

090973

OPCION TERMINAL TESIS

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

CSH

Lic. Antropología

Presentada por: R. Iván Castillo Méndez.

Director de Investigación: Dra. Alicia Castellanos G.

Asesores de la Investigación: M. José González Rodrigo.  
M. María Ana Portal A.

"Los guardianes del tiempo"  
una propuesta en el análisis y síntesis  
del curanderismo mazateco

México, D.F., junio de 1989.

090973

LOS GUARDIANES DEL TIEMPO

Una propuesta en el  
Análisis y Síntesis del Curanderismo Mazateco



DEDICATORIA

A ECKART BOEGUE.

Recordando esos encuentros fortuitos y la bondad de recibir breves pero sustanciales muestras de su calidad humana. Ello en el aspecto académico se expresa no sólo en su compromiso de liberación sino en la instrumentalización de muy variados enfoques en una simultánea búsqueda del Otro, en este caso el indio mazateco.

Por los mazatecos quisiera dedicarle a él este trabajo.

## AGRADECIMIENTOS

No se cuáles serían los límites del agradecimiento que pueden dejarse sentados sin que sean casi el trabajo en sí mismo. Hay muchísimas personas que me brindaron la oportunidad de reflexionar con ellos y en voz alta sobre las ideas que se fueron trabajando a lo largo de estos tres años de investigación.

En lo tocante al universo inmediato al cual se ofrece este trabajo, quisiera inicialmente agradecerle a dos personas que conformaron el comité de investigación de este proyecto.

Alicia Castellanos quien siempre me sorprendió con un profundo respeto a las ideas, al interés por la interposición de enfoques teóricos diversos, y a las formas de presentación de la información. Le estoy muy agradecido por todo ello, académica, política y personalmente.

Maria Ana Portal de quien particularmente guardaré siempre en la memoria un curso sobre el desarrollo económico latinoamericano que diera y en el que, por supuesto, destacara un enfoque antropológico. Ello la llevó circunstancialmente a expresar en voz alta la relación que aprecia entre cognición y existencia-tema que no es emotivamente inócuo-. El habernos inconcientemente permitido vislumbrar en ese instante sus propias reflexiones significó por su intensidad y cualidad, uno de los mejores cursos que recibí en este departamento.

A José González, quien además de conformar el comité de investigación, dirigiera dos de las tres fases del trabajo de campo. José, una vez hubimos aprendido a respetar nuestras diferencias, fue clave no sólo en este proyecto de investigación sino en todo mi actual proyecto existencial. Sin recurrir a una perspectiva política, sus concepciones son una estructuración política de la diversidad a partir del aspecto psíquico que siempre vigilara en su entorno con una serena sonrisa. Quisiera dejar sentada su brillante dirección de esa primera práctica de campo a la que yo acudiera.

A Juan Pérez, el proyecto más integral de maestro que he conocido y más que profesor y amigo, un hermano -con el matiz que siempre refuerza en el sentido del carácter universal de esta forma de relación-. Juan, adicionalmente, dirige mi segunda práctica de campo y no olvidaré en la oscuridad de un ritual su rostro soplando el humo del copal. El que además de ser español de origen, los curanderos le permitan asesorar rituales puede ser un indicio de su calidad humana y académica -por lo menos-.

En general a los maestros del Departamento de Antropología con los cuales tuve el gusto de tomar sus cursos. Si se me permite, particularmente a Ricardo Falomir quien fuera de esos

maestros que periódicamente parecen salir del vacío para estructurar las ideas, vaga y dispersamente acumuladas, y proyectarlas a una nueva fase y su consiguiente complejidad. El, en ese sentido, me significa un gran reto que es el paso del rechazo neto de la razón, a su reincorporación para una integración posterior tras la superación de su unidimensionalidad alienante.

A mis compañeros de las prácticas de campo y del Departamento. Particularmente a Elena, Blanca, Leticia, Ana, Mara, Sonia, Laura, Sandra, Areli, Julia, Maribel, Mari Tere, Chayo, Cristina, y todas las demás amigas y antropólogas, así como a Mario, Alfredo -Macondo-, César, José, Manolo, Arturo, y todos los otros que pueden ser para mi tan o más queridos que los citados, que siempre me será grato y fácil recordar, pero entendemos todos los citados en general que estamos jugando un ritualito en el agradecimiento público... Uds. saben que muchas de las "locuras" que aquí -las más tibias- planteamos, fueron conformadas conjuntamente, en el Apando y nuestros espacios y tiempo libre. Si no hubiéramos llegado a esto, créanme que sería igualmente valioso para mi.

A todos los mazatecos y entre los curanderos, especialmente a Don E.

Gracias, de verdad.

## INDICE

Presentación .....	1
Criterios Metodológicos de la Investigación .....	2
Problematización del Tema y Revisión Bibliográfica .....	4
CHILCHOTLA.....	8
Economía .....	9
Proceso Político Electoral .....	15
Identidad Etnica .....	18
Iniciación .....	19
Dos Casos: Causalidad y Función .....	22
Curanderos .....	26
IXCATLAN.....	31
Economía .....	32
Composición Etnica e Identidad .....	33
La Identidad Etnico Clasista: Las Encuestas .....	34
Los Velorios: Institución Cultural de Reproducción Diferencial de la Identidad .....	46
Aquí el que manda es el Pueblo: Defensa de los Espacios.	47
Curanderos .....	51
Iniciación .....	57
Tu Vas a Representar a tu Pueblo: Los que "Hacen el Mal"	59
Cuando la Luna esta Tierna: Correpondencia de la Bisexualidad del Curandero con "Hácer el Mal" .....	64
Para que No Reniegues de Nosotros: "Los Buenos" .....	70
Señor, Mira a Este que Está Comiendo Tierra: "Los que Hacen el Bien" .....	74
El Proceso Político Electoral .....	78
Introducción a la Sincronicidad Acausal: Una Antítesis sin Síntesis .....	83
Epílogo y Límites Epistemológicos .....	97
Apéndice No. 1: La Bisexualidad del Curandero y el Rol Sexual en la Cultura .....	99
Alternancia Epistemológica: Positivismo y Experiencia .....	107
Apéndice No. 2. El Surrealismo: La Integración en lo Irracional .....	110
La Insensibilidad de la Razón en un Ejemplo: La Comuni- cación Indígena .....	112
Iniciación: El Nivel Intrasistémico .....	119
Reflexión Final .....	133
Post-Scriptum .....	142

## 1. PRESENTACION

Esta investigación es el proyecto terminal que presento como tesis de la licenciatura en Antropología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana.

El tema gira en torno al curanderismo del grupo étnico mazateco, el cual está ubicado en el noreste del Estado de Oaxaca, colindante con los Estados de Puebla y Veracruz, en México.

La temática específica es el curanderismo mazateco desde una perspectiva política en que "los hombres de conocimiento" son abordados en relación a la reproducción cultural diferencial que establecen en los rituales de curación. El trabajo de campo nos lleva a la detección de tipos distinguibles de curanderos, lo cual la comunidad misma alcanza a reconocer aunque no habían sido abordados académicamente. En ese sentido, contemplamos el papel que guardan en relación al proyecto de identidad étnica.

La investigación que nos ocupa, aborda una temática que se nos ha hecho en extremo interesante desde la perspectiva de un proceso de formación, ya que puede ser abordada a partir de múltiples enfoques, lo que nos ofrece la oportunidad de abordar la relación entre formalización y realidad.

Finalmente, ofrecemos una serie de reflexiones que esta investigación nos sugiere, en torno a la diversidad cultural que comprende la realidad humana -en toda su universalidad-. Este es un nivel que también este Departamento busca, más allá del pragmatismo en la presentación desarticulada de los datos etnográficos, y que tiene por objetivo hacer del investigador un sujeto con capacidad crítica en relación a los problemas que dificultan la comprensión inter-cultural humana.

## 2. CRITERIOS METODOLOGICOS DE LA INVESTIGACION

Esta investigación fue desarrollada en un lapso de tres años, de los cuales un año académico fue dedicado al trabajo de campo. Ha sido empleado un método comparativo, considerando dos contextos dentro del mismo grupo étnico mazateco. Estos son:

### a. Chilchotla, Oaxaca.

Es uno de los 23 municipios mazatecos y uno de los 19 que conforman la "Mazateca Alta" o "Sierra Mazateca". El universo de estudio comprende unas 12 comunidades -o rancherías-, ubicadas en un radio aproximado de 6 kilómetros a la redonda de Santa María Chilchotla, la cabecera municipal. Esta es una zona preponderantemente campesina y totalmente indígena.

### b. Ixcatlán, Oaxaca.

Es uno de los 4 municipios de la "Mazateca Baja". El universo de estudio es la cabecera municipal, San Pedro Ixcatlán y sus inmediaciones conurbadas. San Pedro está ubicado en una pequeña península a orillas de la presa Miguel Alemán. Esta es una zona en que, por contraste, la proletarización es casi total y donde confluyen mestizos -que detentan el poder económico y político- e indígenas.

En ambos contextos fueron considerados 28 curanderos. En base a la especificación de la zona se desprende lógicamente que cuando nos refiramos a "los curanderos mazatecos" no se intenta generalizar las conclusiones y las características observadas a todas las que eventualmente existan en una región de 2500 Kms. cuadrados como es la mazateca.

El trabajo de campo fue desarrollado en tres fases trimestrales y en el marco de dos proyectos generales de investigación del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana.

La primera fase del trabajo de campo fue realizada en Chilchotla, en los meses de mayo a agosto de 1986. La segunda fase fue realizada en Ixcatlán en los meses de enero a marzo de 1987. Y finalmente, la tercera fase fue realizada en Chilchotla en los meses de octubre a diciembre de 1987. Adicionalmente, procedimos a realizar visitas específicas a los rituales de Muertos en Chilchotla, en 1986 y la Semana Santa en Ixcatlán en 1987, 1988 y 1989.

El trabajo de campo en Chilchotla fue conducido por el Maestro José González Rodrigo y el de Ixcatlán por el Maestro Juan Pérez Quijada.

La época de investigación en ambos contextos, comprendió procesos electorales a nivel municipal.

En cuanto al marco teórico he empleado principalmente una perspectiva marxista de orientación gramsciana. Sin embargo, como podrá apreciar el lector, la preocupación por una visión crítica del enfoque teórico es una constante que he intentado plasmar en el desarrollo mismo de la presentación.

Teórica y metodológicamente nuestra investigación no es ni de Antropología Médica ni de Etnobotánica. En todos los casos de curación hay una reproducción cultural, una dimensión ritual y una incidencia en las relaciones sociales, todo lo cual conforma nuestro campo específico de interés en una perspectiva fundamentalmente política.

También a nivel metodológico, en la presentación de este informe hemos optado por incluir una dimensión experimental que incorpore a los datos, la experiencia misma del investigador. Esto es siguiendo considerandos teóricos y prácticos que he retomado básicamente de Devereux<sup>1</sup> y que son igualmente justificados en el desarrollo de la investigación.

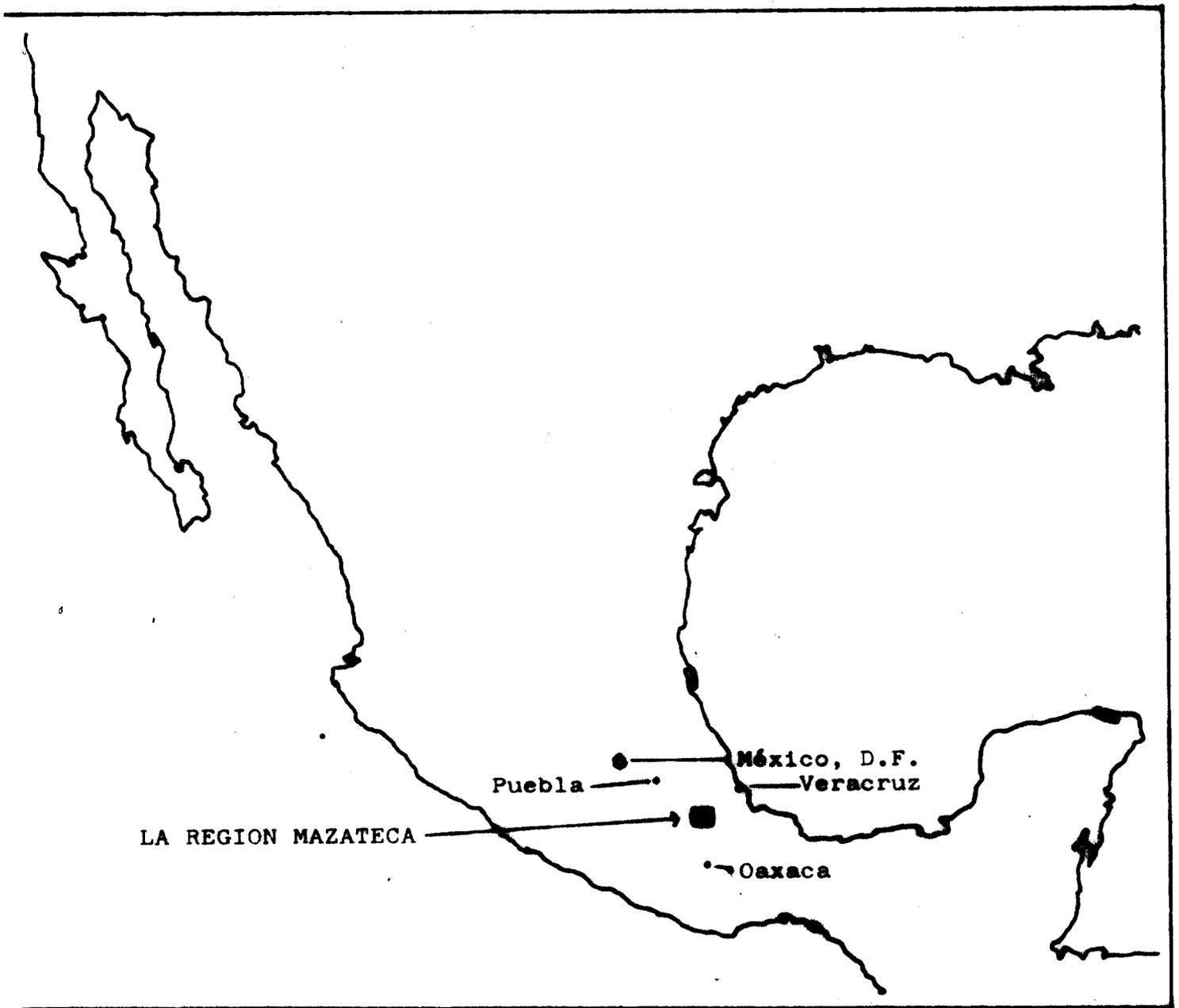
Como es costumbre en estas investigaciones, se omitirán todos los nombres de los curanderos e informantes en general.

La sistematicidad en la presentación de los resultados conlleva una lógica muy distinta a su obtención. Así por un intento de ordenamiento de la información la he dividido en dos partes que corresponden al aspecto social y la dimensión psíquica. En la primera se aborda una perspectiva social y consiguientemente recorro a los criterios epistemológicos que básicamente comparten las ciencias sociales. La segunda parte conlleva consiguientemente una adecuación epistemológica en función del fenómeno que abordamos y en el que se destaca el aspecto experimental, sensual y subjetivo.

Consideramos que la reducción sintética de estas dos dimensiones contradictorias, no ha de resolverse en la formalización sino en el curso de la Historia y particularmente en la asunción de una utopía a la cual consagramos esta disociación ontológica. Sólo quizás en ese entonces, abordaremos al Hombre "unidimensionalmente".

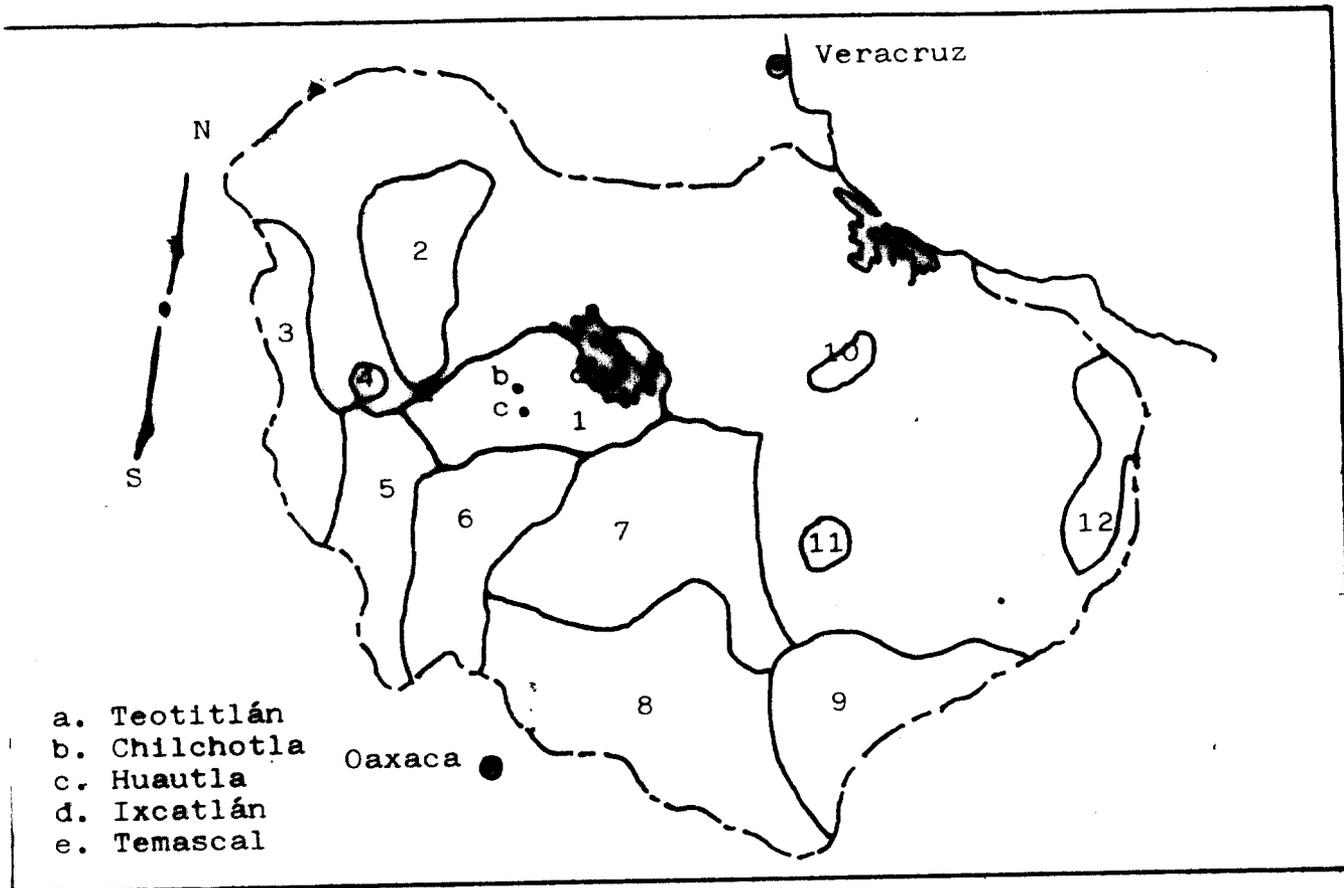
---

<sup>1</sup>Devereux, George. De la Ansiedad al Método en las Ciencias del Comportamiento, S.XXI, México, 1985.



Contextualización Nacional del Grupo Etnico.





Cuenca del Papaloapan y Confluencia Etnica

Subregiones Etnicas

1. MAZATECOS
2. Nahuas
3. Chocho-Popolucas
4. Ixcatecos
5. Mixtecos
6. Cuicatecos
7. Chinantecos
8. Zapotecos
9. Mixes
10. Nahuas
11. Zapotecos
12. Popolucas



3.



4.

