



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

RELACIONALIDAD MEDIADORA, ALTERIDAD Y NIÑOS SANTOS EN LA
CONFORMACIÓN DE LA CIUDAD MAZATECA DE HUAUTLA DE JIMÉNEZ
(OAXACA)

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
CITLALI RODRÍGUEZ VENEGAS

TUTOR
DR. JOHANNES NEURATH KUGLER
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

COMITÉ TUTOR
DRA. MARÍA ISABEL MARTÍNEZ RAMÍREZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
DR. EMILIANO ZOLLA MÁRQUEZ
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

CDMX, FEBRERO 2022



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.

Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente.

N'aina,
Chikon Tokoxo, Chjoón Ndájbe,
ngats'i chjota én nima

A los sabios que son espíritu:
Lucia Rivera García y Leonardo Morales Andrade

Agradecimientos

Este ha sido un viaje largo lleno de momentos y experiencias bellas y luminosas, de descubrimientos, pero también dificultoso; con dudas que por momentos crecieron como malas hierbas y que, en algunos casos, me sorprendieron con una flor. En este viaje por demás íntimo y personal que implica una investigación de largo aliento, nunca estuve sola, por ello estas primeras palabras son de agradecimiento, a la vez que un recogimiento de mis pasos.

Aunque este trabajo tardó siete años para convertirse en el presente texto, es imposible pensarlo desarticulado de la investigación de maestría que inicié allá por el 2012; un año controversial marcado por “la profecía maya del fin del mundo”. Escribo estas palabras en el recién iniciado 2022, una década después y tras los dos primeros años de pandemia por COVID. El mundo no se ha acabado, pero sí que ha dado muestras claras de estar en colapso, en plena caída libre; por supuesto, no a la velocidad de las películas de ciencia ficción donde el fin es inminente. Pensando en retrospectiva, el 2012 fue el inicio de un cambio importante en mi forma de ser y estar en este mundo que significó el fin de la forma de vida que había llevado hasta entonces. Mi entrada a los estudios superiores en la Universidad Nacional Autónoma de México ocurrió a través de la puerta del conocimiento de la cultura mazateca, una puerta que me ha llevado a lugares insospechados, y el adentrarme en ella ha sido por demás gratificante. Por ello, agradezco a la UNAM y a la educación pública de alta calidad que ofrecen y generan sus maestras y maestros, así como sus estudiantes. Gracias a la beca CONACyT que hizo posible mi dedicación completa a la presente investigación, y al Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado (PAEP) que me permitió realizar investigación de archivo en la Ciudad de Oaxaca y en Santo Domingo Yanhuitlán, así como estancias en Huautla de Jiménez.

Agradezco la existencia del mundo mazateco, de sus pueblos, sus montañas, sus cuevas y sus ríos; a cada una de las personas que están conectadas a él y a sus *chikones*, Padres y Madres, sus entidades protectoras. Gracias a las familias, amigas y amigos, comadres y compadres quienes me han recibido en sus casas y me han brindado tiempo, cobijo, cuidado y pensamiento. Mi gratitud a la familia Morales Martínez la cual me adoptó desde mi primer viaje a Huautla; a Angelina por su amor, fuerza y cuidado, y a Sergio por su temple y

sabiduría silenciosa, a ambos por sus enseñanzas. A las CeJoTas, la maestra Josefina Cuevas y sus hijas Celeste y Tania Flores, con quienes he compartido grandes pláticas, reflexiones, preocupaciones y momentos bellos; a Job Peralta que siempre ha sido una mano amiga y gran apoyo; a Mauricio Martínez, amigo generoso, gracias por todo lo compartido; a José Luis Figueroa por el trabajo y la amistad, a Luz de Luna por su brillo y a Inés por su serena sapiencia; a Juanita Guerrero por las pláticas, la confianza y su hospitalidad; al profesor Florencio Carrera por su palabra, su sabiduría, su amistad y su acompañamiento cercano, a sus hijas; a Rocío Carrera por los sueños, las pláticas, las enseñanzas, la ayuda y la hermandad; a Betty Olguín por las conversaciones, los cielos, las flores, la generosidad y las historias que compartimos; a Asunción Alvarado por sus colores y sensibilidad, por lo compartido; a René Alvarado por su alegría y por enseñarme a caminar en lo santo; a Olivia Martínez por su ternura y sabiduría; a Zeltzin Nieto por la hermandad, las reflexiones, la inspiración y la belleza de su amistad; a Sergio Nieto, por tanto, por lo mucho que es, por su sabiduría, su palabra y su fuerza; a Heriberto Prado por su trabajo, su confianza, su sabiduría y su amistad y por señalar el camino de los antepasados; a Miguel Obed por brindarse con generosidad; a Elizabeth Prado por su amistad; a Diego Pereyra por las pláticas, la conexión y lo compartido; a José Luis García Martínez por las conversaciones, los libros y el apoyo mutuo y por ser fuente de inspiración; a la familia García Acosta por su hospitalidad y cuidados; a José Luis Olguín por su amistad y apoyo; a Osiris García Cerqueda por lo compartido y el porvenir; a Leonardo Morales Andrade por su sabiduría y las huellas profundas que dejó en este mundo; a Lucía Rivera García por su nobleza, su generosidad, su luz y su sabiduría; a Leonardo Martínez Moreno (Chano Moreno) por su palabra y experiencias compartidas, por su tiempo y generosidad; a Cecilia Rivera *Jta Fatee* por su luz y por lo compartido, por ser fuente de alegría e inspiración; a Filogonio Naxin y Cristal Mora, por el arte y la amistad.

A todas las personas que encontré en este camino, en Huautla, en la Ciudad de México y en otros lugares de la Sierra Mazateca y que hicieron posible este trabajo, gracias. A los amigos de Memoria Mazateca, mi gratitud por las pláticas, las risas, las experiencias y los proyectos compartidos: a Abelardo García Contreras por poner la semilla, por la confianza y la amistad; a Emilio Fernández Allende por el cariño, el trabajo y la amistad; a Paulino García por su

inestimable apoyo y amistad, a Rodolfo Andrade por sus consejos y palabras de aliento; por señalar siempre hacia lo trascendental; a Teodomiro Pineda por su excelente humor y generosidad, y a Claudio Juárez por sus experiencias compartidas y amistad. A todas las personas que han participado y compartido en Memoria Mazateca, gracias.

También quiero agradecer a la maestra de lengua mazateca Verónica Martínez Pulido por sus cursos y enseñanzas llenas de buen humor e ingenio. A mis compañeras y compañeros de aprendizaje del mazateco: Maura Vázquez, Cinthia Peralta, Liz Cabanzo y Mario Chávez Peón. A Maura y Mario, gracias por el trabajo que nos une y por lo compartido.

En Teotitlán de Flores Magón, agradezco a Max (Arturo Jiménez) por su ejemplo de lucha, su hospitalidad y generosidad; a su familia y al centro cultural “Teotiteca Divina”. A mi hermana Lupita Ladrón de Guevara por su cercana compañía, por los cielos y las lunas compartidas y por su cariño; también a sus niños Emi, Ale e Isaac. En la Universidad de la Cañada, agradezco a Elías Herrera y a Mayra Herrera por los espacios para presentar mi trabajo y por su hospitalidad.

En Santo Domingo Yanhuitlán, mi gratitud al apoyo generoso de Olga Arroyo en el Acervo Alfonso Caso; a la compañía y apoyo de Sandra, quien dio profundidad a mi paso fugaz por su pueblo. Gracias a Noemí por compartirme historias del señor de Ayuxi, además de sus sueños y experiencias.

En el ámbito académico, estoy muy agradecida y complacida con las amigas y amigos que confluimos en el Posgrado en Estudios Mesoamericanos, con quienes compartí y aprendí acerca del trabajo colectivo en la organización de eventos y seminarios: Hilda Landrove, Julien Machault, Carla Vidussi, Margita Petrovic, Canek Huerta, Rocío Velasco, Laura Diego Luna, Margarita Cossich, César Vázquez, Wolfgang Effenberger, Charlotte Pescayre, Judith Ruiz, Ligia Sánchez, Abrahan Collí, Julián Dzul e Israel Baxín.

Esta investigación no hubiera sido posible sin la guía de mi Comité Tutor: Johannes Neurath, Isabel Martínez Ramírez y Emiliano Zolla Márquez; agradezco su acompañamiento puntual

y su luz sabía que me señaló los lugares a donde debía enfocar mi mirada. Gracias a Johannes por su generosidad y sus consideraciones, a Isabel por su precisión y agudeza, y a Emiliano por sus cuantiosas referencias. Estoy agradecida también con todas mis maestras y maestros, Alejandro Fujigaki, Regina Lira, Federico Navarrete y Edith Llamas, así como con los seminarios que marcaron mi formación. Agradezco al seminario de doctorantes en Estudios Mesoamericanos, un espacio de acompañamiento en la investigación que dio cabida a reflexiones, discusiones y talleres de escritura.

Mi gratitud con el Seminario Historia de Oaxaca coordinado por Irma Hernández y Antonieta Ilhui Pacheco en la Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa); por su apoyo y por los encuentros e intercambios que me abrieron otros campos de conocimiento. Gracias a Francisco Hernández por su generosidad y su amistad, a Salvador Silva por las reflexiones y a Mary Chávez por su frescura.

Un agradecimiento especial a Johannes Neurath por su apoyo en los eventos organizados y por generosamente abrir su red académica en función de los intereses de los estudiantes; a Isabel Martínez por enseñar a volar, por incentivar y potencializar el trabajo y por la apertura de espacios interesantes y ricos en reflexión, que reúnen a investigadores de distintas latitudes. Gracias a mis lectores de tesis, a Benjamin Feinberg y Nathaniel Morris por sus comentarios y reflexiones que ayudaron a mejorar este trabajo.

Agradezco a todas y todos los investigadores, locales y foráneos, que han contribuido con su trabajo al campo de conocimiento de la cultura mazateca. Esta investigación fue un intento de articular diversas investigaciones y utilizar el conocimiento mazateco que ha quedado registrado. El producto final de este trabajo, la presente tesis, es en realidad solo una porción de lo que implicó hacer la investigación, la cual sin duda atraviesa todos los ámbitos de la vida; genera un amplio campo de relaciones, redes de personas y, por supuesto, un cúmulo de aprendizajes cuyos registros y ámbitos son otros.

Finalmente agradezco a mi familia, a mi padre José Trinidad Rodríguez Munive por su inquebrantable apoyo y motivación; a mi madre María Esther Venegas Barragán por su

acompañamiento y luz; a mis hermanas Rebeke Rodríguez Salgado y María de los Ángeles Rodríguez Arzate por su apoyo y su cariño fraternal, y a mi hermano Uziel Rodríguez Venegas por prometerme un mejor porvenir. A Hilda Landrove Torres por todo y tanto más, por su sabiduría, su paciencia y su humildad; por sostenerme e impulsarme y ser luz en la oscuridad. A Delonis Escalante Rodríguez por su ternura, sus cuidados y por ser alimento de paz y tranquilidad; por su atenta escucha y por la vida compartida. A Rubén Lombida Balmaseda por ser quien es, por sus enseñanzas para vivir y su empatía perpetua.

Índice

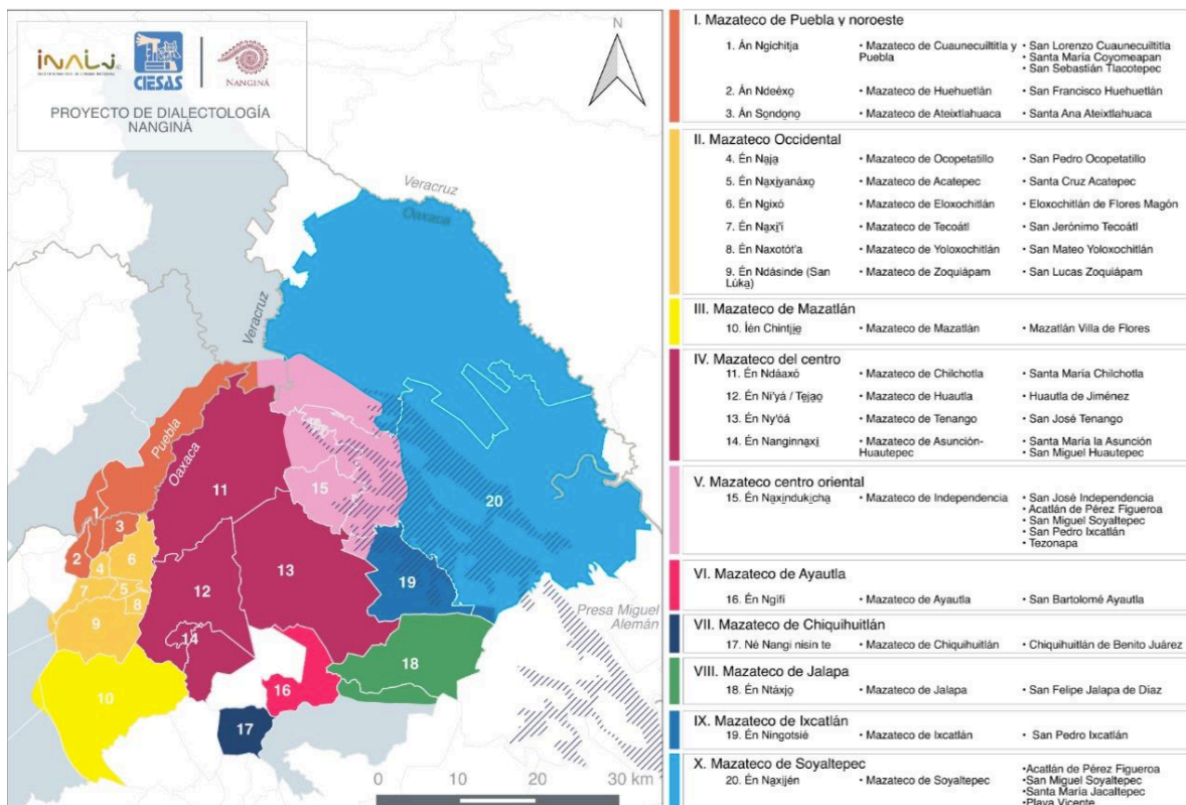
Introducción	10
Punto de partida, enfoque teórico-metodológico	20
Sobre los capítulos	26
Capítulo I Mostrarse para negociar un lugar en el mundo, la conformación de Huautla como centro económico de la Sierra Mazateca	28
La presentación del café en Huautla	32
Matías Romero y el cultivo del café	35
La <i>Ley Lerdo</i> y su aplicación en la Sierra Mazateca	38
Los Consejos de Ancianos y los presidentes municipales, nodos en la red de alianzas socio-políticas internas y externas en Huautla	48
El poder y el peligro del <i>chjota xa</i> , el caso de Othón García	53
El poder de la palabra, Gregorio Herrera un <i>chjota xa</i> cafetalero	61
José Guadalupe García y el progreso liberal de Huautla: el ascenso de la clase comerciante y nuevos marcadores de prestigio	73
Capítulo II Huautla centro económico de la región Cañada	85
Antecedentes y contexto: sobre la creación del INI	87
Los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), ejecutores de la Acción Indigenista	94
El Subcentro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez	97
Incháustegui y su articulación en las relaciones y dinámicas serranas: tensiones, conflictos y negociaciones. El caso de la carretera Teotitlán-Huautla	104
El conflicto cafetalero	108
La intervención del Subcentro en la compra del café y la vida del líder Erasto Pineda	109
Capítulo III La conformación de Huautla como capital cultural mazateca: la vida, nombre y legado de la sabia María Sabina	126
María Sabina: su imagen, sus cantos y su nombre	127
El <i>chjine xón</i> Fernando Benítez: un mediador en las letras del ámbito cultural mexicano	133
Álvaro Estrada, un mediador <i>chjota niyá</i> : una perspectiva desde adentro	138
La otra cara de la moneda, el libro del <i>chjine jki</i> Juan García Carrera	142
¿Quién era María Sabina en Huautla?	147
El Festival Cultural y Artístico María Sabina	159
El Pueblo Mágico, Huautla capital mazateca a través del turismo	178

Capítulo IV Güeros, hippies y turistas: una exploración de la alteridad <i>chikon</i>	183
La revolución psicodélica	185
El poder de las flores, los <i>flower children</i>	190
Los jipi-aztecas o <i>jipitecas</i> y la Onda en México	193
El fenómeno <i>hippie</i> y <i>jipiteca</i> en Huautla	200
De brujería e impureza: las prácticas y los lugares elegidos por los güeros	206
El castigo de los santitos: la locura	214
Rostros enemigos: el contexto nacional y la prensa mexicana	217
La prensa en Huautla, el inicio de las redadas de desalojo	220
Gradientes e intercambios en las relaciones con los güeros	227
La alteridad <i>chikon</i> : güeros, <i>hippies</i> , gringos y turistas	235
Turistas y viajeros en Huautla	248
Capítulo V Niños santos, conocimiento y el mundo del alma santo, un recorrido a través de la experiencia de los <i>chjota chijne</i> y curanderos	262
Una vía para acceder al conocimiento: Los <i>ndi tji santo</i>	263
Los curanderos y las personas de conocimiento, gradientes y jerarquías en el conocimiento	270
La Velada: cartografía del mundo del alma santo y descripción de sus seres	285
De la experiencia individual a la colectiva, conexiones durante la Velada y algunos apuntes sobre el conocimiento	300
Diferentes Identidades	314
Reflexiones finales	328
Referencias	337

Notas sobre la lengua mazateca y su escritura

La lengua mazateca corresponde a la familia lingüística otomangue y a las lenguas popolcanas que han prevalecido en un área geográfica en la que convergen el norte del estado de Oaxaca, el sureste de Puebla y el sur de Veracruz. La principal característica del mazateco está en su carácter tonal, se reconocen de 3 a 4 tonos cuyas variaciones otorgan distintos significados a las palabras.

El Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales (2008) del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) estipula que el mazateco cuenta con 16 variantes lingüísticas. Recientemente, el Proyecto *Nanguiná* de Documentación Lingüística y Dialectología del mazateco (CIESAS-INALI), ha propuesto 10 lenguas mazatecas y 20 variantes lingüísticas, debido al grado de inteligibilidad entre algunas de estas (Chávez Peón 2017: 238). La variante lingüística de Huautla de Jiménez pertenece al Mazateco del Centro (én najnra), en el que también se encuentran Santa María Chilchotla, San José Tenango, Santa María la Asunción y San Miguel Huautepec.¹



Mapa de las lenguas mazatecas y sus variantes tomado del *Alfabeto y reglas ortográficas de la escritura del mazateco del centro* (García et al. 2021).

¹ De acuerdo con la clasificación del Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales, el Mazateco del Centro incluye a Huautla de Jiménez, Santa María la Asunción y San Miguel Huautepec. La propuesta del Proyecto *Nanguiná* añadió en esta clasificación a San José Tenango y a Santa María Chilchotla.

Quisiera señalar que ha habido una importante producción local de alfabetos, ortografías, gramáticas y técnicas de alfabetización de la lengua mazateca (Prado Pereda 1983; Gregorio Regino 1993; Cerqueda García 2001; Carrera Guzmán 2011; García Martínez 2018). Recientemente se inició la publicación digital de los *Cuadernillos de ortografía de las zonas mazatecas* coordinados por lingüistas mazatecos y foráneos pertenecientes al proyecto *Nanginá* que han trabajado en conjunto con el INALI para la normalización de la escritura del mazateco.² No obstante, la presente investigación no utiliza ninguna propuesta de escritura mencionada, primeramente, por la dificultad de enfrentarme a la homogenización de registros diversos, propios y ajenos, y segundo, por respetar la forma de escritura que cada persona me proporcionó. Resulta importante mencionar que la mayoría de las personas que escribe en mazateco y que no cuentan con una formación lingüística registran en las palabras únicamente el tono alto con un acento, la glotal, las aspiraciones y las nasales, en algunos casos también las vocales largas.

En el texto se encontrarán registros realizados por el Instituto Lingüístico de Verano, pioneros en la escritura de la lengua mazateca y en el señalamiento de sus tonos que se encuentran representados con números (1, 2, 3, 4), siendo el 1 el más alto y el 4 el más bajo. Para un recuento amplio y detallado de las investigaciones lingüísticas del mazateco refiero al trabajo de Jonathan Vielma Hernández (2017).

² La normalización de la escritura fue una iniciativa impulsada por los mazatecos Verónica Martínez y Mauro Martínez, quienes laboraban en aquel momento en el INALI (Chávez Peón 2017: 241).

Introducción

En un territorio mayoritariamente serrano, entre cimas y desfiladeros, bosques templados, tropicales y selva, acunada por el sistema hidrológico más rico de México –la Cuenca del Papaloapan– se encuentra la región mazateca, al noroeste del Estado de Oaxaca³. Es precisamente en una de las cumbres de la Sierra Mazateca donde se ubica Huautla de Jiménez, el centro urbano de la región serrana y su principal centro económico. Llamada la “Ciudad de los Hongos Alucinantes” por Gutierre Tibón (1983) o el “Tíbet mexicano” por la contracultura mexicana de la década de 1960 (Agustín [1996] 2012: 75), Huautla es el municipio emblemático de la cultura mazateca frente al estado nación mexicano y el ámbito internacional.

Además de ser un lugar sumamente dinámico por los intercambios comerciales y la diversidad cultural propia de una ciudad o capital, es un espacio de mediación, local, nacional e internacional; nodo en el que convergen diversas culturas –principalmente la huautleca, la mazateca y la mexicana–, formas de existencia y personas provenientes de otras ciudades del país y de otras partes del mundo. Huautla fue reconocida a inicios del siglo XX como bastión de progreso rural y principal centro comercial aglutinante de la producción cafetalera regional. En la segunda mitad del siglo fue famosa por la revelación de la ingesta de hongos sagrados (*Psilocybes*) en ceremonias nocturnas, las artes de curación y adivinación de la sabia María Sabina y como lugar icónico de peregrinación durante la revolución psicodélica,

³ La región mazateca se ubica, principalmente, en el norte de Oaxaca (región Cañada y Papaloapan), no obstante, la población se ha extendido a los estados de Puebla, Veracruz y Ciudad de México. Para su estudio en Oaxaca, se ha dividido en tres zonas: la baja, de las orillas de la presa Miguel Alemán al estado de Veracruz; la media, desde la ribera oeste de la presa hasta las primeras elevaciones de la Sierra; y la alta, ubicada en la propia Sierra Madre Oriental (Neiburg 1988: 24-25). La presente investigación pertenece a la zona alta que referiré como región serrana o simplemente la Sierra. En Huautla de Jiménez, uno de los referentes más comunes para diferenciar la región es tierra fría y tierra caliente. Cristina Quintamar y Benjamín Maldonado registraron los términos en mazateco: zona alta, *song'a* (arriba en lo alto), zona media, *nga basen* (en medio) y la zona baja *nanguí sué* (tierra caliente) (1999: 23). Importante destacar que los mazatecos son una población numerosa en la Ciudad de Puebla y la Ciudad de México, en esta última son la cuarta lengua más hablada con 11,878 hablantes, número que supera a la población de Huautla de Jiménez que es de 10,528 habitantes (INEGI, Censo de Población y Vivienda, 2010). La primera cifra no considera por supuesto a las personas que puedan identificarse o reconocerse como mazatecos sin ser hablantes por lo que el número pudiera ser significativamente más elevado.

marcado por una importante presencia *hippie* y jipiteca, y en un sentido más amplio por jóvenes contraculturales en busca de hongos. Desde el 2015 es reconocida como Pueblo Mágico, denominación otorgada por la Secretaría de Turismo de México. Esta distinción le ha dado un nuevo impulso reafirmado su posición de vanguardia frente a los otros municipios mazatecos, esta vez como destino místico y de medicina tradicional. Huautla cuenta con una importante visibilidad a través de las plataformas de promoción turísticas, estatal y federal, que la anuncian como un producto de la marca México. Cabe resaltar que Huautla fue de los primeros tres Pueblos Mágicos en el Estado de Oaxaca, después de Capulálpam de Méndez (Sierra Juárez) en 2008. Su cualidad de centro económico y su poder de representar a la cultura mazateca frente a la nación mexicana y el mundo, son unas de las principales características que la distinguen.

La presente investigación tiene como principal interés analizar el desarrollo de Huautla como centro económico de la región serrana, a través de las lógicas mazatecas, su dinámica social y su forma de relacionarse con la alteridad, marcadas básicamente por el respeto, la reciprocidad, el prestigio, el poder, el peligro, la competencia y la envidia. Huautla se distinguió desde finales del siglo XIX por su apertura hacia los foráneos (mexicanos y extranjeros), por ello el enfoque está en las relaciones con los *otros*, humanos y entidades no humanas, contenidos en la categoría que define por excelencia a la alteridad para los mazatecos, lo *chikon*. Esta apertura le permitió crear alianzas que la reposicionaron en momentos históricos fundamentales en un lugar de relevancia a nivel local y regional.

Desde finales del siglo XIX, Huautla era una de las municipalidades más pobladas de Oaxaca; en 1927 recibió la designación de “Ciudad indígena” (García 1955: 23). Su territorio también era más extenso llegando hasta San José Independencia, en la zona baja. Abarcaba territorio correspondiente a los actuales municipios de San José Tenango, Santa María Chilchotla y Huautepec (*ibidem.*). En las primeras décadas del siglo XX su dominio político y territorial se fue acotando, algunos pueblos que compartían una alianza política, pues se identificaban con el nombre de Huautla, se separaron y se convirtieron en municipios autónomos, como fue el caso de San Mateo Huautla, actual San Mateo Yoloxochitlán y de San Miguel Huautla, hoy Huautepec. Santa María Chilchotla es el municipio de mayor extensión territorial en la

región mazateca, que al igual que San José Tenango, sus tierras van de la serranía a las tierras bajas que llegan a la Presa Miguel Alemán. Huautla de Jiménez es el tercer municipio más extenso y tiene la cabecera municipal más grande (71.45 km²) y numerosa en densidad de población (10,528 habitantes)⁴.

Huautla de Jiménez, llamada hasta antes de la revolución mexicana, San Juan Huautla, en honor al santo San Juan Evangelista –el “discípulo más amado de Jesús”, cuya representación es la de un águila–, ha sido un pueblo de suma importancia en la región serrana y uno de los asentamientos más antiguos, junto con Mazatlán Villa de Flores, Santa María Chilchotla, San José Tenango y San Mateo Yoloxochitlán. Los mazatecos son uno de los pueblos humanos más antiguos que han habitado el territorio que hoy conocemos como México. Las raíces de este conjunto de pueblos que ha sido llamado nación mazateca (Boege 1988) son profundas, sus huellas antiguas nos remiten a las sociedades de matriz mesoamericana. El ascenso de Huautla como centro económico capitalista de la región serrana es apenas un lapso breve, de poco más de una centuria, en comparación con los cientos de años que han vivido estos pueblos en la montaña.

Se puede decir que los mazatecos son un gran conjunto de familias extendidas que han habitado una región grande y diversa en cuanto nichos ecológicos, con dinámicas cambiantes de alianzas y vetos matrimoniales y con tendencias al faccionalismo y la diferenciación. Los lazos sociales construidos en la red de relaciones personales y familiares pueden ser tan extensos que enlazan diversos municipios abarcando grandes extensiones de territorio. Es significativo que uno de los nombres que recibe Huautla en lengua mazateca, *Tejao* (doce), hace referencia al número de familias que se establecieron en este lugar en tiempos antiguos. Estas familias muy posiblemente se fragmentaron y también se extendieron por la región. Es bien sabido que en la historia contemporánea personas originarias de Huautla se desplazaron a otros municipios, acaparando los centros de otras poblaciones como es el caso de la

⁴ La diferencia en tanto al índice de población con otras cabeceras municipales es sumamente significativa, por ejemplo: Santa María Chilchotla cuenta con 1, 642 habitantes, Huauatepec con 1, 620, San José Tenango 1, 097 y San Mateo Yoloxochitlán con 2, 650 (datos del Censo de Población y Vivienda 2010, resultados por localidad).

cabecera municipal de San José Tenango (Neiburg 1988; Valdés 2018) y San Felipe Tilpan en San Pedro Ixcatlán (Solís 1995)⁵.

Hasta 1960, Huautla de Jiménez se conformaba por cinco barrios marcados por su jerarquía y su origen mitológico en árboles, cerros o manantiales, cada uno con su consejo de ancianos (*Chjota Chinga*)⁶. De acuerdo con Alfonso Villa Rojas, el barrio Necuilco (*Ce cháo*) que surgió del manantial *dashichoa* era el más importante, ubicado en la parte central; correspondía a las familias Peralta, García, Martínez y Díaz. Le seguía el barrio Acatepec (*Nashá-kishú*) hacia el sur y oeste y pertenecía a las familias Cerqueda, Calvo, González y Pineda. El siguiente en importancia era el barrio Santiago, localizado al noroeste y cuyo origen estuvo en el manantial llamado “agua gruesa” o “agua bronca” (1955: 82). Después estaba San Andrés (*Nanj ngaa*) que ocupa una serie de elevaciones al oriente y que por sus vestigios arqueológicos es considerado el más antiguo (Incháustegui 1967: 17). Finalmente, el barrio Mixteco (*Miyá*, “árbol que sube”) en el sureste, cuyo origen está en un árbol (Villa Rojas *ibídem.*), era el espacio que ocupaban los mixtecos⁷ que viajaban a Teotitlán del Camino (actualmente de Flores Magón) y todavía hasta 1960, Carlos Incháustegui documentó las restricciones de matrimonio que había con las personas que vivían en este lugar; era por excelencia el barrio de los fuereños (Incháustegui *ibídem.*).

⁵ San José Tenango abraza de la zona mazateca intermedia a la baja, mientras que San Felipe Tilpan corresponde a la zona baja y al municipio de San Pedro Ixcatlán. Este municipio fue uno de los afectados tras la inundación de la Presa Miguel Alemán, por lo que una parte importante de su territorio se encuentra debajo del agua.

⁶ Estoy siguiendo la diferenciación de Federico Neiburg (1988) para distinguir entre las personas caracterizadas y el consejo de ancianos que recibe el mismo nombre en mazateco: *chjota chinga* referirá a las primeras y *Chjota Chinga* con mayúscula, al consejo de ancianos.

⁷ La existencia del Barrio Mixteco en Huautla de Jiménez es huella de la relación de los pueblos mazatecos con los pueblos mixtecos. En el siglo XVI los mixtecos de Almoloyas se aliaron con los mixtecos de Yanhuitlán para invadir la Cañada, “...avanzaron sus conquistas hasta la Nación mazateca, fundando el pueblo de San Juan Coatzopam” (Burgoa *apud.* Munn 2014: 78). Sin embargo, no pudieron seguir adelante “tanto por la unión de los gobernantes de Huehuetlan y Mazatlán, cuanto porque tenían que cuidarse de los aztecas” (Gracida *apud.* Munn *idídem.*). No obstante, las relaciones no fueron únicamente bélicas, Henry Munn señala un vínculo entre la Mixteca Baja y el pueblo mazateco de Eloxochitlán a través del hallazgo de una mandíbula grabada con un glifo D, un signo mixteco Flor (*idídem.*).

En la primera mitad del siglo pasado, además de los apellidos, todavía podían reconocerse las personas de los diferentes barrios por su forma de vestir y de hablar. Los habitantes de los barrios Necuilco y Acatepec eran la elite que se distinguían por nombre y apellido en contraste con los otros barrios que eran considerados de gente pobre o humilde (*chjota yoma*) y sus nombres eran más bien compuestos, sin apellido (Villa Rojas *ibíd.*:83). Los barrios tenían relaciones de competencia y rivalidad. En la segunda mitad del siglo, los barrios Santiago y San Andrés se convirtieron en localidades autónomas encapsuladas en el municipio de Huautla; San Andrés (*Nanj ngaa*) actualmente está impulsando una iniciativa para conformarse como municipio independiente.

El lugar de residencia y los elementos característicos del terreno o la vivienda también formaban parte de la denominación de las personas. Por ejemplo, Raymundo Pérez era conocido como *chinga Raymundo nda tije*, (*chinga*, persona caracterizada –anciano-, *nda*, diminutivo de *nandá* –agua– y *tije*, grueso o gordo), una expresión cuya traducción aproximada sería Raymundo de agua gruesa. Antonio García, era localmente conocido como *cha dwa yaama* (*cha* marcador referencial para hombre, *dwa* [?] y *yaama*, árbol de aguacate), Antonio árbol de aguacate sería una traducción, probablemente los árboles de aguacate caracterizaban su lugar de vivienda. Por su parte, Herlinda Martínez era llamada *na linda ndia lao 'to* (*na* marcador referencial para mujer, *linda* proveniente de Herlinda, *ndia* –casa– y *lao 'to* palabra compuesta de piedra y tierra) Herlinda la de la casa de arcilla⁸.

Las diferencias que distinguían a los barrios, en cuanto a vestimenta, forma de hablar y alianzas o restricciones matrimoniales se diluyeron, “las personas se han ido a vivir de un barrio a otro” (Incháustegui *ibídem.*) y personas provenientes de otros pueblos, municipios y estados también se han asentado en esta ciudad serrana. En la segunda mitad del siglo pasado, Jesús Cortés señaló que casi toda la gente se encontraba emparentada, por lazos cercanos o lejanos, de carácter consanguíneo o afín (1972: 115). Aunque el acceso a la propiedad solía ser por vía patrilineal y la residencia patrilocal, la venta y renta de terrenos han permitido variación y diversidad en las formas de residencia. Durante la década de 1940, la lingüista

⁸ Los ejemplos los tomo del trabajo de Augusto Jesús Cortés (1972: 116) y a partir de su traducción ofrezco una interpretación.

Florence Cowan del Instituto Lingüístico de Verano, narró que desde la vista aérea de la avioneta era posible observar que los mazatecos vivían agrupados en dos o tres racimos habitacionales. Únicamente en el centro de Huautla, el limitado espacio había forzado la cercanía entre casas. No obstante, se podía apreciar que las casas aledañas pertenecían a parientes cercanos o, a la misma familia (1947: 247).

Actualmente Huautla de Jiménez está conformada por 26 barrios (Flores 2021 :53), está catalogada por la Secretaría de Desarrollo (SEDESOL) como de ámbito “urbano” con un grado de marginación social “alto”⁹. A primera vista parece un gran pueblo urbanizado que cuenta con servicios e infraestructura básicas: calles pavimentadas, luz, agua, telefonía e internet y un caótico asentamiento habitacional. Sin embargo, no todos los barrios ni todas las casas cuentan con sistema de drenaje, sistema de distribución de agua ni de alumbrado público. Esta ciudad serrana que se ha caracterizado por ser el bastión del progreso y ubicarse a la vanguardia a nivel local y regional tiene serios problemas ambientales debido al mal manejo de desechos sólidos –el relleno sanitario municipal se convirtió en un tiradero de basura a cielo abierto–, sus ríos son los más contaminados de la región y sus pozos se han ido secando por la tala de árboles y la pavimentación.

Huautla tiene un trazo laberíntico conformado principalmente por veredas, algunas de ellas pavimentadas y con escalones, otras más de tierra y piedra. La organización social y política está determinada por los barrios, cada uno cuenta con una asamblea vecinal y su santo patrono, alrededor del cual se teje la mayordomía (hombres) y la hermandad (mujeres) que organizan la respectiva fiesta, así como los trabajos comunitarios los cuales son distintivos de los barrios de las periferias. Cada barrio goza de una autonomía de acuerdo a su organización social que es variable y distinta en cada caso. Muchos subsanan a través de cooperaciones vecinales, ayuda mutua y tequios¹⁰ las necesidades que desde el sistema de gobierno mexicano corresponderían cubrir a la administración municipal. Con esta última,

⁹ Este índice difiere con la gran mayoría de sus localidades cuyo grado es “muy alto” (datos obtenidos del Catálogo de Localidades de SEDESOL).

¹⁰ La ayuda mutua es también llamada “mano vuelta” y funciona bajo el principio de reciprocidad en un nivel más íntimo entre familias, mientras que el tequio es un trabajo colectivo en favor de la comunidad convocado por una autoridad.

establecen alianzas, hacen negociaciones y acuerdos de apoyo político a cambio, principalmente, de obras. Estos núcleos autónomos y semiautónomos son percibidos como caóticos, una trabajadora de la secundaria Antonio Caso me comentó en una plática que “la autoridad en Huautla, no tiene autoridad, nadie la respeta, cada quien hace lo que quiere” (Diario de campo 7 de julio de 2017). De acuerdo con esta mujer, la falta de autoridad en el gobierno municipal se traduce en una falta de orden.

Los asentamientos habitacionales en los barrios son variados, permanece lo observado por la lingüista del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) Florence Cowan en la década de 1940, a medida que se encuentran más cercanos al centro, las casas están una a lado de la otra, mientras que en barrios distantes al centro las viviendas están más separadas y conservan algunos pedazos de tierra en donde las familias tienen un huerto de dimensiones variables en donde tienen chiles, chayotes, quelites, fresas, zarzamoras, platanares, árboles frutales y plantas medicinales, en algunos casos también cafetales. Otras más cuentan con terrenos para la siembra de maíz como son el caso de Llano Ocote, Mixteco, Cerro Azteca y a las afueras del barrio Necuilco. Los barrios también establecen alianzas importantes a través de la búsqueda de mayordomos en otros barrios y en funcionarios del gobierno municipal. En junio de 2017 pude asistir a la labrada de cera de la mayordomía de la Santísima Trinidad para la fiesta de Plan de Basura o *xonté*, “lugar abonado” (Flores 2021 :96), aquí me explicaron que la organización de la fiesta se hace a partir de una asamblea de personas caracterizadas (*chjota chinga*) quienes proponen a diferentes candidatos para mayordomo principal. Me señalaron que también se buscan mayordomos del centro de Huautla. Las aportaciones más sustanciosas la hacen los mayordomos de otros santos, es decir, de otros barrios, así como la gente del gobierno municipal. En aquella ocasión, la fiesta contaba con siete mayordomos, en contraste, la fiesta más importante de Huautla de Jiménez, el Señor de las tres caídas cuenta con la participación de hasta treinta mayordomos (Diario de campo, Huautla de Jiménez, 5 de junio de 2017).

Estas relaciones entre personas de un barrio y otro, entre gobierno municipal y barrios, son atravesadas por las distinciones sociales entre las personas. En Huautla, así como en toda la región mazateca, hay una importante tensión entre las “personas humildes” (*chjota yoma*)

–básicamente personas no letradas o que recibieron solo la educación primaria–, y las “personas del papel” (*chjota xon*), es decir, escolarizadas (Demanget 2003: 44-46). *Chjota yoma*, según los contextos puede tener connotaciones positivas como humilde, pobre u honesto y connotaciones negativas como ignorante, pobre y sucio (Feinberg 2003: 211), también hace alusión a una persona tullida o que le falta un miembro del cuerpo (Demanget *ibidem.*). Existen otros términos alusivos a la gente pobre que no posee tierras y que lo único que tienen para ofrecer es su trabajo, *chjota chunda* que refiere a los mozos y desposeídos (Cortés 1972:154): “no somos nada, dicen... viv[imos] como perros arrimados” (Boege 1988: 19). También se les refiere de forma despectiva como *chjota ngi chao* “gente bajo la tierra” [gente bajo el polvo] o “gente de polvo” (Demanget *ibid.*:46).

Por su parte los *chjota xon* (personas del papel) son por lo general las “personas del centro” o *chjota niyá* (Demanget *ibidem.*), descendientes de las familias de comerciantes, propietarias de tiendas y, anteriormente, de grandes extensiones de tierra. La gente del centro era mayoritariamente bilingüe (mazateco-*kastilla*), enviaba a sus hijos a estudiar a las ciudades, tenían relaciones de compadrazgo con políticos de la Ciudad de México, Puebla y Oaxaca, ocupaban cargos políticos de la administración municipal y sostuvieron el monopolio del café hasta la segunda mitad del siglo pasado (Incháustegui 1967: 24). Los *chjota xon* (personas del papel) y *chjota niyá* (persona del centro) son el emblema de la riqueza económica y material en la región, también referidas como *chjota nyina* o *chjota titon*, “principales” (Cortés *ibid.*: 153; Boege *ibidem.*), y de forma despectiva “gente come grasa”, como los refirió en algún momento María Sabina (García Carrera 2010: 32).

Los comerciantes del centro son también señalados por sus alianzas con el Chato, un dueño de las profundidades de la tierra cuyos dominios son las cuevas de Puente de Fierro y con quien se efectúan acuerdos corruptos e impuros, vinculados a las fuerzas oscuras y la brujería. Este dueño exige relaciones sodomitas con quienes buscan sus favores, básicamente pedimentos de una riqueza que es individual y no está dispuesta a circular (Demanget 2000: 45-46). Con el aumento de la riqueza de algunas familias mazatecas a través del café y de sus actividades comerciales vino un incremento en la envidia (Pearlman 1981; Redington 1991), y diversos ataques relacionados a ella: la palabra mentirosa o chismosa, *én ndiso*, que

tiene la facultad de introducirse en el cuerpo provocando afecciones (Lino 2017: 203), y la brujería que consiste en pagar a los *chikones* (dueños especialmente de cuevas cerros), así como a entidades malignas como el *Ska'ba* o *Tie'e* para afectar a una persona y provocarle enfermedades o la muerte. Si bien, Huautla es prestigiosa por su éxito comercial y por ser la ciudad mazateca, bastión de vanguardia y desarrollo, es un lugar donde hay mucha envidia y brujería.

Tras las diferentes crisis que atravesó la actividad cafetalera en la región, durante la segunda mitad del siglo pasado, los huautlecos encontraron en la docencia una nueva fuente de trabajo (Feinberg 2003: 56). “*Ahorita, ya casi todos trabajan en el magisterio*” (testimonio, Huautla de Jiménez, febrero 2019). Este trabajo, como muchos otros oficios en la región, se hereda de padres a hijos y es una de las principales formas de sostén económico de las familias. Otro oficio redituable es el de transportista, en donde se encuentran tanto camionetas como taxis que salen a los diferentes municipios serranos, así como sitios de taxis que funcionan únicamente al interior de Huautla y que en los últimos años han ido en aumento.¹¹ También están las camionetas *Van* o *Sprinter* que salen a la ciudad de Oaxaca. Por su parte, la migración a distintas ciudades como Tehuacán, Puebla, Oaxaca y la Ciudad de México, representó también una importante forma de subsistencia, que significó para muchos un flujo constante entre el pueblo y la ciudad, y los colocó en otro estatus social también vinculado al prestigio y a la envidia, así como en un lugar “en medio” (*inbetween*) entre el sistema sociocultural mexicano y el sistema sociocultural mazateco (Pearlman 1981: 259).

Las categorías de distinción social entre los *chjota yoma* y los *chjota xon* o *chjota niyá*, no solo hacen referencia a una posición social, también indican una calidad moral inmersa en relaciones de poder (Feinberg 2003: 211). Por otra parte, también son posiciones que se ocupan en determinadas relaciones y contextos, que pueden ser autoreferidas o impuestas.

¹¹ Un sitio de taxis es básicamente un grupo de taxistas asociados que tienen un espacio físico en la calle que es llamado “base”, ahí se estacionan en fila y van avanzando conforme se van ocupando. Cada sitio tiene un color distintivo, un nombre y un logotipo. Los sitios tienen distintas rutas, unos suben hacia el Fortín, otros bajan hacia la carretera federal y hay otros que se ubican justo en la entrada de Huautla, afuera de la terminal de autobuses. Las rutas son fijas en servicios colectivos, es decir, donde se comparte un taxi entre varias personas, pero también funcionan como taxis privados con una ruta marcada por el cliente.

Un ejemplo de esta movilidad son las personas provenientes de las “rancherías”, localidades y agencias de Huautla y de otros municipios que se han asentado en las periferias de la ciudad mazateca. Estas personas que hablan predominantemente la lengua mazateca sobre la lengua *kastilla*, son consideradas por algunos *chjota xon* como personas supersticiosas e ignorantes. Mientras que, estos migrantes mazatecos se reconocen como huautlecos y se comparan con la verdadera gente de ranchería, aquellos que se quedaron en el rancho.

Un hombre nacido en una de las localidades de San Bartolomé Ayautla que actualmente radica en Huautla me mencionó que en las rancherías se habla puro mazateco, las personas caminan grandes distancias, sus condiciones de vida son difíciles, “ahí no hay nada, es muy triste” [refiere a trabajo] y, sin embargo, la comida es de mejor calidad, la gente tiene fuerza, aguanta mucho y vive muchos años (testimonio, Huautla de Jiménez, junio 2017). Marcelina (pseudónimo) refiere a la ranchería de Piedra Ancha, donde vivió provisionalmente, como un lugar peligroso. Cuenta que la gente se guarda temprano, desde las seis de la tarde, y ya no sale de su casa. “Es que se pone muy oscuro con nubes y hay muchos animales. Me daba miedo ir al baño. Ahí hay eso que le dice “mano del muerto”, es como un viento que si te toca te puede matar” (platica, Huautla de Jiménez, julio 2017). También me mencionaron que la gente de rancho puede mostrarse hostil, si no te conoce “te sacan rifle”. En la ciudad de Huautla, se percibe a la gente de rancho como “cerrada”, con formas sociales estrictas e incluso violentas, especialmente con las mujeres, mientras que, por otra parte, se valora y aprecia el orden, la limpieza y la sencillez de los ranchos. Además, según diversos maestros, aquí se encuentran los “verdaderos *chjota chjine*” (personas de conocimiento).

Algunas familias provenientes de las rancherías se han asentado en las periferias de la ciudad mazateca, en donde encuentran algunas oportunidades laborales, las mujeres se emplean en las labores del hogar y los hombres de albañiles u otros oficios. También significa una oportunidad para que los hijos estudien hasta el nivel preparatoria y posiblemente encuentren un trabajo con los *chjota xon* o *chjota niyá* (maestros y personas del centro, respectivamente). Sin embargo, la vida en la capital de la Sierra para muchas familias resulta “cara” y las fuentes de trabajo remunerado son escasas e inestables. Aquí las familias migrantes no cuentan con una red de apoyo familiar, deberán generar nuevos lazos con los vecinos, algunos también

migrantes, y construir una colectividad que permita hacerse cargo de trabajos necesarios como la limpia de caminos o para solicitar servicios como cableado eléctrico. Por otra parte, tendrán que realizar solos trabajos que anteriormente se realizaban con ayuda mutua, como la construcción de las casas, cuyo apoyo ha sido desplazado por el trabajo remunerado. Así cuesta más salir adelante, sin embargo, vivir en esta ciudad mazateca es prestigioso en la escala familiar, especialmente en comparación con los que se quedaron en el rancho. Es en una de estas periferias al sureste de Huautla en donde he pasado el mayor tiempo durante mis investigaciones de 2013 a 2019.

Punto de partida, enfoque teórico-metodológico

Con este breve panorama que muestra la complejidad de Huautla de Jiménez, quiero contextualizar la presente investigación, cuyo objetivo es conocer su desarrollo como centro económico de la región serrana, fundamental para entenderla como una ciudad cosmopolita mazateca. Para ello vamos a revisar un proceso histórico importante en el devenir de Huautla y la Sierra Mazateca, la reconfiguración política y territorial traída por la aplicación de las leyes de reforma liberales de finales del siglo XIX e inicios del XX, que vinieron acompañadas de la introducción de una semilla foránea, cuyo principal objetivo fue su producción comercial, el café. En este proceso Huautla se mostró como un pueblo abierto a la modernidad y se construyó como el centro económico de la Sierra mientras se perfilaba como un centro de dominio regional en la región Cañada. Después, daremos un salto a la segunda mitad del siglo XX con la instauración del Centro Coordinador Indigenista (CCI) en Huautla, cuyo contexto fue el encuentro entre el proyecto modernizador de la nación mexicana posrevolucionaria iniciado por el presidente Miguel Alemán Valdés (1946-1952) y el proyecto de progreso de los municipios serranos. A través del CCI, Huautla reafirmo su posición como centro económico y político, espacio de mediación entre los poderes locales y foráneos. No obstante, fue el fenómeno de la fama de la sabia María Sabina y la revelación de los hongos sagrados el impulso final que la colocaría en una posición de importancia y dominio en la región Cañada, como principal centro de la cultura mazateca. Este fenómeno la puso en el foco de atención nacional e internacional conectándola globalmente y creó las

bases para que se desarrollara como un destino turístico, formalizado a través de su reciente nombramiento como “Pueblo Mágico”.

El análisis sigue a los mediadores, personas clave, nodos que articularon las redes que conectaron a Huautla y al mundo serrano con el mundo fuera de la Sierra. Especialmente se atiende la posición de mediación. De acuerdo con Benjamin Feinberg, el poder para los mazatecos radica en los lugares y procesos de mediación (2003: 141). Mi trabajo propone estudiar la mediación desde una posición que conlleva poder y peligro. Esta metodología la pienso también, a través del término *xcon* (poder/peligro/sagrado-puro) de los mazatecos, que utilizan para referirse a los hongos sagrados, a lugares y a asuntos delicados.¹² Por otra parte, pensar la mediación como posición fue posible a través de la figura del líder (*Tendotá*) entre los guaraní-kaiowa de Mato Grosso del Sur en Brasil, descrita y analizada por Spensy Pimentel (2019). El *Tendotá* más que una persona es una posición efímera, con duración variable según sus acciones. Esta forma política guaraní-Kaiowa me inspiró a pensar en la mediación como una posición que no es fija, sino movable, y que además es asumida en algún momento por cualquier persona por lo que permite gran flexibilidad y extensión.

Una pregunta que guio mi investigación fue *¿por qué la revelación de los hongos sagrados ocurrió en Huautla y no en otro pueblo mazateco de la región?* y especialmente, *¿qué condiciones permitieron que esto sucediera así?* Muchos estudios se han concentrado en Huautla de Jiménez y han abordado las prácticas chamánicas tomando como punto de partida la revelación de los niños santos. La historia contemporánea de Huautla y la Sierra Mazateca no han sido estudiadas y representan un aspecto fundamental para entender el fenómeno de cambio y transformación intenso que ocurrió en la segunda mitad del siglo XX. Debido a este desconocimiento ha prevalecido una descripción de la historia contemporánea mazateca que va de un periodo de aislamiento a uno de incorporación. Benjamin Feinberg (2003) ya ha apuntado que los trabajos de Alfonso Villa Rojas (1955), David McMahon (1973), Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (1973), Guiterre Tibón (1983) y María Ana Portal (1982)

¹² Pensar a través de categorías nativas es una metodología en que han insistido investigadores como Isabel Martínez, Alejandro Fujigaki y Carlo Bonfiglioli (ver *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil I*, 2019).

comparten esta descripción. Agregaría en esta perspectiva el trabajo reciente de Witold Jacorzynski y María Teresa Rodríguez (2015), a manera de enfatizar la continuidad y reproducción de esta visión.

Los eventos que han sido considerados en esta sucesión de aislamiento a una apertura que permitió su incorporación al mundo moderno corresponden, en la mazateca baja, a la construcción de la Presa Miguel Alemán (1948-1954) y, en la mazateca alta, a la revelación de los niños santos por la sabia María Sabina y el etnomicólogo Gordon Wasson. No obstante, hablar de un aislamiento revela una perspectiva que no es la local. Isabel Martínez (2016) ya ha mostrado, en el caso de la Sierra Tarahumara, cómo el aislamiento es una descripción “prescriptiva” aplicada a los pueblos indígenas por instituciones y poderes estatales que buscan justificar su propia agenda de desarrollo integracionista que, en la práctica, sustenta el despojo de tierras y la extracción de recursos. Por otra parte, la tendencia de muchas investigaciones siempre ha sido pensar en una sola dirección, de la penetración de nuestro mundo moderno a los mundos indígenas y nunca en el otro sentido, de lo indígena, en este caso de lo mazateco, a nuestro mundo. Además, como ya ha sido señalado, no se suele reconocer a los pueblos indígenas como agentes activos en su propia historia ni en las historias nacionales. En el caso mazateco, Benjamin Feinberg ya lo ha señalado (2003: 69). Peter Gow ha propuesto dejar de pensar la historia de los pueblos como la progresiva asimilación de prácticas y modos de vida del exterior, salir del binomio aculturación-tradición y dar relevancia a las interpretaciones locales del cambio cultural (1991:14).

En concordancia con estas propuestas lo que me ha interesado en esta investigación es observar en la historia y en las dinámicas locales lo que ha contribuido a moldear el presente de Huautla, en particular su preminencia en la región. Un elemento importante que ha contribuido a esta posición preminente es la manera en que sectores de la población se han abierto a incorporar la alteridad a través de dinámicas locales. Este sería, por ejemplo, el caso de los comerciantes de café a inicios del siglo XX y de los vendedores de hongos de la segunda mitad del siglo.

Mi propuesta es pensar un momento de “apertura” que marcó la dirección que Huautla seguiría desde finales del XIX hasta nuestros días a través de una dinámica nativa documentada por la lingüista del ILV Eunice Pike, que consiste en ponerse en el foco de atención o evitarlo, de acuerdo con las circunstancias que se presenten para lograr determinados efectos (1962). Cynthia L. Pearlman (1981:169) retoma esta forma y la aplica para describir la naturaleza de la separación e intersección de los dominios públicos y privados de lo femenino y masculino entre los mazatecos. Pensando a través del trabajo de ambas, esta dinámica puede entenderse como posiciones que se asumen intencionalmente y de manera estratégica, es decir, que se tiene control sobre ellas. Mostrarse o ponerse en el foco de atención implica un poder de atracción que a su vez puede resultar peligroso, mientras que ocultarse o mantenerse fuera de foco es una medida de protección que evita vulnerabilidad. Es de notar que esta dinámica, mostrarse-ocultarse, también es propia de los hongos sagrados, evidente en la experiencia de los buscadores, así como en el viaje espiritual con ellos.¹³ En este sentido, es posible considerar cómo las dinámicas de las relaciones sociales se encuentran profundamente imbricadas con la experiencia del contacto con el mundo *otro* al que los hongos permiten acceder.

La relación es una de las herramientas centrales de la investigación antropológica y, a la vez, uno de sus objetos primordiales (Strathern 2020). En este trabajo me enfoco en las relaciones porque permiten revelar la forma en que los mazatecos de Huautla construyen su vida social. La mediación, considerada como una forma particular de relación, llega a constituirse en una categoría relevante tanto para el análisis antropológico e histórico, como para la propia construcción de procesos en los que participan diversas alteridades. Si bien la relación es mi principal objeto y herramienta de análisis, mi trabajo de campo no fue excepción. Fue guiado por las relaciones, se convirtió en un tejido conformado por las personas que he conocido desde el 2013 hasta el 2019, tanto en la Sierra Mazateca como fuera de ella, y de personas foráneas conectadas con la Sierra. Mi red se construyó a través de tres ejes: mi búsqueda por trabajar en un proyecto local, mi aprendizaje de la lengua mazateca y mi libro (la publicación de mi tesis de maestría).

¹³ Para un análisis de diferentes casos sobre la dinámica “mostrar-ocultar”, en el ritual y en el arte, ver Guilhem Olivier y Johannes Neurath (2017).

Siguiendo una sugerencia del Dr. Spensy Pimentel (Universidad Federal del Sur de Bahía),¹⁴ busqué involucrarme en proyectos locales que fueran de utilidad a la comunidad. El camino de la colaboración fue sumamente difuso en campo, especialmente, porque no encontré aquello que me imaginaba, esa comunidad que estaba construyendo algo en conjunto. Lo que sí encontré fueron proyectos caminando en diversas direcciones que se tocaban en el ámbito cultural, pero tenían perspectivas diferentes. En las experiencias que algunos huautlecos me compartieron, maestros y entolingüistas de la primera y segunda generación,¹⁵ prevalecían los proyectos frustrados. Sus opiniones sobre la imposibilidad de haber podido concretarlos convergían en la falta de interés del pueblo en su cultura, el desinterés del gobierno municipal en estos proyectos, el resquebrajamiento de las relaciones en el proceso de construcción de proyectos en donde un factor importante era la irrupción de intereses económicos y el peligro que se me señaló en diversas ocasiones: “todo es político”. Por otra parte, también compartían el haber contado con aliados foráneos, especialmente con investigadores y personas dedicadas al arte y la cultura. Comprendí que los posicionamientos en torno a la cultura, la lengua y la historia mazateca pasaban por luchas de poder que se articulaban a través de las redes personales de los involucrados. Esto ha sido señalado ya en las investigaciones de Benjamin Feinberg (2003) y Michael Duke (1995).

Después de haber intentado participar en algunos proyectos que no se concretaron en febrero de 2019 fui invitada a incorporarme a un proyecto articulado a la memoria de los procesos de transformación ocurridos a partir de la instauración del Centro Coordinador Indigenista y el trabajo de su director, el antropólogo Carlos Incháustegui. Memoria Mazateca me permitió experimentar la colaboración y co-producción de un proyecto de beneficio para la comunidad e involucrarme con un grupo de amigos.

¹⁴ En el curso, “Prácticas y teorías políticas de los pueblos indígenas” impartido en enero de 2016 en el Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Pimentel hizo énfasis en que los investigadores debíamos involucrarnos en las problemáticas locales y generar trabajos que fueran de utilidad para las comunidades, en lugar de diseñar proyectos de investigación partiendo de nuestros intereses.

¹⁵ Por primera generación me refiero a personas que se formaron en la primera gran oleada de maestros durante la década de 1960, cuya edad es entre 60 y 70 años. La segunda generación corresponde a los hijos de estos maestros, personas entre 40 y 50 años.

La lengua mazateca fue otro nodo importante que expandió mi red. Desde 2015 comencé mi aprendizaje formal del mazateco, fui parte del primer curso piloto de enseñanza de la lengua de la maestra Verónica Martínez (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, INALI), originaria de la localidad El Mirador del municipio de Santa María Chilchotla. Mi aprendizaje de la lengua abrió mi panorama, no solo por el conocimiento en sí mismo, sino porque a través de los cursos conocí a otros investigadores de la región, antropólogos y lingüistas, así como a personas que habían realizado proyectos sociales en los municipios mazatecos. También me abrió la posibilidad de entablar una comunicación más cercana con las familias de Huautla con las que me involucré.

Por último, mi tesis de maestría fue publicada por Colección Posgrados UNAM (2017) y un año después fui invitada por el cronista de Huautla, Mauricio Martínez, a quien había conocido gracias al primer emprendimiento de colaborar en un proyecto, a presentar el libro como parte de las actividades del Festival Cultural María Sabina.¹⁶ La presentación me puso en el foco de atención en Huautla y generó que diversas personas del medio cultural se acercaran a mí. El libro no solo tuvo este efecto allí, durante la primera presentación en la Ciudad de México, acudieron estudiantes de origen mazateco. Conocí sus proyectos y pude colaborar con ellos, especial mención al grupo de *Chjota Én Nima* y a Francisco Hernández, quien actualmente forma parte también de Memoria Mazateca. El libro me llevó a la Universidad de la Cañada en Teotitlán de Flores Magón (antiguamente, Teotitlán del Camino), en donde conocí este pueblo que había sido el centro económico y político de la región mediados del siglo XX. Este encuentro abrió mi mirada a nivel regional y pude conocer otra perspectiva de Huautla, desde el punto de vista de un migrante originario de Mazatlán Villa de Flores asentado en este pueblo. Especialmente lo competitiva que resulta ser Huautla en el ámbito cultural de la Cañada evidente en su participación en la Guelaguetzta, en donde acapara la representación de lo mazateco.

¹⁶ Este evento contó con la participación de diferentes artistas en la escena cultural regional como la cantante Ailicec Rivera, el cantante y pintor José Luis *Nía Jma* y el documentalista José Luis Martínez.

Sobre los capítulos

La tesis está conformada por cinco capítulos que realizan un recorrido histórico que inicia a finales del siglo XIX con la aplicación de la *Ley de desamortización de tierras de las fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y eclesiásticas (Ley Lerdo)*, y la introducción del café. En este capítulo se explora el ascenso de la clase comerciante y la construcción de Huautla como centro económico de la región serrana. El segundo capítulo utiliza como elemento articulador la instauración del Centro Coordinador Indigenista de Huautla para analizar la competencia a nivel local por la posición de primacía económica de la región serrana, en la cual nuevamente resulta protagónica Huautla extendiendo su dominio en la región Cañada. El tercer capítulo está dedicado a María Sabina. A través de su vida y su legado, Huautla se convierte en el referente cultural casi exclusivo de la Sierra Mazateca y se sentaron las bases para que convirtiera en un destino turístico que, en la actualidad, se ha concretado en su denominación como Pueblo Mágico.

El cuarto capítulo, situado históricamente en la década de 1960 y 1970, con la llegada de los *hippies* a Huautla, funciona como un conector entre los tres primeros capítulo y el último pues en él se completa la descripción de cómo Huautla llegó a ser reconocida internacionalmente como destino de peregrinación espiritual en el marco de la revolución psicodélica pero también se abre la investigación al estudio de las lógicas de relación con la alteridad, materializadas en las relaciones de los locales con los *hippies* foráneos. El quinto capítulo, dedicado a los hongos, sus especialistas, los *chjota chjine*, y al *son'dele nima santo* mundo del alma santo, lleva más lejos la reflexión sobre las propiedades de la alteridad y cómo son consideradas al describir y reflexionar sobre la categoría mazateca para referirse a ella: *chikon* y *xcon*.

Con este capítulo, el análisis histórico se complementa con el análisis antropológico y apunta a considerar a los hongos como constitutivos de la socialidad mazateca. Aquello a lo que permiten acceder, el conocimiento, y las formas en que se establecen las relaciones con ellos, con la mediación como forma privilegiada de relación con la alteridad, es emulada con otras alteridades como los buscadores de hongos. La construcción de las relaciones sociales en Huautla, hacia el interior y en relación con los diversos foráneos que han formado parte de

su historia, no puede reducirse por tanto a las condiciones y causalidades de la vida económica, sino que debe ser considerada también a partir de la manera en que los hongos y el mundo *otro*, participan de manera íntegra en la vida social. Esto es lo que Marisol de la Cadena (2020) ha denominado cosmopolítica, la construcción de una socialidad en la que participan, completamente imbricados, actores humanos y no humanos.



“Luz y oscuridad”, 2019. Fotografía de Betty Olguín Quintero. Técnica doble exposición: panorámica de Huautla de Jiménez y Torre del Reloj.

I. Mostrarse para negociar un lugar en el mundo, la conformación de Huautla como centro económico de la Sierra Mazateca

Hace muchos, pero muchos años, cuando Dios hizo el mundo, los hombres pidieron tierras: unos cerca del mar, otros cerca de los ríos, otros más en llanos y los de Huautla, con Chicón al frente de ellos, pidieron los cerros para vivir libres de los otros grupos. Dios le dio a cada grupo lo que pidieron, pero a cambio deberían darles sus cabezas. Todos aceptaron menos los huautecos. Los otros dieron sus cabezas, que fueron cortadas por Dios, quien también recibió ramos de flores como ofrendas. Los huautecos no quisieron dar sus cabezas y en cambio Chicón, o sea el Jefe y Protector de los huautecos, le dio a Dios muchas bolsas de monedas de oro, porque le pareció excesiva la petición. Luego fueron a sus montañas donde sólo habitaban las águilas... (Relato de Agripina Carrera y Abelardo Cerqueda, Huautla de Jiménez, recopilado por Carlos Incháustegui, 1977: 74).

Este relato es muy significativo para pensar en la forma de vida elegida por los mazatecos, habitantes de las altas montañas de la Sierra Madre Oriental, cuyos ancestros tomaron la decisión de vivir resguardados por esta geografía peligrosa, amurallados por sus cañadas y cubiertos por el velo blanco de la neblina. Las montañas han marcado su forma de existencia en este mundo, les han permitido estar fuera del alcance de los *otros* y tener ventaja sobre ellos, pues desde estos puntos elevados se puede ver por adelantado la llegada de cualquier foráneo o extraño. Además, han sido guiados y protegidos por *Na'in Chikon Tokoxo*, Padre *Tokoxo*,¹⁷ también llamado Güero, el Señor o el Dueño Principal de los mazatecos. Un “padre humanizado” con aspecto diferente, piel blanca como sus cabellos y su barba (Martínez Moreno s/a: 13), que enseñó a sus hijos a sembrar la tierra y se asentó en los cerros, especialmente en el *Nindo Tokoxo* (Cerro de la Adoración), ubicado en el *naxinandá Tejao*,

¹⁷ Su nombre de acuerdo con el etnolingüista huautleco Florencio Carrera se conforma de la palabra *chikon*, que traduce como “poderoso” y *Tokoxo* que descompone de la siguiente forma: *to*, boludo, *ko*: blanco y *xo*: espumoso (Quintanar 2010: 85). *Chikon* es la palabra mazateca para referir a la alteridad, su uso abraza desde entidades no humanas hasta cosas y personas en posiciones específicas, entre algunos de sus significados están: poder, peligro y pureza. *Chikon Tokoxo* ha sido homologado a Quetzalcóatl (Incháustegui 2000; Feinburg 2003:117), el hombre-dios que enseñó a los hombres cómo tenían que vivir, cómo tenían que sembrar y trabajar (López Austin 1998), también como el dios patrono que guio al pueblo mazateco para que se asentaran en su territorio (Quintanar 2010).

el pueblo que en tiempos antiguos fue formado por las doce familias coyote y que actualmente conocemos como Huautla de Jiménez.

En este capítulo vamos a revisar cómo Huautla a través de mediadores clave, notables huastlecos que ocuparon posiciones de autoridad local, como *chjota chjinga* (Principales) y *chjota xa* (autoridades municipales), negociaron un lugar de primacía para su pueblo en una nueva configuración socio-política nacional e internacional de la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, marcada por el liberalismo, cuyo pilar fueron los derechos individuales, incluido el libre emprendimiento económico. Veremos cómo los huastlecos del centro (*chjota niyá*) estuvieron a la delantera como mediadores en la introducción del cultivo del café en la región serrana y en la privatización de la tierra con la *Ley de desamortización de tierras de las fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y eclesiásticas*. La conformación de Huautla como centro económico capitalista de la Sierra Mazateca en la que trabajaron comerciantes cosmopolitas, especialmente la familia García, garantizó su permanencia a la cabeza de la jerarquía regional, en donde se ha distinguido como un espacio de mediación entre los poderes locales y los foráneos.

Su construcción como centro económico significó una estrategia política de “apertura” en la que se mostraron frente a los *otros* como un pueblo desarrollado. En esta exposición la construcción de su prestigio como pueblo a la vanguardia fue fundamental, en donde destacó la identificación de los *chjota niyá* (personas del centro) como “gente de razón” y el ocultamiento de sus rasgos de “indios” mazatecos. Esto marcó importantes diferencias con el resto de la población, los *chjota chaon* (campesinos) y a su vez, en otra escala, marcó la diferencia entre Huautla como pueblo a la vanguardia, bastión de progreso en la región serrana, con el resto de los municipios mazatecos como Santa María Chilcholtepec y San José Tenango.

Los notables huastlecos destacaron por sus alianzas de compadrazgo con las autoridades de Teotitlán del Camino, cabecera de distrito y principal referente de progreso. Este pueblo mestizo se ubicaba en los límites entre Oaxaca y Puebla, contaba con la estación de ferrocarril de San Antonio Nanahuatipán que enlazaba a la Cañada con el centro del país y con los

estados de Puebla y Veracruz. Estas alianzas políticas resultaron sumamente beneficiosas para sus respectivos intereses, especialmente en el proceso de aplicación de la *Ley Lerdo* y del desarrollo del cultivo del café. Por otra parte, este momento de importante reconfiguración política y territorial provocó una fragmentación en la élite de huautleca que se dividió en dos facciones en pugna por la posición de mediación con las autoridades distritales. Veremos como la mediación es una posición *xcon*, de poder y peligro, en la cual las habilidades diplomáticas y el dominio del lenguaje son fundamentales.

El recorrido del capítulo, en un primer momento, estará guiado por la introducción del café y el proceso de aplicación de la *Ley Lerdo*, en donde resalta una red de mediadores hacia afuera y hacia el interior de la Sierra. Posteriormente, revisaremos a los *chjota chinga*, personas caracterizadas, cabezas de los linajes mazatecos, mediadores entre familias que legitimaban sus alianzas de matrimonio y compadrazgo. Conoceremos de la institución política de los Consejos de Ancianos (*Chjota Chinga*) integrados por los caracterizados y veremos sus dominios políticos que ocurren entre lo individual y colectivo. También revisaremos el cargo del *chjota xa* (*chjota*, persona; *xa*, trabajo), presidente municipal, y principal mediador entre los poderes locales y foráneos, principal portavoz de los *chjota chinga*. Tanto los *chjota chinga* como los *chjota xa* destacan por su trabajo a favor de la comunidad o pueblo y por su dominio del lenguaje, principal fuente de su prestigio y respeto. Veremos cómo el aparato relacional sostenido por estas figuras logró accionar el apoyo del pueblo para sostener el proyecto liberal huautleco, cimentado en la estructura social mazateca que se encuentra jerarquizada a partir del conocimiento, cuya máxima expresión es la palabra, el lenguaje bello y ceremonioso.

A la par seguiremos la vida de la familia García, principales impulsores de un progreso liberal en Huautla: el párroco liberal José Catarino García, su hijo y presidente municipal (*chjota xa*) en diversas ocasiones Othón García y su nieto el comerciante cafetalero José Guadalupe García. Analizaremos cómo el desarrollo económico de Huautla estuvo amarrado al emprendimiento comercial de este último, a través de las actividades de la casa comercial *J. Guadalupe García y Hno.* También veremos la importancia del *chjota xa* Gregorio Herrera, quien jugó un papel fundamental para la extensión del cultivo del café entre los serranos.

El principal dispositivo analítico que sigue este capítulo es la práctica social mazateca de mostrarse y ocultarse documentada en Huautla por la lingüista Eunice Pike (1962) desde finales de la década de 1930. Mostrarse o exponerse, es estar al alcance del *otro*, ponerse en el foco de atención, lo cual implica una posición que puede resultar peligrosa. Mientras que ocultarse permite lo contrario, no exponerse y protegerse ante cualquier peligro. Estas posiciones son muy claras y estratégicas, la exposición social es un asunto sumamente controlado en la socialidad mazateca, especialmente visible en el caso de las mujeres (Pearlman 1981), que evita peligros propios de un encuentro que tienen que ver específicamente con ser mirado, ser enfocado por los ojos de otro. Esto debe entenderse bajo la lógica de que la mirada tiene poder de afectar a la persona o, a otras entidades como es el caso de los niños santos *ndi xti santo*, hongos psicoactivos, que pueden perder su fuerza si reciben la mirada de una persona con mirada fuerte o pesada. La lógica de mostrarse u ocultarse es propia de los hongos, quienes en la recolección son quienes deciden dejarse encontrar u ocultarse del recolector (Rodríguez 2017). Por otra parte, esto también podemos observarlo en el conocimiento cuya principal cualidad es el ocultamiento, su revelación ocurre en momentos específicos durante la Velada, ceremonia nocturna en la que se comulga con los hongos sagrados. En el último capítulo revisaremos a fondo el conocimiento y su relación con los niños santos. En este caso, la lógica de mostrarse-ocultarse la retomaré para entenderla en una escala colectiva que mostró o puso en el foco de la atención a Huautla y que argumento, fue una estrategia política para reposicionarse en un contexto de grandes transformaciones.

Las fuentes que soportan a este capítulo son principalmente, la autobiografía del político, empresario e impulsor del café José Guadalupe García: *La Sierra de Huautla en la Gesta Oaxaqueña* (1955) que ofrece una documentación muy valiosa sobre el desarrollo de Huautla como centro económico. Este notable huautleco dedicó su vida a impulsar la producción cafetalera a nivel local y nacional, fue miembro fundador y director de la Unión de Nacional Agrícola de Cafeteros que unió los estados de Oaxaca, Veracruz y Chiapas. Otra fuente importante es la tesis doctoral de Marco Aurelio Almazán Reyes, *Tierra, agua y reformas. Acuerdos y conflictos sociales por el acceso a los recursos naturales en el distrito de*

*Teotitlán del camino, Oaxaca, 1870-1930*¹⁸ quien da cuenta de la aplicación de las leyes liberales sobre la privatización de las tierras y la regulación del agua en el distrito de Teotitlán del Camino. Analíticamente, es fundamental la etnografía de Federico Neiburg sobre el Consejo de Ancianos en San José Tenango (1988). Por último, quiero mencionar que las categorías mazatecas de clasificación social son pilar de este capítulo, así como la categoría para designar a la alteridad, *chikon*, cuyo significado aquí será únicamente el de poder y peligro. En el capítulo 4 haremos una revisión profunda sobre esta palabra de amplio significado semántico. Aunado a la palabra *chikon*, está el adjetivo *xcon*, que también tiene diversas connotaciones, aquí lo restrinjo a poder y peligro, especialmente para indicar la posición de mediación.

La presentación del café en Huautla

Frederick Starr, antropólogo norteamericano, emprendió un largo viaje por la parte sur de México con el fin de estudiar las tipologías y características físicas de los indios y conocer sus formas de vida. En 1900 llegó a Huautla de Jiménez, entonces San Juan Evangelista Huautla, tras una tropezada estancia en Teotitlán del Camino. Su comitiva fue recibida por el numeroso cuerpo de autoridades huautlecas que se mostraron cordiales y en su mejor disposición para ayudarlos.¹⁹ Durante su visita le fue mostrado el título de Huautla,

¹⁸ Recientemente esta tesis fue publicada, el libro se titula “*Con caña y café: las reformas liberales sobre tierras y aguas y el cambio del paisaje en el distrito de Teotitlán del Camino, Oaxaca, 1856-1915* (2020).

¹⁹ El cuerpo de autoridades se conformaba por los funcionarios reconocidos por el gobierno estatal como el presidente municipal, los regidores y los alcaldes, en cuya forma de administración servían también los puestos de secretario municipal y tesorero. Otros integrantes que fungían en el orden interno de los pueblos eran los topiles (policías) y los tequilatos (pregoneros). Puestos importantes en el ámbito religioso se encontraban en las mayordomías y en el funcionamiento de la iglesia como el topil de iglesia (Villa Rojas 1959: 81). No obstante, me interesa hacer énfasis en que la autoridad máxima a nivel local, que incluso determinaba los puestos reconocidos por el gobierno estatal como el de presidente municipal, eran los Consejos de Ancianos (*Chjota Chinga*), compuestos por Principales o ancianos caracterizados que se distinguían por su trabajo en puestos de autoridad a lo largo de su vida, así como por su dominio del lenguaje o palabra (refiero a los trabajos de George Cowan 1954, Villa Rojas 1955, Federico Neiburg 1988 y Eckart Boege 1988). También merecen mención los puestos de autoridad político y religiosa encontrados por Jonathan Vielma en su estudio del *Quaderno del ydioma mazateco* de 1827 en el municipio de Jalapa de Díaz: gobernador (*chicún nai*), subdelegado (*chacon colector*), topil del rey (*nisee deabasen*), mayor de iglesia (*mayo ningo*), topil de iglesia (*nise ningo*) (Vielma 2017:95). Es relevante la palabra *chicún* y *chacon*, que muy

documento en pergamino expedido por el gobierno colonial español fechado en 1763, y el Mapa de Huautla, “una tira gruesa de tela de algodón nativo con una dimensión de siete pies por 3 pies 8 pulgadas (2.13 metros por 1.12 metros), con un mapa del paisaje de los pueblos circundantes pintado en rojo, amarillo, negro y café... una pintoresca pieza con montañas, valles, corrientes, cuevas, árboles, casas, iglesias y poblados representados con exactitud”, que pudo fotografiar (Starr 1908: 236).²⁰

Esta revelación no es un hecho menor, nos indica una posición de apertura por parte de las autoridades de Huautla, que se mostraron ante Frederick Starr y su comitiva. En contraste, le enteraron que la apertura a los foráneos era reciente, escribe: “hasta hace poco el poblado era celoso de visitantes foráneos y poco inclinados a la hospitalidad con viajeros” (Starr 1908: 234). Más fue su sorpresa al encontrar a un matrimonio francés viviendo en el pueblo. Los Debutrié eran poseedores de un local comercial en el centro de Huautla y dueños de una finca en Chilchotla, municipio vecino y uno de los principales productores de café de la región mazateca.

Sin duda, esta “apertura reciente” señalada por Frederick Starr estaba vinculada a la introducción del cultivo de una semilla foránea: el café. De acuerdo con la memoria del prominente huautleco José Guadalupe García, un importante e ilustre diplomático oaxaqueño llamado Matías Romero fue su portador. En una entrevista que le realizó el escritor y erudito italomexicano Gutierre Tibón (Huautla 1957), recuerda que en una visita que Matías Romero realizó al párroco José Catarino García, convenció a Othón García para que sembrara café en sus ranchos de Río Santiago, Tenango y Chilchotla (Tibón 1983:37).

Othón García era un hombre de respeto, fue elegido presidente municipal (*chjota xa*; *chjota*/persona y *xa*/trabajo) de Huautla de Jiménez en tres ocasiones diferentes. Además de dominar la lengua *kastilla*, una cualidad sin duda sumamente apreciada y útil en su posición

probablemente sea *chikon* en el mazateco de Huautla, una palabra que designa por excelencia a la alteridad y que remite, entre otros significados, a poder y peligro.

²⁰ Ambos documentos que se encontraban resguardados por las autoridades en el edificio municipal, están actualmente desaparecidos. Refiero al estudio realizado por Howard Cline, “Lienzos y comunidades mazatecos de la época colonial, Oaxaca, México” (1964), para mayor información sobre el Mapa de Huautla y una mención más reciente, ver el trabajo de Magali Demanget (2015).

como mediador entre Huautla y el distrito Teotitlán del Camino,²¹ tenía la particularidad de ser hijo del párroco José Catarino García. Este había sido enviado a la parroquia de Huautla a mediados del siglo XIX, de origen zapoteco, nació en el pueblo serrano de Santa Catarina Loxicha. Realizó sus estudios en el Seminario Conciliar de la Santa Cruz en la ciudad de Oaxaca, en donde conoció a Benito Juárez (Arrijoja, 2007: 137; Tibón 1983: 34). Una vez en la Sierra, se incorporó a la forma de vida local y aprendió mazateco, lengua en la que predicaba y que, de acuerdo con José Guadalupe, promovía. Instigaba a que el mazateco fuera la lengua utilizada en la escuela. Es importante mencionar que, José Guadalupe consideró las décadas en que duró el curato de su abuelo como una época de unificación entre los poblados mazatecos de la región (García 1955: 43).

Si la relación entre el padre Catarino García y Matías Romero fue previa a este encuentro, posiblemente se conocieron en la Ciudad de Oaxaca. Matías Romero nació en esta ciudad y, al igual que Catarino García, se formó en el seno de la élite intelectual de este lugar. Realizó sus estudios en el Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca lugar en el que, al igual que en el Seminario Conciliar de la Santa Cruz, se formó la elite liberal oaxaqueña que tuvo un papel destacado en el desarrollo de la república mexicana, como Benito Juárez y Porfirio Díaz. Entre los primeros egresados de este Instituto estuvo precisamente Benito Juárez, quien sería mentor de Matías Romero. Fue a través de él que llegaría a la Ciudad de México en 1855 para trabajar en la Secretaría de Relaciones Exteriores, mientras estudiaba Leyes en la Universidad Nacional (Silva y Márquez 2016: 22).

Aunque desconocemos, por el momento, el año en que ocurrió la visita del portador y difusor del café a Huautla,²² tenemos la referencia de José Guadalupe García, nacido en 1877, quien

²¹ De acuerdo con Yanna Yannakakis quien estudió a los *brokers* nativos (mediadores políticos y culturales) durante la época colonia con motivo de la rebelión zapoteca en San Miguel Cajonos, menciona que estos mediadores eran personas en constante tránsito entre la sierra y las capitales, conocían y dominan los sistemas sociales y políticos internos y externos, eran biculturales y diestros en asuntos burocráticos y legales, se deslizaban con facilidad entre los discursos nativos de su pueblo y las negociaciones diplomáticas con instituciones foráneas (2008: xii-xiii).

²² En caso de que exista algún registro documental sobre este encuentro refiero a dos fondos para quien interese indagar más: Fondo 3.35 Matías Romero/José Romero en el Archivo Histórico de la UNAM (<http://www.ahunam.unam.mx:8081/index.php/matias-romero-jose-romero>) y el Fondo Matías Romero en el Banco de México.

era un niño pequeño cuando Matías Romero llegó a Huautla y un reporte de este último sobre su recorrido en el distrito de Teotitlán del Camino fechado el 30 de mayo de 1879 (Romero *apud*. Almazán 2015:263). Recuerda también que, en 1892, cuando era un joven de 15 años, acompañó a su padre Othón García a visitarlo en la capital de México, donde trabajaba como ministro de Hacienda (Tibón 1983: 37). Esto señala que la relación entre Othón García y Matías Romero tuvo continuidad. Además, en 1896, Matías Romero reporta haber realizado vistas especiales a los nuevos distritos cafetaleros en el estado de Oaxaca para estudiar sus condiciones (Romero 1898:vi). No sabemos si Huautla estuvo en su itinerario, aunque es probable.

Matías Romero y el cultivo del café

Matías Romero era un hombre con una visión sumamente completa de la situación de México. Después de haber trabajado por varios años en el errante y complicado gobierno de Benito Juárez durante la Guerra de Reforma (1858 – 1861), se trasladó a Washington (Estados Unidos) en donde continuó su trabajo como representante oficial de México (1861 – 1867). Su vida en uno de los principales centros políticos del continente le dio un profundo conocimiento del escenario internacional. Maestro en las relaciones diplomáticas, fue una pieza clave en las negociaciones, acuerdos y tratados que marcaron la historia de México y del continente americano. Estamos frente a un mediador, un nodo relacional, que conectó a Huautla y a la Sierra Mazateca con el escenario internacional a través de una semilla: el café.

Matías Romero tuvo un papel fundamental en las negociaciones y acuerdos con Estados Unidos durante el periodo de la intervención francesa (1862-1867). Posteriormente, regresó a México como ministro de Hacienda, trabajo que desempeñó durante cinco años consecutivos (1868 – 1871). Tras la que sería la última reelección de Benito Juárez, se retiró de su puesto en el gabinete por problemas de salud. Las fuertes presiones laborales a las que estaba sometido y la intensidad del trabajo que le exigía por lo menos 18 horas laborales al día, lo tenían agotado, escribe: “la oficina de la Secretaría de Tesorería de México era, hasta hace poco, la más difícil en administrar, debido a que la Tesorería Federal estaba en un estado crónico de bancarrota” (Romero, 1898: III y iv).

Durante su retiro del trabajo público, Matías Romero se convirtió en un especialista en el cultivo del café. Se documentó a profundidad sobre su cultivo en otros lugares del mundo, especialmente en la Isla de Ceilán²³, entonces colonia del imperio británico. Viajó a Guatemala, en donde la empresa cafetalera estaba fructificando, para conocer las principales plantaciones. Sabía que el café era una bebida que se estaba poniendo de moda (Romero 1874), por lo que representaba un nicho comercial que México debía aprovechar. También sabía que la única forma de que México prosperara como una nación independiente, estaba en su desarrollo comercial. Había una deuda internacional que cubrir y el país estaba en banca rota. En la necesidad de activar industrias y producir, el campo y la agricultura fueron miradas como fuentes de capital. El principal comprador, consumidor e inversionista previsto sería Estados Unidos.

Matías Romero decidió establecerse temporalmente en Chiapas en la región del Soconusco, en donde desarrolló dos empresas agrícolas: una finca cafetalera en las tierras altas y una plantación de caucho en la costa. En 1874 escribió un manual titulado *Cultivo del Café en la Costa Meridional de Chiapas*, en el que apuntaba que “el cultivo del café, es y será en el futuro, una de las ramas más lucrativas de la agricultura en mexicana” (Romero, 1874: 75). El interés por esta industria agrícola demoró uno años, de hecho, el propio Matías Romero narra que su manual no tuvo gran recepción. Sin embargo, en la última década del siglo el interés despegó.

Como podemos dar cuenta por las fechas, tanto de la publicación de su manual (1874) como de su visita a tierras mazatecas (aproximadamente en los primeros años de la década de 1880), el trabajo de Matías Romero en la difusión del cultivo de esta semilla abarcó varios años. Mucho de su trabajo como diseminador de esta semilla fue en los municipios serranos oaxaqueños, mayoritariamente habitados por población indígena, como fueron el caso de Pochutla, Miahuatlán y Juquila, estos últimos ubicados en la Sierra Sur. Matías Romero tenía, además, una visión integracionista de la población indígena al desarrollo de México. Consideraba su atención como la principal necesidad pública del país. Escribe al respecto:

²³ Actual Sir Lanka, Golfo de Bengala (Océano Índico).

“la mayor tarea del gobierno mexicano es educar a nuestros indios y hacer de ellos ciudadanos activos, consumidores y productores, elevando su condición” (Romero 1898:76).

La semilla del café plantada por Matías Romero como nicho económico tomó tiempo en desarrollarse y fue en la misma línea de desarrollo que la política de corte liberal que había permeado profundamente en la política mexicana de mediados de siglo y que seguiría su camino hasta el siguiente. Dentro de estas políticas la más importante por sus repercusiones en todos los ámbitos de la vida de los pueblos indígenas fue la implementación de la *Ley de desamortización de tierras de las fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y eclesiásticas* de la que hablaremos a continuación.



Semillas de café en maduración, Peña Campana, Huautla. Fotografía de Hilda Landorve, 2014.

La *Ley Lerdo* y su aplicación en la Sierra Mazateca

La élite intelectual oaxaqueña fue una importante impulsora de la ideología liberal que daría forma a los principios de desarrollo imperantes en la nación mexicana desde finales del primer cuarto del siglo XIX, y que también estaba delineando el camino de desarrollo de varios países en el continente americano. La pauta estaba siendo marcada por Estados Unidos, nación que se estaba modernizando a través de la industrialización, sumamente favorecida por la conexión que permitió su amplia red ferroviaria. Para los liberales el centro del desarrollo estaba en el individuo, en la propiedad privada y en el libre mercado. La tierra y sus recursos, al igual que el trabajo, eran mercancías, sujetas a las actividades comerciales de compra-venta. Por lo tanto “el sistema legal debía garantizar los derechos individuales y la inviolabilidad de la propiedad privada” (Chassen 2004: 78).

Esta perspectiva liberal, cuyos ejes rectores eran el individuo, la propiedad privada y el libre emprendimiento económico, chocó especialmente con la forma de vida comunal de los pueblos indígenas que tenían sus propias lógicas internas y que habían logrado mantenerse a través del periodo colonial. Su supervivencia se basaba fundamentalmente en el uso del territorio comunal (Caplan 2010:10). En el caso mazateco, como veremos había asentamientos dinámicos entre la sierra y las tierras bajas, así como entre los centros de los poblados y las rancherías. Francie Chassen apunta a un conflicto cultural entre la élite liberal y los pueblos indígenas (2004: 78), que se puede extender a un conflicto entre “formas de existencia” (Latour 2014) en el entendido de que aquellas contenidas en la designación “pueblos indígenas”, eran plurales y diversas. Por lo tanto, se puede decir que, para los pueblos se trataba de una lucha en contra de la reducción de sus formas de existencia, tras la aplanadora homogenización del orden liberal.²⁴

Resulta importante mencionar que además, el territorio desde la forma de existencia de los pueblos indígenas se trata de un entorno vivo que no es objeto sino sujeto, con quien el ser

²⁴ “Para la mayor parte de México en el siglo XIX, en el centro de las contradicciones del liberalismo estaba la identidad política de los indígenas. Entre los objetivos centrales de los liberales a nivel nacional estaba la eliminación de las distinciones étnicas que se creía que obstaculizaban el desarrollo económico y político racional” (Caplan 2010: 3).

humano tiene que aprender a relacionarse para sobrevivir. La manifestación de lo sagrado, poderoso y peligroso o *xcon* (como es referido en mazateco) se encuentra en cada rincón de la naturaleza: cerros, cuevas, ríos, manantiales, animales y plantas. Esta naturaleza que los liberales como Matías Romero veían como “recursos” tenía dueño, el Padre y Señor *Na'in Chikon Tokoxo*. Esta diferencia de perspectiva era ontológica, los mazatecos vivían bajo la lógica de un territorio que no le pertenecía al hombre (Incháustegui 2000). Esto implicaba formas de relacionarse específicas con él: el respeto y la reciprocidad. El primero conlleva prácticas como “pedir permiso” para tocar, arrancar y usar cualquier “recurso” y mostrar, a través del cuidado con el que se trata y se le “habla” al *otro*, un respeto que es cariñoso; por ejemplo, los hongos sagrados en mazateco son llamados *ndi xi tjo* (pequeños que brotan), la partícula *ndi* hace referencia a algo pequeño y expresa este respeto cariñoso al que refiero, existe también un conocimiento específico sobre cómo buscarlos, cortarlos y manipularlos.²⁵ La segunda, reciprocidad, es básicamente “pagar”, hay que dar algo a cambio por recibir un servicio o usar lo que no le pertenece al hombre; por ejemplo, a la tierra para usarla y poder sembrar hay que pagarle con una ofrenda al *chikon nangui* (dueño de la tierra).

El primer embate contra la propiedad comunal ocurriría con un decreto emitido en 1824 por el congreso de Oaxaca que sesgó la expansión de los pueblos indígenas sobre las tierras (Chassen 2004: 88; Almazán 2015: 99). Francie Chassen señala que el decreto de la *Ley de desamortización de tierras de las fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y eclesiásticas* del 25 de junio de 1856 –conocida como *Ley Lerdo* por el ministro de Hacienda que la redactó e impulsó, Miguel Lerdo de Tejada–, fue la culminación de la política liberal gestada tres décadas atrás (*ibídem.*). Su proclamación desataría conflictos y luchas en los pueblos indígenas por mantener sus tierras, a la par que sus territorios serían fuertemente modificados y se reconfigurarían. Las formas de aplicación y efectos de la *Ley Lerdo* en Oaxaca fueron diversas, según los contextos locales y las estrategias emprendidas por los distintos pueblos. Su aplicación, además, coincidió con la formación del estado de Oaxaca.

²⁵ Este respeto cariñoso se puede observar en la forma en la que los mazatecos le “hablan” a las plantas, especialmente a las medicinales, menciones sobre la práctica de “hablarles” a las plantas, así como el lenguaje en entre ellas ver Carlos Incháustegui (2000) y su entrevista en el video homenaje realizado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (2012). Sobre la forma mazateca de relacionarse con los *ndi xi tjo*, refiero a mi investigación pasada (Rodríguez 2017).

En 1858 se configuró la jurisdicción del distrito político de Teotitlán, que agrupó 20 municipios y 7 agencias municipales, la gran mayoría mazatecos (*ibíd.*:1). El panorama era de cambios en la estructura de gobierno y en sus instituciones que entrarían en negociación con los aparatos de gobernanza de los pueblos indígenas, en el caso de Huautla, especialmente con los Consejos de Ancianos (*Chjota Chinga*). Los significados y formas que tomarían dichas negociaciones para cada pueblo es lo que Karen Caplan llama “liberalismos locales” (2010).

La aplicación de la *Ley Lerdo* no fue inmediata, estuvo atravesada por la Guerra de Reforma (1857-1861) y por el imperio de Maximiliano (1862-1867). Además, tuvo que alimentarse de nuevos decretos tras las diferentes vicisitudes que se le presentaron provenientes de la resistencia y reacciones esquivas de los pueblos indígenas. En la Sierra Mazateca los habitantes aplicaron diferentes estrategias, “mostraban u ocultaban información”, eludían a los comisionados del gobierno estatal internándose en el monte, “aceptaban y asimilaban en sus argumentos las leyes de desamortización, pero las citaban en mayor medida para tratar de preservar las tierras comunales que eran administradas por el ayuntamiento” y “posponían la división y reparto argumentando litigios o simplemente siendo indiferentes” (Almazán 2015:104-109). Estas prácticas, aunadas al inestable escenario nacional fueron aprovechadas para dificultar y posponer la división y reparto de la tierra que marcaba la legislación.

Otra importante dificultad en la aplicación de la *Ley* radicó en la inaccesibilidad de los pueblos mazatecos, que como vimos al inicio de este capítulo se establecieron en las altas montañas para estar fuera del alcance de los *otros*. Las montañas, habitadas por la presencia de su *Padre Chikon Tokoxo*, sirvieron de protección, brindándoles un margen un poco más amplio para negociar e idear estrategias a favor de su autonomía. De acuerdo con los recuentos de finqueros extranjeros que se establecieron en la Sierra Mazateca, transitar los bosques, selvas y acantilados era sumamente dificultoso (De Banó 1906). El territorio serrano era por momentos impenetrable y también desconocido por los *chjota xin* o *chjota chikon* (gente de fuera), los representantes de las instancias gubernamentales del orden estatal y los empresarios mexicanos y extranjeros.

Por otra parte, la ocupación del territorio de los mazatecos implicaba formas de asentamiento dispersas y movibles. Según la documentación encontrada por Marco Aurelio Almazán los habitantes de la Sierra podían ocupar diferentes espacios, comúnmente ubicados en centros principales y otros en rancherías internadas en los montes. También existía la dinámica de rentar superficies de tierra en otros pueblos. Por ejemplo, los vecinos del municipio de Tenango fueron profundamente afectados por la *Ley Lerdo* pues arrendaban tierras en Chilchotla, en Ixcatlán y en Soyaltepec que tras la adjudicación habían pasado a manos de nuevos dueños (Almazán 2015: 86-87). El asentamiento dinámico era marcado por las necesidades de sus habitantes; ya fuera por sus temporadas de cultivo o de recolección de frutos, es decir de forma estacional, por la búsqueda de mejores condiciones de vida o por situaciones sociales de diferentes índoles (conflictos, enfermedades y amenazas, por mencionar algunos.).

La movilidad en el espacio serrano y más allá, hacia las tierras bajas en el distrito de Tuxtepec, era posible gracias a las alianzas de matrimonio y compadrazgo.²⁶ Es decir, se movían de acuerdo a su red de parentesco y compadrazgos. A través del matrimonio se extendían importantes redes de alianzas políticas, de reciprocidades y de ayuda mutua entre familias (Neiburg 1988). Dado que la forma de asentamiento era patrilineal, eran las mujeres las que salían de su seno familiar para irse a vivir a los pueblos de sus maridos, el parentesco se desplegaba en un territorio amplio que atravesaba pueblos, algunos distantes y en otros municipios, conectando familias a través de una alianza que conllevaba respeto y reciprocidad, visible en el trabajo de la ayuda mutua. Las mujeres mazatecas tenían bajo su dominio y poder el crecimiento de su red personal en el nuevo pueblo, hogar de su marido, y el éxito de esta alianza con su nueva familia, que era de suma importancia para ambas familias.²⁷ Las formas en las que una mujer podía establecer lazos en un pueblo nuevo era a través de su capacidad reproductiva, por las alianzas de compadrazgo que vendrían con el

²⁶ Seguir las redes de parentesco, así como las redes de compadrazgo son una clave importante para quien desee emprender una investigación histórica de la región, la delimitación del campo de estudio no está en los límites territoriales marcados por la administración municipal, e incluso ni siquiera por la de un pueblo o localidad, sino por las redes sociales de las personas (especialmente en las de parentesco y compadrazgo).

²⁷ “Una mujer es altamente valorada en parte por las fuertes conexiones y la red que establecerá con la familia de su esposo, así como por su labor en el hogar” (Pearlman 1981: 109).

nacimiento de los hijos, y a través de su trabajo, que sería observado en los trabajos colectivos en la cocina de otras mujeres para las fiestas o tequios, en donde según su desempeño como mujer trabajadora también sería elegida como madrina extendiendo su red personal, la de su familia nuclear y la de su seno familiar de la infancia. La extensión de su red social personal sería parte fundamental y constitutiva de su prestigio (Pearlman 1981: 110-120).

La dispersión y movilidad de los mazatecos ya dificultaba muchísimo la recaudación de impuestos desde la primera mitad del siglo XIX. Además, los serranos podían avistar a los comisionados aproximándose y ocultarse en el monte para evitarlos (Almazán 2015: 85). Reproduzco aquí el testimonio que dio a la Tesorería el Prefecto de Teotitlán sobre la colecta de impuestos en 1841:

“...no se ha dado el ejemplar una sola vez de que los pueblos cubran mensualmente la cantidad que les toca entregar por el ramo de contribuciones ... los vecinos de la mayor parte de los pueblos viven arranchados distantes de sus hogares hasta la considerable distancia de 30 leguas en algunos pueblos en el que la temperatura no les permite proporcionales las semillas con que se alimentan. (La Ley) no puede tener efecto en los pueblos de indígenas, donde ni los jueces de Paz saben leer y en algunos lugares un mismo escribano sirve dos ó tres pueblos (...) los vecinos de estos pueblos viven arranchados y es difícil reunirlos para que se presenten á la junta calificadora y, por otra parte, su observancia va a producir bajas” (paréntesis del original, *ibídem.*).

Después de su proclamación original en 1856, el estado de Oaxaca hizo público en 1862 un reglamento más detallado sobre la *Ley Lerdo*. En este se ordenaba que las autoridades municipales entregaran información sobre sus terrenos existentes y sobrantes. Importante apuntar que los sobrantes podrían ser asignados a vecinos de otros pueblos que se hubiesen quedado sin tierra en el reparto de los suyos. Este reglamento impactaría con mayor fuerza a los pueblos con un territorio extenso y una demografía reducida, como sucedió con el municipio de Santa María Chilchotla, situación que “podía tomarse como justificante para que sus tierras sobrantes fueran señaladas por individuos que adujeran no contar con superficies propias” (Almazán 2015: 105 y 106). En 1872 según datos de la jefatura política, Chilchotla tenía una población de 318 habitantes y para 1884 había llegado a 490 en una extensión de 347 kilómetros cuadrados. Era el municipio menos poblado de la Sierra

Mazateca, con alrededor de 60 a 100 familias entre los años reportados con distancia de casi una década, contaba con amplias superficies para sus habitantes (*ibíd.*:190).

También es importante apuntar que previo a la aplicación de la *Ley Lerdo* las familias tenían parcelas establecidas de común repartimiento, en los censos entregados por representantes de los pueblos en 1890 enfatizaron que “sus vecinos debían conservar las parcelas que ya usufructuaban”. En estos registros algunos vecinos poseían superficies mayores. Es llamativo el caso de Othón García en Huautla, quien recordaremos fue el primer presidente municipal (*chjota xa*), hijo del párroco zapoteco José Catarino García. Las superficies de sus tierras eran equivalentes a las de 30 de sus vecinos (*ibíd.*:106). A continuación, presento la descripción de uno de sus terrenos encontrada por Marco Aurelio Almazán en el Archivo General del Poder Ejecutivo del Estado de Oaxaca (AGPEEO):

Othon García, natural y vecino de esta Villa tiene un terreno de sembradura al oriente de esta villa en el paraje nombrado “Peña de la lluvia” “Agua ahumada” y “Peña blanca de la humedad” que compró a treinta personas de esta Villa como consta en las treinta escrituras que presentó y de la capacidad de cuarenta fanegas, seis maquilas de sembradura de maíz, colinda por el Oriente con la tierra que le adjudicó el pueblo de Tenango a Othon García en el Río de Santiago Ustuapam, el norte con Manuel Antonio, Manuel José y en la falda del gran “Cerro de la Lluvia”, en línea recta sobre el carril y al sur con los terrenos del pueblo de San Miguel Huautla en línea sobre la loma desde el cerro del Soberano hasta el “Agua Colorada”, lindero del pueblo de San Juan Cuatzompam y San Miguel (*ibíd.*: 106-7).

La obtención de estas tierras muy posiblemente se debió a su jerarquía social, a la posición de poder que ocupó en diferentes años como mediador entre los poderes locales, representados por los Consejos de Ancianos y sus Principales (*chjota chinga*) y las reformas liberales que estaban cambiando las estructuras e instituciones de gobernanza estatal desde mitad del siglo XIX; fungió como presidente municipal (*chjota xa*) en los años 1877, 1884 y 1887. En este escenario de cambio, Othón García aseguró sus alianzas con las autoridades foráneas (*chikon nai*), extensivas a la facción que representaba, especial mención a su compadre José María Aguilar quien fue jefe del distrito de Teotitlán y quien en 1879 le autorizó la adquisición de Río Santiago (Almazán 2015: 212, nota 253). Al mismo tiempo, dio forma a la nueva configuración territorial que se asentaría con la aplicación de la *Ley*

Lerdo en Huautla. Como señala la investigación documental de Marco Aurelio Almazán, la familia García se benefició con tierras en el proceso de desamortización, no obstante, quedan “ocultas” las negociaciones al interior de San Juan Huautla. Una posibilidad a considerar que propongo, es que las adjudicaciones de tierras de Othón García hechas previas a la aplicación de la *Ley*, correspondieron, en un inicio, a una estrategia política acordada por los Principales de la Villa de Huautla en la cual las tierras pasarían a la propiedad de uno de los linajes huastlecos para su posterior negociación al interior, y no en manos de los *chjota chikon*, los finqueros foráneos, como ocurrió con las tierras del vecino municipio de Santa María Chilchotla. Más adelante veremos el conflicto que generó entre Huautla y Tenango la adjudicación de Río Santiago, que implicó la extensión del territorio huastleco.

La aplicación de la *Ley Lerdo* fue diferente para cada uno de los pueblos de la Sierra Mazateca, según las estrategias emprendidas por estos y la exposición que tenían frente a los *otros*, algunos permanecieron más “ocultos” bajo la protección que les brindó su ubicación geográfica que, por su difícil acceso visible en las malas condiciones de sus caminos, no fueron de interés para los *otros*. Por ejemplo, en Mazatlán y Ocopetatlillo, las reformas liberales no tuvieron mucha efectividad en la aplicación, pues su acceso era mucho más complicado, sus caminos se encontraban en muy malas condiciones (*ibíd.*: 87).²⁸ A diferencia de Huautla y Chilchotla, que estaban más expuestos. Por su parte, Chilchotla fue un municipio de especial interés para la élite liberal mexicana, pues sus tierras eran extensas, ricas y contaban con las condiciones necesarias para desarrollar empresas cafetaleras generadoras de capital e impuestos.²⁹

²⁸ En Oaxaca el proceso de distribución de la tierra fue extremadamente desigual; las mejores tierras, por su fertilidad y su cercanía a medios de transporte como el ferrocarril fueron privatizadas, mientras que las tierras consideradas pobres, lejanas o de difícil acceso quedaron intocadas (Chassen 2004: 96-97). A partir de 1892 la ciudad de Oaxaca se conectó con la ciudad de Puebla a través del ferrocarril Mexicano del Sur, la estación que enlazó a la región de la Cañada fue San Antonio Nanahuatipan. El desarrollo de las redes ferroviarias en el país fueron parte del proyecto liberal, en el cual también trabajó Matías Romero interesando a inversionistas estadounidenses (Silvia y Márquez 2016: 57).

²⁹ En Oaxaca y en otros estados como Veracruz, Michoacán y Colima comerciantes e inversionistas extranjeros estaban en busca de buenas tierras para el cultivo del café. En la última década del siglo el interés por la actividad cafetalera despegó, convirtiéndose rápidamente en uno de los productos de mayor producción en México. El siglo XIX se conformó como “el siglo del café” particularmente para América Latina (Roseberry 1995).

En el proceso de adjudicación de tierras los *chikon nai* (autoridades foráneas) favorecieron los reclamos hechos por inversionistas foráneos, mexicanos y extranjeros. De las 32 mil 778 hectáreas que conforman a Chilchotla sólo el 10% fue destinada a los habitantes y el resto pasó a pertenecer a 50 *chjota chikon* (foráneos), extranjeros y funcionarios del gobierno de Oaxaca, de Teotitlán, de Tehuacán (Puebla) y de la Ciudad de México. Chilchotla fue el municipio que contó con mayor número de adjudicatarios foráneos y en el que mayor número de hectáreas se repartieron (*ibíd.*: 206 y 216). Además, la primera adjudicación de tierras que realizó Chilchotla en 1888 fue invalidada,³⁰ alegando que se trataba de un reparto simulado (*ibíd.*: 193).

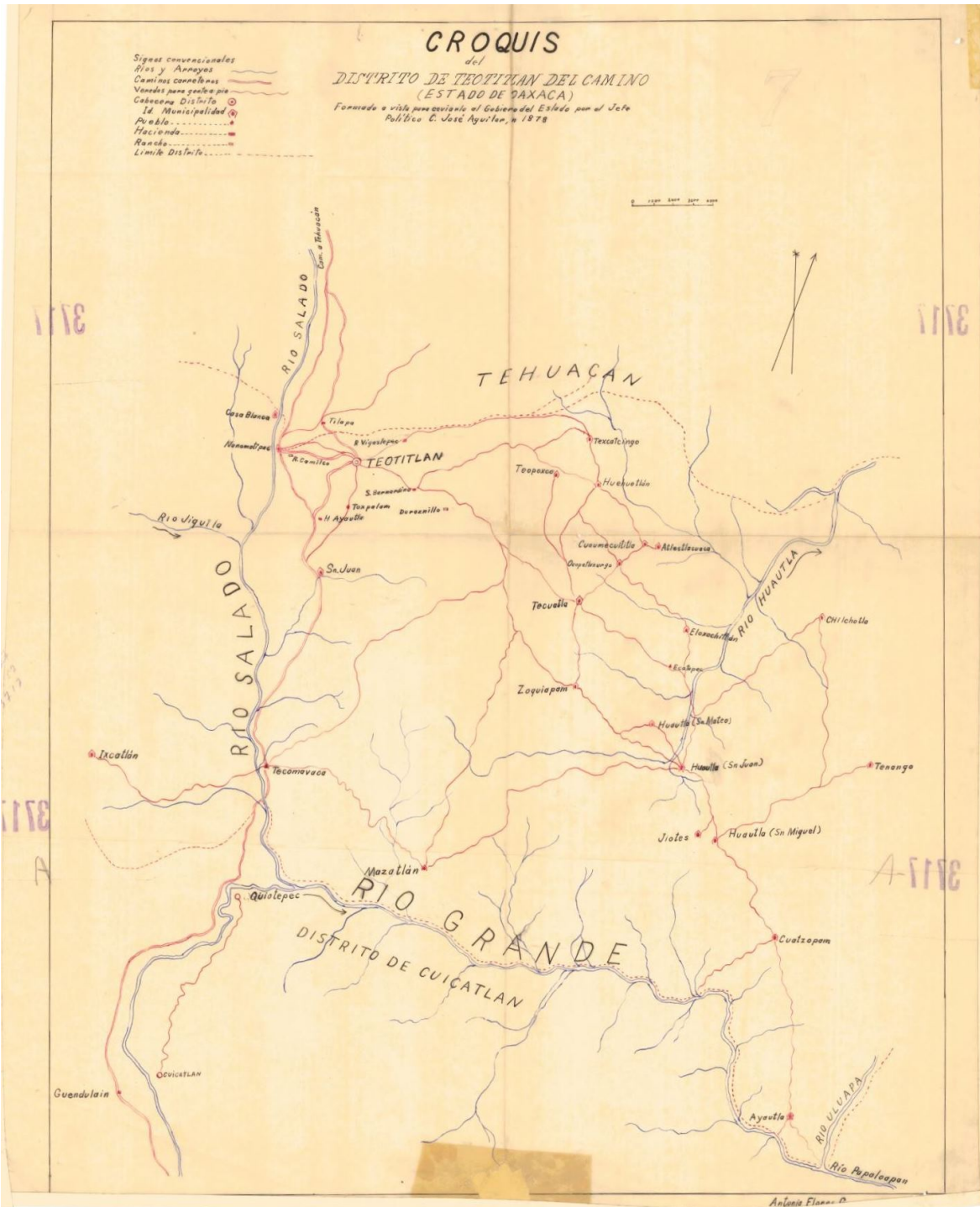
El medio de la concreción de este proceso para Chilchotla, que fue pospuesto, llama la atención una reunión ocurrida en San Juan Huautla entre el jefe distrital de Teotitlán, Félix Lanza, y los representantes de Chilchotla, el 7 de agosto de 1893. En ella, el *chikon nai* Félix Lanza le habló de las “grandes ventajas” que traería “la afluencia de industria y capitales” en Chilchotla. Les comunicó que recibirían 2 mil pesos anuales provenientes del capital que generaba todo su terreno, mismos que podrían invertir “en obras de progreso y utilidad pública” (Almazán 2015: 196-7). Esta reunión muestra a Huautla como espacio de mediación entre las autoridades de Chilchotla y Teotitlán. También resulta importante apuntar que en ese año el *chjota xa* (presidente municipal) de Huautla era Manuel G. Carrera, quien cómo veremos más adelante, pertenecía a una facción opuesta a la familia García, en pugna por el poder local.

En la nueva repartición de tierra en Chilchotla, las hectáreas sobrantes se aproximaban a 30 mil. Algunos inversionistas foráneos interesados en la compra de tierra ya sabían por adelantado de este resultado, pues el plano de distribución fue financiado por créditos adelantados por ellos, entre estos estuvieron el húngaro Eugenio De Banó, el francés Roger de la Debutrié, así como los mexicanos Gildardo Gómez y Antonio Avendaño. Éste último, posiblemente mazateco, había servido como intérprete en la reunión que sostuvo Félix Lanza con las autoridades de Chilchotla en Huautla (*ibíd.*: 197, 329). Recordemos que el francés

³⁰ Otros casos en los que se invalidaron las adjudicaciones previamente aprobadas por el gobierno estatal fueron en San Lorenzo Cuanequiltitla y en San Juan Coatzompa (Almazán 2016: 195).

Roger de la Debutrié fue a quien Frederick Starr encontró viviendo en el centro de Huautla con su esposa en 1900. Por otra parte, en Chilchotla también hubo un caso interesante de adjudicación colectiva en el paraje de Cañaltepec, en donde Mariano García y socios se acreditaron como arrendatarios e hicieron un denuncia colectivo, que resalta por ser el único realizado de manera colectiva por indígenas de pueblos circundantes del que se encontró registro documental (*ibíd.*: 202).

La privatización de las tierras dividió un territorio serrano que tenía sus propias dinámicas de asentamiento y movimiento –había negociaciones y acuerdos comunes que permitían compartir y circular la tierra–, fragmentó las relaciones sociales entre sus habitantes y transformó el territorio y el uso de los suelos. Con la reducción de tierras, el modo de cultivo de roza, tumba y quema que requería de rotación para su óptimo resultado, se vio afectado. Un representante mazateco aseguró en 1890 que en la Sierra ya no había superficies disponibles para repartir a personas foráneas, dadas las prácticas de rotación de cultivo (*ibíd.*: 84). Esta declaración nos permite observar que no era suficiente realizar un reparto de tierras a la población en el diseño cuadrado de la política liberal, la holgura propia de la antigua configuración permitía mejores condiciones de vida que estaban ligadas a la rotación de la tierra, misma que permitía mejor producción y calidad en las cosechas. Por su parte, el cultivo intensivo de café también trajo repercusiones para la calidad de la tierra, agotando los pisos. Quizás aquí esté el origen de la degradación y deforestación que Villa Rojas observó en la Sierra Mazateca en 1940. Marco Aurelio Almazán siguió el rastro del movimiento comercial de las tierras que se desencadenó especialmente en 1893, con el cambio constante de dueños. Su circulación comercial generó ganancias económicas únicamente a los adjudicatarios foráneos e implicó superficies mayores (*ibíd.*: 210). La tierra se convirtió en una mercancía a la venta y generadora de capital, un negocio jugoso del que participaron foráneos, extranjeros y mexicanos, y algunos locales.



Croquis del Distrito de Teotitlán del Camino (Estado de Oaxaca). Formado a vista para enviarlo al Gobierno del Estado por el Jefe Político C. José Aguilar (1878). Imagen de la Mapoteca Manuel Orozco y Berra.

Los Consejos de Ancianos y los presidentes municipales, nodos en la red de alianzas socio-políticas internas y externas en Huautla

Para aproximarnos a un entendimiento sobre cómo fueron introducidas las transformaciones relacionadas a la privatización de las tierras y el desarrollo del cultivo del café en Huautla necesitamos entender la institución política nativa del Consejo de Ancianos (*Chjota Chinga*) en donde resalta la posición de mediación de sus integrantes los *chjota chinga* (ancianos caracterizados),³¹ así como su cualidad de cabezas de linaje y el funcionamiento, según las formas políticas locales, del cargo político-administrativo del orden estatal que desempeñaba el presidente municipal (*chjota xa*), quien ocupaba una posición de mediación entre los dos sistemas políticos. A través del estudio de Federico Neiburg sobre el Consejo de Ancianos de San José Tenango realizado en la década de 1980 podemos imaginarnos cómo funcionaba esta institución política en Huautla a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX.³²

El Consejo de Ancianos era la institución socio-política local de mayor importancia, organización máxima que regulaba y administraba cualquier acción necesaria para satisfacer las necesidades generales de la población, como el acceso a la tierra.³³ Tenían la función de “arreglar” los problemas que se suscitaban en el pueblo o la comunidad, por lo cual también era una institución mediadora. En su nivel más básico, el Consejo era un “sistema de alianzas sociales [y políticas] de familias extensas” (Boege 1988: 61) que se articulaban gracias a la condición de sus integrantes, los *chjota chinga*, como cabezas de los linajes familiares, por

³¹ La palabra compuesta, *chjota chinga* (*chjota*, persona y *chinga*, viejo) refiere a una persona anciana en sentido general, así como a una “persona caracterizada”. Aquí me referiré por *chjota chinga*, en minúscula, tanto a los ancianos que son caracterizados como a quienes cumplieron con los cargos para ser reconocidos como “persona caracterizada”, también referidos como “Principales”. Neiburg aclara que no todos los ancianos eran caracterizados y un presidente municipal, después de haber dejado el cargo ya era considerado un *chjota chinga*, sin ser anciano. También utilizaré su diferenciación con mayúsculas, *Chjota Chinga*, para referir al Consejo de Ancianos (1988: 127 y 128).

³² Reconozco que es arriesgado hacer este análisis dada la distancia temporal, sin embargo, su forma de organización socio-política definitivamente es muy antigua dado el campo de acción que tenían y su anclaje en el parentesco.

³³ Un testimonio del anciano Jorge Carrera de Tenango menciona que anterior a la introducción del café “la cabeza de la familia extensa, el anciano, se pone de acuerdo con otros ancianos sobre la posibilidad de obtener la tierra para su hijo. Las autoridades municipales no pueden negarse a satisfacer la petición del padre del mucho ya que en otra ocasión serán ellos quienes pedirían para su hijo una porción de tierra” (Boege 1988: 65).

tanto, eran los principales referentes de parentesco. Estos ancianos no solo estaban emparentados con la comunidad entera, sino con otros pueblos e incluso otros municipios por medio de la circulación de mujeres que permitía alianzas matrimoniales importantes, tenían numerosos compadres y eran indispensables como mediadores para efectuar cualquier alianza social, su respaldo las legitimaba. Se puede decir que eran los puntos de confluencia de múltiples relaciones, nodos de una red social amplia que se extendía más allá de las delimitaciones político-administrativas.

Un *chjota chinga* era aquel hombre que había pasado por cargos políticos y religiosos, es decir, que se distinguía por su trabajo a favor del pueblo o comunidad. Los hombres, de acuerdo a las formas sociales mazatecas, debían construir su prestigio social, al igual que las mujeres, con su trabajo. Debían “mostrarse” en el ámbito íntimo, capaces de sostener a su familia y en el ámbito público se mostrarían en los trabajos colectivos como el tequio y la faena, así como en su trabajo en cargos que implicaban obligación y responsabilidad con la comunidad o pueblo.³⁴ En estos últimos, los hombres se exponían, se ponían en el centro de la atención, a través de su trabajo, por el cual serían reconocidos y respetados. El trabajo era sin duda una de las principales fuentes de prestigio social. También importante mencionar que el prestigio, podía atraer una atención no deseada, la envidia.

El *chjota chinga* era respetado como hombre trabajador, pero también por sus cualidades morales –“un hombre de prestigio, respeta a los otros, nunca habla con enojo ni insulta a nadie, especialmente nunca en su cara, es reconocido por su habilidad diplomática y su habilidad de manipular indirectamente la opinión” (Pearlman 1981: 159) –, por su extensa red social cimentada en el parentesco y compadrazgo (principal fuente de su poder) y por su papel como mediador y testigo en la conformación de alianzas entre las familias mazatecas (Neiburg 1988: 145).³⁵ Referente a esto último, su posición de mediador implicaba una de

³⁴ Sobre los roles y espacios de dominio del hombre mazateco refiero al trabajo de Cynthia L. Pearlman (1981: 123-139).

³⁵ Los *chjota chinga* como cabezas de su linaje tenían la facultad de controlar las uniones matrimoniales de su familia y como “embajadores”, mediadores de las alianzas entre otras familias, tenían poder de intervención, pues debían aprobar la unión de matrimonio de las familias para acceder a servirles como mediadores. El embajador también daba seguridad al padre de la novia, de que su

las cualidades máximas de los caracterizados, su dominio de la palabra, del lenguaje. En los matrimonios serviría como “embajador” de la familia del novio, sería quien “hablaría” con la familia de la novia –la relación entre familias para la alianza de matrimonio no ocurría de forma directa–, durante la boda daría los consejos y normas que debían cumplir los novios para vivir bien. El arte verbal de los *chjota chinga* connotaba un grado alto de conocimiento, sumamente valorado por los mazatecos, por ende, otra fuente de su prestigio y respeto. Me parece importante apuntar que el poder de su palabra posiblemente estaba en aquello que Roger Magazine (2015) ha llamado “subjetividad activa”, que a grandes rasgos es producir un estado subjetivo en el otro que lo incite a actuar con disposición y gusto.³⁶ Esto último también es visible en la organización del trabajo colectivo de la faena en la que debían participar los hombres de la comunidad, como veremos más adelante.

El Consejo de Ancianos reunía a estas personas caracterizadas que eran en sí mismas nodos de extensas redes de relaciones de alianza que vinculaba a todas las familias de una comunidad o pueblo. Es importante mencionar que el Consejo de Ancianos no era una sola institución ni tenía una ubicación ni miembros fijos, se articulaba en el espacio-tiempo específico de las reuniones y las asambleas que ocurrían en diferentes escalas, desde un barrio, una agencia, hasta a nivel municipal,³⁷ por ello se podría hablar del Consejo en plural con sus particularidades y campos de acción. Otro punto importante a enfatizar es aquello que señaló Federico Neiburg sobre el carácter individual de los *chjota chinga* en el contexto del Consejo de Ancianos, según su observación etnográfica no había una propuesta colectiva por parte del Consejo en su conjunto.³⁸ En la asamblea, se escuchaba la palabra de quien quisiera participar, sin embargo, eran las palabras de los *chjota chinga*, sus posiciones y sus propuestas las que todos los asistentes esperaban. Aquí, los asistentes mostraban su apoyo a

hija sería tratada bien y respetada en su nueva familia, pues había la palabra de un *chjota chinga* de por medio (Neiburg 1988; Carrera 2000).

³⁶ Roger Magazine sostiene esta propuesta a través de la forma en la que los mayordomos del pueblo nahua de Tepetlaoxtoc (Estado de México) proceden para involucrar a las personas del pueblo para que participen y cooperen en la fiesta, así como para que otro candidato a mayordomo acepte el cargo para la próxima fiesta.

³⁷ Por ejemplo, durante la investigación de Federico Neiburg en la década de 1980 reporta 100 integrantes del Consejo de Ancianos a nivel municipal en San José Tenango.

³⁸ Observó una asamblea de propuesta de candidato para ocupar el cargo de presidente municipal EN San José Tenango (Neiburg 1988: 131).

un *chjota chinga* en específico, sin importar que otros tuvieran la misma postura o propuesta. En ese momento se expresaban y se hacían visibles las lealtades políticas, “no con el Consejo de Ancianos en su conjunto, sino con un *chjota chinga* particular, con el que se mant[enía] una relación definida, por ello se le otorga[ba] el apoyo de manera individual” (Neiburg 1988: 132).³⁹ Este señalamiento es muy importante pues si bien la política mazateca se articula entre lo colectivo y lo individual a través del Consejo, la identidad individual no se pierde y de hecho tiene un papel protagónico. Quizás se pudiera explorar la figura del *chjota chinga* desde la noción del líder (Pimentel 2019).

A continuación, presento un fragmento que da cuenta de una reunión que se llevó a cabo en 1892 con motivo de las disputas que había en Huautla en torno a la formación del Padrón Municipal en donde podemos observar la participación del “consejo de señores” (Consejo de Ancianos) y su función en la elección de la autoridad municipal.

El Presidente Municipal, siguiendo la costumbre establecida de años atrás, sometió a la consideración de los más connotados ciudadanos del lugar el problema surgido por la ambición..., reclamando al efecto el consejo de señores Othon García, José N. Tejeda, Catarino García, Manuel Atanancio, Juan F. García y al propio Manuel G. Carrera y algunas otras prominentes personalidades del pueblo, a quienes se les daba el nombre de “pasados” por haber desempeñado con anterioridad la Presidencia Municipal. Estas personalidades gozaban de unánime aceptación en su consejo por los merecimientos que les confería el haber sido directores de la política del pueblo y se habían retirado de sus respectivas funciones de mandatarios sin ninguna discrepancia ni objeción de sus paisanos. [...] En Huautla, con anterioridad a estas divisiones, prácticamente no había contienda electoral para la designación de funcionarios Municipales, porque el 30 de Noviembre de cada año, día de San Andrés, se celebraba una convención a la que concurrían los ancianos más respetables, exentos de interés ninguno y que ya habían en muchos casos funcionado como Presidentes Municipales convirtiéndose por tal concepto, en máximos dirigentes, y todo el pueblo, en presencia del cual se hacía una serena y juiciosa planilla, lo aceptaba con entusiasmo convencido del especial cuidado que se había tenido de escoger a los ciudadanos más honestos y con mayor arraigo y prestigio de todos los Barrios para que estuviesen representados en el

³⁹ Federico Neiburg apunta que en estos apoyos individuales está la clave para comprender el faccionalismo que hay en la zona mazateca (Neiburg 1988: 132).

Ayuntamiento todos los intereses, manteniéndose en esa forma la unidad política (García 1955: 44).

Podemos apreciar que, tanto el nombre de Othón García, quien había ocupado en diferentes años el cargo de (*chjota xa*), como el de su padre, el párroco zapoteco Catarino García, aparecen en el “consejo de señores” (Consejo de Ancianos), integrado también por los “pasados”, quienes habían desempeñado el cargo de *chjota xa*. Importante resaltar que José Catarino estuvo a cargo de la parroquia de Huautla por más de 50 años hasta su muerte en 1889, aprendió la lengua mazateca y predicaba a través de ella. Sin duda, era un mediador importante entre la política liberal oaxaqueña y Huautla.⁴⁰ También resulta relevante la representación de los Barrios de Huautla, que de acuerdo con José Guadalupe García (1955:36) y Villa Rojas (1955: 82) tenían una división muy marcada, tanto por sus apellidos, por la forma de hablar de sus habitantes, como por sus restricciones matrimoniales, se trataba de: Necuilco, Acatepec, Santiago, San Andrés y Mixteco.⁴¹

Como podemos observar, el Consejo de Ancianos se encargaba de elegir al presidente municipal (*chjota xa*), así como al resto de las autoridades en las cuales estarían los barrios de Huautla representados. Esta elección se basaba en el “prestigio” de los candidatos, que como vimos anteriormente estaba amarrado a su trabajo en los ámbitos colectivos, especialmente en el cumplimiento de cargos encomendados anteriormente. De acuerdo con Federico Neiburg los Principales no solo “designa[ban] al presidente municipal, sino que controla[ban] todas las acciones que emprend[ía] y todas las decisiones que tom[aba]” (Neiburg 1988:129). Con esto no debe entenderse que el presidente municipal no tuviera poder de acción y negociación a nivel individual, me parece que lo que Neiburg apunta es

⁴⁰ José Guadalupe García, su nieto, lo describe como “un apóstol, padre para su pueblo y un pensador de avanzadas ideas liberales (García 1955:30). Es posible pensar que en sus prédicas en mazateco introdujera ideas liberales, por lo que sería muy interesante saber cuál era su perspectiva liberal particular desde la teología, rastreable quizás en su formación en la ciudad de Oaxaca, en donde en 1826 se inauguró el Instituto de Ciencias y Artes que marcó una división entre la educación seminarista conservadora y una nueva formación científica y liberal (Lempérière, 1994).

⁴¹ J. Guadalupe escribió que la rigurosa división de los barrios se había perdido a mediados de siglo XX debido a que muchos de sus habitantes migraron para internarse en la sierra y ponerse fuera del alcance de amenazas o enemigos, durante la Revolución la gente huyó del centro de Huautla (Feinberg 2003). Esta configuración de barrios en Huautla se extendió hasta la década de 1960, Carlos Incháustegui la reporta en su trabajo (1967).

que de cierta manera el *chjota xa* se enfrentaba a las negociaciones con los poderes foráneos sostenido y en acuerdo con la posición de los *chjota chinga*. La relación entre el presidente y los Principales era muy estrecha e inquebrantable, pues al ser los nodos de extensas redes de relaciones de alianza que vinculaba a todas las familias, perder su apoyo o fisurar la relación tendría un altísimo costo social (*ibíd.*: 128-130).

La figura del presidente municipal era fundamental pues fungían como el mediador entre el pueblo y las autoridades foráneas (*chikon nai*) del distrito y del estado oaxaqueño, especialmente. La posición de mediador del presidente municipal era peligrosa pues debía proteger los intereses del pueblo en un contexto de reconfiguración que tocaba el principal medio de subsistencia de las familias mazatecas, la tierra, y a su vez aplicar las políticas estatales de reforma liberal, situación que definitivamente conllevó muchas negociaciones al interior de la sierra. Los *chjota xa* eran “nodos de comunicación; con respecto a las relaciones de la comunidad con el mundo de afuera, ellos resguarda[ban] coyunturas cruciales o la sinapsis de relaciones que conecta[ban] el sistema local a una totalidad amplia” (Ritcher 1988: 41). Su posición de mediación, como en el caso de los *chjota chinga*, también les confería poder, como veremos a continuación con Othón García, no en vano también los presidentes eran llamados *chikon xa* (*chikon*, poder-peligro y *xa*, trabajo)⁴². Ocupar esta posición de poder y peligro (*xcon*) desataría una competencia al interior de Huautla como vimos en el registro del Padrón Municipal de 1892 y que retomaremos más adelante.

El poder y el peligro del *chjota xa*, el caso de Othón García

Como mencionamos anteriormente, Othón García tejió importantes alianzas políticas a través del compadrazgo, quizás la más relevante fue con el *chikon nai* Jefe del Distrito de Teotitlán del Camino, José María Aguilar, quien posteriormente desempeñaría un cargo en el gobierno de Porfirio Díaz durante su primer mandato. Aguilar le autorizó en 1879 la adjudicación a

⁴² Esta palabra compuesta para designar al presidente municipal la retomo del trabajo de Paja Faudree (2015: 262, nota 8) en Santa María Chilchotla y que utilizó para enfatizar esta posición de poder y peligro. La palabra *chikon* también remite a algo sagrado, delicado y puro.; la exploraremos con mayor detenimiento en el capítulo 4. Federico Valdés recoge el término *chjota le chikon* en San José Tenango para referir a las autoridades del orden federal y estatal, donde señala su carácter de autoridades foráneas al sistema político local (Valdés 2018: 244).

Othón García de 140 hectáreas en Río Santiago, un paraje que se ubicaba entre Tenango, Ayautla, Cuazompam (Coatzospam), Chilchotla, San Miguel y San Juan Huautla, proceso en el que se benefició ampliamente tomando más de 8 mil hectáreas (Almazán, 2015: 230). De acuerdo con la investigación de Marco Aurelio Almazán, en 1881 García resolvió organizar al pueblo de Huautla para que se comprara Río Santiago a Tenango; cada vecino mayor de edad aportó 75 centavos y el ayuntamiento 150 pesos. La transacción se efectuó y se acordó cederle a Othón García la propiedad de 40 fanegas de tierra en el centro de Río Santiago; sin embargo, tomó más de 8 mil hectáreas. Además, comenzó a cobrar renta a los huautlecos que se habían establecido en aquel paraje con autorización del ayuntamiento de Huautla (*ibídem.*).

El conflicto se desató cuando Othón García vendió las tierras al comerciante teotiteco Manuel Gamboa, mientras los huautlecos reclamaban los derechos sobre esas tierras. Por su parte en 1894 Tenango, a través de once vecinos liderados por Tomás y Francisco Cortés también señalaron la posesión ilegal de Gamboa. “Rememoraron que los 200 pesos pagados por García correspondían a las mencionadas 40 fanegas y que el entonces jefe político José María Aguilar –compadre del adjudicatario Othón– no había realizado medición ni avalúo, ni tampoco había contado con la supervisión del gobierno estatal para autorizar tal operación” (*ibíd.*: 231). Ese mismo año el gobierno estatal reconoció la toma ilegal de las tierras de Othón García y ordenó que se sometieran a nuevo remate las 8 mil hectáreas, sin embargo, Manuel Gamboa se amparó con la Suprema Corte de Justicia de la Nación y en 1896 lo reconocieron como propietario. Un año después, el presidente municipal de Tenango dio cuenta de la resolución de los vecinos y ancianos del pueblo en donde resalta su falta de fondos económicos para llevar a juicio a García y a Gamboa y su decisión de evitar conflictos con los huautlecos que ya ocupaban la tierra, también dejaron manifestado el engaño al que fueron sometidos por Othón García (*ibíd.*: 232-334).⁴³

⁴³ Existe una memoria oral muy presente sobre este conflicto entre Tenango y Huautla que me fue relatada en tres ocasiones por personas diferentes, el etnolingüista Florencio Carrera, el cronista Mauricio Martínez, ambos de la cabecera municipal de Huautla, y el escritor y narrador de mitos y leyendas, Leonardo Martínez Moreno de la agencia de San Andrés Hidalgo (Huautla). Aquí la reproduzco según la recuerdo: Antes Tenango llegaba hasta Río Santiago, pero como hubo problema con los de Huautla los ancianos acordaron que para establecer los límites entre Huautla y Tenango saldría una comitiva de cada pueblo a las cuatro de la mañana, los de Huautla en dirección a Tenango

El conflicto por las tierras de Río Santiago se prolongó unos años más, incluso intervino el hijo de Othón García, José Guadalupe García, quién no hace mención alguna sobre el litigio entre Tenango, Huautla y Manuel Gamboa, más bien enfatiza que la Villa de Huautla estaba densamente poblada y presentaba una intensa dinámica de crecimiento y expansión, por ello:

...se concretó la operación de compra de las OCHO MIL HECTAREAS, solventamos inmediatamente el reparto de ellas, convocando al pueblo e invitándolo a que fuera a ocupar indistinta y espontáneamente la tierra que pudiese cultivar conforme a sus posibilidades y familia, uniéndose a sus hermanos de Río Santiago. Un consejo de ancianos honorables encabezados siempre por los propios señores Gregorio Herrera y Juan F. García, actuaron como árbitros y amigables componedores en cualquier caso de dificultad” [mayúsculas del original] (García 1955: 24).

Como mencioné anteriormente la adjudicación de Othón García, en un inicio, posiblemente correspondió a una estrategia política acordada por los Principales de Huautla, como vimos la relación entre los *chjota chinga* y el presidente municipal era muy estrecha, y quizás había un plan huautleco de expansión que aprovechó la coyuntura del proceso de desamortización para efectuarse. Por otra parte, es importante enfatizar que las tierras en Río Santiago eran sumamente aprovechables para la agricultura por contar con una fuente de irrigación cercana, de la cual este paraje recibió su nombre. Por lo tanto, es posible pensar que previendo que las tierras de Río Santiago, pudieran haber sido ambicionadas por empresarios foráneos (*chjota chikon*), a través de la adjudicación de Othón García, los huautlecos estarían un paso adelante a nivel local, en la nueva configuración que traería la *Ley Lerdo* de la región serrana, en donde tendrían una posición de ventaja que los colocaría como mediadores entre los poderes liberales foráneos y los poderes locales al interior de la Sierra. Resulta llamativo que el conflicto no estalló hasta que Othón García decidió vender la tierra al *chjota chikon* Manuel Gamboa.

y los de Tenango en dirección a Huautla, entonces donde se encontraran ahí se establecería el límite territorial. Sin embargo, dicen los ancianos de Tenango que los de Huautla les hicieron brujería pues se quedaron dormidos y salieron tarde al encuentro, por ello Huautla agarró las tierras que eran de Tenango.

Estas posiciones de mediación resultaron ser un espacio de disputa y competencia al interior de Huautla. Benjamin Feinberg ya ha señalado que el poder para los mazatecos emerge en las relaciones de mediación entre el adentro y el afuera en el ámbito político, económico y sobrenatural (2003: 154). Siguiendo a José Guadalupe García, una facción encabezada por Justo Quiroga y Manuel G. Carrera, referidos por este notable como “elementos disolventes del pueblo” provocaron conflictos en 1892, durante la conformación del Padrón Municipal ordenado por la Jefatura Política de Teotitlán del Camino. Es llamativo que mencione que previo a este hecho Huautla había estado unida, en armonía y en paz, especialmente por el profundo respeto que los pueblos le tenían a su abuelo, el párroco Catarino García.

... por intereses muy particulares, individuos como Justo Quiroga y Manuel G. Carrera, guiados por el profesor don José Conrado Torres, maestro de la Escuela Municipal, iniciaron la división del pueblo, interrumpiendo la paz y la armonía que había existido hasta entonces sin discrepancias de ninguna especie y sin que haya memoria jamás de que hubiesen surgido anteriormente diferencias y divisiones... Huautla siempre estuvo unido. Especialmente antes de 1891, la presencia del buen Párroco don José Catarino García Moreno, fue una garantía de unidad por el profundo respeto que todos los pueblos le tuvieron y porque con amplias ideas liberales a la vez que austeras virtudes morales, pudo mantenerlos dentro de un régimen de paz prácticamente inalterable (García 1955: 43).

Siguiendo a José Guadalupe García, al centro de la lucha de la conformación del Padrón Municipal se encontraba la disputa por el control de quién realizaría el registro. Acusa a Justo Quiroga y al profesor Manuel G. Carrera de querer asumir esa tarea con el fin de cobrar el registro a las familias del pueblo, “capitalizando” sus conocimientos de lectura y escritura (*ibidem.*). Posiblemente esta fragmentación, más allá de una lucha entre benefactores progresistas a favor del pueblo, como José Guadalupe García se enunciaba así mismo y a su familia, contra un grupo “malsano” y disolvente de unidad, se trataba de una lucha por el control y poder de posiciones de mediación entre autoridades municipales y distritales, así como por la inserción de notables de Huautla en el negocio de compra de lotes disponibles tras el reparto y las adjudicaciones resultantes de la aplicación de la *Ley Lerdo*.

Por ejemplo, entre los denunciados de lotes en Chilchotla estuvo precisamente Justo Quiroga,⁴⁴ que en 1895 vendió sus lotes al español Domingo Cavazo, quien acaparó varios lotes con una superficie total de 5 mil 376 hectáreas (Almazán, 2015: 211). Justo Quiroga y Manuel G. Carrera continuaron su contienda por el poder municipal con el apoyo del jefe político de Teotitlán, Rafael Félix Lanza. José Guadalupe García narra que “arrebataron el Poder Municipal a las mayorías auténticas de Huautla” en 1892, perpetuándose por varios años en el poder (García 1955: 18). Esta división en la élite huautleca que compitió por el poder conformó el grupo de las Mayorías y el grupo de las Minorías, siendo la familia García los representantes más destacados del primer grupo.⁴⁵ Como podemos observar la facción de las Minorías también tejió sus alianzas con los *chikon nai*, autoridades en la cabecera distrital. Por su parte el jefe de distrito Félix Lanza, en 1893, instaló en Chilchotla el Cafetal San Rafael en una extensión de alrededor de 3 mil hectáreas. Se adjudicó la tercera parte de estas tierras y la porción restante la adquirió a través de dos adjudicatarios. Como bien menciona Marco Aurelio Almazán, las personas que ocuparon puestos políticos en la cabecera distrital se beneficiaron y favorecieron a sus allegados (*ibíd.*: 138), es decir, a sus aliados en Huautla.

⁴⁴ De acuerdo con José Guadalupe García, Justo Quiroga había sido amparado por su padre desde niño, “cuidando de que no le faltase cosa alguna, impartándole educación y formándolo, en una palabra, hasta darle posición y estado en nuestro pueblo” (García 1955: 16). Además, también era compadre de Othón García (*ibíd.*: 45), por lo que podemos observar que las alianzas de compadrazgo no aseguraban lealtades políticas ni eran garantía de las relaciones, podían ser susceptibles a disensos, traición y fragmentación.

⁴⁵ De acuerdo con Carlos Incháustegui, quien llegó a las Sierra Mazateca en 1959 y dirigió el Centro Coordinador Indigenista a partir de 1960 en Huautla de Jiménez, la clase que identifica de “primer nivel” en la jerarquía social en la que incluye comerciantes-propietarios ricos estaba dividida “*en dos partes rivales llamados por ellos mismos “mayorías y minorías”, cuyo criterio conservador es básicamente el mismo y cuya denominación actualmente no tiene nada que ver con su número, pero se han constituido teniendo en cuenta el parentesco, afinidades personales, intereses económicos o compadrazgos. Se supone que un grupo es progresista y el otro conservador*” (1967: 27).

De acuerdo con José Guadalupe García, su padre fue víctima de constantes calumnias, intrigas y ataques, así como de acoso en sus actividades comerciales y agrícolas por la facción de las Minorías, a quien refiere como “elementos malsanos” (García 1955: 13). Como pudimos ver Othón García se benefició con grandes extensiones de tierra durante la aplicación de la *Ley Lerdo*. Muy posiblemente fue señalado por abusar de su posición como *chjota xa* (presidente municipal) y por sus alianzas con los *chikon nai*, (autoridades foráneas), así como por sus tratos con los *chjota chikon* o *chjota xin* (gente de fuera), como los comerciantes teotitecos y los finqueros extranjeros.

La acumulación individual de riqueza era productora de envidia (Redington 1991; Demanget 2000), evidente en la prosperidad de Othón García y de su familia, situación que seguramente desencadenó ataques no solo tangibles, sino también “ocultos” que se desplegaron a través de las “calumnias”, que en mazateco son reconocidas como *én ndiso*, palabra mentirosa o chismosa, que se comporta como un mal aire que se introduce en el cuerpo de la persona provocando afecciones (Lino 2016). Otro ataque oculto, muy temido, es la brujería, donde un *te’ej* o *chjinee kjoa taun* (sabio que destruye) (Valdés 2018: 177), paga a uno o diversos dueños de los cerros (*chikon nindo*) o, a otros señores como *Nai Chaon* (Padre trueno) para que dañen a una persona causándole enfermedad y muerte. Estos ataques son extensivos a toda la familia –los niños son los más expuestos, así como cualquier familiar que en ese momento no tenga fuerza (*nga nió*)–, también a sus animales y los árboles que protegen la casa. De acuerdo con José Guadalupe las constantes hostilidades que sufrió su padre Othón García, lo hicieron abandonar Huautla y establecerse en la cabecera distrital, tras la muerte de su esposa Paula Parra, quien estaba constantemente enferma, con afecciones en el hígado y el corazón. Señala que las constantes preocupaciones de su madre por la seguridad de su padre y los ataques que sufrieron, uno de los más dramáticos fue el intento de incendio de su casa, ocasionaron su muerte (García 1955: 15).

Othón García a través de sus cargos de *chjota xa*, ocupó espacios de mediación importantes en donde las estrategias políticas huautlecas negociaron con los poderes del distrito de Teotitlán en un escenario de cambios profundos en la configuración territorial. La cercanía de las relaciones con los *chikon nai*, jefes políticos del distrito, sería afianzada a través del

compadrazgo, que como pudimos observar era una alianza política. Con esta relación formalizada, la élite huautleca, a través de Othón García, negoció una posición a la vanguardia del resto de los pueblos mazatecos, la tierra sería un bien capitalizable y Huautla no solo no perdería sus tierras frente a los *chjota chikon* (gente de fuera), sino que integraría la dinámica de comercio correspondiente para convertirse en el centro comercial capitalista de la región, como veremos a continuación.

La mediación es una posición de poder y peligro, a Othón García le otorgó el poder de hacerse de grandes extensiones de tierras y de producir capital con ellas, así como de beneficiar a su compadre el exjefe de distrito José María Aguilar y, muy importante, extender el territorio huautleco en el proceso de la aplicación de la *Ley Lerdo*. No obstante, esta posición también lo expuso a grandes peligros en los que su vida estuvo en riesgo, así como la integridad de su familia. Su salida de Huautla da cuenta de las consecuencias que tuvo que enfrentar y de las afectaciones en su vida personal por su trabajo como presidente municipal. Por otra parte, como pudimos revisar, a través de los *chjota chinga*, las acciones políticas de Othón García fueron consensuadas y respaldadas por los Principales, nodos de extensas redes de alianzas entre familias mazatecas que coaccionaban los apoyos y en general lograban que el pueblo sustentara el proyecto político huautleco, por ejemplo, la compra de las tierras en Río Santiago.

También es importante resaltar la lucha por el control de esta posición de mediación con las autoridades distritales que se desató en el centro de Huautla. La división en dos facciones políticas, el grupo de las Mayorías y el de las Minorías nos habla del disenso y de las posibles diferencias en los proyectos políticos en el corazón de Huautla, así como de la lucha por la posición de poder que permitiría ser parte del negocio de las tierras que desencadenaron las reformas liberales. Por lo menos, así nos muestra el caso de Justo Quiroga, contrario de Othón García, que participó en los reclamos de lotes en el municipio vecino de Chilchotla. La privatización de la tierra y su venta vino de la mano con la expansión de las fincas cafetaleras, en su mayoría a manos de foráneos, tanto mexicanos como extranjeros. No obstante, también hubo mazatecos que entraron al negocio y se beneficiaron, la familia García tuvo un papel protagónico en el desarrollo de esta empresa cafetalera como veremos a continuación, así

como la relevancia de otro mediador fundamental para que los *chjota chaon* (campesinos) se involucraran en el cultivo de café, el *chjota xa* Gregorio Herrera.

El poder de la palabra, Gregorio Herrera un *chjota xa* cafetalero

La aparición de Gregorio Herrera en las primeras páginas de la gran obra de José Guadalupe García, *La Sierra de Huautla en la Gesta Oaxaqueña* (1955), indica la importancia de este “patriarca” mazateco. El autor lo reconoce como un importante consejero y guía del pueblo, que dio continuidad al “progreso y bienestar” que en décadas anteriores habían motivado el párroco Catarino García y su padre, Othón García. Gregorio Herrera no pertenecía a la clase social de la familia García, que eran *chjota niyá* (personas del centro), la élite de poder religioso y comercial de la Villa de Huautla. Herrera era de una familia de *chjota chaon* (campesinos), también llamados *chjota yoma* (persona humilde). Sin embargo, no era cualquier *chjota chaon* pues Gregorio Herrera y José Guadalupe fueron compañeros de Escuela y trabajaba en la tienda del centro de Othón García. Es posible que con este ingreso pudiera financiar sus estudios en la Escuela de Huautla.

Herrera dormía en la tienda “como de costumbre” cuando escuchó los gritos de auxilio de los Principales de Huautla, Juan Nazario, José N. Tejeda, Ángel Martínez y Manuel Atanacio, quienes estaban en el corredor del edificio municipal “atados de los brazos con reatas”. Habían sido sustraídos de sus casas por una comitiva encabezada por el Juez de Primera Instancia del Distrito de Teotitlán, el licenciado Manuel García Sandoval, su Secretario Maclovio Vega y policías de Mazatlán (el pueblo más antiguo de la región serrana y del que provienen los mazatecos). José Guadalupe García menciona que esta comitiva estaba al servicio de la facción de la Minoría, es decir, de Justo Quiroga y Manuel G. Carrera. Entonces, Gregorio Herrera:

...se dirigió al campanario para tocar a rebato las campanas. Encontró que éstas estaban sin los badajos correspondientes porque los cómplices de los aprehensores, ... los habían quitado. Herrera pudo, sin embargo, hacer sonar las campanas con una piedra que halló a mano, y eso fue suficiente para que el pueblo, habitualmente pacífico..., se pusiese en pie y acudiera sin demora a rescatar a los presos, todos hombres de edad, inofensivos y que en aquella ocasión eran víctimas de una

venganza tan sólo porque se habían opuesto a las explotaciones que pretendían hacer al pueblo algunos elementos malsanos con motivos de la formación del Padrón Municipal (García 1955:13).⁴⁶

La detención de los Principales de Huautla impedida por el aviso del humilde joven Gregorio Herrera, le trajo el reconocimiento del pueblo “y fue el principio de su carrera como conductor, guía y consejero de sus conciudadanos” (*ibídem.*), llegaría a ser *chjota xa* (presidente municipal) de Huautla en 1906. Además, Gregorio Herrera tenía facilidad en el dominio de la lengua mazateca, cualidad altamente valorada en los dirigentes mazatecos, como vimos con los *chjota chinga*.

...tenía en el uso de la palabra tanta facilidad y fuerza de convicción, que pronto destacó y confirmó su prestigio de orador y dirigente. Demostró durante su actuación un gran afán y sincero propósito para procurar el mejoramiento y bienestar de la población, particularmente de los ranchos de Río Santiago, Agua de la Rosa, Agua que Suenan, Agua del Pozol, Agua Flor Fría, etc. y el pueblo naturalmente agradecido, lo hizo su caudillo eligiéndolo Presidente Municipal por muchos períodos... (*ibídem.*).

Aparentemente Gregorio Herrera gobernó durante tres años (1906-1908),⁴⁷ periodo que, de acuerdo con José Guadalupe García, transcurrió en la década de mayor prosperidad y crecimiento para la Villa de Huautla, en el cual se convirtió en el primer centro comercial de la región serrana (García 1955: 28). Por su parte, José Guadalupe se volvió el productor y comerciante cafetalero más importante de Huautla, se formó en las actividades comerciales con su padre y aprendió todo lo relacionado al cultivo, procesamiento y comercialización del café trabajando en las fincas extranjeras.

José Guadalupe narra que tuvo que abandonar sus estudios de Preparatoria en la Ciudad de México, donde su padrino el ex jefe de distrito José María Aguilar lo había internado en el

⁴⁶ Recordemos que José Guadalupe García señaló que la pugna por la conformación del Padrón Municipal de 1892, había sido por el control de quién realizaría el registro, acusó a Quiroga y Carrera de cobrar a las familias por sus conocimientos de lectura y escritura: “La formación del Padrón resultó un filón jugoso para aquellos malos elementos. Estos se proponían cobrar cuotas fuertes a cada familia o persona que empadronar... De ordinario las funciones de padrón se consideraban gratuitas y se realizaban sin estipendio alguno por las pocas personas del pueblo que sabían escribir” (García 1955: 44).

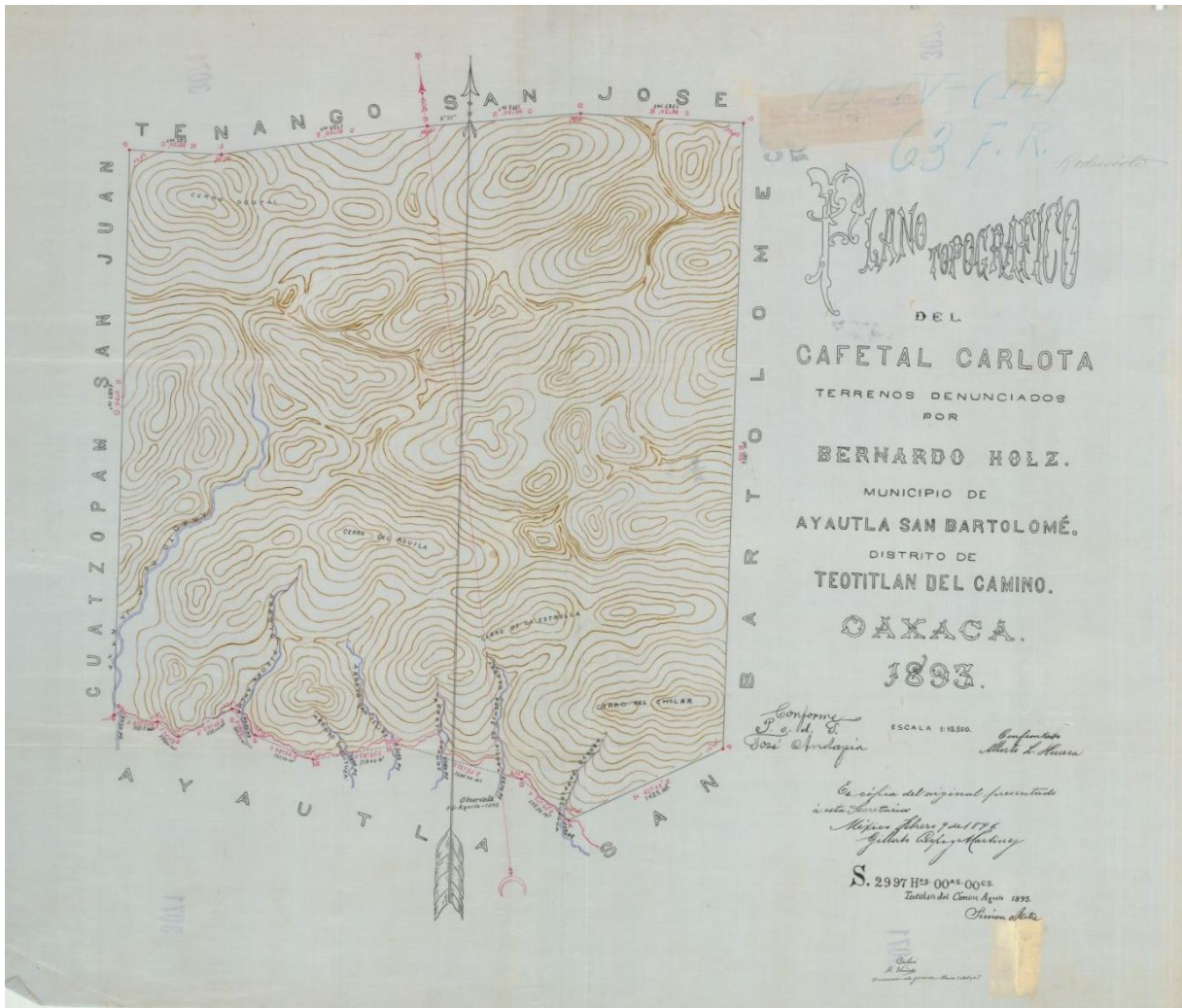
⁴⁷ Esta referencia la tomé del trabajo de Florence Cowan (1946a:327).

Colegio Católico de la Capital por encargo de su padre Othón García (*ibid.*: 11). Llegó a Huautla para hacerse cargo de la tienda de su padre en el centro, en donde aprendió todo lo referente a los movimientos comerciales. Posteriormente, a petición del alemán Bernardo Holtz, gerente de la Sociedad “Cafetal Carlota, S.A.”,⁴⁸ trabajó como cajero e interprete en la finca por inaugurar la *Carlota* (*ibídem.*), una de las fincas de mayor extensión y que sería de las más productivas, ubicada en el municipio de San Bartolomé Ayautla. Marco Aurelio Almazán señala que José Guadalupe trabajó en la Carlota aproximadamente de 1893 a 1899, en donde conoció “a los integrantes del gremio, detalles del cultivo y procesamiento del café” (2015: 310). También trabajó en la finca *Hunnia*, propiedad del húngaro Eugenio De Banó y en el *Cafetal Santiago* perteneciente al periodista oaxaqueño Rafael Reyes, ambas en Chilchotla.



Anuncio de *Arbuckles' Coffe* (s/a), empresa de los hermanos Arbuckle a quienes perteneció el Cafetal Carlota y la Finca María Luisa. Imagen tomada de KC CoffeeGeek.

⁴⁸ Resulta importante apuntar que el presidente de la Sociedad era el general Agustín Pradillo quien había sido el argimensor en el distrito de Teotitlán (Almazán 2015:194) y fungiría como gobernador del Palacio Nacional en el régimen de Porfirio Díaz (García 1955: 11). Mientras las casas de la finca se construían, José Guadalupe se estableció con su tía Rosario García en el pueblo de Ayautla. La residencia de una mujer de la familia García en Ayautla es ejemplo de las alianzas matrimoniales que sirven como red de apoyo.



Plano Topográfico del Cafetal Carlota. Terrenos denunciados por Bernardo Holz. Municipio de Ayautla San Bartolomé. Distrito de Teotitlán del Camino, Oaxaca (1893). Imagen de la Mapoteca Manuel Orozco y Berra.

En Chilchotla, mientras José Guadalupe se formaba en los ámbitos del café su padre participó como socio en la fundación del *Cafetal Sangre de Cristo* con el Dr. Gómez y el sacerdote Nicolás Gil, misma que después sería vendida (*ibidem*; García 1955:16). Posteriormente su padre se hizo cargo del Cafetal Rebenac perteneciente a Tardán Hermanos, una empresa célebre de sombreros ubicada en la Ciudad de México y finalmente, administró e invirtió capital en el *Cafetal Esperanza*, del general teotiteco José María de la Vega, hasta su muerte en 1913. Por una vuelta cruel del destino, las propiedades de Othón García en Huautla pasaron a manos de su enemigo Justo Quiroga, luego de que García decidiera vender todas sus propiedades del centro por \$300.00 a Lorenzo G. Pereda (*ibid.*: 17). Me interesa señalar

que los García fungieron en un inicio como administradores de las fincas de los *chjota chikon* (gente de fuera) y mediadores clave, intérpretes y traductores, entre éstos y los *chjota chaon* (campesinos). Posteriormente participaron directamente en el negocio del café, tanto a través de sus propias fincas, como con la compra del grano interno que producían las personas de las rancherías.

El desarrollo de Huautla como centro comercial y económico estuvo vinculado a las actividades comerciales de José Guadalupe, quien creó la sociedad cafetalera *J. Guadalupe García y Hno.* en esta Villa. Por otra parte, la palabra del *chjota xa* Gregorio Herrera incentivó el cultivo de esta semilla foránea (*chikon tocho*) en los *chjota chaon* habitantes de las rancherías, como menciona Guadalupe García: “Gregorio Herrera y yo fuimos quienes iniciamos y promovimos el desenvolvimiento de las regiones inmediatas a Huautla, comprendiendo las rancherías arriba mencionadas [ver cita anterior] y otras más, estimulando por todos los medios a nuestro alcance el cultivo del café” (*ibid*: 13).

A través de su casa comercial Huautla se convertiría en la mediadora de la actividad cafetalera de la región serrana. Dados sus conocimientos en la empresa cafetalera, Guadalupe García les enseñó a los *chjota chaon* (campesinos) a cuidar la calidad y el aspecto del grano y menciona el pago inmediato, en cuanto descargaban el producto en su bodega (*ibid*: 27). De acuerdo con Marco Aurelio Almazán el café proveniente de las rancherías lo procesaban en las plantas de beneficio de las fincas que eran ya de su propiedad: Santa Elena, Guadalupe, Esperanza, La Regadera y Río Santiago (2015: 311). Guadalupe García escribe que su sociedad *J. Guadalupe García y Hno.*

...se dedicó con mayor intensidad a la compra-venta de café fino y corriente, estableciendo además varias plantas de beneficios para recibir el café en cereza que nos vendían los rancheros, procediendo a su despulpe, lavado y preparación adecuada para enviarlo a su destino. Además, el café que adquiríamos en la matriz y en las agencias que fuimos creando en la región, utilizábamos la producción de nuestras propias fincas... Establecimos también una tienda en la que vendíamos determinados artículos al por mayor, jabón, cigarros y manta, comprando los productos regionales, especialmente el café y pagando religiosamente los precios más altos que se habían conocido hasta entonces en aquella zona, siempre con medida y con pesos rigurosamente exactos, cosa que jamás se había acostumbrado en la región y que causaba el incesante asombro

en nuestra clientela, llegó a ser nuestro establecimiento mercantil una verdadera reguladora del comercio de aquella apartada sierra (García 1955: 30).

Las actividades comerciales de la casa *J. Guadalupe García y Hno.* convirtieron a Huautla en un espacio comercial medio entre la Sierra y Teotitlán, que en el transcurso de las décadas significó el desplazamiento de este último como principal centro económico de la Cañada. Este posicionamiento de Huautla como centro económico marcó una importante diferencia pues los serranos no tendrían que desplazarse hasta la cabecera distrital para realizar sus actividades comerciales, como la venta de su café ni abastecerse de otros productos, “muy pronto fue visible el auge comercial de la plaza, pues los poblados cercanos ya no tenían necesidad de concurrir a la Plaza de Teotitlán a hacer sus compras, sino que en vez de esto convergían todos con sus respectivos artículos y productos a la de Huautla de Jiménez” (*ibíd.*: 28). Cabe resaltar que la cabecera distrital de Teotitlán del Camino era además, el principal referente cultural: “Teotitlán es en rigor, la población más culta de la zona de la Cañada. Sus habitantes son de buenas maneras y costumbres, y su vida social es no solamente discreta y elevada, sino de verdadero señorío lugareño” (*ibíd.*: 36).

Para José Guadalupe fue muy importante convertirse en el principal comprador del café que producían las familias de *chjota chaon* (campesino) de las rancherías, que se sumaba a la producción de sus fincas. “Llegó a ser de tanta importancia mi actividad industrial y comercial en el ramo del café, que llegué a enviar a Teotitlán del Camino y para embarque en el Ferrocarril Mexicano del Sur, más de doscientos mil kilos mensuales entre café de consumo Nacional y de exportación” (*ibíd.*: 27). Marco Aurelio Almazán no encontró documentación de la operación de compra-venta de café a los vecinos de la Sierra, su posible registro se perdió durante el incendio que sufrió la casa de José Guadalupe García en 1910.

La clave para aproximarnos a cómo fueron traducidas las reformas liberales y el pensamiento liberal en los primeros años del siglo XX para los *chjota chaon* y *chjota yoma* habitantes de las rancherías, este último con presencia y raíz activa desde hacía medio siglo en Huautla a

través del párroco José Catarino García, está en la figura del *chjota xa* Gregorio Herrera⁴⁹. Este “Patriarca indígena” (García 1955: 14) fue un mediador fundamental en el desarrollo de la actividad cafetalera y en la incorporación de una forma de progreso marcada por los ideales liberales al interior de la Sierra. Huautla a través de sus *chjota xa* sería el espacio nodal que uniría al estado liberal mexicano con los habitantes de las rancherías. Décadas después, la figura de Herrera y sus habilidades orales seguía siendo una referencia en Huautla. Florence Cowan, misionera de Wycliffe Bible y del Instituto Lingüístico de Verano que llegó a Huautla junto a los hermanos Eunice y Kenneth Pike en 1936 para aprender la lengua mazateca, menciona que, de acuerdo con el testimonio de Apolonia Martínez, Herrera introdujo por primera vez, a través de sus discursos, palabras en español que repetía para que fueran entendidas e incorporadas, “enriqueció nuestra lengua utilizándola de nuevas maneras” (Cowan 1946a: 327).

Una de las cualidades fundamentales de los presidentes municipales (*chjota xa*), como señala esta misionera, era su capacidad como oradores. De acuerdo con sus observaciones, el presidente aprovechaba el día de mercado en Huautla (domingo), en el que confluían habitantes de las rancherías, para dar su discurso. Este evento ocurría en una ceremonia sencilla pero muy importante, pues era el momento en el cual el *chjota xa* le comunicaba al pueblo los trabajos que había que realizar, la agenda de actividades laborales y festivas, consejos y ordenanzas de la vida cotidiana fundamentales para la sociedad, la administración y uso de los recursos del pueblo e informaban sobre las noticias a nivel nacional y local.⁵⁰ El presidente se ubicaba en el primer piso del edificio municipal, arriba de las escaleras, en una mesa. Llegada la hora tocaba la campana y acompañado por los diecisiete concejales pasaban a recoger sus bastones de mando, símbolos de su autoridad, y formaban una fila en donde el presidente quedaba en medio de la comitiva. Otros funcionarios de menor rango se encargaban de convocar a los hombres en la plaza para que atendieran la ceremonia (Cowan 1946a: 324-326). El discurso del *chjota xa* tenía una duración aproximada de 30 a 45 minutos,

⁴⁹ Una investigación dedicada a explorar la forma que tomó el “liberalismo local” en Huautla de Jiménez podría partir de las figuras claves de la familia García –José Catarino, Othón y José Guadalupe– y de Gregorio Herrera.

⁵⁰ Florence Cowan refiere a los presidentes como “periódicos orales” y “voceros” de los Principales. “Los discursos sirven en gran medida como un periódico local para transmitir las noticias del gobierno, tanto nacionales como locales, a la gente del pueblo” (1946a: 224).

en los cuales “el presidente tenía que gritar a todo pulmón para que lo escucharan todos los hombres, al aire libre. A menudo se quedaba notablemente ronco” [testimonio de Luis Martínez, recogido por Florence Cowan] (*ibíd.*:325). En esta ceremonia también tenían lugar los agentes de las rancherías, quienes podían subir a pedirle al presidente que presentara algún apoyo que debían dar los habitantes a determinado trabajo que se efectuaba a través de las faenas (*ibídem.*).

Quisiera enfatizar que durante esta ceremonia todas las actividades en el mercado se suspendían, el momento del discurso del *chjota xa* era uno de sumo respeto. De acuerdo con Florence Cowan los hombres atendían sus palabras con la cabeza descubierta (un aditamento común de los hombres era su sombrero) “y con la mano izquierda sobre el lado izquierdo de su frente, en deferencia a la autoridad que representaba el presidente” (*ibídem.*).⁵¹ En el análisis que esta misionera hace de los discursos de los presidentes municipales Félix Cerqueda (1947-1948) y Erasto Pineda (1949-1950), enfatiza su capacidad oral, a través de la cual se dirigían con respeto y afecto al pueblo, cada uno con estilo propio y con diferentes herramientas creativas que eran fundamentales para darse a entender e incitar al pueblo para que trabajara en los proyectos a desarrollar (Cowan 1946a: 327-328). Recordemos la “subjetividad activa”, mencionada anteriormente, que contiene el poder de la palabra, productora de un estado subjetivo en los otros que los incita a actuar con gusto y disposición (Magazine 2015).

Por otra parte, Florence Cowan menciona que los “viejos” (*chjota chinga*), “funcionarios vivos, tanto del pasado como del presente”, eran quienes “dirig[ían] realmente la ciudad y le d[ecían] al presidente lo que t[enía] que hacer y decir” (*ibíd.*:324). Los *chjota xa* una vez que terminaban con su cargo que era anual, se convertían en *chjota chinga*, personas caracterizadas, por lo que su injerencia en las acciones políticas del pueblo tenía continuidad. Podemos observar que ambas figuras se movían en medio del ámbito individual y colectivo,

⁵¹No quisiera dar a entender que los discursos documentados por Florence Cowan en la primera mitad del siglo XX eran iguales a los del periodo que comprende este capítulo. Sus observaciones sirven para imaginarnos y comprender la importancia del *chjota xa*, así como de la autoridad y respeto que contenía su figura. Por otra parte, llama la atención la ordenanza militar que había durante esta ceremonia, el presidente y los concejales marchaban para tomar su formación antes de iniciar el discurso.

este último marcado especialmente por las alianzas de matrimonio y compadrazgo. A pesar de “representar” a una red familiar específica, a una comunidad o a la Villa de Huautla en su conjunto, estos mediadores no perdían su poder de acción individual. Aquí podemos observar como estos mediadores servían como puentes activos, que a través de su trabajo daban forma al proyecto político huautleco que en esa época estaba marcado por una forma de progreso delineado por el liberalismo y la reconfiguración de una nueva forma política, social y territorial en el contexto nacional, que tenía en su núcleo la formación de una ciudadanía con derechos cimentados en la noción de libertad (Caplan 2010: 5).

Podemos apreciar una compleja red de relaciones, en donde los *chjota chinga* y los *chjota xa* fungían como nodos, conectores, que a su vez los colocaba en una posición de mediación, poderosa y peligrosa (*xcon*). Los *chjota chinga*, cabezas de linaje y con una extensa red de compadrazgos, unían familias, comunidades y pueblos al interior de la Sierra formando una red social amplia, fuente de su poder y prestigio, a la cual representaban y por la cual, en buena medida, debían velar por sus intereses. Mientras los *chjota xa*, eran los nodos de una red que se extendía hacia afuera de la Sierra y que conectaba a Huautla con poderes regionales y estatales. La figura del presidente municipal representaba al interior el poder y el proyecto del Consejo de Ancianos frente al pueblo, sus disposiciones y trabajos eran sustentados por la población porque sabían que estaban consensuados y respaldados por los Principales. Al exterior, el presidente también representaba a los *chjota chinga*, era el mediador que ponía su persona al servicio del proyecto político local frente a los poderes foráneos con los cuales debía negociar, desplegar su arsenal diplomático que radicaba, en gran parte, en su dominio de la palabra *kastilla* (español) y del sistema institucional, social y político imperante en el contexto estatal y nacional.

Quisiera señalar que el poder y prestigio de las personas caracterizadas, *chjota chinga* –donde se incluye a los presidentes municipales también–, además de estar sustentado en su trabajo para la comunidad o pueblo a lo largo de su vida y en su red de alianzas, se sostenía en el poder de su palabra. De acuerdo con Federico Neiburg, “[había] un principal entre los principales, el *chuta chinga Di thó*, el más viejo de todos; los demás ancianos [eran] los *chuta chinga Ten Guí*” (1988:133). De acuerdo con el testimonio del *chuta chinga Di thó* Bruno

Herrera (posible familiar de Gregorio Herrera) de San José Tenango, el *chjota chinga Principal* es “el que habla[ba] más claro todas las cosas” (*ibídem.*). La estructura social mazateca estaba jerarquizada especialmente por el conocimiento, cuya expresión máxima era el lenguaje. De esta manera, el *chuta chinga Di thó*, Principal entre los principales, destacaba por su dominio de la lengua mazateca. En general todos los *chjota chinga* utilizaban un lenguaje bello, “un lenguaje muy “especial”, muy “ceremonioso”, de mucho “respeto”, en tono de “súplica”, no orden[aban], sino [pedían] [rogaban]” (*ibid.*:160). Podemos observar que el poder de estas personas caracterizadas no solo radicaba en el respeto que el pueblo les tenía, sino también en el respeto que ellos tenían por el pueblo, el respeto era recíproco. El apoyo político que el pueblo otorgaba a sus dirigentes era evidente en su participación en el trabajo colectivo, *xa basen*, la faena (Cowan 1954).

El dominio del lenguaje como máxima expresión de conocimiento que pone por encima de la jerarquía social a las personas tiene su principal fuente en los hongos psicoactivos (género *Psilocybe*). Los mazatecos se han distinguido por el uso ceremonial de estos seres que han sido llamados con sumo respeto *ndi xi tjo* (pequeños que brotan), *ndi santo* (santitos), *njile Kristo* (sangre de Cristo), entre otros nombres que aluden a su cualidad sagrada, poderosa y peligrosa, es decir, *xcon*. Los especialistas en el manejo de estos seres sagrados con *personeidad* (subjetividad, intencionalidad, capacidad de afección y palabra) (Rodríguez 2017) eran los *chjota chjine*, personas de conocimiento, quienes eran los principales mediadores entre el mundo humano que se despliega en el *so'nde ñia tiyo chuan*, el “mundo en el que vivimos” (Rodríguez 2017) o *són'nde sa'se*, el “mundo verde”, la tierra que se pisa (Valdés 2018), y el mundo de los *otros* o *xi ka son'ndé*, el mundo de los dueños y señores antiguos, de “los que viven debajo de la tierra (*nanguí*), en las cuevas (*nguijao*), los sótanos (*nita ngajao*), ... en un mundo oculto” (testimonio de Martiniano García Carrera, Valdés 2018: 222), es decir de los *chikones*, “la humanidad del tiempo de las tinieblas, cuando no había luz” (Boege 1988: 117).

En el último capítulo revisaremos a los *chjota chjine*, su lenguaje, a los hongos sagrados y el conocimiento. Por el momento, lo que me interesa señalar es que los *chjota chjine* y los *chjota chinga* no estaban separados, algunas personas caracterizadas eran a su vez *chjota chjine*

(Neiburg 1988: 164), quienes eran considerados en la posición más elevada de conocimiento, guías, reconocidos por su dominio del lenguaje, un lenguaje que no lo atribuían a su persona sino a los hongos (Wasson 1957; 1983; Munn 1973; Estrada [1977] 2010; Rodríguez 2017). Resulta importante apuntar que tanto los *chjota chinga* como los *chjota chjine* compartían la posición de mediadores, especialmente en su capacidad y autoridad de hablar por los otros. En el primer caso, ante autoridades foráneas con poder (*chikon nai*) y en el segundo con los señores y dueños del territorio condensados en la figura del *Na'in Chikon Tokoxo* (*Padre Chikon Tokoxo*), es decir, ambos tenían la autoridad y capacidad de hablar por los otros frente a figuras de la alteridad (*chikon*). Otra cualidad que compartían, los *chjota chinga* y los *chjota chjine* en su posición de mediadores, era la de arreglar los problemas, los primeros como mediadores entre familias, así como entre barrios, comunidades o pueblos y los segundos entre personas particulares y la alteridad *chikon*. Por ejemplo, los sabios especialistas en estas relaciones entre mundos eran y siguen siendo “los *chjota chjinee én chjine kjua*,... *chjinee* es “el que sabe”[el que conoce], *chjinee én* quiere decir “señor de palabra” [sabio de la palabra] y *chjine kjua* es “el que resuelve el problema” [sabio en los asuntos], *chjine én chjine kjua* es “el de la palabra y el que resuelve”, el que sabe cómo hacerlo... es “el que arregla un problema y el que aboga por alguien” (Valdés 2018: 175).

Por último, quisiera señalar, que si bien las mujeres estaban excluidas del ámbito político público, como las asambleas y de ocupar posiciones como *chjota chinga* (Principal) o *chjota xa* (presidente municipal) –posiciones por excelencia “visibles” que exponen a las personas colocándolas en el foco de atención–, no quiere decir que no fueran sujetos políticos con poder, pues además del papel fundamental que desempeñaban en el éxito de las alianzas de matrimonio, su principal dominio político se encontraba en el ámbito oculto, espacio privilegiado del conocimiento, en la ceremonia de la Velada. Cynthia L. Pearlman en su maravillosa etnografía sobre los roles y dominios de género, realizada en la década de 1970 en la agencia municipal de San Agustín de Zaragoza (Huautla), menciona que “la mujer sabia [tenía] acceso a la posición más alta de prestigio en la sociedad mazateca, [lo cual implicaba] que deb[ía] mantenerse asexual, solo así podr[ía] desarrollar todos sus poderes” (1981: 209). Algunas mujeres, es claro que esta posición no era para todas, podían ocupar entonces una posición de autoridad muy importante en la condición de *chjon chjine* (mujer sabia),

nuevamente vemos que el principio que ordena la jerarquía de poder, prestigio y respeto que estructura a la sociedad mazateca está en el conocimiento.

Brevemente mencionaré que la ceremonia de la Velada, dominio por excelencia de la persona de conocimiento (*chjota chjine*) en la cual se comen hongos sagrados, se realiza con el fin de encontrar la verdad. Es un espacio colectivo que es íntimo y familiar, dirigido por la persona de conocimiento y cuyo principal eje articulador es la consulta sobre un problema y la búsqueda de una solución. Esta ceremonia pertenece a un ámbito oculto, se realiza durante la noche y es protegida por su condición de secreto; se trata de un viaje espiritual que realizan juntos los participantes de la ceremonia. En este contexto el lenguaje sagrado del *chjota chjine* es la palabra de Dios. Analizaremos la Velada a profundidad en el último capítulo, por el momento lo que me interesa señalar es que en esta ceremonia también se podían tratar los asuntos de índole política, hacerse consultas para gobernar y saber qué hacer en determinadas situaciones o contextos. Si las autoridades no eran *chjota chinga*, personas de conocimiento, bien podían consultar a una especialista, como nos muestra el caso de Cayetano García, síndico de Huautla, en el año de arribo de Gordon Wasson (1953), cuya consejera era María Sabina.

Como pudimos apreciar, Gregorio Herrera en su calidad de *chjota xa*, fue un mediador importante entre los *chjota chaon* (campesinos), principal fuerza de trabajo y cooperación para desarrollar el proyecto de progreso liberal huautleco, y los *chjota niyá* (personas del centro), la élite en el poder. Su palabra fue fundamental para lograr el apoyo del pueblo y propagar el cultivo del café entre los serranos. Como vimos, la autoridad de los *chjota chinga*, personas caracterizadas, respaldaba la autoridad del *chjota xa*, quien también sería un caracterizado una vez que terminara su cargo. La autoridad de los *chjota chinga* estaba sustentada en la jerarquía social mazateca estructurada a partir del conocimiento cuya expresión máxima se encontraba en el dominio del lenguaje bello, el lenguaje ceremonioso y especial, tanto de los caracterizados, como el lenguaje de Dios que se manifestaba a través de los *chjota chijne*, personas de conocimiento, durante la ceremonia nocturna de la Velada.

Por otra parte, el surgimiento de la Villa de San Juan Huautla como centro económico y comercial en la Cañada estuvo relacionado con el desarrollo comercial de José Guadalupe García. El involucramiento de la familia García en el negocio del café les permitió aprender todo lo relacionado al cultivo, producción, calidad del grano y comercio. El establecimiento de la casa comercial *J. Guadalupe García y Hno.* introdujo circulación de capital y nuevas prácticas comerciales, implicó un negocio tanto para la familia García como para los serranos que decidieron cultivar café. El desarrollo de Huautla como centro económico regional significó también una “apertura” más amplia que trajo nuevos elementos acordes al progreso liberal indispensables para consolidar la conformación de un pueblo cosmopolita que paulatinamente desplazaría el lugar que había ocupado exclusivamente Teotitlán del Camino, cabecera distrital en la Cañada.

José Guadalupe García y el progreso liberal de Huautla: el ascenso de la clase comerciante y nuevos marcadores de prestigio

La casa comercial *J. Guadalupe García y Hno* fue un proyecto que tuvo como pilar el cultivo del café y su éxito radicó precisamente en su carácter novedoso, visible también en las innovaciones que trajo a las prácticas comerciales locales. El centro comercial de Huautla, ya era un espacio competido, José Guadalupe menciona:

...deseoso de no establecer motivo de competencia o de antagonismo con los rudimentarios sistemas de comercio y de actividades lucrativas que en Huautla se desarrollaban, en muy reducida escala como es natural, decidí iniciar en aquella región algo nuevo y dirigí mi atención hacia el campo inexplorado del cultivo y beneficio moderno del café, la exportación y distribución del grano al exterior e interior del País (García 1955: 26). Su casa comercial fue fundamental para la circulación de capital en la Sierra, entre sus actividades comerciales estuvieron el crédito, el depósito y la guarda de dinero. “El crédito y la confianza mercantil nació de este modo en la región de Huautla y todo el mundo pudo ver cómo derivaba provechos de esta nueva era de crédito y de auge (*ibíd.*:28).

El éxito de la casa comercial de los hermanos García también se sostuvo en el conocimiento de las formas sociales locales, José Guadalupe trataba con respeto y cariño a sus coterráneos y puso especial cuidado en construir confianza en las actividades comerciales de su casa,

especialmente en el crédito. Se puede apreciar que su proyecto comercial no solo era individual, sino también uno de crecimiento colectivo.

Mis paisanos me manifestaban su agradecimiento en el gusto con el que me llevaban a vender su café, y en la atención y cariño con que recibían mis opiniones siempre encaminadas al bien colectivo y muy particularmente porque los trataba siempre con humanidad y mimo y les servía sinceramente abriéndoles créditos a muchos que carecían de capital para trabajar y procuré afanosamente que se creara la confianza y el crédito comercial de que antes carecían, y así unidos laboramos por el bien común y por la prosperidad de nuestro pueblo, siguiendo el sendero del trabajo, de la unión y de la concordia. (*ibid.*:27-28).

La circulación de capital serrano significaría un nuevo nicho para los comerciantes foráneos de los principales centros económicos en Oaxaca (Teotitlán) y Puebla (Tehuacán), quienes comenzarían a subir a la Villa de Huautla para ofrecer sus productos: “A los comerciantes del lugar les abrí nuevos senderos haciendo venir a los vendedores en persona o por medio de sus agentes para que trataran con ellos” (García 1955: 28). Huautla estaba en la cuesta por convertirse en un pueblo cosmopolita, abierto al comercio y a los foráneos. José Guadalupe menciona que la década de mayor prosperidad fue entre los años 1906 a 1916 (*ibidem.*).

La mención realizada sobre la “reciente apertura” hecha por el antropólogo norteamericano Frederick Starr, de quien supimos estuvo en Huautla en 1900, puede entenderse como una estrategia política del proyecto huautleco, cuyas autoridades estaban negociando y construyendo un lugar relevante a nivel local y regional, pero con miras a ocupar un espacio en el contexto nacional en la nueva configuración que traería las reformas liberales, y en donde algunos *chjota niyá* (gente del centro), especialmente los miembros de la familia García, también formarían parte de los progresistas liberales cuyo trabajo garantizaría la autonomía de México como nación, aquellos como Matías Romero que sabían que para sostener la independencia del país había que desarrollarlo económicamente, la amenaza de invasión estaba latente. El italiano Gutierre Tibón, filólogo y erudito, interesado en el lenguaje silbado de los mazatecos visitó Huautla en el verano de 1956, conoció a José Guadalupe, quien para entonces ya era un anciano, e iniciaron una buena amistad, se frecuentaban en la Ciudad de México. Tibón le preguntó sobre el futuro de Huautla y entre otras cosas mencionó el olvido en el que caerían los huautlecos progresistas:

Se ignorará que también políticamente somos precursores. ¿Recuerda usted la fiesta religiosa del 5 de febrero que instruyó mi abuelo? [el párroco zapoteco José Catarino García] Esto se llama valor civil. ¿Y el sufragio femenino? En la tierra mazateca ya se predicaba hace cuarenta años. Las mujeres de Chiquihuitlán votaron por mí, espontánea y unánimemente, y contribuyeron a mi elección como diputado federal (Tibón 1983: 48).

Guadalupe García fue uno de los mediadores importantes que contribuyó a la articulación de Huautla con el proyecto liberal de la nación mexicana, un trabajo que su abuelo Catarino García había realizado y que su padre Othón García había hecho crecer, su visión progresista tradujo y dio forma a un liberalismo local que implicó importantes transformaciones, Huautla buscaría un lugar reconocido en el nuevo escenario nacional. La visión de José Guadalupe era amplia, su proyecto político era por el control regional de los serranos, liderados por Huautla, en donde habría una lucha por quitarle el poder económico y político a Teotitlán del Camino. En 1915 fue nombrado Diputado Propietario para el Distrito de Teotitlán, durante su cargo propuso que Huautla se convirtiera en distrito, propuesta que fue rechazada. La carrera política de José Guadalupe marcó espacios políticos de dominio para los huautlecos, durante sus actividades como diputado del Distrito, Teotitlán fungió como un espacio de encuentro entre José Guadalupe y los *chjota chinga* huautlecos. La familia García tuvo una destacada labor en la política regional, su sobrino Alfonso García Alfaro, fungió como presidente municipal de Teotitlán en 1951 (García 1999).

La apertura de Huautla, significaba “mostrarse” ante los *otros*. Gente de fuera (*chjota xin* o *chjota chikon*) vendría y la Villa de Huautla estaría lista para recibirlos y dejarse “ver” como un pueblo desarrollado, la obra que lo probaba era el edificio municipal, el principal espacio de autoridad y ordenanza, que Frederick Starr destaca por la impresión que le causó y lo describe como “la construcción más refinada que había visto en un pueblo de indios” (1908: 233). Cabe mencionar que la referencia de desarrollo y progreso era el pueblo mestizo de Teotitlán del Camino; un enclave de confluencia interestatal e importancia comercial que se ubicaba al pie del Camino Real, en donde confluían los estados de Oaxaca y Puebla, a unos kilómetros se ubicaba San Antonio Nanahuatipan la estación de ferrocarril que enlazaba a la Cañada con el centro del país, Puebla y Veracruz. Este pueblo mestizo era el primer punto de encuentro entre el mundo serrano y el mundo mexicano, aquí, los serranos entraban en la

categoría social de “indios”, que desde la perspectiva occidental imperante era la clase social menos favorecida, índice de atraso, gente extraña, esquiva e incomprensible con la que la gente “civilizada”, la “gente de razón” debía de tratar. Más de tres décadas después en 1936, los antropólogos Robert e Irmgard Weitlaner escribieron que Huautla “impresiona[ba] como uno de los mejores ejemplos de vida rural indígena en México” (1946: 194).

Hay que tomar en cuenta que los liberales que dieron forma a las reformas más importantes del siglo XIX estuvieron profundamente influenciados por la corriente positivista en Europa que posicionó al conocimiento científico como forma privilegiada para acceder al conocimiento y explicar el mundo. Esta corriente se combinó con la teoría evolucionista y racista de Charles Darwin (Chassen, 2004; Hernández, 2010). Bajo esta mirada los indios estaban en el último eslabón de la cadena, encarnaban el atraso y el primitivismo. Muchos intelectuales oaxaqueños les reconocían cualidades positivas. Matías Romero mencionó que eran muy trabajadores, excelentes militares y que habían participado en movimientos importantes de la nación mexicana (1898). Manuel Martínez Gracida, otro intelectual y diplomático oaxaqueño importante de finales del siglo también enfatizó sus rasgos positivos, escribió el primer compendio sobre las civilizaciones antiguas del estado oaxaqueño y sobre sus pueblos contemporáneos.⁵² Lo que me interesa señalar es que los indígenas, entonces indios, eran antagónicos del proyecto liberal, aunque algunos liberales los veían como futuros ciudadanos que debían ser integrados al desarrollo nacional, prevalecía la idea de que estaban en una etapa de evolución inferior, por tanto, los consideraban intelectualmente inferiores, incapaces de integrarse a las nuevas dinámicas económicas en otra posición que no fuera la de jornaleros.

José Guadalupe García sabía que para que Huautla se convirtiera en un centro comercial de importancia regional, debía modernizarse. En esta modernización Guadalupe puso todos sus esfuerzos. “En aquella época, Huautla era si bien una población de creciente desarrollo en

⁵² Refiero a la tesis de maestría de Irma Hernández sobre la imagen del indio en la obra de Martínez Gracida y su contribución con la delineación de su identidad en el contexto estatal y nacional. Este intelectual también estuvo en la Sierra Mazateca explorando las ruinas arqueológicas y haciendo registros.

cuanto al número de sus habitantes, en su inmensa mayoría de raza indígena mazateca, una verdadera aldea grande, en tristes condiciones de atraso. No tenía más vías de comunicación que los caminos vecinales de herradura, de difícil tránsito...” (García 1955: 25). Como parte de su proyecto modernizador introdujo tecnología, tanto en objetos, como en servicios: máquinas de escribir y prensas de copiar, financió la instalación de líneas telefónicas que comunicaron a Huautla con Río Santiago, Ayautla, Teotitlán del Camino, así como con diversas fincas en Chilchotla, La Regadera, los Cafetales María Luisa y Carlota. A principios de siglo XX distribuyó mil candiles de petróleo en el poblado.⁵³ También negoció el restablecimiento de la oficina de telégrafos en las oficinas en su casa mercantil con el entonces Ministro de Gobernación durante el mandato de Francisco I. Madero. “No había teléfono ni telégrafo y apenas el correo realizaba un precario servicio una vez por semana” (*ibidem.*). Trazó también un proyecto para la construcción de una planta eléctrica que pretendía aprovechar la caída de agua conocida como La Regadera en el río Texapa (hoy Río Barbacoa) y se involucró en el establecimiento de escuelas en algunas rancherías y el pago a maestros. “No había escuelas sino de ínfima categoría, sin profesorado idóneo por lo mal remunerados” (*ibid.*:26). Muy posiblemente estas rancherías beneficiadas con escuela fueran hogar de los serranos que le vendían café. Desde su perspectiva progresista criticó la política oculta o cerrada que habían mantenido los antiguos dirigentes de Huautla con los foráneos acusándolos de tener un “especial interés en que [el pueblo]... no se ilustrase para así poder explotar su ignorancia, su sencillez y su buena fe con mejores provechos” (*ibidem.*).

Mostrar a Huautla como un pueblo desarrollado, no era suficiente. Había que “ocultar” los rasgos que los identificaran como indios, los más visibles: la ropa, la lengua, la construcción de sus casas y el trabajo en el campo. José Guadalupe, quien ocupó importantes posiciones de mediación, tanto comerciales como políticas se caracterizó como “gente de razón”. Menciona que en el centro de Huautla comenzó una “disparidad” entre los serranos dedicados a las labores del campo, los *chjota chaon* (campesinos) y la gente del centro (*chjota niyá*) que comenzaron a considerarse “más cercanos a la cultura y a la vida en las ciudades, se reputa[ban] a sí mismos cultos o “gentes de razón”...” (García 1955: 37).

⁵³ Posteriormente, durante la década de 1960 estuvo involucrado en el cableado eléctrico.

En el sorprendente encuentro que tuvo el antropólogo Frederick Starr con el matrimonio francés Debutrié en el centro de la Villa de San Juan Huautla, lugar donde vivían, resulta sumamente significativo lo que el matrimonio le cuenta sobre la dinámica social en Huautla, especialmente de las formas de vida de los huastlecos del centro y su forma de relacionarse con mazatecos del pueblo de San Lucas Zoquiapan:

El pueblo tiene una reputación de lo más curiosa, pues se dedica al comercio y no al trabajo manual. De hecho, se considera vergonzoso que un hombre de Huautla se entregue al trabajo [manual]. La gente de San Lucas, el pueblo más cercano y una dependencia, es por otra parte, notablemente trabajadora, y son ellos quienes cargan bultos y hacen el trabajo servil para el señorial pueblo de Huautla. La señora Butrie nos dijo que intentó en vano conseguir una cocinera en el pueblo. La mujer estaba satisfecha con cocinar y no encontró ninguna falta en la paga ofrecida, pero rechazó el trabajo porque implicaba acarrear agua y temía ser vista en un trabajo tan innoble. Hace un tiempo el Sr. de Butrie compró un juego de estantes de un hombre que los tenía en su casa. Como estaban sucios, sugirió que debían ser limpiados antes de recibirlos. El vendedor le contestó que estaba muy bien, que mandaría a buscar a un hombre de San Lucas para que los limpiara (Starr 1946: 235 y 236).

A través de este breve pasaje podemos observar cómo las personas del centro de Huautla no realizaban trabajos manuales y tenían mozos para que hicieran los trabajos que implicaban esfuerzo físico. Esta diferencia, indicaba un distanciamiento social que era parte del prestigio social que elevaba a los *chjota niyá* como élite del poblado, marcando una importante diferencia con el resto de la población, así como con otros pueblos mazatecos como San Lucas Zoquiapan. Estas diferencias posiblemente no fueran recientes, la división de clases sociales no fue resultado de la introducción de formas de progreso capitalistas y liberales. Como menciona Fernando Martínez Girón, en la época colonial Huautla estaba dividida en tres clases: los *chjota chijnga* (Principales) –entre quienes se encontraban los *Na Mi* (sacerdotes) y los *chjota xa* (autoridades civiles) –, luego estaban los campesinos y esclavos (Martínez Girón *apud.* Lynn, 1981: 65). Llama la atención que Martínez Girón no hace referencia a una clase comerciante, quizás podamos pensar que el contexto de las reformas liberales, especialmente a inicios del siglo XX, significó el ascenso de la clase comerciante en Huautla que tendría un nuevo poder político basado en su economía, adquiriendo una relevancia que, posiblemente, anteriormente no tenían.

Un dato importante es que, en 1940 de acuerdo con Florence Cowan, los comerciantes del centro eran un pequeño porcentaje del total de la población en Huautla. Señala que constituían una categoría aparte, eran bilingües (mazateco-español) y se relacionaban escasamente con el resto de la población, limitándose a las relaciones comerciales. También reporta casos excepcionales de comerciantes mexicanos establecidos en Huautla tras contraer matrimonio con mujeres locales, que “forzosamente han tenido que aprender el idioma indígena para poder comerciar y despachar [...]” (1946: 35). El comercio en el contexto liberal mexicano permitió a las familias huautlecas hacerse de poder, no solo de poder adquisitivo propio del ámbito económico, también obtuvieron un poder social importante que emanaba de su relación con el mundo de afuera y su incorporación de las formas de vida de la “gente de razón”, que se convirtió en fuente de su prestigio. Resulta importante apuntar que esto significó el inicio de una competencia y conflicto entre dos sistemas de prestigio, por una parte, el sistema mazateco cuya base era el respeto, vinculado, como pudimos revisar, al trabajo realizado a lo largo de la vida de las personas, a la extensión de las alianzas sociales y al conocimiento, visible en el dominio de la palabra, especialmente en su uso en posiciones de mediación, donde resaltaban las habilidades diplomáticas. Y, por otra parte, el sistema de prestigio liberal mexicano, cuya base era la acumulación de capital. Una persona o grupo se volvía prestigiosa por el poder que detentaba en el control de los recursos, así como por la jerarquía que marcaba con el resto de la población (Pearlman 1981:256-258). No obstante, la clase comerciante huautleca y la clase campesina estaban interconectadas a través de las redes de alianzas creadas por el parentesco y el compadrazgo, articuladas a través de los nodos, los *chjota chinga* cabezas de los linajes y que como vimos, permitieron sostener el proyecto de progreso liberal huautleco.

Por otra parte, la construcción de un progreso liberal en Huautla, estrechamente relacionado con el desarrollo de la nación mexicana, aunque ocurrió a través de una red de mediadores específica –la familia García, los *chjota chinga* cosmopolitas, los *chjota xa*, especialmente, Gregorio Herrera–, este proceso de “apertura” e integración de formas foráneas no puede pensarse sin las resistencias y los conflictos sociales y políticos que ocasionó. Vimos la fragmentación de la élite del centro de Huautla en la facción de las Mayorías y las Minorías,

José Guadalupe enfatiza insistentemente la unión previa a los conflictos por el poder y control político de finales del siglo XIX. Por otra parte, también es importante considerar, aunque por el momento no tengamos registro de ellos, los conflictos que esta reconfiguración socio-política y territorial trajo en todos los niveles de gobierno locales, en la cabecera municipal San Juan Huautla, en sus barrios, sus agencias y congregaciones. Las alejadas rancherías, ocultas, también estaban viviendo el impacto traído por la nueva configuración que ordenaría la vida, pues recordemos que las reformas liberales, como vimos con la *Ley Lerdo*, tocaron un punto vital para la sobrevivencia, para el sostenimiento de la vida, la tierra.

Resulta lógico pensar la existencia también de una resistencia a la estrategia política de la “apertura” liderada por la familia García, posiblemente, habría una facción o facciones “conservadoras” que no querían abrirse, reticente a integrar formas de vida foráneas. Esta lucha de fuerzas antagónicas, mostrarse u ocultarse, seguramente se podía ubicar en diferentes contextos y tendrían sus matices, así como sus modulaciones. Lo que quiero señalar es que posiblemente no hubiera tampoco un punto fijo e inamovible, sino que estas fuerzas antagónicas fluctuaban, según los momentos o contextos en los que ameritaba exponerse u ocultarse. Ponerse en el foco de atención u ocultarse era una práctica cotidiana que constituía las formas sociales mazatecas (Pike 1962), y que implicaba en el caso de exponerse, ponerse al alcance, lo cual podía resultar peligroso, mientras que ocultarse era una forma de protección.

Lo que parece haber acontecido en esta nueva reconfiguración, es que la élite del centro de Huautla, los *chjota niyá*, logró conservar el control y jerarquía que detentaban y extenderlo, incluso a la cabecera del distrito, Teotitlán del Camino. Los *chjota chinga* continuaron con su poder a la cabeza de los linajes, lograron accionar al pueblo para soportar el proyecto liberal huautleco que implicó extender el territorio, como vimos con Río Santiago, y reposicionarse en el contexto regional como un pueblo a la vanguardia del resto de los pueblos mazatecos, bastión de progreso y modernidad, con su principal pilar, el desarrollo económico capitalista sustentado en la actividad cafetalera. También podemos observar una reconfiguración identitaria huautleca, marcada por los comerciantes del centro, que


comenzaron a identificarse como “personas de razón” y que ocultaron sus rasgos de “indios” mazatecos.

La permanencia de la estructura jerárquica social de Huautla puede observarse a través del estudio de Florence Cowan sobre la genealogía de una familia comerciante del centro, cuya cabeza de familia era un destacado líder del comercio regional. Su estudio muestra datos relevantes al registrar que tres de sus hijos siguieron los pasos del padre y poseían negocios comerciales, y uno de ellos había ocupado ya el cargo de presidente municipal. Por su parte dos de sus hijas habían contraído matrimonio con empleados del gobierno que eran foráneos (1947: 254). Económicamente el parentesco jugaba un papel fundamental en la vida de los individuos y las familias. Cowan menciona que en el contexto de la década de 1940 era raro que la generación de una familia se elevara por encima del nivel económico en el que ha vivido la generación anterior. El hijo de un comerciante sería comerciante o al menos tendría la posibilidad de mantener el estatus económico de esta clase (1947: 254). Un ejemplo ilustrativo es el caso del señor Patricio Pineda, reconocido comerciante que fue presidente municipal en 1922, y cuyo hijo sería, décadas después, dueño de los autobuses de la Sierra Mazateca (Carrera 1987: 130).

Por otra parte, era también muy probable que el hijo de un *chjota chaon*, campesino, pasara su vida trabajando la tierra. Cowan apunta a que estas condiciones eran dadas en parte por el peso de la autoridad patriarcal y por el hecho de que un campesino no poseía los medios para hacer avanzar a su hijo a otro nivel social, entretanto el comerciante tenía la capacidad de sustentar los estudios de sus hijos fuera del poblado, algo que era característico entre las familias de nivel económico más alto (1946: 254). Estas condiciones se mantuvieron así, hasta la apertura de la carretera a finales de 1959 que posibilitó la salida de un mayor número de huautlecos y mazatecos de otros municipios y localidades con fines de estudio y trabajo.

Huautla, geopolíticamente, a nivel regional ha sido un pueblo que ha destacado como centro de poderes locales y foráneos, un espacio de mediación y por tanto de negociación entre las formas de vida mazatecas y las formas de ordenanza foráneas (coloniales, republicanas y nacionales). En la época prehispánica fue un señorío, al igual que uno de los asentamientos

más antiguos, aparentemente posterior a Mazatlán Villa de Flores que fue la primera capital mazateca. Desde el dominio del imperio mexicana, fue centro recaudador de los tributos que serían entregados en Teotitlán y durante la época colonial fue curato junto con Huehutelán y Jalapa (Gay 1881: 9).



GENARO V. VASQUEZ,
 Gobernador Interino Constitucional del Estado Libre y
 Soberano de Oaxaca, a sus habitantes hace saber:

Que la H. Legislatura del Estado ha tenido a bien aprobar lo siguiente:

La XXXI. Legislatura Constitucional del Estado Libre y Soberano de Oaxaca.

Decreta:

Artículo 1.º.— Se eleva a la categoría de Ciudad la Villa de Huautla de Jiménez, del ex-Distrito de Huautla de Jiménez.

Artículo 2.º.— Este Decreto comenzará a surtir sus efectos el 21 de Marzo de 1927.

Lo tendrá entendido el C. Gobernador del Estado y hará que se publique y se cumpla.

Dado en el Salón de Sesiones del H. Congreso del Estado, Oaxaca de Juárez, a las once y seis minutos de la tarde del día 17 de Diciembre de mil novecientos veintiséis. — J. P. de la Cruz, Diputado Presidente. — Ricardo Parquero, C. P. Secretario. — P. Sarmiento, Diputado Secretario. — Rúbricas.

Se tiene mandado que se imprima, publique, circule y se le dé el debido cumplimiento.

Palacio de los Poderes del Estado, Oaxaca de Juárez, a dieciséis de diciembre de mil novecientos veintiséis.


El Gobernador Interino del Estado
Genaro V. Vásquez

El Secretario Interino del Estado
Ricardo Parquero

El Secretario Interino del Estado
Ricardo Parquero

El Secretario Interino del Estado
Ricardo Parquero

El Secretario Interino del Estado
Ricardo Parquero



Decreto del gobernador Genaro V. Vásquez en el que otorga la categoría de “Ciudad” a la Villa de Huautla de Jiménez, 21 de marzo de 1927.

Podemos decir que la conformación como centro económico capitalista de la región serrana fue la configuración que construyó para mantener su posición de mediación, que por excelencia ha sido una posición de poder, que la ha mantenido en la cumbre de la jerarquía regional de los municipios mazatecos. Durante esta reconfiguración Huautla inició su modernización. También podemos observar algunas ventajas de la estrategia política de apertura, por ejemplo, a diferencia de los municipios de Chilchotla y Tenango, Huautla contaba con mediadores que dominaban la lengua *kastilla*, no requerían de traductores como en el caso de los municipios mencionados pues contaban con huautlecos escolarizados en el sistema mexicano. Por otra parte, Huautla tuvo importantes recursos a través de sus alianzas de compadrazgo políticas con autoridades de Teotitlán, así como circulación de capital que sustentó sus movimientos políticos. Recordemos, por ejemplo, que Tenango no pudo sostener un juicio contra el atropello que estaban sufriendo al ser despojados de sus tierras en Río Santiago por falta de recursos económicos. Asimismo, podemos contrastar el control sobre aplicación de la *Ley Lerdo* en Huautla, que sirvió de coyuntura para extender su territorio, a diferencia del caso de Chilchotla cuyo territorio fue mayoritariamente expropiado y vendido a los inversionistas extranjeros (*chjota chikon*), en donde además participaron huautlecos como parte de los reclamos de lotes disponibles. También resulta relevante la visión nacionalista de los impulsores de progreso liberal, la familia García, especialmente de José Guadalupe García, quien trabajó enfocado en que Huautla tuviese un lugar de importancia en el panorama nacional. En aquellos encuentros que sostuvo con Gutierre Tibón, le describió cómo se imaginaba a Huautla en el siglo XXI:

Valdrá más nuestro café, [...] todas las mercancías llegarán a Huautla por camión, y saldrán mucho más baratas. Vendrá, inevitablemente, mucha gente de afuera: comerciantes y turistas. Doña Rosaura ya está preparando un hotel. Habrá más y más matrimonios con los de la Cañada. Nos fundiéremos gradualmente con el resto de la población de México. [Tibón pregunta: ¿y sus tradiciones, su lengua?] Se perderán, dentro de pocas generaciones. Es doloroso, pero inevitable. El presidente municipal, en su arenga al pueblo, ya no dará cuenta de cada peso entrado o salido. Olvidaremos nuestro Chiccoun Tocosho [dueño del Cerro], ya no diremos “tindalf”, ya no silbaremos, la magia desaparecerá de nuestras montañas. [...] Nos modernizaremos muy rápidamente; estamos espiritualmente preparados para ello. Sólo espero que el grupo mazateco, que ha conservado hasta nuestros días muchas de las mejores cualidades, físicas y

morales, del hombre antiguo de América, dé a México una contribución digna de su pasado (1983: 47-48).

Finalmente quisiera señalar que, si bien tenemos algunas pistas y piezas que nos permiten delinear el proceso de aplicación de la *Ley Lerdo* en Huautla y la introducción de la semilla del café, no solo quedan ocultas las negociaciones al interior que permitieron sostener el proyecto liberal huautleco, también permanecen ocultas otras negociaciones que ocurrieron en el ámbito del *so 'ndele nima santo*, el mundo del alma santo. Me refiero a las negociaciones entre los *chjota chjine*, personas de conocimiento, y los dueños no humanos del territorio, sintetizados en la figura del *Chikon Tokoxo*. Especialmente cuando el cultivo de la nueva semilla traería una nueva relación con la tierra, áreas extensas de desmonte y la apertura de caminos para la extracción del producto cafetalero, una nueva dinámica en un territorio que se extiende en el *són 'nde sa 'se*, el mundo verde (Valdés 2018), o el *so 'nde ñia tiyo chuan*, el mundo en el que vivimos (Rodríguez 2017), y que por excelencia, no le pertenece a los seres humanos.

II. Huautla centro económico de la región Cañada

¿No le han platicado a usted del Caballero?... dentro de poco va a saber mucho de él... Es ese mismo... (Dueño del Cerro Rabón en Tierra Caliente) Es el dueño de Cerro Adoración “nindó tokosho”. Dicen que se oponía a que construyeran la carretera. Les había dicho a “quienes lo ven” que la carretera traería mucha mala suerte a la Sierra, que ahora por eso es que ha bajado tanto el precio del café... Lo ven los que curan, los curanderos esos... Se aparece por toda la sierra. Hoy en Huautla, mañana en Tenango, después en Ayautla... Ahora cuentan que acaban de verlo por El Cuartel [hasta hace unos años este espacio era la Casa de la Cultura de Huautla]. Relato de Raymundo Pérez, Huautla de Jiménez, recopilado por Carlos Incháustegui (1977: 84-85).

La comercialización del café trajo la apertura de nuevos caminos que habían sido prospectados desde finales del siglo XIX. Un ingeniero de la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas, de apellido Cosío, había hecho una expedición en 1894 con el fin de evaluarlos. Encontró que extraer el producto cafetalero de las fincas en Chilchotla sería sumamente complicado (Almazán, 2015: 64). En 1896 iniciaron los trabajos para abrir una nueva vía que se desprendería del camino Teotitlán-Huautla y que requería de una obra importante, propia de la modernidad porfirista, un puente de fierro que sustituiría al puente de madera rústico que permitía cruzar el río Tezapa (hoy llamado Río Puente de Fierro) (*ibíd.*: 289-290). No obstante, la carretera a la que refiere el relato se trata de otra vía nueva, ya no para las recuas de mulas sino para el transporte motorizado, que conectó a Teotitlán con Huautla de manera más rápida y que comenzó a construirse en 1939 (Bradomín *apud.* Carrera 1987: 41). La carretera antigua, partiendo de Teotitlán, subía por Vigastepec y seguía hacia Santiago Texcalcingo y luego a San Francisco Huehuetlán, San Lorenzo Cuaunecuiltitla, San Pedro Ocopetatillo, San Jerónimo Tecoatl y Huautla de Jiménez. Daba una vuelta más amplia, mientras que esta carretera de terracería cuya construcción culminaría en 1959 sería más directa, dejando fuera a todos los pueblos mencionados anteriormente, menos a San Jerónimo Tecoatl.

Nos encontramos en la segunda mitad del siglo XX. Luego de haber analizado cómo Huautla se mantuvo en una posición de primacía en la región serrana a través de su estrategia política de apertura que la convirtió en el centro económico de la Sierra, en este capítulo vamos a mostrar su consolidación como centro económico en la región Cañada. Hacia la década de 1950 el poder en la región serrana estaba en disputa entre Huautla y Chilchotla, cuando Incháustegui llegó a la región con la encomienda de fundar el Centro Coordinador Indigenista encontró que “la iniciativa para el cambio cultural” se encontraba en Santa María Chilchotla, “por la afluencia de sus dirigentes y la actividad que despl[egaban]. En el fondo ha[bía] una emulación con Huautla, aunque Chilchotla, muy inteligentemente, no le disputa[ba] el lugar a Huautla y sólo se limita[ba] a actuar (Incháustegui 1962:132). La Asociación de Café que controlaba el comercio a nivel regional, radicaba en Río Sapo, Chilchotla. Esta predominancia había resultado del paso del control de las fincas cafetaleras de manos foráneas a manos locales. Una evidencia visible de esta posición protagónica que había alcanzado Chilchotla se encontraba en su Edificio Municipal, más grande y más vistoso que el de la propia Huautla.

Sin embargo, para la década de 1960 Huautla consolidó su relevancia regional, contribuyó a ello el establecimiento en esta Ciudad mazateca del Centro Coordinador Indigenista, la culminación de la carretera que la conectó de manera más directa con Teotitlán del Camino y el establecimiento de las oficinas del BEMEX (Beneficios Mexicanos de Café), principal compradora de café en la región. Todo esto capitalizado por la atención que Huautla recibiría tras la revelación de los hongos sagrados al mundo y su incorporación a una red internacional de destinos psicodélicos, en el transcurso de esta década. En este capítulo analizaremos cómo la instauración de CCI del INI contribuyó a modificar la correlación de fuerzas entre las principales poblaciones de la Sierra y a recolocar a Huautla en su posición protagónica en la región. Me interesa resaltar en este apartado la participación de las localidades en el desarrollo de Huautla, la faena (*xa basen*) o trabajo colectivo como apoyo político y las dinámicas de competencia entre los municipios de Huautla, Chilchotla y Tenango.

Este capítulo se sostiene principalmente en el trabajo del antropólogo Carlos Incháustegui, en su tesis de maestría en la cual desarrolló su experiencia y trabajo en la dirección del Centro

Coordinador Indigenista de Huautla y en los reportes mensuales que enviaba a Alfonso Caso y a los cuales tuve acceso en un breve trabajo de investigación de archivo (enero 2019) que realicé en el Acervo Alfonso Caso, ubicado en el ex convento de Yanhuatlán (Nochixtlán, Oaxaca, Mixteca Alta).⁵⁴ Asimismo, en la vida y el trabajo del líder cafetalero Erasto Pineda, quien también fungió como *chjota xa* (presidente municipal) en los periodos de 1949-1950 y 1955-1956 y de quien conocemos, además de por Incháustegui, por el escritor mexicano Fernando Benítez. En febrero de 2019 conocí a la señora María Luisa Pineda, hija del líder cafetalero Erasto Pineda, a través de Mauricio Martínez, su sobrino. Mi principal interés fue entregarle las copias de documentos que había encontrado en mi trabajo de archivo sobre su padre, ese fue el motivo de nuestro encuentro que acompaña la última parte de este capítulo.