Mazateca Alta y Mazateca Baja

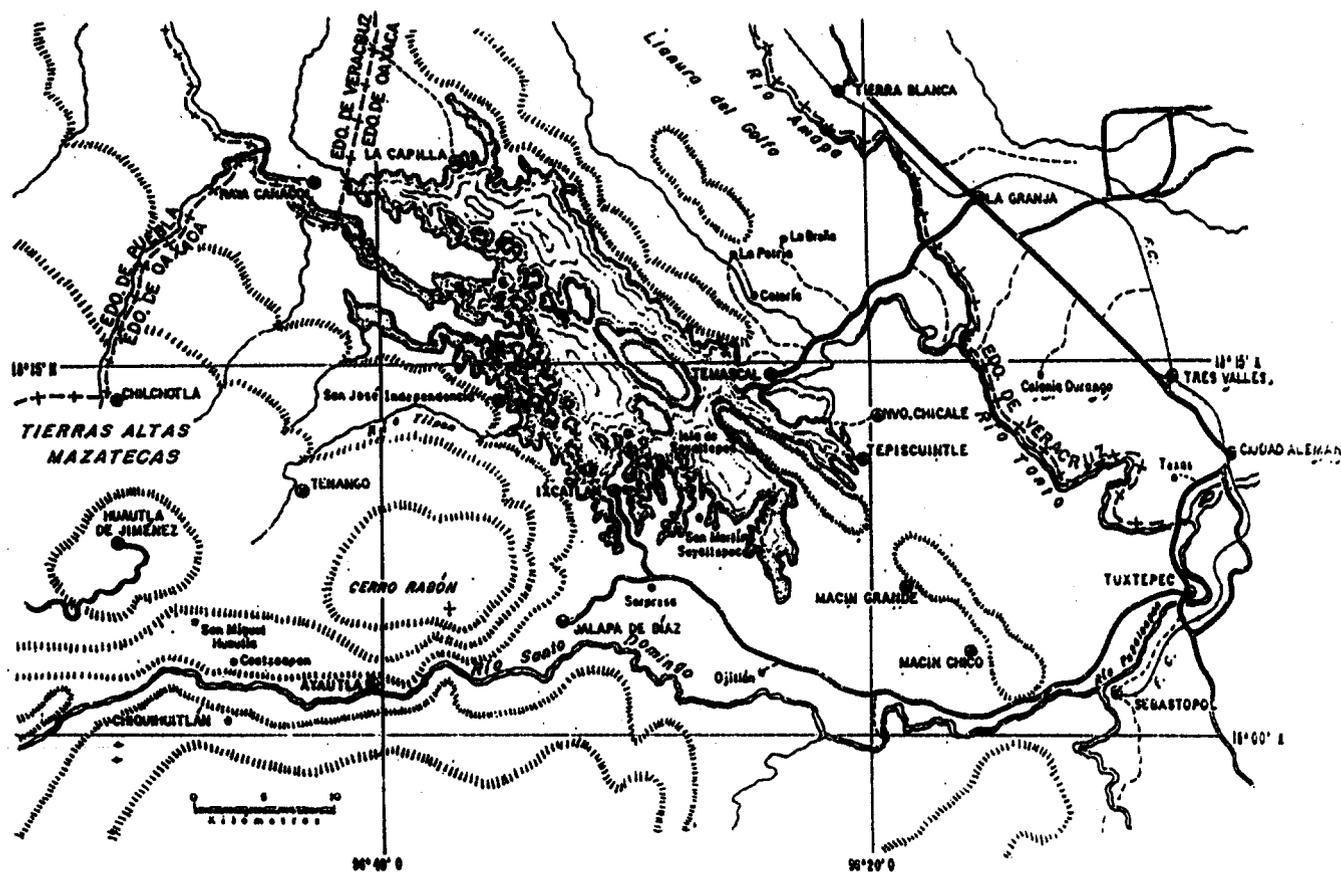


FIG. 1. Localización de Ixcatlán, el lago (la presa), las montañas y las comunidades vecinas.

### 3. PROBLEMATIZACION DEL TEMA Y REVISION BIBLIOGRAFICA

3.1 En los mazatecos nos enfrentamos a la relación que se establece entre la "sangre de Cristo" -o los hongos "alucinógenos"- y "los Hombres de Conocimiento" -sus curanderos-, inmersos ambos en un contexto social.

Los psicodislépticos<sup>2</sup> -como noción general de las substancias psicoactivas- han sido abordados por dos grandes campos del conocimiento humano: la psiquiatría y la antropología.

Por parte de la psiquiatría, el psicoanálisis y corrientes afines, se ha intentado y logrado, la implementación de terapias consistentes en el empleo directo de psicodislépticos. Estas investigaciones han sido implementadas principalmente por el Dr. Salvador Roquet<sup>3</sup> y la corriente psicoanalítica de la psicosisíntesis. No han empezado "de cero", sino que han realizado múltiples y sostenidos contactos con los chamanes indígenas -particularmente los mazatecos-, a fin de retomar el profundo conocimiento que otorgan los siglos de empleo. Un elemento fascinante desde el punto de vista antropológico es la variación de la respuesta que puede reportar en los sujetos experimentales y/o de terapia, si consideramos la correlación entre el condicionamiento cultural del símbolo y el arquetipo, los contenidos y la estructura de la mente humana, etc. Esto es posible desde que la psicofarmacología de varios psicodislépticos presenta una respuesta significativamente distinta a la de sus efectos fisiofarmacológicos<sup>4</sup>. Es decir que si bien su ingestión suele reportar efectos físicos casi invariables, los efectos psíquicos -que es el estímulo principalmente buscado- varía notablemente según el condicionamiento cultural del sujeto, su personalidad, la intención de la ingestión, el estado anímico previo a su ingestión y otros<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup>Días, José Luis. "Ethnopharmacology and Taxonomy of Mexican Psychodysleptic Plants", en Journal of Psychedelic Drugs. (s.l.) Vol. 11 (1-2) Jan-Jun, 1979, pp. 71-101.

<sup>3</sup>Roquet, Salvador y Favreau, Pierre. Los Alucinógenos: De la Concepción Indígena a una Nueva Psicoterapia. Ed. Prisma, México, 1981.

<sup>4</sup>Ruiz, Luis Ricardo. "Breve Aproximación a la Etnomicología", en Cuicuilco (México, D.F.), marzo de 1983, No. 10, pp. 17-24.

<sup>5</sup>Weil, Andrew. La Mente Natural. Ed. Extemporáneos, México, 1974.

3.2 Por otro lado, la investigación antropológica se ha caracterizado por una marcada influencia culturalista y de la cual, consiguientemente, destacaríamos los siguientes razgos:

a. La Etnomicología<sup>6</sup> ha tomado más en cuenta la afinidad por los hongos y las formas que ello adopta en la cultura en cuestión.

b. Ello nos ha llevado a prescindir de la consideración del contexto social en que los hongos y los curanderos actúan. Los hongos son el criterio de clasificación entre pueblos "micófilos" y "micófobos", lo cual si bien es un logro -que puede ser aún más profundizado-, no se ha considerado a los hombres mismos como detentores de una práctica cultural, inmersa en una realidad sociológica compleja y dinámica -ya no digamos, la elaboración de una perspectiva antropológica multideterminada en el sentido del hecho social total de M. Mauss<sup>7</sup>-.

c. Lo cual han intentado suplir con una falsa inducción generalizadora de "los curanderos" a partir de unos cuantos casos. La atípica María Sabina es postulada como paradigmática -siendo de las extraordinariamente pocas mujeres que se dedican a esta actividad en una sociedad que tiene muy definidos los roles sexuales de lo sagrado y del trabajo.

3.3 Tenemos pues, la delimitación de dos campos que no han logrado sintetizarse : psique y sociedad.

A nivel de la producción antropológica -incluso en los términos integrales que señalábamos que intentarían conducir nuestra investigación-, hay una sólo excepción en cuanto a los mazatecos. Esta es la tesis doctoral de Eckart Boege, el cual es un documento sumamente rico en información y en su nivel analítico. Su autor nos plantea cómo:

"La investigación partió de una premisa política: la manera unitaria para analizar lo étnico necesariamente tenía que partir de las luchas que sostienen los grupos étnicos como trabajadores del campo. Es desde esta perspectiva que se pueden analizar los mecanismos de dominación y las distintas formas de resistencia. Es desde este ángulo que se podrían delinear algunos elementos de un proyecto alternativo de las etnias. Este enfoque excluye como posibles componentes del proyecto étnico toda clase de manipulaciones e indigenismos

---

<sup>6</sup>Wasson, Gordon. Teonanácatl El Hongo Maravilloso, FCE, México, 1983.

<sup>7</sup>Mauss, Marcel. Ensayo Sobre el Don. Ed. Piedra Santa, Guatemala, 1983.

de las clases dominantes. En este sentido no se trata de hacer una monografía más para las agencias de gobierno o el Banco Mundial<sup>8</sup>.

En el entendimiento de la importancia de esta perspectiva de investigación, yo disientiría a nivel de los resultados en lo que respecta a las contradicciones internas del grupo étnico, lo cual se expresa en cuanto al curanderismo en una heterogeneidad de su rol. Las premisas teóricas y metodológicas del autor parecen avocarse a la relación global de la Etnia frente a la Nación<sup>9</sup>:

"Las luchas que los diferentes grupos sociales explotados sostienen en la región obliga a teorizar las distintas contradicciones en oposiciones dialécticas. Si hay dominación, de alguna forma tiene que haber resistencia. Si hay hegemonía por parte de la burguesía y del Estado, hay intentos de contrahegemonía. Si el Estado junto al Banco Mundial formulan un proyecto regional y aplican sus políticas, la pregunta obligada era Cuáles son las formas implícitas y explícitas de un proyecto regional de los grupos étnicos y de las clases explotadas que participan en la región? Pero no se trata de aplicar mecánicamente estas oposiciones dialécticas. No es automático que cualquier aspecto no hegemónico de la cultura sea contrahegemónico y que se busquen con este marco teórico catálogos de elementos contraculturales. Sólo los movimientos populares emergentes pueden movilizar elementos de la cultura hegemónica y contrahegemónica dentro de una nueva perspectiva política"<sup>10</sup>.

Su trabajo, desde mi punto de vista, rebasa en calidad, amplitud y profundidad la investigación precedente sobre el curanderismo mazateco. Sin embargo en él no se reporta la existencia de tipos diferenciales de curanderos, a lo cual nos hemos avocado, de manera que ojalá pueda complementar en alguna medida el gran avance que implica la obra de este autor y el servicio que busca ofrecer al grupo étnico.

Aunque ello conformara la hipótesis central de la investigación desde la primera fase del trabajo de campo, no nos

---

<sup>8</sup>.Boege, Eckart. Los Mazatecos ante la Nación. Pag. 6. Este documento es un manuscrito de la tesis doctoral que el autor presentó a la Universidad de Zürich, Suiza. La obra ya ha sido publicada por S. XXI, México, en 1988.

<sup>9</sup>Lo cual por demás queda claro desde el nombre mismo de su investigación: "Nosotros los Ha Shuta Enima Trabajamos en el Monte. Los Mazatecos ante la nación: opresión y resistencia."

<sup>10</sup> Ibid, pag. 5.

restringimos inmediatamente a ello. Así, hay una concordancia con esta perspectiva de Boegue en cuanto a la Hegemonía, esa "guerra de posiciones en política" como la definiera Gramsci.

Gramsci concibe la hegemonía<sup>11</sup> como un espacio en constante movimiento de contracción y ampliación a partir de la legitimidad que le otorgan al Estado Nacional los diversos grupos socio-culturales que se desarrollan en su marco político. Desde esta perspectiva, la diversidad cultural representa un fenómeno eminentemente político desde que cuanto más amplia sea -y exijan condicionalmente la legitimidad-, el Estado se ve obligado a ampliar los márgenes de su hegemonía en una dinámica progresiva que amenaza con encerrar al mismo ante su carácter de clase, su carácter histórico o como quiera llamársele a sus límites estructurales. En ese sentido, la presencia homogénea de una cultura subalterna es percibida como "contrahegemónica" -sincrónica y estructuralmente- o bien forzan a una ampliación progresiva de la misma -si lo abordamos como proceso-.

La dimensión política entre hegemonía y subalternidad puede ser analíticamente percibida desde dos perspectivas: una es la relación directa y bilateral entre la cultura legitimamente y el Estado a ser legitimado. En la medida en que esta legitimidad no sea satisfecha y se caiga en un abandono o en la coerción directa -represiva-, la única opción políticamente viable es la articulación política con otros sectores populares y la construcción de un proyecto alternativo de Hegemonía. Este proceso es contra el específico carácter histórico de una Estado y que sienta paralelamente, una incidencia en el segundo aspecto. El segundo es la noción más general de Estado, que ya no se limita a la positiva encarnación del sistema político y de gobierno, sino que considera una serie de normas autoritarias de represión contra el sujeto mismo y que éste socializa, lo cual finalmente es lo que reproduce el sistema. Ello no sólo incumbe a una forma específica de opresión sino que desborda la funcionalidad que pudieramos apreciar en una estructura, para progresivamente trascender toda noción de Estado y consiguientemente avanzar hacia "el inicio de las verdaderas relaciones sociales entre los hombres" que es como un gran dirigente revolucionario definía una de las utopías de la Humanidad.

---

<sup>11</sup>Williams, Raymond. Marxismo y Literatura. Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1984.

CHILCHOTLA



Chilchotla

#### 4. ECONOMIA:

La economía en esta primera zona de estudio, se basa fundamentalmente en la producción de café y maíz. El maíz es un producto de autoconsumo. El café es destinado a la comercialización y a partir de ese ingreso, se busca la complementación de recursos en una fórmula clásica de reproducción campesina.

La producción de café y maíz no nos plantea una correlación proporcionalmente estable desde que la situación económica nacional es críticamente inestable. No nos presenta tampoco una complementariedad agrícola netamente en función de los intereses campesinos que están inscritos en el mercado capitalista, subsumidos formalmente bajo condiciones de explotación. Por subsunción formal<sup>12</sup> entendemos un tipo de vinculación con el capitalismo en que la forma de organización interna del trabajo no es clásicamente capitalista y las formas de explotación se establecen no en la producción sino en la esfera de la circulación de las mercancías. Armando Bartra resume esta forma de explotación en tres tipos de mercado, que son el de la venta de fuerza de trabajo, la compra de mercancías capitalistas por parte de los campesinos y la compra de mercancías campesinas por parte de los comerciantes capitalistas. La dinámica de explotación es mayor que en la proletarianización -o subsunción real- porque la lógica campesina comprende formas de reproducción simple y parte de cuyos insumos, provienen del manejo de sus propios recursos personales o comunitarios-, tales como la producción de autoconsumo y la recolección, a diferencia de la obligación que el monto salarial comporta para la burguesía industrial en cuanto a la reproducción de la fuerza de trabajo.

"Las mercancías en cuyo abastecimiento total juega un papel significativo el campesino, tienen para el modo de producción capitalista un valor social que no depende de sus condiciones individuales de producción y este valor social se transforma en un precio de producción igualmente independiente de las condiciones sectoriales en que el producto fue elaborado. Si el precio de estas mercancías es sistemáticamente inferior al precio de producción y tiende a fijarse en torno al precio de costo como regulador, el capital se encuentra en disposición de un remanente extraordinario de valor transferido cuya medida es la diferencia entre el costo y el precio de producción."

"Ahora bien, el hecho de que desde el punto de vista del campesino no sea visible una transferencia de valor, no significa que no pueda percatarse de la pérdida de sus exce-

---

<sup>12</sup>Bartra, Armando. la Explotación del Trabajo Campesino por el Capital. Ed. Macehual, ENAH, México, 1979, pag. 51.

dentes y en definitiva de la existencia de una relación de explotación. El campesino crea productos, los lanza al mercado, y obtiene a su vez de este mercado otros productos que consume. El hecho para él evidente, es que en este intercambio de valores le permite adquirir lo que necesita consumir para mantener su existencia física y la de su familia, y reproducir el proceso productivo en el mismo nivel."<sup>13</sup>

La condición de explotación como campesinos los supedita a la fijación de los precios del café, producto que particularmente ante la baja internacional del petróleo es una de las principales fuentes de divisa extranjera para el Estado. La crisis económica nacional y especialmente el problema del servicio de la deuda externa, hace que el Estado a través de la empresa paraestatal Instituto Mexicano del Café -INMECAFE-, ejerza un patrón de acumulación a expensas del trabajo campesino.

Los precios del café no se elevan en proporción a los del maíz híbrido que ellos compran para complementar su alimentación y la de sus animales. Esto marca una progresiva tendencia a la producción del café en detrimento de su maíz por la necesidad del dinero con que adquieren una serie de mercancías industriales que presentan un encarecimiento sistemático, tales como los instrumentos de trabajo, ropa, calzado, alimentos -sal, azúcar, huevos, carne y algunas verduras-, combustible para la iluminación doméstica, linternas, pilas y otros insumos tradicionales.

Esta comercialización del café se produce a través de dos instancias: INMECAFE y los intermediarios comerciales privados-los "caciques". La presencia de INMECAFE fija precios que los caciques han de superar, en una dinámica que obviamente no cesa las condiciones de explotación de ninguno de los dos, ni el proceso de acumulación del Estado, ni compensan la dinámica de comprar caro y vender barato que induce el problema de la diferenciación social interna de los campesinos.

Bartra, respecto de la intermediación comercial nos comenta que:

apital de intermediación ejerce directamente a través del mercado un proceso de explotación peculiar que no lo obliga a conformarse con una ganancia proporcionada al monto de su capital. El volumen de estas superganancias sólo depende, en última instancia, de la magnitud del excedente campesino y las condiciones de la oferta y la demanda en el mercado capitalista, al que a su vez estos capitalistas concurren como vendedores.

---

<sup>13</sup> Ibid, pag. 95.

"El privilegio de operar en el ámbito de la intermediación con el campesinado se transforma entonces, de manera natural, en fuente de superganancias.<sup>14</sup>

"Al ocupar esta posición, cualquier capital se encuentra automáticamente en condiciones de monopolio, no porque elimine la competencia con otros capitalistas sino porque opera en un mercado asimétrico con los campesinos. La competencia entre los capitales privados por gozar de esta posición privilegiada puede hacer cambiar de manos las superganancias, pero no las elimina.

"Naturalmente la existencia en la sociedad capitalista de una posición excepcional que garantiza superganancias permanentes, no puede menos que transformarse en un codiciado botín por todas las vías"<sup>15</sup>.

Efectivamente en esta zona tenemos en cuanto a cacicazgo comercial a las cabezas de dos importantes familias extensas patriarcales que acaparan prácticamente todo el comercio en la región de estudio. Sin embargo, creo que habría que matizar el planteamiento de la "defensa por todas las vías" del botín. Si bien no estoy planteando que no lo defenderían, lo que puede apreciarse es que desde que la conformación étnica de la zona es netamente indígena según los criterios de autoadcripción y legitimidad de la población global, éstos caciques nos abren un aspecto político interesante en que la intermediación con el exterior busca mejores condiciones de vida en una zona marginal a nivel de servicios, si bien fundamental a nivel productivo.

Los servicios de la comunidad denotan un gran abandono por parte del Estado. Sólo hay luz eléctrica en la cabecera municipal, no hay servicio de agua potable, estubado ni alcantarillado, no hay telégrafos ni teléfonos, las carreteras son de terracería y abundan los senderos como sistema de comunicación -el café y el maíz son transportados varias horas a lomo de bestia en el interior del municipio-. Esto no sólo encarece los costos de producción y disminuye las ganancias que pudieran apropiarse adicionalmente los caciques, sino que no les permite "gozar" de sus fortunas si bien se aprecia una intención frustrada v.g. en la compra de vehículos personales que no pueden transitar en la zona, y en general, sufren limitaciones pese a su gran poder adquisitivo.

Los caciques también son indígenas pero poseen un patrón de consumo al que aspiran por los mensajes comerciales de los medios de comunicación masiva. Este patrón de consumo les es imposible

---

<sup>14</sup> Ibid, pag. 111.