Antecedentes y contexto: sobre la creación del INI

Durante la segunda década del siglo XX el tema indígena tomó relevancia en el escenario continental americano. Había una preocupación internacional por integrar a las poblaciones indígenas a las naciones nacientes, esta vez bajo políticas aparentemente “no violentas” de corte asistencialista.⁵⁵ México fue el país sede del primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro⁵⁶ (Michoacán) en abril de 1940. Resultado de este

⁵⁴ El Acervo Alfonso Caso contiene el archivo administrativo de cuatro Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), entre ellos los dos correspondientes a la mazateca: Temascal o Papaloapan y Huautla de Jiménez. Estos archivos se encuentran en proceso de clasificación, el más avanzado es el de Huautla y aunque no tiene clasificación decidí incluir la referencia de carpeta y sección a manera de que sea útil encontrar el documento que refiero. Agradezco mucho el apoyo de la Mtra. Olga Arroyo encargada del Acervo quien fue muy generosa conmigo en las dos ocasiones que pude trabajar ahí (diciembre 2017 y enero 2019). Por otra parte, el Acervo también cuenta con un buen fragmento de la biblioteca personal de Carlos Incháustegui.

⁵⁵ Entre los antecedentes están: la Primera Convención Internacional de Maestros (Buenos Aires 1918) en donde se recomendó “incorporar al indio a la cultura moderna”; la Conferencia Panamericana (Montevideo 1933) que propuso la realización de un Congreso Indígena Americano que contara con delegados de “raza indígena”. En México, durante el Primer Congreso Indígena Campesino (1935) se planteó la necesidad de realizar un Congreso Indígena Nacional previo al evento internacional (nota al pie 4. Pineda, 2012: 15-16). En Estados Unidos *The Indian Reorganization Act* (1938) promovida por John Collier, comisionado de Bureau of Indian Affairs durante el gobierno de Roosevelt, tuvo como intención reducir el control sobre los pueblos indígenas y permitir que administraran sus bienes y territorio de manera autónoma (véase completo en <https://tm112.community.uaf.edu/files/2010/09/The-Indian-Reorganization-Act.pdf>, consultado el 24 de abril de 2016).

⁵⁶ Este Congreso fue inaugurado por el presidente Lázaro Cárdenas; su discurso inaugural muestra la concepción de que población indígena es un recurso humano que debe ser aprovechado, es decir, que

encuentro internacional, un año después se creó el Instituto Indigenista Interamericano que recomendó a los países firmantes (Argentina, Bolivia, Brasil, Costa Rica, Colombia, Ecuador, El Salvador, Estados Unidos, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela) la creación de un Instituto Nacional Indigenista (INI) (Ortega, 1962: 16). Sin embargo, no sería hasta 1948, siete años después, en el gobierno de Miguel Alemán Valdés que se llevaría a efecto la ley aprobada y el INI nacería como un organismo descentralizado del gobierno federal, filial del Instituto Indigenista Interamericano.

El pilar ideológico que dio forma al Instituto Nacional Indigenista y a sus acciones políticas fue el indigenismo. Este se puede entender más allá de una corriente cultural y política como un “estilo de pensamiento”⁵⁷ que formó parte del pensamiento nacionalista y guio el discurso del Estado mexicano cerca de 60 años, de 1920 a 1980 (Zolla 2004: 9). De acuerdo al contexto nacional posrevolucionario, el indigenismo tomó distancia del evolucionismo y del racismo y se cimentó en las nociones de unidad nacional, mestizaje y civilización, posteriormente llamada aculturación. Entre los intelectuales de las primeras décadas del siglo XX estuvieron Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Luis Chávez Orozco, Miguel Othón de Mendizabal y Alfonso Caso, por mencionar algunos. Sus planteamientos le dieron forma a instituciones educativas, agrarias y culturales como la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura y Fomento (1917), el Departamento de Educación y Cultura Indígena de la Secretaría de Educación Pública (1921) de donde surgieron las Misiones Culturales en 1923, la Casa del Estudiante Indígena (1926), el Departamento Autónomo de

debe trabajar para la nación. Al ser incorporado al desarrollo nacional se eliminarían las clases y las castas. El indio deberá reconocerse como personalidad social, con derechos de ciudadano y trabajador. Menciona que su incorporación a la civilización no pretende acabar con la cultura primitiva, sino incorporarlo a la cultura universal (occidental), al desarrollo pleno que implica el mejoramiento de sus condiciones, “con respeto a su personalidad racial, a su conciencia y su entidad”. “Nuestro problema indígena no está en conservar "indio" al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio”. (puede leerse el discurso completo en <http://memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1940PCM.html>, consultado el 24 de abril de 2016).

⁵⁷ La propuesta de Zolla permite extender el reconocimiento de lo indigenista en todas las expresiones culturales y políticas vinculadas al ejercicio del poder, es decir, va más allá de la producción antropológica, de sus instituciones y sus funcionarios. Incluye historiografías nacionalistas, discursos ideológicos y producciones artísticas (2004: 9).

Asuntos Indígenas (1936), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1938) y la Dirección General de Asuntos Indígenas (1946).⁵⁸

A diferencia de las instituciones pasadas el INI sería un organismo especializado en el tema indígena que coordinaría sus acciones con las otras secretarías de gobierno, buscando atender el “problema indígena” de forma integral. Enfatizaría el trabajo profesional a cargo de antropólogos, la investigación sería su piedra angular. Había que conocer la realidad de los pueblos indígenas para saber sus necesidades y proponer programas de “mejoramiento” adecuados a cada caso. A partir de la conformación del INI, el indigenismo “se convirtió en una política plenamente articulada dotada de un programa establecido, con instituciones estables y una definición acerca de los pueblos indígenas que orientaba las acciones del Estado” (Zolla 2004: 25).

El contexto político nacional en el que se aprueba la constitución del INI corresponde a un momento fundamental de redefinición del estado posrevolucionario. El gobierno de Miguel Alemán (1946 -1952) perfiló a México hacia un desarrollo modernizador, industrial y capitalista que apoyó la inversión extranjera y las iniciativas privadas. Mientras constreñía los derechos de obreros y campesinos, limitaba la acción de sus movimientos, así como cualquier protesta u oposición política. A su vez, el partido oficial se reorganizó en 1946 eliminando cualquier base comunista, así como la pluralidad ideológica que habían caracterizado al Partido de la Revolución Mexicana (PRM). El nuevo partido emergía sobre el supuesto de la Revolución como un hecho consumado que dejaba su etapa destructiva para transitar por un camino constructivo de la mano de Miguel Alemán (Santos 2015: 294). De esta manera el Partido Revolucionario Institucional (PRI) hacía de la revolución su proyecto particular.

Lo relevante para el tema que nos atañe es que el gobierno de Miguel Alemán utilizó el discurso de la “Unidad Nacional” de sus predecesores, Lázaro Cárdenas y Ávila Camacho, para lograr que los connacionales trabajaran en su proyecto industrial y modernizador. El

⁵⁸ Este listado de instituciones fue tomado de *Los pueblos indígenas de México 100 preguntas*, refiero a las preguntas 60 y 62 para mayor información (Zolla y Zolla, 2010: 235- 241).

futuro de México, estaba en el trabajo de los mexicanos. A través del incremento de la producción, que justificaba cualquier sacrificio de los trabajadores, México sería económicamente independiente y, por tanto, próspero y libre. Este proyecto tuvo un sólido pilar ideológico y discursivo: la “Doctrina de la mexicanidad”.⁵⁹ Uno de los principales problemas de la “Unidad Nacional” eran los indios, su integración era necesaria, pues para el proyecto nacional representaban una fuerza de trabajo desaprovechada, un recurso humano desperdiciado que vivía en un atraso cultural. La “Unidad” implicaba una identidad común cimentada en el mestizaje, el desarrollo de la nación conducía a una inevitable homogenización cultural y racial de la población (Zolla 2004: 28). En las bases de la acción indigenista, Alfonso Caso, director del INI de 1948 a 1970, estipula que México es un país mestizo. Lo da por hecho consumado, como si el mestizaje sucediera simplemente por decretarlo. Entonces continúa, declarando que el “problema indígena” no era racial, sino de diferencia cultural. El indigenismo como política era una “aculturación planificada por el Gobierno Mexicano” (Caso 1962:7).

A través de la fundación del INI, México no solo daba continuidad a los acuerdos internacionales en los que se había inscrito, también se posicionaba a la vanguardia en el contexto internacional proyectando la imagen de un país moderno. Además, se mostraba como un gobierno responsable con su población desfavorecida, brindando el apoyo necesario para que pronto pudieran estar en un plano de igualdad con las comunidades mestizas, llevando “elementos culturales positivos a los pueblos indígenas” y sustituyendo los que se consideraran “negativos” (*ibídem.*).

La principal función del INI de acuerdo al decreto presidencial consistiría en ser un cuerpo consultivo en materia indígena que a través de investigaciones especializadas analizaría las medidas de mejoramiento en poblaciones indígenas y posteriormente las promovería ante el Ejecutivo para finalmente pasar a la acción, coordinando y dirigiendo las medidas y obras que serían ejecutadas a través de sus Centros Coordinadores. De acuerdo con la comisión

⁵⁹ En ella se propagaba la cooperación entre los diferentes sectores de producción; la patria como interés prioritario; el respeto al gobierno y a sus instituciones; la independencia económica como objetivo común; el rechazo a la oposición política; el esfuerzo y la identidad nacional como las “claves” para solucionar los problemas de la nación (Santos 2015: 245 y 252).

primera de Gobernación y Asuntos Indígenas de la H. Cámara de Senadores se dictaminó que el INI debía procurar el desarrollo económico de los núcleos indígenas, intensificar su comercio, mejorar sus condiciones de higiene, salud y educación, y dotarlos de vías y medios de comunicación. Es interesante que también se incluye entre las líneas de desarrollo la producción de artículos que puedan ser consumidos por el gobierno nacional (Salas 1962: 21y 22).

En las “bases en que se funda la acción indigenista del Gobierno Mexicano” se reconoce que “el indígena tiene las mismas capacidades inherentes a todo ser humano para modificar sus condiciones de existencia y que sus presentes limitaciones son producto de hechos históricos o sociales [...]” (Caso 1962:8). Aunque para aquel momento pareciera un avance respecto a las concepciones de la etapa anterior del indigenismo considerarlos con las mismas cualidades y capacidades que cualquier ser humano, se trata de una visión racista que denotaba una posición de superioridad y de violencia sobre las formas de vida de los pueblos. No se les reconoce la capacidad de transformarse sin “la acción de un auténtico sujeto histórico exterior” (Zolla 2004:7), ni en sus propios términos. El INI tenía una especie de dirección controlada al frente de las comunidades indígenas con mediadores clave para lograr la aculturación. Me refiero a los promotores culturales.

Estos promotores serían los mediadores por excelencia en el proyecto de la aculturación. Ellos llevarían en sus propios términos la corriente moderna y progresista del INI.⁶⁰ Serían los nodos que permitirían que el cambio se gestara desde dentro de las comunidades indígenas. Aguirre Beltrán, uno de los representantes teóricos del indigenismo, sabía perfectamente que esta sería una posición complicada para estos mediadores y que traerían conflictos intergeneracionales dentro de la estructura social de los núcleos indígenas.

Por una parte, a los promotores culturales, en su mayoría jóvenes, les ofrecían un rápido ascenso en la estructura social de su comunidad a través de un puesto que los ubicaba en una

⁶⁰ Aquí recordemos la reestructuración del proyecto Alemanista cuyo proyecto se extendió más de medio siglo, ya que, como señala la historiadora Ana Santos (2015), su propuesta política se convirtió en el proyecto político del Partido Revolucionario Institucional.

posición importante, el de la “enseñanza”; serían los maestros, los que “saben”. Por otra parte, los dotarían de un sueldo modesto pero suficiente para la economía del pueblo y la oportunidad de acceder a una formación escolar de un nivel técnico y superior. El INI se convirtió en un facilitador del desarrollo de algunos jóvenes, no solo para los fines del proyecto de aculturación, sino también para el proyecto de desarrollo personal de cada individuo. Por ejemplo, el caso de Leonardo Cervantes, quien había sido contratado como conserje de la oficina del CCI de Huautla de Jiménez y solicitó ser trasladado como becario a la Sección de Salubridad. Este movimiento le permitiría viajar a la Ciudad de México y prepararse en la Escuela de Oficiales Sanitarios (informe del 10 de diciembre de 1960, expediente 2750, sección dirección). El desarrollo técnico o profesional era una oportunidad única que implicaba salir de la Sierra. Hasta ese momento eran pocos los mazatecos que tenían los recursos para ello. Una de las principales barreras, además del dinero, era el desconocimiento de la lengua *kastilla*.⁶¹ Había que estar preparados y era una oportunidad reservada a unos pocos, mayoritariamente a los hijos de comerciantes.

Entre los factores de cambio reportados por Carlos Incháustegui, antropólogo encargado de la instauración de las oficinas del Subcentro Coordinador Indigenista en Huautla, estuvo la creación de Promotorías de Educación o Escuelas Elementales para castellanización:

Se creó una extensa clase de maestros bilingües que fueron sometidos a un programa de educación formal e informal que buscó provocar en ellos una alteración en los puntos de vista tradicionales en cuanto a la educación, salud, métodos de trabajo en el campo y concepto del mundo. Esta enseñanza se les impartió tanto por la adopción provocada de elementos culturales materiales, como por la impartición de conceptos nuevos imbuidos sistemáticamente a través de cursos impartidos en las oficinas centrales del Centro Coordinador como por medio de las materias de educación general dadas en el Instituto para la capacitación del Magisterio de la Secretaría de Educación Pública. Esta es la teoría del Instituto Nacional Indigenista.

⁶¹ Para darnos una idea, de acuerdo con Eunice Pike, miembro del Instituto Lingüístico de Verano, quien desde finales de la década de 1930 estaba aprendiendo la lengua mazateca junto con la lingüista Florence Cowan con el objetivo de traducir el Nuevo Testamento al mazateco. Menciona que en Huautla el 90% de la población hablaba únicamente mazateco, solo 10% era bilingüe. Entre los bilingües estaban los comerciantes, a quienes pertenecía el centro del poblado. Esta situación las llevó a tomar la decisión de moverse fuera del centro de Huautla pues tanto sus vecinos como las personas con las que interactuaban preferían el uso del español, limitando su acceso al conocimiento de la lengua mazateca.

Se les explicó a estos Promotores Culturales qué tipo de resistencia iban a encontrar en las comunidades, quiénes podían ser personal de esa resistencia y cómo debían proceder en general... Fue notable el éxito logrado con este método y pudimos comprobarlo por el hecho de que el aumento explosivo del personal de Promotores y la exigencia a estudiar fuera de la región obligó a prescindir de este entrenamiento en un grupo... Concretamente los promotores del segundo grupo se perdieron en discusiones estériles con una minoría y en tratar de destruir la oposición presentada por ella a la introducción de elementos de cultura extraña, en general, de los cuales eran portadores... los conflictos fueron innumerables, partiendo desde cuestiones triviales hasta escabrosos problemas, peligrosos para la estabilidad del Instituto en la comunidad.

El status de los Promotores no fue aceptado, como en el caso de los alumnos de la Escuela Secundaria por considerar los detentadores del poder en la comunidad, que su preparación no era muy formal como en el caso anterior y pertenecer al nivel social más bajo de las rancherías. Se les negó el reconocimiento de su preparación y no se les admitió calidad para discutir y votar cuando se plantearon problemas de carácter general de la comunidad. Así cuando se realizó la elección de uno de los Presiente municipales, lo cual se hace por reunión del “Consejo de Principales” no invitaron a los Promotores Culturales, lo que no impidió que éstos se presentaran en grupo a exigir se les reconociera su capacidad para ser sujetos convenientes de tomarse en cuenta en la discusión de los problemas de la comunidad, por su condición de maestros y de maestras, pero no se les aceptó.

Fue calculado que estos elementos llegaron a provocar situaciones (crisis)... aparte de su preparación por su número (160) tendrían un papel decisivo en la conformación de la comunidad de los años futuros.

El papel de estos individuos es doble: a) como maestros impartiendo las materias oficiales y castellanizando en las promotorías y b) como sujetos miembros de la comunidad con derecho de voz y voto aptos para elegir y ser elegidos para el desempeño de cargos políticos en sus mismos pueblos (Incháustegui 1967: 162-165).

A través de la información proporcionada por Incháustegui podemos apreciar la formación de los promotores culturales que iba desde la castellanización hasta la modificación de conceptos de su mundo. También podemos observar el conflicto que generó su intervención, así como su capacitación para enfrentar escenarios de resistencia. Llama la atención que estos promotores no fueran tomados en cuenta por “los detentadores de poder” en la cabecera municipal de Huautla de Jiménez, tanto por desestimar su formación en contraste con los estudiantes de la recién inaugurada secundaria Antonio Caso, como por su origen, las

rancherías. Especialmente cuando sabemos que en el centro de Huautla se formó una élite que se reconocía como “gente de razón” desde inicios del siglo XX que consideraba al resto en una escala inferior.

De acuerdo con otras de las bases de la acción indigenista, la presencia del INI no sería permanente, sino hasta que las comunidades demostraran su aceptación y cooperación al cambio y cuando en ellas hubiesen surgido directores capaces de servir a este fin y jefes en la nueva organización de la comunidad. Alcanzado este punto el Instituto se retiraría paulatinamente, una vez que “la propia comunidad sea la que organice su vida y la que continúe en su lucha por el progreso” (Caso 1962:13), cuestión que nunca se cumplió.

La aculturación, de acuerdo a las bases de la acción indigenista, debía ser en provecho de las comunidades, por lo que toda acción que se emprendiera debía contar con la aceptación de la comunidad. De acuerdo con Alfonso Caso, el INI rechazaba la utilización de “procedimientos compulsivos”, por ello la técnica para implementar el cambio era la investigación, fundamental para encontrar “modos persuasivos” que permitieran sustituir o modificar patrones culturales. Aquí quisiera señalar que el hecho de tener un proyecto para combatir la forma de existencia de los pueblos indígenas con el fin de “integrarlos” o absolverlos, ya es en sí un acto violento, compulsivo y de coacción. Era una guerra, con otros medios aparentemente no violentos, contra las naciones indígenas, contra su forma de existir en el planeta. Luego, continúa Caso, solo se respetará aquello que no se oponga a su desarrollo y a una mejor vida. Por supuesto, se trataba de “una mejor vida” desde los parámetros de la nación mexicana. Un aparente “bienestar” que coexistía con la transformación en la principal mano de obra, en la construcción del México moderno.

Los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), ejecutores de la Acción Indigenista

Como mencionamos, el trabajo del INI consistía en investigar las condiciones de las naciones indígenas para formular programas adecuados a las necesidades del proyecto de nación. Su alcance buscó ser integral, por lo que evaluaban aspectos económicos, educativos, de comunicación, servicios médicos, agrarios y de justicia. Los Centros Coordinadores serían los encargados de ejecutar la política del indigenismo adecuada a la especificidad de cada

región. Además de llevar a cabo los programas acordados, tendrían que coordinarse con las diferentes dependencias de los niveles, local, estatal y federal para lograrlo. Se podría decir que los CCI funcionaban como espacios de mediación política entre la nación mazateca y el estado mexicano. En específico sus coordinadores, antropólogos que tenían bajo su responsabilidad la administración y funcionamiento de los Centros. En el caso de la oficina instaurada en Huautla de Jiménez, como mencionamos anteriormente, fue el antropólogo de origen peruano Carlos Incháustegui, quien fungió como representante y ejecutor del progreso y la política modernizadora de México.

De acuerdo a las bases de la acción indigenista los Centros se establecerían en un sitio nodal, ya fuera por su cualidad de núcleo político, comercial o ambas. Tras la experiencia del primer Centro Coordinador Indigenista, el Tzeltal-Tzotzil instaurado en San Cristóbal de las Casa (Chiapas) y dirigido por Alfonso Villa Rojas de 1949-1960, se modificó el campo de acción y se rediseño el alcance de los Centros, de la “comunidad indígena” a la “región intercultural” (Aguirre Beltrán 1962: 35).

El INI apostó por la integración regional, en la cual la aculturación debía encauzarse a través del fortalecimiento de la interdependencia entre el “núcleo” y las “comunidades satélites”, lo que llamaron, “ligar comunidades al sistema”. Esta unión se buscaría a través de dos medios fundamentales: la construcción de caminos de penetración y una intensa labor de castellanización, es decir, la implementación de la lengua nacional (*ibid.*: 36). Ciertamente es que la conexión entre lo que el INI llamaba “núcleos” y “comunidades satélites” existía previamente a su presencia y a su política integracionista, sin embargo, esta base reforzó el poder de los núcleos vinculado a la concentración de recursos y de relaciones con el exterior. Este aspecto es muy relevante para nuestro objetivo, pues estamos analizando la consolidación de Huautla como centro económico.

Esta consolidación le hizo posible acaparar el poder de representar a la Sierra Mazateca y ocupar una posición de mediación privilegiada ante la nación mexicana. Recordemos que desde principios del siglo XX ya era una población importante, espacio de mediación en el que se realizaban reuniones entre Jefes de Distrito y autoridades de la Sierra y que había dado

alojamiento a foráneos inversionistas de la actividad cafetalera. En 1927, la Villa de Huautla de Jiménez fue elevada a la categoría de Ciudad durante el gobierno del oaxaqueño Genaro Vázquez, nombramiento que se sustentaba en su importancia como centro comercial y en su alta densidad poblacional.

El segundo Centro Coordinador Indigenista (CCI) que se estableció fue el de la Tarahumara en Chihuahua y posteriormente los de la Mixteca Alta y Baja en Oaxaca. En el centro Tzeltal-Tzotzil y en los de la Mixteca, el INI se involucró en movimientos poblacionales territoriales. En Chiapas, el CCI emprendió una “colonización planificada” en la que reubicó a 200 familias originarias de Oxchuc, municipio altamente poblado, al municipio de las Margaritas. Así mismo procedió el CCI de la Mixteca Alta, inaugurado en mayo de 1954 por Alfonso Caso. Siguiendo el plan de “colonización al interior”, movilizó a población de la Mixteca Alta a la Mixteca Baja, creando nuevos centros de población en el Istmo de Tehuantepec. Sin embargo, ninguna movilización sería tan extensa como la ocurrida en la zona de la mazateca baja por la construcción de la Presa Miguel Alemán, a finales de la década de 1940 y principios de los 50. Sin embargo, incluso con la implementación de un proyecto de tal envergadura el involucramiento de INI a través de una oficina especializada como lo eran los Centros Coordinadores fue tardío.

Resulta que un año antes del nacimiento del INI, en 1947 se había iniciado un proyecto de enormes dimensiones en la Cuenca del Papaloapan que abarcaba los estados de Veracruz, Puebla y Oaxaca, nombrado la Comisión del Papaloapan. Esta tenía entre sus múltiples objetivos la construcción de la Presa Miguel Alemán. Esta presa sería edificada en territorio mazateco, afectando varios municipios y extinguiendo por completo a uno de ellos. A pesar de que este proyecto se remonta a 1944, el inicio de sus actividades fue cercano a la inauguración del INI como institución especializada para atender a la población indígena del país. Es llamativa la demorada apertura de un CCI para atender el proceso de desalojo de aproximadamente 200 mil mazatecos, aunque este señalamiento no implica que no hubiese antropólogos involucrados en este penoso proceso, entre los que podemos mencionar a Alfonso Villa Rojas y a Mauricio Murilio. Fue en 1954 que se instaura el CCI en Temascal

(Tuxtepec, Oaxaca), conocido como CCI Papaloapan, y que la Oficina de Reacomodo de la Comisión del Papaloapan le cedió su trabajo al INI oficialmente.

Quizás esa dilatada apertura del CCI sea únicamente una reafirmación del principal objetivo del INI: la aculturación, que se centró en desindianizar a la población y mexicanizarla. En estos poblados mazatecos, la tarea del INI guiada por este objetivo era mínima pues al ser removidos de su territorio, fueron obligados a incorporarse a la forma de vida mexicana, en nuevos pueblos conformados como el Centro Ejidal Adolfo Ruiz Cortines (Incháustegui 1958) que contaba con trazos “modernos” y una forma de asentamiento completamente mestiza sin rastro del patrón de asentamiento indígena mazateco. El CCI Papaloapan, a diferencia de los otros centros dedicaría la mayor parte de su trabajo al reacomodo poblacional.

El Subcentro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez

En 1958 tras una reunión de presidentes municipales de la Sierra Mazateca se acordó que un grupo viajara a la Ciudad de México y acudieran a las oficinas del Instituto Nacional Indigenista con la finalidad de solicitar una “oficina”, es decir, un Centro Coordinador. Era de su conocimiento que un Centro perteneciente a esta institución estaba operando en Temascal (municipio de Tuxtepec, mazateca baja) en “actividades en defensa de los indígenas” (Incháustegui 1967: 122). Como recién vimos, los trabajos del CCI Papaloapan en Temascal estaban concentrados en el reacomodo de la población mazateca que había sido desplazada por la construcción de la Presa Miguel Alemán.

Es muy particular que las gestiones para abrir un Centro Coordinador Indigenista en la Sierra Mazateca fueran emprendidas por autoridades mazatecas y que no sucediera a la inversa, es decir, que la iniciativa surgiera del Estado mexicano. “La gestión para que se instalara el Centro Coordinador Indigenista la llevaron a cabo Don Antonino Avendaño de Chilchotla y Don Erasto Pineda de Huautla.” (Entrevista al profesor Erasto Melgar realizada por Emilio Fernández Allende, Facebook Memoria Mazateca, post del 25 de junio de 2019). Según un oficio con fecha del 2 de octubre de 1959, reproducido en el Boletín mensual del Instituto

Nacional Indigenista número 93, el Consejo del INI resolvió crear un Subcentro Coordinador Indigenista en Huautla de Jiménez para atender los problemas de los mazatecos de la Sierra y resolver los problemas que surgieran con el reacomodo de la población, originados por la presa. Dicho Subcentro pertenecería al CCI Papaloapan y dependería técnica y administrativamente de éste. Se designó a Carlos Incháustegui como director del Subcentro y se le encomendó su inauguración.



Antiguas bodegas de Crescencio García, espacio que albergó las oficinas del Centro Coordinador Indigenista. Fotografía de la autora 2019.

La dependencia del Subcentro de Huautla con el CCI del Papaloapan no funcionó, entre otras cosas porque no había una conexión efectiva entre el Centro y el Subcentro. Aun cuando Temascal y Huautla estaban a una distancia no muy lejana, carecían de una vía terrestre que las comunicara, además de que entre ellas estaba el gran vaso de la presa. Recuerda el profesor Erasto Melgar que:

...antes sólo era un Subcentro del Centro Coordinador del Papaloapan. Su primer director fue Carlos Incháustegui Díaz. Por cierto, yo recuerdo que el Centro se iba a instalar en Chilchotla a insistencia de Don Antonino pero no hubo ahí una instalación adecuada y en Huautla de manera providencial estaba la casa propiedad de Don Crescencio García Evangelista que ocupó ese organismo. Ya parecía destinada para ese fin. Ahí mismo vivió Incháustegui con su familia (Entrevista al profesor Erasto Melgar, realizada por Emilio Fernández Allende, Facebook Memoria Mazateca, post del 25 de junio de 2019).

A través de los informes mensuales elaborados por Carlos Incháustegui, reportando sus actividades a Alfonso Caso, director del INI, podemos conocer la situación en la que se encontraba la Sierra a su llegada, en especial, sobre las relaciones de competencia entre los principales municipios serranos, Santa María Chilchotla, Huautla de Jiménez y San José Tenango. Resulta relevante para la presente investigación esta dinámica pues el argumento que sigue la presente tesis en estos primeros apartados es que Huautla se consolidó como centro económico de la sierra a través de esta dinámica de competencia y con el trabajo y apoyo de las agencias mazatecas, es decir, a través de un trabajo colectivo.

Previa a la llegada del Subcentro Coordinador Indigenista, de acuerdo con Carlos Incháustegui, dos de los municipios serranos con mayor producción de café en la Sierra estaban trabajando en la construcción de carreteras que les permitirían independizarse de Huautla. La situación era la siguiente: tanto Chilchotla como Tenango tenían que movilizar su producción cafetalera a Huautla pues en esta Ciudad se embarcaba por camión todo el café del interior de la Sierra. Chilchotla y Tenango no tenían otra posibilidad de movilizar su producto cafetalero sino a través de la mediación de Huautla como centro económico. De esta manera Huautla recibía dinero, pues de acuerdo con Incháustegui este municipio no contaba ni con un 25% de la producción de café que tenía Chilchotla.⁶²

⁶² Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, expediente 2750, fecha 1960, sección dirección, serie informes. Sin catalogar. Informe, 30 de octubre de 1960.



Faena en Huautla de Jiménez, 1960. Fototeca Nácho López

Chilchotla, un municipio con grandes recursos por la alta producción de café, trabajaba en la construcción de un camino que la conectara con San Jerónimo Tecoatl, poblado mazateco por el que pasaba la carretera recién construida por la Comisión del Papaloapan que conectaba con la cabecera distrital de Teotitlán del Camino. El caso de Tenango era aún más complicado y dramático, pues por su ubicación geográfica estaba más cerca de la Presa Miguel Alemán que de la carretera a Teotitlán. Por lo tanto, Tenango estaba construyendo una carretera que enlazara a la cabecera municipal (San José Tenango) con la agencia Boca de Tilpan, un puerto que permitiría sacar el café en lancha hacia Temascal y Tierra Blanca para llevarlo a Córdoba, Veracruz. Mientras tanto tenía que movilizar su producción en recua de mulas hacia Huautla para después trasladarlo en camión a Tehuacán y de ahí a Córdoba. Su situación era más dramática pues tenía que dar una vuelta pasando por Puebla, mientras que el estado de Veracruz le era más cercano una vez que atravesaba la Presa.

Otro señalamiento importante realizado por Carlos Incháustegui es que a su llegada en 1958 encuentra que “la iniciativa para el cambio cultural” estaba en el municipio de Chilchotla y era impulsada por sus dirigentes.

En el fondo hay una emulación con Huautla, ... Chilchotla es el principal productor de café en la zona Mazateca, su población está en segundo lugar después de Huautla. Es la cabecera y fundadora de la Asociación de Cafeteros de la Sierra Mazateca, que tiende a unir a los productores para obtener mejores precios al café. Están realizando construcciones importantes como la presidencia municipal (Incháustegui 1962: 132).

Incháustegui encuentra una dinámica de competencia que se puede analizar en diferentes escalas, entre localidades mazatecas y a nivel municipal. Veamos primero la competencia entre Chilchotla y Huautla a través del caso de la construcción de los palacios municipales, obras que otorgaban prestigio. En el informe de octubre de 1960, Incháustegui advierte que todos los recursos monetarios, materiales y de fuerza de trabajo (faenero) en Huautla estaban comprometidos en la construcción de un nuevo palacio municipal. Recientemente Chilchotla había construido una presidencia de concreto con un costo de 600 mil pesos. Huautla no podía quedarse atrás y a pesar de contar con un palacio municipal, había encargado una nueva obra a un arquitecto del gobierno del Estado de Oaxaca, de un precio similar al de Chilchotla. Menciona, “la comunidad gasta sus fuerzas y dinero en la construcción de un enorme elefante blanco que será la Presidencia, la cual actualmente tiene local”.⁶³ Mientras, el pueblo carecía de drenaje, de una escuela apropiada, de un mercado y de un lugar para dar servicio médico. De acuerdo con otro informe de Incháustegui en 1963 la situación se mantenía igual, razón por la cual la administración de Huautla se encontraba sin recursos para apoyar las obras del INI.

En el reporte de octubre de 1960 Incháustegui da cuenta del apoyo que las agencias debían otorgar a Huautla, un apoyo que era monetario y de fuerza de trabajo, a través de la faena. Señala:

⁶³ Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, expediente 2750, fecha 1960, sección dirección, serie informes. Sin catalogar.

...mientras dure la construcción de la Presidencia Municipal de Huautla de Jiménez, todas las agencias están comprometidas tanto en mano de obra como en dinero y material que deben proporcionar obligatoriamente a la cabecera, impidiéndoles la construcción de lo más mínimo en sus propias comunidades. Fui testigo de una colecta, con carácter obligatorio, pues Agua de Cerro debía enviar inmediatamente \$1, 000 a Huautla porque hacía falta dinero para pagar los albañiles oaxaqueños que están dirigiendo la obra (hoja 4 del documento).⁶⁴ Por otra parte, Incháustegui menciona que en las localidades tienen un compromiso perpetuo con la construcción de iglesias, “cuando tienen un templo mediano creo que inmediatamente piensan en construir uno más grande, así “ad infinitum”” (*ibidem.*).

En este tipo de obras los pueblos de la Sierra se gastaban sus recursos, posiblemente esta dinámica corresponda a una de competencia entre otros pueblos.



“Trabajando en la construcción del Palacio Municipal” (Huautla de Jiménez). Archivo Fotográfico México Indígena, Mazatecos (Id.1944). Repositorio Universitario Digital de Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

⁶⁴ Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2750, fecha 1960, sección, dirección, serie, informes. Sin catalogar.

Es sumamente importante resaltar esta competencia entre Huautla y Chilchotla, pues aunque Huautla había sido un poder dominante que se construyó a partir de la perspicacia de sus comerciantes y autoridades que efectuaron alianzas estratégicas con la cabecera de distrito y que lograron articular el apoyo del pueblo, con estas breves referencias podemos observar que la competencia entre municipios era una fuerza impulsora importante. Chilchotla estaba en la contienda por posicionarse a la vanguardia en la Sierra y quizás la historia hubiese sido diferente si la carretera que construyó la Comisión del Papaloapan hubiese conectado a Teotitlán con Chilchotla o si, como menciona el testimonio del Erasto Melgar, el Centro Coordinador de la Sierra Mazateca se hubiese instaurado en el municipio de Chilchotla y no en Huautla como sucedió.

Debido a la situación de recursos concentrados en la construcción del palacio municipal en Huautla, Incháustegui decide dar prioridad a dos de las agencias de Huautla, Barranca Seca y María Luisa y en otro municipio mazateco hacia la zona alta, Ayautla. Además, menciona que en Huautla había una idea de que el INI debía realizar sus proyectos por su propia cuenta. Muy posiblemente, más que una idea, Incháustegui no había tejido las relaciones necesarias para sustentar un apoyo mutuo. Y por otra parte no contaba con prestigio dentro del pueblo. Menciona que había conseguido un pequeño generador de luz para poder proporcionar atención médica durante la noche y también “por razones de prestigio dentro de la comunidad” (hoja 15, informe octubre 1960).⁶⁵

Un último señalamiento sobre las principales preocupaciones que Carlos Incháustegui identificó en la Sierra, era que los serranos estaban interesados especialmente en las escuelas y los caminos. En entrevista con Andrés Medina menciona: “Yo llegué hacer el reconocimiento, en la Sierra Mazateca, me recorrí toda la Sierra Mazateca antes de fundar el Centro (CCI) y en la parte de educación encontré que en toda la Sierra Mazateca había 18 escuelas manejadas por preceptores pagados por las comunidades. Le pagaban \$60 pesos a cada maestro y esa ansiedad de las gentes por aprender fue lo que capté ... Yo vi una vez una faena en Huautla de Jiménez, recién llegado, después ya se degeneró el asunto. 6 mil

⁶⁵ Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2750, fecha 1960, sección, dirección, serie, informes. Sin catalogar.

hombres, 6 mil indígenas trabajando en faenas, ayudando en la construcción de un camino, cómo no se iba a trabajar” (entrevista en video homenaje a Carlos Incháustegui, Departamento de medios audiovisuales, ENAH 2012, minuto 8:04).⁶⁶

Incháustegui y su articulación en las relaciones y dinámicas serranas: tensiones, conflictos y negociaciones. El caso de la carretera Teotitlán-Huautla

En muy poco tiempo Incháustegui comenzó a involucrarse más en los diferentes asuntos de los pueblos de la Sierra. Fue fundamental su capacidad de negociación y su posición como mediador, pues era el facilitador de recursos materiales y relaciones con el exterior. Una intervención importante que marcó un antes y un después fue el del mantenimiento de la carretera Teotitlán-Huautla, obra que fue parte de los proyectos de Comunicaciones de la Comisión del Papaloapan y en cuyo financiamiento habían participado los intermediarios cafetaleros serranos que destinaron la cantidad de \$10 pesos por quintal de café a esta obra. Esta carretera no había sido entregada por la Comisión del Papaloapan al gobierno del Estado de Oaxaca, pues el gobernador se negaba a aceptarla por las malas condiciones en las que se encontraba la recién inaugurada carretera (1959).

Algunos municipios serranos, entre ellos, Huautla, Tenango, Chilchotla, Santa Cruz de Juárez y San Mateo estaban en busca de todo el apoyo posible para resolver el mal estado en el que se encontraba la carretera Teotitlán-Huautla. Las torrenciales lluvias de septiembre de 1960 habían destruido gran parte de ella dejando incomunicados a Huautla y a diversos poblados mazatecos (informe octubre 1960).⁶⁷ Cabe resaltar que el movimiento comercial de Huautla y de la Sierra dependía de esta nueva carretera. Un momento importante para la intervención del INI en este asunto fue la conformación de una nueva Junta Directiva Pro Carretera Teotitlán-Huautla, en la que Incháustegui y algunos presidentes municipales quedaron como vocales. A pesar de que su constitución no se sostuvo por la situación que a continuación explicaré, resultó muy importante para que el INI a través de Incháustegui se

⁶⁶Disponible en línea: https://www.youtube.com/watch?v=kz8y5Wc_9u8

⁶⁷Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2750, fecha 1960, sección dirección, serie informes. Sin catalogar.

introdujera en las complejas dinámicas políticas y el potencial de “asesoramiento” y mediación se comenzara a desplegar.

En el informe con fecha 10 de diciembre de 1960, Incháustegui reflexiona sobre este asunto y escribe, “la intervención en los asuntos del pueblo, delegaciones, asesorías, etc., además de estar incluidas dentro de nuestras obligaciones como miembros del INI, obedecen a la intención de lograr una situación militante dentro de la comunidad y conseguir más adelante el control de ella, lo que será sumamente positivo en el momento de realizar los principales programas del Instituto” (informe 10 de diciembre 1960)⁶⁸.

La Junta viajó a Teotitlán para reunirse con la Junta saliente y con el diputado de distrito Aurelio Fernández; allí se enteraron que la carretera Teotitlán-Huautla se prolongaría en un nuevo ramal que conectaría a San Jerónimo con Chilchotla, que como vimos anteriormente era una de las obras en las que el municipio de Chilchotla estaba trabajando previo al establecimiento del CCI en Huautla y que cuyo principal objetivo era lograr independizarse de Huautla. Esta obra ahora estaría a cargo del gobierno federal y contaría con el apoyo voluntario de los productores de café (estas cuotas voluntarias ascendían a la cantidad de \$1, 044, 700.00 que se encontraba en Oaxaca y \$227, 000.00 de la Junta saliente que no había sido entregado al Gobierno, ubicado en el Banco de Comercio de Tehuacán). El 23 de noviembre la Junta se trasladó a Oaxaca acompañada por Carlos Incháustegui para entrevistarse con el gobernador. En esta reunión el gobernador les confirmó la prolongación del ramal de la carretera y abrió una nueva posibilidad, que este ramal enlazara a Chilchotla con Huautla y no a Chilchotla con San Jerónimo. Por otra parte, el gobernador hizo la propuesta de que el CCI fungiera como una central de herramientas y maquinaria a disposición de los serranos para dar mantenimiento a la carretera, además de que debería hacerse cargo del subsidio de la misma. Por otra parte, concedió a la delegación de Tenango la herramienta y el material para la construcción del camino Cabeza de Tilpan-Tenango (informe 10 de diciembre de 1960).⁶⁹

⁶⁸ Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2750, fecha 1960, sección dirección, serie informes. Sin catalogar.

⁶⁹ *ibídem*.

La intervención del CCI de la Sierra Mazateca en el caso de la carretera Teotitlán-Huautla, construida como parte de la sección Comunicaciones de la Comisión del Papaloapan, es un caso en el que se pueden apreciar las dinámicas de competencia, negociación, apoyo, unión y separación entre los diferentes poblados de la Sierra. Sigamos analizando cómo continuó desenvolviéndose esta situación. Incháustegui le dio seguimiento a este asunto pues el gobernador de Oaxaca realizaría una gira por la Sierra Mazateca en el mes de febrero o marzo de 1961 y era una importante oportunidad para que viera las condiciones de la carretera y los apoyara con recursos.

De acuerdo con el informe de febrero, el día 10 de enero Incháustegui sostuvo una junta con “algunos presidentes municipales” en la que se acordó plantearle al gobernador de Oaxaca que se continuaran los trabajos en la carretera en coordinación con el INI y que se hiciera a un lado a la Comisión del Papaloapan pues resultaba un impedimento para poder trabajar. Lo que resulta relevante es que uno de los grandes ausentes a esta junta fue Santa María Chilchotla; asistieron únicamente los presidentes de Huautla de Jiménez, San José Tenango, San Miguel Huautla, Santa Cruz Acatepec, San Mateo Eloxochitlán y Santa María la Asunción de Allende. Otros presidentes, de acuerdo con Incháustegui ni siquiera contestaron a la invitación de la junta que fue realizada por la presidencia de Huautla. Chilchotla envió una carta mencionando que “esperaba las decisiones de la superioridad en lo que respecta a la carretera, pero que estaba de acuerdo con nosotros” (es decir, de acuerdo con el CCI y con lo que se acordara en la junta) y otros vecinos contestaron que el asunto no era de su interés pues no tenían tierras sobre la carretera. Incháustegui señala que la ausencia del presidente de Chilchotla correspondía a que ellos estaban llevando los trámites del ramal de la carretera (Chilchotla-San Jerónimo) por su cuenta, pues querían evitar que este pasara o que los conectara con Huautla. De esta junta se elaboró un documento que fue enviado a los municipios faltantes para que confirmaran que estaban enterados, pero hicieron caso omiso (informe de febrero de 1961).⁷⁰

⁷⁰ Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2751, fecha 1961, sección dirección, serie informes. Sin catalogar.

Me parece importante señalar que, si bien Incháustegui estaba adentrándose en un asunto de suma importancia para diferentes municipios de la Sierra, el hecho de que el CCI estuviera en Huautla, lo convertía en una especie de extensión de Huautla y a su vez instigaba a que esta fungiera como mediadora entre los municipios, posición que otros municipios trataban de disputarle a Huautla (por lo menos en lo que respecta a la intervención de esta en sus asuntos, como vimos en los casos de Chilchotla y Tenango). En este último caso de mediación en el que la presidencia de Huautla fue la que convocó a la junta previa a la vista del gobernador de Oaxaca, es importante señalar que este hecho seguramente estuvo relacionado con la ausencia de Chilchotla y otros municipios. El CCI en Huautla estaba reforzando una posición en Huautla, la de mediación, dotándola de poder, mientras que las comunidades y municipios mostraban su desacuerdo con su ausencia, así como en el caso de Chilchotla, que estaba buscando soluciones por sus propios medios y estableciendo otras alianzas. A través del desarrollo de este caso podemos observar diferentes fuerzas que se integraban y desintegraban por momentos. Es evidente que a Chilchotla no le pareció la nueva posibilidad planteada por el gobernador de Oaxaca, de que su ramal conectara con Huautla y no con San Jerónimo, y una vía para evitar esta conexión era moverse por su cuenta sin apoyar con su presencia la junta realizada previa a la visita del gobernador.

Como vimos la construcción de la carretera Teotitlán-Huautla estuvo a cargo de la Comisión del Papaloapan, el gobierno federal y la cooperación voluntaria de los comerciantes cafetaleros. Posteriormente, a través de las cuotas de los transportistas serranos le dieron mantenimiento a esta vía. Tras más de una década de trabajos y obras, la vida de la Comisión estaba llegando a su fin por falta de presupuesto y precisamente, la rama de Comunicaciones había resultado una de las más costosas para este proyecto. Este final, se tradujo en el abandono de los caminos que habían abierto, situación que tanto los serranos como el propio Carlos Incháustegui habían estado denunciando ante el INI y ante el gobierno del Estado. En 1962 la Comisión hizo entrega de la red caminera a la Secretaría de Obras Públicas y a las juntas locales de Caminos.

El conflicto cafetalero

El desarrollo del cultivo de café fue la puerta de entrada de la Sierra Mazateca a la dinámica de comercio internacional capitalista. Los principales beneficiados de esta actividad comercial eran los intermediarios comerciales que conformaban un monopolio mazateco que estaba coludido con autoridades en Teotitlán del Camino. Este monopolio se llamaba Cafés Mazatecos, S.A. y era subsidiaria de la empresa Zardaín y Cía de Córdoba, Veracruz.

Un año después de la apertura de la oficina del Subcentro, Carlos Incháustegui tuvo su primera entrevista con los comerciantes cafetaleros de la sierra. En su informe correspondiente al mes de marzo de 1961, Incháustegui reporta la visita de estos intermediarios.⁷¹ Por una parte, estaban interesados en que se resolvieran las malas condiciones en las que se encontraba la carretera Teotitlán-Huautla por lo que propusieron que una comisión integrada por los principales comerciantes e intermediarios en el tráfico de café viajaran a la Ciudad de México para sostener una reunión con el director del INI, Alfonso Caso. Por otra parte, le hicieron la solicitud a Incháustegui de que los apoyara buscando un mejor comprador de café. Ese mes Cafés Mazatecos había suspendido la compra de café a los productores por la baja en el mercado internacional. Refirieron que esta baja afectaría especialmente a los pequeños productores mazatecos sumiéndolos en la pobreza.

Aparentemente según los informes, el involucramiento de Incháustegui en el comercio del café fue promovido por el monopolio mazateco. Esta intervención traería grandes problemas a Incháustegui y por supuesto al trabajo que estaba realizando en el Subcentro. Su presencia en la Sierra Mazateca se vería seriamente amenazada y las relaciones de confianza y colaboración que había construido con las algunas agencias y localidades, también se verían dañadas. A Incháustegui le tocaría experimentar una de las tácticas más empleadas en los conflictos serranos, la palabra mentirosa o chismosa, *én ndiso* (Lino 2017:64).⁷²

⁷¹Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2751, fecha 1961, sección dirección, serie informes. Sin catalogar.

⁷² Además de los aspectos nocivos en el ámbito social que generan desconfianza y sospechosismo, la *én ndiso*, palabra chismosa-mentirosa tiene el poder de afectar y causar dolencias pues se introduce en el cuerpo como un mal aire, en el capítulo 5 la veremos con mayor detalle.

La intervención del Subcentro en la compra del café y la vida del líder Erasto Pineda

Uno de los principales líderes cafetaleros de la Sierra fue el ex presidente municipal Erasto Pineda. Recordemos que Pineda estuvo en la comitiva que viajó a la Ciudad de México para acudir a las oficinas del INI y solicitar la instauración de unas oficinas del INI en la Sierra Mazateca. Recién que Carlos Incháustegui se instaló en Huautla fue a verlo a la casona propiedad de Crescencio García que había sido adecuada como oficinas provisionales del Subcentro. Su visita tuvo como objetivo ofrecerle un pedazo de terreno de su rancho para que el Subcentro se estableciera. El rancho de Erasto Pineda se ubicaba en las tierras cercanas a la cascada de Puente de Fierro, conocida como la Regadera. Debido a la retirada distancia del centro de Huautla, Incháustegui declinó su oferta. Sabemos un poco más sobre la vida de este líder mazateco a través de su hija María Luisa Pineda, quien nos cuenta:

Mi papá nació en Huautla, él tenía su rancho en la Regadera y en Río Grande, donde tenía potrero... Su cafetal lo tenía en la Regadera, como se daba mucho café, de 150 a 200 quintales de café se daba antes porque trabajó. Sembró caña, todo hizo mi finado mi papá, porque ahí invirtió el dinero que hacía del negocio. Antes sembraba mucho maíz, calabaza, chayote, pues ahí tenemos pollo, pues todo, chivo... Aunque fue campesino mi papá, pues fue acarreando animales, ese negocio hacía mi finado mi papá. Un ejemplo le dejó al pueblo, ¿no?, pero los pueblos no imitan ese trabajo. Pero mi finado ya de todo hizo, compró chiltepe [chile], piel de animal, va vendiendo allá, ¿no?, para que hiciera así la gente, para que no sufriera la gente.⁷³

Podemos apreciar que la vida de Erasto Pineda se distinguió por su arduo trabajo que era un ejemplo para su pueblo, por ello fungió como presidente municipal en dos ocasiones (1949-1950 y 1955-1956). Recordemos precisamente, que los presidentes son llamados en mazateco “personas de trabajo”, *chjota xa*, mismo que constituye su prestigio social. La señora María Luisa Pineda recuerda cómo le hicieron la solicitud por primera vez a su padre.

Se reunieron todo el pueblo, porque antes está chico el pueblo... antes le pidieron perdón, vinieron a visitar, vinieron a pedirle favor que él va a ser presidente [municipal]. Le costó mucho trabajo al pueblo, de todo San Andrés, de todo el

⁷³ Esta plática fue posible gracias a Mauricio Martínez, quien también estuvo presente. Huautla de Jiménez febrero 2019.

pueblo, las agencias, Barranca Seca, Tenango, venía a pedirle favor. Ahí traía su cervecita, su copita. Lo querían para presidente, porque era muy trabajador, para que se imita la gente ¿no?, pero la gente no, no quiere trabajar, porque ante no hay dinero hija, no hay como ahorita, ahorita hay mucho dinero, no ante no había dinero, fueron muy pobres las gentes (Plática con María Luisa Pineda, Huautla de Jiménez, febrero 2019).

Este recuerdo de María Luisa Pineda nos permite ver las diligencias que hacía el pueblo, muy posiblemente a través de sus *chjota chinga* (personas caracterizadas), para pedirle a un hombre que ocupara el cargo de presidente municipal. Como vimos en el capítulo anterior, el presidente municipal era el principal mediador entre el pueblo y los poderes estatales y nacionales. También señalamos que una de sus principales cualidades era la oratoria, además, como podemos ver aquí, el presidente municipal era elegido por ser un hombre ejemplar, en tanto que a través de su arduo trabajo ponía el ejemplo a su pueblo. A nivel individual, después de ser presidente municipal en dos ocasiones, la red de relaciones sociales de Erasto Pineda era, muy probablemente, bien extensa y por ende poderosa.

De acuerdo con el informe de abril de 1961, Incháustegui tuvo una larga plática con Erasto Pineda en su rancho de la Regadera en la que éste le explicó las prácticas abusivas que tenían los intermediarios comerciales en la compra de café de la Casa Zardain y Cía de Córdoba, es decir, Cafés Mazatecos, S.A.⁷⁴ De acuerdo con la información proporcionada por Pineda estos intermediarios pagaban bajos precios a los productores y además tenían otras prácticas para pagarle menos a los vendedores: sustraían peso en la ponderación de los costales y establecían precios arbitrarios para la compra del grano. Los productores eran orillados a vender su mercancía a este monopolio, pues cualquier intento de independencia era saboteado. Asaltaban las mulas de los productores que viajaban a Teotitlán para vender su producto y en caso de que el productor lograra esquivar el ataque enviaban un telegrama a Tehuacán informando que no debían comprar el café de aquel productor pues era de mala calidad (Benítez 1962: II-IV). Otra práctica más extrema, que nos muestra el poder que tenían estos intermediarios (proveniente de sus relaciones con el exterior) era la intervención en las

⁷⁴ Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2751, fecha 1961, sección dirección, serie informes. Sin catalogar.

carreteras. Escribe Incháustegui, “se aclaró que la enorme vuelta que da la carretera (se refiere a la vieja) que hace costoso el transporte y peligroso, fue obra de los señores comerciantes intermediarios, que trataron de evitar que la carretera pasase por las comunidades rivales a sus negocios” (informe abril 1961)⁷⁵.

Erasto Pineda había sido miembro de la Asociación Agrícola Local de Cafeteros de la Sierra Mazateca vinculada a Cafés Mazatecos, S.A, cuya sede administrativa radicaba en Chilchotla. Sin embargo, había salido de esta asociación y había logrado la conformación de una nueva, la Asociación Agrícola Local de Productores de Café de Huautla de Jiménez, Oaxaca. Había logrado concentrar a 460 pequeños productores, un número sumamente significativo que nos muestra la capacidad diplomática y de convocatoria que tenía este líder. En una carta que Erasto Pineda le escribe al Ing. Samuel Valero Moreno (Delegado Estatal de la Pequeña Propiedad Agrícola), fechada el 18 de junio de 1961 expone los motivos de la conformación de esta nueva asociación.

...me permito manifestar a usted que las razones que nos mueven a pedir nuestro reconocimiento (Asociación Agrícola Local de Productores de Café de Huautla de Jiménez, Oaxaca) son las siguientes:

- 1-. Que geográficamente los productores de café que nos hemos asociado previamente encontramos más beneficios para nuestros intereses tener una Organización establecida en Huautla de Jiménez, lugar a donde actualmente llega la carretera, que tener la cabecera [de la Asociación] en Río Sapo, Chilchotla, que se encuentra sobre el Vaso de la Presa Presidente Alemán, en rumbo geográfico completamente opuesto a nuestros intereses.
- 2-. Que es Huautla de Jiménez, donde se encuentran los establecimientos comerciales en donde acostumbramos abastecernos y donde obtenemos mercado para nuestros productos agrícolas.
- 3-. Que después de dos años que de instalada la Asociación de Cafeteros con sede en Chilchotla, no hemos disfrutado en absoluto de ningún beneficio para nuestros intereses, no hemos obtenido ventajas en los trámites hechos por ellos, antes ha sido al contrario: nuestros trámites como grupo en organización previa tienden a favorecer a los productores tanto de Huautla como de los municipios vecinos que acuden voluntariamente a nosotros.
- 4-. Que no es posible obligar a todos los productores del Municipio de Huautla a pertenecer a la organización actualmente existente, dado que todos ellos no se

⁷⁵ Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2751, fecha 1961, sección dirección, serie informes. Sin catalogar.

comprometieron a pertenecer a dicha Asociación, sino solamente el que suscribe, y quién se había retirado de las actividades de ella en vista de que veía que no había ningún movimiento tendiente a resolver los problemas que grandes y pequeños constantemente afrontan los productores.

5-. Que lo reconocido en los estatutos de la Asociación no lo consideramos nosotros un obstáculo insalvable dado que lo procedente en un caso así es modificarlos, haciendo constar que la jurisdicción se reduce, dado el retiro de unos municipios. Pensamos que no se puede supeditar los hechos a la letra cuando esta no funciona.

6-. La tramitación que solicitamos la hacemos con la intención de conservar el valioso apoyo de la Secretaría de Agricultura y Ganadería por conducto de la Dirección de la Pequeña Propiedad Agrícola, respaldo que en este caso se dará a una organización operante dado lo expuesto anteriormente.

7.-. Finalmente, nos permitimos solicitar considere ud. lo que le exponemos y nos facilite la consecución de nuestros fines, que están estrictamente de acuerdo con lo establecido.⁷⁶

Los motivos que expone la carta de Erasto Pineda son sobre todo geográficos, Huautla resulta ser una mejor locación para la Asociación por su carácter de centro económico, así como por su conexión con la carretera. Solamente hace una mención a la *Asociación de Cafeteros de Chilchotla*, en la que refiere que los productores, entre los que se incluye, no han obtenido ningún beneficio. Es significativo que la ubicación de la Asociación de la que Erasto Pineda se había separado tuviera su sede en el municipio de Chilchotla. Como sabemos Chilchotla era un municipio con alta producción cafetalera, que contaba con inversiones huautlecas. Cuando llegó Carlos Incháustegui a la Sierra, estaba dividida en 52 fincas cafetaleras (1967). Además, como vimos anteriormente destacaba por su iniciativa para el cambio cultural. Si bien, a inicios del siglo XX Huautla de Jiménez había tomado la primacía en cuanto a cambios y transformaciones culturales, a mediados del siglo era Chilchotla la que ahora estaba en la delantera, muy posiblemente a través de su independencia de Huautla y, por supuesto, de su recurso cafetalero.

Tras actualizarse sobre la dinámica cafetalera en la Sierra, Incháustegui tomó cartas en el asunto y buscó que Beneficios Mexicanos del Café (BEMEX) se interesara en la compra del

⁷⁶ AGEO, fondo documental Asuntos Agrarios, sección XIX – Teotitlán, serie Silacayuapan – Teotitlán, Caja 1024, expediente 58, 1961.

producto. En el informe de octubre de 1961, menciona que el INI y BEMEX habían firmado un convenio para comenzar la compra de café en Huautla.⁷⁷ Al mes siguiente BEMEX estaba operando ya y el precio del café estaba incrementando. Para enero de 1962 en \$285.00 el quintal, a diferencia del precio sostenido por los intermediarios comerciales hasta el momento, \$180.00 por quintal.⁷⁸

Sobre estos años intensos entre 1961 y 1962, María Luisa Pineda menciona:

Pues todo hizo él de la carretera, del café, el que fue el problema, ¿no? Yo creo que de por sí pasa uno. Como uno es muy así de manejar el pueblo, ¿no?... Pero lo que hizo fue problema muy grande del café,... ese es el negocio del pueblo antes, ¿no?... Pues sí, ya está hecho todo lo que hizo mi finado mi padre, todo lo que fue y todo es la verdad... Fue muy problema esta Asociación del Café hija [se refiere a la Asociación de Productores Locales de Huautla], ... la gente gritaba que no se van a entregar su café y yo también sufrí bastante con el finado mi papá... Mucha gente trajeron, entregaron, vinieron a dejar su café aquí... Así pasó, muchas cosas pasó cuando empezó finado de mi papá de esta Asociación de Café, si hubo mucho problema pero es que pobre la gente, pues ahora pensamos que no comprendió, no comprende uno luego lo que va uno pasando... Todo lo que hace uno. Creo que dirá uno que van apropiar o qué van hacer está gente, antes son muy envidiosos (Plática con María Luisa Pineda, Huautla de Jiménez, febrero 2019).

Si bien, Incháustegui y la Asociación de Productores Locales de Café estaban obteniendo el resultado esperado, los intermediarios comerciales y sus aliados los atacarían con todos los recursos a su alcance. A inicios de ese año, Incháustegui reporta “rumores y amenazas” en contra del Presidente Municipal de Huautla, el Síndico, el presidente de la Asociación Erasto Pineda y contra él mismo. La intervención del director del CCI en el comercio del café destapó las dinámicas corruptas en las que esta actividad se desarrollaba, en contubernio con autoridades en la cabecera distrital de Teotitlán del Camino. Incháustegui denunció un intento de soborno del entonces presidente municipal de Teotitlán, quien le solicitó el pago de \$38 mil pesos para permitir que el café pasara por este poblado pues existía una dinámica en la que el monopolio Cafés Mazatecos pagaba dicha cantidad. Aparentemente este pago estaba

⁷⁷ Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2751, fecha 1961, sección dirección, serie informes. Sin catalogar.

⁷⁸ Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2752, fecha 1962, sección dirección, serie informes. Sin catalogar.

vinculado con una especie de alteración y desvío de recursos en el pago de los impuestos. Incháustegui menciona que “Autoridades Estatales de la Colecturía en Teotitlán, entregaba pases en blanco a Cafés Mazatecos por los que se canjean las boletas de pago de impuestos para que dicha empresa los llenara a su antojo” (informe enero 1962, p. 6).⁷⁹ La represalia a la negativa de este pago, y por ende a la participación en el desvío de impuestos y enriquecimiento de la autoridad municipal de Teotitlán, fue que la Colecturía de Rentas en Teotitlán fijara la cuota máxima para las bodegas de BEMEX en Huautla y que se negara a reconocer el subsidio Federal, cuya cantidad era de \$10.00 por quintal de café (informe abril 1962).⁸⁰

Con diversas dificultades avanzaba la compra del producto cafetalero a cargo de BEMEX. Durante el primer semestre de 1962, una guerra intensa en contra de todos los involucrados en el funcionamiento de BEMEX, el INI y la Asociación de Productores Locales se desató con fuerza. Por un lado, una campaña de desprestigio en contra de las actividades que estaba realizando el CCI se extendió a manos de miembros de la iglesia de Huautla, el párroco y el vicario, quienes aprovechaban su visita a las localidades para difundir información tergiversada a las intenciones del CCI. La ventaja que tenían, es que esa palabra chismosa (*én ndiso*) la difundían en mazateco.

Uno de los efectos de esa palabra chismosa fue que en la localidad de Agua de Cerro se detuvo la construcción de la escuela. Las autoridades de la iglesia local habían divulgado que el INI era comunista y que los padres no debían aceptar los desayunos infantiles que les proporcionaban pues su intención era “engordar a los niños para después llevárselos a Cuba” (informe marzo 1962).⁸¹ También esparcieron la advertencia de que los locales no debían

⁷⁹ Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2752, fecha 1962, sección dirección, serie informes. Sin catalogar.

⁸⁰ Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2752, fecha 1962, sección dirección, serie informes. Sin catalogar.

⁸¹ Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2752, fecha 1962, sección dirección, serie informes. Sin catalogar.

recibir nada del INI pues este estaba preparando una nueva guerra de independencia (junio 1962).⁸²

Es interesante notar que la campaña de desprestigio acusara al INI de comunista, pues en esta década efectivamente había una guerra anticomunista en México y era el rostro del enemigo político, el desestabilizador del estado mexicano. Este rostro enemigo fue tomado por los intermediarios comerciales y sus aliados para desprestigiar la presencia del INI en la Sierra. Parecería un revés a la campaña anticomunista en México que una de sus instituciones fuera señalada como comunista. Sin embargo, vale la pena matizar este suceso con más información. Me parece importante aclarar que, aunque las instituciones gubernamentales son organismos ejecutores del proyecto político en turno, son impactadas por las personas que las integran; personas específicas con ideales, ética, valores y aspiraciones de vida particulares. El Estado mexicano no es un aparato homogéneo y acabado, sino que está sujeto a sus propios actores y a dinámicas y eventos que no le son predecibles.⁸³

De acuerdo a las pláticas sostenidas con los miembros de Memoria Mazateca⁸⁴ –algunos de sus integrantes pertenecen a las primeras generaciones que egresaron de la primera secundaria en Huautla fundada en 1962 bajo el nombre de Antonio Caso–, en Huautla había maestros provenientes de Guerrero con ideales socialistas que eran de gran influencia para las jóvenes generaciones. Además, había una afluencia de revistas y folletos socialistas provenientes de la Unión Soviética. Paulino García recuerda que lo expulsaron de la

⁸²Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2752, fecha 1962, sección dirección, serie informes. Sin catalogar.

⁸³Esta reflexión se la debo a los comentarios de Hilda Landove e Israel Lazcano, quienes me hicieron este señalamiento durante mi presentación en el Seminario de Doctorantes en Estudios Mesoamericanos, Unidad de Posgrado, UNAM (septiembre 2019).

⁸⁴Memoria Mazateca es un grupo que se conformó en marzo de 2019 tras la convocatoria de Abelardo García Contreras, quien nos reunió para realizar un homenaje al maestro Carlos Incháustegui. Los integrantes son amigos originarios de la Sierra Mazateca que han compartido su vida, desde su niñez en Huautla de Jiménez hasta su juventud y adultez en la Ciudad de México. Son parte de las primeras generaciones que migraron a la Ciudad tras la apertura de la carretera Teotitlán-Huautla en 1959. A ellos nos hemos sumado tres güeras investigadoras de la UNAM, pertenecientes a la licenciatura en Antropología (Ofelia Ladrón) y a los Posgrados en Estudios Mesoamericanos (Citlali Rodríguez) y Ciencias Políticas y Sociales (Adriana Zentella).

secundaria por estar repartiendo estos folletos y revistas. Pudo regresar a estudiar tras solicitarle a Carlos Incháustegui que interviniera por él.

Con este breve testimonio quiero señalar que la presencia socialista-comunista en la Sierra tiene antecedentes en la presencia y labor de maestros provenientes de Guerrero. Por otra, quizás haya una posibilidad de pensar que el gobierno de Huautla estaba alineado con el sistema político del estado mexicano, por lo que las ideas disidentes no eran bien recibidas. Hay más anécdotas de este grupo de amigos de Memoria Mazateca que se metieron en problemas por escribir e ilustrar un diario escolar en el que caricaturizaban al Presidente Municipal de Huautla y criticaban su administración. Posiblemente una de las posturas instigadas por esta corriente socialista se tradujera en una actitud crítica a su realidad social y política. Posición que los jóvenes estaban adoptando con naturalidad y a la que dieron continuidad en la Ciudad de México, pues la mayoría de ellos participaron activamente en el movimiento estudiantil de 1968.

Por otra parte, es importante tomar en cuenta que precisamente el sector de la población dedicado al comercio y con mayor contacto fuera de la Sierra eran conservadores en los términos políticos que concordaban con la política mexicana de la década. Esa influencia socialista previa a la llegada de Carlos Incháustegui también encontró resonancia en este antropólogo. De acuerdo con los miembros de Memoria Mazateca, Incháustegui y estos maestros se reconocieron en ideales comunes e incluso colaboraron juntos. Es importante también señalar que esta diferencia proveniente de fuera es otra fuente marcadora de diferencia en la Sierra, de la cual jóvenes generaciones se alimentaron, entre ellos los promotores culturales, pues fue parte de su formación.

Resulta relevante que el apoyo que recibieron los intermediarios y comerciantes proviniera de las autoridades de la iglesia católica. El vicario en las misas en Huautla señalaba que el INI era un intruso “echando a perder las costumbres y la armonía del pueblo”. También los acusaban de evangelistas. De acuerdo con Incháustegui, ellos también entraron en esta dinámica, pues una vez que sabían los rumores y chismes difundidos sobre la presencia del CCI, entonces ellos también hacían circular los suyos (Incháustegui 1967).

La operación de compra y almacenaje de café en las bodegas de BEMEX también tenía sus problemáticas. BEMEX contaba con poco personal y la bodega de almacenaje del producto era insuficiente para la cantidad de café que entraba. También el dinero en la caja se agotaba y ya no se podía seguir comprando, situación que era aprovechada por los intermediarios para difundir que las oficinas de BEMEX cerrarían y una desventaja para los pequeños productores que tenían que vender su grano a estos intermediarios al precio que ellos establecieran, malbaratando su producto.

De acuerdo con las descripciones de Incháustegui sobre las operaciones de compra-venta de café, había importantes desventajas para los pequeños productores, pues llegaban el día domingo, día de mercado en Huautla, a vender después de haber caminado horas desde sus localidades. No tenían lugar donde alojarse ni recursos para mantenerse, por lo que la operación debía de realizarse el mismo día. Esta situación comprometía a BEMEX pues podía quedarse sin dinero en la caja, además de propinarles una jornada de trabajo intensa en la que los movimientos iniciaban a las 7 a.m. y concluían hasta entrada la noche a las 9 p.m. Según reportes de Incháustegui la bodega de BEMEX llegaba a almacenar un promedio de 150 a 200 toneladas de café. Era una gestión complicada también el transporte del producto cafetalero pues había algunas trabas que vencer en el camino. Una de ellas estaba vinculada con las autoridades de Teotitlán y la Colecturía de Rentas del Estado que, de acuerdo con Incháustegui, cobraba la tasa más alta de impuestos para las actividades de BEMEX. Acontecía que solían detener los camiones rentados por BEMEX para llevar el producto cafetalero a Tehuacán y acusarlos de contrabando. Esta situación hacía que los retuvieran por un tiempo, incrementando los costos de transporte para BEMEX y el INI pues debían pagar horas extras al chofer por el uso del camión.

Los ataques de los acaparadores del café se intensificaron y ocurrieron desde diversos flancos, incluida la cabecera del estado (Oaxaca) y en la capital de la república (Ciudad de México). Carlos Incháustegui menciona que “fue pues un alud de oposición la que se levantó contra el proyecto de organizar a los campesinos y contra la intervención gubernamental, a través del Instituto para resolver el problema de los precios y de la compra del café”

(Incháustegui 1967: 135). Después de las diversas amenazas Erasto Pineda fue asesinado el 3 de junio de 1962. Su hija María Luisa Pineda, quien tenía veintiséis años en ese momento, nos cuenta:

Estábamos en el rancho, ahí estábamos, pero esto paso hijo [refiere a Mauricio Martínez], iban a recoger su documento en San Jerónimo porque no le llegó su cantidad que ya le iba a llegar, ¿no? Porque son muy con los comerciantes antes, cuando pide uno mercancía. Se va uno a dejar el documento y ya está pagado ese documento que ya se debía como \$50 pesitos nada más y mandaba más café y más café el día 30 [junio 1962]. Pero toda la nota de él se perdió, quien sabe dónde lo dejaron los que mataron a mi papá. Y ese momento le estábamos esperando mi papá que, porque ya iban a San Jerónimo. “A las 12 ya estoy aquí hija, voy a recoger el documento”, dice. “Y por qué me están haciendo así, y ya mandé más café y no me mandaron dinero”, dice. “Está bien papá”, le digo. Y ya le preparamos comida, como tiene su horario él cuando comen, ¿no? Y no, no nos llegábamos. Y cuando llegó, no sé a las horas, las 3 o las 4 supimos que ya está tirado ahí en camino a Loma de Guayabo. Eso pasó (Plática con María Luisa Pineda, Huautla de Jiménez, febrero 2019).

De acuerdo con Juan García Carrera –autor de *La otra vida de María Sabina*–, en días cercanos María Sabina había realizado una Velada⁸⁵ con personas del ayuntamiento. Durante la ceremonia María Sabina tuvo una visión sobre el asesinato de Erasto Pineda.

Veo dificultades en la presidencia municipal; un toro es amarrado de la cabeza a un árbol y sólo se revienta, brinca muy lejos su excremento y una persona lo envuelve con hojas de platanillo. ¿Qué irá a suceder? Ahora el toro se dirige a la presidencia, embarra su excremento en los escalones y da muchas vueltas. También su sangre brinca muy lejos y esto sucede ante la complacencia de las autoridades (García Carrera 2010: 28).

El asesinato de Erasto Pineda no detuvo a la Asociación, menciona Incháustegui que en la misma noche del velorio “se reunieron de emergencia los miembros de la naciente Asociación Agrícola Local [Asociación de Productores Locales de Café] y designaron una

⁸⁵ Es la ceremonia guiada por una persona de conocimiento, *chjota chjine*, en la cual se ingieren hongos psicoactivos que son referidos con diversos nombres: “sangre de Cristo” (*njile Kristo*), “niños santos” (*ndi tji santo*) o “santitos” (*ndi santo*), entre otros. El principal objetivo es realizar un viaje espiritual y establecer contacto directo con Dios y otros seres no humanos pertenecientes a la alteridad *xcon* para buscar respuestas y conocer la verdad. En el último capítulo vamos a profundizar en la Velada y los niños santos.

nueva directiva habiendo aceptado los elegidos los cargos sin ningún temor” (Incháustegui 1967: 135). Incháustegui reportó el asesinato de Erasto Pineda al INI y buscó apoyo de las instituciones correspondientes para que la investigación se llevara a cabo, el INI apoyó con todas las gestiones necesarias y dio seguimiento al caso. Fernando Benítez quien estuvo en Huautla en fechas cercanas escribió un artículo en el suplemento cultural de la Revista Siempre! (1962). De acuerdo con los documentos que pude revisar en el Archivo del CCI de Huautla de Jiménez (exconvento de Yanhuitlán, Santo Domingo Yanhuitlán, Oaxaca) se aprehendió a una persona y varias inculpadas fueron dejadas en libertad tras no encontrarse suficiente evidencia para procesarlos legalmente⁸⁶. Cuando le pregunté la señora María Luisa Pineda si habían castigado a los culpables me contestó:

La verdad no sabemos, porque así nos dice la gente, tu robaste, tu hiciste, esa es esperanza, maña que nos da la gente, pero no sabemos de verdad quiénes fueron los que hicieron así, pero solo Dios sabe, ¿no? Pues ya está en manos de Dios todo, yo no comprometo así de chisme pero una verdad quiere Dios... Pues ya nos conformamos, así nos dijo el Padre, finado Padre, el Padre que fue su compadre [de Erasto Pineda] en Teotitlán. “Ya olvídenlo ustedes, ya dejen en paz, para qué”. Pero no más que se nos mete en la lumbre la gente. “No”, dice [refiere al Padre], “hay que dejar en paz. Ya dejamos en manos de Dios”, nos dijo él. “Fue muy bueno mi compadre y todo hizo, [el Padre refiriéndose a Erasto Pineda], Dios también está con él”. Y así nos conformamos señorita. Eso corazón que tengo yo y ese corazón me dio el padre [se refiere al Sagrado Corazón de Jesús], el finado padre de Teotitlán, ya se me olvidó su nombre, ya tiene mucho tiempo que falleció también. En paz descanse él que me dio mucho, esperanza para hacer y si me está valorando todo lo que me dijo él (Plática con María Luisa Pineda, Huautla de Jiménez, febrero 2019).

⁸⁶ Acervo Alfonso Caso, Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez, Expediente 2752, fecha 1962, sección, dirección, serie, informes. Sin catalogar y Expediente 2757, fecha 1960-1965, sección, dirección, serie actas de policía. Sin catalogar



**Cortejo fúnebre de Erasto Pineda, Huautla de Jiménez.
Fotografía tomada de la Revista *Siempre!* (1962).**

La justicia por el asesinato de uno de los líderes más importantes de la Sierra nunca llegó. Carlos Incháustegui siguió impulsando el plan que habían construido con Erasto Pineda que consistió en crear diversas asociaciones agrícolas locales de pequeños productores de café en cada municipio para posteriormente, crear una Unión de Asociaciones. De esta manera los pequeños productores serían exportadores directos sin los intermediarios comerciales que había acaparado la actividad cafetalera. No obstante, se enfrentó a diversas problemáticas: la falta de personas con la preparación necesaria para asumir la dirigencia de las asociaciones; la inexperiencia de los cafecultores en la elección de los dirigentes para las asociaciones, pues nunca habían elegido a personas para un cargo de ese tipo, cuya función era

especialmente administrativa, y del cual, además, desconocían su trabajo operativo; tampoco estaban acostumbrados a la dinámica frecuente de reuniones en asamblea en las cuales debían tomar decisiones respecto a precios, mercados e impuestos (Incháustegui 1967: 133 y 134). El trabajo en el ámbito cafetalero fue sumamente complicado, tanto por el escenario local en donde los pequeños productores desconocían las dinámicas del mercado nacional e internacional, así como el sistema económico y burocrático al que tenían que enfrentarse. Por otra parte, un gran problema era la inestabilidad de las instituciones gubernamentales que fallaban en destinar los recursos necesarios en el tiempo adecuado.

En años siguientes se crearon más asociaciones en otros municipios. La segunda asociación se conformó en San José Tenango entre 1964 y 1965 –uno de los principales productores de café en la Sierra–, después le siguieron San Jerónimo Tecuatl, Acatepec y San Antonio Eloxochitlán en 1966. Los trabajos emprendidos en la dirección y administración del maestro Carlos Incháustegui (1959 – 1967) en el Centro Coordinador Indigenista (CCI) de Huautla, que inició siendo un Subcentro, atendieron la falta de escuelas y maestros en la región serrana, así como la construcción de caminos. Al paso que Incháustegui aprendía las formas de relación social en la Sierra, que incluían relacionarse con los dueños no humanos de su territorio, su red social personal se fue ampliando, especialmente por su posición como mediador político, económico y cultural, entre la nación mexicana y los pueblos de la Sierra Mazateca. Incháustegui era sobre todo un mediador que tenía el poder de facilitar y hacer posibles diferentes recursos para los proyectos locales. Como pudimos apreciar, a partir de su involucramiento en el desarrollo de la actividad cafetalera se desencadenaron fuertes conflictos y tensiones. En un inicio los acaparadores de la actividad cafetalera habían recurrido al INI para buscar su mediación con el fin de conseguir compradores de café dispuestos a pagar más por el producto, por lo tanto, la alianza de Incháustegui con Erasto Pineda era una traición. La conformación de otra asociación y la introducción de BEMEX como comprador representaba no solo una competencia frente a su monopolio, era el fin de su poder sobre la actividad cafetalera de la región serrana.



**Memorial de Erasto Pineda en el lugar de su asesinato.
Fotografía de la autora, febrero 2019.**

El establecimiento del CCI en Huautla de Jiménez reforzó su posición como centro comercial de la Sierra y le otorgó mayor poder a través de recursos y relaciones con el exterior. Este reforzamiento permitió que Huautla asegurara su posición a la vanguardia del progreso, competencia que tenía especialmente con el municipio de Santa María Chilchotla, esta vez articulado a la política e ideología modernizadora de la nación mexicana de finales de la década de 1940. De esta manera, también se convertía en el referente de modernidad a ser emulado en otras cabeceras municipales como San José Tenango, San Lucas Zoquiapan, entre otras.

Como vimos al inicio de este capítulo el proyecto modernizador de la nación mexicana de finales de la década de 1940 corresponde al régimen de Miguel Alemán, primer presidente del Partido Revolucionario Institucional (PRI). La historiadora Ana Santos –quien estudió a los filósofos mexicanos que le dieron sustento al proyecto alemanista, el *Grupo filosófico*

Hiperión, a través del diseño de una identidad e ideología mexicana— señala que la ideología mexicanista de Miguel Alemán englobó los propósitos de su gobierno que buscaba impulsar un desarrollo económico cimentado en el liberalismo capitalista con apoyo de la iniciativa privada, a la par que creaba un estado centralista y autoritario⁸⁷. Para ello recurrió a la “Doctrina de la mexicanidad”, la cual propagaba que la patria era la principal prioridad de los mexicanos. “El esfuerzo de los mexicanos y las raíces de la identidad nacional serían las claves que aportarían la solución a los problemas del país” (Santos 2016: 252). La Doctrina pedía el sacrificio de los trabajadores por el bien nacional y lo justificaba, entre todos tenían que construir el futuro de la nación que sería moderna, desarrollada, libre, sin miseria y sin atraso cultural (*ibid.*: 242). Sabemos por la historia del indigenismo en México, que revisamos al inicio de este capítulo, que el componente de “atraso cultural” era atribuido a los indios de México, quienes eran considerados por los mexicanos modernizadores como uno de los grandes problemas de la nación.

En las Promotorías (Educación y Salud) del INI se formaron los promotores culturales, quienes tenían una importante posición de mediación en su calidad de “agentes de aculturación” del indigenismo, encargados de inducir el cambio cultural. De acuerdo con Aguirre Beltrán —uno de los teóricos más representativos del indigenismo—, la aculturación no debía implementarse directamente sino a través de mediadores provenientes del pueblo cuya posición les permitiera “desempeñar el papel de innovadores, de vehículo de aquellos elementos extraños que se considere introducir, de instrumento de modificación de elementos tradicionales que se tengan por nocivos y de catalizadores de la evolución progresista del grupo” (Aguirre Beltrán 1962: 38 y 39). Dicha posición fue ocupada por los jóvenes, especialmente de las rancherías, quienes a través de estas Promotorías pudieron recibir una formación que aminoró su desventaja frente a los huastlecos del centro, quienes tenían la posibilidad de acceder a la educación básica e incluso a niveles superiores de educación fuera de la Sierra.

⁸⁷ El gobierno de Miguel Alemán se caracterizó por su articulación con el gobierno estadounidense — desde su campaña tuvo que convencer a los representantes del gobierno de Estados Unidos que su proyecto no era un peligro para los intereses de esta nación (Santos 2016: 246) — y por el contexto de la posguerra (Segunda Guerra Mundial 1939 – 1945) y de la Guerra Fría (1947-1953) que aprovechó para sostener y extender la Unión Nacional de Ávila Camacho (1940-1946), su antecesor.

Sin embargo, si bien tuvieron poder de incidir en sus comunidades, en la política de la cabecera municipal su poder estuvo coartado por el desconocimiento de su formación. Los detentadores del poder comercial y político no reconocieron la preparación de estos jóvenes como sustento de conocimiento para que sus voces fueran tomadas en cuenta. En el fondo, también, estaba la noción de que las personas pertenecientes a las rancherías eran inferiores. Sopesar los efectos y consecuencias de la acción indigenista en Huautla y la Sierra Mazateca a través de los programas y proyectos del CCI implicaría un estudio que amerita una tesis dedicada a este fin. Sin embargo, a partir de este breve recorrido por los primeros años del CCI a cargo del maestro Carlos Incháustegui, podemos observar que la relación entre el INI, la institución del estado mexicano encargada de aculturar e integrar como obreros a los indígenas a la nación mexicana, y los pueblos de la Sierra fue sumamente compleja y que en buena medida sirvió a los fines de progreso locales. Esta relación estuvo atravesada por importantes negociaciones lideradas por mediadores serranos, especialmente de Huautla y Chilchotla. Por una parte, los programas de aculturación del INI –educación, castellanización y salud, principalmente– impulsaron y propagaron las formas de vida occidentales, que habían sido incorporadas por los comerciantes huautlecos del centro desde inicios del siglo XX y con las cuales se habían diferenciado como “gente de razón” frente a los rancheros, indígenas mazatecos dedicados al trabajo en el campo. Esta diferenciación, en el centro de Huautla, se había convertido en un marcador de prestigio.

La instauración del CCI en Huautla, conocido localmente como INI, confluyó con una serie de transformaciones importantes en la región serrana, una de las más relevantes fue la nueva carretera que agilizó la movilización de productos y personas; desató una importante migración a los centros urbanos en busca de trabajo, principalmente. Aunque era una vía más rápida y al alcance de más personas, su tránsito era sumamente dificultoso. Durante la época de lluvias, la terracería se convertía en una verdadera trampa de lodo. También el CCI confluyó con la revelación de los hongos sagrados a nuestro mundo que analizaremos con detalle en el siguiente capítulo. Una importante pista a seguir para continuar las investigaciones sobre los cambios y transformaciones liderados por Huautla en la Sierra es

la formación de la clase magisterial. Respecto a ello, la señora María Luisa señala que ser maestro o maestra es la principal fuente de trabajo de Huautla.

... cuando llegó el profesor Carlos Incháustegui, entonces se pusieron de acuerdo y ya le apoyaron [se refiere a Erasto Pineda]. También ellos [el INI] dio apoyo, antes éramos muy pobres. Toda esta parte [señala el centro de Huautla, María Luisa vive en sus inmediaciones] ya cuando las personas que terminó su primaria pues ya le dieron [trabajo] de magisterio y ya de ahí vino a luchar la gente con ese trabajo de maestro, de maestra, ya empezó a trabajar la gente... La gente pues no deja trabajar, no sabe ora, qué trabajo tienen ora los viejos, ¿no? Pues ahorita, ya trabaja casi todos de magisterio, ¿no? Pues ya ahí ayuda, ya tiene dinero, ya tiene casota la gente, ¿no? Ahora pues ya a nadie trabaja [en el campo] que tiene terreno. Tiene abandonado su terreno... ese dinero ya no trabaja, ya no se mueve, con eso no más se está manteniendo la gente y ya no quieren trabajar en el campo (plática con María Luisa Pineda, Huautla de Jiménez, febrero 2019).

Como podemos ver, el abandono del trabajo en el campo, una característica de la “gente de razón” del centro de Huautla desde inicios del siglo XX, se extendió y fortaleció. A los comerciantes se unieron los maestros y los transportistas que sustentaron una forma de vida mexicana, eliminando los rasgos indígenas que mencionamos en el capítulo pasado: la lengua mazateca, la vestimenta, los materiales y formas de construcción de la vivienda.

III. La conformación de Huautla como capital cultural mazateca: la vida, nombre y legado de la sabia María Sabina

María Sabina fue la protagonista de uno de los eventos más escandalosos y polémicos de la historia reciente de Huautla y la Sierra Mazateca: la revelación de los hongos sagrados. Este evento colocó en el foco de atención nacional e internacional a Huautla de Jiménez, la ciudad mazateca que a través de las décadas del siglo XX se había quitado poco a poco el velo que la ocultaba en una montaña de las serranías oaxaqueñas. El fenómeno de la revelación y la fama que le trajo fue el impulso final que consolidó a Huautla, que ya era un enclave abierto a las relaciones con los *chjota chikon* (foráneos o güeros), como el principal centro económico de la región serrana y de la Cañada. Su fama internacional como principal destino psicodélico y espiritual, le dio prestigio a nivel regional y le permitió exponer sus relaciones a una escala global. En este capítulo vamos a seguir la vida de María Sabina a través de los escritos del matrimonio Wasson, especialmente de Robert Gordon, y de una red de mediadores intelectuales, escritores, cineastas, periodistas y personajes relevantes de la cultura y política mexicana que fueron fundamentales para que se convirtiera en un icono de la cultura popular mexicana, así como encarnación del chamanismo.

En este recorrido vamos a conocer quién era María Sabina en el contexto local de Huautla, su papel como madre y abuela proveedora, principal sostén de su hogar, y la importante articulación entre ella, una *chjota yoma* (persona humilde/pobre) y Álvaro Estrada, un *chjota niyá* (persona del centro), quién fue un mediador clave para dar a conocer su vida a nivel internacional. Veremos cómo a través de su trabajo como mujer de conocimiento, María Sabina articuló a Huautla en los ámbitos político, cultural, científico y popular de México. Finalmente seguiremos su legado a través del Festival Cultural y Artístico que lleva su nombre y conoceremos el proyecto de *Rescate y Reivindicación* en el que ha trabajado su familia y que los ha colocado en una posición relevante en la configuración política de la ciudad mazateca.

El fin último de este capítulo es enlazar la imagen de María Sabina con la designación de Huautla como Pueblo Mágico que formalizó su carácter de destino turístico, en donde la

figura de la sabia jugó un papel fundamental. Mi intención es mostrar que, a través de su vida y trabajo, Huautla se convirtió en el centro cultural de la región serrana. Esta posición, en donde la cultura es capitalizable, le otorga el poder de representar lo mazateco a nivel nacional e internacional. Por supuesto, esta posición es una de poder y por tanto genera conflictos entre sus agencias y otros municipios. Después del fenómeno de la revelación que trajo también la presencia de *hippies*, güeros buscadores de hongos, durante la revolución psicodélica, como veremos en el próximo capítulo, Huautla se convirtió en la ciudad cosmopolita serrana.

Las principales fuentes que sustentan este capítulo son los libros y artículos escritos sobre la vida de la sabia, que comienzan con las publicaciones del matrimonio Wasson, Valentina Pavlovna y Robert Gordon, hasta los libros escritos por huautlecos, Álvaro Estrada y Juan García Carrera. También fundamental es la tesis de Jorge Bas Lavalle quien fue parte de la construcción del proyecto de *Rescate y Reivindicación María Sabina*, impulsado por su bisnieto Bernardino García. Asimismo, incluyó mis observaciones de los Festivales Culturales de María Sabina (2013, 2014, 2016, 2017 y 2018) y dos pláticas que sostuve con Bernardino García en este contexto durante las ediciones de 2017 y 2018 del Festival.

María Sabina: su imagen, sus cantos y su nombre

La imagen de una mujer indígena sentada sobre un petate, inclinada hacia un brasero, sahumando un manojo de hongos, es la principal fotografía que abre el artículo “*Seeking the magic mushroom*” (En busca del hongo mágico) de Gordon Wasson en la revista *LIFE* (1957). Esta fotografía ocupa una hoja completa y parte de la siguiente, en la que en menor tamaño se encuentra un retrato del autor en su despacho, rodeado de libros y papeles, acompañado de la escultura arqueológica de un hongo humanizado. Como bien señala el poeta Jerome Rothenberg, quien está entre los iniciadores y principales representantes de la etnopoética, lo primero que llegó de las entrañas del mundo mazateco a nuestro mundo, fue la imagen de María Sabina. Su nombre sería conocido en el ámbito popular tiempo después. Según advierte en los agradecimientos del artículo de *LIFE*, Gordon Wasson protegió su

identidad, utilizando el pseudónimo de Eva Méndez para referirse a ella y omitiendo el nombre del lugar, incluso cambiando su ubicación a la Sierra Mixteca.

La revista *LIFE*, además de su popularidad y amplia divulgación, tenía como sello particular la fotografía. Sus libros, *Lo Mejor de LIFE* (Sherman, 1979) y *LIFE Los Grandes Fotógrafos* (2012), ambos, antologías de las fotografías más emblemáticas e icónicas de la historia del siglo XX, dan cuenta de ello. Sin duda parte importante de su éxito estaba en el poder de atracción de sus imágenes, el fotoperiodismo transitaba por su edad de oro. Es claro que el matrimonio Wasson sabía que esta revista era un medio potente para difundir su “aventura” investigativa –anunciada en portada como *Great Adventures III* (La tercera parte de Grandes Aventuras) –, cuya presentación estelar, “el descubrimiento de los hongos mágicos”, estaba contenida en la imagen de la sabia.

THIRD IN A LIFE SERIES: 'GREAT ADVENTURES'

SEEKING THE MAGIC MUSHROOM

A New York banker goes to Mexico's mountains to participate in the age-old rituals of Indians who chew strange growths that produce visions

By R. GORDON WASSON

The author of this article, a vice president of J. P. Morgan & Co. Incorporated, together with his wife, Valentina P. Wasson, M.D., a New York pediatrician, has spent the last four summers in remote mountains of Mexico. The Wassons have been on the trail of strange and hitherto unclassified mushrooms with vision-giving powers. They have been pursuing the cultural role

of wild mushrooms for 30 years. Their travels and inquiries throughout the world have led them to some surprising discoveries in this field in which they are pioneers. They are now publishing their findings in Mushrooms Russia and History, a large, richly illustrated two-volume book, which is limited to 500 copies and is now on sale at \$125 (Pantheon Books, New York).

On the night of June 29-30, 1955, in a Mexican Indian village so remote from the world that most of the people still speak no Spanish, my friend Allan Richardson and I shared with a family of Indian friends a celebration of "holy communion" where "divine" mushrooms were first adored and then consumed. The Indians mingled Christian and pre-Christian elements in their religious practices in a way disconcerting for Christians but natural for them. The rite was led by two women, mother and daughter, both of them *curanderos* or shamans. The proceedings went on in the Mixteco language. The mushrooms were of a species with hallucinogenic powers; that is, they cause the eater to see visions. We chewed and swallowed these acrid mushrooms, saw visions, and emerged from the experience awestruck. We had come from afar to attend a mushroom rite but had expected nothing so staggering as the virtuosity of the performing *curanderos* and the astonishing effects of the mushrooms. Richardson and I were the first white men in recorded history to eat the divine mushrooms, which for centuries have been a secret of certain Indian peoples living far from the great world in southern Mexico. No anthropologists had ever described the scene that we witnessed.

I am a banker by occupation and Richardson is a New York society photographer and is in charge of visual education at The Brearley School.

It was, however, no accident that we found ourselves in the lower chamber of that thick-roofed, adobe-walled Indian home. For both of us this was simply the latest trip to Mexico in quest of the mushroom rite. For me and my wife, who was to join us with our daughter a day later, it was a climax to nearly 30 years of

continued

PREPARING FOR CEREMONY at which author chewed hallucinogenic mushrooms and had visions. Candace Eva Méndez ceremonially turns fungus to the stocks of burning aromatic leaves.




Página 100 y 101 de la revista *LIFE*. Fotografía tomada de página *Psilocybin alpha*, sin autor.

El éxito e impacto mediático de la revista *LIFE* es claro, pues meses antes de la publicación de Gordon Wasson, el filólogo e intelectual italiano, Gutierre Tibón había dado cuenta de la existencia de los “hongos alucinantes”.⁸⁸ En su columna “Gog y Magog” del diario mexicano *Excélsior*, Tibón plasmó una serie de relatos sobre su viaje a la Sierra Mazateca en el verano de 1956, cuyo fin era conocer el lenguaje silbado (*Excélsior* Página Editorial, 21 de septiembre de 1956; Tibón 1983:10). Supo de la visita a Huautla, una semana previa a la suya, de Gordon Wasson y Roger Heim, estableció una importante amistad con el impulsor del comercio cafetalero José Guadalupe García –personaje por demás importante en la historia de la región, como revisamos en el capítulo I– y, sin saberlo en ese momento, conoció a María Sabina, a quien le compró un pedazo de corteza de árbol utilizado con fines rituales (*Excélsior* Página Editorial, 19 de noviembre de 1956; Tibón *ibidem.*). Sin embargo, sus publicaciones no causaron ningún revuelo.

De cualquier modo, en ese momento, no había nadie más preparado que el matrimonio Wasson para abrir esa puerta de conocimiento a los ojos de nuestro mundo y mostrar un vistazo de lo que había ahí, algo antiguo y misterioso, vencedor sobreviviente del tiempo. Siguiendo la narración de Gordon Wasson en *Mushroom, Russia & History*, este maestro en las relaciones públicas que movían la economía a nivel global y amante de la investigación fúngica, se acercó con respeto y apertura a la principal fuente de conocimiento de los mazatecos, los hongos. Cuando Wasson recibió su porción de hongos en manos de María Sabina, en la noche del 29 de junio de 1955, supo que había llegado a un momento culminante de su búsqueda, cuyo recorrido abarcaba los últimos 30 años de su vida. Como sabemos, su esposa Valentina Pavlovna y él, iniciaron una investigación que nació en el seno mismo de sus diferencias culturales sobre los hongos. La principal pregunta que guio su estudio era, ¿por qué hay culturas que tienen una filiación al consumo de hongos (micofílicas) y otras que los rechazan (micofóbicas)? Su investigación los embarcó en un viaje a través de la historia cultural de diferentes pueblos; por escabrosas disertaciones filológicas en el vocabulario

⁸⁸ Gutierre Tibón radicó en México desde 1940, fue uno de los personajes emblemáticos de la cultura en México, sumamente interesado en las culturas prehispánicas. Filólogo, historiador, antropólogo, locutor de radio y conductor de televisión, fue fundador del Instituto de la Enciclopedia en México, recibió diversos doctorados Honoris Causa y fue profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (Fernández, *Especiales La Razón*, 18 de mayo de 2014); sin duda alguna, uno de los grandes eruditos del siglo pasado.

fúngico; por estudios sobre su imagen y representación en el arte; y por su mención en la literatura.

Previo al artículo en la revista *LIFE* (1957), la amplia investigación del matrimonio sobre los hongos en la cultura vio la luz en manos de artistas italianos bajo el sello de la imprenta neoyorquina Panthenon Books con un tiraje de 512 ejemplares. *Mushroom, Russia and History*, estaba dedicado a los amantes de los hongos y su maravilloso y misterioso mundo. Valentina Pavlovna reconocía en su prólogo que posiblemente el público de habla inglesa interesado en el tema fuese pequeño, sin embargo, se trataba del primer emprendimiento indagatorio sobre el papel que tenían los hongos en la vida cotidiana de diversos pueblos en el mundo (Wasson 1957: XVII). La investigación del matrimonio no solo era pionera, también tenía la frescura de estar exenta de toda pretensión académica, se trataba de una obra escrita por amantes de los hongos cuyo interés era compartir el gozo por el descubrimiento y sus reflexiones en ese ámbito inexplorado de conocimiento.

Mushroom, Russia and History fue presentada en dos volúmenes conformados por cinco capítulos en total. El segundo tomo que contiene únicamente el último y más extenso de los capítulos titulado “*The Riddle of the toadstool and other secrets mushroomic*” (El acertijo de la seta y otros secretos de los hongos), está integrado por veinte apartados. Son el trece, el catorce y el quince los dedicados a los hongos sagrados (*teonanacatl*), y abarcan desde su historia a través de los registros coloniales sobre su uso ritual y ceremonial entre los antiguos nahuas, su evidencia arqueológica en Teotihuacán, hasta la supervivencia de su uso en las serranías oaxaqueñas. El orden que eligieron los autores para presentar la información en toda la obra fue marcado por el propio recorrido de la investigación, por lo tanto, es evidente que el encuentro del matrimonio Wasson con la cultura micofágica mazateca sucedió casi al final de su viaje. Este punto es importante, pues me interesa comenzar con aquello que María Sabina representó para el matrimonio Wasson en el marco de su investigación, ya que nos muestra la forma en la cual fue introducida a nuestro mundo.

El aspecto más relevante de los “hongos mágicos”, enfatizado por Wasson en su artículo, era su cualidad sagrada. Evidente en el tratamiento que le daban en el “rito”, su ingesta requería

de la guía de una especialista, una curandera o chamán. Señaló que los hongos antes de ser consumidos eran “adorados”, es decir, había un trato reverencial evidente en los rezos y oraciones dedicados a ellos y en sahumarlos al inicio de la ceremonia. Este proceder, sencillo y sin mucha parafernalia, mostraba la devoción hacia estos seres y su cualidad sagrada. Importante también era el contexto, al cual se refiere como una “comunidad sagrada” en la que varias personas participaban con la finalidad de escuchar las palabras del hongo, que son las palabras de Dios, audibles a través de la voz de la curandera.

Sin duda, para Wasson, María Sabina era la encarnación de la supervivencia de un culto antiguo a los hongos sagrados que estaba amarrado a una forma espiritual de larga data, cuyo sistema religioso se había adaptado y sobrevivido, incluso tras la conquista española, incorporado nuevos elementos. Era también, un eslabón fundamental que unía el pasado remoto de la humanidad con el presente, que despertaba cuestionamientos sobre el vínculo entre el hombre, los hongos divinos y su relación con el origen de la noción misma de Dios. María Sabina, era la llave que abría la puerta a un mundo misterioso y desconocido; la mediadora entre el mundo de los humanos y el mundo divino; la reveladora de un secreto que había sido preservado hasta entonces.

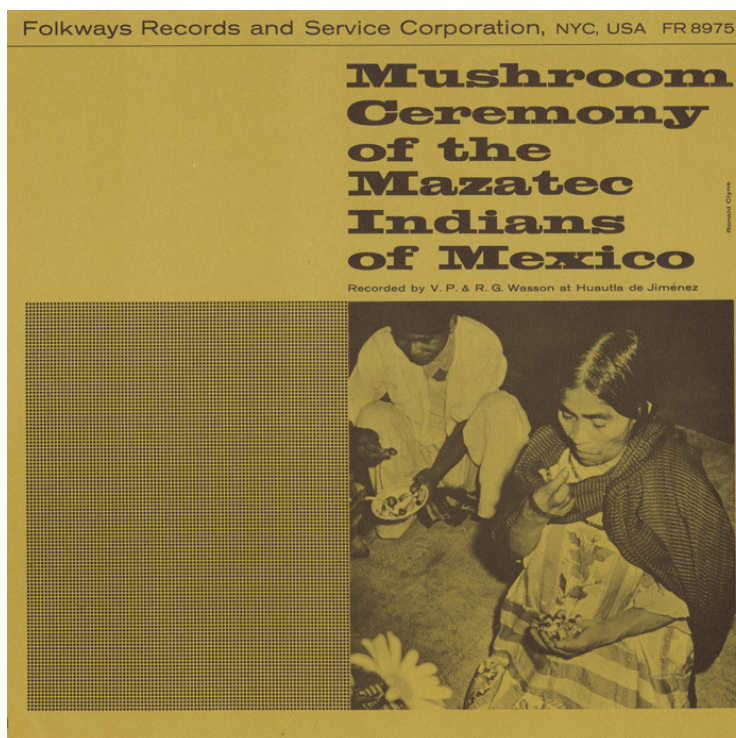
Resulta relevante que María Sabina fuera referida como una chamán por Gordon Wasson, quien junto con su esposa conocían sobre el chamanismo siberiano y ayudaron a trazar correspondencias con casos en América. Desde principios del siglo XX los estudios sobre chamanismo despuntaron, el más relevante y popular fue el de Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Publicado a inicios de la década de 1950 fue el primer estudio integral que abordó el tema desde una perspectiva religiosa.⁸⁹ Para los Wassons no había duda de que María Sabina era una chamán, su dominio de la experiencia extática, sus cantos, sus danzas y su poder de visión para saber y curar, eran pruebas más que suficientes. De igual manera, Wasson no dejó de referirla con el término local, “curandera”. La figura de María Sabina vinculada al chamanismo, puso la atención con mayor énfasis en las plantas,

⁸⁹ El libro de Mircea Eliade resultó parteaguas, pues, aunque los estudios se habían abordado desde diferentes disciplinas, el chamán, hasta ese entonces era sinónimo de locura, enfermedad mental y primitivismo.

los hongos y los brebajes con propiedades psicoactivas en los estudios en este campo (Znamenski 2007:122). María Sabina fue una figura clave que aportó significativamente a la popularización del término y se convirtió en la personificación del chamanismo en América.

La asimilación de María Sabina al término de chamán, sin eludir sus similitudes y diferencias y reconociendo que se trata de una traducción para entenderlo en un término conocido que había sido introducido años atrás, ayudó a ubicarla y acercarla a la cultura popular. Sin duda alguna, sus cantos fueron uno de los componentes más importantes en esta traducción. Los cantos de María Sabina también fueron revelados el mismo año de la revista *LIFE* en formato LP a través de Folkways records. *Mushroom Ceremony of the Mazatec Indians of Mexico* (Ceremonia de Hongos de los Indios Mazatecos de México) fue grabado por el matrimonio Wasson y corresponde a la Velada oficiada por la sabia en la noche del 21 a la madrugada del 22 de julio de 1956. De acuerdo con Gordon Wasson, esta Velada que quedó inmortalizada en la materialidad de un disco LP y actualmente en la inmaterialidad del ciberespacio, no tuvo éxito.

Durante ella no descendió el espíritu divino, es decir, no les habló a través de María Sabina, como había ocurrido en ocasiones anteriores.⁹⁰ Aun así, los cantos de la sabia de los hongos quedaron grabados y fueron divulgados. Vale la pena imaginar las experiencias psicodélicas que acompañó María Sabina a través de su disco.



**Portada del disco *Mushroom Ceremony of the Mazatec Indians of Mexico* (1957).
Fotografía tomada de Smithsonian Folkways recordings.**

⁹⁰ Wasson mencionó que hubo diferentes eventos en su contra, antes de la ceremonia y durante ella, así como elementos disruptores como las luces de la cámara.

El *chjine xón* Fernando Benítez⁹¹: un mediador en las letras del ámbito cultural mexicano

Aunque lamentablemente la compañera de vida, de aventuras y de investigación de Gordon Wasson, Valentina Pavlovna, murió un año después de la revelación, este continuó y se convirtió en un importante mediador y nodo de relaciones que guio y prestó ayuda a diferentes buscadores de hongos reconocidos en la ciencia y en la cultura,⁹² como fue el caso de Fernando Benítez: el primer escritor mexicano a través de cuyas letras fue introducida María Sabina a la cultura popular mexicana. Benítez fue un distinguido periodista, editor e intelectual que a través de la creación de diversos suplementos culturales fue un divulgador y constructor de la cultura en México del siglo XX. Esta se alimentó de la red de escritores e intelectuales latinoamericanos que convocaba Benítez y que lo siguieron a través de sus diferentes suplementos que debía re-crear tras los despidos en los periódicos que dirigía por los reportajes críticos que señalaba injusticias y corrupción.

Uno de los componentes fundamentales del periodismo de Fernando Benítez fue el de mirar a los de abajo, a los *otros*, a los indios de México. En el contexto histórico nacional en el que desarrolló su principal trabajo –durante las décadas de expansión económica, industrial y modernizadora de México–, fue sumamente importante, pues a través de sus letras visibilizó a los olvidados, a los relegados, al lastre de México, a los enemigos del proyecto modernizador, a los despreciados por la sociedad mexicana: los pueblos indígenas. Recordemos que precisamente el INI fue creado para atender este problema que imposibilitaba el avance del proyecto unificador alemanista.

A inicios de la década de 1960 hizo varias expediciones a la región mazateca de la mano de su amigo y guía, el antropólogo Carlos Incháustegui quien generosamente le brindó sus notas etnográficas para su tomó III de *Los indios de México*, dedicado a los mazatecos. En él

⁹¹ *chjine* (sabio) y *xón* (papel): sabio del papel.

⁹² Para profundizar sobre los pasos de Gordon Wasson en Huautla y sus nexos locales, nacionales e internacionales, refiero a la tesis doctoral de Marco García de Teresa (2019) quien trabajó la correspondencia y diarios de este investigador ubicados en la Universidad de Harvard (Massachusetts, Estados Unidos).

reportó el fin del mundo de los pueblos mazatecos de la región baja, cuyas tierras quedaron debajo del agua tras la construcción de la Presa Miguel Alemán. En 1962 durante su visita a Huautla, supo de los fuertes conflictos que había en torno al control de la comercialización del café en la región mazateca cuyo punto más álgido fue el asesinato del líder cafetalero Erasto Pineda. Benítez dedicó un artículo a denunciar el asesinato y el conflicto cafetalero en el suplemento cultural que dirigía en la Revista *Siempre!*, precisamente en su primer año de publicación, que también había cubierto meses antes el asesinato del líder campesino y revolucionario Rubén Jaramillo en Morelos. Este era el tipo de periodismo que Benítez hacía y apoyaba, de denuncia, que mostraba aquello que nadie quería mirar.

Al año siguiente, 1963, publicó en la Revista de la Universidad de México un artículo sobre María Sabina titulado “La santa de los hongos. Vida y misterio de María Sabina”. Fernando Benítez como excelente periodista que era entrevistó a la sabia con ayuda de la maestra Herlinda, quien fungió una vez más como su traductora. Los encuentros tuvieron lugar en la Posada Rosaura. Este artículo y su libro, *Los hongos alucinantes* (2006) publicado en 1964, se trataron de los primeros escritos que introdujeron a la sabia a la cultura popular de México. Jorge Bas (2015) no se equivoca al señalar que la mejor descripción de María Sabina es la escrita por Fernando Benítez:

María no es precisamente seria, sino grave y digna, como son casi siempre los indios [...], lejos de mostrar orgullo o presunción viste un huipil mazateco desteñido y aún 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 (Benítez 1963: 20).

Benítez también se refiere a ella con el término de chamán y señala –en referencia al trabajo de Mircea Eliade– que la fuente principal de sus “técnicas arcaicas” está en su espíritu. La experiencia que une a los diferentes chamanes alrededor del mundo, de acuerdo con Benítez, está en su dominio del espíritu que les permite expandir sus alcances en la dimensión a la que solo se puede viajar y conocer a través de este. Por ello llama a María Sabina una “maestra del alma humana”. Por otra parte, también enfatiza sus cantos y los llama “poesía”. Escribe, “lo que ha creado María Sabina no es precisamente un lenguaje esotérico, sino más bien un

lenguaje poético...” (2002 [1970] :238). Los cantos de María Sabina son parte fundamental de sus diversos rostros, además del chamanismo, tenemos la figura de la poeta; sus cantos inspirarían nuevas formas poéticas. El LP *Mushroom Ceremony of the Mazatec Indians of Mexico* contiene un libreto con los cantos transcritos y traducidos por las lingüistas del ILV, Florence Cowan y Sara Grusinsky que para ese momento llevaban varias décadas estudiando y aprendiendo la lengua mazateca. Nuevamente aquí podemos apreciar el cuidado que se tomó el matrimonio Wasson para introducir a María Sabina a nuestro mundo, reitero que la puerta de entrada fue diseñada por la investigación de alta calidad que estaban realizando el matrimonio. Un año después del lanzamiento del disco, en julio de 1958, Gordon Wasson regresaría con un equipo de investigadores y amigos a Huautla para grabar otra Velada con María Sabina. El fruto de este trabajo fue un amplio y detallado estudio de los cantos de la sabia se darían a conocer hasta 1974 en el libro *Maria Sabina and her Mazatec Mushroom Velada*.

El conocimiento y divulgación de los cantos de María Sabina penetraron diferentes ámbitos y al igual que su imagen, se hicieron globales. Desde mediados del siglo XX ocurrió una renovación en el escenario de la poesía en Estados Unidos, influenciado por los cuestionamientos existenciales de la posguerra, que fue pieza clave en la revolución contracultural y psicodélica de la década de 1960. Simplemente recordemos el poema *Howl* (Aullido) de Allen Ginsberg recitado en la Six Gallery de San Francisco. Llamadas contrapoéticas (Yépez 2002) o poéticas activas (Power 1978), se trata de “vertientes simultáneas de poesía norteamericana moderna” que se caracterizaron por su eclecticismo, su apertura y su fuerza inclusiva, integradora y universal (Miranda 2007: 11). En esta apertura se reconoció y se incorporó a los *otros*: los afroamericanos, las mujeres, los nativo-americanos e indígenas del continente. En tanto su dirección, significaron un retorno a los componentes más esenciales de la poesía, la experiencia corporal, la musicalidad, la espontaneidad y la búsqueda de un nuevo “yo” lírico, especialmente su enunciación, lectura y performance (*ibidem.*).

Estas contrapoéticas o poéticas activas se nutrieron de la alteridad, de su apertura e integración que pasó por la *traducción*. Esta fuerza renovadora que se hizo visible a través

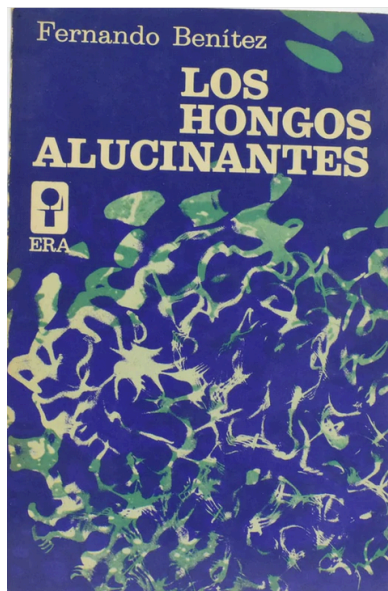
de la generación Beat, miraba en una dirección contraria a la que caminaba el mundo y significó un regreso a los orígenes, a la naturaleza, una especie de *back to primitive stage* (regreso a un estado primitivo). La revaloración de lo arcaico y lo primitivo, no solo era un cuestionamiento al progreso capitalista y a la modernidad del siglo XX, era un freno. La principal propuesta en voz de los jóvenes contraculturales fue: “*drop out!*” (¡abandónalo!). Testimonio de esta mirada a lo arcaico y primitivo es la poesía de Gary Snyder, quien también desarrollaría la poesía arcaica y la eco-poética. Dentro de las vertientes de las contrapoéticas aquella que las trascendería, extendiéndose a otros campos y a otras disciplinas como la lingüística y la antropología fue la entopoética, que tuvo su mayor solidez a lo largo de la década de los 70 y parte de los 80. María Sabina fue una pieza importante en estas nuevas formas de poesía. Un ejemplo, es el poema *Fast Speaking Woman* (2003 [1975]) de Anne Waldman.

Podemos observar cómo en la presentación que Gordon Wasson hizo de María Sabina, su vínculo con el chamanismo y lo arcaico fue establecido. Era evidente y también una especie de *traducción* que permitía entenderla en nuestros términos. Fernando Benítez también vinculó a María Sabina con el chamanismo y reafirmó esa relación. En su experiencia en una Velada con ella, compartió la perspectiva de Wasson, la de atestiguar una práctica muy antigua que había sobrevivido hasta ese momento, escribe:

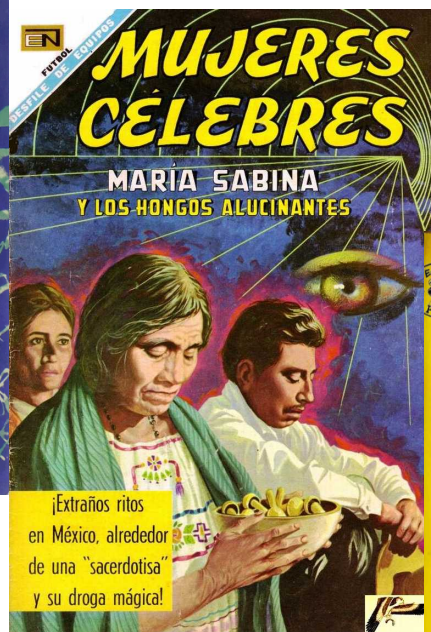
María es una india analfabeta que no tiene ninguna relación con el mundo de Wasson; su pensamiento y su sensibilidad pertenecen al mundo de la magia y su expresión formal viene de muy lejos, de las reiteraciones y paralelismos del Popol Vuh, de los himnos antiguos, de los cantares aztecas, y su vigoroso ritmo, el ritmo que crea el éxtasis y el clima de lo sagrado, es el ritmo ininterrumpido, uniforme, de los jaguares y de las águilas en los frisos de Xochicalco, de Tláloc y la serpiente en Teotihuacán, de las cabezas proboscidas de Chak en el templo de Kabah, el ritmo de aquellos templos verdaderos libros de piedra, donde las muchedumbres devotas podían entonar, a través de las grandes formas repetidas, el cántico a la divinidad (2002: 242).

Una vez introducida a la cultura popular de México por Fernando Benítez, la fama, el reconocimiento y la atención sobre María Sabina se extendieron. Podemos seguirle la pista a la circulación de su imagen, su vida y la popularización de sus poderes de curación a través de algunas historietas mexicanas de los años 60, 70 y 80. Entre estas están *Mujeres Célebres*

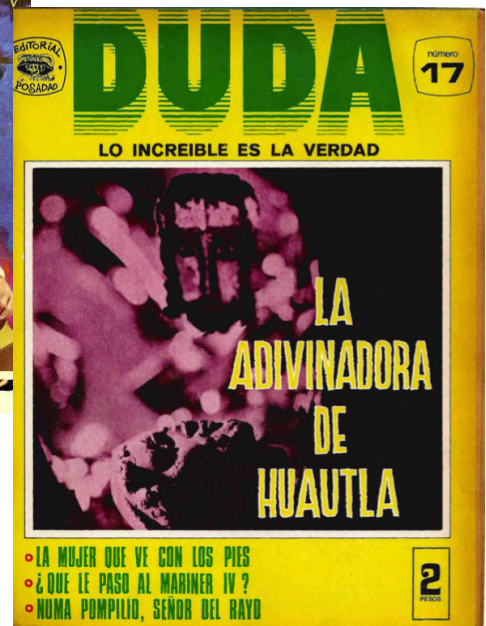
de la editorial Novaro que en 1968 dedicó un número a la sabia titulado “María Sabina y los hongos alucinantes”, basado en el libro de Fernando Benítez. También está el Libro Comic de *Revolucionarias Famosas* que también publicó un ejemplar con el mismo nombre. Y la revista de historietas *Duda* que lanzó “La adivinadora de Huautla” (1977) con ilustraciones de Luis Chávez Peón. Durante la década de 1970 su fama tomaría más fuerza a través de la publicación de su biografía a manos del huautleco Álvaro Estrada y de la película *Mujer Espiritu* dirigida por Nicolás Echeverría.



1964



1968



1977

La fama que tendría a finales de la década de los 70 es contrastante con el acoso y persecución policiaco que padeció desde finales de los 60 debido al fenómeno *hippie* en Huautla y a la vinculación de los hongos con el término de droga. Como veremos en el capítulo siguiente la revelación de los hongos por María Sabina y Gordon Wasson fue parte importante de la Revolución Psicodélica, como veremos en el próximo capítulo, aunque Wasson rechazó este movimiento jugó un papel relevante y en el caso de la sabia, su imagen y nombre quedaron asociadas a la psicodelia. Álvaro Estrada recuerda que María Sabina le mostró una orden judicial en la que se le notificaba que había una investigación en curso sobre ella, un paisano la había acusado de vender mariguana a los extranjeros (Estrada 2003: 130). Estrada se la llevó a la Ciudad de México y la ocultó en la casa de su familia. Durante su estancia en la ciudad la llevó a la Revista *Siempre!* (1969) donde la entrevistaron y lanzaron una nota para llamar la atención del gobernador oaxaqueño Víctor Bravo Ahuja sobre su caso, que al final se resolvió a su favor (Estrada 2010 [1977]: 84). Otra ocasión en la cual María Sabina tuvo que ocultarse fue la que recuerda el señor Teodomiro Pineda, quien nos relató que la sabia estuvo un tiempo viviendo con él y otros paisanos en la casa del estudiante indígena en la Ciudad de México cerca del mercado de Mexicalco (Reunión Memoria Mazateca, Ciudad de México, mayo 2019).

Álvaro Estrada, un mediador *chjota niyá*: una perspectiva desde adentro

En 1967 un joven Álvaro Estrada conoció a María Sabina en casa de una de sus hermanas. Él vivía en el centro de Huautla donde su padre tenía una tienda de telas y otros productos, su familia pertenecía a la clase comerciante. Ella, era una *chjon yoma*, mujer humilde, vivía en la parte más elevada, la periferia del pueblo, próxima al Cerro de la Adoración.⁹³ Él era un *chjota niyá* (persona del centro), bilingüe y sumamente interesado en escribir sobre lo que pasaba en la ciudad mazateca. Ella era una mujer sabia, *chjon chjine*, conocedora del lenguaje sagrado, la palabra de Dios, estaba en la jerarquía más elevada del prestigio y poder social mazateco. Sin duda, ambos pertenecían a realidades diferentes marcadas por sus diferencias

⁹³ Posiblemente en aquel momento, el Fortín, no fuera reconocido como un barrio de Huautla como hoy en día. Sería muy interesante conocer el origen de este barrio. La característica de las zonas periféricas de Huautla es que las casas están distantes una de otra, a diferencia del centro que se encuentran pegadas.

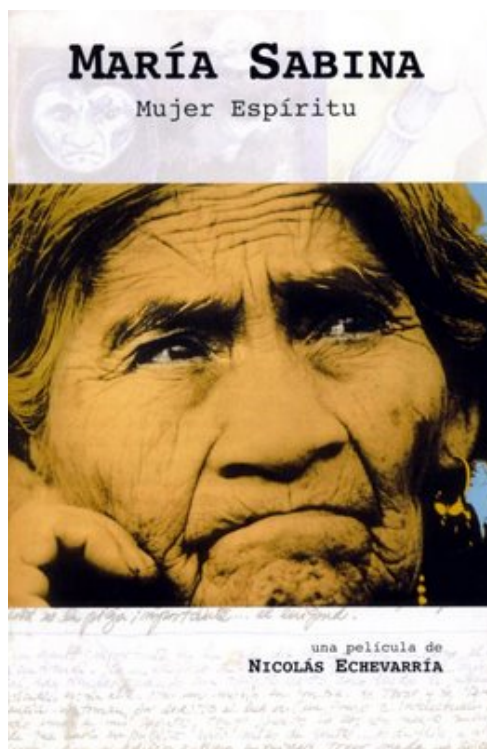
sociales, no obstante, y gracias a estas diferencias Estrada sería un mediador muy importante en la vida de la sabia que la enlazó con el mundo a través de sus letras. Si bien en el primer capítulo pudimos observar cómo los *chjota chaon* (campesinos) y *chjota yoma* (persona humilde-pobre) sostuvieron con su trabajo el proyecto liberal huautleco y nos fue evidente la interconexión entre los *chjota yoma* y los *chjota niyá*, la relación entre Álvaro Estrada y María Sabina es también índice de esta interconexión y de la imbricación que hay entre estas dos formas de vida que han construido el desarrollo de Huautla como ciudad mazateca.

Álvaro Estrada se había estrenado como escritor en la secundaria a través del periódico escolar y había entrevistado a los primeros güeros exóticos que llegaron al pueblo. Como se volvió natural para los hijos de comerciantes del centro del pueblo, Estrada se mudó de Huautla para continuar sus estudios en la ciudad. Entre 1975 y 1976 en sus visitas se dedicó a entrevistar a María Sabina, quería escribir su vida, dar a conocer la perspectiva de la sabia y su pensamiento. Integró los relatos de María Sabina en un orden lineal, escrito en primera persona y en un formato autobiográfico. Debo señalar que Estrada era un excelente escritor, su narrativa tiene la cualidad de envolver al lector y conectarlo al mundo que describe de forma precisa. Sin embargo, antes que escritor Estrada debía ser traductor. Varias veces se enfrentó a complicaciones durante el proceso, y es que María Sabina tenía un dominio de la lengua mazateca que solo los sabios de su época conocieron. Para su fortuna pudo y tuvo la manera de hacerse de los medios tecnológicos de aquel entonces y grabó las entrevistas, después con ayuda de su familia traducían algunas de las palabras especializadas del lenguaje de la sabia. Posiblemente el trabajo de traducción de Álvaro Estrada y de su familia no esté exento de errores, no obstante, le dio voz a la sabia, una voz en *kastilla* que quedaría plasmada en la materialidad de un libro y al alcance de miles de lectores. Esta obra ha tenido una amplia difusión a nivel nacional e internacional. La editorial mexicana Siglo XXI sigue reimprimiéndola, en México se pueden encontrar ejemplares con facilidad. El alcance de este libro se extendió a través de las fronteras y los continentes con su traducción en diferentes idiomas: francés, italiano e inglés.

El libro *Vida de María Sabina* (1977) permitió conocer, no sólo la complicada vida de la sabia, también revelaba aspectos históricos, culturales y sociales de Huautla y la Sierra

Mazateca. Mostró las injusticias de la revolución mexicana, la pobreza, las carencias, el hambre y las difíciles condiciones de vida de una amplia población que Sabina representaba, los *chjota yoma* (persona humilde/pobre), extensiva a los indígenas del país. Gracias al libro de Álvaro Estrada, María Sabina tendría un nuevo lugar en la cultura mexicana del siglo XX. El escritor menciona que su principal objetivo había sido dar a conocer la vida de la sabia a través de su propio pensamiento, de especial interés era el momento del encuentro con Gordon Wasson y la revelación de los hongos. El libro ofrecía la versión de María Sabina, la otra cara de la moneda, que ponía una pieza fundamental para el entendimiento de este evento controversial cuya estela de efectos nos acompaña hasta nuestros días y que marcó un parteaguas en la historia de Huautla y la Sierra Mazateca.

Un nuevo y potente impulso vendría con la película dirigida por Nicolás Echeverría, dos años después de la publicación del libro. Estrenada en el Cine Regis de Reforma en la Ciudad de México, la proyección contó con la presencia de María Sabina. ¿Qué sentiría la sabia al ver los carteles de la película con su rostro en la capital del país? ¿Qué sentiría al ver proyectada su *sen'majao'li* (su imagen, su doble) en una pantalla? La película la convirtió en una celebridad, evento sumamente especial y único en la historia nacional pues las celebridades eran el rostro de los estereotipos y modelos mexicanos idealizados de hombres y mujeres mestizos blanqueados, lejos de cualquier fenotipo que remitiera a los indios. Esta vez los reflectores apuntaban a una mujer indígena que no hablaba español, de pies descalzos y que vestía huipil. María Sabina había llegado por todo lo alto al corazón de México, al bastión de la modernidad y el progreso. En medio de grandes edificios, ella representaba la supervivencia de aquel mundo diverso que el aparato nacional había intentado apagar, devorándolo con sus políticas integracionistas.



Cartel de la película María Sabina Mujer Espiritu (1979)

En la cultura popular mexicana, la imagen, el nombre y la persona de María Sabina fue folklorizada. No obstante, cabe señalar que el indigenismo de finales de década de 1940 tuvo un papel fundamental en este proceso. Pues fueron los responsables de diseñar y enmarcar los nuevos referentes en los cuales los indígenas cabrían dentro de la nación mexicana. La imagen y posición del indio en la sociedad mexicana se había reestructurando y, por ende, había tomado nuevos valores. No es casualidad que a la par del INI surgiera el Patronato de las Artes e Industrias Populares (Caso 1955: 29). El indigenismo fue parte fundamental de la *folklorización* de los indígenas de México, a través de la promoción de sus artesanías y fiestas como atractivo turístico en el circuito cultural y artístico del mundo.

El mismo año del estreno de su película, Jerome Rothenberg tuvo oportunidad de conocerla en Huautla. Recordemos que Rothenberg llevaba décadas explorando una poesía cercana a la *otredad*, a lo primitivo, al chamanismo y a lo sagrado, fue parte de los cimientos de lo que después sería denominado etnopoética. Este poeta conoció a María Sabina a través de Henry Munn, otro mediador clave en la internacionalización de la sabia. Munn acercó a Álvaro Estrada con Jerome Rothenberg y fue parte del libro que dedicaron a ella titulado *María Sabina: Her Life and Chants* (Estrada 1981), que incluía una versión de *Vida de María Sabina* de Álvaro Estrada traducida al inglés por Henry Munn. Como sabemos, Munn llegó a Huautla a mediados de la década de 1960 y echó raíces, contrajo matrimonio con Natalia, una de las hermanas de Álvaro Estrada y aun así pasó las vicisitudes de un extranjero en Huautla durante la década de los 60. El libro especializado en los cantos y vida de María Sabina fue reeditado en 2003 por University California Press y forma parte de la Selección *Poets of the Millenium*.

Homero Aridjis, destacado poeta, escritor y ambientalista michoacano también conoció a María Sabina a finales de la década de 1970. Para Aridjis, se trataba de una de las mejores poetas de México y del continente americano (2003: 164). En 1983, a través de una nota periodística se enteró que Sabina estaba muriendo en la pobreza. Realizó las gestiones necesarias para que fuera atendida en un hospital en la Ciudad de México, la recibió y procuró apoyo para ella por parte de los miembros de la Sociedad de Poetas de México (García Carrera 2010). Como podemos observar, María Sabina era conocida y reconocida entre los

poetas de las contrapoéticas en Estados Unidos y en México por un pequeño grupo vinculado a Aridjis, quien en aquel momento estaba por integrar un grupo de intelectuales ambientalistas conocido como *El Grupo de los 100* que se dedicaron a denunciar y poner el dedo en el renglón del caos ambiental que hasta nuestros días golpea profundamente a México (Aridjis 2012).

Como es de nuestro conocimiento, la revelación de los hongos le trajo a María Sabina una fama que atrajo con mucha potencia a diversos foráneos, extranjeros y nacionales, de todas partes del mundo, de todos los ámbitos sociales que analizaremos a profundidad en el próximo capítulo. A ella llegaron investigadores, periodistas, escritores, intelectuales, celebridades, fotógrafos, artistas y muchas personas más que quedan fuera de estas etiquetas o que estas no las definen. La red de relaciones de María Sabina se extendió y tuvo mayor alcance tras la publicación del libro de Álvaro Estrada y con mayor fuerza tras el estreno de su película. Nuevas relaciones fueron posibles con personas que estaban en posiciones de poder, en diferentes escalas y en diversos ámbitos, como el de la cultura, la ciencia y la política.

La otra cara de la moneda, el libro del *chjine jki*⁹⁴ Juan García Carrera

También escrito por un huasteco bilingüe (mazateco-español), un libro importante que permite conocer qué sucedió con María Sabina tras el *boom* de su fama, especialmente después de la película, es *La otra vida de María Sabina* (2000) de Juan García Carrera, publicado por la Universidad Autónoma del Estado de México. Aunque de alcances más modestos en tanto popularidad y distribución que el libro de Álvaro Estrada, su trabajo tiene la riqueza, entre otras cosas, de dar cuenta de los últimos años de vida de la sabia, por lo tanto es, como menciona Jorge Bas Lavalle⁹⁵, una obra fundamental de consulta.

⁹⁴ *chjine jki* se puede traducir como “sabio en escritura” o “el que sabe escribir”.

⁹⁵ Bas Lavalle fue parte de la construcción y desarrollo el proyecto de reivindicación y rescate María Sabina realizado por la familia de la sabia a cargo del bisnieto Bernardino y de un grupo de estudiantes de la FCPyS de la UNAM.

Juan García Carrera teje una narración a partir de sus experiencias acompañando a María Sabina como su traductor y protector hasta su muerte en 1985, con algunos relatos que la sabia le compartió a manera de pláticas y en otros momentos como confesiones. Revela el lado oscuro de su fama, el hostigamiento y asedio que vivió, pero sobre todo los abusos y aprovechamientos de los que fue víctima, especialmente a través del uso de su imagen y de su nombre. García pone especial énfasis en los aspectos negativos y mira sostenidamente a través de este lente los últimos años de vida de la sabia. Acusa el oportunismo e intereses personales de quienes se acercaban a ella movidos por la búsqueda de protagonismos individuales. No hay ningún personaje reconocido —escritor, investigador, poeta o político— que se salve de la pluma enjuiciadora de Juan García, desde Robert Wasson, Gutierre Tibón, Fernando Benítez, Homero Aridjis, Margarita López Portillo, el propio Álvaro Estrada, Salvador Roquet y Henry Munn, hasta los presidentes municipales en turno.

Retrata las desilusiones de María Sabina por el incumplimiento de las diferentes promesas que políticos, comerciantes y celebridades le hicieran. Menciona que la sabia no recibía el reconocimiento que merecía y que al final había sido abandonada por su familia, paisanos y amigos. Y es que, aunque la sabia era conocida en la cultura popular mexicana no fue plenamente valorada, era representante de los de abajo, víctima de la desigualdad social de nuestro país y de la indolencia social frente a lo indígena en México. Prevalecía como una nota llamativa en los periódicos o como parte de un espectáculo, pues como mencionamos el indigenismo promovió la folklorización de lo indígena, por tanto, también lo indígena como espectáculo. El propio Homero Aridjis menciona que incluso después de la muerte de Sabina, su poesía había pasado desapercibida para en el gremio de escritores mexicanos de la época. Si María Sabina hubiera sido reconocida por la nación mexicana más allá de un símbolo de magia, curación y sabiduría ancestral que captó como parte de su patrimonio folklórico, hubiese sido valorada también como poeta, como propone la entopoética y Homero Aridjis. Por ejemplo, se leerían sus “poemas” en los libros de texto de educación básica en México, junto con los de Sor Juana o Nezahualcōyotl.

Por otra parte, el libro de García Carrera nos deja ver la red social que tejió la sabia y que se tejió alrededor de ella, así como sus diferentes mediadores. La extensión y los alcances de su

red, la cual atravesaba los ámbitos político, cultural, científico y popular y nos muestra su poder. Si bien es cierto que María Sabina no era reconocida plenamente, como señalan los escritores locales, nacionales e internacionales que la conocieron,⁹⁶ su red de relaciones fue una fuente de apoyo fundamental, especialmente para atender su salud y procurar sustento para ella y su extensa familia. La sabia se sostenía por personas que la apreciaban y la reconocían desde sus diferentes ámbitos. Por ejemplo, la Asociación Mexicana de Micología del Instituto Politécnico Nacional le realizó un homenaje en 1983 y le brindó un apoyo económico (García Carrera 2010:85). También fue reconocida y apoyada por la Asociación de Poetas de México (*ibid.*: 78).

En la red de la sabia, los periodistas tuvieron un papel fundamental. Los medios querían agasajarse con su presencia y tratar de rasgar un poco del misterio y magia que ella representaba. María Sabina tuvo apariciones en el canal 6 de Oaxaca, así como en reportajes cubiertos por el noticiero de 24 horas de Televisa en la Ciudad de México. Juan García fue un mediador clave que movilizó a la sabia en diferentes medios de comunicación -periódicos, radio y televisión- los cuales fueron una potente fuente de visibilización de su condición de pobreza y abandono, así como para hacer públicas sus peticiones. Como menciona Estrada había periodistas que se dedicaron a “defender a la Sabina de las injusticias del mundo” (2010: 106). Otros más llegaban a la casa de la sabia y se hacían de intérpretes que no entendían su lenguaje pues, “sus metáforas y palabras antiguas” no eran fáciles de traducir. Algunos se aventuraban a experimentar una Velada con María Sabina y vertían sus espantos, incomprendimientos y desilusiones en sus reportajes (*ibidem.*). Lamentablemente había una prensa amarillista que rodeaba a la sabia, como señalan Estrada y García Carrera.

Juan García Carrera fungió, durante los últimos años de vida de la sabia, como su protector, traductor y mediador. La sabia tenía una importante movilidad, viajó a Morelos, Nuevo León, Tehuacán, a la capital oaxaqueña y a la Ciudad México, estas últimas con mayor frecuencia. Entre los motivos de viaje de la sabia estaban presentaciones en diferentes espacios, consultas, peticiones de apoyo y litigios en busca de justicia. María Sabina volaba en avioneta

⁹⁶ Me refiero los huastlecos Álvaro Estrada, Juan García Carrera, a los mexicanos Fernando Benítez y Homero Aridjis y a los norteamericanos Henry Munn, Jerome Rotheberg y Gordon Wasson.

y avión, un privilegio que había sido exclusivo de los poderosos comerciantes de la sierra en la primera mitad del siglo XX. Esa experiencia estaba fuera del alcance de los *chjota yoma* (gente pobre o humilde).

Juan García documenta el viaje a la Ciudad de Oaxaca de María Sabina en busca de una audiencia con el gobernador Pedro Vázquez Colmenares con el fin de solicitarle apoyo para su sustento y el de su familia. Esta audiencia no hubiera sido posible sin la ayuda de un restaurantero de Teotitlán del Camino, quien había nombrado su hotel y restaurante “María Sabina”. Su esposa los recibió en Oaxaca, en donde contactó a medios locales que facilitaron la audiencia dando cobertura a la presencia de Sabina en la capital oaxaqueña. La sabia denunciaba su pobreza y abandono. María tuvo su audiencia con el gobernador oaxaqueño y se le concedió el apoyo solicitado a través del FONAPAS (Fondo Nacional para las Actividades Sociales). También hizo un llamado a Margarita López Portillo para que se hiciera responsable del pago de su película *Mujer Espíritu* (García Carrera 2010: 38).

La retribución por la película fue otro motor que movilizó a la sabia a realizar viajes a la Ciudad de México. De acuerdo con Estrada, María recibió como pago por la película una pequeña tienda de abarrotes instalada en su propia casa proporcionada por el director del filme, Nicolás Echeverría. El gobierno tardó años en retribuirle con un pago monetario, que al final fue posible gracias a la movilización mediática que emprendió de la mano de Juan García Carrera. La película fue iniciativa de la Dirección de Radio, Televisión y Cinematografía (RTC) que dirigía la hermana del entonces presidente López Portillo, Margarita López Portillo. Como pago en especie le instalaron una cabaña de madera para que “viviera con más decoro”, la cual no funcionaba completamente por la falta de servicios de agua y electricidad (Estrada 2010: 103 [comillas del original]).

García Carrera muestra el uso que diversas personas hicieron del nombre, la imagen y la presencia de María Sabina. Sabina sabía su valor, tenía un poder de atracción que por momentos parecía una condena y a la vez, era su principal sostén. García señala que en la Ciudad de México simplemente con el nombre de la sabia la gente lo apoyó, “muchos me brindaron su amistad nada más de saber su nombre. Algunos creían que era nieto de la

sacerdotisa” (2010: 77). ¿Cuántos huastlecos y mazatecos no se nombraron parientes de la sabia y recibieron una mano amiga en la Ciudad de México y otras ciudades? Y es que María Sabina no sólo dejó un nombre con el cuál empezar a su familia, como me mencionó su bisnieto Bernardino en una plática que tuvimos en el verano de 2017 durante el Festival en honor a la sabia, dejó un nombre para su pueblo.

María Sabina era una celebridad indígena, una etnocelebridad (Lino 2017) cuya persona adquirió diferentes rostros, la chamán, la curandera, la poeta y la sabia de los hongos, todos ellos cubiertos por un velo de misterio que de alguna forma todos buscaban y querían descubrir. La sabia trascendió su cultura, lo mazateco, e incluso el lugar en donde vivió, Huautla. Traspasó todas las fronteras impuestas por su posición y condición social como indígena en México. Adquirió el rostro a nivel nacional e internacional de la mujer indígena de conocimiento, de las curanderas, de las mujeres sabias y de las mujeres medicina a lo largo del continente americano. En el ámbito popular, la sabia de los hongos representaba un mundo mágico, insólito, que despertaba curiosidad. Era parte de los fenómenos de lo inexplicable e increíble, incluso de lo paranormal, a lado de encuentros con extraterrestres, sumamente vinculado en la cultura popular con el pasado prehispánico, y fuerzas del más allá. María Sabina era el portal de un mundo mágico e incomprensible que todos querían atestiguar. Su imagen era la encarnación de lo misterioso e indescifrable y por tanto era sumamente atractiva. En el ámbito estatal, María Sabina pasó a ser una mujer célebre en la historia del estado, fue absorbida como elemento identitario para integrar ese mosaico diverso que representa a lo oaxaqueño.⁹⁷

A pesar de la fama que tuvo en vida y del legado que dejó a su familia y a su pueblo de Huautla, así como a los mazatecos, vivó una vida de carencias y sufrimientos. Nunca dejó de ser una *chjota yoma*, persona pobre o humilde. Estrada menciona, “de la serie de sucesos que acontecieron en la vida de María Sabina, ... podría inferirse que era víctima de la fatalidad.

⁹⁷ Véase por ejemplo la publicación “María Sabina” de la serie *Indelebles* publicados por la Casa de la Cultura Oaxaqueña (2016) que se trata de una serie de cuadernillos de biografías de personajes oaxaqueños relevantes. Disponible en: <https://www.oaxaca.gob.mx/cco/wp-content/uploads/sites/31/2016/08/Indelebles20.pdf>

Ella misma así lo creía. Decía que después de haber revelado a los extranjeros el secreto del ritual de los hongos sagrados, hechos funestos se encarnizaban sobre ella” (2010: 97). Todo aquello que poseyó lo repartió o le era robado, era una mujer dedicada al cuidado y sostenimiento de su familia, una mujer fuerte, de trabajo duro, que vio por los suyos hasta el final. Su vida representa la suerte de los pueblos indígenas de nuestro país, sumidos en la miseria y en constante asedio y sufrimiento. “Antes de morir me gustaría ver que mi gente es ayudada. Este es uno de mis sueños, ver que otros indios como yo sean rescatados de la miseria” (Aridjis 2003: 167).

¿Quién era María Sabina en Huautla?

María Sabina era originaria de Río Santiago, un poblado que a finales del siglo XIX y principios del XX estuvo en disputa entre los municipios de Huautla y San José Tenango. La sabia corresponde a un sector social específico de Huautla, evidente no sólo a través de su monolingüismo, sino también por su lugar de residencia. Vivió en el barrio El Fortín, a las afueras de la ciudad mazateca, en uno de sus márgenes, próximo al Cerro de la Adoración. Posiblemente en aquel entonces no recibiera ese nombre, de hecho, María en su biografía no hace referencia a El Fortín, solo menciona que vivía “loma arriba del Cerro Clarín”. A mediados de del siglo pasado, Huautla se conformaba por cinco barrios originales (Villa Rojas 1955; Incháustegui 1967). El resto de los asentamientos que en su crecimiento conformaron nuevos barrios posiblemente respondan a un fenómeno de migración de las rancherías a la ciudad mazateca, en el que también hubo un cambio en el patrón de asentamiento.

El Fortín continúa siendo un barrio de los márgenes de Huautla, su desarrollo en los referentes de “progreso” ha sido más lento. De acuerdo con Juan García Carrera fue en los primeros años de la década de los 80 que llegó la luz eléctrica a casa de María Sabina (2010: 80), para ponerlo en contexto, casi 20 años después que en el centro de Huautla. Hasta hace poco este barrio carecía de pavimentación y alumbrado público, actualmente incompleto, por ejemplo, la calle frente a la casa de la sabia sigue sin pavimentar. Éstos son índices de

desarrollo, de “vivir mejor” para los mazatecos de Huautla. Por otra parte, es descrito como más tranquilo en referencia al centro, sin tanto ruido. No cabe duda que la presencia de María Sabina trajo atención a esta congregación, posteriormente barrio, por la presencia de foráneos que la buscaban. Actualmente la casa de la familia de María Sabina sigue siendo visitada por diversos viajeros. Debido a la afluencia de foráneos otras familias en El Fortín se han convertido en hospederos de güeros, *chjota chikon*. Hace pocos años el dueño de los hoteles Santa Julia en Huautla estableció en este barrio, un hotel más; un edificio de varios pisos en la calle de la clínica de Huautla que se puede ver desde lejos, no solo por su altura, sino por su llamativo color naranja fosforescente. El Fortín es un barrio popular entre los viajeros, es bastante frecuentado, especialmente durante la temporada de hongos y además queda en el camino al Cerro de la Adoración, lugar que también es ampliamente visitado por los *chjota chikon*.

Como mencionamos anteriormente, el libro de Estrada retrata la complicada vida de María Sabina, llena de penurias y carencias. María Sabina era una mujer de gran fortaleza y de mucho trabajo, “trabajaba igual que un hombre recio” (Estrada 2010: 40). Tras la muerte de su primer esposo se hizo cargo del mantenimiento de su hogar y de su madre, recordemos que su padre murió cuando ella era una niña. “...en la casa había hambre. Así empecé a trabajar para mantener a mi madre y a mis tres hijos. El trabajo arduo no me asustaba. Sabía partir la tierra y partir la leña a hachazos, sabía sembrar y pizar mazorcas... (*ibidem.*). El contexto social además era violento y difícil, de los seis hijos que tuvo con su segundo marido solamente le sobrevivió Aurora, los demás murieron asesinados y de enfermedades (Estrada 2010: 46). También en 1978 le asesinaron a uno de sus nietos que solía acompañarla, la sabia exigió justicia, pero las autoridades hicieron caso omiso (*ibid.*: 99). Al poco tiempo de enviudar por segunda ocasión, durante una riña entre un hombre borracho y el hijo de la sabia, María Sabina recibió dos balazos en el glúteo y la cadera. Fue atendida por el doctor Salvador Guerra. Años después un tumor se formaría en esa herida, lo que le causaba dolor y dificultades para caminar, sin embargo, la sabia seguía recorriendo grandes distancias a pie.

María Sabina gozaba de amplia popularidad como curandera, antes de la llegada de Wasson. A partir de la curación que hizo a su hermana María Ana, en la que recibió su Libro de

conocimiento, personas de Tenango, Río Santiago y de San Juan Coatzacoapan (municipio mixteco) iban a verla. “Venían en busca de curación quienes habían sido encantados por duendes, los que habían perdido el espíritu por un susto en el monte, en el río o en el camino. Algunos no tenían remedio y morían” (Estrada 2010: 44-45). Su trabajo fue truncado por Marcial, su segundo esposo, quién era violento y la golpeaba, además era brujo y se sentía amenazado por los conocimientos de su mujer. No obstante, María logró sobreponerse a él y tras su muerte se entregó por completo a su destino: la sabiduría. Gordon Wasson describe a María Sabina como una “curandera de primera categoría”, una “mujer pura”, de acuerdo al reconocimiento social que había sobre ella y su trabajo en la escala local.

Sabina era respetada por la jerarquía que marcaba su propio conocimiento (Pearlman 1991), Fernando Benítez escribe: “Muchos mazatecos suben a buscarla hasta su cabaña solitaria, le consultan sus problemas, tienen fe en sus curaciones, la rodean de consideración y respeto” (Benítez 1963: 254). Claudio Juárez narra con mucha emoción que recuerda de niño ver a María Sabina caminar en el mercado. “Le teníamos miedo y respeto, sabíamos que su mirada era fuerte... ¡Uy! quién iba a pensar que esa viejita iba a ser famosa, cuando la vi en televisión me sorprendí, si vieras como iba por el mercado con su huipil todo jodido, ella muy jodida, bueno... como estábamos todos en esa época, bien jodidos” (Ciudad de México, Reunión Memoria Mazateca abril 2019).

La vida de María Sabina cambiaría con la fama que vino después de su revelación. Sus relaciones sociales se multiplicaron, haciendo su red extensa y diversa. Sin embargo, la fama significaba que el foco de atención estaba sobre ella de manera sostenida, estaba “expuesta” lo cual, en el contexto local, hemos visto trae consigo peligros, especialmente envidia. Si seguimos la propuesta de David Redington en su estudio en San Lucas Zoquiapan, la sabia generaba envidia y era envidada, por su concentración de poder y de conocimientos, por su red de relaciones que la conectaba con personalidades importantes y por su prestigio entre locales y foráneos. Posiblemente también se le señalara su acaparamiento de güeros (*chjota chikon*), y por supuesto, su “enriquecimiento”. En su caso, se trataba de un progreso visible en la posibilidad de tener una tienda que era parte de su casa, progreso que pronto fue cortado de tajo cuando incendiaron su casa y se quedó sin nada. La acumulación de capital y

conocimiento son constantemente atacados en una dinámica de competencia, envidia y chisme, *én ndiso*. Recordemos también, por ejemplo, los ataques y acosos sufridos por el *chjota xa* y *chjota chinga* Othón García, quien tuvo que salir de Huautla antes que terminara el siglo XIX. Así como el incendio que sufrió la casa de su hijo, el comerciante José Guadalupe García, quien estableció la primera casa comercial en Huautla. La sabia se quedó viviendo como una *chjota yoma*, persona pobre o humilde, su ascenso social nunca fue tal. Ella enfatizaba esa diferencia con las personas de dinero de Huautla, los *chjota niyá*, a quienes se refería como los que “comen grasa” (García Carrera 2010: 32).⁹⁸ Por otra parte, de acuerdo con Estrada la sabia “no tenía conciencia monetaria”, “no descifraba siquiera el valor de los billetes. Si recibía miles, ella decía que eran unos cuantos pesos” (2010: 108).

La fama le trajo poder y peligros, visible en los conflictos y situaciones desagradables por las que pasó en las últimas décadas de su vida. Uno de los más dramáticos fue el incendio referido anteriormente. Su casa-tienda se ubicaba cerca del camino a San Miguel, un buen punto por la confluencia de viajeros. La sabia lo perdió todo, su casa de madera con techo de zacate quedó en cenizas y tuvo que pasar algunos días viviendo en el monte (Estrada 2010: 48). Sabina menciona:

“...ignoro el motivo por el que lo hicieron. Unas personas pensaron que el motivo era que yo había revelado el secreto ancestral de nuestra medicina nativa a los extranjeros... Otras personas creyeron que el motivo por el que quemaron mi casa fue que el incendiario había pensado que estaba embrujado por mí. Ya dije, yo no soy buja. Soy sabia. Otras más dijeron que era la envidia que las personas malvadas sentían de mi poder. Nunca supe el verdadero motivo que los impulsó a hacerme daño, ni tampoco sé el nombre del incendiario porque no me interesé en consultarlo a las cositas” (Estrada 2010: 74-75).

Por otros referentes, como líderes políticos, podemos saber la complicada posición de poder y peligro de estas personas, que son mediadores por excelencia. Estos líderes que tuvieron una fuerza de cambio importante en el pueblo y en la región, de los que son ejemplo, los casos que revisamos en los capítulos anteriores de José Guadalupe García a principios del

⁹⁸ Una distinción importante entre los *chjota niyá*, las personas del centro de Huautla en donde se concentraban y se concentran los poderes económicos y políticos, está en la alimentación, en la posibilidad de acceder a comer carne, la cual es considerada un lujo para los *chjota yoma*, personas pobres o humilde, que se guarda para ocasiones especiales y festejos.

siglo XX y de Erasto Pineda, a mediados del mismo siglo. Su poder, visible en las redes de apoyo que podían articular para generar acciones colectivas de amplio impacto, era constantemente atacado y mermado, evitando su acumulación y limitándolo. A través de la historia de sus vidas podemos saber que la posición de mediación es una posición *xcon*, poderosa y peligrosa. En el caso de José Guadalupe, impulsor del negocio cafetalero, significó la quema de su casa y la salida del pueblo y para el segundo, Erasto Pineda, la pérdida de su vida. María Sabina también tuvo un poder de cambio sumamente importante y poderoso, abrió la puerta del conocimiento a los foráneos, los incorporó a la ceremonia de la Velada y modificó para siempre la fuerza y potencia de los niños santos. Sin así quererlo, desató la comercialización de los hongos y, por tanto, la monetización del trabajo de los *chjota chjine*, personas de conocimiento, que vino de la mano con una proliferación del trabajo de curanderas y curanderos.

La fama y todo lo que vino con ella, no solo afectó a la sabia, también repercutía en la familia, con sus hijas e hijos y nietos. Se sabe de por sí, que los lazos de parentesco son tensos y que están atravesados por jerarquías entre los hijos e hijas, de acuerdo a su orden de nacimiento, su género y el matrimonio al que pertenecen; me refiero a si son hijos de la primera mujer o de la segunda, la estructura social mazateca solía ser poligámica (Pearlman 1981; Neiburg 1988). En la *Otra Vida de María Sabina*, podemos conocer con mayor profundidad el aspecto de madre y abuela proveedora, y preocupada por sacar adelante a su extensa familia. Quizás los tragos más amargos de la sabia fueron los que vivió con su familia, donde las dinámicas de violencia, envidia, robo y chisme se desplegaron con fuerza.

Lo que recibía de sus trabajos se lo daba a sus hijas e hijos, y al final de sus días de acuerdo con García Carrera, su dinero le era sustraído. Los diferentes recursos que llegaban a sus manos eran objeto de conflictos familiares, la riqueza monetaria generaba problemas y a su vez, venía de la mano con un conflicto mayor, en un momento de grandes cambios en la Sierra Mazateca, entre el progreso mexicano y la forma tradicional mazateca que atravesaba a las generaciones y se vivía en el seno familiar (Pearlman 1981). María Sabina nunca caminó sola, caminaba con su familia, siempre vio por ellos y trabajó para sostenerlos. Resulta triste saber que en los últimos años de su vida sufrió del abandono de sus hijas, hijos y nietos.

“...habría vivido más años si quienes la rodeaban la hubiesen asistido como madre y abuela que era” (Estrada 2010: 109).

Muchas personas erraron al ver a María Sabina únicamente como individuo, les costaba entender la extensión de ella hacia su familia. Y es que las mujeres son el pilar del hogar, como corresponde su rol entre los mazatecos (Pearlman 1981). Por ejemplo, el hotelero Sósimo Ramos, quien nombró su hotel y restaurante en Teotitlán con el nombre de la sabia, le ofrecía vivienda y apoyo, pero solo a ella y veía con desagrado a sus familiares y acompañantes. También Álvaro Estrada le ofreció su casa en la Ciudad de México, sin embargo, la sabia se negó en toda ocasión a abandonar su hogar y a su familia, aunque eso significara mejores condiciones de vida. Aun cuando, desde un inicio se mostró que María Sabina no trabajaba sola –por muchos años contó con el apoyo de sus hijas durante las Veladas, de Apolonia y posteriormente de Aurora, así como de sus sobinas y nietas–, se exaltó su figura individual.

Me parece importante resaltar que, en Huautla, la sabia trasladó la sede de su trabajo a su hogar. Representó un momento importante cuando dejó de hacer ceremonias en casas de mediadores, especialmente, de la maestra Herlinda, quien servía como traductora para los viajeros distinguidos como Gordon Wasson y Fernando Benítez.

En mi segunda visita a la sierra, el verano de 1962, María Sabina no quiso bajar a Huautla ni aceptó que la ceremonia de los hongos se realizara en la casa de la profesora Herlinda. Exigió cuatrocientos pesos, pan, cigarros y una botella de aguardiente, pero a su vez, ella ofrecía una ceremonia celebrada en su alta cabaña..., donde participarían como auxiliares y cantantes dos sobrinas y una nieta (Benítez 2002: 271).

Sobre su experiencia en la casa de la sabia, Benítez comenta que el ambiente de intimidad necesario para realizar una ceremonia fue destruido por los familiares de María Sabina, se encontró con una cabaña pequeña llena de gente. Además de las auxiliares de la sabia, estaban presentes, “dos hombres de la familia, la hermana María Ana, y posiblemente cuatro o cinco parientes que entraban y salían a cada rato” (*ibíd.*: 274). La familia de la sabia era numerosa e incómoda, a partir de ese momento cualquier interesado en realizar una ceremonia con ella debía adecuarse a las condiciones en las que vivía.

Después del cuidado que procuró a los suyos, resulta un terrible revés del destino que sufriera los últimos años de su vida de soledad y del abandono de su familia. De acuerdo con Estrada esa situación facilitó que paisanos mercenarios la manipularan y sustrajeran el poco dinero que le llegaba (Estrada 2010: 97). En una plática que sostuve con el bisnieto de la sabia, Bernardino Martínez, reconoció el descuido y abandono de su familia, me señaló, “mis viejos no la supieron tratar, no le dieron el lugar que merecía” (Huatla de Jiménez, julio 2017). Como mencioné con anterioridad, en el seno familiar de la sabia se condensaron esas nuevas formas venidas de fuera y el conflicto con las formas tradicionales, como sabemos a partir de los 60 se vinieron cambios sumamente acelerados a la ciudad de Huatla de Jiménez y a la Sierra Mazateca.

El principal problema que tenía María Sabina, al final de sus años era su vejez. Los mazatecos se caracterizan por ser longevos y, especialmente la personas que viven en rancherías viven más allá de los cien años, su fortaleza física es sorprendente. El caso de María Sabina no era excepción, con su edad avanzada lograba soportar el poder de los *ndi tji santo*, niños santos. La fuerza de los hongos sagrados está amarrada a la fuerza del cuerpo que los incorpora. Álvaro Estrada menciona lo impresionado que estaba de la fortaleza corporal y espiritual de la sabia:

“¿cómo podía resistir las agobiantes sesiones rituales que duraban en promedio cinco a seis horas y que se sucedían a diario durante el verano? Ahora tenía 84 años y, aun aparentando fragilidad corporal, era indudable su resistencia interior. Tres a cuatro meses cada año de entrega total a su misterio chamánico atendiendo a forasteros y paisanos...” (2010: 102).

Además, la octogenaria se desplazaba con agilidad a pie por los sinuosos, pendientes y resbalosos caminos de la Sierra, recorriendo grandes distancias (2010: 98)⁹⁹. No obstante, al final de sus años cada vez soportaba menos, hasta que declaró que dejaría de hacer ceremonias con los hongos sagrados. La gente reaccionaba a las noticias de sus diferentes hospitalizaciones preguntándose, ¿por qué siendo curandera no se curaba a sí misma?, como si hubiera una cura para la vejez y se pudiera vencer la mortalidad. Este tipo de señalamientos

⁹⁹ También contamos con la descripción que hizo Fernando Benítez de la sabia en la década de los 60, “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 (2002: 254).

revela las expectativas “mágicas” puestas sobre María Sabina, muchos esperaban de ella curaciones milagrosas y la respuesta a todos los males. Recordemos que había prensas amarillistas rodeando a la sabia, quien finalmente siempre lograba ofuscar a las personas y no darles lo que se esperaba de ella, decepcionándolos.

Los encuentros con la sabia desconcertaban, no cumplía con las expectativas que había sobre ella. Esto lo podemos observar, por ejemplo, en las Veladas que investigadores como Fernando Benítez y Jacobo Grinberg tuvieron con ella y que dejaron plasmadas en sus obras.¹⁰⁰ Ambos comparten la experiencia de haber sido extraídos de sus visiones por la sabia, a través de sus cantos. Por su parte, Jerome Rothenberg se sorprendió cuando supo que María Sabina había puesto un precio a su trabajo y sin embargo empatizó con su situación, escribe: “en ese momento me di cuenta, como nunca antes, de nuestra mutua contemporaneidad y de nuestro destino compartido como poetas en un mundo imperfecto” (2003: 184).

Después de que, en el libro de Álvaro Estrada, María Sabina declarara que una *chjota chjine* no debía cobrar, una de las principales desilusiones que se llevaban sus visitantes foráneos era el cobro por su trabajo. Llama la atención un señalamiento realizado por el escritor huasteco sobre la sabia, en donde menciona que “...un hecho significativo y justificable cambiaría su actitud y pensamiento ante el dinero” (Estrada 2010: 107). Quizás nunca sepamos el hecho al que refiere, lo único que sabemos es que el dinero fue una irrupción, una transformación y pilar de la comercialización de los niños santos y de la ceremonia de la Velada. Como señala Estrada, “sería una injusticia afirmar que la chamana vivía de comerciar con los hongos sagrados” (*ibidem.*). Sin duda alguna, con la llegada de los *chjota chikon* (güeros foráneos) de la década de 1960 el trabajo de María Sabina y sus congéneres tuvo un nuevo valor, ya no solo pertenecía al sistema local, a la medicina de los *chjota yoma* (gente pobre o humilde) cuyo principio es la ayuda mutua y la reciprocidad, sino a un sistema monetario vinculado con la modernidad que fue adquiriendo dominio desde inicios del siglo XX con el desarrollo del cultivo del café y cuyo apogeo ocurrió en la segunda mitad de este

¹⁰⁰ Fernando Benítez, *Los hongos alucinantes* (1962) y Jacobo Grinberg en *Los chamanes de México I* (1987).

siglo con la apertura de la carretera Huautla-Teotitlán. Esta aparente incongruencia, en la cual María Sabina terminó por cobrar sus servicios como *chjon chjine*, mujer de conocimiento, quizás sea mejor entenderla como la encarnación del conflicto entre prácticas tradicionales y modernas, entre dos sistemas de valores diferentes en los cuales la sabia ocupó una posición de mediación. Esta incorporación es conflictiva pues no significa el abandono de un sistema por otro, sino la convivencia de ambos.

Por otra parte, de acuerdo con García Carrera, las autoridades municipales hicieron uso de la presencia de la sabia para sus propios fines e incluso acusa de apoyos retenidos, nunca entregados o que llegaron incompletos a las manos de la sabia. “Hoy no tengo nada, mis tortillas las estoy comiendo con sal o salsa chiltepe que les embarro. Así me crie. Es por eso que nada más me río de ellos que siempre comen “grasa” (se refiere a la autoridad municipal). Risa me da al tiempo que aumenta mi coraje. Como quien dice, yo los estoy manteniendo” (García Carrera 2010: 60). María Sabina fue constantemente robada, tanto dentro de su seno familiar como fuera. Desde la década de los 60 en el acoso judicial que sufrió por la presencia *hippie*, le fueron robadas sus pertenencias por “unas personas de la ciudad que se dijeron autoridades y se llevaron todo”, entre ellas el LP con sus cantos y el toca discos obsequiados por Gordon Wasson (Estrada 2010: 78). Por otra parte, la envolvían chismes en los que le enfatizaban las ganancias monetarias que había en el mundo a costa de ella. La sabia le confesó a Estrada que se había dejado arrastrar por lo que la gente le decía y, sin embargo, como mencionamos anteriormente, el abandono del que fue víctima en los últimos y más duros años de su vejez significó quedar a la merced de personas malintencionadas.

Finalmente, la sabia murió en la ciudad de Oaxaca el 22 de noviembre de 1985. Fue recibida en Huautla y acompañada por un cortejo fúnebre de cerca de tres mil personas. Lo cual muestra el reconocimiento velado que tenía su pueblo por ella, un ejemplo similar fue el cortejo fúnebre del líder cafetalero Erasto Pineda. La vida de María Sabina fue sumamente relevante, sus acciones fueron muy poderosas, cambiaron la historia de Huautla y la Sierra Mazateca, marcaron una dirección que coincidía con las fuerzas que se estaban moviendo desde finales del siglo XIX: “apertura”, relaciones con los *otros*, incorporación del afuera. A pesar de la fama y del reconocimiento que tuvo a nivel nacional e internacional, la sabia se

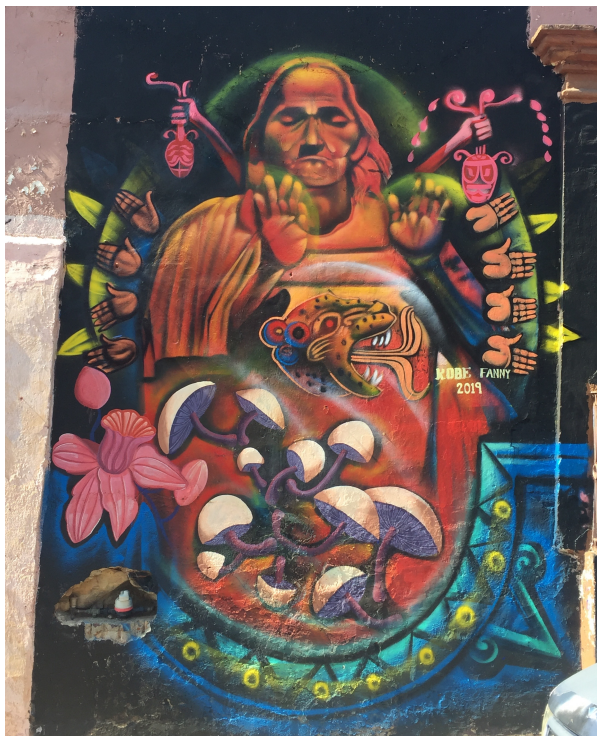
mantuvo fiel a sus raíces humildes, localmente resignificó el valor que tenían sus paisanos con los que compartía la condición de *chjota yoma*, persona humilde o pobre, frente a los huautlecos modernizadores del centro, los *chjota niyá*. De hecho, rompió un esquema que se venía solidificando, el menosprecio por lo indígena, por su conocimiento y su forma de vida. Fue un revés a esta fuerza, que la *chjota yoma* Sabina se convirtiera en la mujer mazateca más famosa de la época.

Este recorrido por la vida de María Sabina a través de los trabajos y escritos de mediadores clave en la vida de la sabia, como Gordon Wasson, Fernando Benítez, Álvaro Estrada, Henry Munn, Homero Aridjis y Juan García Carrera nos muestra los diferentes rostros que adoptó en distintos contextos –en lo académico, en la cultura popular, en el movimiento psicodélico, entre otros – y en las escalas local, nacional e internacional. Ella significaba la encarnación de un culto antiguo a los hongos sagrados vinculado con la noción de Dios; por sus cantos y sus estados de éxtasis era la personificación del chamanismo; por sus artes verbales fue reconocida como una entopoeta; para la cultura popular era una imagen folklorizada de lo indígena que emanaba misterios; para el Estado de Oaxaca una representación más de lo oaxaqueño en su mosaico diverso; en el contexto nacional una figura, la indígena célebre que representaba la supervivencia del conocimiento y formas de vida nativas que el estado mexicano había intentado apagar; en el ámbito local era la mujer sabia, la fama de los *chjota yoma*, los pobres y marginados, del sector más golpeado de Huautla y de la Sierra Mazateca.

El legado de la sabia está en su vida, en su nombre y en su imagen, las cuales son una especie de vacío que son contantemente llenados por diversos imaginarios y significados. De ella sigue emanando un poder de atracción que atrae a una diversidad de foráneos a Huautla y a la Sierra Mazateca. También se ha convertido en un símbolo de sabiduría indígena a lo largo del continente que es reconocido por indígenas de otras latitudes. Por ejemplo, la cantante quechua Luzmila Carpio realizó una canción en homenaje a la sabia¹⁰¹. Como mencionamos con anterioridad, María Sabina dejó su nombre a su pueblo, es decir, un nombre a través del cual se reconocería a Huautla, a la Sierra Mazateca y a los mazatecos. Por medio del vínculo

¹⁰¹ Se trata de “Homenaje a María Sabina” en su disco *Kuntur Mallku* (1999). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=BSfCXsdif7M>

con ella, diversas curanderas y curanderos de Huautla legitiman su conocimiento y su trabajo frente a los *chjota chikon* (güeros foráneos). Vamos a conocer qué ha pasado tras su muerte, cómo la familia de la sabia ha reivindicado su relación parental con ella y el poder político que representa, pues como veremos fue pieza clave para que Huautla de Jiménez recibiera el reconocimiento de Pueblo Mágico por la Secretaría de Turismo.



**Street art de Kobe Fanny (2019), Oaxaca, Oax.
Fotografía de la autora.**



**Muro del artista tirqui Joel Merino López,
Xcua'anj (abuela), Puerto Escondido, Oaxaca.
Fotografía tomada del FB @La Mejor Puerto
Escondido94.1 FM**



Metro Auditorio Nacional de la Ciudad de México, noviembre 2018. Fotografía de la autora.



**Mural en Playa del Carmen (Quintana Roo) del Colectivo Pinta o Muere (2020).
Fotografía tomada del FB @PintaMuere.**

El Festival Cultural y Artístico María Sabina

Trece años después del fallecimiento de María Sabina, a finales de mayo de 1998, se organizó el primer festival en su honor. Detrás de la iniciativa de este festejo estuvieron Juan García Carrera, Renato García Dorantes y Florencio Carrera, apoyados por el Instituto Nacional Indigenista (INI), la Casa de la Cultura María Sabina y aliados foráneos, nacionales y extranjeros. En la segunda edición (1999) se incorporó el gobierno municipal y la Asociación de Médicos Tradicionales de Oaxaca, así como algunos curanderos mazatecos (García Carrera 2010:144). Este Festival, además de celebrar el natalicio de la sabia, su vida y su legado, hace converger otras temáticas que han quedado condensadas en la imagen de Sabina: las plantas medicinales, los médicos tradicionales y la medicina tradicional.

A la par del Festival también se emprendió el proyecto de la Casa del Curandero Mazateco, el cual hasta la fecha no se ha concretado. De acuerdo con Juan García Carrera en 2001 dicho proyecto se llamaba “Museo de la sacerdotisa y Casa del Curandero” y contaba con un terreno propio, sin embargo, en años consecutivos reportó en su revista *La Faena* la falta de apoyo del gobierno municipal y la detención de dicho emprendimiento (Bas 2017: 97). Cabe señalar que a inicios de la década de 1990 surgieron las primeras organizaciones de médicos tradicionales del estado de Oaxaca que encontraron apoyo en el INI a través de sus Fondos Regionales (*ibid.*: 96).

En Huautla están la *Organización de Médicos Tradicionales María Sabina, A.C.* y *Los Pequeños que Brotan* que mantienen un vínculo estrecho con el Consejo Estatal de Médicos Indígenas Tradicionales de Oaxaca (CEMITO). En estas organizaciones y asociaciones podemos observar que María Sabina es un estandarte de la medicina tradicional y de los médicos y curanderos, en donde convergen intereses propios e institucionales, en los que resaltan el inestable apoyo e interés gubernamental, así como los conflictos culturales y los equívocos de traducción entre mediadores (curanderos, miembros de grupos y agentes institucionales). La figura de María Sabina ayudó a visibilizar en el contexto nacional e internacional el conocimiento nativo sobre las plantas y sus prácticas de curación y tratamiento de enfermedades. Entre los involucrados en esta amalgama institución-comunidades cabe mencionar al Dr. Juan Campos Flores de Asuntos Indígenas de Oaxaca y

al fallecido Doctor Ignacio Bernal, quienes han fungido como mediadores entre las instituciones y las organizaciones locales.

Fabiola Minero señala que la figura de María Sabina encabeza la institucionalización de las prácticas chamánicas en Huautla de Jiménez (2016: 130), siguiendo su reflexión me gustaría añadir que su figura también es bastión de organizaciones y grupos autónomos de medicina tradicional tanto locales como nacionales. Me interesa enfatizar que su figura no solo es utilizada como nexo y discurso institucional, también hace converger y está en el discurso que legitima y da cimientos a las asociaciones autónomas locales como los Pequeños que Brotan. Son precisamente los integrantes de esta organización, así como de los Médicos Tradicionales María Sabina quienes sirven de mediadores entre los curanderos y las instituciones, los pacientes foráneos y los eventos culturales, cabe señalar que algunos también son curanderos con diferentes especialidades. Como mencioné en mi trabajo anterior (Rodríguez 2017), muchos curanderas y curanderos deciden no ser parte de ninguna asociación u organización, mientras que otros son parte de grupos socialmente no reconocidos o no registrados que se mantienen ocultos y que trabajan para sus fines particulares, lo cual no excluye el bien colectivo o comunitario.

En una plática que dio Santiago Cortés sobre los hongos y curanderos dentro de las actividades del Festival 2017, el Dr. Campos le planteó la posibilidad de generar una lista de curanderos para que la Asociación pudiera tener una agenda y generar un calendario con reuniones. Aquí se hizo visible el conflicto que hay entre los curanderos y las instituciones, Santiago Cortés mencionó que muchos curanderos no quieren darse a conocer, no quieren credenciales ni instituciones que los respalden. Señaló que “no quieren salir de su círculo sagrado” (diario de campo 21 de julio de 2017). Relató la experiencia que tuvo conformando un grupo de curanderos para la Secretaría de Salud de Oaxaca, se movió para formarlo, pero tuvo que desistir pues le señalaron que quería lucrar con ellos y sacar beneficio. Santiago Cortés enfatizó que la Asociación tiene las relaciones y conocen a los curanderos, pero éstos hacen resistencia y no quieren participar en las actividades.

Por otra parte, la conformación de asociaciones de curanderos vinculadas y reconocidas por instituciones como la Secretaría de Salud tienen, entre otros, el objetivo de contrarrestar el uso inadecuado de los niños santos en la localidad utilizando el contexto de la medicina tradicional reconocible a nivel nacional e internacional. Es decir, les permite tener una relación con las autoridades y moverse en marcos de referencia y términos reconocibles ante los poderes estatales, nacionales e internacionales, a través de los cuales se busca el reconocimiento del conocimiento nativo. Tener un registro o plantilla de médicos tradicionales y curanderos les permite mitigar el uso irrespetuoso de los hongos, tanto de foráneos como de locales, que está vinculado con su consumo fuera de la ceremonia de la Velada y sin guía, es decir, en contextos no tradicionales. De esta manera, los güeros que llegan en busca de una experiencia espiritual o de curación pueden ser remitidos con los especialistas correspondientes según sus necesidades, mismas que no siempre incluyen el consumo de niños santos. Como bien señala María Teresa Rodríguez, se busca “controlar el consumo de enteógenos fuera del marco ritual procurando que los turistas no caigan en manos de “charlatanes”” (2015: 130).

Es importante resaltar que estas organizaciones y asociaciones están constantemente en el ojo del huracán, su quehacer es fuente de conflicto pues, como nodos de relaciones con foráneos e instituciones detentan el poder de representar y exaltar lo que consideran “la tradición” y “lo genuinamente mazateco”, motivo por el cual son señalados y cuestionados. Paradójicamente ellos rompen, en contextos específicos, con la forma “tradicional”, que indica que la práctica de los especialistas pertenece a un ámbito oculto, especialmente cuando de eventos culturales se trata. En el caso del Festival, en los portales del ayuntamiento se extienden mesas para la venta de productos y trabajos de curación, algunos curanderos promocionan su trabajo con carteles y realizan limpiezas ahí mismo, situación que es mal vista por conservadores de la tradición que los señalan de exhibicionismo y de comercializar con lo sagrado. Como vimos en el caso de Santiago Cortés, son acusados de lucrar con el conocimiento vinculado a las prácticas de curación y adivinación mazatecas. Precisamente son los curanderos y médicos tradicionales que forman parte de estas organizaciones, especialmente los que residen en Huautla, los que participan en el festejo de María Sabina todos los veranos.

El *Festival Artístico y Cultural María Sabina* ha sido analizado como un campo social en el que hay un juego de capital simbólico en el sentido de Bordieu, donde la figura de María Sabina es central como elemento legitimador de prácticas (Marín 2014: 156) y en el que hay una lucha por la autenticidad del conocimiento que es atravesada por la relación con María Sabina. Entre los casos que Mónica Marín menciona están el de la curandera Inés Cortés, bastante popular entre investigadores y foráneos,¹⁰² el de la abuela Julieta Casimiro, integrante del Consejo Internacional de las Trece Abuelas Indígenas (*International Council of Thirteen Indigenous Grandmothers*) y el del nieto de María Sabina, Filogonio García. Inés Cortés reafirma lo expresado por María Sabina en su biografía, en tanto al don se nace con él (*ibid.*: 151). En una plática que tuve con ella en enero 2013 me relató que de niña llevaba a foráneos a la casa de María Sabina, “yo si conocí a María Sabina como actuaba su trabajo de ella, me fije bien bien y por eso lo doy” (se refiere a los hongos) (Huautla de Jiménez enero 2013). Además de nacer con el don como le mencionó a Marín, también aprendió observando a la curandera más famosa de Huautla y de la Sierra Mazateca. Por su parte, el nieto de la sabia, Filogonio García sostiene que el don le fue heredado por su abuela, a través de su relación familiar (*ibidem.*). Aunque su abuela señaló que la sabiduría no se heredaba, que el don de curar se traía de nacimiento, al final de su vida, de acuerdo con Juan García dejó a sus hijas como sus sucesoras (García Carrera 2010). Por su parte, la abuela Julieta que por muchos años sostuvo una importante red de relaciones internacionales, era promovida por su familia como “la verdadera chamana” en contraste y oposición a María Sabina. Lourdes Casimiro (hija de Julieta) le mencionó a Marín que Sabina “solo fue una víctima de los extranjeros y los medios de comunicación; ella era una recolectora de hongos” (*ibidem.*). En el encuentro que tuve con la señora Lourdes Casimiro en diciembre de 2013 en su tienda de artesanías “Julia Julieta”, lo primero que me mencionó fue que su madre era la única curandera mazateca reconocida a nivel mundial. El caso de la abuela Julieta nos muestra una forma antagónica de relación con María Sabina, en la cual su sabiduría es negada y su

¹⁰² Se sabe de su trabajo, su vida y de su forma de ver el conocimiento, los hongos y la espiritualidad en los trabajos de Benjamin Feinberg (2003), Mónica Marín (2012) Sarai Piña (2015) y Citlali Rodríguez (2017), por mencionar algunos.

reconocimiento suprimido. El bisnieto de María Sabina, Bernandino García señaló en una plática que sostuvimos el 22 de julio de 2016 que la abuela Julieta no apoyaba con su presencia el Festival. Curiosamente la abuela murió en el último día de la festividad a María Sabina el pasado julio 2018.

Posiblemente otras curanderas y curanderos que trabajan dentro y fuera de la Sierra también se relacionen con María Sabina para legitimar su conocimiento y su eficacia, especialmente frente a los *otros*, los *chjota chikon* (güeros). No obstante, otros se relacionan con ella como parte de su camino de conocimiento, en el que Sabina es referente de un nivel muy alto de sabiduría, así como síntesis y figura del conocimiento mismo. Durante el Festival, las curanderas y curanderos locales y de otras regiones que participan en la festividad se relacionan con la sabia a través de las ceremonias y rituales que se realizan en su memoria, en la casa de su familia en el Fortín, en la plaza principal, en el Cerro de la Adoración y en el panteón municipal.

La iniciativa del Festival surgió de la sociedad civil, en la unión de diversos mediadores culturales que conocieron a la sabia y tuvieron una relación cercana con ella. A través de los años, las instituciones, organizaciones e individuos involucrados en la organización del evento han cambiado y otros se han mantenido. La relación instituciones-gobierno-intelectuales ha sido ríspida, algunas personas del grupo precursor dejaron la organización, entre otras cosas, por su politización, vinculada al partido político en el poder municipal (Bas, 2015: 98). En el 2004 hubo una ruptura entre el ayuntamiento y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (antes INI)¹⁰³ que no ha sido superada, pues la CDI (ahora INPI) no ha participado en la organización de los festivales de la última década 2010.¹⁰⁴ En mi investigación pasada señalé que el Festival se había institucionalizado, y en parte sí, pero no completamente. Si bien, la organización del programa, su difusión y presupuesto recaen especialmente en la administración municipal, existen actividades que

¹⁰³ Información del Adolfo García, regidor de educación (2008-2010), entrevistado por Blanca Mónica Marín, 22 de julio de 2010 (2015: 146-47).

¹⁰⁴ He estado presente en el Festival de los años 2013, 2014, 2016, 2017 y 2018, en este último fui invitada a participar con la presentación de mi libro *Mazatecos niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca* (2017).

son organizadas exclusivamente por otros actores, como los curanderos y desde hace unos años, por la familia de la sabia. La ceremonia que se realiza en el Cerro de la Adoración o el atole agrio en casa de la familia de la sabia, son actos y espacios autónomos ajenos a los intereses del ayuntamiento.

Siguiendo la reflexión de Mónica Marín, el Festival además de ser un espacio de lucha por la representación de lo auténtico y del conocimiento es también un espacio de negociación entre el ayuntamiento, las instituciones estatales -a través de sus mediadores como el Dr. Juan Campos de Asuntos Indígenas de Oaxaca-, las organizaciones de curanderos como la CEMITO, *Los Pequeños que brotan* y la *Asociación de Médicos Tradicionales María sabina*, así como de otros grupos culturales y políticos como *Caracol Mazateco* y la familia de María Sabina. En esta negociación convergen objetivos y fines diferentes que crean una amalgama difícil de nombrar, que es diversa, tensa, colectiva y cambiante. Por lo tanto, no me atrevería a afirmar de nuevo que el Festival está institucionalizado, por el contrario, es un espacio de conflicto, tensión y negociación en el que participan diferentes actores, instituciones y colectivos, grupos e individuos.

De acuerdo con Bas Lavallo el Festival ha sido interrumpido por las tensiones político-electorales (2015: 98). Dado que el Ayuntamiento es el principal organizador, la agenda y los participantes del Festival han sido fluctuantes. La atención y presupuesto que el Ayuntamiento le otorga es oscilante, depende, entre otras cosas, de su administración y del año del trienio en que se encuentre. El programa depende en buena medida de los agentes de gobierno en turno, comúnmente del secretario de cultura. Las variaciones responden a una red de relaciones propias de los individuos que están en la administración municipal, es decir, corresponde a redes específicas de cada administración. Por ejemplo, los festivales de 2013 y 2014 correspondientes al gobierno de Arturo Pineda (PRD) y David García (PRD) tuvieron un formato similar. En cuanto a las ponencias académicas tuvieron la recurrencia de algunos ponentes como el Dr. Cuauhtémoc Van Scoit, investigador de la Hoja de la Pastora (*salvia divinorum*). En otros años estuvieron ausentes las participaciones académicas, como en 2017 y 2018. Por su parte, la organización del Festival en el verano 2018, durante el gobierno de Oscar Peralta (Morena), fue sumamente conflictiva. Las áreas involucradas en la

organización del evento se fragmentaron, el desacuerdo fue tal que se decidió que cada encargado de área administrativa del municipio organizara un día diferente. En contraste, la presencia y participación de las asociaciones, organizaciones y consejos de médicos tradicionales se han mantenido a lo largo de los años en el Festival. Incluso haciéndose presentes en días no oficiales. En la edición de 2017 se redujo el festival a cuatro días, los médicos de la asociación María Sabina se establecieron en el quiosco para vender sus productos aun cuando no había iniciado “oficialmente” el Festival.

En cuanto a la familia de María Sabina, desde 2012, el bisnieto Bernardino García y diversos colaboradores foráneos emprendieron el *Proyecto de Rescate y Reivindicación de María Sabina*, cuyos principales objetivos estuvieron enfocados en la recuperación de espacios que pertenecieron a la sabia, así como en el dominio sobre su nombre e imagen. Jorge R. Bas Lavalle, quien fue parte importante de este proyecto y que documentó en su tesis, narra que éste se gestó en una plática que sostuvo Bernardino en el Cerro de la Adoración con un grupo de estudiantes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y otros foráneos que habían realizado Veladas en diferentes ocasiones con su padre, Filogonio García. En ella “manifestó la necesidad de recuperar el espacio que había sido de su bisabuela” (Bas 2015: 102).

Bernardino García Martínez, es hijo de Filogonio García, nieto de María Sabina. Filogonio es reconocido como chamán, especialmente por diversos güeros nacionales y extranjeros que acuden a la casa de la sabia. Los libros de Juan García Carrera dan cuenta de su trayectoria, también recogida por el escritor Juan Miranda (1997). Es una figura controversial que ha destacado entre los nietos y se ha posicionado como el heredero del conocimiento de la sabia. En mis visitas en los veranos durante el Festival, supe de visitantes desilusionados por la atención y tratos de Filogonio García, que calificaron de inapropiados y oportunistas. No obstante, Filogonio García ha forjado relaciones importantes de amistad y de compadrazgo con güeros mexicanos. Uno de ellos es Juan Miranda, quien escribió el libro *Curanderos y Chamanes de la Sierra Mazateca*, en donde lo refiere como “el guerrero de los hongos” (1997). De acuerdo con Bernardino García, este compadre de padre fue clave para recuperar parte del terreno vendido: “*el señor dijo, yo les ayudo con la mitad, yo voy a vender tantos*

ejemplares, yo me comprometo a rescatar y gracias a Dios rescató esto” (Huautla de Jiménez, julio 2016).

Dentro de la familia de la sabia hubo importantes luchas y divisiones, reportas por Juan García, previas a su muerte. La herencia que les dejó a sus hijos y nietos, en muchos casos fue vendida, entre ellas, la casa principal donde habitó Sabina y varios lotes. Bernardino García me relató que hace más de diez años su abuelita, como se refiere a María Sabina, le habló a través de los niños santos y le dijo que veía con tristeza que ninguno de sus hijos “ponían de su parte”. Bernardino García recuerda que uno de sus tíos vendió la casa de la sabia para solventar una deuda de aguardiente y que poco a poco casi todo se fue vendiendo, incluso hasta la casa blanca que ahora es el Museo Casa María Sabina. “Los finados tíos fueron perdiendo todo” (Huautla de Jiménez, julio de 2016). Durante esa plática que sostuvo con su abuelita a través de los hongos, se comprometió a recuperar todo lo que era de ella: “Yo voy a poner orden aquí, yo no quiero que eso vuelva a pasar, le digo. Mientras yo estoy, estás tú, nadie va a sobrepasar, ni este ni el otro” (Huautla de Jiménez, julio de 2016).

Ya ha sido mencionado que en diversas ediciones del Festival se dejó de invitar a los familiares de María Sabina (Marín 2015: 150; Bas 2015: 101). De acuerdo con Bas Lavalle la familia ha sido testigo y participante del Festival y de otros eventos en honor a la sabia. Sin embargo, no habían tenido la oportunidad de incidir en la organización de dichos 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” (*ibidem.*).

Poco a poco la familia ha ido recuperando terreno, en ese amplio espacio que fue llamado por Juan García “el campamento de la alucinación”. Actualmente con el trabajo liderado por el bisnieto, Bernardino García, se han logrado importantes avances, recuperando lugares y espacios, y generando otros. La edición del Festival del 2014 fue relevante pues hubo un cambio importante. La Calenda que es la primera actividad, cuyo lugar de convocatoria era la desviación al pueblo de San Andrés, en el barrio llamado Plan de la Salida, en esa ocasión y en el resto de las ediciones que pude documentar (2016, 2017 y 2018) comenzaron en la

casa de María Sabina en El Fortín. Este movimiento fue importante, aunque parezca pequeño, pues significó un dominio político para la familia de la sabia que logró atraer a todos los asistentes, participantes y organizadores al espacio familiar dando visibilidad a la familia y al barrio El Fortín, recordemos, uno de los barrios en los márgenes de la cabecera municipal. En otros años, como en 2018, no solo fue el inicio de la Calenda lo que se llevó a cabo en la casa de los familiares de María Sabina, sino la inauguración del Festival.



**Calenda camino abajo del barrio El Fortín hacia el centro de Huautla de Jiménez.
Festival Cultural María Sabina. Fotografía de la autora, 2018.**

Por otra parte, uno de los eventos más importantes y relevantes en 2014 fue el concierto de rock del *Tri* en Huautla, que fue independiente de las actividades programadas por el Ayuntamiento para el Festival, aunque realizado en el marco del mismo, en la última noche. Este concierto fue parte del *Proyecto de Rescate y Reivindicación de María Sabina* y fue gestionado de manera autónoma por Bernardino García e integrantes del proyecto, amigos e

investigadores y respaldado por la autoridad municipal.¹⁰⁵ También Bernardino García ha generado el festejo del aniversario luctuoso de su bisabuela en el mes de noviembre con conciertos de rock. La movilización de estos esfuerzos muestra un despliegue importante de relaciones de la familia de María Sabina, a través de este bisnieto, quien funge como el principal mediador y quien ha logrado atraer de nuevo la atención hacia la familia, recuperando su espacio de negociación fundamental y su legitimidad como herederos del legado de la sabia.

Este proyecto de recuperación ha implicado la re-articulación de lazos familiares y vecinales. El rescate del tejido familiar en función de la lucha por la recuperación del nombre y de la imagen de María Sabina ha sido una acción liderada por Bernardino García. En la plática que sostuvimos en 2016 me comentó que él es quien reúne a la familia para organizarse en vísperas de la festividad en honor a su abuelita, “porque cada quien hacía su desmadre”, cada uno iba en su propia dirección. “Les dije no va a ser así, porque en esta forma vamos a organizarnos, ni tu pesa ni yo peso, todos vamos caminando, pero hay que apoyar... es sentarnos y decir, sabes qué, se va hacer esto. Si somos diez con una sola idea los diez” (Huautla de Jiménez, julio 2016). Bernardino está en una posición como mediador que articula los acuerdos en la familia a pesar de la jerarquía familiar, en la cual él está por debajo de sus tíos. Me señaló que quienes tienen los derechos sobre los bienes de la sabia son primero los tíos. Él como bisnieto está en un eslabón inferior de la cadena familiar y, sin embargo, es el principal impulsor del resguardo de los bienes materiales y de su recuperación.

Tras relatarme cómo un canadiense le propuso comprarle un huipil de su abuelita y la conversación que desencadenó con uno de sus primos que le daba sus razones para acceder a la venta, Bernardino García se refirió a sí mismo como “el candado”: “yo soy el candado, de aquí no sale nada” (Huautla de Jiménez, julio 2016). Y es que los bienes de la sabia, no han dejado de ser un conflicto dentro de la familia y más recientemente, en ese nuevo

¹⁰⁵ Sobre la organización del concierto refiero a la tesis de Jorge R. Bas Lavallo (2015: 115). Traer al Tri fue un logro muy importante, primero porque es una figura reconocida en Huautla que se relacionó con María Sabina y le compuso una canción que hasta la fecha es reproducida en días cercanos a la festividad. El movimiento del rock urbano, *underground* de México es un fenómeno que tuvo gran aceptación e impacto en la juventud huautleca.

momento de recuperación y alianzas. “Ahora cuando yo quiero pelear esto, ahora sí todo mundo quiere pelear” (Huautila de Jiménez, julio 2016). Algunos miembros ven como una oportunidad las ofertas de compra y miran a través de las ganancias económicas, sin embargo, Bernardino piensa diferente. No hay valor monetario para los bienes de su abuelita, especialmente porque son originales y únicos. Respecto a la venta del huipil, me señaló que si lo vendía, el comprador canadiense se iba a hacer rico haciendo copias del huipil y comercializándolas. Hay un temor a la réplica, a que lo original sea copiado y, por ende, pierda su cualidad única.

Trabajar en el tejido familiar es un camino complicado, pues además de enfrentarse a visiones contrarias y a conflictos intergeneracionales, no hay interés por parte de la mayoría de los miembros de la familia. No todos comparten esa “mentalidad”, “si sinceramente nos levantáramos, mis primos y todos, pero nadie tiene ese interés” (Bernardino García, plática Huautila de Jiménez, julio 2016). No obstante, el apoyo de la familia se ha visto en el ofrecimiento de alimentos para el festejo, tanto en el atole agrio al inicio de la festividad, como en la comida típica a base de tamales, pollo con mole y arroz en la clausura. Además de los lazos familiares, las relaciones se han estrechado con los vecinos del barrio El Fortín, quienes han apoyado el Festival y a los proyectos impulsados por Bernardino García para el barrio: “gracias a los vecinos, gracias al apoyo de mi familia, estamos aquí, todos hacemos, pero que bueno si la gente del centro le diera más promoción a esto, se levantara más, se puede” (Huautila de Jiménez, julio 2016). A la par de este nuevo auge en la lucha por recuperar el patrimonio de la sabia, Bernardino García también ha incursionado en la vida política, ha fungido como representante del barrio El Fortín. Su principal proyecto para el barrio durante el cargo fue la construcción de una cancha de futbol con techo para los niños y jóvenes. Argumentó que la importancia de ese espacio radicaba en mantenerlos alejados de los vicios, pero este proyecto no se concretó. También desde hace varios años ha solicitado la pavimentación y el alumbrado, obras que han avanzado, pero aún están incompletas.¹⁰⁶

¹⁰⁶ En otro encuentro que tuve con Bernardino García en julio de 2018 (dos años después) comentamos el avance de algunas obras, como el alumbrado y su extensión hasta la primera entrada del Cerro de la Adoración.

Por otra parte, uno de los principales objetivos de Bernardino García es recuperar la casa original de su abuelita, la cual considera un “santuario”. Esta, recordemos, fue vendida por uno de sus tíos para solventar una deuda de aguardiente. Actualmente está deshabitada, permanece cerrada y le pertenece a un señor de Río Sapó (municipio de Santa María Chilchotla) quien, tras el nuevo auge que está teniendo la familia en la recuperación del nombre y la imagen de su abuela aumentó el valor de la propiedad a un millón de pesos. El bisnieto considera la casa como un lugar sagrado pues en ella la sabia realizaba las ceremonias con niños santos. “¿Te imaginas cómo ha de ser una ceremonia ahí adentro?”, me cuestionó durante nuestro encuentro (Huatla de Jiménez, julio 2016).

El principal motivo que impulsó al *Proyecto de Rescate* fue una problemática experimentada y conocida por María Sabina, la lucha por el uso de su imagen y nombre, especialmente por el carácter lucrativo de esta apropiación. La familia reclama el uso indiscriminado de la imagen y nombre de su abuelita que hacen propios y extraños. Bernardino García tiene como objetivo registrar el nombre de María Sabina para evitar que gente de la localidad lo use y se beneficie económicamente. Hizo referencia al sitio de taxis y a las camionetas subúrbans que se llaman “María Sabina”. Me parece que el objetivo último del bisnieto no es lograr que los taxistas terminen pagando por el uso del nombre de María Sabina, sino que sea recíproco, es decir, si usan el nombre de la sabia él espera que se involucren y apoyen ya sea monetariamente, con presencia o en especie a los proyectos de la familia vinculados con su abuelita.

Por otra parte, hace especial énfasis en la importancia del legado y nombre que dejó María Sabina para la designación de Huatla como Pueblo Mágico. Este nombramiento fue proyectado desde la administración de Arturo Pineda (PRD 2011-2013). El último año de su gobierno se llevaron a cabo diferentes obras de embellecimiento en el poblado con miras a convertirlo en un espacio más agradable para los turistas y especialmente se entregó la Casa Museo María Sabina.¹⁰⁷ El nombramiento se consolidó en la siguiente administración de David García (PRD 2014-2016), después de una intensa labor de promoción de los atractivos turísticos de Huatla. Durante este proceso la cantante oaxaqueña y ahora funcionaria

¹⁰⁷ Di cuenta de estas obras en mi pasada investigación (Rodríguez 2017).

pública, Susana Harp estuvo entre la delegación de personalidades que visitaron Huautla para dar fe de estos atractivos y riquezas culturales. En la edición del 2014 del Festival Artístico y Cultural María Sabina, en respuesta al interés gubernamental de encaminar a Huautla hacia el desarrollo turístico, participó por primera vez la coordinación de la Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico de Oaxaca (STyDE) en el evento. También entre los invitados distinguidos del ayuntamiento estuvo una agencia de viajes del estado de Morelos. Finalmente, el 27 de septiembre de 2015, en el marco de la Feria Nacional de Pueblos Mágicos realizada en la ciudad de Puebla, Huautla fue declarada Pueblo Mágico.



**Bernardino García Martínez en la inauguración del Festival Cultural María Sabina.
Fotografía de la autora, 2017.**

Bernardino García hace énfasis en que la declaratoria de Pueblos Mágicos se logró por María Sabina y reclama la exclusión que las autoridades hicieron de la familia, “cuando se le dio el nombramiento de Pueblo Mágico se le dio por la abuela, por el nombre de la abuela y ni mi papá ni yo estuvimos ahí” (Huautla de Jiménez, julio de 2016). El bisnieto planteó que la

administración municipal con el programa de Pueblos Mágicos había utilizado el nombre de su abuela para beneficiarse. “El presidente municipal dijo, “yo voy con el nombre de María Sabina en México, en Oaxaca, yo voy con los diputados, yo voy con los gobernadores, a tocar puertas...”, el nombramiento de Pueblo Mágico se le dio por la abuela, por el nombre de la abuela” (Huautla de Jiménez, julio de 2016). Aunque la designación de Pueblo Mágico, no le fue otorgada exclusivamente por la figura de María Sabina pues otros aspectos fueron tomados en cuenta entre los requisitos, sí fue clave para que Huautla lograra ese reconocimiento. Bernardino García sabe que gracias a ese nombramiento llega un recurso económico a la administración municipal por parte de la Secretaría de Turismo. Mientras se preguntaba, “¿cuántos proyectos no sacó a nombre de la abuela?”, externaba su reclamo que en esa edición del Festival (2016) el presidente municipal no les había dado ni música ni cohetes para la Calenda.

Bernardino García se ha relacionado con las administraciones municipales y exige de ellas reciprocidad. Su principal queja en el momento de nuestro encuentro en 2016 era el incumplimiento de las obras prometidas por el presidente municipal en el barrio El Fortín. “Él se había comprometido, pasando las elecciones empiezo a pavimentar..., me está levantando aquí una casa municipal hace 2 años, le falta el 20% y ya lo abandonó, así lo tiene” (Huautla de Jiménez, julio de 2016). Según me dio entender, el bisnieto concede el nombre de su abuela a la administración municipal a cambio de apoyos vinculados a su *Proyecto de Rescate* y a obras en el barrio El Fortín. “Tú vas a abogar por el nombre de la abuela y yo te voy a representar, pero ya dándote el nombre de la abuela tú también tienes que echarle ganas, a mi barrio, no conmigo, sino con la abuela” (Huautla de Jiménez, julio de 2016). La figura y nombre de María Sabina es poderosa a nivel político pues es una llave que abre la puerta a recursos frente a diferentes instituciones gubernamentales e instancias, prueba de ello es el nombramiento de Pueblos Mágicos. La familia de la sabia tiene un poder político importante que trasciende a las administraciones municipales. En un encuentro que tuvo Bernardino García con el síndico municipal y que me fue narrado por él, éste le señaló: “tu fama ya mero acaba ¿no?, son trienios los de ustedes, pero mi abuelita no es trienio, hasta donde Dios me diga Berna hasta aquí, se acaba el mío” (Huautla de Jiménez, julio de 2016). Las administraciones municipales son pasajeras, mientras que el legado de la sabia continúa

extendiéndose a través de la vida de sus familiares quienes, como Bernardino y su padre Filogonio García, seguirán estableciendo relaciones políticas de reciprocidad y negociando con los agentes de gobierno en turno.

Otra de las peticiones del bisnieto para las autoridades son señalamientos en distintos puntos del poblado para que los visitantes y turistas puedan llegar a la casa de María Sabina. Por ejemplo, un mapa en la terminal de autobuses AU para que sean guiados hasta ella. Hay un especial interés en atraer a los güeros a la casa familiar de la sabia en El Fortín. Y es que la posibilidad de relacionarse con foráneos es muy importante, no sólo a nivel comercial, como posibles clientes, ya sea en calidad de huéspedes o como consumidores de hongos y de una Velada, sino como potenciales aliados en los proyectos personales de Bernardino García y la familia, así como fuente de apoyos de diferente índole, desde económico hasta moral y laboral. Según lo expresó Bernardino en diversas ocasiones durante nuestro encuentro, los foráneos “abren puertas”.¹⁰⁸

Retomando la tesis de Cynthia Lynn Pearlman, el poder de las personas radica en las redes sociales que teje a lo largo de su vida (1981). En el caso de mediadores, como Bernardino, es fundamental extender su red, no solo en la localidad, sino fuera de esta.¹⁰⁹ El prestigio y éxito social también se mide con base en la extensión de las redes sociales y, sobre todo, en si estás incluyen a figuras reconocidas de poder. La forma de asegurar y formalizar una relación es a través del compadrazgo como vimos en el primer capítulo, en donde esta alianza social fungió como una alianza política entre huautlecos y autoridades de Teotitlán. Aunque, algunas relaciones con foráneos quedan en amistad, incluso así, tienen una cualidad duradera y recíproca. Con este señalamiento, no quiero decir que todas las relaciones con los *chjota chikon* (güeros, personas foráneas) son recíprocas, ni que todas tengan un nivel de compenetración alto. Algunos güeros regresan año con año, convirtiéndose en visitantes

¹⁰⁸ En el siguiente capítulo analizaremos a profundidad la cualidad poderosa y peligrosa de los *chjota chikon*, los güeros foráneos, que pueden ser potenciales aliados cuando son incorporados a las redes de ayuda mutua o causar daños y corromper lugares y cosas.

¹⁰⁹ De hecho, buena parte de los mazatecos lo hacen, pues mucho de ellos han migrado a las ciudades, se mueven en redes de relaciones hacia dentro y hacia afuera. Cynthia Lynn menciona la expectativa de ser exitoso en ambos sistemas sociales y los conflictos que trae la convivencia de ambos, así como la adaptabilidad y destreza para fluir en ellos, especialmente en las mujeres (1981).

asiduos y tienen mayor probabilidad de profundizar en relaciones con locales. En el siguiente capítulo veremos las relaciones entre los serranos y los güeros buscadores de hongos desde las décadas de 1960 y 1970, hasta la actualidad y revisaremos a profundidad el término *chikon* (güero) que, como hemos mencionado ya, designa por excelencia a la alteridad entre los mazatecos.

Por su parte, para las administraciones municipales los “viajeros”, que no caben en la noción de “turista”, quienes tienen relaciones cercanas con los locales y que han sido llamados desde los 60 como “turismo pobre”, no son de su interés. Las administraciones municipales han estado apostando por atraer a otro tipo de turismo, uno que deje una derrama económica significativa en la localidad. Esto implica una reconfiguración del espacio y su embellecimiento. Entre las diferentes obras que se realizaron en la administración de David García (PRD 2014-2016), están la Plaza de la Identidad, el Mirador en Loma Chapultepec y la fuente en forma de hongo con una anciana vestida de huipil con los brazos extendidos recibiendo a la entrada del poblado¹¹⁰. En las administraciones de Óscar Peralta (2017-2018 y 2019-2021) están los murales con fotografías antiguas pintados por el huautleco Jacinto García, las letras que forman el nombre de Huautla a la entrada del pueblo¹¹¹ y una escultura de una pareja de águilas con sus crías en el nido en la Plaza de la Identidad donde una placa explica el origen del pueblo denominado como Ciudad de Águilas. Este embellecimiento de los espacios va de la mano con la exclusión de los vendedores que se ubican en los diferentes espacios aledaños al mercado, al quiosco y al ayuntamiento. Esta es una problemática que viene con la declaratoria de “Pueblo Mágico”, disposiciones de espacio que generan conflictos y que al final no son urbanamente funcionales, terminan reduciendo los espacios y dejando sin posibilidad de venta a los comerciantes locales.¹¹²

¹¹⁰ Esta escultura asemeja a María Sabina, sin embargo, la familia de la sabia no la reconoce como tal.

¹¹¹ Las letras que conforman el nombre de los lugares ha sido una táctica de promoción turística que se ha implementado en diversos destinos y que funciona a través de redes sociales (Facebook, Twitter e Instagram, principalmente), cuando los visitantes o turistas se toman fotografías en estas letras gigantes y las acompañan con un hashtag alusivo al lugar.

¹¹² La problemática de los espacios comerciales en Huautla es mucho más antigua, y tiene que ver con las obras modernizadoras que se ha implementado que podemos conocer a través de la tesis de Florencio Carrera (1987) el mercado de Huautla era sumamente ordenado, según la naturaleza de los productos ofertados. En 1970 se construye el mercado Erasto Pineda que pretendía meter el mercado ambulante a ese edificio, pero fue un fracaso, con espacios sumamente oscuros y que cayó bajo las

Por otra parte, está la promoción de atractivos que Huautla, cabecera municipal, se apropia trasgrediendo la autonomía de las agencias, como es el caso del Sótano de San Agustín. En esta agencia que lleva el mismo nombre se han llevado a cabo diversas investigaciones desde la década de los 60, documentadas por Federico Valdés (2018). Los exploradores han ingresado a estos espacios que son considerados por los mazatecos como lugares sagrados y delicados que pertenecen al *Chikon Tokoxo*. Desde hace pocos años un nuevo proyecto de investigación inició, el Proyecto Espeleológico Sistema Huautla (PESH), que entre sus objetivos plantea una vinculación con la comunidad. Desde hace unos años el quehacer de estos investigadores ha sido cuestionado, los habitantes de San Agustín no ven ningún beneficio en que estas exploraciones se estén llevando a cabo y han señalado que viola su autonomía sobre su territorio (Piña y Valdés 2019). Es sabido que los exploradores han sido señalados por los locales, específicamente, por estar extrayendo riqueza de las cuevas y los sótanos.

El proyecto PESH se ha aliado con las administraciones municipales en Huautla pues requieren de su consentimiento para ingresar a las cuevas y por otra parte el ayuntamiento ha buscado su apoyo para la promoción turística de Huautla. Por ejemplo, uno de los proyectos de la administración municipal (David García PRD 2014- 2016) era hacer un corredor turístico que permita el acceso a alguna de las entradas del Sótano, la comunidad de San Agustín se negó. PESH ha proporcionado fotografías que han sido empastadas y colocadas en un libro abierto al público para su consulta en el ayuntamiento. A través de esa alianza, promotores turísticos del gobierno municipal han exhibido esas fotografías en otros formatos en la capital oaxaqueña. Los miembros de PESH han sido acusados de dar apoyos irrisorios a cambio de la posibilidad de poder entrar a los sótanos. La agencia de San Agustín se ha cerrado y no les permite ya el acceso, sin embargo, PESH se ha movido a otras localidades.

manos de un cacique que controla el acceso a los locales y su arrendamiento. Muchos comerciantes terminaron por quedarse en las inmediaciones y continuar sus actividades comerciales en la calle. Algunos huautlecos opinan que son un desorden y que se ven mal por la ocupación del espacio público, otros respaldan su actividad comercial independiente y señalan el conflicto entre el cacique del mercado y las autoridades municipales, que al final no han podido hacer nada por no perder apoyos políticos.

La discusión sobre si las investigaciones espeleológicas como PESH deben continuar o no en la Sierra Mazateca, revela un conflicto entre el conocimiento científico y el conocimiento local, este último se fundamenta en una perspectiva de un mundo poblado por entidades a las que pertenecen los lugares y espacios, mismos que el hombre debe respetar. También es un conflicto entre lo moderno y lo tradicional. En realidad, las expresiones que se escuchan en la sierra –y en otros pueblos de México– sobre “ahí abajo hay oro”, refiriéndose a la tierra o a las cuevas, remiten a una riqueza que pocos pueden “ver” y que definitivamente no es dominio de los seres humanos. En este caso, el oro pertenece al *Chikon*, y es un oro peligroso que se hace visible en estados no ordinarios. La nueva intromisión de PESH ha provocado divisiones importantes en la localidad, no solo entre los que defienden el quehacer científico y tachan a sus paisanos de supersticiosos, cerrados y atrasados, rancheros necios que ignoran el mundo fuera de la Sierra. También hay locales que defienden a los espeleólogos, especialmente porque se han relacionado con ellos, sus familias lo han hecho desde hace varias décadas y hay un orgullo en tener a un compadre, padrino o amigo gringo.

El equipo de PESH, liderado por Bill Still, se ha sabido colar en las divisiones locales y hacerse de mediadores fundamentales que han permitido articularse con las localidades. También ha extendido su red de relaciones en busca de otros aliados que apoyen su proyecto, es decir, que apoyen su estancia y les permitan la entrada a las cuevas. En Huautla, cabecera municipal, los agentes del gobierno, especialmente del Comité Pueblos Mágicos y de la Secretaría de Turismo han sido sus principales aliados, haciendo una mancuerna para promover a Huautla como un destino de turismo espeleológico. Un intento en esta dirección ocurrió en 2019 (Oscar Peralta, Morena 2019-2021), cuando para la festividad de Todos Santos se tenía programado un Congreso de Espeleología en Huautla, el cual traería a güeros provenientes de diferentes partes del mundo y daría mayor solidez a Huautla como un destino turístico especializado. Finalmente, el Congreso no se llevó a cabo, pero la propuesta sigue rondando con miras a concretarse en la próxima administración municipal 2022-2024.

Como podemos observar los güeros, *chjota chikon*, son parte importante en la vida y las dinámicas en Huautla y la Sierra Mazateca. Con los foráneos se generan diferentes relaciones que pasan por la reciprocidad y el apoyo mutuo, y que significan la extensión de las redes

sociales y por ende de sus relaciones, que les permite tener mayores alcances y unir fuerzas. Como vimos en el caso de Filogonio García, nieto de María Sabina, su alianza de compadrazgo con el escritor Juan Miranda sustentó la recuperación de terrenos en donde se ubica la Casa Museo María Sabina. También el caso de Bernardino García, bisnieto de la sabia, quien junto con un grupo de güeros investigadores y güeros psiconautas lograron consolidar el *Proyecto de Rescate*, cuyo punto más álgido fue el concierto de rock del *Tri* en Huautla, marcando un precedente importante de poder y prestigio de la familia de María Sabina.

Bernardino García también mencionó tener amigos en la Ciudad de México que llegan cada año con él a comer hongos y que a su vez lo reciben en sus casas en la Ciudad. “Toda la gente que yo tengo de la Ciudad de México me ha recibido muy bien, porque lo mismo cuando llegan aquí es el mismo trato” (Huautla de Jiménez, julio 2017). Otra característica importante de la presencia de los güeros en Huautla y la Sierra Mazateca es, como menciona Bernardino García, su cualidad de “testigos”: “igual como usted llega, son testigos de lo que pasa” (Huautla de Jiménez, julio 2017). Siguiendo su señalamiento, efectivamente los güeros también somos testigos. Especialmente los güeros investigadores tenemos la facultad y la responsabilidad de tejer proyectos de denuncia y de apoyo a los proyectos de diversos mediadores dentro de la sierra, como ejemplo: el caso de los antropólogos Federico Valdés y Saraí Piña que han apoyado la denuncia contra PESH y los espeleólogos que se internan en las cavernas violando el derecho de autonomía de los territorios mazatecos. Están también los güeros investigadores y güeros psiconautas que acompañan año con año la caravana de los *chikones* del grupo cultural y político *Caracol mazateco*,¹¹³ caravana que une lazos con personas en Puebla. En mi caso está el proyecto que emprendí con el grupo de Memoria Mazateca, el cual comenzó por articularse a través de la figura del antropólogo Carlos Incháustegui y que se ha convertido en un proyecto que pretende activar la memoria y tejer lazos entre los mazatecos en la sierra y los mazatecos en las ciudades.