<sup>15</sup> Ibid.

de satisfacer precisamente por las características zonales. Adicionalmente, poseen una identidad étnica indígena pese a la diferenciación clasista, toda vez que también son discriminados en el exterior. Ello no hace que dejen de tener intereses económicos antagónicos a nivel estructural con los campesinos, que prescindan del "botín" de comprar barato, vender caro y prestar dinero como forma de enganche del café, pero sí presenta una dimensión comunitaria específicamente en cuanto al desarrollo de la comunidad en materia de servicios públicos. Los servicios forman parte de la economía política y a nivel de intermediación tiene efectos que analizaremos en el renglón político.

Hay dos elementos importantes que a partir de lo económico se nos delínean para comprender la importancia del comportamiento social de los curanderos. Estos son la personalización de las relaciones sociales<sup>16</sup> y la no monetarización del intercambio económico. Ambos nos remiten a vitales complejos de lealtades primordiales campesinas<sup>17</sup>.

Para la comprensión de las particularidades de éste fenómeno recurriremos a un dato histórico. A partir de la construcción de la Presa Miguel Alemán<sup>18</sup> -500 kms. cuadrados, una quinta parte de todo el territorio mazateco-, lo cual ocurrió a mediados de los años cincuentas, fue afectada indirectamente la mazateca alta. Existía una vinculación comercial entre las planas y cálidas tierras de la Mazateca Baja y las altas, montañosas y frías tierras de la sierra. En las tierras de abajo se sembraba maíz y levantaban hasta tres cosechas anuales. Arriba se sembraba café desde fines del siglo pasado. Los ancianos nos explican que "los burros subían cargados de maíz y bajaban cargados de café".

Cuando esta enorme porción terrestre fue inundada, el maíz comenzó a entrar a la región únicamente por una pésima carretera de terracería que cada época de lluvias se derrumba. Esta es la única forma de comunicación por la que pueden transitar vehículos automotores y que tras seis horas de camino comunica la Mazateca Alta con el exterior. Cuando hay derrumbes, la especulación de los caciques es inmediata y encarecen arbitrariamente el maíz por el incremento de la demanda.

Es en esta época y ya con la carretera, que los caciques se dedican en mayor medida a la comercialización con sus vehículos, -que sustituyeron a los burros pero conservan la misma dinámica

---

<sup>16</sup> Alavi, Hamza. Las Clases Campesinas y las Lealtades Primordiales. Anagrama, Cuadernos, México, 1976.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Mc Mahon, David F. Antropología de una Presa. SEP-INI, México, 1973.

de comprar y vender maíz y café, ahora con Tehuacán, Puebla-. Venden las peores tierras de sus latifundios, las cuales atenúan las ganancias de la alta producción de las mejores tierras al repartir la renta diferencial del suelo<sup>19</sup> entre la producción global de sus terrenos. Estas tierras las transfieren a los antiguos jornaleros en forma de venta o renta, cobrando esta última en trabajo como captación de fuerza de trabajo para la cosecha de las buenas tierras que conservaron. En menor medida cobran la renta del suelo en especie -café- y en dinero. Esta renta de terrenos se presta para el clientilismo político, habiendo una personalización de la relación socio-económica que suele instituirse a través del compadrazgo.

Hay pues, un proceso de recampesinización en la mazateca alta a partir de la construcción de la presa -que a los de abajo les trastornó totalmente sus sistema de vida-. Este proceso coyuntural de recampesinización se ha visto fuerte y progresivamente menguado por la diferenciación social interna<sup>20</sup> de los campesinos que impone el mercado y la dinámica inflacionaria.

El café, es importante considerarlo, es un producto que requiere de fuertes insumos a nivel de limpias del terreno, abonos, pago a los jornaleros que levantan la cosecha y los transportistas que arriendan los burros. Estos insumos han de realizarse antes de que se realice el pago del producto, cuyos precios se fijan tiempo después de la cosecha en base a la oferta nacional y la demanda internacional. Es así como todo lo que sea ahorro de circulante es fundamental para los campesinos dada la cuantía de los insumos productivos. La economía se adecúa a esta problemática a través de la firme reproducción de todas las formas tradicionales de intercambio no monetarizado, que al mismo tiempo y en cierta medida, impiden el proceso regulatorio del mercado tendiente a la diferenciación social interna. Es también a partir de ello que se comprenderá la importancia del curandero: un tipo reproduce las lealtades primordiales y el otro favorece su ruptura.

Por otra parte, además de este ahorro de circulante, existe una constelación de prestamistas que anticipan el dinero que sea necesario para levantar la cosecha. A este sistema crediticio se suman también los caciques con la salvedad de que el cobro suele ser en producto y nos remite nuevamente al clientelismo político y la personalización de las relaciones socio-económicas.

---

<sup>19</sup> Kautsky, Karl. La Cuestión Agraria. Ed. Progreso, Moscú, 1978.

<sup>20</sup> Lenin, V.I. El Desarrollo del Capitalismo en Rusia. Ed. Progreso, Moscú, 1978.

En cuanto a esa necesidad de dinero, INMECAFE posee un sistema crediticio de "ayuda a los productores", el cual integra verticalmente el campesinado al capital<sup>21</sup>. Este sistema hace que mediante la necesidad aguda del préstamo y su devolución en el producto mismo, la empresa resulte beneficiada por las ganancias y los riesgos los cargue el productor. Por otra parte, es una forma de sujeción total del trabajador/productor puesto que es imposible para ellos substraerse de una relación que interrumpiría el proceso productivo y haría quebrar el sistema del manejo de sus recursos: Si los campesinos no piden préstamos no pueden levantar su cosecha, si levantan la cosecha tienen que venderla a la empresa para pagar el crédito -aunque los caciques estén dando mejor precio-, con ese dinero inician el siguiente ciclo productivo del café, agotan su dinero, consumen todo el maíz que producen y si no les alcanza para todo el año, han de solicitar doble préstamo: con INMECAFE para la cosecha y con los caciques o prestamistas para comer.

Si a esta dinámica le agregamos el considerando de la pérdida del poder adquisitivo resultante del lento crecimiento de los precios del café en relación a las tasas de inflación, lo único que puede -y parcialmente- detener la quiebra campesina es la migración definitiva y estacional a las ciudades. En esta segunda opción de la migración es posible que retornen con variaciones en los patrones culturales y con distintos contenidos de identidad. No podemos generalizar que regresen con una pérdida de su identidad indígena y campesina, si bien los hay quienes incluso la fortalecen. Ello invita a desarrollar investigaciones que caractericen tipológicamente este importante sector social. Pero dada su heterogeneidad, se presenta la necesidad de atender un eventual cambio socio-cultural que ideológicamente induzcan en la población, actividad que recae en gran medida en el curandero. Estos no sólo reciben visitas esporádicas de los migrantes que aceptan que sólo en su tierra son efectivamente curados y generalmente al llegar se van a realizar una "limpia", sino que son visitados en las ciudades por los propios curanderos, tendiendo así, lazos entre la comunidad y sus extensiones urbanas.

---

<sup>21</sup>Portal, Ma. Ana. Cuentos y Mitos de una Región Mazateca. INAH, 1984.



En esta fotografía podemos apreciar el café, su producto comercial principal. El Maíz, producto de autoconsumo. Y un temascal, recurso de curación empleado principalmente en la preparación y la fase inmediatamente anterior al trabajo de parto.

## 5. PROCESO POLITICO ELECTORAL

En 1986 presenciamos en Chilchotla la elección de los cargos en la Presidencia Municipal.

La elección de la autoridad se realizaba -apenas una elección anterior a la que presenciamos-, mediante el criterio del Consejo de Ancianos. El consejo se reunía ante la población, surgían propuestas por parte de la comunidad -la mayoría de las cuales previamente habían sido ya consideradas por el consejo- y era después de un acuerdo interno entre los viejos, que era electo quien fungiría comunitariamente de Presidente Municipal.

Aunque los ancianos en general son respetados en la comunidad, el Consejo no estaba integrado por cualquiera de ellos sino que fueron siendo aquellos que poseían directamente un alto nivel económico o bien las cabezas de las familias extensas patriarcales más influyentes del municipio. Estos ancianos tendieron a concentrarse en la cabecera municipal en torno al comercio -que es de lo que sobrevive esta comunidad y como se relaciona con el interior-. Sin embargo, la progresiva monopolización y competencia por el control de los recursos -la comercialización del café y del maíz-, produjo la ruptura del Consejo que quedó escindido en dos facciones. Estas dos facciones fueron vanguardizados por los principales caciques que rigen y representan dos familias que son las más importantes y en pugna por el monopolio total del comercio. Los otros ancianos, se sumaron a ambos proyectos, principalmente en torno a sus intereses económicos.

elemento interesante es que sólo uno de los dos candidatos fue directamente el cacique. Su oponente fue un maestro que naturalmente contó con el apoyo del otro cacique. El hecho de que el candidato fuera un maestro, nos remite a los parámetros de la capacidad y la necesidad de intermediación política con el exterior<sup>22</sup>. Ello no sólo lo postula en base a su buen manejo del idioma español, sino por la capacidad de escribir y tratar con las instituciones políticas y comerciales de la Nación.

Hay una progresiva necesidad de intermediar ante INMECAFE, el Gobierno Estatal y Federal para buscar una alternativa a la situación económica anteriormente descrita. Esta mediación política implica la búsqueda de un mayor ingreso económico a partir de la elevación de los precios del café y por reformas a nivel de la esfera de servicios.

---

<sup>22</sup>Pineda, Luz Olivia. "Maestros Bilingües, Democracia y Poder en los Altos de Chiapas". En Revista de la UNACH (Tuxtla Gutiérrez, Chiapas), octubre de 1985, No. 2, pp. 17-28.

No obstante lo anterior, la ingente necesidad de la población en cuanto a su reproducción campesina define la estrategia política del electorado de manera que la adhesión a las facciones está fuertemente marcada por el clientelismo político y las pirámides de relaciones que se establecen en torno a los caciques. Por ello, las facciones incluyen caciques, campesinos y jornaleros en ambos casos.

La elección era en base a los precandidatos de un mismo partido político, el Partido Revolucionario Institucional. Siendo este el partido político oficial, es congruente con el interés en la intermediación. La elección no fue secreta, no precisamente por imposición del partido sino siguiendo la costumbre del acto público. La población se reunió en la misma plaza de Santa María en que eran convocados para escuchar el veredicto de los ancianos. Los dividieron con una larga cuerda y como ambos sectores de un mismo pueblo dividido eran casi iguales cuantitativamente, no era evidente a simple vista una definición de triunfo, así que les pidieron que entraran a dos edificios. Un grupo entró al Salón de Actos y el otro a la Presidencia Municipal.

En medio del posterior conteo de votos y de las pugnas de los acalorados familiares de los oponentes, se imponía la rechifla colectiva que unificó a ambos grupos. Esa rechifla colectiva que entre risas y burlas rechazaba el desorden del cómputo, fue lo único que unificó a la población. Y por supuesto la borrachera colectiva que reunió a cientos de personas en las cantinas del pueblo antes de regresar caminando por varias horas hasta sus pueblos de origen.

La gente estaba luchando por lo mismo: el éxito de unos significaba la derrota de los otros. Ello por la estructura de cacicazgo y campesinado. Cosa muy distinta podremos apreciar en Ixcatlán donde la contradicción política es entre latifundistas por un lado y campesinos y jornaleros por otro. Aunque también en ese caso se les declaró la derrota.

Además del clientelismo, la estrategia política de la población se definía en torno a la delimitación del trazo de una carretera que ha de construirse a través del municipio hasta la presa Miguel Alemán. Como el trazo dependería de las autoridades que quedaran en el poder y su posterior intermediación, las comunidades eventualmente favorecidas definieron una disputa por un recurso tal que estando cerca de las mismas disminuyesen los costos de producción del transporte del café y el maíz.

El campo político que se disputó en esta área electoral estuvo tan perfecta, clara y netamente definido en torno a las críticas posibilidades de la reproducción campesina que coyunturalmente los elementos de orden ideológico y cultural, pasaron a un orden poco significativo. A pesar de que el cura, pastores y maestros hubieran tratado de incidir a favor de una u otra

facción el parámetro de la decisión de la población estuvo dado entre la quiebra y la reproducción de las unidades domésticas.

## 6. IDENTIDAD ETNICA

La población de nuestra zona de estudio en Chilchotla es netamente indígena, de acuerdo a los criterios de autodescripción y legitimidad. Ello unido a las consideraciones anteriores nos lleva a plantear lo siguiente:

1. No hay una correspondencia entre los tipos de curanderos que plantearemos y las facciones políticas. Los curanderos, aún clasificados en torno a dos tipos básicos, se incorporaron a la heterogeneidad de las facciones de acuerdo a sus propios intereses, inmersos en la elección de la carretera o la sujeción del clientelismo político.

2. No estamos frente a un manejo político de la identidad en el sentido de que por ahora, se formulen contenidos de exclusión de la categoría indígena. Las irregularidades en los rasgos culturales que les hegemoniza la noción de "lo mazateco", tiene una relación directa con las características de la estructura socio-económica que dificultan una ruptura política y una identidad que funja como factor de cohesión socio-política<sup>23</sup>.

3. El nivel micro del universo de estudio de la investigación no permite distinguir satisfactoriamente entre el individuo y la institución que representa. Un ejemplo de esto es el cura que con un grupúsculo de catequistas son la Institución Eclesiástica de la comunidad.

4. Lo novedoso de la coyuntura aunado a su carácter ingente y las características de la estructura socio-económica, no permiten definir si un rechazo es circunstancial de acuerdo a las correlaciones políticas y es dado por la facción política contraria a la que se avoca el individuo en pugna -que representa una institución-.

Todo esto nos lleva a considerar qué tan provechoso es asistir en estas condiciones a realizar una investigación étnica en pleno proceso político y en contextos en que la estructura tiende a inhibir una oposición política.

---

<sup>23</sup> Detectamos el proceso de conformación de dos sistemas de identidad que, aún inmersos en la misma categoría de indígenas, opone al interior campesino del Municipio con el "Centro" comercial de la cabecera. Los curanderos, sin embargo, no definen su rol en torno a esta oposición en proceso, pero tienen una injerencia directa en cuanto a la reproducción de ambos proyectos socio-culturales, tal como apreciaremos en los siguientes capítulos.

## 7. INICIACION

Propondremos en un esquema básico un modelo interestructural de iniciación al curanderismo, lo cual aborda un cambio de status y la redefinición del rol social que asume ese individuo en la estructura. Más adelante consideraremos la dimensión intrasistémica de los procesos iniciáticos. Es allí donde vertiremos la información sobre los efectos que comporta el empleo de las sustancias psicoactivas.

- a. Ocurre casi indefectiblemente cuando una unidad doméstica de producción-consumo<sup>24</sup> está en formación,
- b. que un miembro de la propia unidad doméstica -cuando no es el mismo futuro curandero- o a lo sumo un miembro de la familia extensa patriarcal, se enferma.
- c. Se consulta a "médicos y curanderos" que se muestran impotentes frente al mal.
- d. El futuro curandero, presa de la desesperación,
- e. descubre un don potencial que posee de nacimiento o lo adquiere
- f. a través de un éxtasis<sup>25</sup> que obtiene en un estado alterno de conciencia<sup>26</sup> a través del sueño, desmayo, enfermedad o por la ingestión de psicodislépticos naturales.
- g. Cura al enfermo y la gente "se entera". Ante su éxito, la población acude a él con sus enfermos y él tiene el deber de curarlos.

El modelo fue presentado analíticamente por incisos. Procederemos ahora a interpretar estos incisos:

- A. El curandero<sup>27</sup> adquiere status en la comunidad -"hombre de

<sup>24</sup>Chayanov, A.V. La Organización de la Unidad Económica Campesina. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1985.

<sup>25</sup>Eliade, Mircea. El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis, FCE, México, 1986.

<sup>26</sup>Furst, Peter. Alucinógenos y Cultura. Ed. Era, México, 1980.

<sup>27</sup>Existe polémica en torno a si el término a emplearse es el de "chamán" o "curandero". Unos académicos le designan "chamán" desde el punto de vista fenomenológico, por la escatología de la

conocimiento"-, amplía sus redes de relaciones y profundiza el complejo de lealtades primordiales, lo cual se plasma sólo parcial pero significativamente en el compadrazgo. El ejercicio de su personalidad social le reporta ingresos económicos en dinero y en menor medida en especie.

A todas estas ventajas y particularmente a la última, es especialmente receptiva una unidad doméstica campesina en formación. Tanto en la crítica etapa inicial de su constitución, como en las primeras fases de su desarrollo, la Unidad Campesina de Producción-Consumo debe articular los elementos básicos: fuerza de trabajo -casamiento: familia-, tierra y dinero. La dinámica del sistema es la de que para casarse, hace falta tierra; para trabajar la tierra, hace falta casarse; y para trabajar la tierra y casarse, hace falta dinero. El curanderismo no sólo es útil en la constitución de la unidad, sino en las primeras fases de su desarrollo, en tanto se da el crecimiento de los hijos y la relación productor-consumidor<sup>23</sup>, les es adversa.

Con el curanderismo, que desde el punto de vista estrictamente económico es un oficio no agrícola, puede complementarse el ingreso necesario para lograr la reproducción campesina.

B. Sin embargo, no cualquiera ni de cualquier modo, recurre a este oficio no agrícola como estrategia de reproducción. En tanto que la comunidad necesita de curanderos, los postulantes han de mostrar socialmente que tienen el don: legitimarse. Esta prueba ocurre con el reto de una enfermedad de carácter grave.

C. La eventual incompetencia de los servicios de salud, convalida socialmente la futura oferta del servicio de curación por parte del iniciando.

---

curación y sus factores psíquicos (Eliade: op. cit.), otros por evitar un sensacionalismo que provocaría el empleo del término "curandero" (Wasson: op. cit.). Nuestra perspectiva de investigación incluye a curanderos que emplean y no emplean el éxtasis -además de que ésta no es sino una noción mientras que todo proceso curativo conlleva en su dimensión ritual un estado especial de conciencia que no es el habitual-. Por otra parte, tenemos el reporte de la población en el sentido de que hay curanderos que en un tiempo ingirieron los hongos y ahora no, por lo que "trabaja con su pura mente". Tendríamos entonces, una confusión para estar tratando de aplicar congruentemente estos términos de acuerdo al caso en cuestión y desde una perspectiva positivista que parta de si han necesariamente ingerido estas sustancias para poder alcanzar estados de conciencia que serían englobados bajo la categoría de "chamánicos". Es así como recurriríamos al término local, émico, de "curanderos".

<sup>23</sup> Chayanov, op. cit., pag. 35.

D. El futuro curandero no querría constituirse en tal. No es su interés personal lo que validaría socialmente su ejercicio. Luego, él se vería forzado por las circunstancias.

E. Incluso no sabe del don que ha de sobrevenirle.

F. Por institución cultural, el futuro curandero atraviesa el umbral por las formas aceptadas socialmente para efectuar una curación -en determinados casos- e iniciarse siempre.

Finalmente, el iniciando logra curar al enfermo y siendo esto un hecho público o social, "la gente se entera". Si ha sido iniciado por otro curandero, no se dice puesto que esto conlleva su ingreso al campo con la legitimidad parcial del iniciador. Al nivel del discurso social, no es que el curandero "haya querido" atravesar el umbral pero ello tampoco ha de dar pie para creer que se trata de un proceso conciente o maquiavélicamente instrumentado de cara a la consideración de las necesidades y la contemplación de los recursos para solventarlos.

También habría que tomar con cierta reserva la tesis boasiana de que el curandero "cura" a la gente por su fama puesto que es tautológico desde el punto de vista social: cura porque es famoso y/o es famoso porque cura. Esto de entrada desvalida toda eficacia más allá de lo simbólico en la medicina indígena y en lo social, qué ofrece ese planteamiento si no sabemos por qué la fama?, por qué la interpelación diferencial del discurso?, por qué la eficacia simbólica?; en suma: ¿Cuál es el mecanismo socio-cultural de la articulación curandero-paciente?

## 8. DOS CASOS: CAUSALIDAD Y FUNCION

1. Un curandero nos cuenta que iba una vez caminando por un sendero con otros ocho muchachos cuando eran jóvenes y todos "mocitos" -jornaleros-. En eso se les apareció una mujer montada a caballo, quien les ofreció trabajo en el corte de café, lo cual aceptaron y la siguieron. De pronto se dió cuenta que sólo él y la señora iban por el camino porque los otros habían desaparecido. Entonces ella le dijo que los esperaran y eso hicieron durante una hora. Luego, empezaron a ir llegando mareados de uno en uno y la señora los regañó preguntándoles que dónde habían estado. Respondieron que si no habían visto el montón de personas que los correretearon. Ellos dos lo negaron porque no habían visto nada pero los muchachos dijeron que les habían salido en medio de la obscuridad de la noche y que los habían correteado hacia una cueva. El curandero dice que eran espíritus inmundos y remarcó que a él no le pasó nada.

En otra ocasión, cuando era topil -el más bajo nivel del sistema de cargos que opera como mensajero intermunicipal o con las comunidades-, fué enviado con otro a hacer un mandado por donde la presa. Esto sería a unas siete horas de camino y la presa aún no existía. De pronto, el otro comenzó en el camino a decir que viera cómo los estaban alumbrando con una linterna y que los querían matar. El futuro curandero no vió nada. El otro insistía y se empezó a marear. Es así como en ambos casos remarca que tiene espíritu fuerte "de nacimiento" porque en ninguno de los dos casos fué afectado igual que los demás.

Acá no nos interesa averiguar si existen o no esas entidades. Si bien es "sugerente" una broma o un ataque en el primer caso y en el segundo un mareo por cansancio, lo que interesa es que opera como un discurso que refuerza la fuerza del espíritu del curandero y convalida en términos de la cultura, su personalidad social.

2. El otro caso se refiere a Doña Luvia, la señora mazateca que atiende el dispensario médico del Instituto Nacional Indigenista y nos presenta un caso frustrado de iniciación. Ella estudió como enfermera en Huautla en el marco de unos cursos de formación que ofrecieron para preparar a la gente en esta labor que aún actualmente desempeña. Ella tuvo contacto con María Sabina<sup>29</sup> y otros curanderos porque cuando Incháustegui atendía el INI en Huautla, recibía la visita de Roquet y otros investigadores que llegaban a

---

<sup>29</sup>Benítez, Fernando. Los Indios de México: Los Hongos Alucinógenos. Ed. Era, México, 1983.

Estrada, Alvaro. Vida de María Sabina: la Sabia de los Hongos, S.XXI, México, 1977.

solicitar establecer contacto con los curanderos. Salvador Roquet mencionábamos que es uno de los principales investigadores que han estudiado las prácticas chamánicas con psicodislépticos y su aplicación como sistema terapéutico universal. A partir de esta situación, ella tuvo varias experiencias que la conducen a poder optar por hacerse curandera.

Roquet llegaba al pueblo con grandes camionetas grandes y grupos de personas de varias nacionalidades, unos quince sujetos por grupo. Traía "cartas" y llegaba con Incháustegui, quién mandaba a Doña Luvia con María Sabina. Le preguntaba si quería "desvelarse esa noche" y Sabina contestaba "como no queriendo". Luvia entonces le aclaraba que Incháustegui le pedía eso como un favor y al escuchar ésto, aceptaba inmediatamente.

Dice que el secreto de María Sabina era poder controlar grupos grandes. Que no usaba mucha "parafernalia" simbólica, que era su "fuerza" principalmente, por ello tenía nada más su mesa al centro de los petates, dispuestos en círculo, en que se sentaban los que iban a comer hongos. En su mesa tenía una imagen de un Cristo o de una Virgen de Guadalupe, unas velas, pisiete -tabaco molido y mezclado con cal- y flores. Dice que "no usaba huevos ni nada más". Una vez preguntó si alguien en el grupo "venía de novio". Dijeron que sí y ella dijo que por ahí podría haber problemas, que no fueran a discutir o a pelearse antes de la velada. Cuando iba a empezar, invertía como una hora en hablarle a cada uno de los que participarían tomando los hongos.

En el "viaje"<sup>30</sup> les hacía preguntas, les decía "sigue, sigue, sigue por ahí". Rezaba y cantaba la "Flor del Naranja" y la música del Himno Nacional con otra letra que ella misma le ponía en mazateco. Cantaba.

A partir de ésto, Luvia tomó los hongos varias veces. Los tomó con Sabina y con un señor de Río Santiago, Huautla, que la "interrumpió" nos dice molesta aunque hayan pasado tres décadas. Ella veía "como un muestrario de plantas medicinales y cómo palpar embarazadas". Antes de ésto le "preguntó al hongo: de veras quieres ser enfermera?" y la llevó a la orilla de un barranco, la "puso a prueba". "Pasó un zorrillo afuera de la casa y yo vi en la orilla del barranco una caja de muerto con un

---

<sup>30</sup> "Viaje" es un término empleado por los indígenas para describir sus experiencias con los "honguitos". Aunque es un término émico resulta interesante observar la regularidad que presenta aún en contextos culturales muy distantes entre sí y en los que este mismo término, es empleado para describir la "metáfora" del desplazamiento de la conciencia que ocurre mediante la ingestión de psicodislépticos.

cadáver en descomposición adentro". Tras haber soportado eso, fue que vió las hierbas medicinales clasificadas y cómo palpar.

"El curandero vió lo que yo estaba viendo y sintió envidia, por eso me cortó" nos dice. "Me tumbó y me clavó unas espinas..., como astillas en el pecho", aquí el informante al igual que otros que nos relatan su experiencia, ya no se preocupan en distinguir si es simbólico, real o qué. No les importa, es como si fuera lo mismo: experiencia.

Para lo que nos sirve todo esto es para intentar delimitar aún con más precisión la metodología que estamos empleando. La función social es abordada de manera distinta: para Malinowski<sup>31</sup> adquiere una connotación de causalidad, para Mauss<sup>32</sup> es una correlación de instancias o sistemas. Esta última es precisamente la que seguimos. En la iniciación observamos "efectos" que tiene el curanderismo en el sistema socio-económico de la unidad doméstica, no propiamente una relación que explique causalmente el curanderismo como fenómeno unilateralmente "para" la economía. Observamos relaciones sociales, un sistema de relaciones y no una perfecta coherencia o una racionalidad intrínseca en la estructura. Idéntica metodología nos sirve para ésto del conocimiento cuya fuente -los hongos-, centenares de informante nos reiteran. Por qué no? Es sugerente que los hongos permitan una abreacción, una recuperación de información inconciente. Todos los individuos que experimentan el éxtasis y se vuelven curanderos, establecen contactos con una información que parcialmente han estado viviendo como procesos de socialización desde niños. Más que conocimiento sería un reconocimiento. Pero en tanto no tengamos nada claro al respecto, no podemos rechazar lo que plantean los mazatecos en cuanto a que los hongos son una fuente de acceso al conocimiento; no se tiene más razón para rechazarlo que nuestra propia cultura.

Todas estas cosas las consideramos en la segunda parte de este trabajo pero como no podemos obligar al lector a esperar a elaborar una síntesis o una reflexión global, este aspecto que importa a la metodología social nos insta a insertar sólo un fragmento al respecto, que quizás nos avale a no hacer afirmaciones gratuitas aunque pareciesen "obvias". (Este texto de psicología junguiana se opone al planteamiento freudiano de lo inconciente como producto de la represión por trauma):

"¿Cuáles son los recursos de la psique que le permiten llevar su muerte corporal a una vida más inclusiva? La famosa respuesta de Jung es que la psique debe volver hacia su

---

<sup>31</sup>Malinowski, Bronislaw. Los Argonautas del Pacífico Occidental. Ed. Península, Serie Universitaria, Barcelona, 1975.

<sup>32</sup>Mauss, op. cit.

memoria, pero a una memoria de un tipo especial. Hemos preguntado, ¿de dónde provienen esas imágenes que se reflejan en el palacio de espejos del ego? Las recordamos. Jung encuentra que cuando observamos a niños pequeños en el proceso de hacerse concientes lo que vemos es que cuando el niño reconoce algo o a alguien -cuando 'conoce' a una 'persona' o a una cosa- entonces sentimos que el niño tiene 'conciencia'. Aquí el término operativo es reconocimiento. No podemos reconocer algo que no hemos ya conocido. "Hablamos de 'conocer' algo cuando hemos tenido éxito en ligar una nueva percepción a un contexto ya existente, de tal manera que mantenemos en la conciencia no sólo la percepción sino también partes de ese contexto". La conciencia es, entonces, cuestión de hacer conexiones entre cosas separadas por el tiempo. Es, de hecho, una manera de negar enteramente el paso del tiempo, pues cuando reconocemos algo estamos confirmando eso que ha ocurrido otras veces, eso que nunca ha dejado de ser pese al paso del tiempo. La conciencia, entonces, se opone al instinto al oponerse al tiempo. Su palacio de espejos no es una efímera condenada que será arrastrada con la inundación."<sup>33</sup>



---

<sup>33</sup>Carse, James P. Muerte y Existencia, FCE, México, 1987, pag. 293.

## 9. CURANDEROS

En este contexto tenemos al menos dos tipos de curanderos, a saber A y B:

### Curandero A

a. Estos son miembros de las referidas unidades domésticas en formación, en menor cuantía ancianos de familias de jornaleros y jornaleros mismos; también encontramos campesinos en cualquier fase de desarrollo de su unidad doméstica -pero-: todos ellos con la regularidad de que a partir de los beneficios que a nivel económico les reporta su ejercicio, obtienen un ingreso vital con el cual complementan su reproducción.

b. Por ello, curan a cualquier persona que se los solicite. Por cualquier persona nos referimos a los miembros del grupo étnico. Pese a su extrema necesidad, son excepcionales los curanderos que aceptan curar a forasteros y esto es particularmente notorio en lo que respecta a los Hongos.

c. Estos curanderos van a las casas de los enfermos y hasta "andán por los caminos buscando a quien curar para cobrarles", como despectivamente me decía de ellos un curandero del otro tipo. Hay que precisar que si bien los curanderos del tipo A van a la casa de los enfermos, también los reciben en su domicilio. La variable de contraste se define en tanto que el Curandero B tiene por norma ser buscado y no visitar él a los enfermos. El Curandero A si bien anhela el prestigio de ser buscado y generalmente lo logra, en tanto que su actividad -además de prestigio social-, representa una fuente de ingresos, dependiendo de su situación económica puede efectivamente salir a buscar pacientes.

d. En su etiología, casi siempre le asignan a las enfermedades una causa de orden "natural", como pueden ser los duendes, aires -no enviados-, señores y dueños de manantiales, cuevas y montes.

e. Con ello, las disfuncionalidades sociales son proyectadas a un orden no social. Tras congraciarse al enfermo con este orden natural que ideológicamente reproduce a nivel superestructural la estructura social comunitaria campesina, el individuo es reincorporado a la sociedad como "sano".

f. El curandero A no puede introducir cambios en los sistemas de "trabajo" -curación-, salvo implementarlos cuando ya están plenamente aceptados, so pena de que a nivel económico resientan la restricción de su "mercado" de pacientes.

g. Poseen y utilizan un amplio conocimiento de herbolaria.

h. Su influencia política tiene un nivel comunitario, local, a nivel de ranchería. Puede fungir v.g. como intermediario en la tramitación de prórrogas en el pago de los créditos de INMECAFE en calidad de miembro distinguido de tal o cual ranchería, toda vez que goza de un status y prestigio en su comunidad.

i. Por ser curandero es que tiene fuera de la curación, la posibilidad diferencial de su actividad política.

j. Su influencia ideológica es inconciente y colectivista. Como señalábamos anteriormente: en pro de una reproducción colaboracionista y por la reinstauración de un red de relaciones primordiales para la reproducción interdependiente de las unidades económicas campesinas, tal y como sancionan los parámetros culturales hegemónicos locales.

### Curandero B

Empleamos el mismo patrón de comparación y contraste:

a. Son individuos cuyas unidades domésticas han salvado una etapa inicial crítica y el ingreso complementario del curanderismo ya no es significativo desde el punto de vista de su reproducción. En sus circunstancias, los beneficios que obtienen o el interés social que persiguen es de otro tipo.

Aún cuando está instituido culturalmente que el curandero no cobra, también está establecido que hay que pagarle y además, cuánto. El curandero B llega incluso a recibir un pago netamente simbólico y hasta a no recibir dinero, en función de que sus pacientes poseen un carácter social tal que su relación es lo conveniente de conservar y de ser posible profundizar, al grado de que su relación con varios de ellos se ha instituido a través del compadrazgo y específicamente por el interés recíproco a nivel de roles sociales.

b. El curandero B, por tanto, es selectivo en su clientela, conformada por caciques, comerciantes, prestamistas, transportistas, etc.

c. Salvo ciertas y muy contadas excepciones, este curandero atiende a los pacientes en su propio domicilio a donde acuden a buscarlo.

d. En su etiología las enfermedades tienen una causa "social"-ellos también la llaman "sobrenatural"- . Las enfermedades son causadas por aires enviados, envidias y maldiciones por un enriquecimiento inusitado, traición de lealtades primordiales, etc. "El chisme enferma" nos introducen estos curanderos.

e. Ambos curanderos captan una crisis de disfuncionalidad o contradicción entre el individuo -paciente- y la sociedad. Estas disfuncionalidades son sancionadas por la superestructura campesina -o la hegemonía cultural-. Captada socialmente la crisis como tal, la diferencia del curandero B respecto del A, es que al abordar explícitamente el problema como tal y atacar la alteridad de que es objeto -tanto en su aspecto social como psíquico-, reacondiciona al enfermo para la ruptura. El curandero B hace "sanar" al que para la superestructura campesina y la hegemonía cultural es un "enfermo" con otros criterios ideológicos. El ritualiza un cambio de status sin que podamos contemplar otra cosa que los desplazamientos sociales en una estructura en proceso de reformulación histórica.

f. Estos curanderos introducen modificaciones en los sistemas de curación, substituyendo aquellos que están muy preestablecidos ritualmente por otros que permiten un margen mayor de incidencia en la interpretación del comportamiento. Esta es una disputa por el capital cultural entre ambos tipos de curanderos.

Quizas fuera conveniente ilustrar este punto con un ejemplo. Un día llegó aproximadamente a las seis de la mañana -bajo un intenso aguacero-, un prestamista enfermo a la casa de un curandero B con el que yo estaba trabajando. El individuo enfermo vivía en otra comunidad y en una casa inmediatamente contigua a la de un curandero del tipo A -que goza de un gran prestigio en toda la zona de estudio-. El espanto, que fue el diagnóstico del primer curandero y su consiguiente tratamiento, no tenía efectos satisfactorios en el paciente. El seguía soñando reiteradamente a sus familiares muertos y quería que dejaran de molestarlo. La enfermedad iba acompañada de malestar general, insomnio y ansiedad.

Tenemos pues, la información de que este prestamista se desplazara de tipos de curandero y la ineficacia del que es el mejor curandero -del tipo A- según múltiples informantes. Resultaba en extremo sugerente que el enfermo soñara a sus parientes muertos, a los antepasados con toda su significación de compromiso histórico con la tradición y su carácter de control umbilical con la tierra y lo comunitario: Los antepasados son el nexo del individuo con la comunidad y son la hegemonía de la identidad. La presencia de sus muertos le molestaba mucho. En el transcurso de la investigación, recibimos la confirmación de que la comunidad misma correlaciona el sueño de los antepasados con el chisme y por tanto la alteridad.

Contra la voluntad del curandero y a insistencia del propio paciente, este curandero B hizo de mala gana el ritual de pagar a los duendes con cacao, huevos de pavo y plumas de guacamaya: un arreglo. Violó varios detalles bien preestablecidos del complejo ritual y después, procedió a realizar el trabajo con otro sistema, el suyo, los masajes.

Los masajes son ejecutados con gran destreza y denotan experimentalmente un profundo conocimiento anatómico y fisiológico. Los tendones -o "cuerdas de los huesos"-, fundamentalmente los abdominales, son "trabajados" uno por uno sistemáticamente hasta que se induce un profundo relajamiento en el paciente. Lo que en esta investigación más nos interesaría es que los masajes permiten interpretar todas las tensiones que detecta en los tendones y consiguientemente sancionar conductas. Los arreglos por otra parte, son pago como rescate del espíritu de la persona que en un golpe queda perdido. Cada persona tiene siete espíritus, "por eso se sabe que siempre se cura el espanto".

El diagnóstico fue que la enfermedad era producida por "envidias", pues "ahora la gente tiene muchas envidias cuando una persona se gana sus pesitos", me explicaría posteriormente el curandero. El mismo me comenta que "lo de los huevitos no sirve para nada... pero él los pedía. Lo que sirve son los masajes y ya ve, luegito se comienza a sentir mejor."

g. El Curandero B, consiguientemente, casi no emplea plantas medicinales.

Esta observación pudo ser elaborada hipotéticamente a partir de que llevara una vez a un compañero del proyecto general de investigación, donde un Curandero B. Después de presenciar 26 casos seguidos de curación social o "sobrenatural", reprodujimos la sintomatología y se la expusimos en los mismos términos que la generalidad observada. Sin embargo, por una razón específica, el curandero no lo quiso atender y le recomendó unas hierbas medicinales en vez de practicarle como a mí los masajes. En ello había una elección de sistemas curativos.

h. Por los círculos sociales entre los que se mueve -sus redes de relaciones-, puede ocupar cargos políticos a nivel municipal.

i. El Curandero B, por ser curandero, puede dedicarse a la actividad política pero a diferencia del tipo A, éste la practica también en la curación. El tipo A es distinto en el sentido de que practica sus rituales, cura y por su status, fuera de la curación, tiene un papel importante a nivel comunitario y eso le permite incidir políticamente.

Sería prudente considerar que en la curación los curanderos pueden obtener una gran cantidad de información política-relaciones, actos, visitas, sentimientos, afinidades, contradicciones, aspiraciones, limitaciones, etc.-. Esto es así al grado de que un curandero de Ixcatlán por ejemplo, ostentara el cargo de responsable del Comité de Vigilancia de la Confederación Nacional Campesina -un organismo del partido político oficial. Según varios informantes, a través de la curación es como logró obtener información de muchas personas de la oposición.

j. Su influencia ideológica es conciente: Entre la "envidia por ganarse unos pesitos" y "alteridad ideológica por la diferenciación socio-económica" hay el reconocimiento de un mismo problema.