¹¹³ Refiero a la nota periodística de Paula Carrizosa en *La Jornada* que dio cuenta de la caravana realizada en 2019 “El camino hacia los chikones”: <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/invitan-a-el-camino-hacia-los-chikones-una-caravana-que-une-a-comunidades-de-puebla-y-oaxaca/>.

Muy posiblemente, el Festival Cultural y Artístico María Sabina, fue uno de los atractivos considerados para la designación de Huautla como Pueblo Mágico. El inicio de este Festival, gestado en miembros clave de la sociedad civil –como vimos al inicio de este apartado–, confluyó con la política multicultural de México de la década de 1990 (Demagnet 2016). De acuerdo con Magali Demagnet los “intermediarios culturales”, algunos de ellos investigadores en ciencias sociales –especialmente en lingüística–, que ella llama “intermediarios científicos o *brokers* científicos”, han sido fundamentales para la exaltación y reposicionamiento de símbolos culturales en el contexto local y nacional.¹¹⁴ Entre estos símbolos destaca el de María Sabina, que se convirtió en un icono cultural desde la década de los 60 y que como vimos en este capítulo su figura contiene diversos rostros. La sabia, como también señala Demagnet, fue reconocida por la élite mexicana de la década de los 70, a través de Margarita López Portillo y la película *Mujer Espiritu*. Fue incorporada a la cultura popular mexicana, así como a la identidad oaxaqueña. Reconocida como entopoeta, chamán y la encarnación de una práctica espiritual antigua vinculada a los hongos a nivel internacional. Como veremos en el siguiente capítulo, María Sabina también fue vinculada a la revolución psicodélica y a los movimientos contraculturales. Es símbolo de la sabiduría indígena a lo largo del continente y bastión de organizaciones y grupos autónomos de medicina tradicional tanto locales como nacionales.

El Pueblo Mágico, Huautla capital mazateca a través del turismo

Esta urdimbre de representaciones de María Sabina y los hongos, íconos tanto de la cultura mazateca como mexicana, atraviesan diferentes contextos y escalas, de lo local a lo nacional e internacional. Y permiten articulaciones políticas, entre lo individual y colectivo, a través

¹¹⁴ Uno de ellos es Juan Gregorio Regino, etnolingüista y poeta, creador del premio de poesía María Sabina que ha tenido diversos cargos municipales e institucionales (Demagnet, 2016: 684), actualmente es director de Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). Estos “nuevos mediadores” referidos por Demagnet son la primera generación de etnolingüistas que datan de la década de 1980 y corresponden a un programa de educación superior diseñado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Actualmente hay una nueva generación de entolingüistas e investigadores de otras áreas como la historia, sin embargo, siguen siendo los entolingüistas quienes están en los proyectos de reconocimiento cultural, identitario y posicionándose en espacios académicos que tiene incidencia política, por ejemplo, la Normalización de la escritura mazateca (INALI-CIESAS).

de la cultura.¹¹⁵ En el último apartado, vimos la cultura y la política mezclarse con el *Proyecto de Rescate* de la familia de María Sabina, cuyos familiares se relacionan con las diferentes administraciones municipales a través de negociaciones que le permiten tener una posición de poder importante en la escala local. Recordemos que el espacio geopolítico del barrio El Fortín es el margen de Huautla (cabecera municipal). Su estatus marginal contrasta con el centro de Huautla, donde residen los poderes políticos municipales y, el poder de los comerciantes que han sido sujetos políticos protagonistas en las relaciones fuera y dentro de la Sierra. A través de la relación y negociación, entre el margen y el centro, emerge un poder asociado al prestigio y reconocimiento de la familia de María Sabina y al barrio El Fortín.

Mirando en la escala nacional, Huautla, a su vez, está en los márgenes de la nación, en una posición geopolítica marginal dentro del escenario nacional. La reflexión de Demanget sobre Huautla como una “capital indígena” a través de la declaratoria de Pueblo Mágico, permite pensar este movimiento como una estrategia política de un grupo específico en el poder (económico y político) que permitió posicionar a Huautla en un lugar de primacía cultural capitalizable a través del turismo en el contexto nacional e internacional y sostener su lugar como capital mazateca en la Sierra. Esto nos permite ver que estamos frente a una actualización de negociaciones geopolíticas en lo local, nacional e internacional, en donde Huautla continúa caracterizándose por su posición a la vanguardia de las relaciones con los gúeros, los foráneos, y el mundo fuera de la Sierra. Huautla como “capital indígena” (Demanget 2016), hace resonancia con su reconocimiento como Ciudad en 1927 y nos permite pensarla como un centro cosmopolita de la Sierra. Esta posición le ha otorgado reconocimiento y un espacio de negociación muy importante en los diferentes contextos y escalas. Su posición de mediación la han articulado con los proyectos modernizadores del porfiriato de finales del siglo XIX e inicios del XX y con el proyecto modernizador iniciado por Miguel Alemán de mitad del siglo XX. Hemos podido observar, en este proceso de construcción y consolidación como centro económico una importante competencia a nivel regional con el resto de los municipios serranos. Su posición a la vanguardia en las relaciones

¹¹⁵ Un ejemplo de ello, es el fenómeno de revitalización de los huehuentones en Santa María Chilchotla, documentado por Paja Faudree, quien propone que detrás de estos movimientos culturales hay movimientos políticos importantes (Faudree 2013).

con foráneos y de negociación en las políticas regionales, estatales y nacionales contiene la concentración de un poder que reside en la representación de la cultura mazateca y que también es un asunto político. Como vimos, María Sabina, esta mujer de conocimiento, conectó a Huautla con los ámbitos políticos, culturales y científicos de México. A través de ella Huautla y la cultura mazateca ocuparon un lugar relevante en la cultura popular mexicana, así como en la cultura oaxaqueña. A partir de su fama, nacional e internacional, Huautla no solo reafirmaría y consolidaría su carácter de centro económico de la región serrana sino también ocuparía la posición como el principal centro cultural.

Otros municipios luchan contra la acumulación de Huautla por el reconocimiento de sus rasgos culturales, que Huautla exalta y busca convertir en atractivos turísticos. Como en el caso del municipio de Santa María Chilchotla con los huehuentones y el de la agencia huautleca de San Agustín de Zaragoza con sus grutas y cavernas que son entrada al Sistema Huautla. Huautla desde mediados del siglo pasado y actualmente con mayor fuerza, tras su reconocimiento como Pueblo Mágico, homogeniza y centraliza elementos culturales que son parte de la identidad y cultura mazateca. Recordemos que desde inicios del siglo XX la identidad huautleca se configuró a través de su identificación con la “gente de razón”, ahora mira hacia adentro para encontrar elementos que le den particularidad y especificidad en un mundo de competencia global,¹¹⁶ en donde prevalece la lógica y forma de vida capitalista, de producción y consumo, en donde todo lo que quiera ser apreciado o tener un lugar en este mundo tiene que ser un producto. En este panorama, Huautla Pueblo Mágico –como producto turístico, ya ha señalado Magali Demanget (2016)– tiene la singularidad de María Sabina y los hongos, sustentadas en un imaginario amplio y diverso proveniente de afuera (Duke 1996; García de Teresa 2019). Actualmente busca diversificarse aún más, a través de un turismo exclusivo ubicado en la espeleología, deportiva y científica.

¹¹⁶ Recordemos que desde finales del siglo XIX los referentes identitarios locales tuvieron una transformación, como pudimos ver en el capítulo primero. Podríamos decir que Huautla estaba mirando hacia afuera, a los pueblos desarrollados como Teotitlán (cabecera distrital) y Tehuacán y a las ciudades de Oaxaca y México.

Huautla es el principal mediador entre la nación mexicana y la Sierra Mazateca, sienta precedentes y marca tendencias, pues es el principal referente de “modernidad” en la región. A su vez, la posición de mediadora es peligrosa pues detenta poder, especialmente a través de su gobierno municipal prevalece una fuerza de apertura, en donde la otredad moderna y ciudadina es un peligro real. La ciudad es un lugar contaminado, lleno de malas prácticas, donde todo está monetizado –ahí la vida es cara, todo cuesta–, donde la gente vive encerrada tras rejas y candados por la inseguridad y donde la comida es de mala calidad y produce enfermedades. Huautla representa la ordenanza y la forma de vida de la nación mexicana que está en permanente tensión y conflicto con la forma de vida mazateca y su autonomía existente en cada uno de los rincones de la Sierra tanto en las formas de vida de las familias, los barrios y las agencias, como en otras cabeceras municipales.

Resulta curioso que a la par de que la Sierra Mazateca se abría físicamente a través de la construcción de la carretera que la conectó con una vía rápida entre Teotitlán y su principal capital, Huautla, su mundo secreto, dominio de lo espiritual era revelado a través de los hongos por María Sabina. Como vimos en este capítulo, esta mujer sabia dejó un legado a la Sierra Mazateca, a México y al mundo, a través de su vida, sus cantos y su nombre que durarán hasta donde alcance la memoria.¹¹⁷ María Sabina continúa atrayendo una diversidad importante de *chjota chikon* (güeros) pertenecientes a distintos ámbitos y lugares. Tiene un poder de atracción que es extensivo a quien se vincule con su figura. La riqueza y complejidad de María Sabina, reside en buena medida a que pertenece a un domino público, es un ícono cultural, según los contextos, indígena, mazateco, oaxaqueño y mexicano.

Como pudimos observar con el Festival que lleva su nombre, independientemente de la agenda institucional a nivel estatal y municipal, genera nuevas relaciones y actualiza las existentes. Aunque la población general de Huautla y sus inmediaciones no asista y apoye con su presencia las actividades del Festival, este no deja de ser un espacio de importantes

¹¹⁷ María Sabina sigue presente en la cultura popular de México, del continente americano y del mundo. Manifestaciones de ella podemos encontrarlas en la música y en la pintura. Por ejemplo, en la canción “Mujer espíritu” del grupo mexicano Ampersan (<https://www.youtube.com/watch?v=bCXqIRzvSmM>) y de Nicola Cruz y Rodrigo Gallardo (El origen, 2017) de música electrónica <https://masdemx.com/2018/09/maria-sabina-remix-nicol-cruz-musica-cantos/>.

confluencias y negociaciones, en donde organizaciones de medicina tradicional, la familia de la sabia, artesanos de diferentes partes de México, viajeros y turistas se encuentran y reconocen. Como bien menciona Bernardino García, “gracias a Dios por mi abuelita tenemos un nombre con el que empezamos” (Huatla de Jiménez, julio 2016), no solo para su familia, sino para Huatla y la Sierra Mazateca que son reconocidos a través de la figura de esta mujer de conocimiento. Posiblemente la enseñanza principal de María Sabina fue su forma de vida, a través de la cual luchó por no ser devorada por nuestro mundo, se mantuvo como una *chjota yoma*, navegando las contradictorias y complejas aguas entre dos mundos.



Banner publicado en el Facebook del presidente municipal de Huatla de Jiménez David García Martínez anunciando la declaratoria de Pueblo Mágico, 25 de septiembre de 2015. Fotografía tomada del FB @DavidGarciaMartinez.

IV. Güeros, *hippies* y turistas: una exploración de la alteridad *chikon*

Una mañana de junio de 1962, Álvaro Estrada, un estudiante que escribía en el periódico escolar *Vocero Estudiantil* de la recién inaugurada secundaria Antonio Caso, observó a tres parejas de güeros bajar del autobús en el centro de Huautla. Miraban a su alrededor reconociendo ese pueblo cerca del cielo, alto como las nubes. Los güeros también estaban siendo observados, su presencia despertaba curiosidad y llamaba mucho la atención pues eran pocos los que llegaban a esta cumbre de la Sierra Mazateca. Además, era domingo, día de mercado, el día más concurrido, en el que confluían personas de otras agencias, localidades y municipios. Los güeros habían llegado por la nueva vía de comunicación que conectaba a Huautla con Teotitlán del Camino; un camino de terracería serpenteante que se abría paso entre desfiladeros. Las constantes lluvias lo hacían lodoso, atascando a los vehículos que subían a toda máquina cargados de personas y mercancías; a las dificultades propias del terreno se sumaba la poca visibilidad que permitía la neblina. A pesar de estas condiciones, la movilidad en la Sierra se había hecho mucho más accesible, continua y numerosa. Los famosos camiones, el rojo y el azul, subían y bajaban de la Sierra haciendo su tortuoso recorrido de Teotitlán a Huautla y de regreso.

Estos güeros recién llegados no sólo llamaban la atención por ser una rareza en Huautla; la población más grande de la región serrana, habitado casi en su totalidad por mazatecos y cuyo desarrollo y numerosa población le habían valido el título de Ciudad en 1927; quizás era más atrayente que su apariencia difería de los conocidos hasta entonces. No se habían visto güeros (*chjota chikon*) con características tan estridentes, llamativas y contrastantes; “su vestimenta era extraña e incomprensible” (Estrada 1996: 21). Los nuevos güeros venían especialmente en busca de los niños santos, hongos psicoactivos de género *Psilocybe* cuyo consumo permite estados acrecentados de conciencia; para los mazatecos seres que pertenecían a un ámbito oculto, íntimo, sagrado y delicado. Como vimos en el tercer capítulo, el final de la década de 1950 y el inicio de la siguiente fue un periodo marcado por grandes transformaciones en la Sierra Mazateca: la apertura de la nueva carretera Teotitlán-Huautla, la instauración del Subcentro Coordinador Indigenista y el conflicto cafetalero. Ellas

contribuyeron a consolidar la posición de Huautla de Jiménez como centro económico y político.

En la memoria colectiva nacional e internacional estos güeros desalineados y altamente exóticos fueron conocidos como *hippies*; en su gran mayoría eran jóvenes que fueron parte de la revolución psicodélica y que generaron los movimientos políticos y culturales más importantes de la década de 1960, llamados “contraculturales”¹¹⁸. La prensa mexicana de la época construyó una imagen peyorativa de estos jóvenes en la que enfatizó una serie de rasgos negativos: viciosos, drogadictos, improductivos, sucios, promiscuos y criminales. Como veremos esta identidad construida a partir de estos rasgos fue también parte de los rostros enemigos de la nación que generó el estado mexicano durante el periodo conocido como la Guerra Sucia. En Huautla, además de su particular arreglo personal fueron conocidos por su manera de comer hongos, completamente contraria a la forma mazateca. Por otra parte, su presencia fue fundamental para que esta ciudad mazateca fuera reconocida como un destino internacional de peregrinaje y turismo. Con la presencia de los güeros *hippies*, Huautla pasó de ser un centro económico y cultural de relevancia regional a ocupar un lugar en el panorama internacional. El *son’dele nima santo*, el mundo del alma santo, que había permanecido oculto hasta entonces fue expuesto a los ojos del mundo; la llave maestra, la sabia María Sabina.

En este capítulo presento una exploración de la presencia de los buscadores de hongos de la década de 1960 y 1970 a través de notas periodísticas, libros, documentales audiovisuales y testimonios de algunas personas que viajaron a Huautla en aquella época y de personas locales que tuvieron contacto y relaciones con estos viajeros. Esto nos permitirá abrir el análisis hacia las lógicas mazatecas de la alteridad que se hicieron visibles en las relaciones

¹¹⁸ Sigo la definición propuesta por José Agustín quien menciona que la contracultura “abarca una serie de movimientos y expresiones culturales, usualmente juveniles, colectivos, que rebasan, rechazan, se marginan, se enfrentan o trascienden la cultura institucional (entendida como la dominante, dirigida, heredada..., generalmente enajenante, deshumanizante, que consolida el *status quo*) (2012: 129). El rechazo a esta cultura, continúa explicando José Agustín “es muestra de una profunda insatisfacción”. Ante ella la contracultura “genera sus propios medios y se convierte en su cuerpo de ideas y señas de identidad que contiene actitudes, conductas, leguajes propios, modos de ser y de vestir, y en general una mentalidad y una sensibilidad alternativas a las del sistema; de esta manera surgen nociones para una vida menos limitada” (*ibíd.*: 130).

con estos *chjota chikon* (foráneos). Los güeros buscadores de hongos fueron entendidos bajo las concepciones de alteridad de los mazatecos englobadas en la categoría *chikon*, especialmente en su aspecto caótico, inverso y peligroso, asociados a fuerzas oscuras y a la brujería. A través de ellos podemos conocer un poco más del régimen de alteridad que configura y forma parte del mundo mazateco y de su forma de existencia. Para poder contrastar perspectivas se ofrece una panorámica amplia que atraviesa el contexto internacional, nacional y local.

La revolución psicodélica

Los *hippies* son hijos de una revolución poderosa de alcance global que traspasó fronteras e impregnó todos los ámbitos: literario, académico, artístico, político, léxico, social y cotidiano. Sus principales protagonistas fueron los jóvenes; su motor, una nueva conciencia adquirida tras sus experiencias con sustancias psicoactivas que los impulsó a cambiar su forma de vida de manera radical. Estas sustancias, naturales o sintéticas, capaces de modificar el sistema nervioso, la mente y acrecentar la percepción fueron conocidas, entre otros términos, como psicodélicas.¹¹⁹ Dado que fueron el pilar de este movimiento la revolución recibió este nombre.

La revolución psicodélica inició tras la libre circulación y consumo masivo de una sustancia conocida como LSD, se trató de la sintetización de la dietilamida de ácido lisérgico proveniente del hongo cornezuelo (*Claviceps purpurea*) efectuada por el químico Albert Hofmann en 1938. Las investigaciones sobre los efectos en el cerebro de esta sustancia comenzaron desde la década de 1950 en Estados Unidos a través de su Agencia Central de Investigaciones (CIA); buscaron conocer el potencial de esta sustancia con el objetivo de controlar la mente humana. Entre otras, pretendían su uso militar, especialmente para

¹¹⁹ Esta palabra fue propuesta por Humphry Osmond y su significado es “mente manifestada” (Smith, 2000: 17).

interrogatorios.¹²⁰ De hecho, también se interesaron y financiaron las investigaciones sobre hongos *Psilocybe* que realizó el matrimonio de Gordon Wasson y Valentina Pavlovna en Huautla a finales de la década (Feinberg 2003: 130). Durante 1960 el gobierno norteamericano invirtió millones de dólares en investigaciones con LSD en diversas universidades del país.

Timothy Leary, psicólogo e investigador de la Universidad de Harvard, tuvo una experiencia con hongos *Psilocybe* en México a través de la cual conoció las potencialidades de las sustancias psicoactivas en la mente humana. Decidió investigar los efectos del LSD, realizó experimentos apoyado por sus colegas Ralph Metzner y Richard Alpert, y por estudiantes voluntarios. El LSD comenzó a circular entre los jóvenes universitarios y se propagó en otros centros de estudio, así como en diferentes círculos sociales de Boston y Nueva York (Lancelot 1969). Mientras tanto, en el otro extremo del país, en California, la CIA estaba reclutando voluntarios para experimentar con esta droga para su programa MKULTRA. Un escritor llamado Ken Kessey se enlistó para las pruebas, su vida cambiaría tras su encuentro con esta sustancia y se convertiría en uno de sus principales difusores y promotores de LSD en la costa Oeste de Estados Unidos.¹²¹

La puerta para experimentar con estas sustancias había quedado abierta, sin embargo, la semilla fue plantada la década anterior, durante 1950, especialmente a través de un movimiento contracultural y literario conocido como la Generación Beat. Sus principales representantes fueron Jack Kerouac, Allen Ginsberg, William Burroughs y Neal Cassady, quienes escribieron sobre sus experiencias con diferentes drogas y plantas psicoactivas. Otro importante referente fue el filósofo Aldoux Huxley, quien en *Las puertas de la percepción* (*The doors of perception*, 1954) dejó plasmadas sus experiencias con la *mescalina*, sustancia psicoactiva obtenida del peyote. Fundamentales también las nuevas poéticas norteamericanas, llamadas contrapoéticas o poéticas activas que mencionamos en el capítulo

¹²⁰ Refiero al documento *Project MKULTRA, The CIA's program of research in behavioral modification* (1977: 25-32), disponible en: https://www.nytimes.com/packages/pdf/national/13inmate_ProjectMKULTRA.pdf

¹²¹ Refiero al libro de José Agustín, *La Contracultura en México* (2012) y a la película documental *Magic Trip* (Viaje Mágico) de Alex Gibney Alison Ellwood (2011).

anterior con precursores como Gertrude Stein, Langston Hughes, Ezra Pound y Charles Olson (Miranda 2007). Por otra parte, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951) del filósofo y estudioso de las religiones Mircea Eliade puso en el panorama la experiencia extática y el vuelo del chaman. Como vimos en el capítulo anterior sería a través de la figura de María Sabina en las publicaciones del matrimonio Wasson que los estudios del chamanismo quedarían asociados al consumo de sustancias psicoactivas.

En 1957 el matrimonio realizó varias publicaciones, cuatro años después de su encuentro con María Sabina; como ya sabemos se trató de una extensa obra conformada por dos volúmenes titulada *Mushrooms, Russia and History* (Hongos, Rusia e Historia) y de dos artículos en revistas de divulgación popular, "Seeking the magic mushroom" (En busca del hongo mágico) y "I ate the magic mushroom" (Yo comí el hongo mágico). Fueron precisamente estos dos últimos los que aportarían un importante referente e incitarían a la experimentación con sustancias psicoactivas, principal motor que alimentó a la revolución psicodélica. Sin que fuera la intención de sus autores, estos artículos pusieron en la mira la posibilidad de que cualquier persona podía viajar a un lugar exótico y comer hongos psicoactivos que los catapultara a un reino sagrado, ya fuera en una ceremonia nativa o en solitario (Znamenski 2007: 127-128).



Valentina Pavlovna Wasson en la portada de la revista *This Week Magazine*, mayo 1957.

La revolución psicodélica, también llamada revolución mística, tuvo una importante orientación a la libertad y al desarrollo espiritual del ser humano, se nutrió de filosofías orientales y prácticas de formas de vida espirituales muy antiguas como el Budismo Zen (Roszak 1970). El LSD y otros psicoactivos eran la vía más rápida para alcanzar una experiencia mística y trascendental, “Dios ha cambiado de rostro para la juventud” (Lancelot 1969: 28). Timothy Leary quien fue conocido como el padrino de esta revolución declaró que se trataba de una “resurrección espiritual” (1964: 52), y se refirió a estas sustancias como un atajo, una ruta instantánea a la felicidad, a la creatividad, a la libertad política y espiritual, a un despertar completo (Slack 1974). Los jóvenes declaraban haber encontrado a Dios y una ola de *God Intoxication* se extendió (Lancelot 1969: 28). Sin embargo, esta revolución también tuvo otro rostro de desenfreno, de descontrol, de extravagancias y de excesos sin límites en el que la experiencia psicodélica era una fiesta de música rock y luces estrambóticas. Su lado oscuro se conoció a través de los suicidios de jóvenes que no supieron controlar la experiencia y en su uso en grupos radicales antisistema como la familia Manson, dirigido por Charles Manson, quienes efectuaron una serie de asesinatos a finales de la década de 1960 e inicio de 1970 (O’Niell 2019).

Cabe resaltar que la revolución psicodélica impulsó diversos movimientos contraculturales, emergió en un contexto mundial de guerra y conflictos en el que las formas de vida occidentales estaban siendo sacudidas en sus cimientos por una creciente desconfianza en las ideologías que las regían y sostenían: la modernidad, el materialismo y el capitalismo. Estas a su vez habían sido retadas y cuestionadas por la Generación Beat, quienes fueron parte de la juventud de la posguerra (Segunda Guerra Mundial) y se convirtieron en amantes de la vida fuera de los confines de la sociedad norteamericana blanca, fuertemente influenciados por la cultura afroamericana, especialmente por su vida en los barrios marginales (guetos) y la música jazz.

Durante la década de 1960 el escenario mundial estuvo marcado por la Guerra Fría, una lucha por el control mundial entre dos potencias poderosas, la comunista Unión Soviética (URSS, actualmente Rusia) y la democrática Estados Unidos, bastión del capitalismo. Parte fundamental de esta Guerra fue la intervención y espionaje de ambos países en el desarrollo

político de otras naciones del mundo, especialmente en Latinoamérica. Por ejemplo, la Unión Soviética apoyó a la naciente Cuba revolucionaria e intervino junto con China en la Guerra de Vietnam a favor de Vietnam del Norte contra Vietnam del Sur, respaldada por Estados Unidos. Ambas potencias intervinieron de manera directa en movimientos políticos y sociales de los países latinoamericanos, en el caso de la URSS apoyando guerrillas, mientras que Estados Unidos apoyando golpes de Estado. Una importante competencia entre estos países fue el desarrollo tecnológico, visible sobre todo en la “carrera espacial” en la que probarían sus alcances más allá del planeta.

Bien se puede decir que el espíritu de la década de 1960 fueron las revoluciones y sus protagonistas efervescentes movimientos sociales en todo el mundo (Zolov 2018), principalmente campesinos, obreros y estudiantiles. En el caso de la revolución psicodélica se trató de una sacudida en el plano existencial con profundos cuestionamientos sobre la dirección que estaba tomando el mundo moderno. “Un viaje de ácido (LSD) era una experiencia suprema de conciencia cósmica” (Slack 1974:8). Esta nueva conciencia despertó a la juventud de una forma de vida consumista, de dominio sobre la naturaleza y de desarrollo desigual, en el que diferentes sectores sociales (negros, homosexuales, mujeres, inmigrantes y pobres) eran oprimidos y excluidos. Esta conciencia también fue la semilla de movimientos ecologistas importantes, de movimientos antiguerra y de apoyo a otros movimientos de justicia social que buscaban una reivindicación sociopolítica como el poder negro (*black power*), el feminista, el nativo americano, el chicano y el homosexual.

Huautla tuvo un papel central en esta revolución pues se convirtió en la meca de los hongos, un lugar de peregrinación obligado para todo aquel que buscaba un encuentro con lo divino. De acuerdo con José Agustín en esta década Huautla era conocida como el “Tíbet mexicano, el segundo techo espiritual del mundo” (Agustín 2012 [1996]: 75). La intención de estos jóvenes que viajaban a Huautla fueron evidentes en las declaraciones de María Sabina, quien mencionó que le decían venir en busca de Dios: “era difícil explicarles que las veladas no se hacían con el simple afán de encontrar a Dios, sino que se hace con el propósito único de curar las enfermedades que padece nuestra gente” (Estrada 2010: 81).

El poder de las flores, los *flower children*

La revolución psicodélica y la generación Beat (beatniks y hipsters) acunaron a los *hippies*, sin duda, el mayor movimiento juvenil contracultural de todos los tiempos. De acuerdo con José Agustín, un periodista del San Francisco Examiner fue quien se refirió con este nombre a la marea de jóvenes en Haight-Ashbury (San Francisco, Estados Unidos); un barrio gringo que reventó por la caudalosa migración de miles de jóvenes norteamericanos que impulsados por la revolución psicodélica fueron en busca de la libertad. La palabra *hippie* provino de *hip* una reformación de la expresión ¡*hep!*, utilizada por los negros en barrios urbanos o guetos para afirmar un entendimiento inmediato (Agustín 2012 [1996]: 26). Los jóvenes comenzaron a identificarse como parte del movimiento *hippie*, refiriéndose como dentro del mundo *hip* y fuera del mundo *square* (cuadrado). El *hip* era el nuevo mundo en el que todos cabían, no importaba el color de la piel, la situación económica o las preferencias sexuales, sólo había que conectarse (*turn on*) a través de las sustancias psicoactivas, sintonizarse (*tune in*) o ponerse a tono en un nuevo canal de percepción y abandonarlo todo (*drop out*) (Hall 1970: 15-17). Había que vivir fuera del sistema, salirse de las normas sociales, de la moral imperante y abandonar las aspiraciones familiares y sociales del mundo cuadrado.

Este abandono era un posicionamiento político que se oponía radicalmente a la vida materialista americana (*american way of life*) creada por un sistema capitalista de consumo voraz que sustentaba un estado de guerra permanente. Los *hippies* eran prófugos de su familia y de su clase social, eran los fugitivos (*runaways*) del servicio militar que evitaron las listas de reclutamiento para Vietnam; como fue el caso de Henry Munn quien llegó a Huautla en 1965 en donde echó raíces y se casó con Natalia Estrada, hermana del escritor Álvaro Estrada. Esta oposición radical no sólo se enfrentaba a un sistema político y económico capitalista, sino también a la forma de vida de generaciones pasadas, lo que ocasionó fuertes conflictos intergeneracionales.

Los *hippies* surgieron de importantes centros de conocimiento, de las Universidades más prestigiosas de Estados Unidos. El movimiento se creó en diferentes círculos de jóvenes intelectuales de clase media, brillantes y académicamente prometedores (Hall 1970: 17). De acuerdo con Michael Lancelot los primeros surgieron de la *Federación Internacional para*

la *Libertad Internacional* fundada por Timothy Leary en 1962 (1969: 15), quien había diseñado una guía para la experiencia psicodélica encaminada al descubrimiento espiritual. Ser *hippie* era una forma de estar en el mundo (Hall 1970: 13); su valor máspreciado: la libertad. Uno de sus principales mandatos “haz lo tuyo” (*do your own thing*), exhortaba a emprender el viaje de conocimiento interior. Otro precepto fundamental era vivir en el presente, con frescor y espontaneidad, “lo que es real, es la total auto-expresión y autenticidad aquí y ahora” (*ibíd.*: 36).

Su filosofía de vida se regía por un amor universal, inclusivo, receptivo y empático. El amor era un poder combativo contra la violencia del estado, la policía, el orden civil y la guerra. Buscaron trascender la confrontación, “haz el amor, no la guerra”. También llamados los “niños flor” (*flower children*), portaban flores en el cabello, en la ropa o en las manos; las regalaban en la calle y en las manifestaciones pacíficas en contra de la guerra de Vietnam. Su símbolo de “amor y paz” era, como bien menciona Enrique Marroquín, político. “Ellos, que tanto aman la vida, son enviados contra su voluntad a Oriente –el Oriente admirado– a matar o a ser muertos” (Marroquín 1975: 30). Su libertad era una amenaza política para el mundo cuadrado y el *establishment* que no podían permitirse perder el control sobre la vida de los ciudadanos norteamericanos. Era impensable perder obreros o trabajadores para la maquinaria del sistema que a su vez los convertía en sus consumidores.

La forma de vida *hippie* era una inversión del orden establecido, que significaba otras formas de existencia incipientes que estaban siendo ensayadas y que en algunos casos eran caóticas o descontroladas, mas posiblemente esta percepción era acentuada por su contraste con el ordenamiento de la *american way of life*. Los *hippies* eran enemigos del sistema por lo que fueron perseguidos, se les acusaba de perturbar el orden público y de la portación y consumo de drogas, principalmente de marihuana. No obstante, tener un aspecto *hippie* era suficiente para tener problemas con la policía, sufrir hostigamiento, persecución y encarcelamiento.

El arreglo de los *drop-outs* o *hippies* era muy llamativo e inconfundible, su vestimenta era una forma más de expresión. Solían hacer combinaciones estrafalarias o disfrazarse. Adoptaron adornos, vestidos y símbolos de los indios americanos (bandas en la frente,

sarapes o ponchos, decoraciones con plumas, entre otras), a quienes admiraban por su conexión ancestral con la naturaleza y el cosmos. Los hombres dejaban su cabellera y sus barbas crecer; las mujeres fueron especialmente señaladas por el uso de las minifaldas y la sobreexposición de su cuerpo. Ambos, mujeres y hombres, por desnudarse en espacios públicos. Su aspecto hizo énfasis en una “pobreza asumida” (Hall 1970: 19), caminaban descalzos y, algunos, con ropa sucia o en malas condiciones que les daba un aspecto de indigentes.



Jóvenes manifestantes en Estados Unidos. En sus manos se puede observar el símbolo de amor y paz y en sus carteles se lee: “Apoyamos el conflicto por la liberación negra”, “Fuera de Vietnam”, “Ley y orden, igual a racismo”. Fotografía de NTBscanpix, año desconocido.

Verlos era un espectáculo, un “teatro viviente” (*ibíd.*: 37) que escandalizaba a la sociedad conservadora. Hacían suyos los espacios públicos en sus encuentros espontáneos (*happenings*) donde convivían entre juegos, danzas, cantos, música y prácticas de meditación. Compartían a través del consumo de marihuana y de sustancias psicoactivas que fueron importantes marcadores que los identificaban. Otro rasgo importante fue la vida en comuna, sostenida por una forma de organización flexible que apostaba por la autosuficiencia. En 1966 aparecieron las primeras comunidades en California, Nueva York

y San Francisco, en esta última ciudad surgió una de las más exitosas en el barrio Haight-Ashbury, se llamaron los Cavadores (*Diggers*). Otorgaban servicios y artículos gratuitos, desde medicina, hasta ropa y comida, su éxito y popularidad creció tanto que fueron uno de los principales motivos que desencadenaron la migración masiva de jóvenes *drop-outs* a este lugar. En México también se formaron comunas y se experimentaron estas formas de vida influenciadas por la revolución psicodélica y el movimiento *hippie*, de las cuales hablaremos en el siguiente apartado.

La Generación Beat había marcado una dirección importante: viajar, la libertad estaba *On the road* (Kerouac 2011). México fue sumamente importante para este movimiento contracultural, un destino idóneo, por su herencia indígena, su misticismo prehispánico, sus bellos y diversos parajes naturales y, sobre todo, por las diferentes plantas, semillas y hongos psicoactivos. Durante la década de los 60 el desplazamiento de jóvenes gringos a nuestro país se intensificó. José Agustín menciona que los *hippies* “llegaron a Huautla, Real de Catorce, los Cabos, Vallarta, Yelapa, Barra de la Navidad, Manzanillo, Acapulco, Puerto Escondido, Puerto Ángel, Cipolite y San José del Pacífico, además de San Cristóbal de la Casas, Oaxaca, San Miguel Allende, Ajijic y, al menos de paso, a la ciudad de México” (2012: 73). Los *hippies* norteamericanos tuvieron gran contacto con jóvenes mexicanos que se encontraron afines con sus causas y que compartían la insatisfacción de la forma de vida acartonada y conservadora de la sociedad.

Los jipi-aztecas o jipitecas y la Onda en México

Enrique Marroquín acuñó el término de jipitecas para referirse a los jóvenes mexicanos que fueron influenciados por la revolución psicodélica y reconocidos como el hipismo mexicano. Combinó las palabras “jipis” y “aztecas” o “toltecas” para formarlo (Agustín 2012: 76). Los jóvenes mexicanos comenzaron a dejarse el cabello largo, como lo hicieron los Beatniks para mostrar su rebeldía contra el sistema, escucharon la música rock de la ola británica y posteriormente de la norteamericana. Algunos probaron los ácidos (LSD) y escribieron, como Margarita Dalton y su *Larga Sinfonía en D* de 1968, otros se acercaron a la marihuana, que ya era conocida en México y que hasta antes de la década de 1960 era utilizada sobre

todo por los sectores pobres o marginales de la sociedad. Los más intrépidos viajaron en busca de peyote y de los hongos, emprendieron su peregrinación a Huautla y a Real de Catorce. Traían hongos y peyote a sus amigos de la ciudad, en ese momento no era fácil conseguir sustancias psicoactivas, el LSD también tenía que llegar de Estados Unidos en manos de amigos o conocidos. De esta forma a través de las redes de amigos se fue propagando la experiencia psicodélica.

Si bien, desde finales de la década de 1950 se sabía de Huautla y los hongos sagrados de los mazatecos a través de los artículos publicados por Gutierre Tibón en su columna *Gog y Magog* en el periódico *Excélsior*, y aunque posteriormente con Fernando Benítez reaparecerían con mayor fuerza –recordemos su artículo en la Revista de la Universidad Nacional de 1962 y su libro *Los hongos alucinantes* de 1964–, sin duda alguna la fama de Huautla como un lugar sagrado corrió de voz en voz entre los círculos de jóvenes mexicanos influenciados por la revolución psicodélica. Así deja saber una sarcástica publicación de Luis Antonio Morales titulada “Nuevo Prontuario Liberal” en una de las revistas más populares, *underground* y “ondera” de México, *Piedra Rodante*. En el número 28 de su listado para “medir perversamente a tus cuates, identificar a los colados en la Onda, esquematizar a tus vecinos y para adivinar la vida privada de los nuevos poetas mexicanos”, menciona: “los liberales se enteraron de Huautla y los hongos alucinógenos por medio del libro de Fernando Benítez” (Morales 1971: 10). Esta referencia nos indica la potencia y extensión que tuvo las redes sociales que construyeron los jóvenes, en las cuales se compartía toda la información referente a las plantas y hongos psicoactivos. Por supuesto, haberte enterado de la existencia de los hongos a través de tu red de amigos, significaba que estabas *in*, es decir “adentro de la onda”.

Emprender el viaje a la Sierra Mazateca tuvo en aquel entonces un verdadero aire de peregrinaje pues aún con la nueva carretera el camino era sumamente dificultoso. José Agustín escribe que era “una brecha angosta, rudimentaria rodeada de precipicios que, en el verano, el tiempo de hongos, resultaba una prueba rudísima para cualquier vehículo; éstos tardaban de ocho a diez horas de Teotitlán a Huautla. En verdad había que hacer un gran esfuerzo para conocer la carne de Dios” (2012:74). Posteriormente, este peregrinaje se

volvería más arduo y adquiriría un valor de sacrificio y merecimiento, pues tras las primeras redadas militares y policiacas contra los *hippies* la “brecha angosta” ya no sería segura y los jóvenes subirían caminando (*ibíd.*: 75).

De acuerdo con Marroquín buena parte de los jipitecas salieron de la clase media mexicana, esta clase en ascenso desde la década de 1940, la “pequeña burguesía”; una clase social reprimida que eran “educados en colegios católicos, entre rígidos convencionalismos y mitos de "gente decente", de padres anticomunistas, con trabajo monótono y mediocre” (Marroquín 1975:32). Estas muchachas y muchachos se “piraron” de sus hogares y trataron de vivir en los cuartos de servicio destinados a la servidumbre de la clase media en la ciudad. Vivían hacinados como la clase social más desfavorecida en los barrios marginales. No obstante, pronto tuvieron que salir de la ciudad y buscar espacios en el campo, cerca de la naturaleza, donde la moral y las normas no eran tan estrictas desde su percepción (*ibíd.*: 29), pero donde definitivamente había otros problemas.

Al igual que lo *hippies* norteamericanos, los jipitecas se identificaron con los indios, en su caso con los mexicanos, y se vistieron como ellos; usaban huaraches o andaban descalzos, portaban rebozos, jorongos, ropa de manta, huipiles, collares y brazaletes. Aunque en la mayoría de los casos no establecieron relaciones estrechas con los indígenas, los reconocieron como expertos y maestros de las plantas de poder, concedores antiguos y portadores de ese conocimiento (Agustín 2012: 77). De acuerdo con José Agustín, “en un país rabiosamente racista como México era una verdadera revolución que grandes sectores de jóvenes se identificaran y se solidarizaran con los indios” (*ibídem.*). Hubo un interés por regresar a un estado primitivo que era asociado a la vida en sintonía con la naturaleza, cuyo principal referente era un imaginario esencialista del indio. En todo caso, la conciencia ecológica detonó la exploración de formas de vida en el campo y en comunidad, donde se hacía cultivo de autoconsumo y se buscó una vida autosuficiente fuera del sistema.

Enrique Marroquín menciona algunas comunidades *hippies* y jipitecas que se ubicaron en Acopilco (Cuajimalpa, CDMX), Perote (Veracruz), Oaxaca y Banderillas. Estas comunas enfrentaron diversas vicisitudes ocasionadas por la sobrepoblación, el hacinamiento, el acoso

policiaico y problemas con los habitantes locales, así como dificultades por carencias económicas, prácticas abusivas de los mismos colonos y falta de organización (Marroquín 1975:149). No obstante, se trataba de ensayos de otras formas de vida, José Agustín señala: “No había líderes formales, aunque siempre predominaban una personalidad y todos se quitaban la ropa a cada rato; eran muy liberales en cuanto a la fidelidad de las parejas; los niños eran un poco hijos de todos, porque se trataba de experimentar un nuevo tipo de familia” (2012: 81).

En el poblado de Ocotlán (Oaxaca) se estableció una comuna en las ruinas de una hacienda, en este lugar hubo hostilidad por parte de algunos pobladores que no aceptaban a los foráneos. Los miraban como “a ricos y algunos, incluyendo a las autoridades, [quisieron] abusar de las extranjeras” (Esparza 2015: 182). Aquí el testimonio de una mujer que vivió en esta comuna:

Allí vivíamos dentro de las paredes de la vieja hacienda un número cambiante de americanos, mexicanos, canadienses y algún europeo. Los objetivos de esa comunidad eran trabajar la tierra y vivir lo más apartados que pudiéramos del sistema. Teníamos buenas relaciones con las familias que vivían cerca, pero su amistad con nosotros los estaba alienando del resto del pueblo. Con frecuencia éramos invitados como padrinos, pero me temo que era más por la esperanza del dinero que por un deseo de tener verdadera relación con nosotros. Fue allí donde tuve las peores relaciones con la gente del campo. Me sospecho que eso tuvo que ver con el número de gente rara que de repente se hicieron elementos permanentes en el pueblo (*ibíd.*: 183).

En la Ciudad de México lugares como el Parque Hundido o la Glorieta de Insurgentes fueron puntos de reuniones de jipitecas que tuvieron un aire de encuentros como los *be-in* de los *hippies* norteamericanos. En donde se escuchaban discursos, se meditaba, se hacía yoga y se fumaba marihuana. Sin embargo, en México estas reuniones tenían características de mítines de oposición contra el gobierno, “todos sentían que la represión estaba en el aire y procuraban no dar motivo para que los macanearan” (Agustín 2012: 78). Los jóvenes desconcertaban a la represión policiaica recogiendo la basura de su encuentro y dejando el espacio limpio, marchaban dispersándose para reunirse en otros espacios mientras daban flores a los transeúntes y automovilistas, no obstante, al final eran aprendidos por la policía y granaderos (*ibídem.*; Marroquín 1975: 39).

De acuerdo con José Agustín y Enrique Marroquín a los jipitecas se les acusó de ser “agentes de colonización cultural” (*ibid.*: 29) –Carlos Monsiváis los llamó “colonialismo mental (Agustín 2012: 82) –, reacción que también suscitó la música rock. También se señaló que el hipismo era una moda pasajera de los jóvenes. Con la reciente revolución cubana cualquier cosa que proviniera de Estados Unidos era percibida como parte de su imperialismo. No obstante, como bien apuntan estos dos autores estas reacciones no permitían reconocer que el movimiento *hippie* norteamericano era un movimiento descolonizador que había puesto en crisis los valores de su cultura occidental (Marroquín 1975:29.), una “reacción profunda, humanizante contra la naturaleza imperialista, exploradora de Estados Unidos” (Agustín 2012: 82). Por su parte el rock se convirtió en el himno de la generación, y rápidamente pasó a ser la música de los disidentes en la cultura urbana (*ibid.*: 31).

Los jipitecas también mostraban una auténtica “sed de Dios”, se interesaron por textos místicos y religiosos como el Bhagavad Gita, El Kybalion, el Tao Te Ching y el I Ching, así como por los trabajos de los filósofos-místicos Gurdieff y Ouspensky y del psicoanalista Carl Jung. También fueron cautivados por el tarot, la lectura de las palmas de las manos y la astrología. Según el recuento de Enrique Marroquín, cuando el ejército bajó a los jipitecas de la Sierra Mazateca muchos llevaban el libro *El Evangelio Espiritual de Jesús el Cristo*, “un apócrifo de cierto heresiarca cabalista, editado en México por la Sociedad de la Vida Impersonal ... [que] habla de la era de Acuario y de astrología (Marroquín 1975: 37).

Los estudiantes y jóvenes que no se reconocían como jipitecas también fueron impactados por la revolución psicodélica, se dejaron el cabello crecer, escuchaban rock y fumaban marihuana, algunos hasta experimentaron con LSD. El movimiento de estudiantes de 1968 logró unir a diversos sectores y gozó de gran popularidad. Algunos jipitecas se unieron a la protesta, aun cuando ya conocían los mecanismos de represión del estado mexicano, aunque nada se compararía con la brutalidad y violencia que el gobierno ejerció en contra de los estudiantes. Las brechas entre los jóvenes se acotaron y después del 68 se empezó a hablar de los “chavos de onda”. La Onda era una frecuencia, similar al *turn on* y *tune-in*, era conectarse y sintonizarse; era una manera de ser, de hablar, de vestir y de comportarse específica que rechazaba los valores y moral de la sociedad. Significaba captar la realidad

más allá de la apariencia, viajar con plantas, hongos y LSD; amar la naturaleza, la paz y el amor. El polo contrario de estar en la Onda, “una energía intangible pero medible que funcionaba esencialmente como vía de comunicación de interrelación que hermanaba”, era ser fresa (Agustín 2012: 84).

Como ocurrió con los jóvenes norteamericanos, este movimiento contracultural en México implicó el diseño de un nuevo lenguaje. El “lenguaje de la onda” se creó con palabras anglosajonas hispanizadas, expresiones o palabras utilizadas en los barrios marginales de las clases populares, la habla “al verse” o al revés y palabras con nuevos sentidos: “agarra la onda, salirse de la onda, ser buena o mala onda, el patín, las vibras, azotarse, aplanarse, alivianarse, friquearse, prenderse, atizarse, quemar” (Agustín 2012: 80). De acuerdo con Enrique Marroquín y José Agustín la masividad de este movimiento contracultural se dejó ver en el eclipse total de sol en 1970 que tuvo como sede principal el estado de Oaxaca y en el festival de rock de Avándaro, el Woodstock mexicano, de 1971.



Festival de Rock de Avándaro, septiembre de 1971. Fotografía de la colección Carlos Monsiváis tomada de la Dirección General de Comunicación Social (UNAM).



Festival de Rock de Avándaro, septiembre de 1971. Fotografía de Pedro Meyer.

Cabe recordar que tanto los *hippies* norteamericanos, como los jipitecas y posteriormente los chavos de la Onda aparecieron en una concatenación de sucesos mientras los movimientos contraculturales iba creciendo y extendiéndose con diversos intercambios, entre ellos los de los jóvenes mexicanos y norteamericanos; tanto de los “juniors” de clase alta mexicanos que viajaron a Estados Unidos y se sintonizaron (Marroquín 1975: 28), como el de los jóvenes norteamericanos que viajaron a nuestro país y con quienes los jóvenes mexicanos compartieron tiempo, espacio y “viajes” en diferentes lugares o viviendo en comunas. Para finales de la década de 1960 los diversos movimientos contraculturales de México y Estados Unidos estaban confluyendo y compartían valores, intereses, reflexiones, experiencias y direcciones, especialmente la de invertir el orden establecido, lamentablemente también eran reprimidos.

El fenómeno *hippie* y jipiteca en Huautla

Sabemos que desde principios de la década de 1960 comenzaron a llegar güeros buscadores de hongos que no eran los investigadores de la década anterior con quienes comerciantes de Huautla que hablaban español habían tenido contacto. La fama de Huautla como sitio sagrado en la incipiente revolución psicodélica fue cobrando cada vez más fuerza, la diversidad de güeros que llegaron a esta ciudad serrana dan cuenta de ello. Jóvenes norteamericanos, europeos, orientales y mexicanos emprendieron el tortuoso camino hasta sus cumbres, algunos en camionetas particulares y otros en los camiones que salían de Teotitlán. Se iban montados en la canastilla del camión al aire libre, entre amigos, fumando marihuana; mientras el camión iba ascendiendo las pendientes lodosas, llenas de hoyos y piedras de aquella carretera angosta en la que, en algunos tramos solo cabía un vehículo.

Toño (pseudónimo), un hombre en sus 60 años, asiduo visitante de Huautla desde 1972, se dedica a la confección de artesanías y a la fotografía. Realiza estancias que van de dos semanas hasta uno o dos meses, comúnmente en verano la temporada de hongos. En una plática me comentó que “antes nada más eran dos camiones que subían a la Sierra, a las 4 a.m. y a las 4 p.m., si te llegabas a dormir se te pasaba el camión y tenías que esperar 12 horas para agarrar el otro. Salían de Teotitlán, era uno rojo o el azul, uno iba para Chilchotla y otro para Huautla. Subía de todo, cualquier ser vivo venía ahí adentro, pulgas, de todo. Y luego los *hippies*, toda la banda se subían en el toldo del autobús y ahí llevaban caña o mezcal o vegetal verde” (plática, Huautla de Jiménez julio de 2016).

La primera diferencia más notable entre los güeros buscadores de hongos de la década de los 50 y los güeros influenciados por la revolución psicodélica, estuvo en su apariencia. Como vimos en los apartados anteriores, su aspecto se caracterizaba por el cabello largo y la barba crecida; una vestimenta con combinaciones inusuales, coloridas y en las que incorporaron ropa de origen hindú y de confección indígena como las camisas de manta; los huaraches que hasta entonces eran propios de los indígenas; y los adornos que incluían pulseras, colgantes, cintas en la cabeza, plumas, sombreros, entre otros. Su apariencia era llamativa, en algunos casos extravagante y en otros, escandalosa, especialmente en el caso de las mujeres que fueron señaladas por utilizar shorts cortos o minifaldas.

Estrada los describió como “[...] tipos desaliñados a la vista, de abundante cabellera, barba tupida y empolvada; usaban camisas de colores –entonces llamadas psicodélicas– y variados collares pendían sobre sus pechos. Calzaban sandalias –huaraches– o andaban descalzos (1996: 59). La doctora Magdalena García, entrevistada por Osiris García cuenta que, “[...] andaban con sus huarachitos, con sus bolsitas de piel, unos pintaban, otros con collares, [...] eran de todas partes, no nada más mexicanos, había güeros, había de todos [...] (2014: 19). Otros más como el *gringo* Kent, usaban túnicas. Su estilo provocó que lo asociaran con la figura del santo San José y “su mujer vestía como la virgen María y cargaba a un niño pequeño con ropas como el niño Jesús de los templos”. Para algunos huastlecos les parecía escandaloso e irrespetuoso que vistieran como santos (Estrada 1996: 60-62).

La influencia de la revolución psicodélica no hizo distinción de clases sociales, una de las riquezas de los diferentes movimientos contraculturales es que unió a personas de diferentes orígenes, clases sociales y niveles educativos a través de la búsqueda de experiencias psicodélicas. Tanto el movimiento *hippie*, como el jipiteca y posteriormente los chavos de Onda se caracterizaron por hermanar a la juventud y disolver distancias. Ahí en Huautla se podía encontrar de todo, chavas y chavos de familias acomodadas, de colonias como las Lomas o Pedregal, de clase media y de barrios marginales. Incluso había padres en busca de sus hijas e hijos (Iñigo, *Excélsior* 9A, 27 de mayo de 1969).

Aunque prevaleció la asociación del consumo de hongos, plantas y sustancias psicoactivas con los *hippies* y jipitecas, en realidad había una amplia gama de jóvenes y no tan jóvenes, que no se reconocían bajo esas etiquetas. Muchos de ellos eran estudiantes, también había profesores, artistas, músicos y escritores. Por ejemplo, en la publicación del 27 de agosto de 1967 en el periódico *Excélsior*, el reportero dio cuenta de la presencia de un estudiante de Santa Bárbara, California llamado John. Estaba acompañado por un grupo de jóvenes norteamericanos que también eran estudiantes y que se habían enterado de la existencia de los hongos en sus respectivas universidades (Ortiz Reza, *Excélsior* primera plana y 10A, 27 de agosto de 1967). En el artículo de mayo de 1969 de *Excélsior*, Alejandro Iñigo reporta la presencia de un grupo de estudiantes del Politécnico y de la Universidad de México

(*Excélsior* 9A, 27 de mayo de 1969). A inicios de la década la mayoría de güeros buscadores de hongos eran norteamericanos, sin embargo, en la segunda mitad de la década había güeros de diferentes países, alemanes, rusos, daneses, japoneses y por supuesto mexicanos (*ibídem.*; diario de campo junio 2017). Estos últimos serían los que prevalecerían en mayor número después de 1967 cuando comenzaron las redadas (Agustín 2012: 75).

El Rosaura, “antiguo y largo caserón de tres pisos, herencia de ricos cafetaleros de la sierra acondicionado a finales de los cincuenta como hotel” (Estrada, 1996: 36) –hoy Posada San Antonio–, recibía a los pocos extranjeros que llegaban a inicios de la década de los 60. En este lugar, Álvaro Estrada conoció a un norteamericano llamado Thomas Newman, “un maharajá de ojos y barba cafés, a quien faltaba únicamente el turbante” (*ibíd.*: 37), que se presentó como un escritor de cuentos de 55 años y a Delyn, una joven gringa con quien sostuvo un romance. Ambos, Newman y Delyn, permanecieron tres meses en Huautla. Con la ayuda de Álvaro Estrada se establecieron en un terreno perteneciente a un comerciante de ganado que les permitió construir dos cabañas de madera techadas con lámina de cartón petrolizado en la parte alta del Barrio Necuilco (*ibíd.*: 44). Newman regresaría al siguiente año (1963) con más acompañantes. Estrada lo encontró en el mercado, lugar que mostraba una creciente presencia de *chjota chikon*, principalmente gringos (*ibíd.*: 56).

Álvaro Estrada también menciona una propiedad del señor Filogonio Martínez en el barrio Agua de Álamo que fue rentada por diversos extranjeros. Una casona de adobe y piso de madera que “parecía estar de pie de milagro”, y que había sido habitada en años anteriores por miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), posteriormente por dos norteamericanos –Richard y Jennifer–, luego ocupada por una antropóloga y después por “varios *hippies*” (*ibíd.*: 48). No obstante, la mayoría de los güeros preferían establecerse en las periferias de Huautla, en lugares naturales, alejados del centro de esta ciudad mazateca. Ocuparon chozas que alquilaban en el Barrio Necuilco, y en las inmediaciones del campo de aviación, en donde también dormían en sus camionetas.

Charles, un joven de cabello rubio, hijo de un mexicano nacido en Guadalajara y radicado en San Francisco, viajaba en una camioneta equipada para viajes y estadias largas. En el verano

de 1967 su camioneta era uno de los vehículos que se había parqueado en el camino que conducía a la pista de aterrizaje. Cerca de ésta, en una de las barrancas había diversas tiendas de campaña ocupadas por güeros (Ortiz Reza, *Excélsior* 10A, 27 de agosto de 1967). Empero, uno de los lugares más populares y preferidos por los *chjota chikon* (güeros) fue Puente de Fierro, a la orilla del río Barbacoa, un paraje que cuenta con dos caídas de agua, las cascadas Velo de Novia y la Regadera.

En este lugar se bañaban desnudos, meditaban o tomaban el sol. Álvaro Estrada menciona, “los huautlecos sabíamos que en ese paraje los hippies, completamente desnudos, se daban baños de sol... ¡y de agua!” (1996: 67). Los güeros fueron también un espectáculo en Huautla. “Muchos pobladores atraídos por el morbo iban a Puente de Fierro a ver a las hippies que se desnudaban indiferentes ante las miradas de los espectadores” (García Cerqueda 2014: 25). Mientras que para algunos curiosos estas prácticas eran un divertido espectáculo visual, para otros resultó escandaloso, reprobaban estos comportamientos que sólo mostraban la locura de los güeros, “ya andaban mal por tanta droga que se habían metido” (*ibidem*).

En 1963 Evaristo Martínez fundó una comunidad arenera a orillas del río Barbacoa, Boca del Río, cuyo caudal continúa hacia Puente de Fierro. Sus hijos ofrecían hospedaje y comida a los güeros. Uno de ellos, Jacinto Martínez, relata: “En ese tiempo nosotros le vendíamos comida a los hippies, y ya cuando no tenían dinero nos dejaban sus cosas, les dábamos comida a cambio de relojes, ropa, chamarras y otras cosas (Entrevista realizada por Osiris García 2014: 16). De acuerdo con el reportero Alejandro Iñigo, las cabañas estaban en los márgenes del río y eran alquiladas a dos pesos por persona; en la noche llegaban a compartir este espacio hasta veinte güeros. También da cuenta de una “casita de adobe y techo de lámina de cartón”, que refiere como “el Sanborn’s” (haciendo alusión a una popular cafetería en la Ciudad de México); en cuyo interior había mesas, sillas y algunos bancos. Era la casa de una familia humilde que con una división de carrizo separaba el espacio donde servía refrescos, café y algún alimento, de donde dormía. Allí, los *chjota chikon* (güeros) se reunían para hablar y compartir sus experiencias en los viajes con hongos (Iñigo, *Excélsior* 9A, 27 de mayo de 1969).

En el julio de 2016 conocí a una pareja de amigos, un pintor y un fotógrafo que se identificaron como *hippies* veteranos. El pintor vive por temporadas en Huautla, me comentó entre risas “soy mazateco de temporada”. Se queda los meses de junio, julio y agosto principalmente: “no más la temporada porque ya después se queda aquí muy triste” (Huautla de Jiménez, julio de 2016). En una de las calles principales de Huautla coincidimos con un amigo de ambos, originario de Boca del Río. “Aquí Julio (pseudónimo), hace más de 40 años que nos prestaba las cabañas, apenas tenía 17 años y míralo ahora ya es un señor. Yo llegué aquí por primera vez en el 68, llegué a la cabaña de Julio que se llamaba el Palomar, había un grupo ahí que se llamaba “La fe ciega”. Ahí en Puente de Fierro hacíamos fogatas y luego pollo al carbón o, a la leña.” (Huautla de Jiménez, julio de 2016). “¿Qué tal la cantidad de hippies que había?”, preguntó el pintor a Julio. “¡Uy! pero bastantes ¡eh! Se sentaba ahí, otra banda por allá y cada una con su música y no pasaba nada, cada uno en su onda, nada de pleitos. Cada grupo de jipioso, todos viajando, así decían antes, los hippies” (Huautla de Jiménez, julio de 2016).

Sobre Puente de Fierro, el artista y promotor cultural Sergio Nieto, originario de San Antonio Eloxochitlán cuenta que ahí fue un “emporio hippie”. “¿Quieres una cerveza?, así empezaba la plática y ya después mi papá se los llevaba a la casa”. Me relata que a su padre le gustaba conocer gente y por eso iba a Puente de Fierro a platicar. Le preguntaban si había hongos en Eloxochitlán y después de decirles que sí se iban con él. “Tuve muchos amigos”, me señala Sergio Nieto (San Antonio Eloxochitlán, julio de 2018). Otros lugares donde acampaban los güeros era el Camino Real a Huautla, un camino de herradura que conectaba a este paraje con el Barrio Necuilco de Huautla y en donde, en 1962, asesinaron al líder cafetalero Erasto Pineda. De acuerdo con el testimonio de un comerciante huautleco en Rancho el Cura se asentó una comuna *hippie*, “eran autosuficientes, tenían sus cultivos y hacían su propio pan. El ejército no los desalojó porque uno de sus miembros era de familia influyente, llegaban a veces a verlo en helicóptero” (Huautla de Jiménez, julio de 2018).

Los güeros se establecieron en diferentes parajes y llegaron a diversos pueblos mazatecos, la periferia de Huautla y su centro no fueron los únicos lugares. De acuerdo con Toño, el fotógrafo y artesano en sus 60 años visitante de Huautla desde 1972, Puente de Fierro y Santa

Cruz de Juárez eran conocidas como “la zona honguera” (Huautla de Jiménez, julio de 2016). Los güeros tuvieron presencia en los principales pueblos de la región: Santa María Chilchotla, San Antonio Eloxochitlán, Santa Cruz de Juárez, San José Tenango y San Andrés Hidalgo. Estrada señaló que para 1967 Huautla contaba con una población flotante de *hippies* y *jipitecas* próxima al centenar. Henry Munn, su cuñado e investigador independiente, señalaba que los años más intensos fueron del 64 al 67 (Estrada 1996: 63-64).

Un rasgo relevante de los güeros buscadores de hongos de esta época fueron sus prolongadas estancias. Álvaro Estrada entrevistó a finales de los 60 a cinco mexicanos y tres norteamericanos que se habían establecido en una choza a orilla del río Barbacoa, una “casita de lodo, carrizo y zacate. Adentro había mantas y cartones por el suelo. Bajo el techito oscilaba ligeramente una linterna pequeña de petróleo” (Estrada 1996: 67). Los cuestionó sobre el tiempo de su estancia y se sorprendió con la respuesta: “si nadie se opone, viviremos aquí por el resto de nuestras vidas” (*ibid.*: 69). El reportero Alejandro Ortiz Reza durante su visita en Huautla mencionó que las estancias eran prolongadas, “nunca menos de un mes”. Dos de los güeros que encontró en la pista de aterrizaje decían llevar un año, “el decano de estos pseudo intelectuales, se ufana de sus dos años de estancia entre los indígenas” (*Excélsior*, 9A, 26 de agosto de 1967). De acuerdo con un estudio sociológico realizado por Manuel Esparza en la Ciudad de Oaxaca (1973) con una población de estudio amplia de turismo convencional y turismo pobre, como fueron conocidos también los *hippies*¹²², se determinó que las estancias de estos últimos en México eran de aproximadamente siete meses. Encontró casos que llevaban apenas dos semanas, pero con la intención de extenderse hasta tres años, con salidas para renovar visas. La mayoría de sus entrevistados provenía de Estados Unidos. “Viven en pequeños grupos o en comunas y se mantienen de lo que producen. Otros hacen artesanías que venden aquí o intercambian por alimentos, a otros más se les ve asociados con *hippies* mexicanos, viviendo de lo que otros les dan y robándose mutuamente” (Esparza 2015: 181).

¹²² El estudio fue realizado durante el período vacacional de Semana Santa (15-22 de abril de 1973) con 524 respuestas de turistas extranjeros y 25 entrevistas en extenso a turistas pobres o *hippies* (ver también la nota 3, 2015: 181).

Los güeros comenzaron a adueñarse de los lugares, se apropiaban de los espacios a través de su presencia y sus prácticas, reconocibles desde el olor a marihuana que dejaban a su paso, su música y cantos, el ruido de sus reuniones, hasta el total descuido de conductas adecuadas en espacios públicos. Por adecuadas me refiero especialmente a una clave importante de la socialidad mazateca, la discreción. Los *hippies*, jipitecas y güeros influenciados por la revolución psicodélica eran justo una inversión de esta forma que garantiza protección desde la perspectiva mazateca, eran indiscretos y, por ende, estaban completamente expuestos. La discreción se relaciona íntimamente con una estrategia social sumamente controlada por los mazatecos, estar fuera o en el foco de atención (Pike 1960) que ya hemos mencionado al inicio de este trabajo y en otros ejemplos en capítulos anteriores. Estar en el foco de atención implica una atención dirigida que expone a la persona, por lo que ser consciente de esta exposición es sumamente importante. Ponerse en el foco de atención implica un poder de atracción que a su vez es peligroso.

Los güeros se mostraban sin cuidado alguno, en malos estados por el alcohol, los hongos o la mezcla de diferentes sustancias psicoactivas y en general estaban ajenos a las dinámicas y formas sociales de los mazatecos. Habían encontrado un lugar idóneo para escapar de su mundo y experimentar otras formas de vida en libertad. Huautla, que en realidad representaba lo que estaba sucediendo en diversos lugares de la Sierra Mazateca, fue un enclave fundamental de la revolución psicodélica. Su condición de relativo aislamiento y su exótica marginalidad, con entornos naturales de gran belleza que entre sus principales bondades ofrecía honguitos, la “carne de Dios”, le ganaron la fama de sitio icónico y obligado para los jóvenes contraculturales; un sitio sagrado de peregrinación. Recordemos las palabras de José Agustín, Huautla era conocida como “el segundo techo espiritual del mundo” después del Tíbet (Agustín 2012 [1996]: 75).

De brujería e impureza: las prácticas y los lugares elegidos por los güeros

Además de su vestimenta, su apariencia y sus formas de establecerse y hacer suyos los lugares, los *hippies*, jipitecas y güeros influenciados por la revolución psicodélica se caracterizaron por su asociación con la impureza, relacionada principalmente con su forma

de consumir los hongos sagrados. Para los mazatecos en Huautla, de quienes se documentó su relación y forma de vincularse con ellos desde la primera mitad del siglo XX –por el antropólogo Jean Basset Johnson (1939), las lingüistas del ILV, Florence Cowan y Eunice Pike (1959), así como por Gordon Wasson (1957; 1974; 1983)–; los hongos son la sangre de Cristo (*njile Kristo*), los santitos (*ndi santo*) o los niños santos (*ndi tji santo*), es decir, seres que pertenecen al ámbito divino. Referidos con la palabra *xcon*, que indica peligrosidad, cuidado, poder, sagrado-delicado y pureza (Pike 1960; Demanget 2000; Valdés 2018).

Hasta antes de la llegada de estos güeros, relacionarse con los niños santos pertenecía a un ámbito secreto cuyo manejo era exclusivo de los especialistas, las personas de conocimiento o *chjota chjine*. Por lo tanto, la relación con estos seres requería un mediador que a su vez era guía y maestro, respetado y reconocido por ubicarse en lo más alto de la jerarquía social por su conocimiento y dominio en el ámbito sagrado. La ingesta de los hongos correspondía a la ceremonia de la Velada, una comunión con lo divino que implicaba un viaje espiritual encaminado y guiado por el *chjota chijne*; un viaje colectivo que incluía a los familiares tanto de los consultantes como de los especialistas. Los niños santos eran utilizados en casos de extrema necesidad, ya fuera por enfermedad, por motivos adivinatorios o por consultas en asuntos muy delicados. A la ceremonia de la Velada, se amarraban una serie de formas de relación cuya finalidad era evitar que los santitos perdieran fuerza o grado, y así garantizaban el éxito del viaje, es decir, encontrar la verdad que es la palabra de Dios.

La ingesta de los santitos y la ceremonia conllevaba también peligros, por lo que una medida importante para reducirlos era la discreción; por esa razón la Velada se realizaba exclusivamente en la noche. Además, de esta no se mencionaba nada a nadie; era un evento por demás secreto, privado y muy íntimo. Para comerlos era necesario una dieta, días previos y posteriores a la ceremonia, que consistía en una guarda alimenticia y sexual, así como un aislamiento, había que evitar relacionarse con personas ajenas al núcleo familiar. Se trataba de no salir de la casa y se suspendía cualquier tipo de intercambio; había un protocolo para los ofrecimientos de cortesía (bebidas y alimentos) que se les podían hacer a las visitas. La dieta era una purificación que preparaba a la persona para recibir en su cuerpo a los santitos. Ofrecerles un cuerpo limpio, purificado, era muestra del respeto que se les profesaba.

Las formas de consumir hongos de los güeros fueron opuestas a las que encontramos en el contexto de la Velada para los mazatecos. La ingesta podía ser diurna o nocturna, en espacios abiertos o públicos, la frecuencia era alta, desmesurada y sin una necesidad apremiante. Estrada menciona “[...] eso sí, en las noches consumían honguitos, muchos y tan seguido que algunos decían ser chamanes. Pero al paso del tiempo ya no sólo consumían honguitos en las noches, sino ¡en el día... y en la calle!” (1996: 66). De acuerdo con el testimonio del presidente municipal de Huautla en turno, Isauro Nava (1966-1968), una de las principales molestias era la falta de respeto de los güeros que comían los hongos “en público y a plena luz del día, ingiriendo bebidas embriagantes y sin respeto alguno a la tradición” (Entrevistado por Ortiz Reza *Excélsior* 9A, 26 de agosto de 1967). Algunos güeros combinaban los niños santos con otras sustancias psicoactivas y bebidas alcohólicas. Álvaro Estrada plasma un relato que le contó Carlos Incháustegui: “me habla de un hippie que en pleno día tomó muchos honguitos y se cruzó con mariguana; corrió desnudo por las calles del pueblo y terminó atrapando a un infeliz guajolote, al que casi mata a mordiscos” (1996: 73). Otro testimonio cuenta que un muchacho “se había echado unos alcoholes” y después comió hongos, “se puso loco y decía que era Kalimán,¹²³ se golpeó con los policías y los policías lo golpearon bien feo” (Entrevista a Salvador Reyes realizada por Osiris García 2014: 27).

El consumo que hacían los güeros de los hongos, no estaba amarrado a una necesidad apremiante, se hacía de forma individual o colectiva y no requería la guía de un *chjota chjine* o persona de conocimiento. María Sabina relata:

“Algunos de estos jóvenes me buscaban para que yo me desvelara con el *pequeño que brota*. “Venimos a buscar a Dios” –decían... Más tarde supe que los jóvenes de larga cabellera no necesitaban de mí para comer *cositas*... éstos los comieron en el lugar que quisieron; lo mismo les daba masticarlos sentados a la sombra de cafetales que sobre un peñasco en alguna vereda del monte. Estos jóvenes, rubios y morenos, no respetaron nuestras costumbres.

¹²³ Era un superhéroe de la cultura popular mexicana que comenzó con un programa radiofónico en los primeros años de la década de 1960 y después sus aventuras continuaron en formato de historieta. Kalimán fue un personaje evidentemente influenciado por la revolución psicodélica, tenía un turbante, era hijo de la diosa Kali (hindú), y tenía poderes psíquicos como la hipnosis, la telepatía, el desdoblamiento, la ventriloquía, la telequinesis, entre otros; “poderes” que se pueden experimentar con los hongos *Psilocybe* y otras sustancias psicoactivas.

Nunca, que yo recuerde, los *niños santos* fueron comidos con tanta falta de respeto” (Estrada 2010: 81).

Recordemos que tanto los *hippies* como los jipitecas compartieron una búsqueda espiritual que fue columna vertebral de su forma de existencia contracultural. Un estudiante de Letras Inglesas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), entrevistado en Huautla por Alejandro Iñigo declaró: “Ingerimos el hongo para estar en comunicación con Dios. No somos viciosos. Nuestros ‘viajes’ son experiencias eminentemente religiosas. Hacemos uso de ellos cada dos o tres meses, dentro de un ritual establecido” (*Excélsior* pág. 9-A, 27 de mayo de 1969). En el grupo de *hippies* entrevistados por Álvaro Estrada a finales de los 60 en Puente de Fierro (cinco mexicanos y tres norteamericanos), uno de los norteamericanos definió a los *hippies* como “miembros de una iniciación mística, fieles seguidores de Siddhartha, Gandhi y Jesucristo” (1996: 68).

Algunos güeros servían de guías a sus congéneres, la vida en la Sierra Mazateca haciendo viajes con honguitos, familiarizándose con ellos les había enseñado a identificarlos. Una güera de Connecticut (nordeste de Estados Unidos) menciona en una entrevista: “Según los textos franceses hay en la sierra de Huautla unas doce variedades de hongos,¹²⁴ pero solo cuatro son las que verdaderamente lo transportan a usted al cielo. Después de una corta estancia aquí aprende usted a distinguir uno de otro” (Ortiz Reza, *Excélsior* 10A, 27 de agosto de 1967). Por otra parte, existían personas como Carlos un “negro-costeño” muy particular que se identificaba como tarahumara y que llegó a “ser uno de los primeros guías de turistas sicodélicos” (Agustín 2012: 75). “Otros decían que era un cubano que reclutaba gringos y como guía de turistas los traía a Huautla... Vestía con calzón y camisa de manta como paisano indígena” (Estrada 1996: 64). También había güeros que tras sus experiencias decían ser chamanes, cuidaban y guiaban la experiencia psicodélica de otros güeros. Algunos más “se sentían gurús y trataban de iniciar a los demás. Un muchacho con dinero y medio loco se

¹²⁴ Posiblemente dentro de estos “textos franceses” se refiera al libro *Les Champignons hallucinogens du mexique* (Los hongos alucinógenos de México) publicado en 1958 por Robert Gordon Wasson y Roger Heim.

creía Cristo y vivía en una comuna con sus doce “apóstoles”, quienes seguramente le seguían más por los 'viajes' que les proporcionaba que por sus enseñanzas” (Marroquín 1975: 36).

Con el aumento de güeros buscadores de hongos, proporcional a la fama que tenía Huautla entre los jóvenes contraculturales, se tejieron redes entre ellos, unidos por la compartición de viajes con hongos, la fuma colectiva de marihuana, el “*joint*”, y de los espacios en la Sierra. Entre estos, por supuesto los alojamientos que, aunque se solía referirlos como “cabañas”, en la mayoría de los casos se trataba de techos y paredes de lámina con piso de cartón. Los mejor ubicados rentaban casitas de adobe, otros más se quedaban en las humildes casas de familias locales que vivían en la periferia y muchos otros en tiendas de campaña. Lo normal era el hacinamiento de güeros, que como vimos anteriormente, fue una práctica común y temprana de los *drops outs*, que ocurrió desde las ciudades.

Por otra parte, la frecuencia del consumo de santitos que hacían los güeros era desmesurada desde la perspectiva local, como su búsqueda no estaba amarrada a una necesidad apremiante o, a una situación específica, a un problema a resolver, tenía otros marcadores de frecuencia y respondía a otras necesidades y deseos de los jóvenes influenciados por la revolución psicodélica como ya pudimos revisar. La joven originaria de Connecticut, entrevistada por Alejandro Ortiz para el periódico *Excélsior*, le comentó que “las dosis” [de hongos] se repiten cada doce horas, es decir, dos por día” (*Excélsior* 10A, 27 de agosto de 1967). A Isauro Nava, el presidente municipal de Huautla que acompañaba al reportero, le pareció una “exageración y un vicio” (*ibidem.*) Esta frecuencia desmesurada era un indicador más de la falta de respeto de los güeros *hippies* y *jipitecas* hacia los hongos.

Otro problema importante fue la raquítica remuneración que los mazatecos recibían por los *ndi tji santo* (niños santos). Desde el primer reportaje que se hizo sobre la presencia de los *hippies* en Huautla, el presidente municipal Isauro Nava, declaró que le parecía “deplorable que los gringos paguen tan poco a los indígenas proveedores de hongos” (Ortiz Reza, *Excélsior* 9A, 27 de agosto de 1967). La misma güera de Connecticut le advirtió al reportero “nunca pague más de cinco pesos (ninguna de las transacciones se hace en dólares) por un montoncito de hongos” (Ortiz Reza *ibid.*: A-10). Dos años después, Alejandro Iñigo reportó

la práctica de regateo de uno de los *chjota chikon* (güeros), a quien acompañó a comprar hongos: “Un hombre joven, moreno, rollizo, que viste de manta y huaraches, le muestra tres envoltorios de hoja de plátano”, después de examinarlos, “Fernando ofrece 15 pesos por un “viaje”. Le piden 25. Toma un hongo, lo observa meticulosamente..., y ofrece 20 pesos. Le arguyen los dos días de viaje para traerlos...finalmente se cierra la operación en 22 pesos (*Excélsior* 9A, 27 de mayo de 1969).

Contrastando las publicaciones de *Excélsior* de 1967 y 1969 podemos observar que después de dos años el precio de los hongos había aumentado un poco. En 1967 una dosis o un viaje, que equivalía a doce hongos, estaba entre los cinco y diez pesos (Ortiz Reza, *Excélsior* 10A, 27 de agosto de 1967). Dos años después, su costo oscilaba entre los 15 y los 30 pesos y se vendía en paquetes de seis y ocho pares, es decir, entre doce y dieciséis hongos (Iñigo, *Excélsior* 9A, 27 de mayo de 1969). No obstante, las míseras ganancias de este comercio fúngico tenían una nueva competencia: los güeros. Estos advenedizos habían aprendido a recolectar a los santitos y ahora prescindían de sus guías locales. Ingresaban libremente, sin saber, a terrenos que pertenecían a personas y también a dueños no humanos. Esta situación fue motivo de molestia y otra muestra de la falta de respeto de los güeros hacia la forma de vida local.

Desde las formas de relación mazateca, las recolecciones de los hongos solían realizarlas las niñas y los niños, el motivo principal, su pureza, su falta de pecado (Rodríguez 2017: 33 y 34). Las personas adultas que efectuaban la recolección debían de someterse a la dieta antes mencionada, debían pasar por esa modificación en sus prácticas que los purificaba y los disponía para entrar en contacto con lo *xcon* (sagrado, puro y peligroso). Cuando los hongos eran encontrados no podían ser arrancados sin que antes el recolector les hablara, les explicara para qué los necesitaba; debía solicitar su ayuda y su permiso para sustraerlos. Finalmente, el recolector debía pagar a la tierra y a su dueño no humano con granos de cacao (*ibidem.*). Carlos Incháustegui reporta sobre las formas de relación respetuosas de los mazatecos hacia su entorno, en donde pedir permiso y pagar por cortar plantas o árboles son elementos fundamentales de la relación con los *otros* existentes:

Hay plantas que, de acuerdo con los misterios, pueden transformarse en animales peligrosos como medio de defensa. Entre éstas, a “la pastora”, alucinógena, o al “huele de noche”, se les debe tratar con respeto cuando se les necesita y pagarles su servicio con una ceremonia: Además, como el bosque tiene su “dueño”, no se pueden derribar árboles o recoger plantas en él sin pedirle ceremoniosamente su permiso “por herirlo”. Luego las plantas de maíz mientras están creciendo “platican entre ellas”. El agua también está viva y ensuciarla, enlodarla, removerla o darle un uso irrespetuoso, como lavarse los pies, por ejemplo, puede ser tomado como ofensa por el Chikón, dueño del agua (Incháustegui 2000: 137)

Es obvio que los güeros buscadores de hongos desconocían estas prácticas que implicaban una forma de relación respetuosa y recíproca, la cual es evidente cuando se toma en cuenta la existencia del *otro*, no humano, planta u hongo y se pide permiso y se paga por su vida. Como suelen decir en la sierra “no se agarra o corta como sea”, como tampoco se “anda como sea”, porque todo tiene espíritu (*xhimajo*) –doble, reflejo o segundero (Manrique 2010: 321 y 322)– y dueño (*chikon*), nada les pertenece a los seres humanos. Estas relaciones de recolección fuera de las formas antiguas con las que los mazatecos se han relacionado con otros existentes en el mundo que habitan –el *so'nde ñia tiyo chuan*, el “mundo en el que vivimos” (Rodríguez 2017) o *són'nde sa'se*, el “mundo verde” (Valdés 2018)–, a las cuales refiero como prácticas impuras, efectuadas principalmente por los *chjota chikon* (güeros) pero también por algunos mazatecos, trajeron importantes consecuencias que se han visto a través de los años con la escases de los hongos y su amenaza de desaparición (Rodríguez en prensa).

La impureza de los güeros también estuvo asociada a los espacios que ocuparon, algunos utilizaron las cuevas de la región como refugio –como lo hicieron los “sombrerudos” durante la revolución mexicana–, pues además del cobijo que estas ofrecían cumplían el deseo de retorno del hombre a la naturaleza en su aspecto más primitivo. Recordemos que parte de los lineamientos en las formas de vida de los jóvenes contraculturales, tanto de *hippies* como de *jipitecas*, fue el regreso a una vida más sencilla, en armonía con la naturaleza, donde el imaginario del hombre primitivo era exaltado y anhelado en contraste con el hombre industrial que explotaba el entorno sin medida con fines capitalistas. Toño, de quién he hecho referencia anteriormente, me platicó que él y otros jóvenes solían esconderse de los policías

y militares en una cuevita en Puente de Fierro ubicada en una de las curvas del camino (Huautila de Jiménez, julio de 2016). Por supuesto, desde la perspectiva mazateca, las cuevas son espacios peligrosos, delicados que tienen *chikon* o dueño y como entradas a un mundo subterráneo estos lugares están llenos de fuerzas no humanas que pueden atrapar el espíritu humano.

Resulta sumamente significativo que el “emporio *hippie*” de la Sierra Mazateca, Puente de Fierro, estuviera vinculado con una fuerza oscura y con la brujería. Este paraje paradisiaco desde la perspectiva de los güeros, en donde disfrutaban de las caídas de agua y en cuyos alrededores establecieron sus “cabañas”, era localmente conocido por una presencia no humana: el *Chato*, también referido como el Patrón (Quintanar 2010: 189). Este dueño es la contraparte del *Chikon Tokoxo*, el dueño principal de la región mazateca. Es descrito como un macho cabrío que otorga riqueza, pero a cambio exige relaciones sodomitas: “le gustan los hombres, no las mujeres” (entrevista a Valeriano García, Rodríguez 2017: 105). Su apariencia física es alusiva al diablo y se sabe que una de sus principales moradas es una de las cuevas que se ubican en Puente de Fierro.



Puente de Fierro. Fotografía de la autora, febrero 2019.

Las personas que se enriquecen son acusados de tener tratos con este ser principal. Por ejemplo, la riqueza de los comerciantes del centro de Huautla y los acaparadores locales se achaca a sus alianzas con el Chato; acuerdos corruptos que les otorgan un enriquecimiento individual que no está destinado a circular (Demanget 2015: 68). De manera burlona, los locales comentan sobre lo que tienen que dar a cambio aquellos beneficiados por los favores del Chato: se convierten en sus mujeres, su rol de género es invertido. Como bien ha señalado Magali Demanget, la riqueza que otorga este ser oscuro es “impura” y “corrupta” (2000: 46). También está asociado a la brujería y a la manipulación de la tradición a favor de intereses particulares, específicamente a la venta de hongos y de las Veladas (*ibid.*: 48 y 49). Aquellos que se relacionaban comercialmente con los güeros se les tachaba de brujos: “Los vendedores de “tradición”, son sospechosos de obtener cualquier riqueza son, [...], considerados como “usurpadores” a medida que venden un “bien” que pertenece a todos” (*ibid.*: 47-48).

La cercanía entre los *hippies* y este ser estuvo asociada a sus prácticas impuras, relacionadas con su forma irrespetuosa de comer hongos, y a la ocupación de este espacio. Resulta llamativo que los güeros buscadores de hongos de los 60 se ubicaran y adueñaran de este lugar opuesto o contrario, desde la perspectiva local, a la luminosidad y pureza del *Chikon Tokoxo*, pues ellos a su vez estaban en una dinámica de invertir las lógicas sociales y las formas de vida de su propia cultura. Por otra parte, posiblemente, los güeros alimentaron a esta presencia con sus prácticas impuras e inversas de consumo de niños santos.

El castigo de los santitos: la locura

Además de la impureza, los *hippies* fueron asociados a la locura, achacada principalmente al castigo de los hongos.¹²⁵ Los niños santos son peligrosos porque castigan el incumplimiento de la dieta, así como cualquier práctica que rompa las normas de relación que, como mencionamos anteriormente, denotan respeto. Tener un viaje con visiones terroríficas o quedarse en la oscuridad sin que los santitos muestren nada, puede ser indicador de que la persona violó las formas de relación con estos seres (Majchrzak [1982] 2011: 73; Rodríguez

¹²⁵ Otros casos en donde plantas psicoactivas están vinculadas a la locura es el *jícuri* (peyote) entre los tarahumaras (Martínez y Fujigaki 2012) y el *kieri* (datura) entre los huicholes (Aedo 2011).

2017: 47). Por ello es importante la guía de una persona de conocimiento que pueda ayudar a los viajeros a salir de un mal momento. Resulta muy significativo el relato del escritor huasteco Álvaro Estrada quien tuvo experiencias con los niños santos tanto en el contexto convencional de la Velada como fuera de ella. Narra que en una ocasión fue castigado por los santitos tras romper una regla importante, la secrecía y el mutismo. Como se mencionó anteriormente y se ha hecho énfasis en otro lugar, no debe mencionarse a nadie que se realizará una ceremonia y posterior a ella, no se puede hablar de aquello que revelaron los honguitos (Rodríguez 2017: 48). Álvaro Estrada menciona que había publicado sus experiencias en el diario *Novedades* y en su siguiente viaje fue “martirizado” por los *ndi tji santo* (niños santos). Importante mencionar que en ese viaje no contó con la ayuda de un *chjota chjine*, simplemente tomó los hongos con un amigo norteamericano llamado Norman. Comparto aquí el fragmento de su terrorífico viaje:

De pronto, me sentí inmovilizado. entumido, con mis brazos extendidos, pegados a mis costados. Aparecieron unas gruesas raíces y cadenas metálicas, deslizándose como serpientes hasta cubrir mi cuerpo completo. Y ya no era en el camastro donde me encontraba, sino en una banda móvil, fabril, que me llevaba hacia sierras y guillotinas que rebanaron mi cuerpo en rodajas con todo y cadenas... Como en pesadilla, yo estaba siendo rebanado, pero mi mente estaba viva. No sentía dolor, pero era el hecho de estar ahí siendo cercenado... Mientras era molido, la voz de los honguitos dijo que este trance era el castigo por haber publicado mis experiencias anteriores (Estrada 1996: 126).

A pesar de que Estrada fue castigado volvió a transgredir las normas, narró esta experiencia a un periodista que publicó en la revista *Siempre!* un artículo titulado “La venganza de los hongos alucinantes” (*ibid.*: 127). En sus siguientes experiencias comprobó que los niños santos habían cortado definitivamente su relación con él, “... percibí un “frío recibimiento” de parte de los honguitos... una sombra apareció y me tendió la mano para decir que “ahí” podría entrar cuantas veces quisiera pero que “nadie me atendería más” (*ibidem.*).¹²⁶ Este célebre escritor huasteco reconoció que su experiencia, quizás, no pueda sucederles a

¹²⁶ Las consecuencias de la transgresión de las formas específicas de relacionarse con los honguitos también pudimos verlo en el capítulo anterior con la sabia María Sabina quien le contó a Álvaro Estrada que desde la revelación que hizo de los niños santos a nuestro mundo “hechos funestos se encarnizaban sobre ella” (Estrada 2010: 97).

personas foráneas. No obstante, los castigos de los niños santos son una experiencia compartida entre los mazatecos y los güeros, aunque el origen de las transgresiones se encuentre en diferentes referentes culturales. Las experiencias de estos últimos han sido registradas en la investigación de Saraí Piña (2015: 106). La interpretación local de la causa de la locura, momentánea o permanente, de los transgresores son el castigo de los hongos, el temido “quedarte en el viaje”.

Ya fuera por la mezcla de niños santos con otras sustancias, por una dosis excesiva, por el hecho de no poder controlar la experiencia psicoactiva o por no tener una guía adecuada, los güeros se mostraban en malos estados, es decir, en “un mal viaje”. Esta falta de control y medida de los güeros contrasta significativamente con la compostura que guardan los mazatecos, visible en su control corporal cuando atienden a una Velada; sentados como quien atiende a una misa religiosa católica. Una imagen sobre esta locura y descontrol, puede observarse en la película *La Magia* (1975) del director colombiano René Rebetez, quien muestra unas escenas de María Sabina en una ceremonia con güeros acompañada por el Dr. Salvador Roquet, famoso por su terapia de psicósintesis a base de hongos psicoactivos (Roquet y Favreau 1981). En los breves minutos que dura la toma, se puede observar a los güeros convulsionándose, catatónicos, revolcándose en el piso y a María Sabina retraída observándolos.

Por otra parte, la confirmación de la locura de los *chjota chikon* (güeros) desde la mirada de los mazatecos estaba también en su inversión contracultural: su aspecto descuidado, su vestimenta exótica, la sobreexposición de su cuerpo y su nudismo. Aunque no todos los *hippies*, *jpitecas* y jóvenes influenciados por la revolución psicodélica fueron caóticos y descontrolados, esta fue la imagen que prevaleció de los güeros buscadores de hongos de los 60. Por ello fueron reconocidos como una alteridad caótica, inversa y peligrosa, asociada a las fuerzas oscuras e impuras, a la corrupción y a la brujería.

Rostros enemigos: el contexto nacional y la prensa mexicana

En México la década de los 60 estuvo marcada por los inicios de la *Guerra Sucia*, prácticas represivas a través de las cuales el gobierno arremetió en contra de grupos y movimientos rurales y obreros que se opusieron al modelo modernizador que prometía desarrollo económico. Los movimientos campesinos en Chihuahua, Guerrero, Morelos y Puebla encontraron un gobierno desinteresado en la negociación que contestó con violencia, masacres y desapariciones. El gobierno mexicano se caracterizó por su autoritarismo y su dependencia del imperialismo estadounidense; cualquier movimiento desestabilizador era visto como una amenaza. Una fuerte campaña anticomunista se extendía por el país y cualquier movimiento con tintes socialistas era desprestigiado y se buscaba desarticularlo. Por otra parte, había una fuerte campaña de propaganda socialista que circulaba panfletos, los principales difusores, los maestros.

En este contexto se dio la conformación de una juventud crítica, que se forjó en los ámbitos académicos, y que daría forma al movimiento estudiantil del 68. Carlos Martínez Assad escribe en la *Voz de los Muros*: “ser estudiante era ser militante”, “ser universitario era pronunciarse contra la violencia, ... las armas, nuestros ideales” (*Nexos*, 1 de enero de 1988). Las efervescentes décadas de los 60 y 70 revolucionaron la cultura en una búsqueda de libertad en donde nuevas posibilidades aparecieron; los jóvenes subversivos fueron protagonistas de la vida política y social. Como ya vimos anteriormente, aunque los universitarios no se proclamaron como jipitecas, fueron influenciados por los movimientos contraculturales y por la revolución psicodélica: “les gustó el rock, fumaron marihuana y ocasionalmente probaron los hongos y el LSD. Se dejaron el pelo largo, y morral al hombro se vistieron con faldas cortísimas o con chamarra, pantalones de mezclilla” (Agustín 2012: 82). Muchos estaban unidos y compartiendo un código, un enfoque, una perspectiva de vida articulada por la Onda. Esta tuvo un importante motor en la literatura, en donde se dio un fenómeno sin precedentes en el país, “literatura sobre la juventud escrita desde la juventud misma”, que fue constitutivo del movimiento estudiantil de 1968 (Agustín, 2004: 9). No obstante, como sabemos estas décadas estuvieron marcadas por la represión, el encarcelamiento de la juventud, su desaparición y asesinato. Los episodios más cruentos de

la violencia estatal contra los jóvenes fueron la masacre de Tlatelolco el 2 de octubre de 1968 y la de *Corpus Christi*, conocida como el Halconazo, el 10 de junio de 1971.



“Libertad de expresión”, grabado de Adolfo Mexiac (1954).

En este marco contextual, retomo el trabajo de Camilo Vicente Ovalle quien analiza a través de la construcción del enemigo político, los discursos y prácticas que el Estado Mexicano articuló en las estrategias de represión entre 1970 y 1980. El enemigo político fue un sujeto negativo creado por el gobierno, contenedor de males y peligros sociales, que estaba “fuera de la ley”, “fuera del orden social”, y por tanto su supresión no solo es posible sino deseable (2012: 16). Entre estos sujetos estuvieron los guerrilleros, organizaciones políticas y sociales, medios de comunicación críticos, artistas no alineados y ciudadanos inconformes o disidentes. En el caso que nos interesa, los *hippies* se salieron de la “normalidad vigente”, fueron señalados por los “portadores y enunciadore de esa normalidad” como anormales y peligrosos (Vicente 2012: 11).

El estado mexicano de la mano con la prensa nacional, seleccionó y enfatizó un conjunto de rasgos que configuraron la imagen de los *hippies* como otro rostro enemigo que debía ser

combatido. De acuerdo a las notas que pude consultar de los diarios *Excélsior*, *Jueves de Excélsior*, *Últimas noticias de Excélsior*, el *Sol de México* y el *Imparcial de Oaxaca* de los años 67, 69, 70 y 71, los *hippies* fueron retratados como una juventud drogadicta, alcohólica, viciosa, promiscua, prostituta, sucia, mal oliente, indigente y delincuente que, por sus malas costumbres, propagaba las peores formas de vida posibles. La prensa se mostró especialmente moralista con las mujeres y la exposición de su cuerpo. Por otra parte, un aspecto fundamental fue la exaltación de su improductividad, por supuesto como obreros a los cuales el gobierno no podía explotar para su agenda particular. En una nota de *Jueves de Excélsior* de 1969 se lee en referencia a los jóvenes “se tornaron vagos, sin oficio ni beneficio, en zánganos que vegetaban al amparo de los demás, como parásitos molestos y perjudiciales” (J.O., p. 10, 21 de agosto de 1969). Los términos que utilizaba la prensa para referirse a los jóvenes contraculturales eran lascivos y peyorativos, la construcción de su identidad desde la perspectiva *square*, cuadrada o normal, los mostraba como un lastre para la nación, un impedimento para su desarrollo, una “plaga” (*ibidem.*) que era necesaria combatir.

Resulta significativo que en los diarios citados anteriormente sobre la presencia *hippie* en Huautla los reporteros, Alejandro Ortiz Reza y Alejandro Iñigo evidencian su desconfianza hacia los jóvenes que entrevistan, a quienes acusan de esconderse bajo la etiqueta de “estudiantes” o “intelectuales”. Este tipo de señalamientos era parte del desprestigio a los jóvenes contraculturales, eran mentirosos, no había que creer sus declaraciones ni principios. Al gobierno y a la prensa les interesaba presentarlos como “delincuentes”. Para ello su uso de drogas naturales o sintéticas, así como su exhibición en malos estados les vino como anillo al dedo. Por supuesto que hubo casos de jóvenes que se dedicaron al “dilereo”, es decir, a la venta de marihuana, LSD, mescalina, psilocibina, hashish, cocaína, peyote y hongos (Agustín 2012: 79). No obstante, como menciona José Agustín “lo hacían convencidos de que llevaban el alimento para la cabeza, el vehículo para que los demás se prendieran y se les quitara lo fresa; se decían muerteros porque “mataban la personalidad chafa para que naciera el hombre nuevo”” (*ibidem.*) A pesar de este comercio ilícito, realmente no hubo nada parecido a una mafia de traficantes (*ibid.*: 80). No obstante, estas prácticas fueron suficientes para señalar a los jóvenes jipitecas como delincuentes y viciosos. El concierto de rock en Avándaro también fue utilizado para mostrar a la juventud como viciosa e intoxicada, el festival fue acogido por

la prensa con hostilidad. Como bien señala Enrique Marroquín: “los grandes diarios enviaron a sus reporteros de nota roja, en vez de utilizar a sus mejores elementos, a sociólogos y antropólogos” (1975: 45).

Como vimos anteriormente, las reuniones de los jóvenes eran vistas por el gobierno como una amenaza política, recordemos los casos documentados por José Agustín y Enrique Marroquín en el Parque Hundido y la Glorieta de los Insurgentes en la Ciudad de México, en donde fueron reprimidos y encarcelados. De acuerdo con Camilo Vicente Ovalle, la reunión era vista por el gobierno como confabulación y por tanto representaba un serio peligro político (Vicente 2012: 11). Los *hippies* fueron presentados como un rostro más del enemigo político en México, un peligro y lastre para la nación. El gobierno y la prensa nacional tendría como aliados a la sociedad mexicana conservadora defensora de las “buenas costumbres” y de la normalidad. Esta campaña de desprestigio tuvo como consecuencia la implementación de políticas específicas de desalojo de extranjeros *hippies* o con aspecto *hippie*, de redadas policiacas y militares, de encarcelamiento de jóvenes contraculturales y de actos violentos como el corte de cabello de los jóvenes y los trabajos forzados. En el suplemento *Jueves de Excélsior* de 1969 lee:

Los funcionarios fronterizos han recibido órdenes, por medio de una circular, de evitar, la entrada a México de quienes no puedan comprobar que no causarán problemas a las autoridades nacionales. Los visitantes que se proponen pasear y conocer los más interesantes lugares de nuestro país, han de manifestar las cantidades de dinero que traen para ello. Y los hombres pasarán por la peluquería y el aseo antes de cruzar la línea divisoria (J.O., p. 11, 21 de agosto de 1969).

La prensa en Huautla, el inicio de las redadas de desalojo

Los años del *boom hippie* en Estados Unidos 1966-1967, coincidieron con los años de mayor afluencia en Huautla. Como sabemos a finales de la década los alrededores de esta ciudad mazateca y otros parajes de la Sierra contaba con una población importante de jóvenes contraculturales, nacionales y extranjeros. Después de que a inicios de la década, Huautla ostentara el reconocimiento internacional como un lugar en el que había sobrevivido la antigua práctica de ingesta de hongos psicoactivos, por demás misteriosa, y luego de que entre los *hippies* y jipitecas fuera reconocida como un lugar sagrado de peregrinaje obligado,

a finales de la década la prensa mexicana le otorgaba una nueva fama que la denigraba como un “centro de vicio”, un “paraíso violado” (*Excélsior* p.16, 8 de septiembre de 1967 y Iñigo, *Excélsior* primera plana, 27 de mayo de 1969).

El 26 y 27 de agosto de 1967, Alejandro Ortiz Reza publicó en el diario *Excélsior* un artículo en dos partes titulado “Invasión de ‘Beatniks’ en Oaxaca”, que alertaba la presencia “indeseable” de extranjeros “mal olientes” que decían “ser estudiantes”. Los subtítulos de estas notas son los siguientes: “El atractivo de los hongos alucinantes”; “Inmoralidad y vicio, únicos objetivos”; “Seres inútiles en permanente éxtasis”; mientras que en los titulares del domingo 27 se leía, “Todos en busca del *mushroom*” y “Adictos de todas las clases sociales” (Primera plana *Excélsior* 26 y 27 de agosto 1967). La prensa mexicana, además de construir una imagen reprobatoria y completamente negativa de los jóvenes contraculturales, tuvo un papel fundamental en el inicio de las redadas de desalojo en Huautla.

Como mencionamos con anterioridad, la sobreexposición de los *hippies* los colocó en el centro de la atención, esta vez no solo de los mazatecos sino de la prensa nacional. El peligro se dejó venir como una ola de represión, iniciaron con fuerza las redadas de detención y desalojo que se concentraron en diferentes lugares con presencia de estos jóvenes contraculturales: Puente de Fierro, Oaxaca, San Miguel Allende (Guanajuato), Barrientos (Edo. México), Zona Rosa (Ciudad de México) y Puerto Vallarta (Jalisco), por mencionar algunos. Al mes siguiente del reportaje referido, arribaron agentes del Departamento de Inspección de la Secretaría de Gobernación para entrevistarse con el presidente municipal de Huautla, Isauro Nava. La primera redada y expulsión de *hippies* ocurriría días después. En *Ultimas Noticias de Excélsior* reportaron que 36 estadounidenses habían sido deportados (Yáñez, *Ultimas Noticias de Excélsior*, primera plana, 7 de septiembre de 1967) mientras que, en *Excélsior*, entre sus titulares del 8 de septiembre de 1967 se leía que habían sido expulsados 32 “adictos a los hongos alucinógenos” (*Excélsior* sec. A, 8 de septiembre de 1967). Huautla fue militarizada con retenes. Los locales que tenían relaciones con los *hippies* sufrieron de asedio por parte de la policía estatal y en algunos casos, fueron encarcelados. María Sabina también fue víctima de esta situación al ser acusada, no solo de proporcionar hongos a los extranjeros,

sino de vender marihuana.¹²⁷ Fue citada en el Ministerio Público de Teotitlán y posteriormente en la capital del estado, Oaxaca.

Comparto el testimonio del señor Jacinto Martínez, entrevistado por Osiris García, a través del cual podemos observar el contraste entre la perspectiva local de un joven y la del gobierno federal, que había ocupado militarmente Huautla y la Sierra:

Estuvo bonito esa vez cuando fue época de hippies, pero cuando llegaron los militares ya no fue bonito, y los militares nos decían, *Ya no acepten a esas personas porque son vagos, van en contra del gobierno* Yo no sé por qué en contra del gobierno si no hacían mitin ni nada en contra del gobierno, nada más venían a relajarse, a meditar [...] (2014: 35).

Magali Demanget recopila una narración de estos eventos de desalojo: “un joven huautleco explica que, en 1968 a consecuencia de la intervención del ejército, había habido una masacre a la orilla del Río [se refiere al paraje Puente de Fierro] con muchos muertos y sangre, porque los extranjeros se rehusaron a obedecer a las órdenes del ejército” (2000: 47-48). Tal matanza no ocurrió en la forma que el joven huautleco describió, pero su descripción apunta a un grado de violencia e intimidación presente en la ejecución de los desalojos. Me parece importante señalar que quizás sea una memoria sobre la violencia del Estado en este proceso. Para Demanget se trata de cómo la historia real de la masacre en Tlatelolco se funde con la historia local de expulsión de los *hippies* por el ejército. La violencia también fue evidente en los cuerpos de los jóvenes, a quienes una vez aprendidos se les cortaba el cabello. Sergio Nieto, artista y promotor cultural de Eloxochitlán, supo de abusos sexuales cometidos contra las mujeres por parte de los militares (San Antonio Eloxochitlán, julio de 2018).

En las declaraciones que el presidente municipal Isauro Nava hizo al reportero Alejandro Ortiz Reza (*Excélsior*, 9A, 26 de agosto de 1967 y 10A, 27 de agosto de 1967), no se oponía al consumo de hongos de los foráneos. Mencionó más bien otros problemas que ya revisamos: el consumo de hongos fuera del contexto convencional, la falta de respeto, desmesura de los güeros y el precio bajo que pagaban por los santitos. Expresó también su

¹²⁷ Refiero al capítulo anterior sobre las acusaciones que enfrentó la sabia María Sabina que requirió que saliera de Huautla.

preocupación por el hecho de que se responsabilizara a “su gente” por la muerte y suicidio de los *hippies*. Sumamente importante, fue la apropiación de los *chjota chikon* (güeros) y el desplazamiento de los recolectores. “Los indígenas que recogían los hongos para venderlos –de cinco a diez pesos el “puñado” –, han sido sustituidos por los propios extranjeros que los recogen libremente. “Entonces –se pregunta Nava– ¿para qué los queremos aquí?””(Ortiz Reza, *Excélsior* A-9, 26 de agosto de 1967).

La experticia de algunos güeros que se movían como peces en el agua en la Sierra Mazateca y a su vez en las formas y códigos sociales propios de los jóvenes contraculturales, desplazó la posición de los mazatecos como mediadores en transacciones vinculadas principalmente al comercio de hongos, a la búsqueda, identificación y recolección de los hongos y como sujetos portadores de información valiosa para los güeros buscadores de hongos primerizos o recién llegados. También como pudimos ver algunos güeros reemplazaron también la posición de los *chjota chjine*, actuando como chamanes, guías o gurús de la experiencia de otros. Este desplazamiento en la toma de posición de los güeros como mediadores de otros güeros fue causa de molestia entre los locales y posiblemente estuvo entre las motivaciones que permitieron su apoyo en las redadas de expulsión.