090973

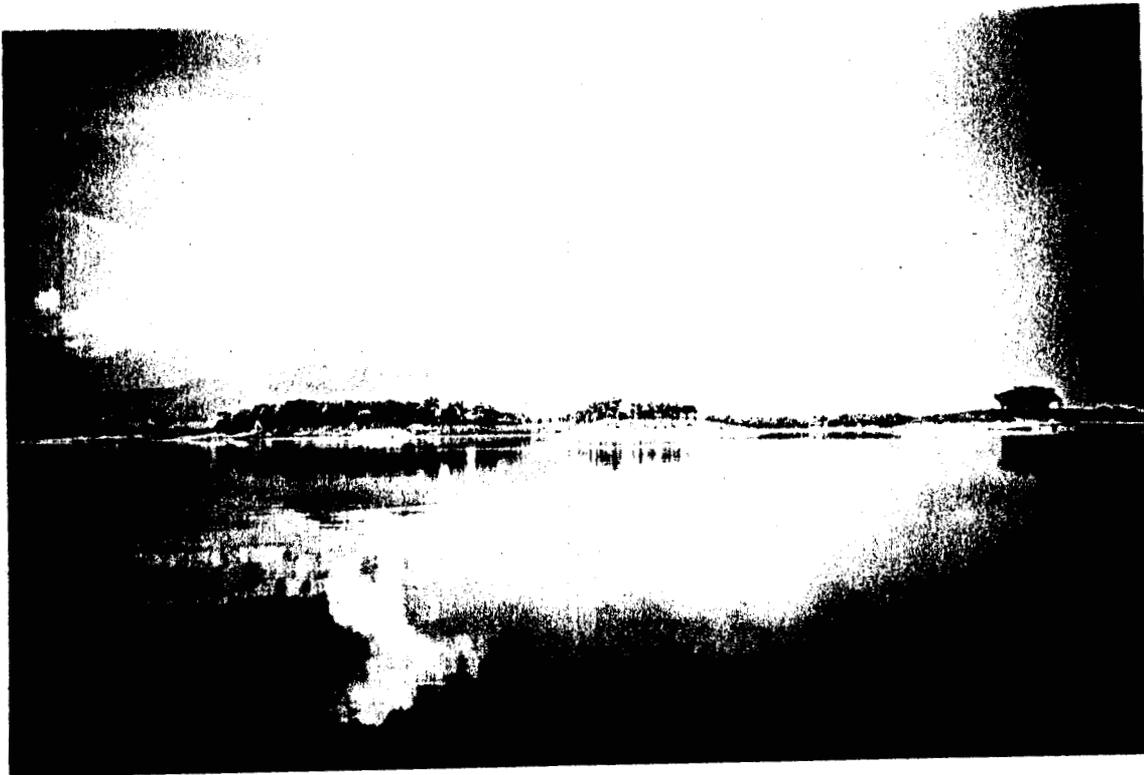


CHILCHOTLA



IXCATLAN

IXCATLAN



Immediaciones de Ixcatlán en la Presa Miguel Alemán, Mazateca Baja.

## 10. ECONOMIA

A nivel municipal la producción recae principalmente en tres rubros, cuyo orden de importancia es el siguiente:

a. Ganadería: Es extensiva, lo que implica que se amplía mediante la incorporación de las pocas tierras que tienen los "campesinos compra maíz" -como ellos mismos se definen-. La ganadería insume poca fuerza de trabajo y a lo sumo sería significativa en renglones escasos y colaterales como la recolección del excremento bovino, el cual es vendido por los ganaderos como abono orgánico. El tiempo, la Historia, a veces se delimita en un "antes" o "después de que los ganaderos pusieran su alambre".

Uno de los métodos más frecuentes por los cuales los ganaderos obtienen tierras, es dejar que el ganado invada las milpas- en vez de esperar que "legalmente" quiebre la economía campesina y después comprarlas al precio que fijan.

b. Café: Está situado en otro nivel ecológico al de la cabecera municipal, que fue nuestra zona de investigación, y sus canales de comercialización no tocan esta comunidad. Significa fuentes de trabajo estacional -en la cosecha-, toda vez que existen grandes latifundios.

c. Pesca: Si bien en otra época fuera el principal renglón económico, hoy en día la producción es mínima. La pesca está organizada en una "cooperativa" cuyos dirigentes roban descaradamente a los pescadores, no entregan reportes, no reinvierten las ganancias y se rotan perennemente los puestos claves. Por si fuera poco, obligan a los cooperativistas -en un despliegue de la más irresponsable avaricia-, a internarse a la presa de noche, con tormentas, sin equipo de seguridad en caso de naufragio, con niños incluso, y sin que sepa nadar la mayoría de los pescadores.

Tramitar permisos individuales es muy difícil y la pesca ilegal es perseguida por las autoridades estatales a instancia de los dirigentes de la "cooperativa". En estas consideraciones, su importancia es principalmente política como uno de los campos en disputa.

Hemos intentado documentar más holgadamente la situación económica pero todo registro municipal, de Hacienda y de las asociaciones ganadera y pesquera están groseramente alterados. Por otra parte, no es estrictamente preciso abordar la racionalidad intrínseca de la economía de los ganaderos mestizos si perseguimos abordar la identidad étnica en una dimensión política y la relación que los curanderos guardan con ello de manera diferencial. Consideramos así, que por breve que sea, es laro a nivel etnográfico, el fenómeno de la proletarización indígena que todo ello conlleva.



## 11. COMPOSICION ETNICA E IDENTIDAD

A nivel de la conformación étnica encontramos una pluralidad -a diferencia de la otra zona de estudio-. Los miembros de la dirección de la cooperativa, los grandes comerciantes, la burguesía ganadera y en gran parte la cafetalera son mestizos. El campesinado y los jornaleros son indígenas. Cúspide y base de la pirámide socio-económica local poseen distintos patrones culturales. Como era de esperarse la identidad étnica se intensifica y reproduce sistemáticamente como un factor de cohesión socio-política<sup>34</sup>.

La alteridad mestiza adquiere una connotación brutalmente racista y etnocéntrica que socialmente intenta delimitar, justificar y reproducir la diferencia socio-económica. Ilustra lo anterior, el término de "gente de razón", "gente distinguida" etc. para los mestizos y "paisanitos", "inditos" e "irracionales" para los indígenas. Existen varias gradaciones entre ambos extremos: "indios revestidos", "los de media razón" y la gran burguesía que son los de "alta razón".

---

<sup>34</sup>Najenson, José Luis. "Etnia, Clase y Nación en América Latina" en Boletín de Antropología Americana, No. 5, México, julio de 1982.

### 11.1 LA IDENTIDAD ÉTNICO CLASISTA: LAS ENCUESTAS

En la Escuela Secundaria Técnica Agropecuaria (ETA) de San Pedro Ixcatlán fueron aplicadas docientas entrevistas escritas a los alumnos de ambos sexos y distinta auto-adscripción étnica que estudian en primero, segundo y tercer curso<sup>35</sup>.

Estas encuestas revelan las dimensiones que alcanza el etnocentrismo e incluso el racismo. La heterofobia de Memmi<sup>36</sup>, las valoraciones gratuitas sobre el ser del Otro, la auto-adscripción

---

<sup>35</sup>Este recurso metodológico de la encuesta no fue implementado en Chilchotla por las siguientes razones:

1. En Chilchotla existe una cohesión socio-política que opone el interior del municipio y el "centro" -o cabecera municipal-. Este es un proceso que ya se dibuja en cuanto a declaraciones y progresivamente se irá delimitando con mayor precisión si la dinámica de diferenciación social interna es progresiva. Aún así, lo indígena recubre toda contradicción interna -no la diluye, la engloba-. Los contenidos de la indianidad no excluyen a ningún sector social local.

2. En el interior del municipio sólo hay escuelas primarias y habría sido imposible que, con el nivel académico que estas instituciones promueven, respondan una encuesta.

3. Más allá del sentido que le vemos a su aplicación considerando lo anterior, hay elementos políticos que dificultan especialmente este aspecto metodológico de la investigación. En Chilchotla los maestros están bastante agresivamente enfrentados políticamente en dos facciones sindicales: "Vanguardistas" -progobiernistas- y "Democráticos" -opositores-. Uno de los dos sectores eventualmente presentaría suspicacias si hay una dimensión política en la encuesta. Estos elementos nos lleva a evitar practicarla si el sentido que tendría de acuerdo a la observación participante es conclusivo de su poco interés, máxime desde la perspectiva de la participación política inmediata del curandero, lo cual sí encontramos en Ixcatlán.

4. La encuesta no persigue ninguna representatividad. La observación y la entrevista abierta son completamente claras como para testificar la correlación entre etnicidad y clase, lo cual se confirmará en el proceso político. Nuestras encuestas tienen por intención darle voz a la población porque es quizás más ilustrativo para el lector, ofrecerle una serie de matices que podríamos dar por sobreentendidos en cuanto a la opresión y la resistencia del indígena.

<sup>36</sup>Memmi, Albert. "Racismo y Odio del Otro" en Médico Moderno, Vol. XXII, No. 5, México, julio de 1984.

que confronta el mismo sujeto en términos de Fanon<sup>37</sup> y otros aspectos que el lector podrá juzgar por sí mismo, intentan mostrar parámetros de la identidad, relaciones interétnicas y la relación entre identidad étnica y clase -y/o nivel socio-económico-. En este interés, hemos elaborado una muestra de 32 casos. Nuestra intención no es practicar un estudio estadístico, de tal manera que presentamos estos casos que se nos han hecho interesantes por el tipo de respuestas y las relaciones lógicas que éstas guardan entre sí en un mismo sujeto.

A fin de mantener el sentido original de las respuestas para su presentación se ha modificado la ortografía, pero en muy excepcional medida la puntuación y aquellas formas gramaticales-género y número principalmente- que caracterizan las expresiones indígenas y/o locales.

#### Caso 1

1. Que es un indígena ? Indígena es la persona que nace pobre sin dinero; o sea nada; pero que lleva la sangre de sus seres que fueron sus antepasados.
2. Qué es una persona de razón ? Una persona de razón es el que se cree rico o millonario, pero su corazón es duro como la piedra.

#### Caso 2

1. Que es un indígena ? Es alguien que trabaja en el campo y no tiene dinero.
2. Qué es una persona de razón? Es una persona que tiene mucho dinero que se viste bien y tiene hasta sirvientes en su casa y chofer también.
3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque nuestros antepasados indígenas nos dejaron muchas tradiciones y a la gente de razón no le importa las costumbres y tradiciones, sólo le importa el dinero.
4. Cuáles te gustan más? La costumbre de los indígenas.
5. Por qué los indígenas son pobres? Porque las gentes de razón siempre están explotando.

---

<sup>37</sup>Fanon, Frantz. Los Condenados de la Tierra, FCE, México, 1983.



Un jornalero mazateco en los Rituales de Muertos.

Caso 3

1. Qué es un indígena? Un indígena es una persona humilde que no tiene dinero.
2. Qué es una persona de razón? Una persona de razón es el que tiene dinero, que tiene de todo.
3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque aquellos se consideran más bonitos, etc. y los indígenas no.

Caso 4

1. Qué es un indígena? Es una persona que vive en casitas de caña y palma, gente que no habla el español, gente atrasada en su mente.
2. Qué es una gente de razón? Es una persona que vive en un pueblo o en una ciudad, gente civilizada y que habla el español y también el idioma de su pueblo. Yo me considero ni gente de razón ni indígena.
3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque ellos creen en los curanderos con mucha fe y la gente de razón cree en un doctor y un poco en curanderos y en las tradiciones adoran más a los santos que a Cristo.

Caso 5

1. Qué es un indígena? Indígena es o sea que una persona que no sabe nada.
2. Qué es una persona de razón? Una persona de razón es o sea que tiene buen trabajo y gana dinero.
3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque la gente indígena son pobres y las gente de razón no son pobres.
4. Cuáles te gustan más? Me gusta a la vez las gentes de razones porque a la vez las gentes de razones nos dan trabajo.
5. Por qué los indígenas son pobres? Porque los indígenas siempre están metidos en el campo y por eso están pobres y aunque les manda cosa el gobierno y siempre la gente de razones le están tapando los ojos de la indígena.

Tú te consideras indígena o gente de razón? Indígena.

Caso 6

1. Qué es un indígena? Es una persona que habla en idiomas porque somos oaxaqueños.
2. Qué es una persona de razón? Son las personas que si tienen dinero, sabe hablar bien, viste bien y que no sabe hablar en la idioma.
3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque los indígenas de antes tienen una costumbre como actualmente y la gente de razón no existía antes, apenas fueron progresando poco a poco por eso no saben nada de costumbres de los indígenas.
5. Por qué los indígenas son pobres? Porque les faltan los recursos de apoyo y la falta de la educación y la falta de dinero.
8. Quién cura mejor, el curandero o el doctor? Un doctor cura mejor porque la enfermedad grave un doctor puede salvar la vida de mucha gente.
9. Qué quisieras decir sobre los curanderos? Menciona aquí cómo ves a los curanderos, qué sientes, qué es lo positivo y lo negativo, etc. Positivo: es lo que no puede curar un doctor lo hace un curandero. Negativo: hay enfermedad que no puede curar un curandero y el doctor lo hace.
10. Qué te gustaría hacer después de la secundaria? Explica por qué. Estudiar. Quiero seguir adelante. Quiero superarme. Ser un gran trabajador después.

#### Caso 7

- Qué es un indígena? Quiere decir que somos muy pobres y además vivimos en una rancharía.
2. Qué es una gente de razón? Que tiene dinero, saben como pasarse sus vidas sin falta del dinero.
  3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque los indígenas son muy pobres, no cuentan con los materiales necesarios que tienen los de razón. Los de razón se visten bien en cambio los pobres no.
  4. Cuáles te gustan más? Las costumbre indígenas.
  7. Tú has ido con un curandera a curarte? Si he ido con varios curanderos y siempre me curan del mal que tengo.
  8. Quién cura mejor, el curandero o el doctor? Los dos curan mejores, porque a veces tenemos una herida y los curanderos no lo

pueden curar, y a veces tenemos espanto y los doctores no lo pueden curar.

#### Caso 8

1. Qué es un indígena? Es un paisano.
2. Qué es una persona de razón? Rico.
3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque tienen dinero.
4. Cuáles te gustan más? Lo que me gustaría más es mi clase.
5. Por qué los indígenas son pobres? Porque hay gente que no trabaja y hay que si trabaja y tienen dinero porque sabe trabajar y no son pobres porque tienen manos y pies.
7. Tú has ido con el curandero a curarte? NO.

#### Caso 9

4. Cuáles te gustan más? Me gusta más ser gente de razón para que no nos critiquen que somos pobres.
6. Cómo se curan los indígenas? Con los curanderos porque ahí piensan que no les van a cobrar caro porque ellos piensan que los doctores cobran caro y además dan receta para que compren más medicinas y a ellos no les gusta gastar porque no tienen suficiente dinero.
8. Quién cura mejor, el curandero o el doctor? A veces curan bien los curanderos y a veces cura bien el doctor así que no sabemos quien cura mejor.
9. Qué quisieras decir sobre los curanderos? Menciona aquí cómo ves al curanderismo, qué sientes, qué es lo positivo y lo negativo? Porque a veces el curandero, en vez de que no cura, nos hace un mal, por eso no hay que confiar mucho con los curanderos.

#### Caso 10

1. Qué es un indígena? Es una gente humilde.
2. Qué es una persona de razón? Yo considero que somos gente indígenas, que no existe la gente de razón.
3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las

de la gente de razón? La gente de razón acostumbra vestirse elegantes ponerse joyas.

4. Cuáles te gustan más? Las costumbres indígenas.

#### Caso 11

1. Qué es un indígena? Los indígenas son para mí los que hablan mazateco como nosotros.

2. Qué es una gente de razón? Son las que deben o pagan.

#### Caso 12

1. Qué es un indígena? Un indígena es el que habla dialecto y un poco de español.

2. Qué es una persona de razón? Una persona de razón es el que tiene dinero y habla el español bien.

3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque los indígenas son un poco más inteligentes y sucios que los de razón.

4. Cuáles te gustan más? La gente indígena.

5. Por qué los indígenas son pobres? Porque viven en la pobreza y no les alcanza para comer y los maltratan.

#### Caso 13

6. Cómo se curan los indígenas? Los indígenas se curan por medio de curanderos y doctores.

7. Tú has ido con un curandero a cuidarte? Sí.

9. Qué quisieras decir sobre los curanderos? Menciona aquí como ves el curanderismo, qué sientes, qué es lo positivo y lo negativo, etc. Bueno yo quiero decirles que los curanderos curan y a veces no porque no necesitamos de él sino de un doctor, yo siento cuando me curan una gran alegría porque parece que desaparece el espanto. Es que no es tan bueno también.

#### Caso 14

3. Por qué la costumbre de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque en las costumbres de los indígenas se hacen uno cuando ya la gente apesume cuando tiene dinero cuando los indígenas son pobres y dice la gente Ay mira el pobre campesino.

4. Cuáles te gustan más? Me gusta el indígena.

6. ¿Cómo se curan los indígenas? Los indígenas se curan con el curandero rápido.

7. ¿Tú has ido con el curandero a curarte? Sí porque él cura mejor que el doctor. No he ido con el doctor.

8. ¿Quién cura mejor, el curandero o el doctor? El curandero porque el curandero cura mejor que el doctor porque cuando tenemos espantos nos sanamos rápido que con el doctor no curan uno mejor.

#### Caso 15

5. ¿Por qué los indígenas son pobres? Porque no los querían en todas partes.

#### Caso 16

1. ¿Qué es un indígena? Es un indito aunque uno quiere cambiar pero ya lo somos.

2. ¿Qué es una persona de razón? Son los que entienden y comprenden.

3. ¿Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque todos los razones tienen más economía que las gentes indígenas.

4. ¿Cuáles te gustan más? Los indígenas porque tienen buenas costumbres que las de los razones.

5. ¿Por qué los indígenas son pobres? Porque ellos quieren porque trabajo sobra aunque sea de barrendero.

6. ¿Cómo se curan los indígenas? Por medio de los curandero.

7. ¿Tú has ido con un curandero a curarte? Sí y curan bien.

8. ¿Quién cura mejor, el curandero o el doctor? El curandero.

9. ¿Qué te gustaría decir sobre los curanderos? Pues sin mentir, los curanderos algunos son buenos y algunos son malos.

20. ¿Qué te gustaría hacer después de estudiar la secundaria? Pues luchar hasta donde se pueda.

#### Caso 17

¿Qué es un indígena? Es una persona que es pobre y que no tiene dinero, y los que son muy ignorantes.

2. Que es una persona de razón? Es una persona que se cree mucho pero la mera verdad no es nada, y los que tienen mucho dinero y los que son de color blanco.
  3. Porqué las costumbres de los indígenas son diferentes a las de la gente de razón? Porque toda persona tiene su manera o forma de pensar.
  4. Cuales te gustan más? Las de los de razón ya tienen más experiencia y ya han estudiado más.
  5. Por qué los indígenas son pobres? Porque no tienen dinero y no se quieren superar y a algunos no les gusta el trabajo.
  6. Cómo se curan los indígenas? Por medio de hierbas y algunos van a ver al médico.
  7. Tu has ido a curarte con algún curandero? Si pero a mi no me gusta ir a curarme con un curandero nada más porque mis padres me llevan.
  8. Quién cura mejor, el curandero o el médico? Pues en mi forma de pensar pienso que el doctor porque ya sabe más y porque conoce más.
  9. Que quisieras decir sobre los curanderos? Pues la mera verdad nada porque no creo en ellos.
  11. Y considerando tus posibilidades reales o las de tu familia, que crees que vas a hacer? Hablar con mi padre para que ya no siga teniendo más hijos, pues la verdad a mi padre ya no le alcanza lo que gana porque somos varios, en total somos 7.
- Eres indígena? Si.

#### Caso 18

1. Qué es un indígena? Es una persona que tiene poco dinero y que tiene creencias en los espíritus.
2. Qué es una persona de razón? Es una persona que viste bien y tiene dinero para comprar lo que ellos quieran.
3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque ellos tienen creencias y los de razón casi no.
4. Cuáles te gustan más? Las de los indígenas.
5. Por qué los indígenas son pobres? Porque todo lo que ellos trabajan lo tienen que vender a los ricos en poco precio.

6. Cómo se curan los indígenas? Por medio de hierbas o curanderos.

#### Caso 19

1. Qué es un indígena? Pues para mi es y son personas que nacieron en todo lo que pertenece en Oaxaca y los indígenas son personas que casi la mayoría son escaso económico.

2. Qué es una persona de razón? Son todos aquellos que nos da algo de consejo y no engaña.

3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de los de razón? Son diferentes porque los indígena no tienen confianza y los de razón si.

4. Cuáles te gustan más? Pues la gente de razón porque eso quisiera ser aunque soy indígena.

5. Por qué los indígenas son pobres? Porque todos los que están en la cabecera de la presidencia los engañan y también los que tienen algo por ahí están arañando y todo lo están cobrando caro.

#### Caso 20

3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque a lo mejor creen ellos que es lo mismo que de los indígenas son iguales.

#### Caso 21

5. Por qué los indígenas son pobres? Porque su destino así quiso, otros que fueran pobres y otros que fueran ricos.

Te consideras indígena o gente de razón? Indígena.

#### Caso 22

5. Por qué los indígenas son pobres? Porque no saben trabajar son muy flojos, de qué les sirve tener tierra y no saberlas trabajar.

#### Caso 23

1. Qué es un indígena? Es uno que no tiene tierra y trabaja de peon.

2. Qué es una persona de razón? Es uno que tiene casa grande ñy se queda sentado como Rey.

3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque ellos adoran a sus dioses.

4. Cuáles te gustan más? Las de los indígenas.
5. Por qué los indígenas son pobres? Porque no tienen tierra.

Caso 24

5. Por qué los indígenas son pobres? Porque no son flojos y los desprecian.

Te consideras indígena o gente de razón? Eramos indígenas pero progresamos y somos las dos cosas.

Caso 25

Cuáles -costumbres- te gustan más? Las de los indígenas porque soy indígena.

Caso 26

1. Qué es un indígena? Es un pobre que anda sucio porque trabaja.
2. Qué es una persona de razón? Son aquellas que andan limpios porque tienen sirvientas y no hacen nada.
3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque los indígenas trabajan y los de razón no porque tienen dinero.
4. Cuáles te gustan más? Las indígenas.

Caso 27

¿Qué es un indígena? Indígena es la persona pobre que no tienen nada no tiene mucho dinero que se dedica al campo para ganar dinero siembran frijoles, chiles para venderlos y ganarse su dinerito.

2. Qué es una persona de razón? Las personas de razón son las que tienen dinero, tienen tienda, vacas, chivos, terrenos, esos son las personas de razón y le sobra la comida no como los pobres que tienen que sufrir.
4. Cuáles -costumbres- te gustan más? Las de razón porque celebran cada año el 24 de diciembre.
5. Por qué los indígenas son pobres? Pues porque Dios no quiso que fueran ricos.

Caso 28

3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? La costumbre del indígena es que siempre trabajan en el campo y en cambio las de razón nomás manda a sus mozos.

4. Cuál te gusta más? Pues a mi me gusta más ser indígena que gente de razón porque mi madre y mi padre son indígenas y no quiero cambiar de otra manera como el de razón.

Caso 29

1. Qué es un indígena? Indígenas somos nosotros los indios.

2. Qué es una persona de razón? Cuando una persona quiere hacer lo que él piensa pero no sabe lo que va a hacer ahí entonces le da la razón después.

3. Por qué las costumbres indígenas son distintas a las de la gente de razón? Pues porque los indígenas son indios y la de otra tiene razón.

4. Cuáles te gustan más? Ser indígenas.

Caso 30

3. Por qué las costumbres de los indígenas son distintas a las de la gente de razón? Porque los indígenas no dejan atrás sus culturas y a cambio los de razón parece que se les olvida.

Caso 31

1. Qué es un indígena? Indígenas somos nosotros.

5. Por qué los indígenas son pobres? Porque el gobierno está mangoneando a los pobres.

Comentario:

Me parece que las encuestas por sí mismas confirman la relación existente entre identidad étnica y clase social. Nosotros destacaríamos básicamente cuatro opciones:

- a. Progresar económicamente y por tanto dejar de ser indígenas.
- b. Dejar de ser indígenas para progresar económicamente -o aparentarlo-.
- c. La asunción de la identidad étnica pese a las consecuencias de

autonegación destructiva que el contenido dado a la indianidad conlleva.

d. Una denuncia política de las condiciones de explotación conjuntamente a una reivindicación étnica.

Para nosotros la consideración del psiquismo en la investigación antropológica es muy importante. Si los estudios sobre la psicología colonial parecieran anacrónicos, citaremos a Fanon en un texto en que le parafrasearemos, cambiando el término "malgache" por "indígena" y "blanco" por "gente de razón":

"Por supuesto es evidente que el indígena puede soportar perfectamente el no ser gente de razón. Un indígena es un indígena, mejor dicho, no, un indígena no es un indígena: vive absolutamente su indianidad. Si es indígena es porque el de razón llega, y si en un momento dado de su historia, ha sido llevado a formular la pregunta de saber si era o no un hombre, es porque se le cuestionaba esta realidad de hombre. En otros términos, empiezo a sufrir por no ser una persona de razón. En la medida que la persona de razón me impone una discriminación hace de mí un colonizado, me despoja de mi valor, de mi originalidad, me dice que soy un parásito en el mundo, que me tengo que someter lo más rápidamente posible al mundo de la gente de razón."<sup>33</sup>

Vg. Caso 16

1. Qué es un indígena? Es un indito aunque uno quiere cambiar pero ya lo somos.

En efecto, existe una violencia que vejatoriamente el indígena introyecta contra sí mismo. Ahora, pese a los casos individuales que nos conforman en mayor o menor grado las cuatro opciones básicas de la muestra que ofrecemos de las encuestas, la observación participante nos reporta en términos sociales una fuerte reproducción de la identidad indígena y un proceso de politización que el lector podrá apreciar a continuación.

---

<sup>33</sup>Gendzier, Irene. Frantz Fanon, Ed. Era, México, 1977, pag. 80.



## 11.2 LOS VELORIOS: INSTITUCION CULTURAL DE REPRODUCCION DIFERENCIAL DE LA IDENTIDAD

Los velorios fueron una oportunidad excelente para obtener información: Cuando los difuntos son mestizos, sus deudos hacen un velorio el mismo día de la defunción -por la noche-, luego a los nueve días (el novenario) y en los siete aniversarios siguientes. Si el muerto es un indígena varón se hace el mismo día, a los cuatro, nueve, veinte, cuarenta, y cuarenta y siete días; si se trata de una mujer indígena, se realiza el mismo día, a los cuatro, nueve, veinte y veintisiete días. Luego, en ambos sexos se les realizan velorios en los siete aniversarios siguientes. Tomando en cuenta la cantidad de muertos y de velorios que hay en la comunidad, presenciamos un medio de reunión sistemático, que ocurre prácticamente a diario.

A los velorios de los mestizos no invitan a los indígenas, si los invitan se quedan afuera y allí les dan comida; si los invitan a comer adentro, comen después y si comen al mismo tiempo, es en otra mesa. Ha habido un proceso de "modernización" y "bondad" en la "gente de razón" en el paso de una forma a otra, pero siempre hay una diferenciación entre ambos, jamás igualdad.

Los velorios de los indígenas no son excluyentes sino que poseen un carácter comunitario; los mestizos son los que acostumbran autoexcluirse de esas reuniones. Lo novedoso en estos anfitriones es que progresivamente dejen de entusiasmarse por la llegada de un mestizo del partido político contrario -PRI-.

A ambos tipos de velorios -el indígena y el mestizo- llaman a un rezandero indígena, pero en los primeros además de rezar el Rosario y los Misterios, cantan las Alabanzas. Los mestizos no cantan las Alabanzas que consideran "de mal gusto" y "propias de indios".

La práctica política se lleva a cabo de manera muy importante en este espacio cultural: intensas pláticas ocurren entre los hombres mientras toman aguardiente y juegan baraja. Disminuye durante la comida que todos comparten por tandas en una misma mesa. Continúa este flujo de información y los procesos de organización después de la comida. Este es un espacio íntimo que particularmente utilizan los indígenas, estando éstos coaligados en un partido político.

Un testimonio de la identidad étnica es la declaración siguiente: "a nuestros velorios, la gente llega con leña, café, pollos, sal o lo que pueda. En los de razón no se acostumbra casi..." o igualmente "nuestro altar tiene forma de mesa, el de los de razón son como gradas" -piramidal-.

La identidad étnica presenta procesos constantes de modificación a nivel de sus contenidos y es manejada políticamente: "los velorios de los ricos... los que se dicen de razón y son menos razonados que nadie, dan mucha comida y gastan dinero que le roban a la gente del pueblo". Este planteamiento se entiende con mayor interés teórico cuando en el "nosotros" -indígenas- se constata la exclusión de los sujetos que siendo culturalmente indígenas -por la manera de vestir, de calzar, el empleo fundamental de la lengua mazateca, la raza y otros rasgos-, son excluidos por su enriquecimiento y colaboración o participación con el partido político que está localmente en el poder -PRI-. En la medida en que se manejan complejos de identidad, simultáneamente niveles de identidad, la étnica -que es una reivindicación específica- se entrelaza y en ocasiones se subordina a la de clase. Un ejemplo a propósito es el de los "mestizos" -por algunos ya no denominados "de razón"-, que participaron políticamente en el "partido de los indios" y especialmente por la inusual forma de trato que se estableció entre ellos sin que los "mestizos" dejaran de serlo, fraternizando una relación intercultural otrora asimétrica de sumisión o conflicto.

### 11.3 AQUI EL QUE MANDA ES EL PUEBLO: DEFENSA DE LOS ESPACIOS

Antes de abordar el proceso político electoral, quisiera ejemplificar la intensidad de la identidad étnica con un ejemplo etnográficamente riquísimo: la defensa del templo católico.

Ixcatlán tiene un templo muy antiguo, pero el cura asignado llegaba del exterior a dar misas y sólo en ocasiones especiales. Recientemente se le envió uno de manera permanente y el templo asciende a la categoría de Parroquia. El cura asignado, a los siete meses de llegar, se casó y dejó los hábitos. El segundo cura asignado para suplir al anterior duró también unos meses hasta que lo expulsaron del pueblo. Ocurrió que a este "padre" no le gustó ni le pareció correcto lo siguiente:

- a. Que el lugar principal del templo lo ocupara un San Pedro-asociado simbólicamente a los hongos "alucinógenos"-.
- b. Que a sus pies hubiera un pequeño cristo con el rostro cubierto por una "melena" de pelo natural que le llegaba hasta los pies.
- c. La disposición de los santos -y los listones de colores con que los adornan y con los que dan una significación en cuevas y otros lugares sagrados a determinadas entidades asociadas principalmente a la agricultura-.
- d. Que se tomara aguardiente dentro del templo -elemento ritual de las defunciones, cuyo primer trago suele "escupirse"... a la Madre Tierra-. La "escupida" era también en el interior del templo, naturalmente.
- e. Que la campana no se tocara "como Dios manda".
- f. Que se sacara a los santos en procesión guiada por un rezandero -y por cierto, cantándoles las Alabanzas de los indios.
- g. Que hubiera en la entrada del templo, a la izquierda, una gran cruz negra de madera donde los curanderos mandan colocar ocasionalmente, las flores que utilizan en las limpias.
- h. Que la gente se fuera a frotar y presionar el cuerpo con las andas de una urna de cristal y madera negra donde tienen un cristo muy antiguo de tamaño natural -que sólo es visible unas horas del año en la Semana Santa-.
- i. Que se sacara a dicho cristo y se le crucificara cada Viernes Santo sobre la cruz donde se colocan las flores de las limpias.
- j. Que cuando estuviera dando misa, hubiera gente que pasara de santo en santo y después, sin inmutarse, tras él -en el espacio

que existe entre el altar del cura y los santos del fondo- a limpiarse y comunicarse directamente con ellos.

k. Que los curanderos -a los que en el sermón de una misa llamó "cabrones farsantes"-, se pusieran a curar "supuestamente", intermediando "insolentemente con el Altísimo".

l. Que los rezanderos no eran nadie para, "borrachos", dirigirse a Dios en velorios y procesiones ante cientos y hasta miles de personas -en representación de sus "feligreses", podría notarse-.

m. Sobre todo lo anterior, que el Viernes Santo los curanderos "tomaran" el templo y curaran, limpiando a miles de personas que abarrotan el edificio en el momento más sagrado de todo el año, cuando el cristo está crucificado en un momento de éxtasis y llanto sobre la cruz de las limpias.

El cura se enojó, protestó, condenó y satanizó cada razgo citado. Evidentemente, no tenía más papel que dar misas con lo que la comunidad lo incorporaba en su estructura, asignándole un rol parcialmente semejante al que caracteriza a los curanderos del tipo A que hemos descrito en el contexto de Chilchotla, y restringiéndole su incidencia a nivel de las relaciones sociales y la cultura.

El cura quería de buenas a primeras y haciendo abstracción total de la cultura, asumir un papel hegemónico. Había un capital cultural a disputarse pero en vez de luchar por legitimarse trató de ejercer una coerción directa a partir de una sacralidad de sus vestiduras y de una intermediación que tendría con Dios, lo que la comunidad no sólo no aceptó sino que repelió en idénticos términos. Si el cura les amenazó la vida de ultratumba si no cambiaban de cultura, éste cambio para los indígenas les significaba la muerte en ésta y en la otra vida, de manera que la respuesta de causarle al cura la muerte sólo en esta vida, fue relativamente generosa.

\*He aquí un relato de la dinámica de confrontación. En los decesos, la campana del templo informa simultáneamente si el que murió era indígena o "de razón", hombre o mujer, niño o niña y si había ocupado cargos o no. Además tiene un tañir para avisar a la población en casos de catástrofe natural y guerra. Un día el cura subió al campanario, arrebató los lazos y azotó los badajos "como Dios manda" cuando se llama a misa. En pocos minutos reunió a todo el pueblo porque había tocado la campana precisamente como cuando se llama a guerra.

Y en efecto hubo guerra (no siempre es bueno preguntar por quién doblan las campanas...). Más aún, en la cuaresma el cura amenazó con que si continuaban sacando en procesión a los santos, cerraría el templo para impedirlo. El pueblo lo oía y sentía tranquilo, reproduciendo "la costumbre".

Dicho y hecho, el cura se fue del pueblo y dejó cerrado con candado el templo. Cuando la gente fue a sacar a sus santos, se percató de la insolencia del cura. Fueron con el Presidente Municipal, le dijeron lo que el cura había hecho y que romperían las puertas del templo si era preciso para reproducir su "costumbre". El presidente trastabilló que la delimitación de poderes según la constitución, el Estado y la Religión, etc. La gente le respondió:

**"NO, SI NO VENIMOS A PREGUNTARTE QUE PODEMOS HACER NI A PEDIRTE PERMISO; VENIMOS A AVISARTE QUE VAMOS A BOTAR LAS PUERTAS DE LA IGLESIA PORQUE AQUI EL QUE MANDA ES EL PUEBLO".**

Cuando el cura volvió, hizo esfuerzos por quedarse pero la gente le dijo que si no se marchaba lo iban a "linchar". El cura fue entonces con el Obispo de la Diócesis correspondiente y ambos se enfrentaron a la gente que les dijo que si no se iban los dos, también iban "a linchar al señor obispo".

## 12. CURANDEROS

Desde la perspectiva y el interés en el manejo político de la etnicidad y la consideración consiguiente de los sujetos que de acuerdo a su rol tendrían una posibilidad importante de ejercerlo, fueron considerados tres tipos de personalidad social entre los mazatecos de San Pedro Ixcatlán: el casamentero, el rezandero y el curandero.

Así, fue considerada la sub-hipótesis del casamentero, pero su actuación es en rituales específicos a nivel de alianzas matrimoniales y muy precisamente definidos en cuanto a su forma de realización -además de que son cada vez menos frecuentes "por razones económicas"- . El rezandero, similarmente al anterior, se sumerge en un ritual de Rosarios, Alabanzas y Misterios frente a las mujeres y de cara al altar -mientras las discusiones políticas se llevan a cabo afuera, entre los hombres-. Quedaba en pie y de modo cualitativamente importante, la sub-hipótesis del curandero en cuanto a la movilización activa de la identidad étnica en torno a los procesos políticos. Aunque estos últimos constituyeron de hecho la hipótesis central de la investigación, en esta zona de estudio fue metodológicamente conducida como una sub-hipótesis para lograr mayor eficacia en cuanto a la validez de sus alcances, puesto que en Chilchotla no habíamos encontrado la reproducción de los rezanderos ni de los casamenteros. De hecho pude aún entrevistar al anciano que había sido "el último rezandero" y los casamenteros aún existen en escasa medida pero son actividades asumidas por los curanderos principalmente y otras personas circunstanciales que son respetadas pero que no se dedican exprofesamente o de oficio a ello.

En esta zona de estudio, habría tentativamente cinco tipos de curanderos:

### Curandero C

Es bastante semejante al tipo A de la otra zona de estudio<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup>Hemos elegido distinguir al Tipo C -detectado en Ixcatlán- del Tipo A -en Chilchotla-, por las siguientes razones:

1. El Curandero C se dedica exclusivamente al curanderismo. El Curandero A por lo regular posee o arrienda tierras y el complemento económico que su ejercicio le reporta, le es vital.
2. El Curandero C podría curar enfermedades "sobrenaturales" y sin embargo no lo hace. El Curandero A para poder propiciar la ruptura de lealtades primordiales tendría que arriesgarse -como detentor de una práctica campesina que es-, a ser blanco de una alteridad que en sus actividades agrícolas podría significarle la

Su conocimiento de herbolaria es igualmente profundo -manejan mínimamente "unas cuarenta y cinco" especies vegetales cuyas partes, preparación y combinaciones hacen una cantidad bastante importante de "remedios"- y es significativamente ejercido en su práctica curativa. Desde que no realizamos una investigación Etnobotánica o de Antropología Médica no nos interesa su identificación.

Suelen iniciar a sus propios hijos, al igual que el tipo A, dado que no tienen otro medio que legarles para ganarse la vida. Todos los curanderos C, a diferencia de los A, se dedican única y exclusivamente al curanderismo; no tienen más que el "solar" de su propia casa por tierra y no trabajan como jornaleros.

Gozan de un gran prestigio y estima pero en lugar de "hacer bien" son "buenos" -lo cual explico más adelante-. Su etiología es principalmente "natural" y apelan igualmente a las entidades autónomas como los espantos, aires, duendes, señores y dueños de caminos, cuevas, manantiales, ríos, etc. Proporcionalmente, dos de los diecisiete curanderos estudiados en esta zona son del tipo C.

- o los duendes, que poseen una organización social propia, semejante a la de una comunidad corporativa campesina cerrada, rarísima vez son apelados para explicar los males de los adultos en este contexto. Los niños viven "espantados" pero los adultos están inmersos en otra dinámica que la de los duendes.

---

quiebra y orillarlos a dedicarse exclusivamente al curanderismo. Hay que considerar que sus pacientes son los que menos circulante poseen en un medio en que el intercambio no monetarizado es muy importante, lo cual ya hemos abordado.

3. Ello nos lleva a considerar que el Tipo C es el que actualmente reproduce un conocimiento no enteramente socializado de herbolaria, por el cual opta. Nos lleva a incluirlo como un rol social específico y a guardar precaución en cuanto a un sentido común que supusiera que la modificación en la hegemonía cultural que permite a los curanderos "pobres" tratar enfermedades sociales -o "sobrenaturales"-, presentaría un anhelado recurso de participación política en todos los curanderos. Esta no es asumida por todos los curanderos cuya práctica es de oposición al individualismo capitalista. Así, es particularmente interesante que la población identifique y a la vez caracterice a los curanderos "buenos" de los que hacen el "bien". Reconocimiento que respetamos y nos lleva a distinguir en este trabajo inicial, al tipo A del tipo C.

Las ideas que hemos vertido en este tercer inciso serán abordadas con detenimiento a continuación.

Si en Chilchotla las condiciones de vida y reproducción del campesinado y los jornaleros son duras, en este caso son peores. En aquella, ésto se expresaba en la tradición oral con el mito de una Virgen que tras haber ido residiendo en varias comunidades económicamente prósperas, un día se va desangrada del Municipio y de la región mazateca hacia Teotitlán del Camino, el primer enclave mestizo tras cruzar territorio náhuatl. En Ixcatlán, el enclave mestizo está en el propio territorio, es "de razón" y ha proletarizado a casi toda la población sin ofrecer una captación de la fuerza de trabajo "liberada", amenazando así con el último recurso de la migración definitiva, la reproducción de la propia cultura indígena.