Por otra parte, los comerciantes del centro de Huautla no veían ningún beneficio en la presencia de estos jóvenes en el pueblo, su derrama económica era mínima. “Los extranjeros no parecen comer. Acuden al mercado para comprar verduras y unas cuantas manzanas. Las ventas del comercio en general no han sufrido alteraciones” (*ibidem.*). Por otra parte, eran precisamente los comerciantes bilingües los que tenían acceso a los diarios nacionales y estaban al tanto de la imagen negativa que promovían de estos jóvenes. En otro lugar ya he citado la perspectiva de Doña Rosaura, la dueña del primer hotelito en Huautla, quien decía odiar a los *hippies*, especialmente por su forma irrespetuosa de comer honguitos (Rodríguez 2017: 45 y Rodríguez en prensa). Efectivamente había importantes diferencias entre los investigadores buscadores de hongos y los pre-*hippies* de inicios de la década, a quienes la señora Rosaura había alojado en su hotel. La creciente población de güeros buscadores de hongos se había convertido en un problema, estaba fuera de control, era un caos. Al interior

de los grupos y comunas de jóvenes, lo sabían, por ello habían implementado algunas medidas.

Como ya se ha mencionado anteriormente, después de las primeras redadas los jóvenes que prevalecían eran los nacionales. De acuerdo con el reporte de Alejandro Iñigo, los jipitecas habían comenzado a “depurar el ambiente” para “alejar a los viciosos y a los vagos”. En contubernio con algunos locales les daban “hongos locos” a sus congéneres no deseados (*Excélsior* 9A, 27 de mayo de 1969). Resulta importante mencionar que, como sucedió en otros lugares, en diversas comunas *hippies* y jipitecas, muchos jóvenes establecían prácticas abusivas con sus compañeros y compañeras, robaban y vivían de los demás. José Agustín señala: “... otros más estaban empecinados en la hueva y la pesadez total y malvivían del taloneo (que era pedirle limosna a la gente, un cualquier-cualquier) y de los demás jipis, que los aliviaban [ayudaban] un rato y después los mandaban a volar. Esto hacía que hubiera jipitecas muy gandallas [aprovechados] (2012: 79).

Toño, el fotógrafo y artesano en sus 60 años visitante de Huautla desde 1972, me compartió una experiencia que evidencia el peligro que se corría y las prácticas engañosas, esta vez de los locales. “Yo me cuidaba de todo”. Narra que en una ocasión llegó a Puente de Fierro sin dinero y con el deseo de viajar con los honguitos. “Llegó uno y me dijo que sí, que él tenía unos hongos y que me los cambiaba por la cobija que yo traía. Le dije, órale. Le di entonces la única cobija que tenía yo para tapar y sin comer, pero yo con tal de comer mis hongos. Y ya venía yo bien contento con mis hongos, que me los ve el señor de la tienda que estaba ahí cerca y que me dice: “¡No!, ni te los comas. Esos son venenosos, ¡tíralos!” Eran unos hongos azules” (Huautla de Jiménez, julio de 2016).

Después del inicio de las redadas había importantes medidas que los güeros tuvieron que tomar. Por ejemplo, Fernando Labrada Gaxiola, un estudiante de leyes proveniente de Sinaloa, le comentó al reportero Alejandro Iñigo que no era recomendable ir a casa de María Sabina pues había agentes vigilándola, “está muy quemada” (*Excélsior* 9A, 27 de mayo de 1969). Otra medida importante era ocultarse en el bosque, evitar ir al centro de Huautla. Precisamente los güeros que permanecían en las calles del pueblo eran detenidos (Morales,

Sol de México pag. 8, 12 de julio de 1969). Algunos más permanecían escondidos en casas de amigos huastlecos y fueron ayudados a salir por veredas que solo conocían los locales. De 1967 a 1969 fueron los años más complicados por la intensidad de los operativos militares, no obstante, algunos grupos de jóvenes “rapados” sobrevivían en la Sierra: “a cambio de un poco de comida, algún “viajecito” o alguna prenda de vestir, pondrán a disposición de los que lleguen su habilidad para subsistir en la sierra, su conocimiento sobre “conectes”, escondrijos o costumbres del ejército” (Marroquín 1975: 37). Algunos locales opinaban que sería difícil sacar a todos los güeros de la Sierra “debido a lo accidentado del terreno y que algunos “hippies” conocen tan bien la región como los oriundos” (Morales *ibidem.*).



Portada de *Últimas Noticias de Excelsior*, 7 de septiembre de 1967. Fotografía de la autora, Hemeroteca Nacional de México.

Olga Compeán (†), una doctora acupunturista que vivió por varios años en San Bartolomé Ayautla me narró que a inicios de la década de 1970 estaba muy complicado subir a la Sierra Mazateca. “Desde Tehuacán te agarraban, no se podía llegar a Teotitlán, tenías que salir de

Tilpan (mazateca baja). En el camino también había que bajarse si había un retén militar. Nos bajábamos y caminábamos. A veces había que irse por pura vereda y caminar mucho para llegar, había que dar toda la vuelta hasta la presa para evadir a los militares. En Puente de Hierro había un señor que nos ayudaba, nos avisaba si veía militares, nos decía: ¡Córranle a la milpa!” (Ciudad de México, marzo 2020).

Estas medidas de desalojo fueron implementadas durante el gobierno del presidente Gustavo Díaz Ordaz, en cuyas manos estuvo también la matanza de estudiantes en Tlatelolco (1968). De acuerdo con José Agustín el presidente “detestaba” a los *hippies* pues se rumoraba que su hijo fumaba marihuana, escuchaba rock y había sido visto en Huautla comiendo hongos (2012: 78). Álvaro Estrada narra que en la época de mayor afluencia de güeros en Huautla habían llegado dos jóvenes mexicanos a la tienda de abarrotes de su padre que se presentaron como Carlos Arruza junior y Alfredo, hijo del presidente Díaz Ordaz, señala: “de ser cierto nadie los habría tomado en cuenta. ¡Andaba cada loco!” (1996: 64). Son varias las historias en la narrativa local sobre personajes célebres que llegaron a comer hongos, siendo por supuesto las más icónicas las estrellas de rock como los Beatles o John Lennon, (Estrada 1996: 80; Feinberg 2003:153; García 2014: 17 y 18).

El 12 de julio de 1969 otra redada “exitosa” fue anunciada en el diario *Sol de México*, esta vez se trataba de un grupo de 22 jóvenes, la mayoría extranjeros. El operativo había sido comandada por Juan Zaragoza Barush con treinta agentes de gobernación y dos secciones del 37 batallón de Tehuacán (Puebla). A los detenidos se les imputaron los cargos de “vagancia, malvivencia, delitos contra la salud y tráfico de drogas” (Morales, *Sol de México* 8A, 12 de julio de 1969). En la misma nota señalan que muchos jóvenes habían podido escapar debido a que desde lo alto del terreno pudieron avistar el operativo llamado “Operación Hippie”. En realidad, los *hippies* capturados fueron aquellos que decidieron quedarse, “no opusieron resistencia a las autoridades. Dijeron que se dedican a practicar el amor, y que están en contra de toda clase de violencia” (*ibidem.*).

Las cárceles de Teotitlán (Oaxaca), Tehuacán (Puebla) y de Lecumberri (Ciudad de México) se llenaron de jóvenes contraculturales, en sus paredes quedaron plasmadas las huellas de su

estancia. Símbolos de amor y paz, dibujos de hongos y flores, leyendas alusivas al despertar de la conciencia. También fueron encarcelados algunos mazatecos por la venta de hongos o simplemente por hospedar a los güeros (Marroquín 1975: 37; Agustín 2012: 78 y 79). Regresando a los rasgos seleccionados y enfatizados por el Estado en la configuración de la imagen de los *hippies* como enemigo político del estado mexicano, esta tuvo como efecto la implementación de políticas específicas que ya mencionamos como el desalojo, la detención y la deportación, así como revisiones en los puntos fronterizos, en los cuales a los sospechosos se les pedía comprobar la solvencia económica para sostener su viaje al país. A inicios de esa década, en 1971, por iniciativa de la administración anterior del presidente Díaz Ordaz, los psicoactivos fueron prohibidos en la Ley General de Salud, considerados como “un problema grave para la salud pública”.

Gradientes e intercambios en las relaciones con los güeros

Las personas que mayor contacto tuvieron con los *chjota chikon*, gringos o güeros, fueron los vendedores de hongos y otros productos, los comerciantes del centro de Huautla y los propietarios de espacios a la renta, ya fuera casas, cuartos, cabañas o terrenos, pero especialmente, fueron los jóvenes huautlecos los que se relacionaron con mayor intensidad. La doctora Magdalena comenta, “para nosotros como jóvenes, y como ellos eran jóvenes, pues felices, porque caminabas y veías uno diferente y platicabas” (Entrevista realizada por Osiris García, 2014: 19). Estrada menciona que “a estos ‘visitantes’ se les trataba bien. Habían hecho amigos entre los paisanos. Chozas cercanas a las cabañas de Thomas fueron alquiladas por hippies, pero también se les podía encontrar en otros barrios de Huautla” (*ibid.*: 59). Más adelante continúa explicando:

Las acompañantes –esposas, amantes, amigas– de los hippies buscaban amistades en las cocinas del pueblo y algunas guisaban espléndidamente... Algunos hippies sonaban la buena música, pero también traían pensamientos nuevos para la gente de Huautla. Hablaban del modo de pensar hindú. Raras concepciones de la vida: interesantes y novedosas para los jóvenes del pueblo (*ibid.*: 64).

Doña Inés, persona de conocimiento que goza de popularidad entre los investigadores, cuenta que iba a la Posada Rosaura a buscar güeros para platicar con ellos y se ganaba unas monedas si los conducía a la casa de María Sabina (Huautla de Jiménez, enero 2013). Ella se vinculó con foráneos desde niña, miembros del ILV vivieron en frente de la casa de su padre (Rodríguez 2017).

Una de las relaciones más frecuentes entre mazatecos y los *hippies* estuvo en el intercambio comercial. La compra de alimentos y la renta de espacios fueron fundamentales. En el Camino Real, vereda que conecta las afueras de Huautla (Barrio Necuilco) con el Paraje Puente de Fierro, vendedores locales ofrecían tortillas, tamales, café, pan y otros más, hongos, aguardiente y mezcal (García Cerqueda 2014: 16). Por supuesto, la venta de los santitos resultó la más escandalosa. No obstante, la relación comercial fue de doble vía, los *hippies* también ocuparon la posición de vendedores, “[...] hubo ocasiones en que pusieron en venta, dentro del mercado, botas usadas, cámaras fotográficas, buenas guitarras, joyas y ropa y otros enseres a precio de baratijas cuando el dinero se les agotó” (Estrada 1996: 66). Por otra parte, la elaboración de artesanía les permitió multiplicar sus objetos de intercambio. Esta práctica fue emulada por algunos mazatecos que comenzaron a confeccionar artesanías (aretes, pulseras, anillos, entre otros) para los turistas. Hoy en día, los artesanos locales reconocen las obras de *chjota chikon* artesanos y, en algunos casos, su vínculo es cercano, pues además de compartir el oficio, hay recurrencia en su encuentro.¹²⁸ La presencia de algunos artesanos se ha repetido en numerosas ocasiones a lo largo de los años. Es precisamente durante el Festival Cultural María Sabina celebrado cada verano, donde convergen artesanos locales y güeros artesanos, así como curanderos, apicultores, licoreros y hierberos de otras regiones. El portal del ayuntamiento presta este espacio para que todos

¹²⁸ Esto lo noté durante mi visita del 20 al 28 de julio 2016, durante el Festival Cultural María Sabina, Sergio Morales, labrador y escultor de piedras, vendía una de sus mejores piezas en \$300.00 mxn. La afluencia de visitantes a Huautla se notaba reducida pues el Festival se había visto afectado por el conflicto magisterial que tuvo los escenarios más violentos en Nochixtlán, Oaxaca; las carreteras que comunican a Huautla fueron tomadas y la actividad turística disminuyó en toda la entidad. En los últimos días y con ventas bajas apareció un comprador interesado; Sergio le pidió \$150.00 por la misma pieza y cerraron la transacción. Me explicó después que le había dado ese precio porque el comprador era también artesano y tenía tiempo de venir a Huautla.

los mencionados, coloquen sus puestos; ahí permanecen entre tres y cinco días o hasta una semana en actividades comerciales.

La música también fue un importante punto de unión; el conocimiento musical es altamente valorado entre los mazatecos y algunos güeros, como menciona Álvaro Estrada, “...tocaban magníficamente algún instrumento musical, como flauta, armónica o guitarra. Richard tocaba una flauta de la cual –a decir de sus vecinos indios de Agua Álamo [Huautila]– salía una música nostálgica que los ponía tristes” (1996: 63 y 64). Así también llegaron músicos de la incipiente escena del rock urbano, su presencia en la Sierra y sus experiencias con los hongos sagrados quedaron registradas en canciones como “Boogie Boogie Huautla” de *Liran ‘Roll* y “María Sabina” del *Tri*.¹²⁹ Actualmente el rock urbano continúa siendo un referente importante para el sector juvenil en Huautla y la Sierra, es un punto de convergencia que atrae la atención y presencia de los jóvenes. El rock que vino con los güeros buscadores de hongos de las décadas de 1960 y 1970, dejó una huella importante en Huautla que tiene continuidad. Tal es así que, precisamente, en diversos años el Festival Cultural María Sabina ha cerrado con un concierto de rock e incluso los homenajes que la familia de la sabia ha emprendido en años recientes en el marco de su aniversario luctuoso, son acompañados de conciertos de rock. Como vimos en el capítulo pasado, la familia también recurrió a un popular grupo de rock mexicano como parte de su *Proyecto de Rescate y Reivindicación de María Sabina* que fue fundamental para reposicionarse en el escenario socio-político de Huautla de Jiménez.

Al rock, se han sumado el punk y el ska, géneros musicales también originados en el ámbito urbano. Actualmente estos géneros son parte de diferentes elementos que cohesionan a colectivos y grupos juveniles con incidencia cultural, artística y política, quienes han creado espacios autónomos e independientes a los núcleos de poder político-culturales locales. Entre estos están el Festival de *Rock entre la Niebla* que hasta diciembre de 2020 llevaba seis ediciones, esta última en formato virtual debido a la pandemia por COVID-19 y el *Festival*

¹²⁹ En los siguientes links puedes escuchar las canciones de “Boogie Boogie Huautla” de *Liran ‘Roll* <https://www.youtube.com/watch?v=pSQ5bo6SdYg> y “María Sabina” del *Tri* <https://www.youtube.com/watch?v=iq0aHEO2QrA>

*CompArte*¹³⁰, los cuales han contado con la participación de grupos y solistas provenientes de Santa María Chilchotla, San José Tenango, San Antonio Eloxochitlán y Huautla de Jiménez como Transvaal, La Salvia Ska Sangre Sativa, Hangar 18, José Luis Ramírez (*Níajmá Chipahuac*), entre otros. En estos espacios autogestivos confluyen también artistas, fotógrafos y diseñadores locales que comparten sus trabajos y experiencias, creando lazos de solidaridad y empatía que los unen.



Batucada inaugural del Festival *CompArte* realizada por los miembros del colectivo *Chanti Ollin*. Calle Cuauhtémoc, centro de Huautla de Jiménez. Fotografía de la autora, julio 2017.

¹³⁰ Este Festival tiene su origen en la convocatoria lanzada por el EZLN, *CompArte por la Humanidad* en 2016, que entre sus objetivos estuvo la creación de lazos de solidaridad con la lucha magisterial en contra de la Reforma Educativa (refiero al documental EZLN *Comparte por la humanidad* <https://entrelazando.com/portfolio-item/ezln-comparte-por-la-humanidad/>). Este festival fue replicado por diferentes grupos, colectivos y pueblos en lucha en todo el territorio nacional, articulados por la ciencia y el arte como generadores de lazos solidarios.

Por otra parte, las relaciones con los güeros tuvieron una facilidad, una especie de inmediatez exenta de las formas y restricciones sociales mazatecas, que en principio se distinguían por una estructura jerarquizada, por el conocimiento, la edad, el género, la residencia y el trabajo. Así como por la práctica controlada de exponerse o ponerse fuera del foco de atención con el principal objetivo de cuidarse, de mantenerse alejado de los peligros que trae exponerse socialmente (Pike 1962; Pearlman 1981), tales como la envidia, el mal de ojo y la brujería. Los güeros, por el contrario, eran accesibles, estaban al alcance; algunos locales, como hemos mencionado ya, gustaban de entablar conversaciones con ellos. Contenían un exotismo apreciado y especialmente, tenían la cualidad de no pertenecer al tejido social y por ende estaban libres de las complejidades sociales de vivir en un lugar conformado por grandes redes de parentesco, en donde todos se conocían, ya fuera por la familia o el barrio al que permanecían.

La amistad y las relaciones amorosas eran algunas de las formas que podía adquirir este vínculo. No era extraño ver a gringas acompañadas por jóvenes locales en espacios dominados por la presencia de los *chjota chikon* (güeros), como el campo de aterrizaje de Huautla (Ortiz Reza, *Excélsior* 10A, 27 de agosto de 1967). En una de las reuniones realizadas en la Ciudad de México con el grupo Memoria Mazateca nos compartieron una proclama que circulaba entre los amigos y compañeros de la secundaria Antonio Caso en Huautla: “¡Yanquis no! ¡Gringas sí!” (Ciudad de México, febrero 2020).¹³¹ Las güeras tuvieron un papel importante en las relaciones entre foráneos y locales, como sujetos con el poder de atraer la atención de los jóvenes locales y por tanto como generadoras de vínculos. Como vimos anteriormente, una de las vías por las cuales llegaron los hongos a la ciudad, era la amistad de una güera con algún local (Agustín 2012). Cabe mencionar que el acceso privilegiado a estas relaciones lo tuvieron los jóvenes bilingües (mazateco-español), con posibilidad de realizar estudios, la mayoría de ellos provenientes de familias de comerciantes. El caso más conocido fue el del escritor huautleco, Álvaro Estrada quien dio cuenta de la

¹³¹ El grupo de Memoria Mazateca está conformado por amigos que compartieron su infancia y juventud en Huautla y la Ciudad de México, son contemporáneos del escritor Álvaro Estrada con quien fueron compañeros en la secundaria Antonio Caso. En esta reunión estuvo presente la antropóloga Adriana Zentella quien, al igual que yo forma parte de este grupo dedicado a la difusión de la cultura e historia de la región.

relación sentimental que sostuvo con una gringa en su libro *Huautla en tiempo de hippies* (1996), en donde deja ver las restricciones del contexto social en el acceso a las mujeres que había en el pueblo.

En una de esas mañanas de junio en Huautla, yo, un adolescente, me encontraba recargado en la puerta del negocio de mi padre cuando vi a una mujer extranjera, de unos veinte años, que llamó mi atención por su belleza... “Arreglándola y vistiéndola bien, esa sería una gran vieja”, dijo mi hermano Jesús a mis espaldas, mientras despachaba a los clientes con los ojos puestos en la misma mujer, hembra excelente para nuestra edad ansiosa de deseos diurnos y nocturnos, ideal en un pueblo donde las pocas mujeres con cierta disposición para acceder a las relaciones sexuales eran acaparadas por los viejos comerciantes (Estrada 1996: 35-36).

Se puede apreciar la visión sobre las mujeres foráneas, que están al alcance, a diferencia de las mujeres mazatecas que son consideradas de difícil acceso. De acuerdo con las formas sociales mazatecas, las mujeres eran sumamente cuidadas, especialmente cuando entraban en una edad matrimoniable (Pearlman 1981:121). No se les permitía salir solas para evitar cualquier encuentro no controlado con un hombre. Como menciona Cynthia L. Pearlman las mujercitas ocupaban el foco de atención social de manera controlada, a través de posiciones que desempeñaban en las fiestas que las hacían visibles socialmente (*ibidem.*). Además, las mujeres tenían un papel fundamental en las alianzas de matrimonio, que eran políticas, económicas y territoriales, por lo cual muchos de los matrimonios eran arreglados cuidadosamente (Neiburg 1988).¹³² También llama la atención el señalamiento del hermano de Estrada sobre la apariencia de la güera (*chjota chikon*), desde la perspectiva local, no estaba “arreglada”, es decir, su vestimenta y aspecto no eran adecuados, pulcros, controlados y cuidados, en contraste con el de las mujeres mazatecas.

Las relaciones interculturales que se tejieron entre güeros y mazatecos son un tema sobre el que vale la pena seguir profundizando, tomando en cuenta especialmente la diversidad y las diferencias entre *chjota én* (personas de palabra o de lenguaje) y *chjota chikon* (foráneos, güeros). Un aspecto importante a considerar para continuar reflexionando es que el encuentro entre estos güeros buscadores de hongos de 1960 y 1970 y los mazatecos de Huautla y la

¹³² En el capítulo I mencionamos el papel fundamental que tenían las mujeres en el éxito de esta alianza social y política.

Sierra Mazateca compartieron la marginalidad de vivir en las periferias del mundo moderno. Los güeros habían abandonado la vida moderna, su clase, las expectativas familiares e invirtieron las normas sociales imperantes, se autoexiliaron y ocuparon una posición marginal en el sistema, que los persiguió y combatió duramente. Mientras que Huautla ocupaba una posición geopolítica en los márgenes de la nación mexicana, se encontraba avanzada en su proyecto modernizador. Esta ciudad mazateca estaba abierta a incorporar esa modernidad de la que huían los güeros, era el principal espacio de mediación entre el mundo serrano y afuera.

En la opinión de algunos huautlecos, los *hippies* no contribuían en nada al pueblo, otros más mencionaban que sin ellos el pueblo no tendría atractivo (García Cerqueda 2014: 25). Cabe mencionar que algunos comerciantes del centro de Huautla despreciaban a los *hippies* (Ocampo 1971), especialmente por su consumo irrespetuosos de hongos sagrados y la mala imagen que estaban dando de la ciudad mazateca en la prensa nacional. El rechazo a su presencia no fue la única limitante para no relacionarse con los güeros, algunos tuvieron otras restricciones como el idioma y otros más, simplemente no se interesaron o se limitaron a las relaciones superficiales de comercio. La mayoría de los güeros buscadores de hongos no estaban ahí para incorporarse a las dinámicas sociales locales, sino para experimentar sus propias formas de vida fuera del sistema. El presidente municipal Isauro Nava (1966-1968) organizó un baile con orquesta y marimba con el fin de recaudar fondos para la construcción de una escuela en la cual se esperaba la participación de los güeros. Estrada menciona que “por esos días hubo anuncios con pompa por los altoparlantes cónicos del municipio desde una semana antes, invitando ex profeso “a los jóvenes que visitan nuestro pueblo de Huautla, los que vienen a conocer nuestras costumbres”” (1996: 73). Sin embargo, el evento no tuvo los resultados que se deseaban y la asistencia fue escasa.

No obstante, hubo casos excepcionales como los de Henry Munn, quien era de los pocos *chjota chikon* (güeros) que participaban en el trabajo comunitario, es decir, en la faena. Álvaro Estrada menciona que, “cargaba latas de concreto para vaciarlas en el techo de alguna nueva construcción o tomaba un azadón para desyerbar, al parejo que los paisanos” (1996: 63). De acuerdo con el lingüista George Cowan (ILV), el trabajo en la faena es una de las

condiciones esenciales para ser aceptado y considerado como parte integral del tejido social mazateco, “los que no asisten a la faena son sólo los extraños, los visitantes o las gentes de tránsito”. Cowan explica cómo, durante sus años de residencia en Huautla entre 1943 y 1950, su participación en las faenas transformó su estatus social, la actitud de las personas hacia él cambió y “los hombres comenzaron a referirse a él empelando la terminación, “ri”, que se usa solamente entre los miembros del grupo y nunca para los de afuera, aun cuando hablan mazateco” (1954: 69, 84-85). Resulta muy relevante saber que existía una vía para ser parte del tejido social, es decir para ser incorporado: trabajar en el sistema de trabajo colectivo que era la faena. En el caso de las mujeres incorporarse a su sistema de trabajo colectivo en la preparación de alimentos, propio de su espacio de dominio en la cocina, especialmente en fiestas, festejos o eventos importantes como la siembra o la construcción de una casa por medio del tequio, también tenía este efecto de reconocimiento. Con este señalamiento no quiero indicar que este estatus social de identificación como parte del tejido social convertiría a los foráneos en mazatecos, sino en esta lógica de integración donde serían similares a los mazatecos, pero diferentes (Taussig 1993: 129).

Henry Munn también fue un caso particular, pues contrajo matrimonio con Natalia, la hermana de Álvaro Estrada. Como pudimos observar, los vínculos con los güeros tuvieron diferentes gradientes de cercanía, desde relaciones puramente comerciales, hasta amistosas y amorosas; también hubo quienes no entablaron relación con ellos. Resulta importante tener en cuenta estas gradaciones y al mismo tiempo no perder de vista las diferencias locales que también son sumamente importantes para generar un análisis sobre las relaciones entre los güeros buscadores de hongos y los mazatecos de Huautla y la Sierra Mazateca. Las principales diferencias se ubican en el bilingüismo (mazateco-español) o monolingüismo (mazateco), en las actividades que desempeñan (trabajo de campo o comercio), así como la ubicación habitacional, entre el centro y los barrios y/o congregaciones periféricas a la ciudad de Huautla, así como localidades, rancherías y otras cabeceras municipales como Santa María Chilchotla, Santa Cruz de Juárez, San Bartolomé Ayautla o San José Tenango.

La alteridad *chikon*: güeros, *hippies*, gringos y turistas

Una tarde de junio, cerca del crepúsculo, me encontraba en el negocio familiar de un amigo que se ubica en el centro de Huautla, en la calle principal. Estaba acompañando a su esposa en la última hora antes de que cerrara su negocio. Mientras veíamos la tarde irse, Esperanza (pseudónimo) me dijo que me asomara por la puerta: “¡Mira quién va ahí!” Ambas nos aproximamos al portal y vimos a la pareja de amigos que se estaban hospedando con ellos, llevaban dos días en Huautla y había venido específicamente a realizar una ceremonia con niños santos. Llegaron desde Cancún en un viaje un poco accidentado, su auto había sufrido una avería. Ambos se habían preparado para la ceremonia ayunando desde que emprendieron su viaje. Tenían experiencias previas con peyote en wirikuta y uno de ellos con hongos en Huautla; éste último era practicante de algún tipo de yoga. Durante su breve estancia platicaron de lo importante que era para ellos realizar ceremonias con plantas y hongos psicoactivos para encontrar su camino en la vida, una guía, especialmente en momentos complicados. Compartían una experiencia de sanación personal que había sido importante en sus vidas. Los apoyamos para encontrar una curandera fuera de Huautla con la que pudieran hacer la ceremonia y, especialmente la familia les brindó consejos para su Velada. Mi amigo los ubicó para que pudieran dar con la casa de la curandera, quien solicitó entrevistarlos un día antes de la ceremonia para decidir si podía trabajar con ellos o no.

Lo que Esperanza y yo estábamos viendo desde la puerta de su local era a la pareja de amigos atravesando el centro de Huautla prestos para su Velada. Lo más sorprendente era que el muchacho yogui iba vestido con un huipil triqui, llevaba sandalias y su cabello suelto que le llegaba a los hombros. Ambos traían cargados al hombro, grandes ramos de flores blancas. Eran el foco de atención de todas las personas en el centro, que observaban a un hombre vestido de mujer, literalmente con un huipil. Mientras miraba a la pareja de amigos alejarse y perderse en la calle, pensé: “aquí siguen los *hippies*”.

Esta imagen del muchacho vestido de mujer fue lo que Marilyn Strathern llama un “momento etnográfico” (1999),¹³³ el recuerdo de esta experiencia que había ocasionado un “deslumbramiento” en mí, me acompañó desde entonces y fue hasta el momento de su escritura que su potencia analítica se reveló. ¿A qué me refería con que los *hippies* siguen en Huautla? Recordemos que, desde la perspectiva local, fueron reconocidos como una alteridad caótica e inversa, asociada a la impureza, a la corrupción y a la brujería, relacionada al Chato, por lo tanto peligrosa. Sin embargo, como vimos en el apartado anterior, también dadivosa, con una riqueza cuyo valor era intrínseco a la calidad de la relación. Eran potadores de otro tipo de música e instrumentos musicales, de conocimientos y otras formas de vida; poseían bienes sujetos a intercambio y el encuentro mismo, conllevaba otro tipo de intercambios, propios de las relaciones interculturales que ocurrieron en la compartición de espacios, en las cocinas, el espacio más íntimo de las familias locales. En el caso de los amigos provenientes de Cancún, fue la cualidad de inversión de uno de ellos, el hombre vestido de mujer, la más evidente y que causó asombro en mí, en Esperanza y entre los transeúntes.

Actualmente, con independencia de la distancia temporal, a muchos visitantes de Huautla y de la Sierra Mazateca se les puede reconocer como *güeros hippies* pues además de su aspecto, se les asocia con actitudes, rasgos específicos y su forma de relación con los honguitos. Se mantiene la vestimenta estrafalaria, la apariencia sucia o descuidada –visible en el calzado y la ropa (especialmente si están enlodados) y en el arreglo facial y de cabello (en hombres la barba y el cabello largo, en mujeres no peinado o arreglado de manera inusual, en ambos las

¹³³ El momento etnográfico se puede describir como la conjunción de una experiencia vivida en campo con el trabajo de escritura descriptivo de regreso en nuestro escritorio, es en ese momento que dicha experiencia revela un potencial analítico que permite un entendimiento significativo sobre nuestro tema de investigación. Resulta importante apuntar que para Strathern el trabajo de campo se trata de una actividad completamente afectiva en la cual los investigadores estamos inmersos en relaciones específicas (Strathern 1999). Esta herramienta analítica fue discutida y puesta en práctica en el Seminario de Doctorandos en Estudios Mesoamericanos durante el semestre 2021-2, a sugerencia de Hilda Landrove quien la había experimentado por consejo de su tutora la Dra. Isabel Martínez. Comparto el resumen realizado por Hilda Landrove sobre esta lectura <https://seminariododocorantesenestudiosmesoamericanos.wordpress.com/2021/03/13/sugerencia-de-lectura-marilyn-strathern-el-efecto-etnografico/> y la relatoría de la sesión donde dicha herramienta fue aplicada y discutida en nuestro grupo <https://seminariododocorantesenestudiosmesoamericanos.wordpress.com/2021/04/04/relatoria-sesion-3-perderse-en-la-investigacion-como-avanzar-cuando-el-recorrido-esta-lleeno-de-obstaculos-18-de-marzo-de-2021/>

rastas o *dreadlocks*)–, el nudismo, las estancias prolongadas, la apropiación de espacios, caminar descalzos, el consumo de drogas (especialmente la mariguana) y, en general, la ingesta de hongos fuera de contexto o de manera irrespetuosa; particularmente mostrarse en un mal viaje o con algún episodio de locura asociado a una experiencia no controlada con hongos y a la combinación con otras sustancias psicoactivas.

Es importante mencionar que el término *hippie* es externo, desde la perspectiva local los foráneos, mexicanos y extranjeros eran denominados güeros (*chjota chikon*). En mazateco la palabra que marca la alteridad por excelencia es la de *chikon*, que se traduce como güero, rubio o sagrado (ILV 1957: 8). *Chikon* posee un amplio significado semántico que es utilizado para referir a entidades, cosas, asuntos y a personas en posiciones específicas, además contiene una importante diversidad de *otros*. Esta palabra indica las cualidades de poder, peligro, sacralidad, gran tamaño y con sus variaciones en el tono significa tonto (*chi^tcon^l*) (ILV *ibidem.*) o traicionero, que engaña (*chikón*) (Valdés 2018:246).

En esta diversidad de otros, *chikon* alude a entidades no humanas, a los dueños principales, Padre (*Nai*) y Madre (*Na*) del territorio mazateco, el *Chikon Tokoxo* y *Chjon Nda Vee*, así como a sus diversas manifestaciones como dueños de lugares específicos: *chikon nindó* (dueño del cerro), *chikon nandá* (dueño del agua) o *chikon nangui* (dueño de la tierra). Los dueños son seres poderosos y peligrosos que pueden ser benéficos o perjudiciales, las formas básicas para relacionarse con ellos son el respeto y la reciprocidad. Se muestran en diversos lugares como manantiales, cuevas, grutas, rocas, ríos y cerros, su presencia anuncia espacios delicados y sagrados que las personas no deben trasgredir, so pena de recibir un daño, consecuencia de haber violado un límite. Su comportamiento es el de un *trickster*, son impredecibles y sus ofrecimientos, en general, provocan desconfianza en las personas con las que interactúan (Feinberg 2003). Estos seres son dadores y también potenciales secuestradores del alma humana.

El término *chikon* también refiere a la cualidad sagrada o pura de otras entidades y personas que además, contienen una vertiente peligrosa. Por ejemplo, en contextos sagrados vinculados a la ceremonia de bautizo, la madrina es llamada *na chikon* (madre pura/sagrada)

y el ahijado *ndi chikon* (pequeño puro/sagrado), en estos casos refiere a una cualidad de pureza-pecado que adquieren ritualmente. Los padrinos serán los encargados de recibir los pecados de concepción de sus ahijados purificándolos. Así mismo, en un contexto religioso, el agua bendita es llamada *nda kjua chikon* (*nda*, agua; *kjua*, cosa), aludiendo a su carácter sagrado y poderoso, este último aspecto es evidente en la Velada donde puede ser utilizada para mitigar momentos o situaciones complicadas. Por su parte, un grupo de oración es denominado *kjua chikon* (*kjua*, cosa o asunto), en alusión a algo sagrado (Faudree, 2015: 262, nota 8), mientras que *kjúa chikón* (nótese la variación en los acentos que indican el tono de la palabra) también es utilizado para referirse a algo sucio o malo, “cuando se piensa algo malo” (Valdés 2018: 246). En este último caso, como en el de los padrinos, la palabra *chikon* contiene cualidades contradictorias o antagónicas, pureza-pecado y sagrado-malo/sucio.

Por otra parte, esta palabra también es utilizada para referirse a entidades con cualidades poderosas, peligrosas, sagradas y/o de gran tamaño. La guacamaya roja es llamada *chikon ni* (*ni* –rojo–) (ILV 1957; Faudree *ibídem.*), en alusión a su cualidad sagrada y poderosa, pues sus plumas se utilizan en la Velada y en otros rituales de petición en los que se conforman paquetes que se entierran como ofrenda para la tierra. La pluma de la guacamaya tiene la facultad de elevar la petición, el mensaje, la palabra de los *chjota chjine*, personas de conocimiento. En referencia a su tamaño, poder y peligro, la serpiente mazacuate es llamada *chje chikon* (Faudree *ibídem.*),¹³⁴ recordemos que una de las manifestaciones de los dueños es precisamente la serpiente, guardiana de la tierra. En alusión a su peligro la serpiente coralillo es llamada *ye chikon njin* (ILV 1957: 69) que, aunque pequeña, su veneno es mortal. Otra entidad referida con la palabra *chikon* es el mar (*nda chikon*), que alude a un cuerpo de agua muy grande, Faudree encontró el uso de *nda chikon* para nombrar a la Presa Miguel Alemán (*ibídem.*). Empero, el mar, aunque en el plano físico del *so'nde ñia tiyo chuan*, el mundo en el que vivimos, es geográficamente lejano, es una entidad presente y al alcance de los *chjota chjine*, personas de conocimiento, en el viaje espiritual que emprenden durante la

¹³⁴ Es llamativo que se utilice la palabra *chje* para referir a la serpiente (así lo traduce Faudree 2015: 262, nota 8), pues la denominación común para serpiente es *ye*. Tanto Faudree como Valdés señalan que la palabra *chikon* refiere a algo grande, de gran tamaño, enorme (Faudree *ibídem.*; Valdés 2018: 245), aspecto que como veremos en el siguiente capítulo, es la forma que adquieren las manifestaciones de la alteridad *xcon*, especialmente de los dueños, cuando se presentan en sueños o en las Veladas.

Velada.¹³⁵ Es un lugar sagrado que es parte del diseño cosmogónico mazateco; la tierra se encuentra sobre el Mar Eterno y del otro lado, a su final, está el Padre Eterno sentado en su mesa (Incháustegui 1994: 41).

Chikon también es utilizado en las palabras compuestas que refieren a personas que ocupan puestos del orden político foráneo y denota su posición de poder que viene acompañada de peligro. En Santa María Chilchotla, el presidente municipal es denominado *chikon xa* (*xa* – trabajo–) (Faudree *ibídem.*).¹³⁶ En San José Tenango, *chjota le chikon* (gente/persona del gobierno) alude a funcionarios de los poderes federal y estatal: “son los diputados, los senadores, todos los de arriba que vienen a pedir votos para un cargo popular” (testimonio etnográfico en Valdés 2018: 244); las autoridades mazatecas son denominados *chjota chinga ti jtó*, principales del consejo de ancianos (*ibid.*: 245).¹³⁷ Por otra parte, Pike y Cowan encontraron que el juez o superior era referido como *chikon nai* (*nai*, padre) (ILV 1957: 8). Este nombre tiene registro desde el siglo XVIII, Jonathan Vielma encontró en el *Quaderno del ydioma mazateco* (1796)¹³⁸, la misma composición *chacun nay*, *chacun nai* o *chicún nai* pero para referir al gobernador, así como otras figuras de gobierno: *chacun nize*, subdelegado

¹³⁵ Eunice Pike, lingüista del ILV, le menciona a Wasson que los sabios ven con frecuencia el mar durante las Veladas (Munn 2003: 151). En el canto de la sabia María Sebastiana de San Bartolomé Ayutla, menciona la búsqueda de un espíritu en el mar (ceremonia con Hoja de la Pastora *Salvia Divinorum*): “Desde donde están las aguas de los mares, de las madres de los rayos desde donde están las puertas de los cielos, del mundo, de los montes...Me dispongo a buscar su espíritu por debajo de los mares, de la tierra hasta donde están los grandes humos y las grandes nubes ...” (Cortés 1972: 359-360). Por su parte, María Sabina le mencionó a Álvaro Estrada que ella nadaba atravesando las grandes aguas, “soy mujer sabia en palabras debajo del agua, soy mujer sabia en palabras debajo del océano” (Munn *ibídem.*)

¹³⁶ Augusto J. Cortés (1972) documentó en Huautla de Jiménez, *chuta xa* (persona de trabajo o persona que trabaja), en donde es notable la ausencia de la palabra *chikon*. Eunice Pike y Florence Cowan registraron en esta misma cabecera municipal *cho⁴ta⁴ xa¹* para referirse a los oficiales y *cho⁴ta⁴ti¹tjon²* para jefe o presidente (ILV 1957:11).

¹³⁷ Federico Neiburg menciona que los *chjota chinga di thó* son los ancianos mayores aquellos que tienen la capacidad de “decir todas las cosas bien” (1988:161), tienen la posición más elevada en el Consejo de Ancianos.

¹³⁸ Vielma señala que quizás se trate del documento bilingüe (mazteco-español) más antiguo que se conserva en la actualidad, probablemente corresponda a la localidad de Jalapa de Díaz y plantea que posiblemente haya sido escrito por Ygnacio Arrona, autor del *Confes[i]onario en idioma mazateco* de 1797 (2017: 52).

y *chacon colector*, colector (Vielma 2017: 95).¹³⁹ Estos puestos políticos que pertenecen a un orden de gobierno foráneo (colonial, republicano y posteriormente del estado mexicano), son posiciones que detentan un poder con la capacidad de incidir y afectar la vida de los pueblos mazatecos. En el caso del presidente municipal y otros cargos ocupados por personas locales el peligro se encuentra en un sentido doble, para los habitantes del municipio, pero también para quienes tienen el cargo. Recordemos el asesinato de las autoridades municipales de Huautla, a manos del oficial Domingo Aguilar bajo las órdenes del gobernador oaxaqueño Genaro Vázquez en 1928, caso en el que hay pruebas documentales que incriminan a notables de Huautla (Smith 2009: 40). Aunque los asesinatos son un gran peligro que se puede correr, es importante recordar que, como vimos en el capítulo pasado, otra forma de atacar a las personas es a través de la palabra mentirosa o chismosa, *én ndiso* que tiene el poder de afectar pues se introduce en el cuerpo de la persona causando enfermedad (Lino 2017: 64). También no olvidemos los ataques que afectan el espíritu de las personas a través de la brujería, donde se entrega o se vende el espíritu de la víctima al Maligno (*Ska'ba* o *Tie'e*), vinculado a poderes oscuros, a la enfermedad y a la muerte.¹⁴⁰

Finalmente, las personas de tez blanca (locales y extranjeras),¹⁴¹ de lugares lejanos o foráneas también son referidas como *chikon*. Augusto J. Cortés menciona que los buscadores de hongos eran llamados *chuta gringo* (persona gringo), *chuta ruaco* –*xrua ko-* (persona de cabeza blanca), sin importar su lugar de origen, así como *chuta chikon* (persona güera), aun

¹³⁹ Estas figuras políticas tienen su raíz en la configuración política de orden colonial, donde los cabildos se conformaban por un gobernador, regidores, alcalde (juez), mayor, escribano y fiscal (Chassen 2004: 286).

¹⁴⁰ En años recientes uno de los presidentes municipales de la región serrana (omitiré el nombre del municipio) sufrió un ataque de este tipo, le hicieron un trabajo malo, un trabajo sucio, que tuvo importantes repercusiones en su vida. Sobra mencionar mayores detalles, pues lo único que me interesa apuntar es la continuidad de estas prácticas de brujería como forma de ataque que pudieran ser una forma de contrarrestar el poder que la persona concentra en su posición política o quizás simplemente como rencilla ocasionada por la envidia. Recordemos también el caso de Cayetano García, quien junto con su esposa Guadalupe, le solicitaron ayuda a María Sabina: “*Es posible que se avecinen problemas para mi marido porque su cargo de síndico municipal es difícil. Tu sabes señora que hay violencia en el pueblo. Hay envidias. Por cualquier insignificancia la gente se lastima y se mata. Hay discordias*”. Cayetano le solicitó a la sabia que fuera su consejera, que lo guiara pues ella sabría siempre encontrar la verdad con los niños santos (Estrada 2010: 65)

¹⁴¹ Faudree escuchó este término para describir con orgullo a un niño de piel más clara en Santa María Chilchotla (2015: 262, nota 8).

cuando se trate de un mexicano. Estos últimos también pueden ser nombrados como *chuta kastilla*, (gente castellana, hablante de español) (1972: 155). En San José Tenango, Federico Valdés documentó el término *chjota ngoa ndá*, “persona más allá del agua” para referir a extranjeros provenientes de lugares lejanos (2018: 245), muy similar al término que habían encontrado las lingüistas del ILV en Huautla, *cho⁴ta⁴xi³ncoa³nta¹* para referir a una persona extranjera (ILV 1957: 11). Por otra parte, Valdés registró el término *x’iye* para referir a los mestizos (*ibídem.*), mientras que las lingüistas documentaron *cho⁴ta⁴xin¹* “gente de fuera” (*ibídem.*). Como podemos observar hay una gran diversidad de términos para referir a los foráneos, mexicanos y extranjeros, sin embargo, el término *chikon* es aplicada a todos los foráneos sin importar su fenotipo, lengua ni su lugar de origen.

A la propuesta de Federico Valdés, lo *chikon* como una categoría relacional (2018: 241), es decir, que emerge en la relación, agregaría que lo *chikon* es quizás también una posición potencial que puede ocupar el *otro*. Una posición con las cualidades que denota la palabra en sus aspectos de poder y peligro, que también contiene el carácter de imprevisibilidad, propio de los *chikones* que como mencioné se comportan como *tricksters*. La relación con los güeros o *chikones* foráneos, puede contener una riqueza insospechada y oculta o un potencial peligro. Benjamin Feinberg explica que los dueños de la tierra [*Chikon Tokoxo/Chato/Chjon Nda Vee*] son mediadores entre mundos con la capacidad de beneficiar a los comerciantes o a los campesinos, tomando esta cualidad mediadora como referencia propone que los güeros buscadores de hongos que llegaron desde la década de 1960 fueron incorporados como “una nueva manifestación del Otro intermediario” (Feinberg 2003: 152).

La mediación es, como hemos revisado ya, una posición de poder y peligro. En el caso de los *chikones* foráneos su poder radica en lo que pueden aportar en la relación con las personas locales. Su posición como mediadores en su veta poderosa es evidente en casos como el revisado en el capítulo anterior, el de Bernardino, el bisnieto de María Sabina. A partir de sus relaciones con los güeros psiconautas y güeros investigadores logró conformar el *Proyecto de Rescate y Reivindicación de María Sabina*. Fue especialmente una *chjota chikon* mexicana, de la cual Bernardino no recordó su nombre en el momento que platicamos, la que tuvo un papel fundamental como mediadora para enlazarlo con Alex Lora, figura icónica del

rock mexicano perteneciente al Tri. Lora apoyó el *Proyecto* y lograron organizar un concierto en Huautla de manera autónoma durante del Festival Cultural de María Sabina. En este movimiento emprendido por la familia de la sabia, liderado por Bernardino, fue fundamental el apoyo de güeros foráneos y continúan siendo piezas claves para su continuidad. Además, como ya hemos indicado, colocó a la familia de la sabia e incluso al barrio El Fortín en una posición política y socialmente relevante en Huautla de Jiménez.

El poder de los *chjota chikon* (güeros) está en su potencial como aliados en diferentes proyectos, personales, familiares, culturales y políticos. Las alianzas que más abundan son las cimentadas en las formas elementales de la socialidad mazateca, los güeros son incorporados a las redes sociales de las personas y familias, con ellos se tejen lazos de reciprocidad que forman parte de las redes de apoyo, ya sea a través de la amistad o de alianzas más afianzadas y formales como el compadrazgo. Esta alianza con personas foráneas se mueve exitosamente atravesando las brechas culturales y conserva sus fundamentos: respeto y apoyo mutuo (Neiburg 1988). En el caso de alianzas entre mazatecos y güeros mexicanos, el vínculo es más cercano e inmediato, pues el compadrazgo es parte fundamental de la socialidad mexicana por lo que hay formas reconocibles que dialogan y que se reproducen no solo en Huautla y la Sierra Mazateca, sino también en los compadrazgos que establecen los mazatecos migrantes en diferentes partes de México e incluso en Estados Unidos.

Magali Demanget da cuenta de una exponenciación en las relaciones de compadrazgo que permite generar redes de “gente de confianza”, en el contexto de la modernización de Huautla con el aumento del poder adquisitivo de algunos y la migración a las ciudades. Estas alianzas emergen en “la intersección de la costumbre y de la modernidad”, mostrando un gran dinamismo en este sistema de alianza (2000: 35-36). Por ejemplo, para las fiestas, especialmente, en las celebraciones de bodas y bautizos, “el número de compadres aumenta proporcionalmente a los gastos invertidos” (*ibíd.*:34).

“Nuestra gente aquí quiere copiar lo de una ciudad. Porque ves que en una ciudad, que hay pastel, que hay mariachis. Esto muestra que vamos copiando la ciudad. Por eso las comunidades más lejanas, solamente su

familia tiene que soportar los gastos.¹⁴² Y aquí, actualmente no. Se consigue padrino de “pastel” padrino de “mariachis”, padrino de “brandy”, de “anillo”, etc.” (testimonio de Maestra EY, Demanget *ibídem.*).

Lo que me interesa señalar es que en este “compadrazgo exponencial”, los güeros foráneos –extranjeros y mexicanos, especialmente estos últimos por encontrarse más al alcance– ocupan un lugar en este sistema de alianzas. Ya sea por ser elegidos como padrinos y madrinas de bautizo, o también en papeles menores, pero igual importantes para la realización de la fiesta, como los referidos anteriormente, padrino/madrina de pastel, de lona, de músicos, entre otros.¹⁴³

El compadrazgo es la forma social por excelencia utilizada para estrechar vínculos, es una alianza que “es para siempre” (Angelina Martínez, Huautla de Jiménez julio 2013). En esta cercanía relacional formalizada, ambas partes adquieren un compromiso que no está exento de peligros. En una ocasión le pregunté a Sergio Morales, en qué se fijaba para determinar si una persona podía o no ser compadre/comadre. Me contestó que para él lo fundamental era que fueran “personas buenas”. Después me explicó que otros eligen compadres por sus posiciones de poder, ya sea económico, político o social, pero que eso él no lo veía bien, pues de qué servía tener un compadre con poder si no era buena persona, si realmente no iba a ayudar. Por el contrario, en un caso así, él estaría en una posición de desventaja: “a lo mejor el compadre con poder va exigirte mucho, va abusar de ti” (Plática con Sergio Morales, Huautla de Jiménez, septiembre 2017). En el caso de estas alianzas con los güeros foráneos, estas tienen menor peligrosidad, pues si bien, el güero puede estar en una posición económica más favorable, no exigirá una retribución en los términos locales, por ejemplo, a través de

¹⁴² El sistema de ayuda es variable según el pueblo, por ejemplo, en Peña Campana (Huautla), efectivamente, los gastos de la fiesta corren a cargo de la familia y su red de compadrazgos, sin embargo, en rancherías pertenecientes al municipio de Eloxochitlán de Flores Magón, “la gente les lleva de todo a los de la fiesta, poco a poco van aportando con pollo, maíz y alcohol (testimonio, diario de campo junio 2017).

¹⁴³ Me interesa señalar que aun cuando hay una jerarquía marcada entre los compadrazgos, siendo los padrinos de bautizo uno de los más importantes, la cercanía de esta alianza es variable según los sujetos involucrados en la relación, es decir, puede haber relaciones más cercanas con otros compadres que no son los de bautizo, códigos y relaciones de mayor cercanía o compenetración. No obstante, el respeto y las formas sociales guardadas para los compadres, en cualquier caso, se mantendrán, especialmente el respeto, el compromiso de la ayuda mutua y la reciprocidad.

lealtades políticas (Neiburg 1988). Habrá también una importante distancia social marcada por el hecho de no vivir en el pueblo. Serán entonces otros códigos en los que se moverá la relación, otras dinámicas cuyos peligros estén quizás en la brecha cultural y lingüística.

Siguiendo la propuesta de Magali Demanget sobre el “compadrazgo exponencial” en el marco de la modernización en Huautla, el caso de la señora Lupe (pseudónimo) de Loma Chapultepec (Huautla) da cuenta del dinamismo señalado por la autora, en una veta aún más flexible y creativa. La señora Lupe tiene una gran cantidad de comadres y compadres, entre ellos varios foráneos. Su caso es llamativo, pues no se dedica a una actividad comercial vinculada al turismo, es maestra. Sin embargo, su agilidad para estrechar sus vínculos y solidificarlos en compadrazgos, especialmente con foráneos, es sorprendente. Lupe no necesita ningún evento específico para que un güero o güera apadrine a sus hijos, no requiere un bautizo, una graduación o unos quince años. Ella procura ir a una iglesia (en el pueblo o en la ciudad), tomar la misa, bendecir los rosarios y realizar el ritual con la persona en cuestión –básicamente que el nuevo padrino o nueva madrina coloque el rosario en la cabeza de los nuevos ahijados y cerrar el vínculo con un abrazo– y, ya sea antes o después de la ceremonia, ofrecer una comida en su honor. La señora Lupe tiene una red extensa de personas locales y foráneas que la apoyan y que, a su vez, ella apoya. En el caso de los foráneos, observa cualidades que le parecen importantes, ya sea su éxito profesional, que la persona sea trabajadora o simplemente su afabilidad. Como madre soltera, para ella es importante garantizar una red de apoyo que esté en función de las posibles necesidades de sus hijos.

Por otra parte, he podido observar y dar cuenta de los lazos de cooperación que se tejen con güeros foráneos, fuera del compadrazgo, con los cuales se tienen relaciones de amistad, afianzadas en la compartición de los niños santos, que no necesariamente pertenece a una experiencia en una Velada. Hay casos de güeros que se quedan conectados con familias locales por haber recibido una ayuda significativa para sus vidas, y son recibidos sin que haya de por medio una relación comercial como el cobro por alojamiento o alimentos; ellos a su vez son fuentes de apoyo muy importantes para las familias. Por ejemplo, cooperan con la compra de alimentos, incluso productos que son escasos en los hogares humildes como la carne de pollo, cerdo o res. En la organización de eventos como velorios y posteriores

rosarios de un familiar difunto, apoyan como si fueran parte de la familia o del tejido social inmediato que son los vecinos del barrio o congregación, ya sea con una cooperación económica o con trabajo. En casos como la familia de María Sabina, hay güeros (*chjota chikon*) que regresan cada año y apoyan con su presencia en las actividades que la familia organiza. Se puede observar esta cooperación que no pasa por bienes materiales o económicos, por ejemplo, en la Calenda que abre el Festival, en alguna ocasión pude observar a una pareja de güeros hacer de bailarines dando vida a los monos de calenda¹⁴⁴ (diario de campo julio 2017) o en la procesión final de cierre del Festival que sale de la casa de la sabia a la iglesia y posteriormente al panteón, donde güeros cargan las aparatosas y pesadas coronas florales o de listón que serán depositadas en la tumba de la sabia (diario de campo julio 2016).

Las relaciones de reciprocidad, especialmente con los güeros mexicanos, tejen una red de apoyo y confianza que sirve a ambas partes y que incluye a los familiares de los involucrados en esta red. Los mazatecos también son recibidos en la ciudad por sus amigos o compadres, como vimos en el capítulo anterior en el caso de Bernardino García; la gente de la ciudad con la que ha tejido relaciones lo reciben “muy bien”, porque así los recibe él en Huautla. En otros casos, los *chjota chikon* mexicanos son de suma importancia para que los mazatecos puedan realizar compras, llegar a lugares de su interés, como centros de salud, o realizar estancias de trabajo o estudio. Se puede decir que los güeros sirven como guías y protectores en la ciudad;¹⁴⁵ lugar que es descrito como lleno de peligros, especialmente por los delincuentes y los engaños de los cuales pueden ser víctimas las personas de provincia y peor aún si tienen aspecto “indígena”. La ciudad es muy grande, “te puedes perder”, es definitivamente un lugar en el que hay que “saber andar”; en este aprendizaje el papel de los güeros aliados es fundamental.

¹⁴⁴ Se trata de muñecos gigantes, normalmente un hombre y una mujer vestidos tradicionalmente con traje de manta y huipil respectivamente. Están hechos de cartón o periódico endurecido, el bailarín se introduce en la estructura principal que le da soporte al muñeco, una especie de caja rectangular y los brazos del muñeco quedan sueltos dando mucha vistosidad cuando el bailarín gira para darle movimiento. Los monos de Calenda pertenecen a las fiestas en el estado de Oaxaca, estas caminatas que van acompañadas de música, baile y bebida y que marcan el inicio de una fiesta o su acompañamiento en el caso de una boda.

¹⁴⁵ Estas observaciones las he realizado a través de diversos años, especialmente en 2014, 2016, 2018 y 2020, en los cuales tuve oportunidad de coincidir con amigos de la Sierra en la Ciudad de México. Supe de las personas que los recibían y también di alojamiento y fungí como guía en la ciudad.

Por su parte el peligro de estos güeros foráneos se ubica en aquello que pueden extraer y corromper. Aquí los casos más relevantes son los del matrimonio Wasson que revelaron el secreto de la existencia y uso de los niños santos con importantes consecuencias que ya he mencionado en otro lugar (Rodríguez 2017 y Rodríguez en prensa) y a la que se le han dedicado diversas investigaciones, así como la corrupción de estos seres a través de la forma de ingesta que hicieron los güeros caóticos de la década de 1960, reconocidos como *hippies*. Otro caso menos popular pero muy importante es el de Florence Cowan y Eunice Pike miembros de Wycliffe Bible y del Instituto Lingüístico de Verano quienes a finales de 1930 emprendieron un trabajo de largo aliento para aprender la lengua mazateca y escribirla, con el fin de traducir los evangelios y lograr un trabajo de evangelización desde la raíz.¹⁴⁶ Ambas extrajeron conocimiento lingüístico y lo pusieron en función de los intereses de su empresa evangelizadora pero también del estado mexicano, en el cual fungieron como promotoras de los ideales de la nación mexicana. Prueba de ello son los materiales que generaron en lengua mazateca, “Héroes de México y cuentos” (ILV 1947), “Himno Nacional Mexicano en Mazateco de Huautla de Jiménez, Oax.” (ILV s/a) y “Moctezuma y Cortés” (ILV 1961).

En 1960, además de los güeros influenciados por la revolución psicodélica, a la Sierra llegaron espeleólogos con el fin de penetrar en las profundidades del sistema de cavernas de la región, conocido como el Sistema Huautla, del cual hicimos referencia en el capítulo anterior. Las investigaciones continúan, lideradas por los espeleólogos más antiguos explorando la región, William Steele y William Stone directores la United States Deep Caving Team (USDCT), mientras que otros grupos se han interesado por ingresar al Sistema como los espeleólogos de la Asociación de Montañismo de la Universidad Autónoma de México.¹⁴⁷ Esta penetración en otro de los ámbitos *xcon* (sagrado, peligroso, puro y poderoso) de la región mazateca ha significado en años recientes importantes problemáticas

¹⁴⁶ Ellas fueron piezas fundamentales que abrieron el camino de investigación del matrimonio Wasson. Gracias a sus experiencias y conocimiento de las formas sociales mazatecas Gordon Wasson tuvo éxito en su empresa, una clave importante fue referirse a los hongos por su nombre en mazateco, dato importante que estuvo entre la información que Eunice Pike le proporcionó.

¹⁴⁷ Ver la nota “Espeleólogos Universitarios intentarán un menos 1000” en <https://deporte.unam.mx/noticias/noticia.php?id=2625>

y conflictos internos, tanto dentro de las localidades, como entre las localidades y la cabecera municipal de Huautla, quien como mencionamos en el capítulo anterior mira al Sistema como un nicho turístico, mientras las localidades exigen respeto a la autonomía de sus territorios. Mucho se ha cuestionado sobre el papel de estos *chjota chikon* espeleólogos que han extraído información importante y han mapeado el sistema de cavernas en nombre de la ciencia, especialmente ¿para qué fines será utilizada esta información de la región? y ¿en qué beneficia a las localidades? Federico Valdés ya ha presentado un análisis completo de las exploraciones en la región mazateca (2017: 136-139) y ha señalado que William Stone fundador del *Huautla Resurgence Project* (2016), está afiliado “a sociedades norteamericanas vinculadas con ingeniería espacial, aeronáutica, comunicaciones, espeleología y robótica (2017:127). Mientras que el *Proyecto Espeleológico Sistema Huautla* (PESH) liderado por William Steele, comenzó sus exploraciones en 2014 sin permiso de las comunidades. Entre sus objetivos están la bioprospección, hidrogeología y la prueba de tecnologías, y pertenece a la National Speleological Society (NSS) por lo que la información recabada es de uso del gobierno norteamericano (Piña y Valdés 2019).

Siguiendo esta cualidad antagónica que contiene lo *chikon*, como benéfico/dañino o poderoso/peligroso, relacionarse con güeros es también un marcador de prestigio dentro del pueblo –tener un amigo, un compadre o comadre foráneo es motivo de orgullo– y a su vez, resulta un peligro pues coloca a los locales en una posición de vulnerabilidad; pueden ser presa de la envidia de otros. La envidia puede desatar ataques mencionados anteriormente y en los que profundizaremos en el siguiente capítulo, donde entraremos de lleno al ámbito espiritual.

Comercialmente entre huautlecos hay una competencia por acaparar turistas y visitantes, entre estos los más competitivos son las familias del barrio de la Cruz, cuya competitividad y conflictos han sido documentados por Marcos García de Teresa (2010:66; 2019: 226), y la familia de la abuela Julieta Casimiro (†), ambas ubicadas en la zona centro de Huautla de Jiménez. En la periferia noreste se encuentra la familia de María Sabina, cuya ventaja es tener la figura de su abuela, que es el principal atractor de foráneos a su casa. Llegan esperando conocer a los descendientes de la sabia y quizás experimentar una Velada con Filogonio,

quien se proclama heredero de su conocimiento. Sin embargo, como pudimos ver en el capítulo anterior, el *Proyecto de Rescate* liderado por Bernardino ha logrado que la familia y el barrio El Fortín ocupen una posición relevante en el contexto socio-político de Huautla, en donde la presencia de los güeros foráneos es fundamental, como testigos y aliados en el proyecto, pero también como símbolos de un prestigio y reconocimiento que emana del exterior.

Turistas y viajeros en Huautla

Durante los 60 la mayoría de los güeros que llegaron a Huautla y a la Sierra Mazateca eran norteamericanos (Feinberg 2003; Agustín 2012), por lo que prevaleció el nombre de “gringos” para referirse a los foráneos en lengua *kastilla*, así como “hippie” (García Cerqueda 2014:17), sin importar en ninguno de los casos el lugar de origen de los güeros ni si se identificaban con este movimiento contracultural. Lo interesante a resaltar es que el uso de estas palabras foráneas para referir a la alteridad *chikon* en su vertiente de *chjota chikon* (persona güera), los foráneos mexicanos y extranjeros, se comporta de forma similar a lo que alude en lengua mazateca, es decir a lo *chikon*. Hay una ambigüedad que está atravesada por una dinámica recurrente en la cual se desconoce la identidad del *otro*, su identidad es oculta (Feinberg 2003:153). Algunas posibles distinciones potencialmente emergen en el encuentro, en la relación cercana, mas la identidad del *otro* no es necesariamente explícita ni llega a ser completamente clara. De esta manera, es recurrente escuchar en conversaciones a la gente referirse a determinados foráneos como los “gringos”, no obstante, cuando se está en presencia de aquellos gringos referidos resultan ser mexicanos. Aquí, no debe entenderse que los mazatecos no saben hacer distinciones entre una persona nacional y un estadounidense, lo que parece más bien indicar es que está operando la identidad desconocida u oculta del *otro*, de lo *chikon*.

La diversidad de los *otros* parece complejizarse aún más con la categoría de “turista”. Sin embargo, éstos también llegaron tras el fenómeno de la revelación de los hongos sagrados. En la década de 1960, Huautla era ofertada como un destino turístico exótico y alternativo, parte del “Safari al interior exótico del México del sur” de *Off the beaten track tours*, una empresa norteamericana de viajes fuera de los circuitos convencionales (García de Teresa

2019: 214-215). La presencia *hippie* acaparó la atención, por ende, la actividad turística, posiblemente menos incipiente, quedó velada. Así lo muestra el libro de Álvaro Estrada, *Huautla en tiempos de Hippies* (1996), cuya referencia a los “turistas” aparece repentinamente bien avanzado el texto, haciendo evidente que estos fueron parte del fenómeno de güeros atraídos por la revelación, sin embargo, no eran el foco de atención.

Es en el séptimo capítulo, *El posttiempo*, donde Estrada menciona por primera vez al extranjero como “turista”, escribe: “Hasta los turistas –no poco curiosos– habrían sido ahuyentados por los problemas provocados por los hippies” (1996:78). Este señalamiento estuvo presente en la prensa nacional, en *Jueves de Excélsior* advierten que la presencia *hippie* “ahuyentaba a quienes favorecen positivamente a la “industria sin chimeneas””, es decir, al turismo (J.O., p. 21 de agosto del 1969). Álvaro Estrada compartió este juicio sobre la presencia *hippie* con la prensa nacional, aun cuando tuvo importantes lazos de amistad e incluso amoroso con ellos. Muy posiblemente, al igual que muchos comerciantes bilingües y letrados, estuvo influenciado por los diarios nacionales a los que dio puntual seguimiento, como podemos observar en las notas citadas en su libro (1996), mismas que aquí he retomado. Ambas actitudes de rechazo y aceptación estaban presentes y convivían, como señala Benjamin Feinberg, los “huautlecos escolarizados” no solo criticaban el mal uso o el uso inauténtico del hongo que hacían los foráneos, sino que también expresaban su orgullo por su capacidad de cultivar relaciones con foráneos particulares” (2003: 149).

A finales de 1960 y a lo largo de 1970, si seguimos el discurso del estado mexicano reproducido por la prensa nacional, los *hippies* y los turistas referían a dos tipos diferentes de personas: los primeros se trataban de un grupo conflictivo e indeseable que era necesario combatir como se hace con una plaga y los segundos, un grupo deseable, altamente beneficioso que con su derrama económica favorecían la economía nacional. A inicios de la década 1970, Luis Echeverría (1970-1976) “anunció para Oaxaca grandes proyectos de desarrollo, principalmente en educación e infraestructura” (Vicente 2012:10), que vino acompañado de una fuerte campaña contra los *hippies* en Oaxaca. De acuerdo con Camilo Vicente Ovalle fue durante esta década que se consolidó, desde la mirada del estado mexicano, su identidad como enemigos políticos y sociales (*ibídem.*).



Portada del suplemento *Jueves de Excelsior*, agosto 1969. Fotografía de la autora, Hemeroteca Nacional de México.

La imagen negativa y peyorativa que divulgó la prensa mexicana, reforzó los prejuicios y el rechazo de la sociedad mexicana conservadora que estaba reaccionando a la juventud rebelde; en muchos casos viviéndolo (o padeciéndolo) en su propio seno familiar. Por ello no sorprende que los *hippies* fueran vistos con desagrado por algunos turistas defensores de las buenas costumbres, pero tampoco se puede hacer una generalización burda pues sabemos que los *hippies* también emanaban un exotismo que resultaba atractivo. En Oaxaca se les prohibía la entrada a hoteles y restaurantes, una discriminación que fue parte de la represión social ejercida sobre los jóvenes contraculturales (Marroquín 1971:55). Por otra parte, es paradójico que fueran considerados “ahuyentadores” del turismo cuando fueron pioneros que pusieron en la mira la posibilidad de desarrollar algunos lugares como destinos turísticos,

entre ellos Huautla o Zipolite en Oaxaca, San Cristóbal de las Casas en Chiapas o Ajijic en Jalisco, entre muchos más.

Los viajeros que actualmente pueden ser reconocidos bajo la etiqueta de *hippies*, tanto por su aspecto como por su forma de vida fuera del sistema –que incluye elementos fundamentales del hipismo de los 60 como vivir en colectivo, en conexión con la naturaleza o viajar por temporadas largas a lugares donde encuentran una red de apoyo local y foránea–, se han convertido en importantes atractivos en los destinos turísticos pues su presencia dota de un ambiente bohemio, desenfadado y hasta exótico a los lugares. Otorgan una vida cultural y artística importante a diversos destinos donde por las noches los turistas pueden apreciar un tianguis de artesanías, arte, música, teatro y circo. Ejemplos de esto los podemos encontrar en la costa oaxaqueña en destinos como Mazunte, Zipolite e incluso en Huatulco, un destino que fue desarrollado como un Centro Integralmente Planeado (CIP) por Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR) en la década de 1980.¹⁴⁸ En Huautla los viajeros reconocidos como *hippies*, también son un atractivo para los locales y foráneos, ambos gustan de sus artesanías y de sus artes, en el imaginario de algunos turistas están incluidos dentro del atractivo del destino. En octubre de 2016 una familia proveniente del Estado de México que había llegado a Huautla para conocer el festejo de Todos Santos me preguntó durante la conversación que sostuvimos en el mercado Erasto Pineda: “¿y aquí dónde están los *hippies*?” (diario de campo, Huautla de Jiménez, octubre 2016).

Huautla como destino turístico tiene sus cimientos en la fama que recibió por la revelación de los hongos sagrados, así como por la imagen, los cantos y la vida de María Sabina, pero también por la presencia de los güeros *hippies* que hicieron de esta ciudad mazateca un sitio de peregrinación popular dentro de los movimientos contraculturales de la época (*hippies*,

¹⁴⁸ Los CIPs son proyectos de desarrollo turístico regional de “sol y playa” ubicados en territorios considerados marginales llamados “polos” de reducida producción económica y con características paradisiacas, que correspondieron a una iniciativa del estado mexicano que durante el gobierno de Díaz Ordaz (1964-1970) comenzó a mostrar un agotamiento de su modelo económico desarrollista (Tulio y Santamaría 2015:36-37). Los CIPs fueron proyectos de largo aliento cuyo punto nodal estaba en la “integración” de las comunidades locales al desarrollo turístico, sin embargo, esto no se cumplió, pues los desarrollos trajeron desplazamientos de la población local, expropiación de tierras ejidales, empleos mal remunerados, contaminación ambiental y encarecimiento de la vida en estos lugares (Mendoza *et al.* 2011; Bojorquez 2021).

jipitecas y chavos de onda). Sabemos también de la mala fama creada por la prensa nacional que divulgó la imagen de Huautla como un “centro de vicio”. Todo esto forma parte de la popularización nacional e internacional que construyó a Huautla como un destino turístico que desde 2015 se ha legitimado oficialmente a partir de su declaratoria como “Pueblo Mágico”. Este nombramiento es un nuevo impulso para Huautla como centro geopolítico de importancia nacional e internacional, que resulta relevante cuando la estela del poder de visibilidad traído por los gúeros *hippies* estaba comenzando a difuminarse. La diversidad y cantidad de gúeros foráneos ha disminuido considerablemente en las últimas décadas en Huautla: “ya no es como antes, antes había mucha gente y de muchos lados, hasta con turbantes” (testimonio, localidad de Huautla, abril 2019). Benjamin Feinberg llama la atención sobre el recuerdo nostálgico que escritores y comerciantes de Huautla comparten sobre los 60, una época que rememoran con gusto y con orgullo en la que los mazatecos tuvieron un papel central en la historia del mundo (2003: 147). Señala “que gran parte de la nostalgia actual... gira en torno a las relaciones que se forjaron en este periodo con los visitantes extranjeros” (*ibíd.*: 150), en donde por supuesto su diversidad y exotismo, que en buena medida emanaba de los países lejanos de donde provenían, fueron centrales en este orgullo o celebración por su relación con los gúeros. Reportó que a finales de la década de 1980 e inicios de 1990 el turismo en Huautla era en gran parte nacional y la mayoría de extranjeros eran europeos, con poca presencia de estadounidenses (*ibíd.*: 133).

Por otra parte, es importante apuntar que el nombramiento de Huautla como Pueblo Mágico confluyó con el renacimiento psicodélico que empezó a germinar a nivel internacional desde 2006 (Pollan 2018: 29) y que más recientemente se ha movido con gran intensidad no solo en el ámbito de los estudios científicos sino en el campo político. En mayo de 2019 Denver (Colorado) se convirtió en la primera ciudad en despenalizar el uso de hongos *psilocybes* en Estados Unidos, seguida por Okland (California).¹⁴⁹ En octubre de ese mismo año la *Sociedad Mexicana de la Psilocibina Mexicana A.C.* entregó a la presidencia de la república a cargo de Andrés Manuel López Obrador, un pliego petitorio para reclasificar la Psilocibina en la

¹⁴⁹“Cómo una experiencia con hongos alucinógenos ayudó a despenalizar las plantas psicodélicas en una ciudad”, *Los Angeles Times* [consultado en julio 2020]: <https://www.latimes.com/espanol/eeuu/la-es-omo-una-experiencia-con-hongos-alucinogenos-ayudo-a-despenalizar-las-plantas-psicodelicas-en-una-ci-20190623-story.html>

Ley General de Salud, la cual se encuentra en el Listado I de sustancias psicotrópicas, es decir, considerada de valor terapéutico escaso o nulo “que por ser susceptibles de uso indebido o abuso, constituyen un problema especialmente grave para la salud pública” (Ley General Art. 245, p. 109). La reclasificación sería un reconocimiento al valor terapéutico de la Psilocibina, que permitiría realizar investigaciones con esta sustancia, su utilización en terapias y otras propuestas de la *Sociedad* como son su reconocimiento como patrimonio biocultural de México.¹⁵⁰ En 2021 los partidos políticos Morena y PT (Partido del trabajo), ambos de izquierda, presentaron en la Cámara de Diputados también una iniciativa de reclasificación de la Psilocibina del Listado I al IV.¹⁵¹ En este último se ubican las sustancias psicotrópicas de “amplios usos terapéuticos y [que] constituyen un problema menor para la salud pública” (Ley General Art. 245, p. 113).¹⁵² Estos movimientos políticos, culturales y académicos a nivel nacional e internacional que están revitalizando a la psicodelia, han puesto nuevamente en el foco de atención a Huautla de Jiménez; esta ciudad mazateca que se convirtió en un icono en la revolución psicodélica de los 60 y 70 por ser el lugar donde se dio a conocer el uso de los hongos *psilocybes* al mundo moderno. Esta atención está atrayendo la presencia de una mayor afluencia de gueros buscadores de hongos en la que, por

¹⁵⁰ La *Sociedad Mexicana de la Psilocibina* junto con otras organizaciones como Vía Synapsis (sociedad académica) y MindSurf (comunidad psiconáutica latinoamericana) han generado foros para enlazar con la sociedad civil y poner a su alcance información sobre las sustancias psicoactivas. Uno de estos esfuerzos fue el Primer encuentro Psilocívico organizado de manera virtual dadas las condiciones de la pandemia por COVID-19, en agosto de 2020. Sobre el pliego petitorio entregado a gobernación refiero a su Post de Facebook del 10 de octubre de 2019 <https://www.facebook.com/SociedadMexicanadelaPsilocibina/photos/a.321696432089149/408714076720717/>

¹⁵¹“Plantean despenalización de los hongos alucinógenos”, *El Universal* [consultado en marzo 2021] <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/plantean-despenalizacion-de-los-hongos-alucinogenos>

¹⁵² La propuesta de estos partidos que forman parte de la 4T (cuarta transformación), tiene un marcado discurso sobre el reconocimiento del uso ancestral de estas sustancias, así como una especie de resarcimiento de daños ocasionados a “nuestras propias raíces”. El discurso de la 4T de Andrés Manuel López Obrador ha girado en torno al reconocimiento de los pueblos indígenas en México y ha sido acompañado de performances ceremoniales como ocurrió con el “entrega de bastón de mando” en el zócalo capitalino de la CDMX, así como la ceremonia de Día de muertos en Palacio Nacional donde, una curandera y actual directora del Centro Coordinador de los Pueblos Indígenas en Huautla de Jiménez realizó una limpia y sahuló a la pareja presidencial. Estos discursos de reconocimiento y performances no serían problemáticos si no hubiese una acción contraria por parte del gobierno de la 4T que ha atropellado la autonomía de los pueblos a la libre determinación de su territorio y recursos con la continuación de proyectos desarrollistas como el controversial Tren Maya o como el gasoducto en Huexca en Morelos.

supuesto, estamos incluidos los investigadores, y que se conjunta con la legitimación de Huautla como destino turístico a través de la marca “Pueblos Mágicos”.

Hay importantes diferencias entre los *chjota chikon* (güeros) que llegan a Huautla y la Sierra Mazateca, quizás la principal está en aquello que distingue a un viajero de un turista. Un viajero es aquella persona que se desplaza de un lugar a otro y cuya estancia en el lugar o lugares es variable, así como sus objetivos. El turismo es básicamente la capitalización de los viajeros, es la maquinaria de producción de experiencias, tan diversas, tan distintas y tan excéntricas como la modernidad misma y que obedece a un sistema de consumo, a una industria cuya especialización inició con el ocio y la recreación pero que se ha ido diversificando en actividades de interés como los negocios, la salud, la religión, los deportes extremos, entre otros. En Huautla los turistas son los que “andan así de distraerse, [...] vienen nada más a probar lo que hay acá” (Arturo Ortiz, Huautla 2013). Son personas cuya estancia es corta, posiblemente no regresen o lo hagan después de mucho tiempo y comúnmente cuentan con un presupuesto más holgado para realizar su viaje. “Vienen con prisa”, me dijo una vez Leonardo Morales (Huautla de Jiménez, julio 2016). Las estancias cortas no permiten el estrechamiento de lazos entre foráneos y locales, por lo que las relaciones se basan principalmente en el intercambio comercial. Hay una distancia marcada también por el tipo de hospedaje, si se alojan en un hotel a diferencia de las casas de las personas locales, es una división importante que hace la compenetración entre locales y foráneos más difícil. Por supuesto que también existen peligros en la cercanía pues tanto turistas o viajeros, como locales pueden tener prácticas abusivas o engañosas.

Magali Demanget llamó turismo místico o turismo étnico a los visitantes que llegan a Huautla desde los 60 (2000: 11). Mónica Marín les llamó hongo-turismo (2010: 24), mientras que Saraí Piña retoma la propuesta de Vicent Basset para realizar una descripción detallada enmarcada en los perfiles del turista identificados por este autor entre los *wixaritari* (2015: 100): turismo peregrino (viaje impulsado por un interés espiritual, religioso o sagrado), turista artesano (estancia de acuerdo a sus actividades comerciales) y turista psiconauta (motivados por la exploración de la mente); estas categorías, señala, se pueden atravesar la una a la otra, son flexibles, y las especificidades solo pueden detallarse de acuerdo a las

historias personales (*ibid.*: 102). Por su parte Marcos García de Teresa muestra una clasificación local, propia de una casa familiar de la zona centro de Huautla en donde reciben turistas. Aquí registra el trato diferenciado según su condición social, su apariencia y si se les juzga como sucios o ruidosos. Están los “*hippies*” que se distinguen por sus ropas y peinados extravagantes, considerados “turistas sucios” que viajan con pocos recursos y consumen honguitos fuera del contexto de la Velada, así como otras drogas; los “fresas” que son exigentes y prefieren alojarse en un hotel; los “gringos” que son turistas blancos con apariencia europea o norteamericana que se quedan poco tiempo y dejan derramas económicas significativas; los “artesanos” cuyas estancias son largas, consumen hongos y venden sus artesanías y otros productos en Huautla; y los “compadres”, que son personas cuyo estatus social permite ser considerados como financiadores de las grandes fiestas de la familia (2019: 232-233).

Esta última diferenciación encontrada por Marcos García de Teresa resulta muy interesante por su procedencia local, sin embargo, es importante apuntar el lugar geopolítico de la ciudad huautleca de donde proviene, pues se trata de uno de los barrios más competitivos en cuanto al acaparamiento de turistas. Llama la atención que la clasificación de foráneos radica principalmente en una relación utilitaria de posibles ganancias y conveniencias, también resalta la jerarquía de los güeros, donde los compadres tienen el lugar principal, una posición importante como ya hemos revisado y que se mantiene en las relaciones con los *chjota chikon* (güeros). Esta clasificación local de turistas posiblemente sea compartida por otros lugares que reciben turistas, sin duda alguna con sus semejanzas y diferencias. Por ejemplo, el Hostal Galería al noroeste en el Barrio Necuilco y la Casa Cejota al suroeste en el Barrio Plan de Basura, ambos a las afueras de Huautla y cuyas instalaciones de hospedaje son parte de las casas de las familias, reciben güeros investigadores, escritores y fotógrafos, en su mayoría extranjeros, interesados en la cultura mazateca. Ambos lugares son fundamentales para extranjeros que inician sus investigaciones en la región. En estos alojamientos no hay güeros artesanos o *hippies*, principalmente porque el costo del hospedaje sobrepasa el presupuesto de estos viajeros.

Las tipologías o perfiles de los turistas y viajeros en Huautla documentadas en la mayoría de las investigaciones (García, 2010, 2019; Piña 2015; Fuentes 2019) provienen de trabajos de campo realizados en lugares de la zona centro de Huautla, por excelencia el centro comercial de esta ciudad mazateca, por lo que reciben una importante afluencia de güeros cuya presencia es, sobre todo, un negocio. Sin embargo, otro tipo de relaciones ocurren en las periferias de esta ciudad serrana, en los hogares de familias que no cuentan con espacios establecidos para recibir *chjota chikon* (güeros). Aquí no hay cuartos o cabañas, sino un pedazo de piso en la casa familiar que es una unidad, sin divisiones ni paredes o un lugar en el granero donde se almacena la leña para poner una casa de campaña. Estos hogares por supuesto no reciben ni la tercera parte de güeros que llegan a los alojamientos de la zona centro, tampoco recurren a las dinámicas de pesca o caza de turistas en la estación de autobús (García 2010: 66-67). Por supuesto que existe un interés por el intercambio comercial, especialmente por la venta de hongos sagrados, no obstante, estas relaciones entre locales y foráneos tiene otras dinámicas. Son muy cercanas pues implica compartir con los güeros el seno más íntimo de las familias, por ello hay una selección sobre quiénes pueden acceder a este espacio. La mayor parte de mi tiempo en campo la pasé en la periferia sureste de Huautla, en donde la familia Morales Martínez conformada por el matrimonio de Angelina y Sergio, este último reconocido localmente como artesano y certificado como médico tradicional, recibe y da alojamiento a viajeros que no son turistas. En varios casos documentados en 2013, 2014 y 2018 la familia hospedó a güeros que no tenían donde quedarse o cuyo presupuesto se había agotado, personas en situación vulnerable. Aquí pude observar formas de relación incentivadas por la solidaridad y por un cuidado básico y humano por el *otro*, que por supuesto conviven con el intercambio comercial.

En el verano de 2014 la familia Morales Martínez alojó a un grupo de jóvenes que provenían de Veracruz, habían tenido un accidente en la carretera y llegaron entrada la noche al centro de Huautla, tenían pensado dormir en los portales del ayuntamiento, era el Festival Cultural María Sabina. Angelina me explicó que los habían traído a su casa porque “no tenían donde quedarse y la muchacha traía bebé” (diario de campo julio 2014, Huautla de Jiménez). Estos jóvenes duraron dos noches en la casa familiar sin cobro alguno, por la noche viajaron con hongos sin ceremonia y acompañados en todo momento por Sergio. También les fueron

ofrecidos café y pan en la mañana y en la noche, y durante la comida cooperaron para que Angelina preparara un caldo con pollo. Aquí podemos observar otras formas de relación que conviven con el intercambio comercial como la cooperación.

En 2018 un hombre ya avanzado en sus cuarenta años proveniente de Sonora, fue recibido en la casa familiar después de que encontrara a Sergio y a Angelina vendiendo sus piedras labradas en el centro; se había quedado sin dinero para pagar y lo habían corrido del lugar donde se hospedaba en la zona centro. Sergio escuchaba muy interesado las historias de este *chjota chikon* sobre la vida en Sonora, un lugar geográficamente distante a Huautla ubicado en el norte de México. En la conversación, Sergio, hizo énfasis, como en otras ocasiones me había hecho ya, sobre la avaricia de la gente del centro que solo se interesa por el dinero y que “todo cobran, hasta un vaso de agua, nada quieren dar” (diario de campo julio 2018, Huautla de Jiménez). Su posición como cobijador de este género desechado por no tener dinero está enmarcado en las tensiones y rivalidades cimentadas en las diferencias entre el centro y las zonas marginadas de la ciudad mazateca. El centro es el hogar de los grandes comerciantes de la región relacionados con una riqueza individual que es acumulativa y que no está sujeta a circular, su acumulación se perpetúa con el acaparamiento de géneros turísticos. Su enriquecimiento es asociado con la brujería y con los acuerdos corruptos con el Chato, como hemos mencionado ya. Por su parte la gente humilde o *chjota yoma* tiene, en contraposición, una riqueza espiritual que está en circulación en tanto se pone en función del colectivo su máximo valor está en el conocimiento que permite comunicarse con el mundo *otro* (Demanget 2000), de donde se obtienen respuestas, fortuna y fuerza. Este poder de comunicación también se encuentra en el mundo global sintetizado en los extranjeros provenientes de distintas partes del mundo que llegan a Huautla; “la riqueza de antaño es la del intercambio, ya que la sustancia de la riqueza no se sitúa en el plano de su acumulación sino en el de su circulación” (*ibíd.*: 28). En este sentido, Sergio muestra en contraposición a los huatlecos del centro que él sí comparte y que los intercambios económicos no son lo único de valor en la relación con los *otros*, existen otros intercambios que fluyen y que enriquecen.

Otra forma de relación de cuidado por el *otro* tiene que ver con dar comida. En 2013 conocí a una joven que estaba haciendo un retiro, duró aproximadamente tres meses en Huautla, no

tenía interés alguno en los hongos, sino en vivir en una cabaña en las montañas. Después de que la presenté con la familia Morales Martínez, Angelina me comentó que le daba lástima verla tan “flaquita” y me aconsejó que cada vez que la encontrara en el centro de Huautla la invitara a la casa para que pudiera alimentarla. La delgadez de esta muchacha fue interpretada por Angelina como una muestra clara de su situación de desamparo, también sabía que la joven estaba sola en Huautla, otro elemento más que le causó sorpresa y le confirmó su vulnerabilidad.¹⁵³ Es interesante ver cómo dadas algunas condiciones en las que se encuentran los *chjota chikon* (güeros) pueden ser considerados, desde los referentes culturales locales, como vulnerables o en desamparo, son mirados con tristeza y despiertan un sentimiento de cuidado.

Mi interés en estas últimas secciones de este capítulo ha sido retratar otras formas de relación más allá de las comerciales, a través de las cuales los *chjota chikon* (güeros) son incorporados a las redes de apoyo, como “personas de confianza” (Demanget 2000: 35), que se articulan a nivel personal y familiar, ya sea a través de la amistad o de alianzas formales como el compadrazgo. Pensar a los güeros desde la categoría *chikon* nos permite analizarlos desde las cualidades antagónicas que se encuentran en otras alteridades como los dueños del territorio (*Chikon Tokoxo* y *Chjon Nda Vee*), estas son poder/peligro y benéfico/ perjudicial. En su aspecto benéfico el poder de los güeros está en su potencial como aliados en proyectos personales, familiares, culturales y políticos, mediadores *otros*, que permiten alcanzar lo imposible desde las redes locales, “abrir puertas” como ha referido Bernardino García el bisnieto de María Sabina. También su poder se encuentra como integrantes de las redes de apoyo que se extienden tanto dentro como fuera de la Sierra. Su aspecto peligroso y perjudicial se ubica en la corrupción y extracción de aquello que los güeros puedan alcanzar, ya sea conocimiento o su penetración en ámbitos *xcon* (sagrados, puros, delicados, poderosos y peligrosos), como las cuevas y los hongos.

¹⁵³ Vivir en pareja o matrimoniarse es uno de los eventos fundamentales de la vida de los mazatecos que marca la vida adulta, también es la unión que permite crear nuevos lazos sociales entre familias y afianzarlos a través de la descendencia. En la extensión de la familia y de sus redes de relaciones emana un poder que es visible en la ayuda mutua. Vivir solo o sola es algo impensable en los referentes culturales de los mazatecos, que contrasta con el individualismo moderno.

En este capítulo se presentó un recorrido amplio que abarcó el panorama internacional, nacional y local para comprender el fenómeno *hippie* de la década de 1960, desde su surgimiento en Estados Unidos a través de la libre circulación de LSD, su vertiente mexicana con los jipitecas y después los chavos de Onda, así como la reacción del gobierno que construyó su identidad como un rostro más del enemigo político en México, hasta el lugar que ocuparon a nivel local en Huautla y la Sierra Mazateca, conocidos principalmente por su forma de comer los hongos sagrados. Estos güeros caóticos, inversos e impuros se situaron como una variante de alteridad, de lo *chikon*, cuyas características son precisamente lo inverso, lo impredecible, el peligro, pero también la fortuna y el poder.

Reflexionar desde la categoría de alteridad de los mazatecos permite entender otras formas de relación más allá de los intercambios comerciales y desestabilizar la fijeza en la que se ha constreñido a los güeros en años recientes, bajo la etiqueta de “turistas”, obviando que en muchos casos esta categoría es sumamente problemática.¹⁵⁴ La categoría *chikon* no ha sido considerada para analizar a los güeros buscadores de hongos que llegaron en la segunda mitad del siglo pasado a Huautla y la Sierra Mazateca, aquí uno de los aportes de la presente investigación que a su vez sirve de complemento a los trabajos realizados desde la antropología del turismo y permite complejizar las relaciones entre locales y foráneos.

Por otra parte, me parece importante apuntar que ha habido una tendencia a mirar únicamente la parte peligrosa y perjudicial de los güeros, especialmente su capacidad de corromper lo *xcon* (sagrado, puro, peligroso y poderoso), mientras que su cualidad benéfica y de poder ha quedado completamente de lado, velando su potencial como aliados y la importancia que tienen una vez que son incorporados a las redes de apoyo locales. En el caso de los *güeros hippies*, esta forma de alteridad asociada a la locura, la impureza, la brujería y el caos,

¹⁵⁴ Por ejemplo, llamar “turistas artesanos” (Piña 2015) a los artesanos me parece un desatino pues una de las principales características que define a un turista es su desplazamiento en un sistema de comodidades y servicios, mientras que los artesanos son comerciantes viajeros, quienes en muchos casos llevan una vida antisistema que resuena con el hipismo de los 60 y 70, se desplazan motivados por las temporadas y puentes vacacionales, así como por eventos específicos, precisamente para vender sus productos y, como mencioné anteriormente, ellos se convierten en atractivos dentro de los destinos turísticos.

también es una alteridad que contiene una riqueza insospechada y que entre otras cosas trae prestigio. Regresando al momento etnográfico descrito al inicio del último apartado, esta alteridad de la década de 1960 y 1970 llegó para quedarse, pues sus actitudes, sus formas de relación con los hongos y su aspecto físico pervive entre los güeros turistas y viajeros que llegan a Huautla y la Sierra Mazateca.

Es importante apuntar que finalmente las categorías, gringo, güero, turista y *hippie* pueden operar de manera indistinta en la cotidianidad para referir a los *otros*, especialmente a los buscadores de hongos, sin que importe cuales sean sus orígenes o fines. Para ponerme de ejemplo, en el centro de la ciudad mazateca a la mirada de los huautlecos que no me conocen pudiera pasar por una turista, sin embargo, si alguien me cuestionara sobre mi presencia en el pueblo, como suele suceder, no me identificaría como una turista. Por otra parte, en mis relaciones más cercanas con huautlecos y mazatecos, soy vista como una amiga y en un contexto más íntimo soy comadre y madrina de varios ahijados. Como ya ha señalado Benjamin Feinberg, una forma de incorporar a los güeros fue a través de los esquemas narrativos del secreto y las identidades ocultas (2003: 153), esta diversidad de términos que son cambiantes y escurridizos dan cuenta de ello, en este sentido la impredecibilidad y el desconocimiento de los *otros* son elementos fundamentales a considerar en ambas vías de la relación entre güeros y locales.

Tanto los turistas como los viajeros tienen la potencia de ocupar la posición de lo *chikon*, siendo posiblemente estos últimos quienes tengan mayor oportunidad, pues se caracterizan por su cercanía con las personas locales, prescindiendo de las comodidades y servicios turísticos que acrescentan la distancia social. Finalmente quiero enfatizar que la presencia *hippie* en la Sierra Mazateca y Huautla, fue fundamental para que esta última perpetuara su dominio en la región serrana, esta vez como una ciudad cosmopolita. A pesar de que el fenómeno *hippie* se extendió en otros municipios y localidades el nombre que prevaleció fue el de la ciudad mazateca de Huautla de Jiménez y por supuesto fue el espacio de mediación que recibió a esta alteridad estafalaria que posteriormente se expandió a otros rincones. Los güeros continúan siendo una presencia deseada en Huautla y a la vez problemática.

Analicemos ahora a los mediadores por excelencia de la alteridad humana y no humana en el mundo mazateco, los niños santos y su relación con el conocimiento.

V. Niños santos, conocimiento y el mundo del alma santo, un recorrido a través de la experiencia de los *chjota chjine* y curanderos

El principal objetivo de este apartado es explorar las lógicas de la relación con la alteridad que pueden ser observadas en el espacio de relación por excelencia con los *ndi tji santo* (niños santos): la Velada. Los hongos son la expresión prototípica de la alteridad que permite pensar los mecanismos y los dispositivos relacionales en un sentido más general. La categoría de alteridad *xcon* (sagrado, peligroso, poderoso y puro) que los hongos encarnan, remite a la posibilidad de acceso al conocimiento. Podemos observar que este ocurre a través de una red de mediaciones ejecutadas por seres de la alteridad como ancestros, dueños o figuras católicas.

Es la alteridad *chikon* que aquí refiero como alteridad *xcon* para distinguirla de la categoría general y especialmente de su versión humana que revisamos en el capítulo pasado con los *hippies*, la que será analizada considerando su identificación con alteridades no humanas como los dueños y figuras católicas como Jesucristo, la virgen de la Pastora o María Magdalena. Desarrollar este análisis nos permitirá considerar la historia de Huautla también como una cosmopolítica; es decir, como un sistema de prácticas, concepciones y dispositivos relacionales que articulan dos mundos: el mundo del espíritu, el *son'dele nima santo*, con sus entidades no humanas, poderosas y peligrosas, con las que es necesario entrar en relaciones para sostener la vida, y el *son'dele tiyo chuan*, mundo en el que vivimos, poblado de humanos con diferentes formas de existencia. A través de los hongos es posible aprender estrategias de manejo de la alteridad que impactan en la manera en la que en distintos momentos de su historia han asimilado los proyectos modernizadores del mundo de los foráneos. La forma privilegiada de esta apertura y la asimilación de la alteridad al servicio de su propio proyecto de mundo es la producción de mediaciones. Es así posible pensar también la historia de Huautla a través de estrategias que fueron aprendidas en un campo oculto (el de la relación con los hongos) pero de completa relevancia en la vida social.

En este capítulo regreso a mis reflexiones y propuestas de la tesis de maestría, al carácter de *personidad* de los hongos que se revela en la relación que los mazatecos establecen con ellos y a su cualidad de *xcon* (poderoso, peligroso, sagrado y puro). Los hongos sagrados son un

pilar fundamental de la cosmopolítica mazateca, íntimamente relacionada al sostenimiento de la vida a través de una relación de respeto y reciprocidad con la tierra que se pisa, el mundo verde, el *sonde sase* (Valdés 2018). Me interesa presentar las diferentes percepciones y relaciones que tienen los mazatecos de diferentes lugares con estos seres; entender a los hongos como atractores de alteridad o potencializadores de relaciones con diversos *otros*, humanos y no humanos, observar lo que sucede en la Velada y el papel de los *chjota chjine* en la Velada que evidencia la estructura jerárquica que se desprende del conocimiento obtenido a través de los hongos. También voy a abordar, de manera breve dos dinámicas, lo secreto y oculto contra lo que es revelado, y la dinámica individuo-colectivo.

Una vía para acceder al conocimiento: Los *ndi tji santo*

Los hongos *Psilocybe* reciben diferentes nombres en la región mazateca, muchos de los cuales aluden a su cualidad santa, propia de su ámbito divino. Por ejemplo, *ndi tji santo* (niños santos), *ndi santo* (santitos) y *njile Kristo* (sangre de Cristo). También son referidos como *ndi xi tjo* (pequeños que brotan), *ndi naxo* (florecitas) y como *ndi tsojmi* (cositas). Hay una importante variación en la forma de nombrarlos, tanto a nivel local como individual, por ejemplo, Sergio Morales de Huautla de Jiménez los refiere como “bebés santos”. El señor Heriberto Prado de Santa María Chilchotla, cuyo proyecto personal es seguir el camino de los ancestros, prefiere llamarlos la “Sangre de Cristo”.

La relación que estas personas moradoras de las montañas han establecido con ellos es de larga data, por tanto, el refinamiento que han desarrollado para manejarlos y manejarse con ellos dentro de su cuerpo, evidente en su “saber” viajar en el mundo *otro*, es sumamente especializado. Se trata de un conocimiento que ha sido producido y reelaborado a través de las experiencias, especialmente de los *chjota chjine*, personas de conocimiento, y que ha sido transmitido de generación en generación. Los hongos sagrados tienen diferentes atributos e identidades que se han mantenido y a la vez, han cambiado. La percepción y relación que tienen algunos mazatecos con ellos es diversa y está atravesada por los mundos en los que se desenvuelven, especialmente, el mazateco y el de la nación mexicana.

Los *ndi tji santo* (niños santos) tienen un origen mítico, “de cuando Quetzalcóatl en su transformación en Cristo caminó por la Sierra” (Munn 1973: 90); en donde cayó una gota de su saliva o su sangre los hongos crecieron (Pike y Cowan 1959). De acuerdo con Heriberto Prado, fue de la sangre de Cristo derramada en la tierra durante su crucifixión de donde brotaron los hongos. Aquí un breve fragmento sobre su origen narrado desde la perspectiva de los hongos:

Una vez crucificado Jesús, “uno de los soldados le abrió el costado de una lanzada y al instante salió sangre y agua... Esta sangre y agua empaparon la tierra... La tierra lo absorbió, cual esponja. Se llenó de ella y fue consagrada. Esta madre tierra les ha hecho el gran servicio de distribuir esta sangre a todos los lugares del mundo... Cristo se ha estado dando a conocer por muchos medios, según la cultura de cada grupo humano. Aquí en la sierra mazateca la sangre de Jesucristo brotamos en forma de hongos y somos quienes hemos estado acompañando a estos pueblos desde el instante mismo que él murió en la cruz” (Prado, s/a: 48-51).¹⁵⁵

Un testimonio, recogido por Federico Valdés, coincide en la crucifixión como uno de los momentos en que la sangre de Cristo penetró en la tierra y ofrece una explicación más amplia según sus variedades y de acuerdo con otros momentos en que la sangre divina estuvo en contacto con la tierra y el excremento. El *chijne en chjine jkua b'énda* (el sabio de la palabra, el sabio que arregla) Félix Ramírez narra que “cuando María dio a luz, sangró. Su sangre llegó al suelo y de ahí brotó el honguito” (Valdés 2018: 197), precisamente tras el contacto con el excremento de los animales (recordemos que Jesús nació en un pesebre y que una de las especies nace en el excremento de las vacas y toros, el *Psilocybe cubensis*). También menciona otro momento en el que la sangre divina cayó sobre el excremento:

cuando a Jesús lo llevan cargando la cruz, los romanos lo vigilaban en caballos.
Jesús sangraba y de la sangre que caía en la caca de estos animales brotaba el

¹⁵⁵ Este libro aún sin publicar de Heriberto Prado, *Je ye 'mba ye nia, la serpiente gigante* me fue proporcionado por el autor el 22 de febrero de 2016 vía Messenger de Facebook. Su escrito relata el nacimiento de un “proyecto espiritual indígena mazateco” que le fue encomendado a través de un sueño en el cual, después de una dieta espiritual de 53 días, tuvo un encuentro con una serpiente inmensa de siete tetas que le transmitió un mensaje profético y una misión. Este fragmento corresponde a la Velada que realizó tras ese encuentro con ese ser sobrenatural. Tuve el gusto de conocer a Heriberto en la 7ma reunión de la Normalización de Escritura de la lengua Mazateca en Río Santiago Huautla (CIESAS-INALI), en septiembre de 2017.

honguito” [*Psilocybe cubensis*] (*ibídem.*). Por último, en la crucifixión, “cuando Jesús estaba colgado en la cruz hubo tormentas y la tierra se abrió. En estas grietas cayó su sangre y ahí nació el honguito derrumbe [*Psilocybe caerulescens*]. El honguito crece también en la madera de árboles podridos pues Cristo derramó su sangre en la cruz de madera” [posiblemente refiera a los *Psilocybe yungensis*] (*ibídem.*).

Iván Castillo recoge el testimonio de un *chjota chjine* de San Pedro Ixcatlán que menciona que “los hongos están desde antes que Cristo” (1989: 71). Por su parte el señor Javier Hernández del barrio El Fortín refiere su uso en la sierra durante la época prehispánica: “los antiguos realizaban ceremonias con hongos, aquí venían guerreros águilas a comerlos” (diario de campo, Huautla de Jiménez, julio 2019). También se sabe que los hongos nacen del vínculo entre el Señor del Rayo y la Madre Tierra, origen que es compartido con otros pueblos de Mesoamérica como los mixes y los zapotecos (Wasson 1957). Hay una gran variedad y riqueza en los relatos sobre el origen y la antigüedad de la relación entre los mazatecos y los hongos sagrados.¹⁵⁶ En una ocasión Sergio Morales me mencionó que “los antepasados los descubrieron porque ellos probaron de todo lo que había en la naturaleza, qué es lo que sirve y qué es lo que no. Los dioses que había antes les enseñaron que esos eran los hongos, que eran para curar y preguntarles algo” (Huautla de Jiménez, julio 2013). Su padre, Leonardo señala que los hongos “siempre se han utilizado”. Lo que me interesa resaltar en este capítulo es que estos seres especiales habían sido hasta mediados del siglo pasado la principal fuente de conocimiento de los mazatecos.

¹⁵⁶ Es importante notar que tanto Heriberto Prado como Félix Ramírez tuvieron o tienen una relación estrecha con la religión católica. En el caso del primero, Prado es reconocido por sus misas en mazateco y sus canciones (véase Paja Faudree 2013). Después de su salida de la iglesia católica emprendió un proyecto espiritual que ha llamado “seguir el camino de los ancestros”. Por su parte Ramírez es catequista. Vive en Agua Camarón a dónde regresó después de vivir más de una década fuera en Veracruz (Valdés 2018: 186). Con la ayuda de sus vecinos construyó una capilla en la base de un cerro que utiliza las formaciones rocosas como retablo. De él brota un manantial: “un manantial que nace bajo la figura de la Virgen, es como una pila bautismal cincelada por el agua en la piedra; el agua que brota es considerada como agua bendita por los pobladores, esta se aposa ligeramente y baja entre las hendiduras de una plataforma de piedra donde está el altar-mesa de ceremonias. Cruzan luego las aguas por debajo de este altar, descendiendo nuevamente para filtrarse en la tierra en medio de las bancas de madera donde se sientan los asistentes de las misas y liturgias, que son celebradas los domingos y en fechas especiales” (*ibíd.* :187).

En la investigación pasada me concentré en entender quiénes eran estos seres para los mazatecos, cómo se relacionaban con ellos y a qué relaciones les permitía acceder. Señalaba que, en la relación que establecen con ellos, los *ndi tji santo* (niños santos) son dotados de *personhood* (personeidad) (Rodríguez 2017). Esta cualidad conlleva diversos atributos – subjetividad, intencionalidad, capacidad de afectar y ser afectado–, cuya expresión máxima es la palabra. Las formas específicas en que los mazatecos se relacionan con estos seres están marcadas por medidas, normas y cuidados que deben seguir antes, durante y después de entrar en relación con ellos. El contexto que articula estas formas es la Velada, la ceremonia nocturna que le ha dado sentido a la práctica de su ingesta y cuyo fin último es conocer la verdad.



**“Ndi nise (Pajaritos)”, Asunción Alvarado Martínez (2019).
Serie: Dueños y sabios mazatecos.**

El respeto y la secrecía resaltan como las principales formas de relación. Ambos están asociados a la cualidad *xcon* de los hongos. La palabra *xcon* refiere a diversas características: peligroso, poderoso, sagrado y puro. Esta palabra ha sido registrada por Eunice Pike del Instituto Lingüístico de Verano (1960), Magali Demanget (2001), Lidia Manrique (2010) y Federico Valdés (2018). Pike ejemplifica muy bien el amplio valor semántico de esta palabra: denota “peligrosidad” cuando se utiliza para referirse a un fenómeno meteorológico, “precaución” cuando se aplica a la medicina y “sagrado” en referencia a un santo o a la cruz (1960: 50). Federico Valdés realiza un estudio profundo sobre esta palabra en San José Tenango que nos permite entender con mayor amplitud sus connotaciones, registra su referencia a “limpio, puro” y su asociación a un sentimiento de “miedo o susto” (2018: 247-248). Por su parte, Magali Demanget además de, sagrado y peligroso, propone la cualidad de “delicado”, que contiene el riesgo de ofender (2000: 27).

La cualidad *xcon* de los hongos proviene de la potencia anímica en la que radica su fuerza. Lidia Manrique registró en San Bartolomé Ayautla una entidad anímica que poseen todos los seres vivos -animales, plantas, hongos, entre otros-, denominada *xhimajo* y referida en español como “doble”, “reflejo”, “espejo”, “segundo” o “segundero” (2010: 321 y 322).¹⁵⁷ Esta potencia anímica también está presente en las entidades territoriales y de acuerdo con Manrique y Hugo Pérez de Huautla, dialogando con el concepto nahua de tona, el *xhimajo* o *xhimajone* “es la parte no humana que conecta al hombre [y a otros seres] con el universo y lo hace partícipe de todo lo que ocurre en éste” (2004: 90). Por su parte, Fabiola Minero también registró esta entidad anímica en el municipio de Huautla, *sen ’majao ’li*, “el doble” “el otro” o “el espíritu que se hace dos” (2012: 27).

Los cuidados y medidas que tienen los mazatecos con los *ndi tji santo* (niños santos) están encaminados, precisamente, a velar por su potencia anímica. Estos seres son susceptibles a

¹⁵⁷ De acuerdo con los testimonios recogidos por Manrique, el ser humano posee varios “dobles”, diferentes “reflejos”, los cuales varían según la persona y su género. Pueden tener la forma de animales silvestres, hombres o mujeres, astros, fenómenos atmosféricos como el Señor Rayo o Trueno y objetos como una canasta, una esfera o un cohete (2004: 129 y 130). En Ayautla encontré que las mujeres poseen un mayor número de “dobles”, mientras que en Tenango el número es igual para hombres y mujeres, sin embargo, reconocen que los de estas últimas son más poderosos (2012: 321).

ser afectados por personas y malos aires, una mirada pesada o el aire de un muerto pueden restarles potencia. Hay que evitar que los santitos “pierdan grado”, tal como afirma Sergio Morales. Su fuerza debe estar completa para garantizar una buena Velada. Entrar en relación con los hongos, es estar expuesto a lo *xcon* (peligroso, poderoso, sagrado y puro), atributo que los hongos comparten con otros seres y espacios específicos del territorio. Es por ello que relacionarse con los santitos requiere un estado específico que las personas deben procurar: la pureza. A través de la “dieta”, un recogimiento alimenticio, social y sexual, los mazatecos buscan brindarle un cuerpo limpio a la potencia anímica de los hongos que será incorporada tras su ingesta. La dieta es también una ofrenda para los santitos que muestra el respeto que se les profesa, así como su merecimiento.

Los dos aspectos que me interesa resaltar sobre los niños santos son su cualidad de mediadores que permiten, ya sea a través de su ingesta o su comercialización, relacionarse con los *otros* y su cualidad de transmisores y generadores de conocimiento. Los santitos permiten entablar relaciones directas y de respuesta inmediata con diversos seres de la alteridad mazateca, la cual es muy amplia y rica: *N'aina* – Dios Padre y Madre–, Dios en su aspecto de Padre Eterno y Padre Solar, seres mitológicos como el *Chikon Tokoxo* y *Chjon Nda Ve* (la mujer que distribuye), diversos *Chikones* –dueños de los cerros, dueños de las cuevas y dueños de los manantiales, principalmente–; diversas vírgenes –la virgen Magdalena, virgen de la Pastora, la virgen de Guadalupe, la virgen de la Natividad, la virgen de la Asunción–; representaciones de Jesucristo como el Sagrado Corazón de Jesús y del Niño Dios, como el Niño Doctor; también santos como San Miguel, San Antonio, San Judas, San Pedro, entre otros, y por supuesto ancestros que pertenece a los parentescos de cada familia (abuelas y abuelos, tías y tíos, madres y padres, comadres y compadres sabios).

Los honguitos enseñan, son una fuente de aprendizaje y de conocimiento. A través de ellos se puede conocer a la alteridad sagrada, a todos aquellos seres que comparten la cualidad *xcon* de los hongos. También pueden conocer sobre el mundo, la familia, las personas y el trabajo. Los *ndi tji santo* revelan la verdad, muestran lo que permanece oculto, curan y, en ese recorrido, enseñan. Siguiendo el señalamiento de Oscar Montiel, “conocer” para los curanderos mazatecos es el estado de “haber visto” o de “estar viendo”; es necesario “ver”

para conocer (1991:44). Este “ver” al que refiere Montiel, está relacionado por supuesto, con todo lo que puede verse, todo aquello que muestran los santitos que son visiones, pero también espacios y lugares muy específicos: ciudades, bibliotecas, salas de operación, las profundidades de la tierra, templos prehispánicos, templos egipcios, palacios chinos, entre otros. El “ver” también corresponde a una forma de vida, que los mazatecos comparten con otros pueblos, en la que se “ve” con atención el entorno que se habita y se contempla, como menciona Federico Valdés (2018: 185)¹⁵⁸.

Algunos mazatecos de Huautla, tanto los que viven en el pueblo como los que viven en la ciudad, consideran que por lo menos una vez al año deben tomar los honguitos pues es parte importante de su desarrollo humano-espiritual. Una mujer joven, nacida en Huautla y residente en la Ciudad de México por seis años, se ha relacionado con estos seres desde niña pues su madre era curandera. Me señaló que cada año había que tomar los “santitos” pues de lo contrario uno se atrasa. Me explicó esto con una analogía, “es como perder un año escolar” (diario de campo, Ciudad de México, marzo 2019). En Huautla otra mujer joven que tiene un local comercial en el centro del poblado me comentó algo similar, “ya ves cómo dicen aquí, que cada año tienes que tomar los honguitos; pensé que esta vez me iban a regañar porque los dejé varios años”. Esta mujer me contó que había dejado de comer honguitos tras un viaje muy fuerte que había tenido. Los santitos la confrontaron con visiones que la perturbaron y tardó tiempo en procesar la experiencia, así que dejó de comer niños santos por tres años. Se refirió a esa pausa como una interrupción de su aprendizaje. No obstante, estaba sorprendida del buen viaje que había tenido recientemente tras retomar su relación con los santitos y de lo amorosos y suaves que habían sido con ella.

Para poder acercarnos un poco más a estos seres y a las relaciones que permiten con una alteridad diversa, estrechamente relacionada con el conocimiento, es necesario que exploremos la Velada en donde ocurre el viaje espiritual y que conozcamos más sobre los *chjota chjine*, las personas de conocimiento. Especialmente sus gradientes de conocimiento,

¹⁵⁸ Federico Valdés señala la contemplación y atención profunda del *chjine én chjine kjua* Epifanio Apolonio de Tenango, quien a través de estas prácticas está en conexión con su entorno, de donde obtiene información y conocimiento de su ecosofía (véase su nota 178 en la página 185).

sus jerarquías, y la gran diversidad que hay en cuanto a sus prácticas, así como los diferentes nombres con los que se han hecho llamar: maestros, licenciados, curanderos, sacerdotes y sabios, entre otros.

Los curanderos y las personas de conocimiento, gradientes y jerarquías en el conocimiento

Hasta antes de la mitad del siglo pasado el manejo de los hongos, aunque conocido por todos, era un asunto de especialistas y pertenecía a un ámbito exclusivo marcado por una jerarquía bien establecida que determinaba quiénes y cómo podían acceder al conocimiento. Los especialistas, *chjota chjine* (personas de conocimiento), se mantenían a partir de la transmisión de su conocimiento de generación en generación. A partir de la revelación de los *ndi tji santo* (niños santos) a nuestro mundo las formas morales que sostenían esa jerarquía se afectaron. El encuentro con la alteridad de los güeros buscadores de hongos de la década de los 60 no solo significó que los niños santos estaban al alcance de los foráneos, sino también de los locales. La principal fuente de conocimiento dejó de pertenecer a un ámbito exclusivo estructurado por la jerarquía de conocimiento de los *chjota chjine*.

Los honguitos se siguen tomando para contactar con lo divino, para revisarse espiritualmente, para preguntar y aprender. Actualmente no sólo los *chjota chjine*, dirigen Veladas, también lo hacen curanderos que están en otros niveles de conocimiento. Si bien es común escuchar que ya casi no hay sabios como los de antes, me interesa enfatizar que existen muchas curanderas y curanderos que se han diversificado. Se caracterizan por tener una estrecha relación con los niños santos y se desarrollan tanto dentro como fuera de Huautla. Estas personas comparten importantes características con los *chjota chjine*; la más elemental, estar en su camino de conocimiento. Este camino, por supuesto, es diferente al de sus ancestros, está atravesado por la migración, por formas de vida que están en constante movimiento entre el pueblo y las ciudades, especialmente Tehuacán, la Ciudad de México, Puebla y Oaxaca.

El día de la Candelaria de 2019 fui invitada por un amigo huautleco a la comida de tamales para festejar “el día de la luz” en su casa, en las inmediaciones del mercado de Jamaica (Ciudad de México). Ahí me reencontré con una joven mujer, que referiré bajo el nombre de

Sandra, madre de tres hijos que tenía algunos años de vivir en la Ciudad. Ella nació en Huautla y se desarrolló ahí hasta los veintitantos años de su vida. Se había juntado desde jovencita con un hombre maduro con el que tuvo un hijo, pero finalmente se separó. Es la más joven de sus hermanas, y la segunda que se dedica a adivinar y curar. Me comentó que la relación con su padre había sido por muchos años lejana debido a que él era maestro y tenía en alta estima los títulos profesionales; ella había dejado sus estudios de secundaria inconclusos tras su embarazo. Su madre fue curandera y sabía dar los honguitos, desde pequeña la ayudaba en las Veladas y aprendió de ella. Fue cuando Sandra tenía 8 años que su mamá se los dio por primera vez.

A través de los sueños se dio cuenta de que “tenía poder”, desde los seis años comenzó a contarle sus sueños a su madre. Me platicó que una vez que se juntó pensó “que ya se había librado” [de su don]. Años después, Sandra se mudó a la Ciudad de México, en donde nació su segundo hijo. En los primeros meses que estuvo en la Ciudad el *Chikon* se le presentó en un sueño. La llevó hasta Puente de Fierro en su carro, le dijo que ya no vivía en el Cerro de la Adoración porque la gente ya no lo quería, porque su gente hacía brujería y él no quería que la gente lo odiara, le comentó que ahora iba estar en la Ciudad. Carlos Incháustegui y Benjamin Feinberg recogen algunos testimonios de encuentros de algunos mazatecos con el *Chikón* en las ciudades que frecuentan. El sueño de Sandra es significativo pues al poco tiempo de haber llegado a la Ciudad, el *Chikon*, en un sueño, la trae de regreso a la Sierra, hasta Puente de Fierro. También le da información sobre las malas prácticas de su gente y le dice que ahora estará en la Ciudad como ella. Estos encuentros oníricos y en la vigilia con el *Chikon* nos muestran que es un ser que se desplaza con ellos, que está donde su gente está, algo de lo que ya había dado cuenta Incháustegui (2000) a través de los encuentros de mazatecos con el *Chikon* en Córdoba, Veracruz.

En las últimas Veladas en las que estuvo con su madre, le dijeron los honguitos: “ahora sí o lo agarras o lo dejas, ya no te vamos a insistir” (diario de campo Ciudad de México, enero 2019). Ese don con el que nació lo describe como un “poder”, al que las personas, en muchos casos, se resisten a aceptar (Rodríguez, 2017: 61). Al final ella accedió, pero con miedo, pues

me explicó que la gente en Huautla es muy envidiosa y te hacen daño.¹⁵⁹ Su padre ha sido víctima de diversos ataques espirituales, de los que afortunadamente ha salido bien librado. Cuando le pregunté cuál era su forma de hacer consultas me contó que principalmente a través del huevo, una práctica que los mazatecos comparten con otros pueblos de raíz mesoamericana. Básicamente se trata de frotar un huevo por el cuerpo del paciente o consultante. Algunas curanderas empiezan de los pies a la cabeza y otras de manera inversa, de la cabeza a los pies; este último es el sentido que ella utiliza. Una vez que se termina de limpiar a la persona, el huevo se rompe y su contenido se echa en un vaso con agua; es ahí donde se hace la lectura. A través de las formas de la clara y la yema se puede “ver” el estado de la persona, cómo se encuentra su espíritu.

Otra forma que tiene para saber sobre la persona especialmente en caso de que no esté físicamente con ella es a través de una fotografía. El poder o don de Sandra está asociado principalmente a su capacidad de “ver”, a través del “ver” puede leer a la persona que consulta y determinar la causa de su actual condición, así como el tratamiento o procedimientos que tendrá que seguir. Su “trabajo”, como ella lo refiere, lo ejerce fuera de Huautla, especialmente en Tehuacán, la Ciudad de México y Oaxaca. Nadie en Huautla sabe que ella trabaja: “Yo no me muestro”, me dice. Aunque reside en la Ciudad visita constantemente el pueblo, especialmente en fechas importantes como Todos Santos y aquellas marcadas ritualmente para hacer peticiones al *Chikon* en el Cerro de la Adoración, el 6 de enero y el 1 de mayo.

Además de las prácticas antes descritas, también dirige Veladas. Su aprendizaje es continuo; se actualiza y refina en sus prácticas, entre las cuales también está la interpretación de los sueños. Más allá de las Veladas que realiza por trabajo, por lo menos una vez al año hace una Velada con su familia en Huautla, guiada por alguna curandera local. Se podría pensar que en esta ceremonia dedicada a su familia y a sus asuntos personales tiene mayores posibilidades de desarrollar sus poderes, sin embargo, no necesariamente. Su desarrollo puede verse obstruido por la curandera local que dirige la Velada. En el verano de 2018,

¹⁵⁹ Sobre el aumento de la brujería y la envidia en Huautla de Jiménez, refiero al trabajo de Magali Demanget (2000).

coincidimos en Huautla y nos encontramos la mañana siguiente de la ceremonia que había realizado con su padre y su marido en casa de la curandera. Por supuesto yo lo desconocía; ese día compartí con ellos un atole agrio que nos ofreció la curandera en su cocina y estuvimos platicando. Tiempo después me contó que no había podido “trabajar” bien en esa Velada pues la curandera les advirtió desde un inicio que ella no trabajaba con muertos. Sandra recurre especialmente a su finada madre durante las ceremonias, de quien aprendió todo lo relacionado con el oficio de curar. Me comentó que la curandera ahuyentó a su madre y por eso ya no estuvo con ella en la Velada. Ella necesitaba “trabajarle” unos asuntos a su papá y ya no pudo hacerlo; su poder se vio cortado por la curandera local, en cuyas manos estaba la dirección de la ceremonia. Señaló que esa mujer no trabaja bien, pues le teme a la oscuridad. Sandra se sintió sin guía durante esa Velada, especialmente por la ausencia de su madre (diario de campo, Ciudad de México, marzo 2019). En esta experiencia podemos observar que el poder reside en la persona que dirige la ceremonia, el cual es otorgado por los participantes de la Velada quienes reconocen en ese momento la posición de mayor conocimiento de la curandera o sabia.

Por otra parte, para Sandra también resulta un peligro exponerse a la guía de otra curandera. Al año siguiente realizaron una Velada con una curandera joven reconocida en Huautla. Su padre quería probarla y allá fueron Sandra, su esposo y una de sus hermanas quien también sabe dar los honguitos. Sandra me contó que desde el inicio la curandera “no le latió”¹⁶⁰, en la convivencia antes de la ceremonia les hizo diversas preguntas que le parecieron intrusivas. Esa ceremonia fue sumamente complicada pues Sandra y su hermana no fluyeron con la curandera. Menciona que a cada rato les cortaba su viaje y que no las dejó intervenir en la ceremonia. Les aclaró que ella era la encargada de dirigir la Velada y que no podían adelantarse a ella. Sandra comenzó a orar y a pedir, y entonces los niños santos le enseñaron que la curandera le estaba trabajando sucio a su hermana. “Le quitó su don, lo absorbió, me mostraron hasta la ceremonia que ella hizo para eso” (diario de campo, Ciudad de México, octubre 2019). Me cuenta que su hermana no podía rezar bien, que le salían los rezos al revés y que durante la Velada se sintió atrapada en un trance del cual no podía salir.

¹⁶⁰ Se refiere a que no le dio una buena sensación, una buena corazonada.

Durante la ceremonia Sandra le pidió a Dios que la protegiera y que no la “mostrara” con la curandera. Relata que esta mujer la atacó a ella y a su marido en diversas ocasiones y que trató de hacerlos quedar mal y generar discordias en la familia. Me señaló que es muy importante defenderse, porque “hay personas que pueden meterte ideas a la cabeza y eso no hay que permitirlo”, especialmente en una situación como en la que ella y su hermana estaban, bajo ataque. Finalmente me contó que esta joven curandera estaba acumulando y robando poder, incluso no ha “agarrado marido” y ambiciona ser la próxima María Sabina, aunque todavía la voz de los santitos no se manifiesta en ella a través del canto.



“Recolección de *ndi xi tjo*”, Asunción Alvarado Martínez, 2019.

A través de mi relación de amistad con Sandra conocí las prácticas de ella y de otras curanderas en Huautla. Resulta sumamente interesante la convivencia de formas convencionales y no convencionales que fluyen y encuentran sus propias dinámicas según la vida de cada persona. Por ejemplo, la forma convencional de la cual tenemos diversas referencias (Estrada, 2010; Manrique, 2004: 228; Brissac, 2008: 119), nos dice que para que una mujer u hombre pueda dedicarse a los niños santos no debe de tener marido o mujer. Es una condición de respeto y de pureza que se guarda. Sin embargo, como vemos en el caso de Sandra ella tiene marido, y aunque formalmente no sería llamada una *chjon chjine* (mujer de conocimiento) pues todavía no está en ese nivel alto de conocimiento, está en camino y trabajando a partir del don que le fue otorgado. En contraste tenemos el caso de la segunda curandera de Huautla que se ha mantenido soltera y eso le ha permitido dedicarse por completo a su trabajo y desarrollarlo sin ningún contratiempo. No tiene marido ni tiene hijos por lo que su tiempo está reservado a cultivarse y desarrollar sus poderes a través de la práctica ininterrumpida. Además, está siguiendo la forma convencional de las prácticas de las personas de conocimiento, aunque incorporando otras.

Por otra parte, me interesa señalar que a través de las experiencias de Sandra podemos observar la jerarquía marcada por el conocimiento de las curanderas, en donde la guía o directora de la Velada detenta el poder, a través de la posición de autoridad que le es concedida por los asistentes y participantes de la Velada. Oscar Montiel ya ha señalado la autoridad y la cualidad de “líder” que despliegan los “shamanes mazatecos” durante la Velada, el cual refiere como un “contexto autoritario” (1991: 51). Las curanderas tienen un acceso privilegiado a información íntima de las familias con las que trabajan, aunque esta sea “fragmentaria y dispersa por sí sola..., en su conjunto es manejada y administrada por [ellas] para resolver problemas de los miembros... de la familia..., de las mismas familias y entre familias, que en términos locatarios conviertan al shaman en un sintetizador cultural y mediador de la arena social, económica y política de la localidad” (*ibíd.*: 52).¹⁶¹ Esta

¹⁶¹ Oscar Montiel trabajó en el municipio de Santa María Chilchotla, una tesis de antropología política en la que recoge testimonios principalmente de hombres de conocimiento. Por ello su enfoque sobre la política es la de una “autoridad paternal”. En contraste tenemos la tesis de Cynthia Lynn quien nos muestra los espacios de poder según el género y la edad, especialmente enfocado en las mujeres, quienes al ser *chjota chjine*, personas de conocimiento, están en la jerarquía máxima de autoridad.

información también puede ser mal utilizada, por ello las y los curanderos pueden ser considerados peligrosos. Aunque definitivamente hay personas que no se prestan a usar sus poderes para mal, en contra de otras personas, como la propia Sandra cuyo trabajo es “limpio”.

Carlos Incháustegui recoge un testimonio similar a esta última experiencia descrita en la Velada de Sandra, en el que la curandera que estaba guiando la ceremonia estaba “trabajando mal”; en lugar de ayudar a la familia la estaba perjudicando. Tuvieron que defenderse frente a los ataques de la curandera, que había sido poseída por el espíritu de otra curandera enemiga que le estaba haciendo brujería a la familia. La mujer del hombre que da el testimonio sentía que la estaban empujando a un precipicio, mientras que él sentía un dolor de cabeza que se agudizó cuando la curandera le agarró la cabeza. Cuenta que “yo sentía clarito que me estaba enredando en la cabeza un alambre de púas y más y más me dolía...” (Incháustegui 2012: 118). Al poco tiempo de iniciado el viaje, el hombre sintió la presencia de la “persona enemiga”, la que estaba interfiriendo en la Velada de la familia. La sopló para alejarla, pero al final entró en la curandera. La familia salió bien librada, lograron contener a la curandera poseída por el espíritu de la enemiga e hicieron que confesara todo el mal que les había hecho. La explicación que da el testimonio es que la bruja también estaba viajando esa misma noche y sus viajes se juntaron, “tal vez estaba trabajando para hacernos mal” (*ibíd.*: 121). La curandera que había sido poseída ya no pudo seguir trabajando porque otros espíritus entraban en ella.¹⁶²

Otro caso es el que documenta Lidia Manrique, en el que una familia fue a consultar a un curandero en Río Santiago (Huautla) pues su hijo tenía dolores en la espalda y el cuello que no le permitían trabajar ni caminar bien. El curandero los atendió por medio de una lectura

¹⁶² Carlos Incháustegui documenta otro testimonio en donde el espíritu de un enemigo entra en el curandero, pero está vez por determinación y en completo control del sabio: “...el señor [se refiere al curandero] localizó a la persona que más nos odiaba..., la que ordenaba que eso se tenía que hacer, y en ese momento el señor se apoderó del espíritu de aquella persona, a través de los hongos, y su espíritu lo pasó a él, o sea, capturó el espíritu de aquel individuo y entonces nos dijo: “Ahora azótenme, brinquenme, estrangúlenme, golpéenme! ¡Háganme lo que quieran! ¡Es el enemigo quien está aquí!” Y empezamos con este señor a golpearlo. Nos dice: “¡No tengan miedo, a mí no me va a pasar nada! ¡Yo soy el enemigo ahora!”” (2012: 121- 124).

de maíz, pero no les dio respuesta, únicamente se limitó a decir que el muchacho estaba grave y que tendrían que desvelarse (hacer una Velada). Sin embargo, no mostró disposición para realizar la ceremonia, lo cual levantó sospechas en la familia. Tras un “sueño pesado” una de las hermanas acudió con otro curandero con el que tomó los honguitos y ahí descubrió que el curandero que les hizo la tirada de maíz era el que lo estaba trabajando (2004: 217-218).

En la sierra se reconoce a dos sabios contrarios, el *chjota chjine* (persona de conocimiento) y al *te'ej* (brujo/a). Ambos son personas que conocen, que saben y que tienen poderes, uno para ayudar y otro para dañar a las personas. Los *te'ej* también llamados *ti'e* o *naín* (Manrique, 2004: 216), al igual que los *chjine* tienen su mesa, pero negocian con seres de la alteridad que corresponden al mal, la oscuridad, la enfermedad, los accidentes y los daños. Entre ellos el ser principal es el Maligno, cuya dirección es el poniente, donde se oculta el sol. Es conocido como *Shindé ji*, también llamado *Tie'e* y *Ska'ba*, nombres que ni siquiera son pronunciados por los mazatecos para evitar invocarlo. Hay sabios *te'ej* que además pueden negociar el daño a través de los *chikones*, dueños de los lugares, e incluso con otras entidades como el Señor del Trueno y los malos aires (Incháustegui, 2012: 121-125; Minero 2012: 35; Manrique, *ibídem.*). Las entidades con los cuales los sabios y brujos trabajan dependen de cada persona, según su propia red de relaciones con estos seres de la alteridad. Por supuesto, entre más extensa sea, mayor poder tendrán para efectuar sus trabajos.

Aunque esta división entre sabios y brujos pareciera muy clara y tajante, en la práctica no siempre lo es. Así lo muestra el caso de la joven curandera con la que Sandra realizó su última Velada, cuyo camino de conocimiento está de cierta forma desvirtuado por la acumulación de poder en beneficio personal y no en función de servir a la gente, que generó discordias entre los familiares durante la ceremonia. También lo apreciamos en los casos recogidos por Carlos Incháustegui, donde una curandera poseída por otra curandera enemiga estaba trabajando mal, y por Lidia Manrique, donde el curandero resulta ser un brujo que hace daño. Por otra parte, de acuerdo con algunos testimonios recopilados por Magali Demanget, Huautla (cabecera municipal) ya no cuenta con sabias y sabios verdaderos, por lo que hay

una tendencia local a buscar curanderos en lugares apartados (2000: 41),¹⁶³ en otras cabeceras municipales o en las llamadas “rancherías”. Al mismo tiempo, Huautla es considerada como “...el lugar de una actividad intensa de brujería. Los sabios y sabias de Huautla son, o bien “charlatanes” sin poder, o bien sabios y sabias, pero que trabajan al revés, de manera equivocada” (*ibíd.*: 42). Estas prácticas contemporáneas de brujería y trabajos “al revés” están vinculados con la ruptura de formas convencionales relacionadas con el respeto y la secrecía, específicamente con la presunción o la exhibición de su trabajo, el cobro en términos mercantiles y el rompimiento de dietas, la más relevante la sexual. Como sabemos, los hongos, las Veladas y las prácticas de los curanderos y personas de conocimiento entraron en una nueva forma de relación desde mediados del siglo pasado: la comercialización, encabezada por el centro económico de la Sierra, la ciudad mazateca de Huautla de Jiménez. Este fenómeno ocurrió, además de la política de apertura de Huautla, por la presencia de una alteridad específica, los *güeros* buscadores de hongos, quienes trajeron un valor insospechado a estos seres y a los especialistas en su manejo, como veremos más adelante. Únicamente quisiera recordar que, como pudimos ver en el capítulo anterior, la forma de relación de los *güeros* con los honguitos resultó inversa a la mazateca y, desde la perspectiva local, fue asociada a la brujería y al castigo de los *ndi tji santo* (niños santos), la locura.

La exposición de todo aquello que se había mantenido oculto –los hongos, las personas de conocimiento y sus prácticas– trajo importantes conflictos que siguen vigentes y se pueden ver en la tensión entre las formas convencionales y no convencionales de relacionarse con estos seres (Rodríguez en prensa). Especialmente en las transgresiones de las formas convencionales de relación con ellos, que implican una mala manera de relacionarse con el ámbito divino, cuya principal cualidad es *xcon* (sagrado, puro, peligroso y poderoso). Por

¹⁶³ La impresión de la ausencia de verdaderos sabios puede ser compartida por diversos habitantes de Huautla, sin embargo, no es completamente cierta. Puede ser que los testimonios hablen desde un desconocimiento, pues una de las principales facultades de las personas de conocimiento es mantenerse ocultos. Algunos llegan a negar su conocimiento y siempre son ellos quienes deciden a quienes atender. El estudio de Sérgio Brissac, realizado en años que coincidieron con el de Magali Demangent muestra la existencia de estas personas en la cabecera municipal (2008).

ejemplo, para la *chjon chijne* Teresa Ríos de Huautla de Jiménez¹⁶⁴, el respeto a las prohibiciones y límites es una cuestión de vida o muerte:

A veces los jóvenes realizan ritos y llegan a morir porque rompen las reglas de las dietas. Mueren pronto porque rompen las reglas. Tengo la experiencia de un hombre que conocí que decía que no estaba con su esposa pero tenía una niña, una bebé y luego decía que era sabio y ¿cómo, entonces? Esa persona murió pronto. Y otro joven también decía que era sabio y ya murió. ¿Y cómo se va a curar al enfermo? Si no se cumplen las reglas, es como si no se hubiera hecho la velada, se hace más daño (Brissac, 2008: 119).

Teresa Ríos le compartió al antropólogo Sérgio Brissac otro caso de un sabio cuya práctica se desvirtuó por los intereses económicos. Cuando lo conoció era muy pobre y luego comenzó a tener muchos bienes. Atendía a personas con mucho dinero que “se levantaron”. Ella había presenciado cómo había maltratado a una muchacha exigiéndole más dinero por sus servicios. Incluso a ella le cobraba, aun cuando Teresa lo asistía. Luego, el sabio enfermó (Brissac, *ibid.*: 120). La forma convencional del oficio de los sabios señala que no deben cobrar por sus servicios. María Sabina le mencionó a Álvaro Estrada:

...un sabio como yo no debe cobrar sus servicios. No debe lucrar con su sabiduría. Quien cobra es un mentiroso. El sabio nace para curar, no para hacer negocio de su saber... se recibe con humildad dos o tres pesos que se pongan en nuestra mano. Eso sí... con las cositas [se refiere a los hongos, cursivas del original] no se debe comerciar... (Estrada 2010: 57).

¹⁶⁴ Es importante señalar que Teresa Ríos no se reconoce como una *chjon chijne*, mujer de conocimientos. Sérgio Brissac la refiere de esta manera tanto por su experiencia y trabajo con ella como por el reconocimiento que hacen otros de su trabajo y acompañamiento en las Veladas (Brissac 2008: 123). Desde 2020 Teresa Ríos ocupa un cargo público como directora del Centro Coordinador de Pueblos Indígenas Huautla de Jiménez (CCPI-Huautla), el cual la ha puesto en el foco de atención, local y nacional. Primero, por ser la primera mujer indígena en ocupar este cargo y segundo, por la polémica y señalamientos racistas que desató su participación en el evento Ofrenda homenaje a las víctimas de la pandemia realizada en Palacio Nacional el 31 de octubre de 2020 (refiero a la nota de *Regeneración* “Lilly Téllez llama ‘ignorante’ a mujer indígena en ritual de Día de Muertos” <https://regeneracion.mx/lilly-tellez-llama-ignorante-a-mujer-indigena-en-ritual-de-dia-de-muertos/?fbclid=IwAR3CxcPWQkF3I5b9R-G6SoJ3K0uYPtfxv4hYFmFfAcMqHzDHUmlJFjjogI>). En este evento realizó una limpia al presidente de la república Andrés Manuel López Obrador y a la primera dama Beatriz Gutiérrez Müller (video del evento disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=nRRkoy7GdBU>).

El intercambio comercial, que surgió como forma de relación con los *chjota chikon*, güeros buscadores de hongos, se extendió entre los locales. Los *ndi tji santo* (niños santos) pasaron a tener un valor monetario, el cual no está excluido en las formas de relación entre locales. Los mazatecos también deben pagar por los hongos y están sujetos a las fluctuaciones en su precio, marcados por la demanda, así como por la escasez de hongos que de pronto se presenta. Su revelación, atada a su comercialización y mal manejo, ha tenido consecuencias importantes como su escasez, su amenaza de desaparición y la disminución de su potencia o fuerza (Rodríguez, en prensa; Marín 2010). Algunas curanderas anuncian que los hongos van a desaparecer; les han dado el aviso a través de las Veladas (Rodríguez en prensa). Una de ellas me refirió que la principal causa era que la gente estaba haciendo mal uso de ellos. Estas formas erróneas de relacionarse con estos seres *xcon*, se vinculan estrechamente con la brujería.

Siguiendo a Magali Demanget, en Huautla co-existen dos tipos de riquezas que están en constante tensión, son opuestas y a su vez están interconectadas a través de la práctica ritual (específicamente la ceremonia con sabios y hongos). Una es la riqueza espiritual, que está en constante circulación¹⁶⁵ y cuyo valor máximo es un saber que permite comunicarse con el Otro Mundo. La otra es la riqueza económica vinculada a la “prosperidad” y cuya principal característica es la acumulación (Demanget 2000). Importante señalar que ambas riquezas se relacionan con el poder y el prestigio, y que se sostienen en el reconocimiento social. En el ámbito de las prácticas de las y los sabios la interacción de estas dos riquezas resulta compleja y a veces sumamente conflictiva pues de acuerdo con las formas convencionales, como vimos en la experiencia de Teresa Ríos, son opuestas. El enriquecimiento de un *chjota chijne*, en tanto acumulación de bienes es índice de una mala práctica, de trabajar mal. La consecuencia es la enfermedad e incluso la muerte. Sin embargo, por otra parte, depende de cada individuo el manejo exitoso o no de dichas riquezas. Por ejemplo, el sabio Leonardo Morales (†), quien atendía a locales y foráneos, fluía en ambos sistemas; con los *chjota chikon* (güeros) manejaba una tarifa que era negociable según las particularidades de cada caso mientras que,

¹⁶⁵ Me parece que la riqueza espiritual también tiene una cualidad acumulativa que dota de poder a la persona, la diferencia está en que es “acumulación” está puesta en servicio del pueblo, de las personas que la necesitan y por ende es compartida y circula.

con los locales manejaba un sistema que correspondía a las formas convencionales, es decir, estaba sujeto a lo que sus pacientes y consultantes le pudieran dar, ya sea monetariamente, en especie o en una combinación de ambas. También es bien sabido que muchas personas de conocimiento niegan su identidad para evitar trabajar para ciertas personas; son ellas quienes eligen y determinan a quienes darles sus servicios.

Un amigo huasteco del centro me contó su experiencia con una curandera de Loma Chapultepec, quien ya era una mujer mayor y solo hablaba mazateco; sus hijas la apoyaban traduciendo y cantando en las Veladas. “No recibe a cualquier persona, es según te vea” (diario de campo, Huautla de Jiménez, julio 2014). Me señaló que ella no atendía a personas “muy complicadas o muy pesadas” y que no cobraba como tal la ceremonia, solo los hongos. “Depende de lo que quieras dejar en su altar”, me mencionó. Esta última es una importante medida que muestra una distancia con el dinero y que hace evidente que su trabajo no es un negocio.¹⁶⁶ Así proceden algunos curanderos y curanderas que he podido conocer; piden que el dinero se ponga en el altar, no lo reciben directamente. En este caso podemos ver que los *ndi tji santo* no escapan de la relación mercantil, como mencionamos anteriormente, locales y foráneos tienen que pagar por ellos. Sin embargo, la curandera recurre a la forma convencional y no cobra por su trabajo. En otros casos son los pacientes o consultantes quienes deben conseguir los honguitos.

Cabe resaltar que las riquezas encontradas por Demanget, la económica y la espiritual, son objeto de envidia pues tienden a la acumulación de poder y prestigio que es constantemente atacada. De acuerdo con David Redington, quien estudió la envidia en el municipio mazateco de San Lucas Zoquiapan, más allá de una explicación funcionalista donde la envidia y la brujería son una herramienta de control social, la envidia es un asunto sumamente resbaloso sin normas ni comportamientos predecibles. Puede atacar a cualquiera sin importar los cuidados que tenga la persona. Los luqueños hablan de ella como si tuviera una voluntad

¹⁶⁶ Esto también fue notado por Magali Demanget “Aunque el hongo pueda ser objeto de un intercambio mercantil directo, el que se realiza con los sabios y sabias se hace siempre de manera indirecta, es decir, sea bajo la forma de una retribución diferida, sea por un intermediario –un miembro de la familia– que recibe el dinero. Cuando el acuerdo tácito no es establecido, este intermediario se encargará de hacer saber al paciente –de manera indirecta– las sumas dejadas por los visitantes precedentes” (2000: 51).

independiente a la agencia humana, mientras otras veces se encuentra personificada (1991:58). Su campo semántico es amplio y abarca diversos rasgos destructivos: la avaricia, la malicia, la ambición y el egoísmo (*ibid.*: 53). También resulta interesante que en este lugar únicamente se utiliza la palabra en *kastilla* (español).

Siguiendo a Redington, “la envidia funciona dialécticamente con los conceptos ideológicos de humildad y respeto, que representan el lado positivo de las relaciones humanas, mientras la envidia representa el negativo” (*ibidem.*). La envidia produce más envidia y proviene no solo del que envidia sino también del envidiado. Redington reporta un importante aumento de envidia en el pueblo, cuya explicación es motivo de debate entre los locales y que se vincula al contacto con el mundo de afuera y el incremento del cultivo del café (*ibid.*: 58).¹⁶⁷ Son señalados como envidiosos los terratenientes que tienen mozos, aquellos involucrados en la política y los dueños de tiendas.

Por el lado contrario, el respeto y la humildad como formas de vida son una importante manera de evitar la envidia, aunque no garantizan un ataque. Don Crisanto, el hombre más viejo de San Lucas cuando Redington realizó su investigación, se dedicaba al trabajo en el campo. Poseía grandes extensiones de tierra, dedicadas sobre todo al cultivo del maíz, suficientes para sustentar a su familia (hijos y nietos). Vestía el tradicional calzón de manta, vivía en una pequeña casa de adobe con su esposa y solo hablaba mazateco. De acuerdo con Redington su vida, visible en su forma de conducirse, se regía por la humildad y el respeto, menciona: “era imposible hacerlo hablar sobre otros luqueños directamente” (1991:58). Don Crisanto, a pesar de su avanzada edad se mantenía saludable y activo. Atribuía su buen estado a que siempre ha vivido correctamente ocupado en sus propios asuntos y respetando a los otros (*ibid.*:57). Podríamos pensar que esta forma de vida que describe como correcta, es la de un *chjota yoma* (persona humilde-pobre), cuya prueba de éxito es la longevidad. En contraste con los comerciantes de San Lucas, Don Crisanto podría haber sido señalado como pobre; sin embargo, en esa pobreza-humildad era próspero y podía sostener a su familia.

¹⁶⁷ De acuerdo con Don Crisanto, entrevistado por David Redington, la entrada al cultivo del café en San Lucas Zoquiapan es más reciente. Mientras que en otros municipios mazatecos como Chilchotla, Huautla y San Bartolomé Ayautla data de inicios del siglo XX, en San Lucas ocurrió después de la revolución, aproximadamente en la segunda década del siglo.

El caso en San Lucas nos puede dar importantes pistas para pensar en el fenómeno de la envidia en Huautla y su relación con su condición de centro económico; especialmente en esa percepción local como un lugar con mucha envidia y brujería. Un punto importante en la relación de ambas está en la palabra que tiene el poder de dañar. Como pudimos ver en el caso de Don Crisanto, una forma que muestra respeto, es no hablar de otros. La envidia tiene el poder de afectar, especialmente cuando se manifiesta verbalmente. Los salivazos, son las palabras malvadas destinadas a una persona (Brissac, 2008: 242, nota 78). En una plática que sostuve con el profesor Florencio Carrera describió esta palabra envidiosa como una saliva pestilente y hedionda, cuya naturaleza es olfativa (Huautla de Jiménez, julio 2019). Sérgio Brissac menciona que “los problemas, las dificultades, el desánimo y los dolores son frecuentemente relacionados con las críticas, los salivazos y el mal aire. Este último, es concebido como un aire originado por la envidia, las palabras negativas y los malos deseos de otros que golpea a la persona” (Brissac, *ibidem.*). Una curandera me mencionó en una tirada de maíz y lectura de velas que las personas hacían daño: “así le hacen, yo ya he visto, así le he checado, le avienta algo, le avientan cosas, pero no va a poder porque yo ando con ellos. Siempre ando con ustedes, no van a poder cuando les quieran hacer algo porque siempre estoy con ustedes” (San Andrés Hidalgo, Huautla, mayo 2019).

Como mencioné anteriormente, la riqueza espiritual, está asociada con el poder y el prestigio, también es objeto de envidia. En una de las agencias de Huautla encontré el caso de un curandero reconocido que murió atacado por otros curanderos. Siete curanderos se unieron en su contra. Según el relato de uno sus hijos, tenía acceso a información privilegiada, había llegado profundo adentrándose en el conocimiento. Por supuesto sabía de sus enemigos y que la muerte se cernía sobre él, tuvo aviso. Posiblemente estaba en una posición encumbrada dentro de la jerarquía de conocimiento de los *chjota chjine*, tenía mucho poder y por ello la unión de varios enemigos para acabar con él. Acceder a información también resulta peligroso, como veremos con más detenimiento.

La envidia también se relaciona estrechamente con la palabra chismosa y mentirosa reportada por Anita Lino, *én ndiso* que también tiene el poder de afectar a las personas y causarles

dolencias (2017: 64). Cuando la víctima de esta *én ndiso*, palabra chismosa-mentirosa (relacionada a la envidia), está cerca o presente el daño tiene mayor efecto, pero si además la persona está comiendo mientras se habla mal de ella el daño es casi seguro. El escenario por excelencia de esta situación descrita son las comidas festivas, convivios en los que se comparte la comida. Dadas estas circunstancias las personas suelen tomar acciones para protegerse. Es ejemplo el caso de Abel, el primer mazateco en recibir el ministerio de diácono permanente en la prelatura de Huautla, documentado por Sérgio Brissac. Días antes y después de la ceremonia en la que recibió el cargo eclesiástico había realizado una *Velada* con un *chjota chjine* para que lo protegiera con sus oraciones pues algunas personas no estaban de acuerdo con su ordenación (*ibid.*:243).

Las afecciones de estas palabras se introducen en el cuerpo como un mal aire; quizás por ello la cualidad olfativa señalada por Florencio Carrera, hediondas y pestilentes. Estos malos aires deben ser constantemente extraídos del cuerpo a través de las limpias con copal y hierbas olorosas como el laurel, la ruda, la reliquia y la albaca. En otros casos también son capturados a través de la barrida con huevo, la práctica de frotar un huevo en el cuerpo del paciente o consultante. Ahí salen todos los malos aires. En una consulta con una curandera, después de barrer mi cuerpo con un huevo de totola (guajolote), romperlo, echarlo en un vaso con agua y mirarlo con atención a contraluz me dijo: “mira cómo está de aire, es aire lo que traes tú, mira nada más, ¿nunca te has limpiado?”. Le contesté que no, definitivamente no estaba en mi práctica limpiarme, ya fuera con hierbas o sahumándome. La curandera me dijo que por eso estaba así “sucio, como tierra”, mientras me mostraba cómo la clara de huevo se veía, agitada y turbia. Luego me explicó que cuando caminas a veces te “echan tierra” (San Andrés, Huautla, mayo 2019).

Existen una importante diversidad de personas que realizan trabajos relacionados con “ver”, adivinar, curar y levantar a las personas. Las técnicas que utilizan son variadas, la lectura de velas, lectura de copal, lectura de maíz, lectura de la baraja, la revisión de los pulsos, la lectura del huevo y por supuesto la consulta y viaje con los niños santos.¹⁶⁸ Aunque una

¹⁶⁸ Todas estas prácticas han sido muy bien documentadas en las investigaciones de Lidia Manrique (2004) y Fabiola Minero (2012).

curandera utilice varias técnicas tiene una que es su especialidad; por ejemplo, la lectura del maíz o de la baraja. No obstante, como se mencionó en la investigación pasada aquellos especialistas que saben del manejo de los niños santos ocupan la jerarquía más elevada de conocimiento, siendo la palabra la técnica más elevada (Rodríguez 2017: 63-64). Recordemos que la palabra es la máxima expresión de la agencia y cualidad de *personidad* de los *ndi tji santo*, pertenece a un lenguaje divino del cual los sabios y las sabias no se reconocen como autores o productores. El dominio de las palabras es uno de los ámbitos más respetados y valorados por los mazatecos, que se autodenominan entre otros nombres, *chjota én*, personas-palabra, persona de lengua.¹⁶⁹ Vamos a revisar a continuación la Velada, la ceremonia de ingesta de santitos y a partir de ella vamos a transitar por los caminos de la palabra que construyen, abren y muestran el *son'dele nima santo* (mundo del alma santo), el Otro mundo. Vamos a ver las características y descripciones que hay sobre esta dimensión y las de sus seres.

La Velada: cartografía del mundo del alma santo y descripciones de sus seres

En una ocasión en Huautla una mujer me señaló “no se hace ceremonia con cualquiera, no a cualquiera le puedes abrir tu mente, enseñarle lo que hay dentro de ti”. Sus palabras hicieron que me preguntara de nuevo, qué sucede en una Velada. También recordé la cualidad *xcon* de los hongos, especialmente su variante de peligro. Los *ndi tji santo* son peligrosos porque exponen a la persona que lo come ante enemigos y posibles daños que pueden ocurrir mientras está “abierta”.

La Velada es la ceremonia en donde todas las formas de relación mazatecas con los hongos cobran sentido. Se trata de una ceremonia de comunión con lo divino, donde a través de la ingesta, los niños santos desplegarán todo su poder y agencia. Este contacto con lo divino es sumamente íntimo y delicado, en este tiempo-espacio se busca una conexión directa con lo que referiré como la alteridad *xcon* (sagrado, peligroso, poderoso y puro). Por otra parte, es

¹⁶⁹ En el capítulo I revisamos a los *chjota chinga*, personas caracterizadas, y a los *chjota xa*, presidentes municipales, quienes ocupan una posición principal en la jerarquía social mazateca, estructurada a partir del conocimiento, cuya máxima expresión es la palabra, el dominio del lenguaje bello y ceremonioso.

una experiencia que se comparte; realizar una Velada es un acto colectivo por excelencia, se come y se viaja juntos. La Velada implica también un recorrido por ello también es referida como el “viaje”, uno que se realiza con el espíritu a través del *son'dele nima santo*, el mundo del alma santo, un mundo que convive y co-existe con el cotidiano, siempre presente y al alcance de los ojos de quienes saben “ver”. A él corresponden todos los tiempos, el pasado, tan remoto como el inicio de la vida en la tierra, el presente y lo que está por venir.



“El mundo es un reflejo”. Fotografía de Betty Olguin Quintero, julio 2019.

Como ya he señalado, la potencia, la fuerza del hongo que se puede reconocer en su *sen nixri* (luz-día), es incorporada por la persona que los come. Los niños santos abren el pensamiento, permiten “ver”, potencializan las cualidades de visión de cada persona. La forma convencional para hacer que el “efecto” del hongo ocurra más rápido está en la etiqueta que hay para comerlos, la cual prolonga el tiempo de su ingestión. Los hongos se muerden únicamente con los dientes frontales (incisivos) y deben disolverse con estos mismos, evitando usar las muelas. Esto implica que permanecen por mayor tiempo en la boca en contacto con la saliva antes de ser tragados facilitando su digestión. Por su parte, el *chjota chjine* Leonardo Morales de Huautla de Jiménez, me indicó una técnica para acelerar el proceso de digestión una vez que termina la ingesta.¹⁷⁰ Posiblemente esta corresponda al arsenal creativo de Don Leonardo, pues no he leído ni escuchado algo similar en voz de otras personas de conocimiento. Se trata de activar el cuerpo con algunas flexiones de piernas y movimientos de brazos breves, así como realizar movimientos ondulatorios en el vientre. Pongo este ejemplo, para mostrar la convivencia de formas convencionales que se mueven en un marco establecido y las formas creativas que corresponden a la práctica de cada *chjota chjine*.

La Velada, recordemos, se hace durante la noche y uno de los momentos que marcan el inicio del viaje es cuando toda luz se apaga y reina una oscuridad absoluta. En esta oscuridad poco a poco inicia el viaje, en el cual los ojos físicos no servirán para ver; se trata de “ver” con el espíritu. Las personas comienzan a sentir “el efecto” en sus cuerpos a través del cambio de temperatura. Sentir frío o ponerse frío marca la salida del espíritu del cuerpo.¹⁷¹ La *chjon chijne*, mujer sabia, Olga menciona “... a veces sientes como cuando te enfermas que tienes calentura o tiemblas de escalofríos, es porque la fuerza del honguito está dentro de ti” (Minero 2012: 196). Las personas que han comido los santitos van a “volar”, van a “caminar”, por ese espacio que es referido con distintos nombres, lo van a “ver”: el Otro Mundo (Demanget 2000), el mundo limpio *-so'nde tze-*, el mundo del más allá *-nia ki*

¹⁷⁰ Está técnica me fue indicada por él durante la Velada que tuvimos en julio de 2018.

¹⁷¹ Diversas experiencias de los *chjota chikon*, güeros, se quedan en esta etapa del viaje y no pueden avanzar más porque su cuerpo se los impide. Las sensaciones corporales incómodas como el frío hacen complicado que el espíritu-pensamiento se eleve y, por lo tanto, no pueda viajar.

sonde– (Minero, 2012) el mundo perfecto o el mundo del alma santo, *son'dele nima santo* (Rodríguez 2017)¹⁷².

Gordon Wasson refiere, por comunicación con Álvaro Estrada, que la Velada era referida por María Sabina como *je² xi³ vi³ jna³ choan³-ve⁴*, “eso que nos desvela” (1983: 30, nota 1), quizás sea más preciso “el que nos desvela”, por el pronombre en tercera persona al inicio (*je²*). Fabiola Minero registró *vi'na chaon ña*, “cuando uno se desvela” (2012: 117), mismo significado, pero en primera persona marcada por la partícula (*ña*) final. El señor Alfonso G. de Huautla, refiere que cuando ya se está bajo el efecto se dice “*k'ianga 'nyajinnle*” (Minero 2016: 201). Por su parte, el *chijne en chjine jkua b'énda* (sabio de la palabra, sabio que arregla) Epifanio Apolonio de Tenango, menciona que en mazateco no se dice “velar” o “viajar”, se dice *sin yia jina* que quiere decir “lo tienes en el cuerpo” (Valdés 2018: 198). Minero menciona que sus interlocutoras señalan que se trata de un “viaje sagrado” que en mazateco es referido como “*nga'ti mangui dia le Nai na*” cuya traducción sería “vamos por el camino de nuestro Dios”.¹⁷³ Tener la potencia anímica de los hongos en el cuerpo, su *sen nixri* (luz-día), dota de poder a la persona que los ingiere y permite que pueda emprender el viaje y ver el “mundo del alma santo”.

Para realizar este viaje es indispensable tener la guía de un sabio o sabia, pues su experiencia y cercanía con los seres de la alteridad divina van a permitir avanzar, llegar a lo que se busca y entablar las negociaciones que sean necesarias. En la investigación pasada, referí que los *chjota chjine*, las personas de conocimiento, son los intermediarios que van a permitir establecer arreglos entre seres humanos y no humanos. Por su parte los niños santos también son intermediarios no humanos que posibilitan a través de su fuerza y potencia anímica viajar al mundo del alma santo (Rodríguez 2017). Son los *chjota chjine* quienes conocen cómo

¹⁷² Elegí este nombre referido por Arcadio Morales desde la investigación pasada pues es un mundo que es visible a través del espíritu, del alma que comparte la cualidad de santo, sagrado, puro.

¹⁷³ Esta última es traducción mía, Minero lo traduce como “viaje al camino de Dios” (2012: 192). Sin embargo, si descomponemos la frase podemos observar que refiere la acción de avanzar o caminar. *Nga* (preposición que refiere a “en” o “por”) *'ti* (marcador de verbo que indica que la acción está siendo efectuada en ese momento), *mangui* (verbo ir en plural), *dia le* (sustantivo con marcador personal en tercera persona, su camino o el camino de) y *Nai na* (sustantivo que refiere a un Dios que es Padre y Madre).

manejarse en este mundo, quienes conocen las reglas y las formas, los que saben “cómo hacerle” y se mueven en sus diferentes niveles. Ellos son quienes pueden abrir las puertas, abrir los caminos y guiar a todos los que participan en la Velada. En su poder está el manejo y la conducción del viaje, así como el cuidado de las personas. Especialmente mantenerlas enfocadas en lo que están buscando para que vayan juntos y no se pierdan en el camino.

Esta facultad de guía de los sabios es posible por el reconocimiento de su oficio y de su trabajo por seres de la alteridad divina cuya cualidad es *xcon* como los hongos (sagrado, puro, poderoso y peligroso). Como ya ha sido ampliamente documentado en diversas investigaciones a través de los testimonios de los sabios y sabias mazatecas (Estrada 2010; Wasson 1983; Boege 1988; Feinberg 2003; Brissac 2008; Minero 2012; Manrique 2004 y 2013; Rodríguez 2017; Valdés 2018), es durante un viaje con los honguitos que llegan a la Mesa Sagrada, la mesa blanca, *yamixá txrua*. En esta Mesa está Dios Padre, referido como *Na-in na jin*, Nuestro Señor, *Nana jin*, Nuestra madre, Jesucristo y otros Seres Principales, según la experiencia de cada *chjota chijne*.¹⁷⁴ Algunos testimonios refieren que la Mesa se ubica en un lugar llamado *ndo va nai ndo va na*, es “la puerta donde nace el sol, donde sale en la mañana” (Epifanio Apolonio, *chjota chijne* de Tenango, Valdés 2018: 183). De acuerdo con Miguel Herrera (pseudónimo) este espacio se ubica en el “*ndo sen*, plano enjoyado como cúpula” y es donde está dios padre y diosa madre (*ibíd.*: 192).

En la Mesa, también llamada *yami 'xha 'tze le Nai 'na*, Mesa Sagrada de Dios (Minero 2012: 77), es donde son reconocidos las y los sabios a través de la entrega que les hacen de un libro, un documento o papeles. El libro es referido como *Libro tse*, (libro limpio-puro).¹⁷⁵ Las diversas experiencias de iniciación de las y los sabios concuerdan, no solo con la Mesa como el espacio donde reciben su trabajo, sino también en las descripciones de este lugar cuya

¹⁷⁴ En el caso del sabio Leonardo Morales de Huautla de Jiménez fue la Virgen de Guadalupe quien le dio el trabajo de curar y fue su principal guía e interlocutora en el desarrollo de su camino de conocimiento (Rodríguez 2017).

¹⁷⁵ Siguiendo a Federico Valdés *tsé* es una cualidad de pureza. Así encontramos su uso para referir a una persona limpia o pura, *chjota tse*, al libro sagrado, *libro tse*, y a la mesa pura *yamixa tse*. Esta cualidad, por supuesto, también la tienen los seres divinos como la Virgen Pastora que es *Chjoón Tsé*, la mujer pura, así como los espacios sagrados y puros, *jña tsé* (Valdés 2018: 207 y 227). Esta cualidad de pureza se comparte con la palabra *xcon*.

principal característica es una blancura que brilla; se trata de un espacio luminoso, por ello también ha sido referido como la Mesa de Plata (Incháustegui 1994). Esta blancura luminosa, también descrita como el brillo del oro, es una cualidad que comparten los seres de la alteridad divina, referida aquí como la alteridad *xcon*. Además de los antes mencionados están las diversas encarnaciones de la virgen –de la Pastora, de los Remedios, de la Asunción, de Guadalupe, María, entre otras– que son manifestaciones de *Chjon nda ve* (la mujer de agua que arrastra), esposa o nuera del *Chikon Tokoxo* (Brissac 2008; Valdés 2018); los diferentes *chikones* relacionados a espacios específicos del territorio –cuevas, sótanos esquinas, tierra y manantiales, principalmente–; *Chikones* tutelares, dueños de cerros principales como el Cerro de la Adoración en Huautla de Jiménez, *Nindo Tokoxo*, Cerro Caballero en San José Tenango, Cerro Rabón en Jalapa de Díaz y San Bartolomé Ayutla, entre otros. También fuerzas divinas como el Señor de Trueno, *Nai Chaon*, santos y ángeles.

En el *Libro tse*, los *chjota chjine* podrán “leer” y aprender todo lo que necesita para adivinar y curar. El Libro se relaciona estrechamente con el lenguaje divino, atribuido a los niños santos y a Dios. Como es sabido, el lenguaje es la técnica más elevada y el marcador por excelencia de una persona de conocimiento que conlleva el reconocimiento de ese nivel de conocimiento elevado otorgado por la alteridad *xcon*. El sabio Epifanio Apolonio, de cuya experiencia sabemos por el trabajo de Federico Valdés, menciona: “...libro pétalo, pétalo libro, trae oro. Es un libro grande, trae todo de lo que es sabiduría, cada nombre que él nace en el mundo, ese nombre llega donde está el Padre Dios. Por eso el enfermo se levanta, se cura, porque ese nombre se manda hasta allá. Se está haciendo el libro” (2018: 183). Por su parte, el sabio Tiburcio de San Lucas Zoquiapan, a quien podemos conocer por Sérgio Brissac, narra que durante su iniciación el Señor lo llevó a dónde está más limpio, “te lleva a donde está su casa, donde está su mesa, donde él pone su sombrero, donde él pone su libro. Ahí viene apuntando quien está enfermo” (2008: 89). Refiere también que en ese lugar también están los ancianos, los abuelitos, quienes presenciaron la entrega de su Libro (*ibíd.*: 94). Recordemos igualmente la experiencia de María Sabina quien recibió su Libro durante la Velada que hizo para curar a su moribunda hermana María Ana. En ella los Seres Principales le dijeron: “...éste es el Libro de la Sabiduría. Es el Libro del Lenguaje. Todo lo que en él hay es para ti. El Libro es tuyo, tómalo para que trabajes...” (Estrada 2010: 42).

Este reconocimiento que proviene de la alteridad *xcon*, y que sucede cuando se les entrega su trabajo hace evidente que la relación que tienen los *chjota chjine* con estos seres que pertenecen al mundo del alma santo es muy estrecha. Entre más cercana, mayores son los conocimientos de estos sabios y por ende sus alcances. Teresa Ríos menciona del sabio Macedonio de San José Vista Hermosa (San Lucas Zoquiapan) “... Dios estaba muy cerca de él, todo lo que pedía se le cumplía, porque pedía de todo corazón, sin la más mínima mala intención” (Brissac 2008: 122).

Regresando al viaje espiritual, después de que se sienten los primeros “efectos”, percibidos en el cuerpo, poco a poco se tiene que comenzar a “ver”. Son frecuentes preguntas del tipo, “¿ya estás viendo?”, “¿cómo te sientes?”, “¿ya te estás iluminando?”. Hay una importante comunicación entre los viajeros, así como entre estos y el guía. A veces es complicado salir de la oscuridad, hay obstáculos. Por ello al inicio se realizan oraciones y se le habla tanto a los hongos como a Dios, se pide que vaya bien, que se encuentre lo que se está buscando, que Dios los acompañe y los cuide en su camino. A manera de protección el *chjota chijne* unta *piciete*, tabaco molido con cal, llamado San Pedro, en diferentes partes del cuerpo, en los antebrazos, la nuca, la frente y el pecho. Este servirá como una protección durante el viaje y a él se recurrirá en caso de complicaciones. Si el camino no se abre, si no se puede “ver” se realizan limpiezas con hierbas aromáticas y copal, también se pide perdón por las ofensas. A veces se requiere de mucha oración para que el viaje inicie y los niños santos comiencen a mostrar. No siempre es fácil, depende de diversas circunstancias, entre ellas problemas o conflictos entre los participantes de la Velada, ofensas que se manifiestan, tanto a humanos como a no humanos. En el viaje sale todo, incluso cuando no se pueda ver nada.¹⁷⁶

La duración de la Velada depende de que tan bueno sea el viaje, “si la gente viene muy pesada no se ve nada y rápido termina la Velada, en cambio cuando todo va bien se extiende hasta las 4 o 5 de la mañana, hasta que el gallo canta” (testimonio Huautla, marzo 2019). Son

¹⁷⁶ En la investigación pasada señalé que cuando los honguitos dejan en oscuridad a la persona es señal de que no habían cumplido con la dieta y las formas convencionales de relacionarse con ellos, sin embargo, no necesariamente. En ocasiones revelan otros conflictos que se hacen evidentes en ese “no poder ver”.

numerosos los testimonios que señalan que muchas veces no se puede ver en el primer viaje, en ocasiones hasta la segunda o tercera vez que se come a los santitos. Es común encontrar referencias de huautlecos que declaran que los hongos no les enseñaron nada y por lo tanto no dieron continuidad a su relación con ellos. Otros más que en el primer viaje se iluminaron y les fue “bien bonito”. La iluminación está vinculada a “ver” el mundo del alma santo, es decir, a estar viajando. Sergio Morales me lo explicó con una analogía, “cuando comes santitos tu mente se prende, es como si fuera un foco que se prende y alumbra más” (Huautla de Jiménez, julio 2017).¹⁷⁷ Teresa Ríos le explica a Sérgio Brissac que al inicio de la Velada se le debe pedir a Dios específicamente por lo que se está buscando, así como por la “iluminación”, menciona: “ahí se pide para que el espíritu esté fuerte... Entonces, tenemos que pedir siempre que Él [Dios] nos ilumine y nos levante. Y después, ¡a caminar! Si siempre estamos en el mismo lugar, estamos cómodos y nada se resuelve. Iluminar: *si isenle, si tchaiana*. Levantar: *si komitem, chomia*” (2008: 122).

Por su parte, Fabiola Minero documentó testimonios sobre la iluminación que nos permiten entender mejor la perspectiva local, como la del señor Alfonso García quien menciona:

...cuando ya te está iluminando, cuando ya entraste a esa fase, en ese episodio, cuando están dentro, justo cuando se está en trance, cuando estás viajando, cuando se manifiesta tu energía, tu ser en alguna de las dimensiones, cuando estás... digamos que, en otro planeta, en otro lugar, en inframundo, es cuando sale el espíritu y empiezan los efectos (2016: 201).

Como podemos observar la iluminación es la primera etapa para poder viajar, sino “ves” no estás iluminado y por ende no es posible emprender el viaje.

Un importante catalizador de esta iluminación y por lo tanto del viaje es el lenguaje divino del *chjota chjine*, sus cantos elevan el espíritu de los participantes, les dan fuerza. Retomemos las palabras de Arcadio Morales sobre su experiencia en las Veladas con su abuelo, el sabio Leonardo Morales: “Sus cantos, sus palabras, te dan poder, aunque ni siquiera nosotros entendamos lo que habla...” (Rodríguez 2017: 69). Como vimos en la investigación pasada,

¹⁷⁷ Sergio utilizó una analogía similar para explicarme lo que le sucede a una persona que se espanta y se le pierde su espíritu: “es como si fuera un foco, que no ves que cuando un foco ya se fundió, pues ya no prende, así pasa, la mente ya no” (Huautla de Jiménez, junio 2013).

el lenguaje sagrado no pertenece a la persona de conocimiento, esta solo es un medio para que la palabra de Dios se manifieste, la cual es también la palabra de los niños santos. Ya María Sabina les había mostrado a Gordon Wasson, Henry Munn y Álvaro Estrada que los hongos son “habla”, son el Lenguaje de Dios (Wasson 1957; Munn 1973; Estrada 2010). A través de la transcripción que hicieron las lingüistas del ILV se reveló que el lenguaje del hongo era reconocible en la forma verbal en tercera persona del verbo “decir”: *tso* –él o ella “dice”– que aparecía al final de algunas oraciones, especialmente en momentos álgidos de canto.¹⁷⁸

Es precisamente a través del Lenguaje de Dios, en voz de los *chjota chjine*, que se construirá el camino en el mundo del alma santo. De acuerdo con Benjamin Feinberg, los lugares emergen al ser nombrados por la persona de conocimiento quienes comparten el poder de los Dueños [especial mención a *Chjon nda ve*, mujer de agua que arrastra, quien dio nombre a los lugares del territorio mazateco], se trata de una ruta mapeada por espacios análogos a los sitios geográficos y espacios físicos del mundo (2003: 169). Agregaría que también este camino lleva a otros espacios, a otros pisos o puertas hacia arriba o hacia abajo. Se trata de una cartografía celeste y otra perteneciente a las interioridades de la tierra, un mundo subterráneo en donde también están los muertos y seres de gran poder, como los *chikones*. Teresa Ríos continúa explicando:

...el sabio debe tener las palabras para abrir las puertas, y el espíritu para abrir las puertas, para ver el lugar de donde salimos y hasta donde debemos llegar. Y con la misma fuerza con la que viajamos, vamos a lugares y lugares... Vamos despacio, vamos con calma, vamos, no podemos espantarnos de lo que vemos en cada lugar. En este viaje debemos lograr nuestro propósito. Para llegar al punto que debemos encontrar (Brissac 2008:122).

Cristina Quintanar (2010) y Lidia Manrique (2010) han documentado la descripción de este mundo que se ve y experimenta con el espíritu. Su cosmograma es compartido con el conocimiento de otros pueblos de Mesoamérica, como los 13 pisos celestes y los 7 del inframundo. Por su parte Brissac, a través del conocimiento de los miembros de la Escuela

¹⁷⁸ Refiero al especialmente al libro de *María Sabina and her Mazatec Mushroom Velada* (Wasson & Cowan 1974), así como al artículo de Henry Munn “The mushroom of Language” (1973).

de Ministros Indígenas recogido en el libro Elementos Rituales Mazatecos (1998), grupo que apoyó el Padre José Luis Sánchez, cuyo conocimiento está enraizado en las ceremonias con hongos, muestra que hay trece mesas. Estas ocupan posiciones que tienen que ver con el recorrido del sol; de su salida por el oriente y su ocultamiento por el poniente. En ese orden están: Mesa de Entrada, Mesa Sobrenatural, Mesa de Hojas, Mesa Viva, Mesa de Leche y en el cenit o el punto más alto, Mesa de Riqueza. Descendiendo están, la Mesa Sagrada, Mesa de Sereno, Mesa Suave, Mesa de Flores, Mesa Transparente y Mesa Oscureciendo. Hacia abajo hay cinco niveles o pisos, en orden descendente están: Agua de Sangre, Agua que enfría, Agua Limpia, Agua de Palabra y Agua de Señora y Señor Luna (Brissac 2008: 132).

Como hemos mencionado, el *chjota chjine*, la persona de conocimiento tiene el poder de desplazarse por estos espacios, como menciona Teresa Ríos, tiene el poder de “abrir las puertas”. El poder está en su palabra, en el lenguaje divino. Un *chjine* experimentado podrá atravesar las vicisitudes, sabrá “hablar” para que lo dejen pasar. Es muy importante la destreza y creatividad del *chjine*, que durante los viajes se enfrenta a diferentes lenguas que debe saber identificar y entender. Su sapiencia como maestro que domina diversos lenguajes será puesta a prueba. Tendrá que hablar en las diferentes lenguas de los lugares a los que llega para hacerse escuchar por los Dueños o los Señores. “Una palabra es lo que vale”, me señaló una vez el sabio Leonardo Morales de Huautla de Jiménez, quien me comentó que una palabra (lengua) difícil de entender era la de la tierra, *én nangui*. Quiero mencionar que he asistido al aprendizaje de la lengua *kastilla* (español) de Leonardo, cuando recién lo conocí en 2013 apenas sabía algunas palabras, teníamos que platicar con ayuda de su hijo o de su nieto mayor. Con el paso de los años su conocimiento de la lengua ha aumentado significativamente. Una vez lo felicité para expresar mi reconocimiento por su aprendizaje, a ello me contestó que la virgen le había enseñado. Tiempo después entendí que esa enseñanza había sucedido durante las Veladas.

Regresemos a uno de los casos documentados por Carlos Incháustegui que mencionamos anteriormente en el que vimos una posesión controlada por el sabio, en la cual atrapó el espíritu del enemigo para regresarle el daño. Ahora veremos la destreza de este sabio con el lenguaje. El sabio fue llamado para atender un problema en la casa de una familia. El

testimonio cuenta “...empezaron a suceder cosas extrañas en la casa: aparecían víboras por doquiera, por el gallinero, por el corredor, tras de la casa” (2014: 121). Durante la Velada el curandero trabajó en el fogón de la casa para encontrar el origen del mal, agarró el azadón y empezó a escarbar:

... así como iba escarbando, le iba contando al Dios Trueno todas las ofrendas y los presentes que le había depositado ahí [se refiere al fogón] para ocasionarnos muchos males. Pero hablaban en lenguaje que nosotros no entendíamos, era en un dialecto y a este señor le costó un poco de trabajo reconocer qué dialecto era. Fue una batalla en la que el curandero regañaba a aquel [Dios Trueno] y el otro se defendía, presentando todas las cosas que le habían ofrecido para que causara daños (*ibíd.*: 122).

El enemigo había invocado varios dioses y dueños para que hicieran daño y perjudicaran a la familia. El sabio durante su viaje, mientras escarbaba en el fogón fue recorriendo todos esos lugares y habló con sus dueños. El testimonio narra que el enemigo había invocado a los dueños de Carlota, La Soledad, Loma de la Plaza, Coatzacoapan (Coatzacoapan) y Ayautla. Al curandero le había costado trabajo entenderse con el dueño de Coatzacoapan porque su idioma es el mixteco. Continúa, “por medio de los honguitos [el curandero] tuvo que hablar el idioma mixteco y así fue como se entendió con el Dueño de Coatzacoapan y con el de Ayautla y empezó a hablar tal como hablan los de Ayautla también. Habló con todos” (*ibíd.*: 124 y 125). A través de este caso podemos observar la maestría en los lenguajes del sabio, referido como curandero por el testimonio, en la cual a través de sus capacidades de alguna manera logra entender y hablar en mixteco, así como en otra variante de mazateco, la de Ayautla.

Me interesa apuntar que existen diferentes tipos de lenguas, referidas como “palabras” localmente, que los sabios conocen y utilizan según los casos que tienen que resolver, de acuerdo a lo que se les va presentando en sus experiencias. Están aquellas lenguas propias de los dueños de cada lugar, que como vimos en algunos casos van más allá del territorio mazateco. A través de estas lenguas se habla con la alteridad no humana y se realizan las negociaciones necesarias. Por otra parte, está el Lenguaje Divino como hemos visto anteriormente, este Lenguaje es el más poderoso pues a través de él se logra “levantar” a los enfermos. La señora María (pseudónimo) de Huautla de Jiménez, me contó que vivió varios años en la Ciudad, pero que ya se estaba muriendo. La enfermedad la trajo de regreso a

Huautla y fue únicamente “la palabra de Dios” la que la ayudó (diario de campo, Huautla de Jiménez, julio 2018). De acuerdo con el testimonio del sabio Tiburcio de San Lucas Zoquiapan, la palabra es como una espada o un hacha que corta. Aquí el sabio refiere a esta palabra o lenguaje que no es de su autoría y en referencia al ángel-Dios Trueno y a San Pedro, quienes poseen un instrumento cortante. De acuerdo con la descripción de Tiburcio, el impacto de la palabra de *Nai Chaon* (Dios Trueno) es sentido por él, centrándose en su interior, como un instrumento cortante (Brissac 2008: 91). “Sientes que te está cortando con el hacha, pero el hacha es su palabra, la espada es su palabra nada más, es afilada. Por eso la gente se cura” (*ibíd.*: 90). El Lenguaje Divino es medicina y pertenece a los niños santos y a Dios (Estrada, 2010; Munn, 1973; Rodríguez, 2017). Por ello, los mazatecos reconocen en lo alto de la jerarquía de conocimiento a los *chjota chjine*, pues la palabra o el lenguaje es la experiencia máxima a la que pueden acceder.

A través de los *chjota chjine* la alteridad *xcon* tiene voz, puede ser escuchada, puede determinar direcciones para la gente, tiene intervenciones directas en la vida de las personas y en las de su pueblo, del *naxinandá*. Un ejemplo de ello está en la experiencia de Carlos Incháustegui durante la construcción de caminos en la Sierra. Menciona que un hombre acudió a él para informarle que el *Chikon* no quería que el camino que estaba construyendo pasara por determinado lugar, se trataba de un lugar *xcon*, sagrado-delicado. Incháustegui refiere que le fue importante tomar en cuenta esas peticiones y en otros momentos hacer ceremonias de pago para continuar las obras. Como propuse la investigación pasada, las personas de conocimiento son los mediadores entre el ámbito humano y el divino, permiten negociaciones. Sin embargo, algo que se nos ha escapado a los investigadores, es que estas negociaciones no son en una sola dirección –de los mazatecos con la alteridad *xcon*–, sino también en el otro sentido. Los seres de esta alteridad hacen llegar su mensaje, se hacen escuchar a través de sus mediadores los *chjota chjine*. También les piden que se tomen determinadas acciones. En la experiencia de Incháustegui, quizás el *Chikon* no haya tenido el poder de impedir la construcción de caminos, pero sí en algún momento de negociar por dónde iba a pasar.

Como hemos visto para los mazatecos los mediadores son sumamente importantes en la forma de entablar relaciones y de negociar en ellas. En el ámbito humano sabemos que es una posición de poder y de peligro, como vimos en la vida de José Guadalupe García, Erasto Pineda y como vimos en la de María Sabina. Para entablar relaciones y negociar con seres de la alteridad *xcon* también son necesarios los mediadores, además de la persona de conocimiento y los honguitos (referidos en la investigación pasada como intermediario humano e intermediarios no humanos respectivamente). Por ejemplo, el guajolote quien es referido por algunos sabios como “el mensajero”. También se dice que la pluma de la guacamaya tiene el poder de llevar o elevar las palabras y peticiones. Por otra parte, los ancestros también tienen una importante posición como mediadores entre los mazatecos y la alteridad *xcon*. La experiencia del sabio Tiburcio durante su iniciación nos muestra la importancia de la relación con los ancestros, no solo porque como vimos anteriormente los abuelitos fueron testigos de la entrega de su Libro, sino también porque durante su viaje le pidió a su difunta abuela que lo llevara a donde estaba Jesucristo. Entonces como apunta Sergio Brissac es la abuela, en su posición de mediadora, quien conduce a Tiburcio a la presencia divina del Señor (2008: 91). También recordemos el caso de Sandra, cuya principal ayuda durante las Veladas es su difunta madre, quien fue curandera también.

El testimonio del sabio Tiburcio es sumamente ilustrativo en tanto la importancia de los mediadores en el *son’de nima santo*, el mundo del alma santo. Continúa narrando que el *Chikon Nindo*, el dueño del cerro no lo dejaba entrar, recordemos las puertas y lo importante de la palabra y la negociación. También es importante apuntar que los sabios deben de justificar ante los diversos seres de la alteridad *xkon* que se les presenten para qué quiere conocer, para qué quieren saber y qué harán con ese conocimiento. Y de acuerdo con quién se negocie, hasta pagar como nos muestra la experiencia de Tiburcio.

Un domingo por la tarde y a las doce de la noche *Chikon Nindo* tiene una reunión con Nuestro Señor Jesucristo allí arriba, donde está todo mundo... Y le dije: “No me da permiso, me siento mal cuando como el *niño santo*”. Y Nuestro Señor dice: “¿Qué haces con mi hijo? ¿Por qué no le das permiso para que pueda trabajar?” Y *Chikon Nindo* dijo: “Sí, dile que haga un trabajo, una paga”. Y sí, lo hice. “¿Qué quieres hacer, hijo mío?” “Quiero comer *niño santo*”. “¿En serio vas a comer?” “Sí”. “Págame, porque Nuestro Señor me ha hablado”. Y me dijo: “Paga aquí en la mesa, paga porque si debes no hay nadie que te ayude.

Pero si ya has pagado, tienes fuerza donde quieras. Enciende trece velas. No te dejan entrar los muertos cuando no tienes permiso”. Porque Nuestro Señor te dice: “Espera. Porque si no pagas, te enfermas. Cuando pagues, podrás entrar” (Brissac 2008: 93).

Retomando el análisis de Sérgio Brissac, resulta interesante que el Señor Jesucristo es quien en esta ocasión funge como mediador de Tiburcio y aboga por él. Le pregunta al *Chikon Nindo* por qué no deja entrar a su hijo. Entonces el *Chikon* pide que su hijo pague para que lo deje entrar. Con los seres de la alteridad *xcon* que pertenecen al territorio, a los diferentes *naxinandá*, como es el caso de los *Chikones* una premisa para relacionarse con ellos son los pagos. Estos pagos son la materialización de las formas de relación específicas que implica vincularse con estos seres: respeto y reciprocidad. Uno de los principios ontológicos de los mazatecos en el *naxinandá* es que todo tiene dueño, nada pertenece a los seres humanos. Por ello un conocimiento importante que la alteridad *xcon* les transmite a las personas de conocimiento es la forma de ofrendarles y pagarles. Muestra de ello son el conocimiento de los *chjota chjinee én chjine kjua* Félix Ramírez y Epifanio del municipio de San José Tenango documentado por Federico Valdés. En el caso de Epifanio, también tuvo que entregar su ofrenda cuando recibió trabajo:

Para ser curandero, es un trabajo muy duro: ahí te dan de cómo se va a respetar el mundo, cómo se va a respetar un árbol, como se va a respetar su cosecha, su siembra, su café, su plátano... A mí se me entregó un libro, donde me dieron el trabajo... Allá me entregaron mesa, me dijeron qué se iba a ocupar a cada orilla de la mesa. Entonces cuando di mi ofrenda, me pidieron un guajolote grande, me pidieron cacao. El mismo hongo te enseña (Valdés 2018:183y 184).

La alteridad de los *Chikones* se manifiesta en los sueños y en los viajes como seres gigantes con diferentes corporalidades. En mayo de 2019 durante una noche de plática con una familia en un pueblo cercano a Huautla, la señora Florencia (pseudónimo) me narró un viaje que tuvo con su marido décadas atrás. En el viaje entraron dentro de la tierra y se perdieron en los sótanos, ya no podían salir. Entonces llegaron a un lugar que Florencia describió como gigante, “era como una iglesia, como un templo, hasta tenía sus escalones”. Allí se les manifestó un Señor grande, enorme, con flores en sus pies. Era el dueño de ese lugar. Florencia le dijo a su esposo “arrodíllate y ponte a rezar”, ambos se pusieron de rodillas y comenzaron a rezar. El Señor les preguntó qué hacían ahí, qué estaban buscando y qué

querían. Florencia le explicó que se habían perdido y que lo único que querían era salir de ahí. Le pidió que los ayudara y les enseñara el camino que debían tomar. El Señor accedió, les dio las indicaciones y les advirtió que no se fueran por ningún otro lugar, de desviarse nunca saldrían de esas profundidades. Florencia me explicó que tomaron el camino que les señaló el Señor, en el cual encontraron muchas puertas, pero no se distrajeron y continuaron. Por fin lograron salir, “nos sacó allá por Puente de Fierro” (diario de campo, Huautla, mayo 2019). El relato de Florencia nos muestra que las dimensiones de la alteridad *xkon*, se manifiesta en dimensiones gigantescas. También podemos observar el cuestionamiento que hacen estos seres a quienes llegan ante su presencia y estos espacios del *son'dele nima santo*, (mundo del alma santo) que se presenta con diversas puertas.

Otra experiencia, esta vez en un sueño, también revela la manifestación de estos seres como gigantes. Aquí comparto la narración de Luis (pseudónimo), quien estaba mudándose a Puebla y tuvo el siguiente sueño en las noches previas a su partida de Huautla. Se soñó en su nueva casa en Puebla en donde lo acompañaba su difunta abuela, nuevamente vemos la presencia de los abuelos en estas interacciones con la alteridad *xcon*. Luis caminó hacia la ventana de su casa y se sorprendió al ver desde ahí el Cerro de la Adoración. Cerca del altar que se encuentra en la parte más alta vio a una persona poner una copalera en el piso que comenzó a sacar mucho humo. Una columna se elevó y tomó la forma de un ser gigante a quien Luis identificó como el *Chikon*. Luis se conmovió mucho al verlo, sintió gran alegría y un sentimiento de bienestar lo invadió. A través de esta manifestación, el *Chikon* le mostró sus magníficas dimensiones que son muestra de su gran poder y le hizo saber, que aún en Puebla, lejos de su pueblo, la conexión con él estaba al alcance.

Por otra parte, también tenemos el caso de Heriberto Prado, cuyo libro comienza con la narración del encuentro onírico que tuvo con un ser divino que le trajo un mensaje y una misión. Se trató de una serpiente gigante de siete tetas que, aunque no es un *Chikon* sí está relacionada con estos seres pues, las serpientes son las guardianas de la tierra y están vinculadas con los *chikones* y con el territorio. Después de una dieta de 53 días, similar a la requerida para el consumo de niños santos, Heriberto tuvo un sueño sumamente importante

que marcó una nueva dirección en su vida, la propuesta de un proyecto espiritual indígena, aquí la descripción de esta serpiente divina:

Era un ser descomunal, de esos jamás visto. Una serpiente gigante, color gris. con una amplitud enorme. Su cuerpo estructurado con muchos anillos de color blanco, tendiendo a crema e intercalados con líneas negras. No pude verle ni la cabeza ni la cola, sólo sé ahora que era tan grande que con el miedo y la sorpresa me sentí más pequeñito. Su cola se perdía y desaparecía en la inmensidad de un sótano profundo dentro de las entrañas de la madre tierra. ¡Qué decir de su cabeza!, no alcancé a distinguir nada porque no hay ojo humano que pueda llegar hasta lo infinito del cielo azul... [tenía] siete tetas enormes incrustadas en la panza... había tres de lado izquierdo, otras tres del lado derecho y una más en medio, sobre los seis chichis (Prado s/a: 12-17).

Como podemos observar, la manifestación de este ser perteneciente a la alteridad *xcon*, nuevamente se muestra con dimensiones que son tan grandes que resultan inexpugnables para Heriberto. Además de la sensación inmediata de sentirse pequeñito ante la presencia divina de este ser.

De la experiencia individual a la colectiva, conexiones durante la Velada y algunos apuntes sobre el conocimiento

La ceremonia de la Velada y el viaje espiritual que ocurre en ella es una experiencia que se teje en una combinación entre lo individual y lo colectivo. Aquello que permiten “ver” los niños santos en cada individuo que los come es completamente variable. Se trata de una experiencia personal, introspectiva y, sin embargo, el principal punto de unión con el resto de los participantes es que están ahí para encontrar juntos una respuesta, para revelar la verdad. Esta intención unificadora, que sucede desde el acto mismo de compartir ese ágape fúngico, se hace evidente en diversos momentos. Desde la ayuda a través de oraciones y rezos para fortalecer a otra persona, que puede ser incluso al mismo curandero, hasta momentos importantes de conexión durante el viaje en el que las personas se enlazan. Esta conexión es sumamente íntima porque se puede “ver” lo que está experimentado la otra persona y el lugar en donde está. Estos momentos son muy importantes pues representan una ayuda tanto para

lograr encontrar lo que se está buscando, como para ayudar al otro a que supere algún obstáculo.

Ya en la investigación pasada había mencionado que la Velada es un espacio colectivo y a la vez íntimo en el que los participantes fortalecen sus lazos y son una ayuda necesaria ante las dificultades que se enfrentan en el viaje. “Se trata de caminar juntos para encontrar la solución al problema” (Rodríguez 2017: 68). En el caso de las personas de conocimiento es común que se hagan acompañar también de familiares, ya sea de sus esposas o esposos, hijas o hijos. Un ejemplo de esta ayuda es el caso de María Sabina a quien sus hijas le ayudaban durante las ceremonias con sus rezos y cantos (Wasson 1957; 1983; Estrada 2010).

Como ya hemos visto, la principal guía del viaje es la persona de conocimiento. En su poder estará el manejo y la conducción de toda la ceremonia, especialmente de enfocar a los participantes hacia un camino que por momentos será compartido para encontrar la verdad. De acuerdo con el testimonio de Ricarda de Poza Rica (Huautla), recogido por Fabiola Minero, la prioridad del *chjota chjine*, persona de conocimiento, está en el principal asunto a resolver. Si el caso es un enfermo, su atención principal estará con él, mas no por ello dejará de atender a las demás personas que acompañan y que también están viajando.

A veces es mejor desvelar para una sola persona, pero depende; cuando el curandero te está checando, si el que está antes de tí, sí aguanta la fuerza del hongo, entonces él también te ayuda y le va ayudando a los otros. Si ya está muy grave el problema, el curandero sí puede ayudar a varios, pero si tiene alguien más enfermedad, entonces primero con él, mientras tú que no tienes tanta enfermedad o mal te vas por los lugares donde te lleva el hongo, pero tienes que hablar y así el curandero nada más te ayuda (Minero 2012:141).

Los poderes de visión y de dominio del viaje del *chjota chjine* incluyen la posibilidad de intervenir en el viaje de los otros. Como vimos anteriormente, en el caso de Sandra, quien tuvo una experiencia con una curandera en Huautla que no trabajaba con muertos y que coarto la presencia y acompañamiento de la difunta madre de Sandra durante la Velada. Vimos más casos de este tipo en el capítulo tercero a través de las experiencias de los *chjota chikon*, güeros investigadores, como Fernando Benítez y Jacobo Ginberg con María Sabina. Por supuesto, también y sobre todo están las intervenciones que ayudan a las personas, como

cuenta la experiencia de Inés, una joven huautleca que durante el viaje se perdió. “Ya me estaba yendo por un río, todo estaba oscuro. Iba dentro de una lata río abajo y de pronto comencé a caer y a caer. No paraba de caer. En eso vi como en lo alto de un peñasco un árbol estiró una de sus raíces hasta alcanzarme y me agarró. Era la curandera que estaba llevando la ceremonia, ella me rescató” (diario de campo julio 2018, Huautla de Jiménez).

Durante la Velada y el viaje todo queda al desnudo, “ahí sale todo”. Se dice que ahí es donde verdaderamente se conoce a una persona. Un ejemplo de esto es la experiencia del primer viaje con hongos narrada por el antropólogo Juan Pérez Quijada, quien trabajó durante muchos años en la región de la mazateca baja. En una de sus estancias surgió el interés de un amigo en mostrarle el poder de curación de los niños santos, referidos como *shito*, (*xi tjo*, “que brotan”). Accedió y tras una charla que puso a este investigador en una posición incómoda, al día siguiente que se haría la ceremonia su amigo no apreció y envió a su hermano en sustitución para que lo acompañara. Juan Pérez narra la difícil situación en la que estuvo, pues Naio, el hermano de su amigo era una persona con la cual no tenía una relación, no solía dirigirle la mirada ni hablar más allá de lo esencial con él. Le sorprendió que en el traslado en lancha a casa del *chjota chjine* Lucio, Naio se dirigió a él, lo miró a la cara y le dijo: “Vas a viajar conmigo. Te voy a guiar. Hoy me vas a conocer” (Pérez Quijada 2006.: 49).

Algunas personas, sin ser *chjota chjine*, tienen poder de visión y pueden entrar a los pensamientos de los otros. Puede ver lo que hay en su cabeza. Por ello no se hace una Velada con cualquier persona, recordemos las palabras que me dijo una mujer en Huautla: “no se hace ceremonia con cualquiera, no a cualquiera le puedes abrir tu mente, enseñarle lo que hay dentro de ti”. Viajar por el *son'dele nima santo*, mundo del alma santo, significa estar abierto y por lo tanto susceptible. Como mencioné en la investigación anterior, comer santitos y viajar conlleva peligros, así como dota a la persona de poder también la hace vulnerable (Rodríguez 2017: 47 y 48).

El señor Isauro Nava, quien fue presidente municipal de Huautla (1966-1968) le cuenta a Carlos Incháustegui que la presencia y ánimo de los participantes repercute y afecta el viaje,

así como si los honguitos “ven un mal aire”. “Si la señorita está del mal humor uno recibe el sentimiento de la otra, está uno recibiendo todo ese efecto. Si piensa en una cosa superior o cosa mínima, tengo que estar compenetrado con las ideas de usted..., tengo que sentir lo que usted siente, tengo que saber lo que es usted en el efecto” (Incháustegui 1977: 193). A través de este breve testimonio podemos observar que la ingesta de niños santos durante la Velada es una forma de “conocer al otro”. Por ello las Veladas pertenecen al ámbito íntimo familiar.

Sergio y su tía Paulina Morales me comentaron que las Veladas salen mejor entre familiares, “así con gentes [turistas] no es igual, por lo que la gente lleva, la gente de otras partes, no es igual. [Así, aunque algunos vienen] para curar es diferente, no van a ver igual que él [se refiere a Leonardo, su padre, quien era curandero] o como nosotros. Lo que pasa es que lo hacemos más bonito. Nos prende más, mejor y vemos más cosas. Es que la gente piensa que igual le va a pasar, pero no. Se siente mareado, como borracho, pero no es igual. Es Dios el que lo levanta [al enfermo], porque Dios llega, porque con los honguitos todo se mueve, porque hablan (plática con Sergio, Paulina y Leonardo Morales, Huautla de Jiménez, julio 2013).

La descripción de un proceso de curación que el antropólogo Juan Pérez Quijada documentó y acompañó en la mazateca baja, ayuda a ejemplificar esta conexión entre los participantes. “Los suaves silbidos del *sinahé* [sabio] deshicieron la desarmonía. Llamaron a cada quien a fijar la intención por la que estábamos allí reunidos y a concentrarse en lo primero que aparecía, a mantenerse en suspenso. Cada silbido llevaba a niveles de mayor homogenización y luminosidad a la vez que nuevas vivencias se agolpaban” (Pérez Quijada, 1996: 55). Durante el viaje Juan Pérez tuvo visiones de los conflictos que aquejaban a la pareja [la velada estuvo dedicada al esposo enfermo]. Según su descripción, las intervenciones del *sinahé* (sabio), ya sea a través de sus silbidos o de sus palabras concentraban al grupo, hacían que armonizaran y se compactaran. “Todos los presentes compartíamos el mismo espacio de conciencia unificada. El *sinahé* nos orientaba en la búsqueda del lugar de la enfermedad para sacarla afuera... La forma de actuar de todos estaba interconectada, parecía que se había perdido la individualidad” (Pérez Quijada, *ibidem.*). Por su parte, Carlos Incháustegui escribe sobre su experiencia con los honguitos en una ceremonia con María Sabina y Fernando

Benítez: “había una identificación de sensaciones con los demás participantes de la ceremonia y lo que estaban pasando: una comunicación entre todos...” (2012:108).

Durante la Velada y el viaje todo importa, la experiencia está llena de señales. De hecho, las visiones que muestran los niños santos deben de “saberse leer”, es decir, dependerá de la destreza y creatividad de cada individuo para interpretarlas. Algunos testimonios refieren a la experiencia del viaje como estar viendo una pantalla o estar viendo la televisión, también es como estar dentro de un sueño. Una característica de las visiones es que su duración es variable, entre más largas más información es la que se recibe. Algunas visiones son advertencias o premoniciones. Por ejemplo, María Sabina le cuenta a Álvaro Estrada que días antes del asesinato de su hijo Aurelio tuvo una visión:

...apareció una piel pinta de res, tendida en el suelo hacia el lado derecho de donde yo me encontraba hincada. Me quedé callada al *ver* aquello, pero no me intimidé pese a que era un cuero putrefacto de animal. Olía feo. Luego apareció un hombre vestido de paisano, cerca de la piel y al momento gritó: “Yo soy. Yo soy. Con éste serán cinco. Con éste serán cinco a los que asesino” (Estrada 2010: 73).

María Sabina vio al asesino de su hijo, antes de que perpetrara el crimen, sin embargo, lo que no podía saber era que la víctima sería su hijo. De la misma manera, la sabia recibió el aviso de la llegada de Gordon Wasson, en días previos durante una Velada los niños santos le mostraron:

...seres extraños. Parecían personas, pero no eran familiares, ni siquiera parecían paisanos mazatecos. –No sé qué pasa. Veo a gente extraña –dije a Guadalupe. Le pedí que rezara porque sentí cierta inquietud ante aquella visión... La explicación a esa visión la tuve a los pocos días en que Cayetano [es el síndico que llevó a Wasson con María Sabina] llegó a mi casa en el curso de la mañana” (Estrada 2010: 66).

Una cualidad fundamental de los *ndi tji santo* (niños santos) es que te enseñan, no sólo en el sentido de mostrar visiones sino también de la enseñanza y aprendizaje que hay en ellas. Recordemos la opinión de la socióloga polaca Irene Majchrzak sobre los *ndi tji santo* después de experimentar una Velada.

Al comer los hongos, uno se mete en otra dimensión o, mejor dicho, en otra realidad, en la realidad mitológica. [...] Veo la ceremonia de los hongos como

una enseñanza y un aprendizaje. Una gran lección sobre los símbolos y su significado, que se parece al aprendizaje de la lengua materna; del saber escribir: crear imágenes y leer: interpretarlas. Es un método de educación muy superior al que se usa en las escuelas de todo el mundo, ya que aquí el individuo está creando su propia obra en un lenguaje común (Majchrzak 2011: 70).

Paulina Morales me comenta, “les damos honguito a los niños por su estudio, para que estudien mejor, para que entre la palabra de Dios a la cabeza, para que les dé más fuerza Dios” (Huautla de Jiménez, julio 2013).

De la experiencia con los hongos también se dice que “te abre la cabeza”. El viaje espiritual que permite la potencia de los niños santos es un momento privilegiado para aprender. El *son'dele nima santo*, mundo del alma santo, es una fuente de conocimiento que está al alcance de los mazatecos. A Luis (pseudónimo)¹⁷⁹, por ejemplo, los niños santos le enseñaron durante su viaje una biblioteca infinita contenida en los cerros. Me dijo, “aquí en la Sierra hay mucho conocimiento” (conversación telefónica junio 2019). En la última Velada que pude realizar en julio de 2018 con Leonardo Morales, una parte interesante de la ceremonia fue su enseñanza de palabras en mazateco. Tenía algún tiempo de estar aprendiendo la lengua en la Ciudad de México y practicando en Huautla a través de interacciones básicas.¹⁸⁰ En un momento de la Velada, poco antes de que esta llegara a su fin, Don Leonardo decidió que era un buen momento para enseñarme unas cuantas palabras en mazateco y que aprendiera su pronunciación y tonalidad. Me daba palabras a repetir y después frases completas aumentando la dificultad paulatinamente.

Aprender de lo que muestran los honguitos depende de cada persona. Diversos factores entran en juego: aquello que les es mostrado por los *ndi tji santo*, las posibilidades dentro del

¹⁷⁹ Se trata de la misma persona que me compartió su sueño con el *Chikon Tokoxo* previó a su partida de Huautla, en la víspera de emprender una nueva vida en Puebla (ver apartado anterior).

¹⁸⁰ Estoy muy agradecida con la maestra Verónica Martínez Pulido, quien inició la enseñanza de la lengua mazateca (variante de Chilchotla) en el Posgrado en Estudios Mesoamericanos en una alianza entre el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Desde 2015 fui parte del primer programa piloto de enseñanza del nivel A1 que continuó perfeccionándose a lo largo de los años hasta el nivel A2. Uno de los principales objetivos de la maestra Verónica ha sido alcanzar a los hijos de migrantes mazatecos que tienen interés en aprender la lengua, fue en el 2018 que por fin sucedió. En los cursos tuvimos por primera vez a compañeros hijos de migrantes, algunos estudiantes de licenciatura y maestría de la UNAM.

viaje, es decir, hasta dónde les es posible llegar y el entendimiento e integración de estas experiencias. Un freno importante es el miedo, recordemos las palabras de Teresa Ríos “no hay que tener miedo a lo que enseñan los santitos”. Fabiola Minero recogió un interesante y revelador testimonio que muestra que el avance o desarrollo de la persona durante el viaje está determinado tanto por las condiciones de la persona como por los niños santos y Dios:

Es que en la ceremonia no puedes decir que los honguitos te van a llevar hasta donde tú quieras ir, no es cierto, hasta ahí donde quieras no, o piensas que tu mente va llegar hasta donde tú estás pensando con los honguitos no. Ahí te trabas, hasta donde se te permite llegar, hasta ahí, no puedes irte más, porque te puedes quedar en la primera o segunda mesa, no puedes ir más allá. Y lo más difícil es la experiencia y los conocimientos que tu hayas aprendido, o lo que Dios te recomienda hacer a través de la ceremonia, a través de la iluminación, si no lo has cumplido no puedes pasar a la otra parte, mientras no lo cumplas, no avanzas. Las recomendaciones que tengas para contigo, para con los demás, si no lo has cumplido, no puedes ir más allá. Tú mismo te vas a dar el avance... Yo lo que creo a veces, es que la persona ya está muy afectada, tiene alguna parte del cerebro o alguna parte de su ser que no le permite, o simplemente su cuerpo o su mente no reaccionan ante los honguitos, a lo mejor porque, bueno yo he entendido de que Dios no permite que vayas más allá, no es que seas tú una persona mala, sino que simplemente así estás bien, no necesitas saber otras cosas, porque si las sabes ¿qué va a ser de ti, si las llegarás a conocer, que será de ti? Yo así lo he entendido, porque he tenido amistades que así han pasado, te rezan, te cantan, y oran por ti, pero así pues no sé, a lo mejor en la ceremonia ahí se quedan pero Dios les ha dado la capacidad de que sus oraciones sean muy fuertes muy bonitas, muy hiladas, muy entretejidas las palabras y entonces, no ven más allá pues, no todos tienen esa capacidad (Entrevista Directa a Fernando, Minero 2015: 202 y 203).

Como podemos observar el conocimiento es un ámbito en el que se avanza a lo largo de la vida y cuyo avance depende de la voluntad, compromiso y cumplimiento de la persona. Por otra parte, es algo que permanece oculto y cuyo acceso requiere preparación, pero sobre todo una justificación válida ante la alteridad *xcon*. La persona tiene que justificar para qué quiere acceder al conocimiento y si va a ser capaz de soportarlo. Iván le cuenta a la antropóloga Fabiola Minero:

... Así como vas y le pides favor al presidente municipal, con el hongo tú vas y le pides el favor a la gran divinidad, es como un poderoso que cuando

llegas a buscarlo te manda a sus guaruras o te manda sus perros para que te ladren, o se enciende la cámara de seguridad. Lo mismo pasa cuando llegas ahí, te piden explicaciones o hay veces que nomás te dejan jugar, te van haciendo preguntas y ya (2016: 204).

Por ello las personas de conocimiento, *chjota chjine*, muestran que el camino de conocimiento asociado al oficio de sabios es muy difícil, cuesta trabajo, lleva tiempo, no sucede de un día para otro (Brissac 2003; Minero 2016; Valdés 2018). Razón por la cual critican y señalan a los curanderos que emergen repentinamente, especialmente en el contexto de la comercialización de las ceremonias de las Veladas y los hongos.

Tiburcio, *chjota chjine* de San Lucas le narra a Sérgio Brissac: “Cuando me siento mal, el me levanta [el Señor] y me pregunta: ¿Por qué preguntas mucho? contesto: pregunto porque quiero saber de todo. Y él me pregunta: ¿pero vas a aguantar? Si... ¡ah bueno!” (2008: 89). Mientras que el sabio Melesio menciona que la segunda vez que tomó hongos fue tras haberlos encontrado en el patio de su casa. Los tomó solo, en su viaje se le apareció un anciano que lo cuestionó “¿qué buscas? porque las flores que tomaste no son cosa de juego” (Brissac 2008: 104). Narra que le hizo muchas preguntas, “¿qué es lo que realmente quieres?” (*ibidem.*). Melesio le contestó que quería saber para ayudar a los enfermos que no tenían dinero, entonces el anciano le preguntó si eso era verdad. Melesio contestó que sí y el anciano le enseñó una especie de balanza y le indicó que se subiera porque lo tenía que pesar. “Si aguantas los sufrimientos que vas a pasar... y me dijo que tenía que pesar la palabra. Me pesó y me dijo que estaba bien” (*ibíd.*: 113).

Recupero también la experiencia de María Sabina a través de Juan García Carrera, a quien le narra sus inicios como mujer de conocimiento, tras una curación no exitosa menciona:

“no quedé conforme con aquel fracaso y recurrí a muchas fuentes que me instruyeron sobre la forma de curar a mis gentes... Ingerí los hongos y les reté a que me enseñaran a curar, a que me orientasen cómo dominar ese arte. Esa fecha, descubrí a un potro blanco que no se dejaba montar por mí. Era un caballo que me retaba a montarlo. Pensé: “Si lo monto, ¿qué será? Inquieto y desobediente, relinchaba. No quería que nadie lo dominara; mucho menos una pobre como yo. Pero me di valor y volví a insistir. El caballo me corría; cuando me veía se iba lejos. Bueno, eso era dentro de los hongos. Ya casi lo montaba,

pero estuvo a punto de tirarme y sentí miedo, mucho miedo. Era blanco, puro y bravo. Luego me fui acercando despacio, despacio y casi lo sorprendí. El potro se burlaba de mí y se reía. Yo, por mi parte, me daba esperanzas, pues ya casi lo lograba” (García Carrera 2010: 16 y 17).

La narración de María Sabina resulta muy interesante, primero porque este conocimiento en el viaje se le muestra como un potro blanco, que como hemos visto es el color de lo *xcon*, de lo sagrado, puro, peligroso y poderoso. Y segundo porque muestra la determinación de la sabia, quien a pesar de sentir miedo insistió en acercarse a él. Resalta especialmente la cualidad indomable del conocimiento. Como vimos en los testimonios de personas de conocimiento, es importante saber qué se está buscando y por qué. Este es el principio mismo de la Velada, se tiene que saber con antelación que es lo que se va a buscar y cuál es el principal objetivo.

Una característica que prevalece en el consumo de hongos entre los *chjota chikon*, güeros buscadores de hongos, es que no saben lo que están buscando ni para qué. La obra del pintor Filogonio Naxin que ilustró la portada de mi libro “*Ngatsí minjiénra xtén*” (Todos quieren hongos) precisamente hace alusión a ello. Todos quieren saber, tener la experiencia, pero no saben por qué ni para qué. En palabras de Filogonio “Todos quieren hongos, ¿pero saben lo que quieren? La curiosidad se sacia probando, pero no implica un propósito claro. Como liebres astutas, propios y extraños, roban parte del mundo de los mazatecos, reduciéndolo a una transacción comercial basada en el hedonismo” (Filogonio Naxin en Rodríguez 2017). No obstante, hay güeros que sí tienen una intención u objetivo claro. Tener claridad de la intención por la cual se acude a los hongos es un buen comienzo. Por ejemplo, querer curarse, a partir de conocerse, saber la causa, encontrar respuesta es algo que comparten con los mazatecos, también el trabajo introspectivo.

Para que el aprendizaje se convierta en conocimiento es necesario aplicarlo. Sobre este aspecto, Heriberto Prado me señaló “Hay gente que quiere saber y saber, pero luego no vive lo que aprende. ¿De qué sirve? Hay muchos libros bonitos, pero están muertos. Son letras muertas, porque no se viven sus conocimientos” (chat Messenger Facebook, 4 de septiembre

de 2017). La investigación de Fabiola Minero en su apartado sobre el conocimiento señala algo similar, sigamos lo que le compartió Fernando:

kjuab'aetsen es un conocimiento que vas adquiriendo a través de la ceremonia, y ese conocimiento que, si lo haces, lo aplicas y tienes fe, sí resulta, porque digamos, es un conocimiento, como psicología, situaciones que te conducen al bien personal y al bien familiar. Pero sí es un conocimiento que vas adquiriendo y se va demostrando, por tu actitud, con tu forma de ver la vida, con tu forma de hablar, de actuar, ahí se va viendo. Porque es un conocimiento práctico (2016: 212).

Federico Valdés encontró que “la palabra *chjinee* no hace referencia únicamente a los especialistas rituales, chamanes o curanderos mazatecos escrito en algunos estudios” (2018: 177). Hay diferentes tipos de personas de conocimiento (*chjota chjine*), según sus oficios y especialidades., aquí sus ejemplos: “*chjine naj ni* (músico guitarrista), *chjinee cha'a* (de la cuchara, reparte comida en la fiesta), *chjine xki* (médico, doctor, que cura, “tradicional o moderno”), *chjinee xjrao* (albañil), *chjinee ya* (carpintero, del árbol, de la tabla), *chjinee kjoa taun* (brujo, sabe destruir), *chjinee jchun* (maestro, profesor de escuela)” (*ibidem.*),¹⁸¹ que de acuerdo con él refieren a la división social del trabajo de la sociedad mazateca. Esta interpretación me parece forzada y quisiera señalar que, en un nivel más primario, simplemente refieren al conocimiento sobre algo, un arte, una práctica o un oficio. Además, vemos que el conocimiento viene de la mano con su ejecución, su práctica.