Esto es una lucha entre la vida y la muerte que no afecta sólo a los individuos a los que les tocó enfrentar esta disyuntiva histórica, sino que amenaza la cosmogonización del espacio, la relación con la naturaleza y entre los hombres y sus antepasados. Si en Chilchotla la manipulación directa de la realidad es posible para los curanderos, en Ixcatlán se ha convertido en gran medida en una petición de intercesión de Dios, "se pide" mucho más que "hacer". La abstracción de la vida, la esencia, la cosmogonización de la realidad, el arquetipo junguiano o como quiera percibirse a "Dios" -para el efecto es indistinto-, está mucho más lejos del Hombre. En Chilchotla, éste distanciamiento no es tan patente y puede percibirse que están más:

"cerca de los dioses, quienes no son humanos, pero a cuya inhumanidad el alma está inherente y prioritariamente relacionada... -creer que nuestra vida nos pertenece o que nuestros sentimientos son personales, o que las relaciones personales pueden proveer por sí mismas una comunidad de relaciones que sustituyan a los dioses- significa una pérdida de humanidad. El ser humano es impensable sin su transfondo inhumano. Ser separado de la realidad arquetípica personificada significa tener un alma hecha pedazos".<sup>40</sup>

En Ixcatlán aparece "el Otro" -que es como le llaman al diablo-. Su existencia está tan instituída que es público el hecho de que para "hacer mal" a una persona se le empieza a "trabajar" viernes tras viernes de la Cuaresma y se aseste el golpe final el mismo Viernes Santo. Ello implica el reconocimiento de que hay que enfrentar a Dios para romper en un individuo las lealtades primordiales campesinas. No es una relación de individuos sino una relación de fuerzas en que la reproducción se concibe avalada o resguardada por Dios mismo y el cambio implica la interposición de una fuerza alternativa cuya representación recae en el demonio. La difusión puede explicarse

<sup>40</sup>Carse, op. cit., pag. 306.

en cuanto a las formas que puedan incorporarse de la demonología principalmente veracruzana pero en el propio contexto se genera esta contradicción cosmogónica que muestra claros referentes estructurales.

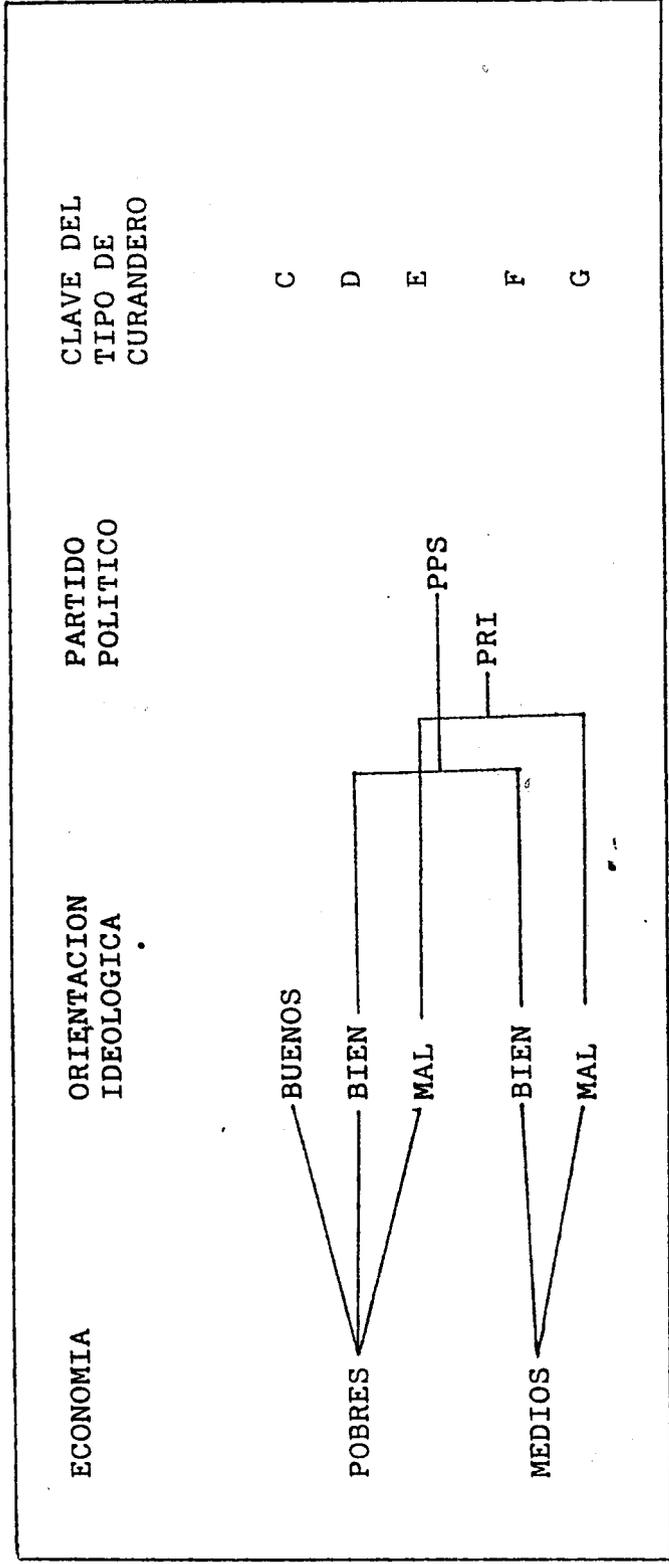
En Chilchotla se sabe de ese "Otro" porque aparece en la Biblia pero no se le considera en las curaciones, no es apelado en relación a los males, no se le concibe -a lo sumo, encontré un curandero en la cabecera municipal que me habló de él como una entidad sexualmente dual y paralelo en jerarquía escatológica a los santos, bajo el nombre de "Señor Santa Anás"; la cabecera municipal de ese municipio presenta una mayor incidencia relativa de pugnas socio-económicas capitalistas desde que sobrevive del comercio, aún así las enfermedades "sobrenaturales" son notablemente menores a lo detectado en San Pedro-. A diferencia de Ixcatlán, lo que aquí conciben y llega a ser significativamente distinto, son los "espíritus inmundos" que provocan aires, que al igual que los duendes son "juguetones" y que hay que respetar "como a un vecino" pero que finalmente están regulados por Dios como totalidad. Esta totalidad representa una apropiación simbólica de la realidad desde que la integración vertical del campesinado en Chilchotla los explota pero no los disocia formalmente de su sagrada Tierra.

En Ixcatlán, donde la diferencia clasista es mucho mayor, la etiología dominante es conscientemente social, reconocida como enfermedades "de tipo sobrenatural". Las explicaciones sociales de los males permean tanto el universo explicativo de los curanderos que ello se convierte en la hegemonía cultural local y alcanza a los curanderos campesinos y jornaleros, dándoles un arma ideológico-política que no tienen los curanderos A de Chilchotla. Mientras que los curanderos A, ideológica pero inconcientemente reproducen una concepción y estructura comunitaria campesina, los nuevos tipos de Ixcatlán acusan a los "explotadores" en y fuera de la curación.

Obviamente, más allá del mecanicismo, la ideología no se corresponde necesaria ni automáticamente con el sustrato económico de quien la sustenta. Se delínean curanderos que hacen "el bien" y los que hacen "el mal". Los que hacen "el mal" no son tanto los que usan clavos, excrementos humanos, ortigas y espinas de pescado, sino porque aceptan trabajos para que una persona pueda ser robada, asesinada, etc. y por el hecho de que participan y colaboran políticamente con el partido político que sustenta el poder local, el cual les representa los intereses de la burguesía local. Los que "hacen el bien" son los que colaboran políticamente con el partido de oposición. Y los "buenos" son los que curan pero se desarrollan totalmente al margen de la política.

Concretando la tipología en una gráfica, quedaría como a continuación propongo. Empleo el término "medios" para designar a

los sectores que poseen una posición socio-económica media de acuerdo a los parámetros locales, y se aplica a aquellos que además de ser curanderos, son maestros, comerciantes y campesinos prósperos -de los pocos que ahí quedan-. El término "pobres" se refiere a los campesinos al borde de la quiebra y pérdida de sus pequeñas porciones de tierra y para jornaleros y pescadores. Ambos términos son de uso local y refieren una clasificación émica que me parece operativamente útil.



Gráfica de la tipología de los Curanderos de Ixcatlán.

PPS: Partido Popular Socialista.  
 PRI: Partido Revolucionario Institucional.

Proceso Político: Elección del Presidente Municipal 1986/1987.

En la contienda político electoral municipal de 1986-1987, absolutamente todos los curanderos que "hacen el bien" y los que "hacen el mal" participaron y colaboraron con el Partido Popular Socialista -PPS- y el Partido Revolucionario Institucional -PRI-, respectivamente y sin una sólo excepción.

Precisamente la diferencia que nos sugiere distinguir entre los tipos D y F, se comprende a partir de su identificación y la participación diferencial que desempeñaron en el proceso político electoral, donde los curanderos D -o "pobres"- tuvieron una actitud más definida y participativa que los del tipo F -o "medios". En el mismo sentido, la diferencia en los que "hacen el mal" se puede caracterizar en dos subtipos que hemos denominado como E y G, en vistas al comportamiento político que es correlacionable con intereses de clase. Sin embargo más allá de esta sugerente correlación teórica, igualmente observamos empíricamente un comportamiento diferencial en que los Curanderos G tuvieron una actitud más combativa en su participación política que los del tipo E.

### 13. INICIACION

En esta zona de estudio, se procedió a realizar, entre otras técnicas metodológicas, una historia de vida, de parcelas y de las actividades económicas que realiza cada uno de los 17 curanderos abordados. El resultado fue ciertamente una tendencia a que la iniciación ocurriese alrededor de la formación de la unidad doméstica. Sin embargo, desde que la zona no presenta características campesinas sino una fuerte y casi consumada tendencia hacia la proletarización, las iniciaciones nos muestran que el esquema anteriormente propuesto en relación a Chilchotla, aquí se desglosa en un abanico de edades, v.g. 20, 21, 23, 24, 29 y 36 años de edad.

El estudio de la historia de parcelas y la gama de actividades económicas nos reportan que en ninguno de los cinco tipos de curanderos, la curación es un "complemento" económico, sino la principal o exclusiva fuente de ingresos. Esto considerémoslo en torno al acaparamiento de tierras por la ganadería extensiva y la pobre oferta laboral que representa en relación a la demanda. Las únicas dos probables excepciones son el Caso 10 -el curandero que fue candidato a presidente municipal-, el cual es maestro, y el Caso 5 que tiene trabajo en un cargo de la Presidencia Municipal. Cuando me refiero a este último no lo hago pensando en una fuente salarial precisamente: el mismo presidente municipal a resultas del proceso político electoral, me dijo que le había propuesto al curandero que fue su opositor, el otorgamiento de la Sindicatura de la Presidencia "para que compensara los gastos que había hecho..." y no había aceptado.

Así mismo, confirmamos el planteamiento anteriormente vertido en el sentido de que el curandero -aún habiendo experimentado las visiones que refiere- busca ocultar una fuente alterna de conocimiento directamente socializado, sacralizando la experiencia y mistificándola netamente. Al parcializar la información presentándola completamente como no accesible a la razón- insisto que: sin ponernos a cuestionar su experiencia espiritual, observamos efectos sociales al abstraer una relación que le conferiría la legitimidad del iniciador, como podremos apreciar.

En tercer lugar, además de documentar la tipología que hemos hecho, la iniciación en Ixcatlán nos presente un discurso social de la experiencia iniciática que nos anuncia tipos de curanderos, lo cual llevado previamente como hipótesis, es un dato confirmatorio.

En total, vertiremos información sobre 10 curanderos, documentando los cinco tipos. Primeramente consideraremos a los seis curanderos que además de "hacer el mal" y coyunturalmente participar en el "partido de los caciques", se reunieron en la casa del candidato del PRI para conjuntar sus fuerzas y dirigir-

las contra el curandero que fungió como candidato del "partido de la paisanada", el cual coyunturalmente fue el PPS.

### 13.1 TU VAS A REPRESENTAR A TU PUEBLO: LOS "QUE HACEN EL MAL"

#### Caso 1 - Tipo E

Sexo masculino. Tiene 34 años de edad, se inicia a los 21, llevando ya 13 años dedicados a la curación. Nos dice que estaba enfermo y que se desmayó y así, en "sueños", aprendió a curar. Los sueños son suficientes para una legitimidad de su personalidad social, lo cual da pie para tomar en cuenta "la noción animista del sueño" como ha sido ésto profusamente denominado en la antropología.

A este curandero, como a todos, se le preguntaba en tono confidencial cuáles eran los mejores curanderos para ir a conocerlos. De esta manera me daban los nombres de sus colegas afines. (Era poco probable que me enviaran con sus enemigos...). Así, este sujeto me remitió exactamente a los seis curanderos que la población decía que habían trabajado en la casa del Presidente Municipal. Aunque el planteamiento de la población, por sí mismo tenía ya un sentido social, existía socialmente, este tipo de datos apoyaron directamente su confirmación. A partir de ello, siguiendo en la medida de lo posible las redes de información, no sólo pudo definirse que sí se reunieron para hacer el trabajo, sino que buscaron la socialización de la información. Si sólo se hubiera socializado esa información sin haber hecho el trabajo, habría sido una manipulación de las creencias de la gente. Pero si incluido en su labor está efectivamente ese "trabajo", es una manipulación de la propia cultura lo cual no sólo nos lleva a considerar el juego que opera al interior de la cultura en el sentido de que además de creer en ella, vivirla, se le maneja políticamente, sino que complementa la opción de los curanderos que "hacen el mal" para con las autoridades: las autoridades reconocen así una opción política diferencial en los curanderos que "hacen el mal", acorde -tácticamente- a sus intereses.

#### Caso 2 - Tipo E

Sexo masculino. Este sujeto no sabe qué edad tiene, lo cual es común en el interior del municipio y ocasionalmente lo encontramos en la cabecera municipal. El calcula tener 39 ó 40 años. Cura desde hace 17, iniciándose a los 23 años de edad.

Nos dice que aprendió con su padre que también era curandero.

El caso de los curanderos que aceptan haberse iniciado con su padre nos presenta una serie amplia y poco confirmable de razones, como por ejemplo que la mayoría de la gente lo sepa, que no sea así pero que por algunos nos llegue el "chisme" -entrevista cruzada-, que sus padres hayan gozado de un prestigio impor-

tante y otros. Sin embargo, podemos abordarlo en sentido negativo, es decir -considerando la sacralización y mistificación que se observa particularmente en curanderos que se dedican al tratamiento de enfermedades "sobrenaturales"- por qué no aceptan algunos curanderos haber sido iniciados por el padre? y no obstante, fuentes cercanas a la familia nos lo reiteran. En otras palabras: el planteamiento no sería por qué algunos lo aceptan sino por qué algunos disocian su discurso de lo que ocurrió. Así tenemos dos situaciones: que nos remitan única y exclusivamente a un discurso -o experiencia intrasistémica iniciática- de lo sagrado, o que nos remitan a terceros curanderos. Teóricamente ambas situaciones son interesantes y metodológicamente confirmables porque no está en cuestión su experiencia "espiritual" o "psíquica" sino un aspecto interestructural positivamente confirmable por parte de informantes aptos para testificárnoslo.

Hemos explicado esta perspectiva aquí, para que el lector la considere en torno a las reflexiones que le sugiera el Caso 2. La ilustración del planteamiento la enocontraremos en sus dos situaciones contempladas, en los siguientes casos: La primera situación nos la presenta el Caso 9 que "hace bien" y niega que su padre le haya enseñado. (Esta negación ocurre en forma de omisión). Su padre curaba aires y espanto hace cuarenta, cincuenta años, antes de la construcción de la presa. Su padre de haber vivido, habría sido percibido como un miembro del Tipo C, el cual es raro que tenga reparo en aceptar la relación de iniciación e incluso puede no sacralizar su conocimiento.

Sin embargo, para curar enfermedades "sociales" o "sobrenaturales" que es lo que ahora hace su hijo de adulto, en un contexto social diferente en que la gente se roba la leña, se roba a las hijas, se mata y ataca por deudas y demás rupturas de las lealtades primordiales campesinas, es conveniente en el marco de una nueva hegemonía cultural revestirse de una diferencia espiritual inhumana -sagrada- que permita intervenir en el proceso de profanación de una cultura.

La segunda situación contemplada, nos ilustra el curandero del Caso 7 y que es hijo del curandero que nos ocupa en el Caso 6. El hijo es del Tipo C, de los que son "buenos", al cual no le interesa la política y cura con hierbas medicinales, prácticamente sin emplear sistemas de adivinación y que en su iniciación dice habersele "pegado" a un hierbero. Su padre es el más fuerte y temido de los curanderos que "hacen mal". La remisión a otra fuente de conocimiento implica socialmente la asunción de un rol social distinto, un tipo de curandero polarmente distinto -pero no antagónico- al que desempeña su padre.

Caso 3 - Tipo E

Tiene 64 años de edad y cura desde hace 40, iniciándose a los 24 años de edad. Dice que estuvo enfermo cuatro meses y medio. No había médicos, no comía y estaba "todo hinchado". Fue con curanderos y no lo curaban. Tomó entonces las Semillas de la Virgen y sanó. La Virgen del Perpetuo Socorro que es la patrona de las semillas, le dijo que curara.

Caso 4 - Tipo E

Tiene 66 años de edad y cura desde hace 37 años. Se inicia a los 29 años de edad. Esto ocurre, nos dice, por una caída que lo enfermó de espanto y tuvo un sueño donde Dios le dijo que curara.

Caso 5 - Tipo G

Tiene 51 años, cura desde los 20, trabajando en esto desde hace 31 años. Este es uno de los casos que en el discurso de la iniciación nos muestra la relación entre curanderismo y especificidad de tipo - o rol social-.

Dice que estaba enfermo, fue con los curanderos y el médico pero no lo curaban. Decidió hacerse una limpia él mismo y tomó tres veces la Hoja de la Virgen -o Ska Pastora u Hoja María-. En la primera ocasión que lo hizo se sintió mejor y su esposa le dijo que siguiera si así había sido.

Claro que la esposa no es muy legitimante, socialmente hablando. A la segunda sesión curativa que tuvo para consigo mismo, llamó "testigos", el cual es un sistema de curación en que cuatro personas abogan a Dios por la cura del enfermo. Se mata un pollo, se prepara y es comido por los cuatro testigos. Al enfermo se le da también un plato de la misma comida, se reza, se le humea con copal y se ve que el enfermo tome los alimentos conjuntamente con los testigos. Estos, nos insistió mucho, "no pueden ser parientes del enfermo ni del curandero" -cuando éste está-. Así, socialmente, hay una legitimación. El dice que esto debe ser así "para que sea legítima la defensa". Adicionalmente hay que considerar que compartir los alimentos es un sistema de reciprocidad por excelencia<sup>41</sup>.

Tomó por segunda ocasión la Hoja María y la Virgen le mostró una mesa y una silla. La mesa en los mazatecos es un símbolo de

---

<sup>41</sup> Lévi-Strauss, Claude. Las Mitológicas I, FCE, México, 1979.

poder, la imagen de Dios frecuentemente se le cita con ella y en la consumación de su iniciación, los curanderos declaran llegar hasta un sitio muy distante en que encuentran esa mesa. Al mostrarle esta mesa y la silla, la Virgen le dijo: "TU VAS A REPRESENTAR A TU PUEBLO". Es decir que la mesa era para él. "Les había demostrado que me curé sólo".

Este curandero a quien la Virgen le dijo que representaría a su pueblo cubrió durante 6 años consecutivos después de su iniciación en 1961, el cargo de Secretario General de la Confederación Nacional Campesina -organismo del PRI-; tres años de Alcalde -o juez municipal- y actualmente, repite el cargo para acumular seis años como Regidor Municipal por el PRI, resultado de la contienda electoral cuyo desarrollo consideraremos posteriormente.