Como hemos visto el conocimiento a través de los *ndi tji santo* (niños santos) y el viaje está al alcance de los mazatecos, mas el avance depende de ellos, de la voluntad de Dios y de los honguitos. Quiero señalar también que hay una importante jerarquía en el conocimiento de los sabios, como vimos son aquellos que dominan el lenguaje quienes están en la cúspide, a quienes se reconoce en el nivel más alto.¹⁸² Esta jerarquía continúa prevaleciendo, sin

¹⁸¹ Algunos de los oficios o conocimientos que presenta Federico Valdés fueron registrados por Eunice Pike y Florence Cowan en las primeras décadas del siglo XX, como lo muestra su Vocabulario de la lengua mazateca: *chji⁴ne⁴chjoa⁴*, curtidor; *chji⁴ne⁴na⁴jni¹*, músico; *chji⁴ne⁴qui⁴cha⁴*, hojalatero; *chji⁴ne⁴xjao¹*, albañil; *chji⁴ne⁴xqui⁴ni⁴ño⁴*, dentista y *chji⁴ne⁴ya¹*, carpintero (ILV 1957: 9)

¹⁸² En el capítulo I vimos que la sociedad mazateca se estructuraba de acuerdo al conocimiento, cuya expresión era el dominio de la palabra que posee la cualidad de generar una acción en los otros. Por ello, en lo alto de la jerarquía se ubicaban las personas de conocimiento, *chjota chjine*, los y las sabias

embargo, después de la llegada de la alteridad de los *chjota chikon*, güeros buscadores de hongos, las formas se han flexibilizado. Por lo menos ahora parece que el conocimiento es más abierto, no obstante, también hay un reconocimiento del detrimento en la profundidad del conocimiento de los sabios en la Sierra Mazateca, especialmente en Huautla. Aquí quisiera recuperar una experiencia de la lingüista Eunice Pike para mostrar esa estructura más rígida en cuanto quién y cómo puede acceder al aprendizaje, en este caso.

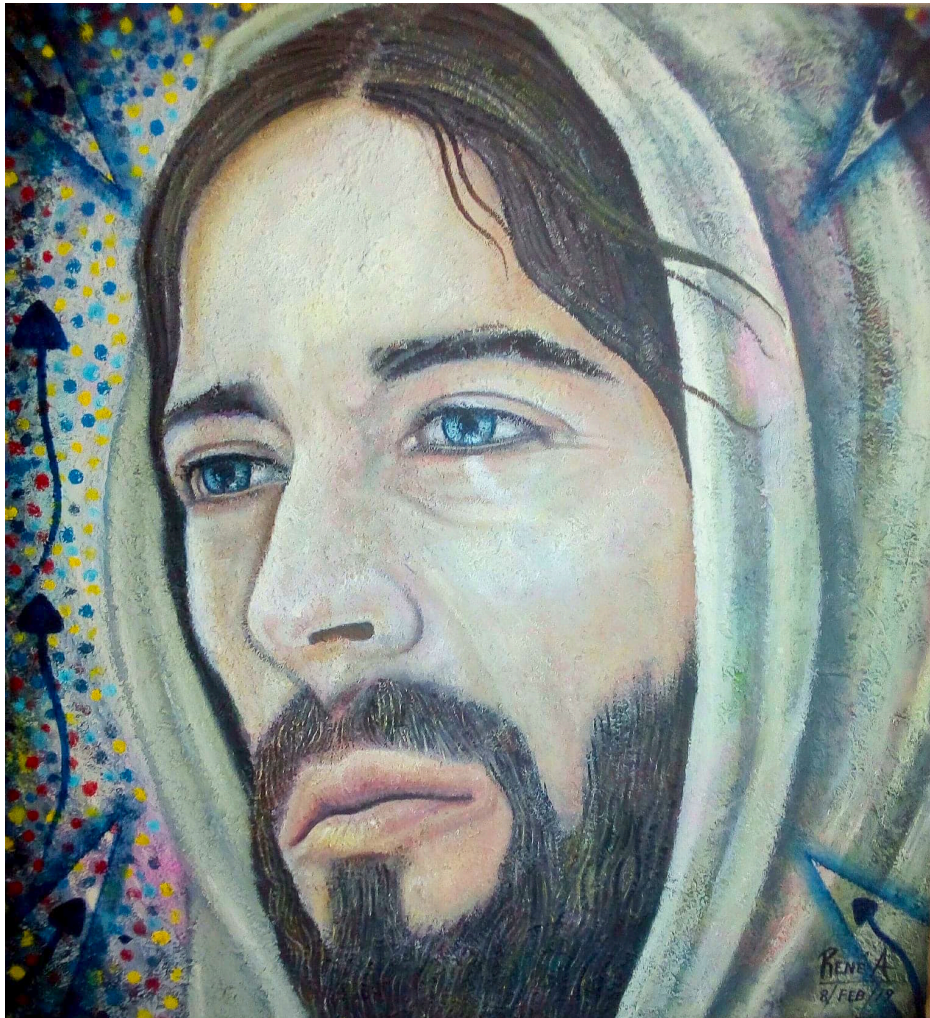
Durante su labor de evangelización en Río Santiago (Huautla) en el otoño de 1946, Eunice Pike decidió que debía enfocarse en enseñarles a las mujeres del pueblo a leer las Escrituras en mazateco. La misionera tenía breves interacciones con las mujeres pues, su casa se encontraba en el camino principal del pueblo, justo debajo del manantial de donde se surtía la población. Esta ubicación era una de exposición ante la mirada de los otros, especialmente de las mujeres que pasaban con sus jarrones llenos de agua y se asomaban por su ventana a mirarla. Eunice Pike aprovechaba esta indiscreción para invitarlas a pasar con la intención de instruir las sobre la Biblia, sin embargo, ninguna aceptaba. Entonces, se le ocurrió que lo mejor sería visitarlas en sus casas para darles ahí las lecciones. En esta misión la acompañó Marion Doble. En su primera visita, dos mujeres las recibieron en su cocina, pero no mostraron ningún interés. Contestaron que tenían mucho trabajo y que aquellos que estudiaban eran los niños. En la segunda casa, la mujer a la que visitaron les contestó lo mismo, haciendo referencia a la suavidad y dureza de la cabeza. Les mencionó que los niños todavía tenían su cabeza suave y podían aprender, mientras que la mujer ya era madura y su cabeza dura. Finalmente convencieron a esta mujer para enseñarla a leer en mazateco. Al día siguiente cuando regresaron para darle la primera lección de lectura en casa, estaba toda la familia: “Todos sabían a que habíamos ido, y estaban reunidos a nuestro alrededor, pero también habían acordado a quién enseñarían. Casi antes de que supiera lo que estaba sucediendo, me encontré enseñando al padre. Sin mucho problema, pero con gran orgullo, leyó la primera sección” (Pike 1958: 147).

especialistas en el manejo de los niños santos y las personas caracterizadas, *chjota chinga*, que conocen el lenguaje ceremonioso y bello para dirigirse a sus congéneres.

Un aspecto importante del conocimiento para los mazatecos es que proviene de la “fuente divina” (Minero 2016: 209). De acuerdo con Fernando, entrevistado por Fabiola Minero, el sabio *chjine en chjine kjua* es Dios:

...él es el que sabe todo, es el que tiene el conocimiento, de ahí viene el conocimiento. Está basado en eso de que Dios es sabio en todo, de ahí proviene todo conocimiento, es el ejemplo de nosotros. Pero también el sabio, el curandero, es *chjine*, pero es cuando ya tiene un conocimiento más elevado ya sabe más sobre algo” (*ibíd.*: 207).

De acuerdo con un testimonio recogido por Carlos Incháustegui, el Señor Maestro es Jesucristo que tuvo a sus doce discípulos, a quien también le decían brujo porque hacía muchos milagros. En una nota Incháustegui señala que “un Maestro en la cultura Mazateca es aquel brujo que ha llegado al más alto grado de conocimientos. En Huautla de Jiménez, es aquel individuo que “puede ver al Padre Eterno sin acudir a los hongos”” (1977: 213). Entonces el conocimiento está en este ámbito del *son’dele nima santo*, mundo del alma santo, es la principal fuente y su máximo *chjine* es Dios. Es interesante la homologación que hay entre Jesucristo y las personas de conocimientos que también han sido referidas como Maestros, y que también tienen la especialidad de arreglar, como los *chjine én chjine kjua*, el sabio de la palabra que resuelve los problemas como bien ha documentado Federico Valdés (2018).



**“Mateo 5, el gran maestro”
René Alvarado Martínez, 2019. Serie: Enteogenado.**

Fernando continúa explicándole a Fabiola Minero que Dios es la raíz de todo conocimiento:

Nosotros decimos la piedra, lo aplicamos como la piedra es la base de nuestro conocimiento y nadie puede llegar hasta ahí, nadie ha podido. Esa es en mazateco *go he ma na*, es la raíz, *ha ma na* es nuestra raíz, la raíz de nuestro conocimiento y quién sabe quién vaya a llegar hasta ahí. Si llegara alguien a conocer tanto, no pues quien llegue sería maravilloso, pero pues a lo mejor en el intento sólo nos quedamos a medio camino. ¿Quién es la raíz? es Dios, es la raíz de todo conocimiento, *ha mana*, por eso decimos en mazateco tú eres nuestra raíz, dios es nuestra raíz, la raíz de todo conocimiento es dios... Así es difícil que lleguemos ahí, porque todo conocimiento del mazateco está dirigido a Dios y en la piedra a quien buscamos es a Dios, que es a base de

todo conocimiento, es la piedra de todo conocimiento. Dios es la base de todo conocimiento, *hen a he ni hama kjuab'aetsen na*. Yo no podría decirte otra cosa porque sé que todo conocimiento proviene de Dios, yo no sé si en otras culturas o en otras filosofías es así pero en los mazatecos sí, todo conocimiento proviene de Dios, no es que yo sea católico que te estoy diciendo, es por lo que estamos viviendo, por la forma de hablar, de pensar, de cómo nos expresamos (Minero 2016: 207 y 208).

Del *son'dele nima santo*, mundo del alma santo, los mazatecos obtienen conocimiento y fuerza. La principal conexión con este mundo está a través de los niños santos, que son el cuerpo de ese mundo divino. Para los sabios, los honguitos también son fundamentales, pues como bien menciona Isauro Nava “cuando tomo los hongos despierta más mi sabiduría” (Incháustegui 1977: 52). Ahora mismo recuerdo el título de un artículo de Lidia Manrique que comienza así, “*Porque también somos espíritus...*” (2013). Los mazatecos son sobre todo una nación que se relaciona socialmente a través y con el espíritu. Las acciones emprendidas en aquel mundo espiritual tienen repercusiones en el mundo cotidiano y viceversa. En él se mueven fuerzas o potencias que pueden ser benéficas o causar daños. De acuerdo con Florencio Carrera, anteriormente, una forma de guerrear entre pueblos ocurría a través de este espacio, de esta dimensión Otra, en la que se movían potencias para hacer daño. Se mandaban a los pueblos enemigos una abundante lluvia o un desastre importante en la población. Entonces los sabios se reunían para preguntar “¿por qué pasó esto? ¿por qué pasó así?” y entonces encontraban la respuesta (conversación telefónica marzo 2020).

Esta conexión entre ambos mundos también se puede observar a través de la experiencia de los sabios, que mencionan el libro sagrado, *libro tse*, el cual se está escribiendo. Es decir, no es un libro acabado, está en constante construcción y en esa construcción las acciones de los hombres y mujeres en el ámbito cotidiano son fundamentales pues quedan escritas, son registradas, dejan huella en el *son'dele nima santo*. Sobre este registro nos hizo mención, María Luisa Pineda, hija del líder cafetalero Erasto Pineda. Nuestro encuentro tuvo como propósito entregarle copias de unos documentos que encontré sobre su padre en el archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla (Acervo Alfonso Caso, Yanhuitlán,

Oaxaca)¹⁸³. Nos comentó en alusión a los documentos que le entregaba que “están archivados todos los documentos de lo que hace uno. Igual del Sagrado [corazón de Jesús] hija, igual de Dios, de todo. Igual del pueblo yo creo que ahí van guardando” (Huautla de Jiménez, febrero 2019). María Luisa se refería al ámbito sagrado, al mundo espiritual, donde todo está también archivado y se está documentando.

Por otra parte, quiero señalar que vivir con los niños santos, es vivir guiados por ellos, es decir, “vivir con Dios”, así me refirió Paulina Morales en una ocasión. En esta noción de “vivir con Dios” están contenidos los diferentes seres de la alteridad *xcon*, no únicamente la advocación del Dios cristiano. Pero, sobre todo, refiere a una vida articulada por las formas de relación con la alteridad *xcon* que exigen respeto, gratitud y reciprocidad con ese mundo del alma santo¹⁸⁴. Estas formas de relación significan un intercambio importante que permiten el sostenimiento de la vida, pues de este mundo los mazatecos obtienen fuerza para vivir. Paulina menciona orgullosamente de su forma de vida: “Los médicos de aquí me dicen que cómo le hago, que estoy bien fuerte, no creen la edad que tengo” (Huautla de Jiménez, julio 2019). “Vivir con Dios” es la mayor riqueza de los *chjota yoma*, gente humilde, y su marcador de éxito es la longevidad vigorosa.

Asimismo, las entidades del *son'dele nima santo*, a través de sus sabios y de los niños santos tienen la posibilidad de intervenir y llevar a cabo el sostenimiento de la vida en el mundo cotidiano. Así nos muestra el caso de Heriberto Prado, a quien la mensajera, la serpiente gigante de siete tetas le trajo una nueva dirección para su proyecto espiritual. A través de un viaje con “la sangre de cristo” (*njile Kristo*), como Heriberto refiere a los honguitos, le pidieron la formación de una religión indígena libre de figuras, instituciones y formas occidentales cuya esencia es retomar relaciones antiguas con la *Madre Tierra* y el *Padre Sol*, los creadores. Su proyecto actual propone una “autonomía de fe”, vacía de jerarquías. La “voluntad divina” pide no entrar a templos extranjeros y señala que la Biblia son los hongos,

¹⁸³ Este encuentro fue posible gracias a su sobrino Mauricio Martínez, quien me acompañó durante la visita y participó de la plática que sostuvimos.

¹⁸⁴ Esto también ha sido señalado por Magali Demanget, “vivir en relación con Dios consiste en perpetuar un intercambio permanente con la naturaleza y en pagar a sus dueños, los Chikones” (2000: 12).

a través de los cuales los antepasados conocieron a Jesucristo. Por ello “el camino de los antepasados” implica reconocer y retomar a estas entidades nativas, como *chjon ch’a tsji ch’a tsja*, “la mujer administradora, la que distribuye”, quien se apareció en un pozo en *Nda’xo* (Agua espuma, Chilchotla) y es una advocación de la *Madre Tierra*, que ha quedado relegada por la patrona del pueblo traída por los españoles, María Magdalena.

Diferentes identidades

A continuación, vamos hacer un breve recorrido que nos permitirá conocer las diferentes identidades de estos seres en Huautla. Mi principal interés es mostrar cómo la percepción de estos seres en la sierra ha cambiado, especialmente a partir de la relación con foráneos. Por supuesto, no debemos perder de vista este núcleo expuesto anteriormente, sobre su origen divino y su cualidad *xcon*, así como las medidas articuladas al contexto de la Velada. Los primeros registros de esta relación los tenemos a través de diferentes testimonios recogidos por los antropólogos Robert e Irmgard Weitlaner y Jean Basset Johnson (1939), posteriormente las diferentes expediciones del matrimonio de Wasson (1957).

Como vimos en el primer capítulo durante el proceso de aplicación de las reformas liberales, un proceso de importantes reconfiguraciones sociales, políticas y territoriales, Huautla buscó “mostrarse” como un pueblo desarrollado y abierto a la modernidad, mientras se construía como el centro económico de la región serrana. Huautla encontró la manera de articularse con los poderes foráneos y tener un lugar en el complejo panorama nacional que había estado marcado por guerras de invasiones extranjeras. En esta exposición como modernos pudimos apreciar la identificación de los *chjota niyá* (personas del centro) con la “gente de razón” y el ocultamiento de sus rasgos de “indios” mazatecos.

Los *chjota yoma*, gente pobre o humilde, quienes eran la mayoría de la población, desde la perspectiva mexicana positivista de finales del siglo XIX e inicios del XX, eran vinculados a la imagen del indio, es decir, se encontraban en una escala inferior en la evolución humana encabezada por el hombre blanco de occidente. Entre los principales rasgos que los *chjota niyá* atajaron fueron la vestimenta, la construcción de las casas, la lengua y el trabajo en el

campo. Había que dejar de vestir como indios, tener mozos que realizaran los trabajos del campo o que implicaran un esfuerzo físico y priorizar la lengua *kastilla* sobre la mazateca. Fueron introducidos otros materiales para la construcción de viviendas, dejando atrás los materiales regionales. Por ejemplo, los techos de hojalata por los techos de zacate. En este proceso también fueron desestimados los conocimientos locales, entre ellos los niños santos. Me parece importante señalar que la forma de progreso incorporada en Huautla, a través de sus comerciantes, fue una de las primeras afrentas que sufrieron los santitos (Rodríguez en prensa).

Si bien el aprendizaje y estudio de la lengua mazateca de las lingüistas del ILV puso en la mira de los huautlecos un valor insospechado en la lengua, que parecía un revés contra la forma de progreso de la “gente de razón” del centro de Huautla, su fin último era la traducción de las escrituras para llevar a cabo una labor evangelizadora a profundidad desde la lengua nativa. En esta época los hongos representaban para los comerciantes bilingües “ignorancia y superstición”, así como la “antítesis de la civilización” (Duke *apud* Feinberg 2003: 136). Para muchos mazatecos los hongos sagrados continúan siendo un asunto delicado que merece sumo respeto y el seguimiento de todas las formas de relación convencionales que se han transmitido de generación en generación. Es importante mostrar la interacción con esa diferencia introducida por las familias comerciantes del centro de Huautla, que finalmente eran los mediadores entre la cultura mexicana y la mazateca.

En este sentido, la medicina fue otro elemento foráneo introducido y cuyo uso fue estimulado por las lingüistas del ILV, quienes apoyaban el desuso de los hongos. Para Eunice y Florence el uso de los hongos era completamente desconcertante y un obstáculo más que tenían que vencer para dar a conocer la palabra de Dios. En su artículo *Mazatec Sexual Impurity and Bible Reading* (1960), Eunice Pike narran las complicaciones que tuvieron para incentivar la lectura de la biblia a los huautlecos pues las restricciones, cuidados y medidas que existían para relacionarse con los hongos sagrados, que eran la principal “Palabra de Dios”, fueron trasladadas a la lectura de los evangelios traducidos por las lingüistas. Existen otras experiencias interesantes en su camino de evangelización que nos deja ver la relación entre

su empresa espiritual y religiosa y los niños santos, la principal fuente de conocimiento sobre el espíritu y lo divino para los mazatecos

Por ejemplo, en las predicas que ellas solían dar hablaban del reino de Dios y otros temas que eran reconocibles para los huastlecos por sus experiencias con los hongos. Algunos se emocionaban al encontrar esos puntos en común y se reconocían en la palabra de Dios transmitidas por las lingüistas, mientras que otros se sorprendían de que aquellas mujeres nunca hubieran visto ese reino del que hablaban. Otro ejemplo, son los himnos religiosos que Eunice adecuaba y traducía al mazateco, ella notó que las canciones era un importante punto de unión e interacción con los locales, especialmente con las mujeres. “*Había descubierto que no huían de un himno... Es extraño cómo la música los retenía mientras otras cosas los asustaban*” (Pike 1958: 145). En un encuentro con una mujer mientras esperaban abordar la avioneta en San Andrés Hidalgo (Huautla), las lingüistas comenzaron a cantar un himno religioso, una mujer mazateca le comentó, “qué bonita canción te enseñaron los hongos” (*ibidem*).

Las lingüistas aprendían rápido y hacían los arreglos necesarios para no volver a ser tomadas por sorpresa ante las preguntas y comentarios de los huastlecos. Ellas fueron la principal fuente de información de Gordon Wasson sobre los hongos sagrados y su uso en Huautla. A través de un intercambio de correspondencia, Eunice Pike le contó todo lo que sabían respecto a los hongos. Los miembros del ILV fueron importantes fuentes de información sobre la situación y formas de vida de diferentes pueblos indígenas del mundo, finalmente emprendieron una misión a profundidad y de largo alcance. Dedicaron años internados en diferentes lugares aprendiendo la lengua. El matrimonio Wasson, durante su extensa investigación, ya se habían referido a otro misionero del ILV en Papúa Nueva Guinea para obtener información sobre un hongo con propiedades psicoactivas (Wasson 1957).

La fuerza de progreso promovida por las familias comerciantes convergió con la medicina occidental en competencia con los conocimientos y uso de las plantas medicinales y los hongos sagrados, así como con la preferencia de médicos en lugar de los sabios locales en sus diferentes especialidades. En Huautla la presencia de personal médico era inestable e

insuficiente, de acuerdo con las lingüistas del ILV, llegaba un médico o una enfermera cada tanto, pero duraban poco tiempo en el pueblo. Les era difícil vivir alejados de los centros urbanos por largo tiempo y encontraban diversas complicaciones en su trabajo por las barreras culturales y de la lengua. Incluso durante los primeros años de operación del Subcentro Coordinador Indigenista, ya en la década de 1960, Carlos Incháustegui reporta las vicisitudes que tuvo que atravesar para lograr estabilizar el servicio médico que también era abandonado por el personal. En la capacitación de los promotores culturales en conocimientos básicos de enfermería (atención de heridas, vendajes y aplicación de vacunas) encontró gran apoyo, aunque Huautla estaba todavía lejos de tener un servicio médico adecuado a las necesidades de una numerosa población, la clínica de Huautla se inauguraría una década después.

Las lingüistas promocionaron el uso de medicina en sustitución a la ingesta de hongos; “la medicina les ha dado, al menos a algunos mazatecos cristianos el coraje necesario para rechazar al hongo. Han evadido las presiones familiares en casos de enfermedad asegurando que están usando medicina” (Pike y Cowan, 1959: 149). En esa competencia entre los santitos y la medicina, los hongos fueron llamados también “medicina”. Dada la diferencia que estaba siendo marcada por los comerciantes del centro con el resto de la población, los hongos permanecieron como la medicina de los pobres. Un comentario en este sentido le hizo un joven de 20 años a Eunice Pike, “Sé que los foráneos no usan el hongo, pero Jesús nos los dio porque somos personas pobres y no podemos pagar un doctor ni medicina cara” (Wasson 1957: 242)¹⁸⁵. Es significativa la relación entre los niños santos y la pobreza, pues son precisamente los *chjota yoma* (persona pobre/humilde) los que tienen el vínculo más fuerte y cercano con estos seres. Recordemos la vida de María Sabina, una mujer humilde, monolingüe, que vivió en un barrio en los márgenes de la ciudad mazateca quien daría a conocer los hongos sagrados a nuestro mundo y no un comerciante del centro del poblado. Aunque por supuesto, la mediación de los *chjota niyá* fue fundamental para conectar ambos mundos.

¹⁸⁵ Esta información está contenida en la carta que Eunice Pike le envió a Gordon Wasson el 9 de marzo de 1953, después de que este la contactara para solicitarle información sobre los hongos en Huautla. Wasson reproduce la carta completa en su libro *Mushroom, Russia and History* (1957).

De hecho, el desuso y distanciamiento relacional entre la “gente de razón” de Huautla y los hongos se mantuvo y fue más evidente en la segunda mitad del siglo XX. Durante la primera expedición del matrimonio Wasson a Huautla en agosto de 1953, acompañados por Robert Weitlaner, su principal traductora fue Herlinda Martínez Cid. Amiga de las lingüistas Eunice Pike y Florence Cowan, era maestra de educación primaria y, por supuesto, bilingüe (mazateco-*kastilla*). En palabras de Gordon Wasson, Herlinda les hablaba libremente sobre los hongos sagrados, “sabía bastante, aunque profesaba tener poco conocimiento y ciertamente no tenía fe en ellos” (1957: 251). Lo interesante del caso de la maestra Herlinda es que nos permite ver la convivencia estrecha que había entre los *chjota niyá* “gente de razón” y los *chjota yoma*, “indios”; había una relación íntima, incluso dentro de la propia familia. Aurelio Carreras el primer curandero con quien el matrimonio Wasson y Weitlaner tuvieron su primera ceremonia en esa visita, era cuñado de la maestra Herlinda; esposo de su hermana mayor ya fallecida.

Por su parte, el señor Isauro Nava, quien compartió con gran generosidad sus conocimientos sobre los hongos con los micólogos de finales de la década de 1950 que llegaron a la Sierra, fue compadre –por ejemplo– del etnomicólogo mexicano Gastón Guzmán, le comentó a Carlos Incháustegui lo siguiente:¹⁸⁶ “Muy pocas personas toman los hongos: Ya está olvidado para el mundo de Huautla. Reapareció cuando llegaron los gringos... no se tomaba como quiera.” (1977: 194). Es importante apuntar que Isauro Nava fue presidente municipal de Huautla entre 1966- 1968, que corresponde al periodo de mayor presencia de *hippies* en la Sierra, así como al inicio de las primeras redadas de expulsión.

Es relevante que de cierta manera esa desestimación, olvido y falta de fe en los niños santos en Huautla, así como sucedió con la lengua mazateca con las lingüistas del ILV dos décadas atrás, fue de cierta forma revertida a través del valor y la alta estima que tenían los *chjota chikon*, güeros buscadores de hongos, por ellos. Por supuesto, con una importante diferencia,

¹⁸⁶ Sobre el trabajo de Isauro Nava en las investigaciones micológicas de finales de 1950 refiero al texto de Gastón Guzmán “*Análisis del conocimiento de los hongos sagrados entre los mazatecos después de 54 años*” (2014). Por otra parte, Carlos Incháustegui no precisa el año en que recogió este testimonio de Isauro Nava, sin embargo, posiblemente ocurrió entre la década de 1960 y 1970.

esta vez no se trataba de un pequeño grupo de güeros interesados en aprender mazateco o sobre los hongos, sino de una oleada de güeros que se conformó de una importante diversidad, tanto en su origen como en sus ámbitos y clases sociales. Asimismo, es importante señalar que si bien las lingüistas dotaron de valor a la lengua mazateca finalmente su objetivo principal era la evangelización y adoctrinamiento desde la raíz. Mientras que la búsqueda de hongos por los güeros desató su comercialización y significó formas de relación con estos seres inversas a las mazatecas que trajo importantes consecuencias.

Como pudimos revisar en el capítulo anterior, el encuentro con los buscadores de hongos reforzó las formas convencionales mazatecas de relación con los niños santos, articuladas por supuesto a la ceremonia de la Velada, al mismo tiempo que permitió la incorporación de otras, en las que un reajuste y flexibilización de normas estuvo presente. Hasta antes de la mitad del siglo pasado el manejo de los hongos, aunque conocido por todos, era un asunto de especialidad y pertenecía a un ámbito exclusivo marcado por una jerarquía bien establecida que determinaba quiénes y cómo podían acceder al conocimiento. Los especialistas se mantenían, en buena parte, a través de la transmisión de su conocimiento, de generación en generación. De acuerdo con Aurelio Carrera “normalmente el curandero se encarga de la instrucción de su hijo o pariente que le sucederá” (Wasson, 1957: 252). Actualmente hay más formas de transmitir y recibir el conocimiento, en la investigación pasada encontré tres: nacer con el don, interés propio e interés de un tercero, que puede ser una persona de conocimiento, *chjota chjine*, (no necesariamente pariente), un familiar difunto, un Ser Principal o los niños santos. Los avisos suelen recibirse en los sueños o durante una Velada (Rodríguez 2017: 61). Hoy en día el conocimiento está de cierta forma más al alcance, sin embargo, hay un detrimento en su profundidad.

Los especialistas, *chjota chjine*, continúan siendo quienes dominan los ámbitos del espíritu. Sin embargo, en Huautla ha habido una proliferación de curanderos, que manejan los hongos mas no con la profundidad ni experiencia que se requiere, la cual sólo se obtiene a través de los años y de una vida consagrada a ello. En parte, estos curanderos se han dedicado a la atención de los güeros buscadores de hongos, y que han sido referidos como neochamanes (Piña 2015), en los términos locales son señalados por atribuirse poder y conocimiento con

el principal objetivo de obtener ganancias económicas. Como vimos anteriormente, algunos logran navegar entre el sistema local y el comercial.

La presencia de foráneos que fueron reconocidos bajo la etiqueta de *hippies* trajo una fama denigrante a Huautla, fue llamada por la prensa nacional un “centro de vicio” (Ortiz, 1967: 9). Como vimos anteriormente la identidad de los *hippies* fue creada a partir de la selección de rasgos negativos que la prensa nacional seleccionó para desprestigiar el movimiento contracultural y delinearla como un rostro enemigo más de la nación mexicana que justificó estrategias de represión (Vicente 2012). Uno de los aspectos más escandalosos fue su consumo de drogas naturales y sintéticas. A partir de la relación de los *hippies* con los niños santos, estos empezaron a ser reconocidos en la cultura popular como “droga” en un aspecto completamente negativo que lamentablemente era reforzado por la exhibición en malos estados de los jóvenes contraculturales. A pesar de que diversos laboratorios llevaban más de una década experimentado con sus sustancias y descubriendo su potencial de uso para diferentes terapias, prevaleció una imagen deformada que exaltó, el “mal viaje”: la locura, el caos y el descontrol.

En Huautla se sabe que tanto el término de “droga” como su conceptualización provienen del exterior. Su introducción está asociada a la marihuana que se les adjudica a los foráneos, especialmente a los *hippies*.¹⁸⁷ Algunos sectores conservadores de Huautla les achacan la “contaminación” de la juventud huautleca (Rodríguez 2017: 27). Otros más mencionan que los jóvenes han aprendido esas malas prácticas en la ciudad. En la investigación pasada usé el caso de la marihuana para contrastarla con los niños santos, “los hongos no son una droga, pero la marihuana sí” (*ibid.*: 26). Mi principal interés era mostrar que, aunque para algunos es clara esta última afirmación, este término foráneo de “droga” y sus prejuicios morales han penetrado en algunos sectores de la sociedad huautleca. Es decir, también han sido integrados. A partir de la década de 1960 los niños santos quedaron vinculados con este término que además tiene la característica de despojar de su identidad a los hongos y reducirlos a una sustancia, la psilocibina. Por otra parte, el abuso y mal uso de los güeros

¹⁸⁷ Para una experiencia de primera mano de aquella época refiero al libro de Álvaro Estrada *Huautla en Tiempo de Hippies* (1996).

reforzó el miedo y la reticencia de algunos mazatecos a relacionarse con estos seres (*ibid.*:41). En los *hippies* fue evidente el principal castigo de los niños santos: la locura.

Contrapuesto al término de “droga”, a partir de la década de 1990, los hongos se reposicionaron como “medicina”. Esta vez bajo el concepto de “medicina tradicional” que fue una fuerza importante para contrarrestar la sombra negativa que cubrió a los niños santos durante las décadas de 1970 y 1980. Se trató de un reconocimiento que ocurrió en el contexto de la declaración de México como nación pluricultural. De esta manera el Instituto Nacional Indigenista y la Secretaría de Salud reconocieron a asociaciones de médicos tradicionales y acreditaron a sus médicos (Demanget 2007). Esta reivindicación fue sumamente importante pues, precisamente como recordaremos, tras la asimilación de los hongos sagrados como una droga, desde la cultura popular, fueron prohibidos en 1971 en la Ley General de Salud.

En esta Ley los hongos solo figuran como el nombre vulgar o común de la sustancia “psilocibina”, considerada como una de las sustancias psicotrópicas cuyo “uso indebido o abuso constituyen un problema especialmente grave para la salud pública” (Ley General Art. 245, p. 62). La psilocibina de los hongos, además, está clasificada como de valor terapéutico escaso o nulo (*ibid.*: 63). Llama la atención que las sustancias psicotrópicas están consideradas como un punto de atención en el *Programa contra la Farmacodependencia* (Art. 191, p. 48), cuando se ha comprobado el éxito de su uso en terapias contra las adicciones. También aparecen en el apartado de “Salud Mental”, en donde se considera a un usuario habitual de estas sustancias como un “enfermo mental” (Ley General de Salud, Art. 74, Atención a enfermedades Mentales). El marco prohibitivo de estas sustancias incluye al Código Penal Federal y al Código Federal de Procedimientos Penales.

Es importante mencionar que la “medicina tradicional” es un marco en el que algunos mazatecos han tenido que involucrarse para reivindicar los conocimientos locales sobre plantas medicinales y hongos sagrados frente a la nación mexicana. La medicina de los pueblos y naciones indígenas es designada como “tradicional” por nosotros, vinculada también a las llamadas “medicina natural” y “medicina alternativa” que contrastan con la medicina alópata que se ha posicionado como la autoridad máxima de conocimiento en este

ámbito. Si bien hay un reconocimiento desde las organizaciones internacionales –la Organización Mundial de la Salud (OMS) conmemora el Día de la Medicina Tradicional cada 22 de octubre desde 1991–, y de las instituciones federales y estatales de México hacia estos conocimientos, en realidad no es un reconocimiento pleno que garantice su autonomía, fortalecimiento y continuidad. La pugna por el reconocimiento de la “medicina tradicional indígena” en el Sistema de Salud Público ha sido constante y se encuentra en una relación de subordinación, completamente asimétrica.

No obstante, tener presencia y posicionarse en estos espacios que abren las instituciones como el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), la Secretaría de Salud y el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) es importante para negociar más y mejores condiciones en los limitados marcos que el estado mexicano les impone a los pueblos y naciones indígenas. Para un *chjine xká*, sabio en las plantas, tener el respaldo de una institución o asociación puede resultar muy importante, especialmente si necesita ejercer su oficio fuera de la región. Algunos curanderos participan en diversas ferias y eventos sobre plantas medicinales que se organizan cada año como el *Festival de Medicina Tradicional Herbolaria Juan Badiano y Martín de la Cruz* en Xochimilco, el *Encuentro de Curanderos Tradicionales* en Oaxaca, así como el *Encuentro de Medicina Tradicional* en Puebla. Hacerse de un certificado institucional resulta una importante protección contra el hostigamiento de las autoridades, especialmente cuando se trata del uso de los *ndi tji santo* (niños santos). No obstante, muchos sabios, se oponen al reconocimiento institucional como vimos en el capítulo tres.

Los niños santos son uno de los pilares velados de la “medicina tradicional mazateca”, que a partir de su reconocimiento bajo este contexto de negociación entre pueblos e instituciones que engloba la “medicina tradicional indígena” fueron revalorados como “medicina”. Por supuesto, tal reconocimiento es compartido por algunos, mientras que por otros no, hay importantes variaciones de conocimiento sobre la identidad de los niños santos a nivel individual y colectivo.¹⁸⁸ Por ejemplo, Heriberto Prado me comentó que no estaba de acuerdo

¹⁸⁸ Por ejemplo, Saraí Piña los refiere como “medicina” (2017: 25), su principal trabajo de investigación lo realizó en uno de los barrios que más turismo recibe, mientras que en mi caso, la

con la utilización del nombre “niños santos” y añadió “no son sabios, ni médicos, ni consejeros, son la Sangre de Cristo; es con mucho respeto” (Río Santiago, Huautla, 5 de septiembre de 2017).¹⁸⁹ Heriberto Prado reconoce las cualidades de los hongos, entre ellos su fuerza y poder, vinculado a lo *xcon* –sagrado, puro y poderoso–, desde su punto de enunciación vinculado a su proyecto espiritual, “medicina” no es un término con el cual definiría a los hongos, en parte también porque es un término foráneo que va en la dirección contraria hacia donde él está mirando, las raíces de los mazatecos. De acuerdo con Sérgio Telles Brissac los nombres que reciben los hongos varían según el pueblo, por ejemplo, menciona que en Huehuetlán se refieren a ellos como *ndi naxo*, “florecitas” (2008: 112), denominación que no he escuchado en Huautla.

Desde la primera visita del matrimonio Wasson a Huautla se encontraron con estas variaciones, mencionan: “Descubrimos también que cada uno de los cuatro tipos tiene varios nombres específicos [se refiere a los hongos que pudieron conseguir], y no todos nuestros informantes conocían todos estos nombres, pero cada uno estaba seguro en su mente de sus propios nombres. Es como si en una sola comunidad de unos pocos miles de almas hubiera varias tradiciones orales usando diferentes nombres, y las tradiciones no se mezclaran ni se fusionaran” (1957: 253). Los Wassons también encontraron el nombre en español de “angelitos” para referirse a ellos. Por otra parte, también sumamente importante la jerarquía entre los diferentes tipos de hongos según su potencia, siendo los hongos Derrumbe, *Psilocybe caerulescens*, los más preciados y los San Isidro, *Psilocybe cubensis*, poco estimados. Actualmente este valor se mantiene, un gran amigo de San Andrés Hidalgo me comentó que él solo comulga con Derrumbes, si son honguitos de otro tipo prefiere abstenerse (plática en Ciudad de México, julio 2020).

mayor parte de mi primera investigación se ubicó en la periferia de uno de los barrios del margen de Huautla, aquí escuché los nombres en mazateco, especialmente, *ndi xi tjo*, pequeños que brotan. Por otra parte, en boca de promotores culturales asociados a diferentes organizaciones de médicos tradicionales mencionan que los hongos son “medicina”, medicina que cura cuerpo y mente (Rodríguez 2017: 49). Por su parte Fabiola Minero documenta diversas formas de referirse a los hongos, especialmente en la localidad de San Andrés Hidalgo Huautla, “hongos sagrados” y “niños santos” abundan en sus testimonios y utiliza el marco de la “medicina tradicional” en el campo antropológico para analizar las “prácticas terapéuticas”.

¹⁸⁹ Este comentario está enmarcado en una conversación que Heriberto tuvo conmigo a raíz de mi libro, en el cual elegí el nombre de “niños santos” para referirme a ellos.

Resulta interesante señalar las fluctuaciones en la identidad que les ha sido atribuida a los niños santos, especialmente a través de la relación con diversos *otros*. En las primeras décadas del siglo pasado como pudimos ver, eran símbolo de atraso. Los santitos chocaban con la forma de progreso introducido por los comerciantes del centro de Huautla que estaban en constante e intensa relación con centros urbanos fuera de la Sierra y que buscaron integrar formas de vida de la sociedad mexicana mestiza. Algunos *chjota niyá* “gente de razón” perdieron la fe en ellos y los olvidaron. En respuesta a esta fuerza, los hongos se mantuvieron como la “medicina de los pobres”, que eran la mayoría de la población. Posteriormente un valor insospechado en los hongos se activaría a través de los *chjota chikon*, güeros buscadores de hongos, de mediados del siglo XX con las investigaciones encabezadas por el matrimonio Wasson, quienes a través de su trabajo desencadenaron más investigaciones en Huautla desde diferentes disciplinas como la micología, entobotánica y la farmacéutica. La revelación de los hongos a nuestro mundo fue extensiva, convergió con la revolución psicodélica de la década de 1960, otros güeros buscadores de hongos llegaron a Huautla, esta vez en grupos numerosos que se distinguieron por el caos, el escándalo y la locura. Tras su presencia y forma de relacionarse con los niños santos, estos fueron vinculados al término de “droga” y las relaciones locales con estos seres fueron afectadas transformándose. Algunas décadas después a través del reconocimiento de la “medicina tradicional indígena” y la creación de asociaciones de médicos tradicionales, los hongos fueron revalorados a partir de sus cualidades “medicinales” como parte de las prácticas terapéuticas del pueblo mazateco. De esta forma, a través de este marco, los niños santos fueron reivindicados en el contexto local y nacional.

Por otra parte, a través de diversos intelectuales huautlecos los hongos se han convertido discursivamente en un rasgo identitario de la cultura mazateca frente a diversos foráneos, investigadores y agentes del gobierno (de cultura y salud principalmente). Benjamin Feinberg recoge algunos testimonios al respecto, “los hongos, dice Alejandro, son el primer camino para conocer el mundo mazateco, y luego para el progreso y la prosperidad. Para ser mazateco, dice el profesor Florencio Carrera, uno debe probar los hongos” (2003: 137). Los discursos identitarios de diversos intelectuales, entre ellos etnolingüistas, han sido analizados

por Benjamin Feinberg y Michael Duke, quienes ponen especial énfasis en la incorporación de los textos y expectativas de los foráneos sobre ellos para reconfigurar una identidad mazateca que emerge en el discurso con diversos *otros*.

Los hongos se han convertido en el ícono de la ciudad mazateca de Huautla de Jiménez. Que se destaca como la ciudad de los hongos. Sus paredes, sus tiendas y hasta los taxis portan la imagen de los hongos. A partir de su cuesta por convertirse en Pueblo Mágico una serie de obras fueron emprendidas, especialmente durante el gobierno del perredista David García, el hongo se convirtió en el ícono de la ciudad. Primero una fuente en forma de hongo con una anciana arriba de su sombrero vestida de huipil con los brazos al frente recibe a la entrada de Huautla a quienes llegan. La segunda obra relevante fue la plaza de la identidad, en donde se hizo un portal gigante en forma de hongo, posteriormente pintado con motivos del huipil de Huautla, también con una fuente y un pequeño espacio para eventos. Los hongos no se promocionan directamente sin embargo su imagen está visiblemente en todos lados. Hasta inicios de 2020 en la página de promoción turística de México *Visit Mexico*, Huautla ofertaba entre sus atractivos los rituales de curación que se anunciaba como “Descubrir tu espíritu de águila”. Por supuesto no anunciaba que la curación implicaba la ingesta de hongos, pero se podía entender entre líneas a través del “espíritu de águila”, que evidentemente apunta a un vuelo espiritual. El banner de la página se trataba del mural del pintor mazateco René Alvarado, que se ubica en la Casa Museo María Sabina. En él, la sabia aparece como figura central con un manojito de hongos en la mano.

Después de este recorrido, cabe observar la paradoja de que Huautla sea actualmente considerada la ciudad de los hongos, mostrados prácticamente como un rasgo cultural huautleco, cuando a principios del siglo pasado eran despreciados pues su consumo se entendía como costumbre de indios y los comerciantes del centro se veían a sí mismos como “gente de razón”. Los hongos y María Sabina le permiten hoy a Huautla construir su identidad como ciudad indígena (la cultura indígena es capitalizable) frente a la nación mexicana y en el escenario internacional. Más específicamente desde hace cinco años, en el ámbito comercial turístico como un producto de la marca “México” en su línea “Pueblos Mágicos”. Huautla ha acaparado la atención y ostenta el poder de representar “lo mazateco”

ante la nación mexicana y el resto del mundo. En conversación con Heriberto Prado de Santa María Chilchotla, me señaló que ojalá escribiera algún día sobre su pueblo y agregó:

...la mazateca no solo es Huautla. Huautla es como la ciudad indígena. Es el pueblo mágico. Pero los otros pueblos también son importantes. Aquí está Tenango, Chilchotla, San Mateo, Ayautla, Coatzospan, San Lucas, Mazatlán. Todos tienen su historia, sus problemas y logros, su gente. Estos pueblos tienen mucha historia, pero poco se promueven. Más bien de esos vive Huautla, porque ella, Huautla, acapara los saberes de los demás” (chat Messenger Facebook, 5 de septiembre de 2020).

Además de las diferentes identidades que le han sido atribuidas a los hongos a través de la relación con diversos *otros*, quiero señalar que el conocimiento que hay en torno a los *ndi tji santo* (niños santos) es uno que está en constante construcción y discusión, que se enriquece a través de las experiencias de las personas de conocimiento y de las personas que se relacionan con ellos. En este capítulo pusimos especial atención a los hongos como principal fuente de conocimiento para los mazatecos. Huautla continúa haciendo visible a los hongos y utiliza su poder de atracción para atraer una alteridad específica, los *chjota chikon* turistas. Por otra parte, en este capítulo pudimos concentrarnos en aquello que no se ve, aquello que se mantiene oculto a la mirada tanto de foráneos como de los locales, pero que genera estrategias que son fundamentales para la vida social.

Reflexiones finales

Esta investigación tomó como punto de partida la propuesta hecha por Benjamin Feinberg sobre la mediación como un espacio y lugar del que se obtiene poder (2003: 140). A lo largo de la investigación, intenté trasladar esa propuesta a las formas en que se produce la socialidad mazateca, en el ámbito humano y no humano. Como dispositivo analítico utilicé una dinámica social detectada por Eunice Pike que gira alrededor de la exposición y el ocultamiento (1962). La dinámica de mostrarse y ocultarse no son propiedades exclusivamente sociales. Es una propiedad también de los hongos, que entran en un juego de ocultamiento y revelación con sus buscadores, y del conocimiento mismo, que se presenta como oculto y se vuelve accesible a través de condiciones que deben ser satisfechas. Pensar esta dinámica como dispositivo analítico me permitió entender la estrategia política de Huautla, como un centro de importancia local que se encontraba oculto en la segunda mitad del siglo XIX y que se mostró como un pueblo desarrollado en un momento fundamental de su historia, el paso del XIX al XX, que le permitiría convertirse en un espacio mediador entre la Sierra y el mundo de afuera, actualizando y reposicionando su poder y dominio en la Sierra. Esta exposición fue evidente en su edificio municipal, “la construcción más refinada... en un pueblo de indios” (Starr 1908: 233). Utilizar este dispositivo analítico también me permitió hacer explícitas negociaciones de las que no han quedado registros pero que son necesarias considerar como factores relevantes en el devenir histórico del pueblo huautleco, como aquellas ocurridas entre los *chjota chjine* (personas de conocimiento), y los dueños del territorio, sintetizados en la figura del *Chikon Tokoxo*.

Los dos primeros capítulos permitieron mostrar cómo Huautla tuvo un papel protagónico en la articulación de dos proyectos modernizadores: el liberal y porfirista de finales del Siglo XIX y principios del XX, y el iniciado por Miguel Alemán a finales de la década de 1940. Fueron en ambos casos la clase comerciante huautleca quienes marcaron la pauta. En el primer caso, el comercio del café permitió el ascenso de dicha clase y en el segundo, se trataba de un grupo consolidado que estaba acaparando el comercio cafetalero, principal fuente de su poder, que fue contestado y disputado por la organización de otra Asociación articulada por el líder cafetalero y *chjota chinga*, Erasto Pineda. Para que una clase

comerciante pudiera de alguna forma establecer las redes de comercio que convirtieron a Huautla en el centro económico de la región serrana, una red de mediadores hacia adentro y hacia afuera de la Sierra fueron fundamentales, presidentes municipales (*chjota xa*) y personas caracterizadas (*chjota chinga*). Su posición de autoridad, cuya principal fuente de poder estaba en su dominio de la palabra logró articular a los *chjota yoma* (persona pobre/humilde) y *chjota chaon* (campesinos), tanto en la producción del café como en el proyecto modernizador huautleco.

En el primer capítulo analizamos la introducción de esta semilla foránea, que confluyó con la aplicación de la ley de desamortización de bienes comunales y eclesiásticos, conocida como *Ley Lerdo*, en la segunda mitad del siglo XIX. Esta confluencia trajo profundos cambios en el territorio, en el uso de la tierra y su distribución, así como en la relación con ella, ahora mediada por una forma de producción capitalista. En este proceso me interesa resaltar la expansión del territorio de San Juan Huautla y su estrategia de apertura que le permitió ocupar una posición de mediación entre los poderes foráneos y los locales, así como con los empresarios cafetaleros extranjeros y mexicanos.

De especial importancia fue la familia García (José Catarino, Othón y José Guadalupe – abuelo, padre e hijo, respectivamente–), principales impulsores del proyecto liberal huautleco cuyas redes personales permitieron alianzas con los *chkion nai*, autoridades de la cabecera distrital de Teotitlán del Camino, del gobierno del estado oaxaqueño y de la Capital de México. También sumamente relevantes en este proceso fueron las autoridades locales de San Juan Huautla, los presidentes municipales (*chjota xa*) y los *chjota chinga*, personas caracterizadas, que conformaban los Consejos de Ancianos. A través del *chjota xa* Gregorio Herrera (1906-1908) analizamos la importancia del poder de la palabra, en el sentido mazateco, una palabra capaz de provocar emoción, respeto y autoridad, y con ello generar “subjetividad activa”, un estado subjetivo en el otro que lo incita a actuar con disposición y gusto (Magazine 2015); característica esperada de esta figura de autoridad, así como de los *chjota chinga*. Las personas caracterizadas, se distinguían también por ser cabezas de linaje, nodos de grandes redes sociales que permitían articular a un número importante de personas y familias, soportadas en las alianzas por parentesco y compadrazgo. Sabemos que la

sociedad mazateca se estructuraba jerárquicamente a partir del conocimiento fuente de su autoridad, prestigio, poder y respeto, en donde los *chjota chinga*, personas de conocimiento, resaltan también como autoridades que conectan el mundo espiritual, y el mundo en el que vivimos, a través de su dominio del lenguaje sagrado.

El capítulo explica la articulación en esta red, en donde observamos la posición de mediación como una de poder y peligro (*xcon*), cuyos nodos fueron fundamentales para conectar el mundo fuera de la Sierra con el mundo serrano y construir el proyecto modernizador huautleco. En este momento de cambio destaca una configuración de la identidad de los *chjota niyá* (persona del centro) de Huautla que se reconocieron como “gente de razón” y la diferencia que marcaron con los “indios mazatecos” habitantes de las rancherías, *chjota yoma* (persona humilde/pobre) y *chjota chaon* (campesinos). A partir del proyecto liberal huautleco, San Juan Huautla iniciaría su cuesta por convertirse en el principal centro económico de la región Cañada, desplazando a la cabecera distrital, Teotitlán del Camino.

En el capítulo dos pudimos apreciar la consolidación de Huautla de Jiménez como centro económico serrano y de la región Cañada. A través del caso de Santa María Chilchotla observamos que esta posición de primacía era competida y suprimida del proyecto de otros municipios serranos, como San José Tenango, que buscaban liberarse del poder de Huautla ubicado en su carácter de espacio mediador, vinculado a su acceso a la carretera con Teotitlán del Camino. En la segunda mitad del siglo XX, Chilchotla resalta por encontrarse al frente de lo que Carlos Incháustegui llamó el “cambio cultural” en la Sierra. Era el municipio mazateco con mayor producción cafetalera y en donde se enraizaba la Asociación que en ese momento monopolizaba el comercio del producto cafetalero.

La instauración del Centro Coordinador Indigenista (CCI) de Huautla corresponde al encuentro de la fuerza modernizadora de la nación mexicana del régimen de Miguel Alemán, que había institucionalizado el indigenismo y que desplegaba una política de aculturación a través de sus centros coordinadores, y las fuerzas de desarrollo de los pueblos serranos que buscaban la construcción de escuelas y de caminos que les permitiera movilizar sus productos, principalmente el café. Destaca la avanzada de los comerciantes cafetaleros

quienes, a través de las autoridades municipales, principalmente de Huautla y Chilchotla, solicitaron la instauración de una oficina del Instituto Nacional Indigenista que representaban un espacio de mediación con poderes estatales y federales, a través del cual se buscaría conseguir compradores y mejores precios para el café.

Resaltó aquí, nuevamente, el poder de los mediadores, vistos a través de la vida del líder cafetalero Erasto Pineda quien había fungido como *chjota xa* y quien para entonces era un *chjota chinga*, que logró articular una red de pequeños productores cafetaleros que harían competencia al monopolio de Cafés Mazatecos, y del trabajo emprendido por el director del CCI de Huautla Carlos Incháustegui, quien tuvo un papel fundamental en la inclusión de un nuevo comprador de café, BEMEX. Esta alianza entre Pineda e Incháustegui ocasionó fuertes conflictos en donde se desplegaron mecanismos de ataque cimentados en la palabra, esta vez chismosa, *én ndiso* (Lino 2016) y que resultaron en el asesinato de este líder. Observamos cómo la instauración del CCI en Huautla ayudó en la consolidación de Huautla como centro económico de la Cañada. A la par, la revelación de los hongos sagrados a través de María Sabina y el matrimonio Wasson impulsarían a Huautla como un centro espiritual, destino internacional y posteriormente centro de la cultura mazateca.

En el capítulo tres nos adentramos en la vida de la famosa sabia mazateca, María Sabina quien fue protagonista del evento más escandaloso de la historia reciente de Huautla y la Sierra Mazateca. María Sabina era una *chjota yoma*, pertenecía a la forma de existencia serrana de la cual los comerciantes del centro de Huautla (*chjota niyá*) se habían alejado y con la que habían marcado una diferencia. A través de su vida y su trabajo como *chjon chjine* (mujer de conocimiento), que fue retratada, filmada, escrita y divulgada, podemos conocer la extensa red de relaciones que se tejió en torno a ella y que conectó a Huautla con los ámbitos político, cultural y científico de México y del mundo. En esta red también son evidentes los mediadores locales, nacionales e internacionales que sostuvieron a la sabia, y que eran su principal fuente de poder y también de peligro, pues su acumulación de conocimiento y de relaciones fue constantemente atacado física y espiritualmente, a través del mecanismo de la envidia.

Por otra parte, aún después de su muerte, María Sabina permanece como una figura importante de poder político y cultural a nivel local, visible en el proyecto de *Rescate y Reivindicación* emprendido por su familia, en donde pudimos observar la posición relevante que ocupa El Fortín, uno de los barrios de los márgenes de la ciudad mazateca, a través de su parentesco con la sabia. Asimismo, se revela como una figura que legitima el poder y conocimiento de médicos tradicionales, locales y estatales. Es bastión de organizaciones de medicina tradicional tanto dentro como fuera de la Sierra y en diferentes escalas es referente de un conocimiento elevado. A nivel local diversos mazatecos se relacionan con ella a través de la ingesta de hongos sagrados en donde se ha manifestado como reveladora de conocimiento, así como facilitadora de procesos de curación. Estas relaciones pertenecen a un ámbito íntimo, oculto, que no es visible pues no corresponden a la asistencia a eventos que se realizan en su nombre o al apoyo de los proyectos de su descendencia.

El foco de atención traído por la revelación de los hongos mostró la valía de una práctica mazateca que había sido negada por la “gente de razón”, e hizo evidente que la cultura podía ser capitalizada. La figura cosmopolita de María Sabina hizo posible la formalización de Huautla como destino turístico a través del programa Pueblos Mágicos. Por medio de esta declaratoria, Huautla que se ubicaba en el escenario nacional en una posición geopolítica marginal, se repositó en un lugar de primacía cultural en el panorama nacional e internacional y mantuvo su lugar como capital mazateca de la Sierra. En esta posición detenta el poder de representar “lo mazateco” frente a la nación y el mundo, por lo que ejerce un poder de dominio sobre otros pueblos y municipios serranos acaparando elementos culturales. Huautla busca posicionarse como un destino de turismo de aventura especializado a través de la espeleología.

Un elemento fundamental de la fama internacional de Huautla fue la presencia de güeros buscadores de hongos en las décadas de 1960 y 1970, que hicieron de esta ciudad un destino de peregrinación espiritual. El análisis de la presencia de los *hippies* nos permitió comprender otro ámbito fundamental de su entrada en el panorama internacional a través de la revolución psicodélica, pero especialmente comenzar a indagar en las lógicas propias de las relaciones con la alteridad de los *chjota chikon* (foráneos). Por ejemplo, la manera en que fueron

incorporados a las redes de apoyo de las familias y la ubicación de los gúeros *hippies* en una cartografía de la alteridad en la que ocuparon la posición *chikon*, específicamente asociada con el caos, la inversión y la brujería.

Los *hippies* fueron conocidos internacionalmente por su movimiento contracultural que puso en tela de juicio los valores del capitalismo, cuya forma de vida, *american way of life*, era hegemónica. En el contexto mexicano, permeado por los inicios de la Guerra Sucia, que estaba marcado por una ola de represión, desapariciones, violencia y masacres, fueron identificados como un rostro más del “enemigo político” (Vicente 2012). En Huautla se dieron a conocer especialmente, a través de su forma de consumo de hongos que resultó ser impura e inversa a la forma mazateca. A través de este recorrido resalta el papel de la prensa nacional en la construcción, tanto de la identidad de los *hippies*, como de la ciudad mazateca. Huautla fue referida como un centro del vicio y los hongos sagrados quedaron vinculados a la noción de droga. Aunque algunos *hippies* se acercaron de forma respetuosa y en busca de conocimientos trascendentales, un pilar del movimiento fue el desarrollo espiritual, la imagen que prevaleció fue la del caos y el descontrol.

Una piedra angular de esta investigación han sido las relaciones que los huautlecos han establecido con los foráneos, mexicanos y extranjeros, a través del tiempo. Los *hippies* no llegaron a ocupar un lugar previamente existente en el mapa de las relaciones humanas para los mazatecos y en ese sentido, la posibilidad de entrar en relación con ellos fue “democratizada”. Fue así, pues no podían ser acaparados por los *chjota niyá*, los habitantes del centro, quienes habían fungido como los mediadores entre los *chjota yoma* y los investigadores que llegaron a Huautla en la primera mitad del siglo XX. Los *hippies* sí tenían una posición prevista en la cartografía de la alteridad mazateca, esta posición era la de *chikon* que remite al poder y al peligro, así como a la incertidumbre y la impredecibilidad.

Los *hippies* corresponden a una alteridad caótica y estrafalaria vinculada a la brujería y a la locura, evidentes en su forma errada de relacionarse con los honguitos. Actualmente, diversos gúeros que llegan a Huautla son reconocidos localmente bajo la imagen del *hippie*, pues sus rasgos, comportamientos y actitudes les asemejan. No obstante, la relación con los gúeros va

más allá del intercambio comercial de hongos y sus ceremonias de ingesta, en muchos casos se generan amistades largas y compadrazgos que permiten alianzas políticas y culturales en las que hay apoyo mutuo y reciprocidad. Además, localmente, relacionarse con los *chjota chikon* (güeros) es un marcador de prestigio social a la vez que un motivo de envidia.

El principal motivo vinculante entre los *chjota chikon* y los mazatecos han sido los hongos sagrados. El conocimiento que hay sobre estos seres, su identidad, sus poderes y sus atributos es vasto, rico y está en constante reflexión y discusión. La cualidad más relevante de los niños santos está contenida en la categoría *xcon*, que denota peligrosidad, poder, pureza y sacralidad. Dicha cualidad es compartida con otros seres de la alteridad no humanos que he llamado en esta investigación la alteridad *xcon*. Los niños santos permiten entablar relaciones directas con esta alteridad que incluye a Dios, a seres mitológicos vinculados al territorio (*Chikon Tokoxo* y *Chjon Nda ve*), a figuras católicas y a ancestros. En el último capítulo seguimos el viaje espiritual que emprenden los participantes de la Velada, la ceremonia de ingesta de hongos, por un espacio llamado el mundo del alma santo, *son'dele nima santo*.

A través de la experiencia de diversas personas de conocimiento se ofrece una cartografía y descripción de este mundo, especialmente de la Mesa Sagrada *yamixá txrua* o *yamixá tse*, mesa blanca o pura, cuya cualidad es la luminosidad (una blancura que brilla), misma que comparte con los seres de la alteridad *xcon*, cuyas manifestaciones se presentan, además en dimensiones gigantescas. El mundo del alma santo se describe como un espacio de puertas, que a su vez son niveles o mesas, que van hacia lo celeste o hacia el inframundo. Resalta la guía fundamental del *chjota chjine*, pues su experiencia y cercanía con los seres de la alteridad *xcon*, de quienes tienen el reconocimiento de su oficio, permiten avanzar en el viaje, es decir, abrir puertas.

Es en este espacio donde se revela la potencia cosmopolítica de los hongos y el papel fundamental de la mediación materializada en el accionar del *chjota chjine*, persona de conocimiento, quien a través del dominio de la palabra, del Lenguaje Divino y de *otros* lenguajes, característica por excelencia de estos diplomáticos, podrá hablar y negociar con distintos seres. Es muy importante la destreza y creatividad de las personas de conocimiento

pues en cada viaje se enfrentan con circunstancias diferentes, entre ellas la identificación y entendimiento de diversas lenguas, como la palabra de la tierra, *én nangui* u otras lenguas propias de los dueños de cada lugar que van más allá del territorio mazateco. Además, el Lenguaje Divino tiene el poder de “levantar” a las personas, de levantar a los enfermos, por ello es referido también como medicina. A través de los *chjota chjine*, la alteridad *xcon* tiene voz y puede ser escuchada, por lo tanto, tiene el poder de intervenir en la vida de las personas y del pueblo, marcar direcciones y negociar. Un conocimiento importante que la alteridad *xcon* le transmite al *chjota chjine* es la forma en que los mazatecos deben ofrendar y pagar. El pago es propio de las relaciones con las alteridades dueñas del territorio y materialización de las formas específicas que hay para relacionarse con ellas, el respeto y la reciprocidad.

En la experiencia con los hongos hay un poder que es extendido hacia afuera de la Velada a través de los *chjota chjine*, personas de conocimiento; poder que hay en la relación con la alteridad *xcon* y que la persona sabia adquiere. Este poder le confiere autoridad en la vida social, como vimos en el primer capítulo donde la figura de los *chjota chinga*, persona caracterizada, se funde con la del *chjota chjine*; por lo menos así era hasta mediados del siglo pasado. El poder de la palabra, indicador de esa autoridad, fue fundamental en la aceptación del proyecto liberal huautleco cuyo pilar fue el desarrollo del negocio cafetalero. Sin embargo, los hongos y el *son'dele nima santo* (mundo del alma santo), no son los únicos lugares de donde se extrae poder. Los *chjota xa* (presidentes municipales) y *chjota chinga* (personas caracterizadas) obtuvieron también poder a través de sus alianzas de compadrazgo con los jefes del distrito de Teotitlán del Camino.

En la forma de existencia mazateca, los mediadores son sumamente importantes para entablar relaciones y negociar en ellas. En el ámbito humano pudimos observar la importancia de esta posición *xcon* (poderosa y peligrosa) en la vida de José Guadalupe García, Erasto Pineda y María Sabina. En el mundo del alma santo, *son'dele nima santo*, los mediadores también son fundamentales para entablar relaciones con la alteridad *xcon*, además de la persona de conocimiento y los hongos sagrados, seres de esta alteridad también fungen como mediadores, como es el caso de los ancestros, y otros seres que cruzan las dimensiones como

el guajolote que es “el mensajero” y la pluma de guacamaya que eleva las palabras y lleva la petición.

Los mazatecos son una nación que se relaciona en dos dimensiones, la física y la espiritual. Las acciones emprendidas en el mundo del alma santo tienen repercusión en el mundo en el que vivimos y viceversa, no está desvinculados, por el contrario, en ambos se mueven fuerzas que pueden ser benéficas o causar daños. Esta conexión entre mundos se observa en la experiencia de los sabios y el libro sagrado, *libro tse*, el cual no es un libro acabado, se está escribiendo, está en construcción continua a través de las acciones de las personas. Vivir guiados por los niños santos es vivir con Dios, es decir, con los diferentes seres de la alteridad *xcon* y a través de sus formas de relación que exigen respeto, gratitud y reciprocidad.

Esta vinculación entre mundos es un punto fundamental para continuar las investigaciones sobre la historia y la antropología entre los mazatecos. Lo que revela este recorrido es que las acciones políticas de apertura, que han marcado las formas de desarrollo ocurrieron también en el plano del mundo del alma santo, esta investigación apunta a una cosmopolítica mazateca en donde las negociaciones y los mediadores son humanos y no humanos. Siguiendo una estructura que se replica en diferentes escalas, Huautla es la capital indígena de la nación mazateca y ocupa la posición de mediación entre el mundo mazateco y nuestro mundo, a través de ella las formas no mazatecas han sido incorporadas y a su vez muestra a nuestro mundo aquello que es mazateco mientras otra forma de existencia permanece oculta y conservando una importante autonomía en medio de un estado-nación mexicano que ha devorado a diferentes naciones indígenas.

Referencias

Archivos Históricos

AGEO – Archivo General del Estado de Oaxaca (Ciudad de los Archivos, Oaxaca).
ACCIH – Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Huautla de Jiménez (Exconvento de Yanhuatlán, Oaxaca).

Fondos

Fondo documental Irmgard Weitlaner Johnson (Biblioteca Juan de Córdova, Oaxaca).

Hemeroteca

Periódicos y suplementos

Excélsior

Ortiz Reza, Alejandro. “Invasión de “Beatniks” en Oaxaca” Parte I y II, 26 y 27 de agosto de 1967.

Excélsior, “Expulsan a 32 consumidores de alucinógenos”, 8 de septiembre de 1967.

Iñigo, Alejandro. “Huautla, el Paraíso Violado”, 27 de mayo de 1969.

Tibón, Gutierre. “Mazatlán de Flores Magón :: Visita a la ciudad de Huautla :: Naina Tindali”, 24 de septiembre de 1956.

_____. “Mitología mazateca. - Los brujos de Huautla. - El bulto mágico”, 19 de noviembre de 1956.

Jueves de Excélsior

J.O. “Se combate la proliferación mundial de “Hippies””, 21 de agosto de 1969.

La Razón **Fernández**, Axel. “El sabio que ideó el origen de la Laptop”, Especiales La Razón, 15 años sin Gutierre Tibón, 18 de mayo de 2014.

Sol de México

Morales, Felipe. “¿Cómo se hizo la Redada de los “Hippies””, 12 de julio de 1969.

Porrugas, Hernán. “Alerta el procurador general a cuidar a la juventud. Urge aconsejarla y orientarla bien”, 12 de julio de 1969.

Últimas Noticias de Excélsior

Yáñez, Lorenzo. “Treinta y seis estadounidenses deportados por gobernación”, 7 de septiembre de 1967.

Revistas

Duda

Mendizabal Lizalde y Luis Chávez Peón. “La adivinadora de Huautla”, número 17, octubre 1971.

LIFE

Wasson, Gordon Robert. “Seeking the magic mushroom”, 13 de mayo de 1957.

Piedra Rodante

Morales, Luis Antonio. “Nuevo Prontuario Liberal”, número 7, noviembre 1971.

Revista de la Universidad de México

Benítez, Fernando. “La santa de los hongos. Vida y misterio de María Sabina”, (XVIII) 1, septiembre 1963.

Siempre!

Benítez, Fernando. “La muerte de Erasto Pineda”, número 43, 12 de diciembre de 1962.

This Week Magazine

Wasson P., Valentina. “I ate the sacred mushroom”, 19 de mayo de 1957

Notas periodísticas en línea

La Jornada de Oriente

Carrizosa, Paula. “Invitan a El camino hacia los chikones, una caravana que une a comunidades de Puebla y Oaxaca”, 8 de julio de 2019. Disponible en: <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/invitan-a-el-camino-hacia-los-chikones-una-caravana-que-une-a-comunidades-de-puebla-y-oaxaca/> [consultado septiembre 2021].

Los Angeles Times

Branson-Potts, Hailey. “Cómo una experiencia con hongos alucinógenos ayudó a despenalizar las plantas psicodélicas en una ciudad”, 24 de junio de 2019. Disponible en: <https://www.latimes.com/espanol/eeuu/la-es-omo-una-experiencia-con-hongos-alucinogenos-ayudo-a-despenalizar-las-plantas-psicodelicas-en-una-ci-20190623-story.html> [consultado julio 2020].

El Universal

Jiménez, Horacio. “Plantean despenalización de los hongos alucinógenos”, 7 de marzo de 2021. Disponible en: <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/plantean-despenalizacion-de-los-hongos-alucinogenos> [consultado marzo 2021].

Regeneración

Redacción. ““Lilly Téllez llama ‘ignorante’ a mujer indígena en ritual de Día de Muertos”, 1 de noviembre de 2020. Disponible en: <https://regeneracion.mx/lilly-tellez-llama-ignorante-a-mujer-indigena-en-ritual-de-dia-de-muertos/?fbclid=IwAR3CxcPWQkF3I5b9R-G6SoJ3K0uYPtfxv4hYFmFfAcdMqHzDHUmJFjjogI> [consultado enero 2021].

Documentos

Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas, Diario Oficial de la Federación, 14 de enero de 2008. Disponible en línea: www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf

Ley General de Salud

http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/legis/lgs/LEY_GENERAL_DE_SALUD.pdf

Project MKULTRA, The CIA's program of research in behavioral modification, Senado de los Estados Unidos, nonagésimo quinto congreso, primera sesión. Audiencia conjunta ante el Comité Selecto de Inteligencia y el Subcomité de Salud e Investigación Científica del Comité de Recursos humanos, 3 de agosto de 1977. Disponible en línea: https://www.nytimes.com/packages/pdf/national/13inmate_ProjectMKULTRA.pdf

Audiovisuales

Arango Prada, Ariel

2016 “EZLN comparte por la humanidad”, México: Entrelazando.

Echeverría, Luis

1979 “María Sabina Mujer espíritu”, México: Centro de Producción de Cortometraje.

Gibney, Alex, y Alison Ellwood

2011 “Magic Trip”, United States: Magnolia Pictures.

Medios Audiovisuales de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

2012 “Video homenaje a Carlos Incháustegui Díaz”. Disponible en línea: https://www.youtube.com/watch?v=kz8y5Wc_9u8

Rebetez, René

1975 “La Magia”, México: sin distribuidor.

Discos

Ampersan

(en producción) *6 Conejo*, Chancha Vía Circuito, México-Argentina.

Carpio, Luzmila

1999 *Kuntur Mallku*, Accords Croisés, Francia.

Gallardo, Rodrigo y Nicola Cruz

2017 *El origen*, Wonderwheel Recordings, Brooklyn- Ecuador.

Wasson, Gordon y Valentina P. Wasson

1957 *Mushroom Ceremony of the Mazatec Indians of Mexico*, Folkways records and Service Corporation, NYC.

Recursos virtuales

Facebook **Sociedad Mexicana de la Psilocibina A.C.** – Psilocybe México, “En el marco del día por la salud mental la Sociedad Mexicana de la Psilocibina continua con el trabajo...”, 10 de octubre de 2019. Disponible en: <https://www.facebook.com/SociedadMexicanadelaPsilocibina/photos/a.321696432089149/408714076720717/> [consultado julio 2021].

Memoria Mazateca, “De la memoria del profesor Erasto Melgar sobre Don Carlos Incháustegui”, 25 de junio de 2019. Disponible en: <https://www.facebook.com/page/312554826062839/search/?q=Erasto%20Melgar> [consultado septiembre 2021].

Youtube

López Obrador, Andrés Manuel. *Ofrenda homenaje a víctimas de la pandemia, desde Palacio Nacional*, transmisión en vivo 31 de octubre de 2020 Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=nRRkoy7GdBU>

Ríos Valdés, Sebastián. *Homenaje a Maria Sabina - Luzmila Carpio*, 27 de abril de 2021. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=BSfCXsdif7M>

Libros y artículos

Aedo, Ángel

2011 *La dimensión más oscura de la existencia. Indagaciones en torno al kieri de los huicholes*, Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Aguilar Aguilar, Rogelio

2016 “María Sabina”, *Indelebles publicación mensual* (20), Casa de la cultura Oaxaqueña, Oaxaca. Disponible en: <https://www.oaxaca.gob.mx/cco/wp-content/uploads/sites/31/2016/08/Indelebles20.pdf>

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1962 “Integración regional” en *Los Centro Coordinadores Indigenistas*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 25-49.

Agustín Ramírez, José

2012 [1996] *La contracultura en México*. Debolsillo, México.

2004 “La onda que nunca existió” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 30(59), pp. 9-17.

Almazán Reyes, Marco Aurelio

2015 *Tierra, agua y reformas. Acuerdos y conflictos sociales por el acceso a los recursos naturales en el distrito de Teotitlán del camino, Oaxaca, 1870-1930*. Tesis de doctorado en Antropología, CIESAS, México

Aridjis, Homero

- 2003 “María Sabina in México City”. Jerome Rothenberg (ed.) *María Sabina selections. Poets of the millennium.* University of California Press, Los Angeles, pp. 164-170.
- 2012 *Noticias de la Tierra.* Debate, México.
- Arrijo Díaz Viruell, Luis Alberto**
- 2007 “Juárez como Regidor del ayuntamiento constitucional de la ciudad de Oaxaca, 1832” en *La formación política de Benito Juárez, 1818-1872.* Carlos Sánchez Silva (coord.), Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca y Universidad Autónoma Metropolitana, Oaxaca.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé**
- 1973 *Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and chinantec people of Oaxaca, Mexico,* Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).
- Bas Lavalle, Jorge Raúl**
- 2015 El Ritual Chamánico Mazateco: un reto de políticas públicas en Huautla de Jiménez, Oaxaca. Tesis de Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- Basset Johnson, Jean**
- 1939 “The Elements of Mazatec Witchcraft”. *Ethnological Studies* 9: 128-150.
- Benítez, Fernando**
- 2002 [1970] *Los indios de México* (Vol. III). Ediciones Era, México.
- 2006 [1965] *Los hongos alucinantes.* Ediciones Era, México.
- Boege, Eckart**
- 1988 *Los mazatecos ante la nación.* Siglo XXI, México.
- 1992 “Contradicciones en la identidad étnica mazateca: construyendo un objeto de estudio”. *Nueva Antropología*, 43 (XIII): 61- 81.
- Bojorquez Luque, Jesús**
- 2021 “Tierra de propiedad social, turismo y expansión urbana en San José de Cabo, Baja California Sur (México)” en *Pasos Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 19 (1): 85-99. Disponible en: https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/22244/PS_19_1%20_%282021%29_06.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Brissac Telles, Sérgio Góes**
- 2008 *Mesa de Flores, Missa de Flores. Os mazatecos e o catolicismo no México Contemporâneo.* Tesis de doctorado en Antropología Social, Univerdad Federal de Río de Janeiro.
- Burke, Patrick**
- 2010 “Tear down the Walls: Jefferson Airplane, Race, and Revolutionary Rhetoric in 1960s Rock”. *Popular Music*, 29 (1): 61-79.
- Caplan, Karen D.**
- 2010 *Indigenous Citizens. Local liberalism in Early National Oaxaca and Yucatán,* Kindle Edition, Standford University Press, California.
- Carneiro da Cunha, Manuela**
- 2009 “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais, en *Cultura com aspás e outros ensaios.*
- Carrera González, Florencio**

- 1987 La lucha por el poder político en Huautla de Jiménez, Oaxaca, PRI-PPS (1974-1986), tesis de licenciatura en etnolingüística, Centro de Investigaciones Estudios Superiores Antropológicas y Sociales.
- 2000 *La reconstrucción de la boda mazateca en el contexto huautleco*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC).
- Carrera Guzmán, Celso**
- 2011 *Acercamiento gramatical a la lengua mazateca de Mazatlán Villa de Flores, Oaxaca*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México.
- Caso, Alfonso**
- 1955 *¿Qué es el I.N.I?* Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1962 “Los Ideales de la Acción Indigenista” en *Los Centro Coordinadores Indigenistas*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 7-13.
- Castillo Méndez, Iván R.**
- 1989 Los guardianes del tiempo. Una propuesta en el análisis y síntesis del curanderismo mazateco. Tesis en Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Cerqueda García, Maximino**
- 2001 *Método ALFALEIM para la enseñanza de la lengua mazateca*. Centro de Estudios y Desarrollo de las Lenguas Indígenas de Oaxaca, Oaxaca.
- Chassen de López, Francie R.**
- 2004 *From Liberal to Revolutionary Oaxaca. The view from the South Mexico 1867 – 1911*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Chávez Peón Herrero, Mario Ernesto**
- 2017 “Proyecto Nanginá ‘nuestra tierra’. Documentación lingüística y dialectología del mazateco: metodología y resultados”. Cynthia A. Montaña Ramírez (coord.), *¿Qué hacer para registrar y preservar una lengua? Aproximaciones a la documentación lingüística*, Universidad Autónoma de Querétaro y Ediciones del Lirio, pp. 215-250, México.
- Cline, F. Howard**
- 1961 Introducción y Apéndice H. *Papeles de la Chinantla. Apuntes Históricos de las Tribus Chinantecas, Mazatecas y Popolucas* (Serie científica 7, 2da ed.). INAH, México: 13-57 y 193-209.
- 1964 *Lienzos y comunidades mazatecos de la época colonial, Oaxaca*, México. XXXV Congreso Internacional de Americanistas Actas y memorias 1, INAH, México.
- 1991 *Lienzos virreinales mazatecos*. Editorial Piensa, México.
- Cortés Prudencio, Augusto Jesús**
- 1972 Huautla, un centro rector y sus satélites (relaciones sociales, de producción y distribución. Tesis para obtener el título de Maestro en Ciencias Antropológicas especializado en Antropología Social, Universidad Veracruzana, Xalapa (Veracruz).
- Cowan, George M.**
- 1948 “Mazateco Whistle Speech”. *Linguistic Society of America* 24(3), 280-286. Recuperado el 30 de septiembre de 2014 de la base de datos JSTOR.
- 1954 “La importancia social y política de la faena mazateca”. *América Indígena* (14): 67-92.

1965 *Some aspects of the lexical structure of a mazatec historical text*, Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics and Related Fields, University of Oklahoma, México.

Cowan, Florence

1946a “A mazateco president speaks”. *América Indígena* XII (4): 323- 341.

1946b “Notas Etnográficas sobre los Mazatecos de Oaxaca, Méx.” *América Indígena* VI (1): 27- 39.

1947 “Linguistic and Ethnological Aspects of Mazateco Kindships”, *Southwestern Journal of Anthropology* (3) 3: 247 -256.

Dalton, Margarita

1968 *Larga sinfonía en d y había una vez...*, Editorial Diógenes, s.a., México.

De la Cadena, Marisol

2020 “Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política» en *Tabula Rasa* (33), pp. 273-311. Disponible en línea: <http://www.revistatabularasa.org/numero-33/10-deLaCadena.pdf>

Demanget, Magali.

2000 *El precio de la tradición en torno a los intercambios entre riqueza económica y espiritual en la comunidad mazateca de Huautla de Jiménez, Oaxaca.* (Cuaderno de trabajo no. 6) Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2003 “María Sabina, femme de savoir mazatèque ou chamane des étrangers? Les coulisses de l’ethnicité: au-delà d’un emblème culturel (Indiens mazatèques de Huautla de Jiménez, Oaxaca, Mexique)” en *Cahiers des Amériques latines* 44: 41-60.

2007 “Chamanisme et politique de santé. À Huautla de Jimenez, Sierra Mazatèque, Mexique” en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* (13), disponible en línea: <https://doi.org/10.4000/alhim.1713>

2015 “Cuando llega el turismo. Geografía sagrada y construcción del paisaje en la Mazateca Alta (Oaxaca)”. Witold Jacorzynski y María Teresa Rodríguez (eds.), *El encanto discreto de la Modernidad. Mazatecos de ayer y hoy*, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 43-80, México.

2016 “La production d’une capitale indienne. Huautla de Jiménez, pueblo mágico (Mexique)” en *Ethnologie française*, (4) 164: 681-690.

Duke, Michael Robert

1995 “Writing Mazateco: linguistic standardization and social power” en *Texas Linguistic Forum* 36: 305-314.

1996 Gordon Wasson’s Disembodied Eye: Genre, Representation and the Dialectics of Subjectivity in Huautla de Jiménez, México. Tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Texas, Austin.

Eliade, Mircea

1951 *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*. Paris, Payot.

Esparza, Manuel

1974 *Jennifer Holderman: estudio de caso* (Estudios de Antropología no. 4). INAH-SEP, México.

2015 “Los visitantes “pobres”: un aspecto del turismo en Oaxaca”. *Desacatos* (47): 108-187.

Espinosa, Mariano

1961 *Papeles de la Chinantla. Apuntes Históricos de las Tribus Chinantecas, Mazatecas y Popolucas* (Serie científica 7, 2ª ed.). INAH, México.

Estrada, Álvaro

2010 [1977] *Vida de María Sabina*. Siglo XXI, México.

1981 *María Sabina: Her Life and Chants*. Ross-Erickson Inc., Publishers, Santa Barbara.

1996 *Huautla en Tiempo de Hippies*, Grijalbo, México.

2003 "Introduction to The Life of María Sabina". Pierre Joris y Jerome Rothenberg (ed.) *María Sabina: Selections*, University of California Press, Berkeley, pp. 127-132.

Faudree, Paja

2013 *Singing for the dead: the politics of indigenous revival in Mexico*. Duke University Press, United States.

Feinberg, Benjamin

2003 *The Devil's book of Culture*. University of Texas Press, Texas.

Flores Cuevas, Celeste Kristal

2021 *Rostros del agua en la Sierra Mazateca: Huautla de Jiménez y Loma Chapultepec, Oaxaca*. Tesis para obtener el grado de maestra en Gestión Sustentable del Agua, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí.

García Alfaro, Alonso

1991 Alfonso García Alfaro, un hombre perpendicular y a plomo, Encuadernadora Profesional Colón, Oaxaca.

García Carrera, Juan

2010 *La otra vida de María Sabina*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

García Cerqueda, Osiris

2014 *Huautla tierra de magia, de hongos... y hippies 1960-1975*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México.

García de Teresa, Marcos

2019 *Transacciones identitarias: Hongos y caballos en la Sierra Mazateca*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y École des Hautes Études en Sciences Sociales.

García, Guadalupe J.

1955 *La Sierra de Huautla en la gesta Oaxaqueña*. México.

García, García Eloy, Heriberto Prado Pereda, Javier García Martínez y Gabriel Carrera García

2021 *KJOATÉXOMALE JÓS'IN NGA CHJIÁ JE ÉN NAJNRA*. *Alfabeto y reglas ortográficas de la escritura del Mazateco del Centro*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), Consejo de Planificación Lingüística de la Nación Mazateca, Centro de Estudios e Investigaciones Superiores en Antropología Social (CIESAS) y Gabinete *Nanginá* de Investigación y Servicios Interculturales, México.

García Martínez, Javier

2018 *MALEMA I. Metrología de Alfabetización de la Lengua Mazateca*, Whole Earth Provision Co., Proyecto Espeleológico Sistema Huautla y River Maps.

Gay, José Antonio

1881 *Historia de Oaxaca*, Tomo I, Imprenta del comercio de Dublan y C., México.

Geertz, Clifford

1960 "The Javanese Kijaji: The changing role of a cultural broker", *Comparative Studies in Sociology and History*, 2: 228-249.

González Montiel, Oscar

1991 En compañía de los dioses, antropología política: shamanismo mazateco en Oaxaca, México. Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

Gow, Peter

1991 *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford University Press, United Kingdom.

Gregorio Regino, Juan

1993 *Alfabeto mazateco. Variantes dialectales de San Pedro Ixcatlán, San Miguel Soyaltepec, Jalapa de Díaz y San José Independencia*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Centro de Investigación y Estudios Superiores de Antropología Social y Organización de Investigadores de la Cultura Mazateca, A.C., Oaxaca.

Grinberg, Jacobo

1987 *Los Chamanes de México* (Volumen I), Alpa Corral, México.

Guzmán, Gastón

2014 "Análisis del conocimiento de los hongos sagrados entre los mazatecos después de 54 años" en *Etnológica*, Instituto de ecología, A. C., Xalapa, Veracruz, X(2), pp. 1-16.

1959 "Sinopsis de los conocimientos sobre los Hongos Alucinógenos Mexicanos" en *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, 24, pp.14-34.

Hall, Stuart

1969 *Los hippies: una contra-cultura*, Anagrama, Londres.

Heim Roger y Robert Gordon Wasson

1958 *Les champignons hallucinogènes du Mexique. Études ethnologiques, Taxinomiques, Biologiques, Physiologiques et Chimiques*. Archives du Muséum National D'Histoire Naturelle, Éditions Du Muséum, Tome VI, Paris.

Hernández Bolaños, Irma

2010 *Manuel Martínez Gracida y su visión del indio oaxaqueño*, tesis de maestría en Historiografía, Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Azcapotzalco), México.

Huxley, Aldous

1954 *The doors of perception*. Londres, Chatto and Windus.

Instituto Lingüístico de Verano (ILV)

1957 *Vocabulario Mazateco*, Instituto Lingüístico de Verano, México

Incháustegui, Carlos

1962 El Centro Coordinador de Huautla de Jiménez. (Ed. Conmemorativa del XXXV Congreso Internacional de Americanistas). *Los Centros Coordinadores Indigenistas*, INI, México: 123-138.

1967 *Cambio Cultural en Huautla*. Tesis de maestría en Etnología, ENAH, México

1994 *La Mesa de Plata*. Dishá, México.

1983 *Figuras en la Niebla*. Premia Editora y Dirección General de Culturas Populares SEP, México.

- 1977 *Relatos del Mundo Mágico mazateco*. SEP – INAH, México.
- 2000 Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales. *Desacatos*, Invierno (005):131 – 146.
- Jacorzynski, Witold y María Teresa Rodríguez**
- 2015 “Prefacio”. Witold Jacorzynski y María Teresa Rodríguez (eds.), *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*. Publicaciones de la Casa Chata, México, pp. 11-39.
- Jezewski, Mary Ann**
- 1990 “Culture brokering in migrant farmworker health care, *Western Journal of Nursing Research*, 12 (4): 497-513.
- Jiménez, Horacio**
- 2021 “Plantean despenalización de los hongos alucinógenos”, *El Universal* ,7 de marzo de 2021 [consultado en junio 2021] <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/plantean-despenalizacion-de-los-hongos-alucinogenos>
- Kerouac, Jack**
- 2011 *On the road*, Penguin Classics, London UK.
- Kroeber, Alfred Louis**
- 1939 Cultural and natural areas of native North America. *American Archeology and Ethnology*, Vol. 39, University of California Press, Los Angeles.
- Lancelot, Michael**
- 1969 *Los Hippies, quiero ver a Dios de frente*, Emecé Editores, Buenos Aires.
- Latour, Bruno**
- 2014 “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck” en *Revista Pléyade*, 2 (14): 43-59.
- Leary, Timothy, Ralph Metzner, and Richard Alpert**
- 1964 *The psychedelic experience. A manual based on the Tibetan Book of the Dead*, Citadel Press, US.
- Lempérière, Annick**
- 1994 “La formación de las elites liberales en el México del siglo XIX: Instituto de Ciencias y Artes del estado de Oaxaca”, *Secuencia* (30): 57-94.
- LIFE**
- 2012 *LIFE. Los grandes fotógrafos*, Lunwerg, México.
- Lino de Jesus, Ana Paula**
- 2017 Palavra Florida. Sobre cantos e viagens entre os mazatecos de Oaxaca, México. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Federal de Río de Janeiro.
- Loker-Murphy L, Pearce P.**
- 1995 Young budget travelers: backpackers in. Australia. *Annals of Tourism Research* 22(4): 819–843.
- López Austin, Alfredo**
- 2014 [1973] *Hombre-Dios. Religión y Política en el Mundo Náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Lowie, Robert H.**
- 1944 “Jean Basset Johnson (1916–1944)”. *American Anthropologist*, 46: 528-529. <https://doi.org/10.1525/aa.1944.46.4.02a00090>

Majchrzak, Irena

2011 [1982] *Cartas a Salomón. Reflexiones acerca de la educación indígena*. Dirección General de Educación Indígena (DGEI) y Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.

Manrique Rosado, Lidia

2004 *Rituales de pasaje en tres comunidades mazatecas*. Tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, México.

2010 “Cosmovisión y Geografía Sagrada Mazateca”. Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coords.) *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*, CONACULTA, Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca, Fundación Harp Helú e Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca, pp. 302-332.

2013 “Porque también somos espíritus. Entidades anímicas y sus enfermedades entre los mazatecos”. Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coords.) *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual* (Vol. III), Pueblos de Oaxaca y Guerrero, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 92-121.

Marín Valadez, Blanca Mónica

2012 *“La fuerza ha disminuido”: cambios relacionados con el uso del hongo en Huautla de María Sabina*. Tesis de licenciatura en Antropología Social, CIESAS, Xalapa.

2015 “El festival de María Sabina como campo social”. Witold Jacorzynski y María Teresa Rodríguez (eds.), *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*. Publicaciones de la Casa Chata, México, pp. 143-160.

Marroquín, Enrique

1975 La contracultura como protesta. Análisis de un Fenómeno Juvenil. Cuadernos de Joaquín Mortiz, México.

Martínez Assad, Carlos

1988 “La voz de los muros”, *Nexos*, consultado el 17 de octubre de 2017 en <http://www.nexos.com.mx/?p=5001>

Martínez Girón, Eric J.

1978 *Entohistoria en la Sierra Mazateca: un análisis comparativo*, tesis de licenciatura en Entohistoria, ENAH, México.

Martínez Moreno, Leonardo

s/a *Mito Mazateco y sus leyendas*. Impresión independiente.

Martínez Ramírez, Isabel y Alejandro Fujigaki Lares

2012 “La fisicoquímica y el alma: Relaciones entre “seres-planta” y nociones de locura en el Noroeste de México”. Blanca Z. González Sobrino (ed.), *Entre tarahumaras, coras y huicholes. Algunos aspectos sobre la “locura”*. Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 75-95, México.

Martínez Ramírez, Isabel, Alejandro Fujigaki Lares y Carlo Bonfiglioli

2019 *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil*, IIH-IIA, UNAM, México.

Martínez Ramírez, Isabel

2017 “«Nadie está aislado de nadie.» Descripciones prescriptivas de los Otros en la Sierra Tarahumara”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, <http://dx.doi.org/10.1016/j.ehmcm.2016.11.001>

McMahon, David F.

1973 *Antropología de una Presa: Los Mazatecos y el Proyecto de Papaloapan*. Instituto Nacional Indigenista, México.

Mendoza Maribel, Juan Carlos Monterrubio y María José Fernández

2011 “Impactos sociales del turismo en el Centro Integralmente Planeado (CIP) Bahías de Huatulco, México”. *Gestión Turística* (15): 47-73. Disponible en línea: <https://www.redalyc.org/pdf/2233/223318904003.pdf>

Miller, Timothy

2011 [1991] *The Hippies and American Values*. The University of Tennessee Press, Knoxville.

Minero Ortega, Fabiola

2012 *Las mujeres sabias y las veladas con “hongos sagrados”: el chamanismo mazateco*. Tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2016 *Viajar al “otro mundo” en busca de conocimiento y poder: chamanismo y política en Huautla de Jiménez, Oaxaca*. Tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Unidad Golfo, Xalapa (Veracruz).

Miranda Juan

1997 *Curanderos y chamanes de la sierra mazateca*, Gatuperio Editores, México.

Miranda Trigueros, Ernesto

2007 La entopoética y los cantos de María Sabina: una aproximación. Tesis de licenciatura en Lengua y Literatura Hispánica, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Munn, Henry

1973 “The Mushrooms of Language”. Harner, Michael J. (ed.) *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, New York: 86-122.

2014 “La arqueología de la Sierra Mazateca”. Marcus Winter y Gonzalo Sánchez Santiago (eds.) *Panorama Arqueológico: dos Oaxacas (Arqueología Oaxaqueña 4)*, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Consejo Nacional de la Cultura y el Arte (CONACULTA), Oaxaca.

Neiburg, Federico

1988 *Identidad y conflicto en la sierra mazateca, el caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango* (Col. Divulgación). INAH-ENAH, México.

O’Neill, Tom

2019 *Chaos. Charles Manson, the CIA, and the Secret History of the Sixties*. Little, Brown and Company, New York.

Ocampo Villaseñor, Dora,

1971 *Ceremonia de los hongos en Huautla de Jiménez, Oaxaca. Información de la señora Rosaura García viuda de Carrera*, entrevista encontrada en la biblioteca del Colegio de México.

Olivier Guilhem y Johannes Neurath

2017 *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*. Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Pearlman, Cynthia Lynn

1981 *Women and men in translation: gender and change in the Mazatec Sierra Oaxaca, Mexico*. Tesis de doctorado en Filosofía (Departamento de Antropología) Universidad de Indiana.

Pike, Eunice V.

1948 "Head-Washing and the Other Elements in the Mazateco Marriage Ceremony". *América Indígena*, 3 (VIII): 219- 222.

1956 *Not Alone*, Moody Press, Chicago.

1958 *Words Wanted*, Wycliffe Bible Translators, Inc., Huntington Beach, United States.

1959 "Mushroom ritual vs. Christianity". *Practical Anthropology*, 6(4): 145-150.

1962 "Mazatec Focus." *Practical Anthropology* 1: 27-48.

Pimentel, Spensy K.

2019 "El tendotá, figura clave de la teoría política amerindia para un debate ontológico-político". María Isabel Martínez, Alejandro Fujigaki y Carlo Bonfiglioli (coord.), *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil*, IIH-IIA, UNAM, pp. 327-355, México.

Piña Alcántara, Saraí

2015 *En búsqueda del Ndi Xijto: Turismo y neochamanismo en la sierra mazateca*, Oaxaca, Tesis de licenciatura en Etnología, INAH-ENAH, México.

Piña Alcántara, Saraí y Federico Valdés Bize

2019 "Espeleología y Neo-colonialismo en la Sierra Mazateca", *Avispa Media*. Disponible en: <https://avispa.org/espeleologia-y-neo-colonialismo-en-la-sierra-mazateca/>

Pollan, Michael

2018 *Como mudar sua mente. O que a nova ciencia das substâncias psicodélicas pode nos ensinar sobre consciencia, morte, vícios, depressão e transcendencia*, Editora Intrínseca LTDA., Rio de Janeiro.

Portal Ariosa, Ana María

1982 *Cuentos y mitos en una zona de la mazateca*. Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.

Power, Kevin

1978 *Una poética activa. La poesía norteamericana (1910-1975)*. Editorial Nacional, Madrid.

Prado Pereda, Heriberto

s/a *Je ye 'mba ye nia*. La serpiente gigante. Texto sin publicar.

1983 *e¹n i⁴ma⁴ na¹ "Nuestro Idioma"*. Breve ensayo de gramática mazateca. Décimo aniversario de la prelatura de Huautla, Oaxaca.

Quintanar Miranda Ma. Cristina

2010 *La construcción simbólica del territorio en el municipio mazateco de Santa María Chilchotla, un proceso de larga duración*. Tesis de licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

- Quintanar Miranda Ma. Cristina y Benjamín Maldonado Alvarado**
 1999 “La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota éna (mazatecos)”. Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coord.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, CONACULTA-INI, pp. 11- 44, México
- Redington Baird, David**
 1991 *Corn, coffee, and envy: an ethnographic narrative of a Mazatec Village*, thesis master of arts, University of Texas, Austin.
- Richter, Daniel K**
 1988 “Cultural Brokers and Intercultural Politics: New York-Iroquois Relations, 1664-1701”, *The Journal of American History*, 75 (1), pp. 40-67.
- Rodríguez, María Teresa**
 2015 “Es tiempo de reverdecimiento de nuestra tradición. Modernidad indígena en Huautla de Jiménez, Oaxaca”. Witold Jacorzynski y María Teresa Rodríguez (eds.), *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*. Publicaciones de la Casa Chata, México, pp. 115-141.
- Rodríguez Venegas, Citlali**
 2017 *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca* (Col. Posgrado). UNAM, México.
 2019 “Faena para el “progreso”, Huautla de Jiménez (Oaxaca)”. *Estudios Mesoamericanos* (2): 47-57. Disponible en: <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-mesoamericanos/index.php/em/article/view/133/132>
- Romero, Matias**
 1898a *Coffee and India-rubber culture in Mexico*, The Knickerbocker Press, Nueva York.
 1898b *Geographical and statistical notes on Mexico*, The Knickerbocker Press, Nueva York.
 1874 *Cultivo del Café en la Costa Meridional de Chiapas*, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, México.
- Roquet, Salvador y Favreau Pierre**
 1981 *Los alucinógenos de la concepción indígena a una nueva terapia*, Ediciones Prisma, México.
- Roseberry, William**
 1995 “Introduction” en *Coffee, Society, and Power in Latin America*. William Roseberry, Lowell Gudmonson & Mario Samper Kutschbach (ed.), The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Ross G.**
 1993 “Ideal and actual images of backpacker visitors to northern Australia”. *Journal of Travel Research* 32(2): 54–57.
- Rothenberg, Jerome**
 2003 “The Little Saint of Huautla”. Jerome Rothenberg (ed.) *María Sabina selections. Poets of the millennium*. University of California Press, Los Angeles., pp. 183-190.
- Rozak, Theodore**
 1981 [1970] *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Editorial Kairós, Barcelona.

- Salas Ortega, Antonio**
1962 “La naturaleza jurídica del INI” en *Los Centro Coordinadores Indigenistas*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 14-24.
- Santos Ruiz, Ana**
2015 *Los hijos de los dioses. El Grupo filosófico Hiperión, y la filosofía de lo mexicano*. Bonilla Artigas Editores, México.
- Sherman, David Edward**
1979 *Lo mejor de LIFE*. Ediciones Culturales Internacionales, S.A. de C.V., México.
- Silvia Castañeda, Sergio y Márquez Graciela**
2016 *Matías Romero y el oficio diplomático: 1837-1898*, Secretaria de Relaciones Exteriores e Instituto Matías Romero, México. Disponible en línea en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/215851/MAT_AS_ROMERO_Y_EL_OFICIO_DIPLOMATICO_1837-1898.pdf
- Slack, Charles W.**
1974 *Timothy Leary, The Madness of the Sixties and Me*. Peter H. Wyden, NYC.
- Smith, Huston**
2001 *La percepción divina. El significado religioso de las sustancias enteógenas*, Kairós, Barcelona.
- Solís Domínguez, Daniel**
1995 *Protestantismo y conversión en una comunidad indígena mazateca: el caso de San Felipe Tilpan*. Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.
- Starr, Frederick**
2005 *In Indian Mexico* (libro electrónico). Recuperado el 1 de junio de 2014, de http://www.gutenberg.org/files/16183/16183-h/16183-h.htm#CHAPTER_XIX
- Steele C. William y Thomas E. Shifflett**
2019 “Huautla cave system (Sistema Huautla), México, *Encyclopedia of Caves*, William B. White, David C. Culver y Tanja Pipan (eds.), Academic Press, p. 527-536.
- Strathern, Marilyn**
2020 *Relations. An anthropological account*, Duke University Press, United States.
- Tibón, Gutierre**
1983 *La ciudad de los hongos alucinantes*. Panorama editorial, S.A., México.
- Topik Steven & William Gervase**
2003 “Introduction” en *The Global Coffee Economy in Africa, Asia and Latin America, 1500 – 1989*, William Gervase Clarence-Smith & Steven Topik (ed.), Cambridge University Press, Edinburgh.
- Tsing, Lowenhaupt Anna**
2005 *Friction an enthography of Global Connection*, Princeton University Press
- Tulio Inda Marco y Arturo Santamaría Gómez**
2015 “Los Centros Integralmente Planeados (CIP’S) en Méxco”. *Revista Latino Americana de Turismología*, 1 (1): 36-53. Disponible en línea: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/rlaturismologia/article/view/9966>
- Valdés Bize, Federico**

- 2018 *Són'nde sa'sé, chikon nindo, chjinee b'énda* (el mundo verde, los otros del cerro y los que saben arreglar). Ecología Política del territorio mazateco en San José Tenango, Oaxaca. Tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela de Antropología e Historia, México.
- Van Doesburg, Geert Bastiaan y Florencio Carrera González**
1996 "La tierra, la abuela y la mesa" en *Códice Ixtlilxochitl: Apuntaciones y pinturas de un historiador, Estudios de un documento colonial que trata del calendario nahua*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Vicente Ovalle, Camilo**
2012 *La conspiración de las ratas. La construcción del enemigo político en México, 1970-1980*. Naveg@mérica, Asociación Española de Americanistas, n.9, consultado el 2 octubre de 2017 en <http://revistas.um.es/navegamerica/article/view/161981>
- Vielma Hernández, Jonathan Daniel**
2017 Contacto Lingüístico español-mazateco en un documento del siglo XIX. Tesis de licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
2017 "Panorama de los estudios lingüísticos sobre el mazateco". *Cuadernos De Lingüística De El Colegio De México*, 4 (1): 211 - 272. Disponible en línea: <https://doi.org/10.24201/clecm.v4i1.56>
- Villa Rojas, Alfonso**
1955 *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan* (Memorias del Instituto Nacional Indigenista Vol. VII). INI, México.
- Villanueva, Rigoberto**
2010 Chamanismo mazateco. Un acercamiento al "otro mundo" de los *chota shinée*. Antonella Fagetti (coord.) *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego" de la BUAP y Plaza Valadés, México: 349-367.
- Wagner, Roy**
1975 *The Invention of Culture*. Prentice-Hall Anthropology series, New Jersey.
- Waldman Anne**
2003 "Fast Speaking Woman". Jerome Rothenberg (ed.) María Sabina selections. Poets of the millennium. University of California Press, Los Angeles, pp.171-173.
- Wasson, Gordon Robert**
1957 "Seeking the magic mushroom", *Life*, 42 (19): 100-120.
1983 *El hongo maravilloso: Teonanácatl* (Sección de Obras de Antropología). FCE, México.
- Wasson, Valentina & Gordon Robert Wasson**
1957 *Mushroom, Russia and History*, Vol. I y II, Pantheon Books.
- Wasson, Gordon Robert, Florence & George Cowan**
1974 *María Sabina and her mazatec mushroom velada* (Ethno-mycological Studies No. 3). A Helen and Wolff Book Harcourt Brace Jovanovich, Italia.
- Weitlaner, Robert J. & Irmgard**
1946 The Mazatec Calendar, *American Antiquity*, 11 (3): 194-197.
- Weitlaner, Robert J. & Walter Hoppe Antonio**

- 1963 *Los Mazatecos*. INAH, SEP (Secretaría de Educación Pública), CAPFCE (Comité Administrador del Programa Federal de Construcción de Escuelas), el Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, México.
- Wolf, Eric**
1956 “Aspects of group relations in complex society: Mexico”, *American Anthropologist*, 58: 1065-1078.
- Yannakakis, Yanna**
2008 *The art of being in-between: Native intermediaries, Indian identity, and local rule in colonial Oaxaca*. Duke University Press.
- Yépez, Heriberto**
2002 *Luna creciente. Contrapoéticas norteamericanas del siglo XX*. CONACULTA /Cecut, México.
- Znamenski, A. Andrei,**
2007 *The Beauty of the Primitive*, Oxford University Press, New York.
- Zolla Márquez, Emiliano**
2004 Estado, Antropología e Indígenas en el México Posrevolucionario. Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- Zolov, Eric**
2018 “Integrating Mexico into the Global Sixties”. Jaime M. Pensado y Enrique C. Ochoa (eds). *México Beyond 1968: Revolutionaries, Radicals, and Repression During the Global Sixties and Subversive Seventies*, The University of Arizona Press, Tucson, pp. 19-32.