No obstante su versión, la población nos dice que fue iniciado por el siguiente curandero:

#### Caso 6 - Tipo G

Este es el curandero más fuerte de todo el equipo, el más temido y el más capaz según la gente, en lo que a "hacer el mal" respecta. Este curandero no concebía que yo fuera a hablar con él, ver curaciones y hacerle preguntas si no era porque yo quería ser curandero. Todos estos seis curanderos sostienen relaciones bisexuales en contextos rituales y en su cotidianidad, aunque éste es el sujeto que más sistematizada simbólicamente tiene ésta práctica, según la población. Es "ora hombre, ora mujer": "Cuando la luna está tierna -nueva- es hombre y cuando está llena, le gustan los hombres". La información que le solicité me la condicionó inicialmente a que le "pagara" -intercambio sexual- y me fuera a vivir con él. Decía "deje esa libretita y el lápiz que así no va a aprender nada", lo cual en términos generales es incuestionable en nuestra disciplina. Otro requisito era que aprendiera la lengua mazateca porque los Hongos, la Semilla y la Hoja María, "hablan en mazateco". En uno de sus argumentos me dijo que como curandero se "hace buen dinero" y luego añadió que también se obtiene "poder y respeto".

Este individuo llegó a esgrimir una sistematicidad que a cualquier antropólogo interesado en los horizontes más finamente detallados de la curación, le gustaría hallar en un informante. Por ejemplo, en una ocasión sacó del armario una bolsa plástica conteniendo cerca de un Kilogramo de Semillas de la Virgen, me tomó la mano y me enseñó unas líneas de la palma que forman entre sí un triángulo. Este triángulo varía de tamaño según la persona y si el lector estuviese interesado, son las líneas que en Quiromancia son denominadas líneas del Destino, de la Cabeza y de la Vida. Golpeteando con su dedo en el centro del triángulo me dijo: "Eso es lo que se le da a una persona... te vas a venir?". Es posible que la insistencia no se debiera a una cuestión

personal, pero independientemente de ésto, el haber acudido habría tenido sendas implicaciones políticos y de seguridad personal como podremos detallar en el desarrollo del proceso político.

Nos dice que soñando, "sueños normales", él conoció "como 80 clases de hierbas" para curar. Adicionalmente me dice que aprendió de un viejo que era tío de su mujer. Le pidió que le enseñara a curar y lo curaron con huevos, cacao y aguardiente. Tiene ahora 70 años, se inició hace 37 cuando tenía 33 años de edad.

### 13.2 CUANDO LA LUNA ESTA TIERNA: CORRESPONDENCIA DE LA BISEXUALIDAD DEL CURANDERO CON "HACER EL MAL"

Estos son los seis curanderos que "hacen el mal" y que aunque es un fenómeno coyuntural- son llamados "del PRI". No me parece oportuno que se considere esta única versión de que "son del PRI". Planteo que es algo coyuntural porque con todo respeto para los militantes de ese y de cualquier partido político, es más factible que esos partidos dejen de existir a que a los curanderos que "hacen el mal" les ocurra. Esto no sólo por los fuertes movimientos políticos nacionales sino porque un partido político delinea un proyecto en torno a una serie de intereses a legitimarse en tanto que los curanderos desempeñan un rol social en la estructura, máxime éstos que responden más a una lógica capitalista en cuanto al individualismo que propugnan y canalizan.

Todos ellos son "homosexuales" o "chotos", nos dice la población entre risas. Boege ya había reportado esto<sup>42</sup> -los Ha-Na-no obstante, hay algo sumamente interesante y es que en este contexto, encontramos que es un fenómeno que se corresponde exactamente con "hacer el mal": no detectamos un sólo caso de los curanderos "buenos" o que "hacen bien" con este rasgo que más que "personal" está plenamente incorporado en la vida cotidiana de la población.

Boege plantea una perspectiva interesante sobre la liminalidad sexual como fuente de poder y sacralidad. Nosotros nos vamos a atrever a hacer una interpretación alternativa complementaria. Pero en el tono general de esta investigación, la cual ha intentado incluir la experiencia del investigador de cara a una reflexión sobre la relación intercultural entre el mismo y la cultura de estudio, plantearemos acá lo que nosotros vivimos.

He escuchado versiones en el sentido de que los psicólogos sociales no abordan la cuestión sexual como un rasgo de "ética profesional". Por parte de la Antropología, más allá de la conceptualización de lo que es y no es "homosexualidad", leí en una investigación que la pregunta a formularse no era "Por qué algunas culturas sostienen y reproducen una práctica sexual de este tipo"? sino "Por qué algunas culturas lo reprimen?". Lo que me sugiere este planteamiento es que sea cual sea la formulación, difícilmente el investigador puede abstraerse de que se trata de un tema sobreideologizado y que le coloca generalmente, como detentor de un habitus cultural que es, en un campo que difícilmente podemos considerar de "inocuo" psíquica y socialmente: es uno de los campos que particularmente involucran las motivaciones

---

<sup>42</sup>Boege, op. cit., pag. 234.

del sujeto y se expresa bajo condiciones de ansiedad, irritabilidad, incomodidad, proyecciones, defensas, etc.

La complejidad humana del investigador se hace en extremo presente cuando pese a la autovaloración del mismo, presenta en el campo y de cara a una situación real y efectiva, un despliegue de comportamientos inconcientes. No es el racionalizador plano de lo figurativo, esa imaginación que controlamos, sino la presentación de circunstancias para las cuales existen o no existen respuestas y en cualquiera de las dos opciones, la actitud es igualmente interpuesta en detrimento de la "sensatez" del superestructurado superego del Hombre de la razón clásica. Noción que por más abandonada que haya sido por la psicología, permea el sentido común de la mayoría de los intelectuales de otras disciplinas.

Tuve la oportunidad de asistir a un congreso nacional mexicano de homosexuales y abordar la cuestión desde una perspectiva distinta. En la medida en que fuimos testigos de ello tanto hombres como mujeres del Departamento de Antropología de esta Universidad, pudimos medianamente abordarlo desde varias perspectivas y particularmente desde el punto de vista de la dimensión política que ellos abordaban de hecho y explícitamente. Un movimiento social en demanda al Estado de un consumo cultural y acceso a los medios de comunicación para re-producir y difundir su "cultura" -término acertado-; ya no condicionando la legitimidad de la Hegemonía Cultural y del Estado sino denunciando la coerción directa de que son objeto, y paralelamente emplazando a los partidos políticos de oposición en cuanto a su legitimación en la medida que respondieran a sus intereses -lo cual colocaba a los partidos políticos entre su proyecto revolucionario y la "justicia" que reconocieron en la demanda y la respuesta global de un electorado que como parte de la Hegemonía Cultural no acepta si bien el emplazamiento del Estado es fundamentalmente por la situación económica. Poco a poco se fue delineando ante nuestros ojos una gama amplísima de respuestas en cuanto a lo que es el proyecto "gay" y que desde nuestro punto de vista, es tan heterogeneo y dispar que lo que le otorga cohesión es la intolerancia de que colectivamente son objeto. Quedaba claro que cualquier definición de "homosexualidad" que se siguiese partiría de las prenociones del sujeto y sin embargo, estas prenociones, hechas cultura es lo que los cohesiona... Así puede percibirse que aún los que representan posiciones políticas más derechistas, asumen una actitud más democrática y demandante de las libertades individuales -a nivel de la dimensión cultural- que la mayoría de la gente de "izquierda" o incluso de los "socialistas". Era cierto: la "democracia" puede masificar al 49 % de una sociedad y es preciso en los términos más generales, atender los proyectos que se figuran a partir de las libertades individuales.

Los paralelos con la cuestión étnica sobresalen: una identidad globalmente contrahegemónica, pero no homogénea al inte-

rior. Y más allá de los que discutían políticamente desde los niveles de la clase media acomodada hasta jóvenes de barrios "marginales", cruzando clase, nivel de educación, origen -puesto que era nacional- y perspectivas políticas, se entremezclaban los típicos homosexuales contraculturales cuyo comportamiento retoma la burla del "homofobo" -que es como definen su alter-ego- y la proyectan hacia el Otro, provocando no sólo el bloqueo de la agresión sino confrontándole consigo mismo.

Era algo fascinante desde el punto de vista de nuestra disciplina, pero en ello precisamente pudiera haber una defensa actuante mediante la interposición de un distanciamiento que protegiera de un involucramiento a nivel de praxis. Interponiendo un papel disociativo de experiencia, del plano simbólico, del involucramiento, nos abstraemos de considerar los valores que poseemos. Aquí el punto no es la causalidad de si la eventual defensa hace la observación científica o si esta genera una no experiencia. Lo que es evidente en el campo es que yéndome con una visión política del homosexualismo, no puedo prever una confrontación personal en un contexto cultural en que esa es una práctica instituida...

Mi punto de vista, entonces, es que aunque no lo comparta, no sea mi sistema de vida, creo que forma parte de las libertades individuales y es cuestión finalmente de cada uno -aunque esa reivindicación social del "cada uno" es disruptora de la estructura-. No podemos abstraernos ni de la irracional crueldad que que se racionaliza en su contra -de la intolerancia que en este caso particularmente sugiere una represión proyectada de sí mismo-, ni de las ventajas políticas, culturales y humanas que conlleva su superación. Sin embargo, no me puedo abstraer tampoco de la ansiedad que desarrollé al respecto en el campo, al grado de que traté de evadirlo, considerar que Boege lo había hecho ya suficientemente y dejarlo por la paz. Pero entendemos también que en determinado momento asume dimensiones sociales que permean la relación entre los curanderos y la población. No sé por qué cuando leí a Boege me imaginé en esta situación sólo a los curanderos, no me pregunté quien complementaba estas relaciones, si los curanderos entre sí o los "homosexuales" de la población.

La metodología a emplearse no es entonces la pregunta de: "por qué la gente tiene prácticas sexuales de este tipo en Ixcatlán?, puesto que ello -como racionalización o prejuicio, es decir personal o culturalmente-, podría caer en algo así como: "Por qué se distancian de la norma?" cuyo parámetro es un "nosotros" -basado en el discurso y el tratamiento público de la cuestión- y que sigue el criterio naturalista de la sexualidad humana, lo cual es incluso prefreudiano. La metodología elegida e implementada fue preguntarse cómo se relaciona esto con lo simbólico y la identidad; no las causas. Es posible que la práctica sexual, más allá de las racionalizaciones contra la

ansiedad y la heterofobia del investigador, nos lleven a que es porque a la gente le gusta y punto: para qué tanta investigación? Para quién?

El primer contacto con el homosexualismo en Ixcatlán fueron los jóvenes que sin reparo en cuanto a la publicidad de su forma de vida, se reúnen en las tardes en el atrio de la iglesia. La primera formulación tangencial, no detenida, fue formarme la idea de una expresión contracultural, que sí interesadamente, no parecía ser reprimida por la población. El conjunto de los indígenas y los homosexuales en convivencia me sugiere un cuadro surrealista en base a mis apriorismos y generalización del ser indígena. En segundo lugar, excluí de la categoría "indígena" a los homosexuales de acuerdo nuevamente a mis prenociones.

Este era un elemento que ya formalizado puede ser interesante pero en el contexto y en el vértigo de la situación política y la participación de los curanderos, definitivamente discriminé so riego de dispersarme. El segundo elemento es una entrevista en la casa de un "mestizo" -no "de razón"- que participó en el PPS. Su hijo es un joven de 14 años, homosexual, y la actitud del padre fue estudiar con interés mi reacción y tratar de definir si la mía era de desaprobación.

Pero todo ésto fue tomando mayor envergadura conforme a la confianza y la inserción en la vida cotidiana de la población. Cuando comencé a asistir a los velorios pude percibir que es una forma sistemática de bromear entre la población masculina, al menos, en que unos se acusan a otros de "chotos", se tocan y ríen y van lanzando la acusación unos a otros hasta ir incorporando a los miembros del grupo en cuestión. Llegó el caso en que a pesar de que la población me guardaba cierto "respeto" -en un parámetro que intenté guardar entre la confianza de los informantes y cierta distancia que fuera garante de mi propia seguridad personal por lo crítico de la situación política local-, un muchacho ya bastante ebrio empezó a bromear conmigo en estos términos, frente a unas 60 personas que lo celebraban, incorporándome así en un juego que chocó con mis patrones culturales y no sabía que hacer. Por una parte se dió de pronto una forma de relación que había que capitalizar por la relación con los informantes y sin embargo me sentí tan desubicado y confundido que perdí el control de lo que estaba ocurriendo. Apenas pusieron límites los otros cuando vieron que no pude reaccionar como ellos.

Es así como me entero y confirmo que mis informantes en la comunidad, mis propios anfitriones que cada noche que llegaba de trabajar me decían "ya fuiste a ver al Morrandiú?" -el caso 6-, y les encantaba que frente a su esposa, la cual se incorporaba al juego, nos acusáramos unos a otros: "no, no soy yo quien le gusta, es a Usted", "No, si te está mandando saludos a ti", etc.,

en suma, que la gente que bromea en esos términos, la gente de la comunidad, va con ellos a establecer relaciones sexuales.

Así toda la cultura posee patrones sexuales que incorporan esta situación de manera que los martes, miércoles y viernes no se deben de tener relaciones sexuales con la esposa porque los curanderos pueden hacer en esos días sus trabajos y atraerlos hacia él. Si no llegan "podrían dejarlo impotente, borracho o que lo deje la esposa".

La gente de la comunidad lo llega a adjudicar a una bebida tradicional llamada Popo que se hace con maíz fermentado y se le agrega un bejuco no identificado. Esto así lo suponen porque dicen que se acostumbra mucho tomar esta bebida en el municipio de Jalapa de Díaz en donde el homosexualismo es "aún mayor".

Los maestros de la secundaria, provenientes del Istmo de Tehuantepec, no saben qué hacer para evitar que los muchachos vayan en grupos después de clase, a tener relaciones sexuales con esos curanderos. Ellos dicen que "a veces ellos le pagan a los muchachos".

Por su parte, los curanderos, una vez que se toma confianza con ellos, nos dan a partir de la información de la sexualidad de la comunidad una confirmación cada vez más amplia de las personas que asisten para ésto con ellos -lo cual nos sugiere el carácter catártico de las bromas si bien la pauta cultural es el no reconocimiento público-. Finalmente nos plantean esos curanderos que ellos inician sexualmente a "todos los muchachos" de Ixcatlán, para que "sepan hacerlo" cuando se casen.

Hay diferencias interesantes entre los mestizos y los indígenas en este rasgo cultural. Los primeros que me abordaron la cuestión son los "de razón". Un hombre -que por cierto más que de "razón" se presentó como "de raza"-, me alerta del Curandero del Caso 5 "porque ese si no respeta". Otro hombre "de razón" me comenta esa situación y lo adjudica a "la falta de prostíbulos, que son un mal necesario". Los indígenas comienzan en un proceso de toma de confianza conmigo, a bromear de la homosexualidad de los curanderos. Se delinea así una diferencia que sería clara con posterioridad. El mestizo no lo aborda o si lo hace es de frente e indignado, buscando una identificación en el interlocutor foráneo. El indígena no lo aborda directamente, en términos francos, hay una vuelta al asunto pero mediante bromas busca igualmente una incorporación del interlocutor foráneo.

Como acabamos de mencionar, no se trata de una elección individual sino de una práctica cultural ya institucionalizada como iniciatoria. Más allá de ello, la población en su conjunto asiste con los curanderos a tener relaciones sexuales, lo cual

moldea colectivamente su vida privada con la pareja. Ciertamente es más frecuentemente en el indígena pero es un fenómeno que ambos comparten. El tratamiento que públicamente se le da al asunto varía notablemente en ambos, el indígena lo asume implícitamente en las largas rondas de bromas que ocurren en la noche, particularmente. Los mestizos no lo manejan públicamente sino es producto de una esfera "colectivamente privada", aunque no todos van.

Francamente, más que "interesante" terminó haciéndose me cómico el asunto. Quizás es la primera vez que me es patente el grado de formalidad social, el grado de disociación del discurso. Los padres mestizos llevan "en secreto" a sus hijos donde las prostitutas de Tuxtepec, Tierra Blanca y Córdoba. La esposa y madre no ha de saberlo pero lo saben. Es secreto pero el padre se lo cuenta a sus amigos, el muchacho a los suyos. Y además de toda esta parafernalia, el muchacho de razón suele ir con el curandero, lo saben sus amigos, el padre lo ignora pero la madre lo sabe. Los indígenas saben que van, no lo dicen claro pero descargan una tensión en la catarsis de las bromas. Entonces, en medio de este mundo de formas que es la sociedad, no queda sino sentarse en lo alto del campanario a ver ese invento de la Sociedad que infantil pero seriamente uno se pregunta ¿quién lo inventaría? O más pragmáticamente, una y otra vez, por qué se reproduce una cultura más allá de la "funcionalidad" con la estructura si no siempre ni mucho menos, es en pro de la libertad del Hombre? Quizás una dimensión crítica de individuación es la carencia.

### 13.3 PARA QUE NO RENIEGUES DE NOSOTROS: "LOS BUENOS".

Los dos siguientes casos nos muestran el tipo C que no participa y ni siquiera vierte comentarios sobre política. La evitan.

#### Caso 7 - Tipo C

Este es hijo del curandero que tratáramos en el caso 6. Es llamativo el hecho de que el hijo del curandero más temido y fuerte, uno del tipo G, sea un sujeto descalzo, hierbero y que no quiere saber absolutamente nada de la política.

Este fue un sujeto con el cual llegué a tener una gran afinidad personal. Siempre me pidió que le consiguiera plumas de guacamaya que apenas se consiguen en la mazateca baja y sin embargo, en Chilchotla se venden todos los domingos en el mercado, pero nunca se las pude llevar por las distancias. Esto me planteó la integración regional que se produce por los viajes de los curanderos y los recursos curativos que buscan e intercambian a nivel de hierbas medicinales, principalmente y que se reproducen en diversos contextos ecológicos dentro de la región étnica.

En una ocasión lo acompañé hasta el pie del Cerro Rabón, un cerro sagrado, a cortar la famosa Hoja María y otras plantas. Salimos de San Pedro Ixcatlán a las seis de la mañana, cruzamos el "rio" -la presa en un tramo que era hace tres décadas efectivamente un río-, en un cayuco de madera que se destina a cruzar a la gente por cien pesos. Ya en tierra caminamos por potreros. Virtualmente ascender a la sierra es como una museografía viva de la decreciente penetración del capital. Por el contrario, es un incremento progresivo del monolingüismo y del campesinado.

A las tres horas y media estábamos en un punto ecológicamente distinto al de la presa e Ixcatlán, era una zona de niebla, sumamente húmeda, de helechos y musgos. Había grandes árboles con lianas, bejuco y el ruido de los animales -pájaros, insectos y otros que no conocía-. Me enseñó a identificar el canto de un pajarito que sisea como si lo estuvieran llamando a uno, para que no me "espantara".

En medio de ese bosque tropical húmedo encontró la Hoja María y se persignó, rezó -mencionó en español la palabra "enemigo"- y se puso alegremente a hechar hojas en su saco.

Me volteó a ver por qué seguía callado y subido en una piedra. Me había dicho que el lugar estaba lleno de culebras. Yo había sabido por información cruzada que él era un "culebre-ro", ésto es que puede llamar o ahuyentar a las culebras y curar



su picadura. Realmente no tenía la menor duda de que el lugar estaba lleno de serpientes y ya con suficientes antecedentes experimentales de la cantidad que hay, de lo peligrosas que son y del tamaño que alcanzan en la zona, definitivamente como precaución decidí subirme en esa piedra, confiar realmente que fuera un culebrero y que su eficacia estuviese "más allá de lo simbólico". Confieso que ya no sabía qué era real y qué no.

Ahora puede sonar ridículo en un contexto urbano pero es interesante la relación que adquirí de dependencia real y de esperanza en él en caso de peligro porque sin proponérmelo me fui aproximando un poco a comprender más a la población cuando me informan su relación con los curanderos y la importancia que me explican de su ayuda.

El entonces, descalzo, se volteó sorprendido después de rezar y habiendo empezado ya a recolectar, me dijo: "Ya después de rezar se puede silbar porque ya no hay peligro". Le pregunté sobre las serpientes, se sobresaltó y me preguntó si había tenido sueños sobre ellas -mas bien "con ellas" que es distinto-. Me comentó que con o sin sueños, de todos modos se iban porque él sabe rezar.

Silbando, cortó unas 23 especies de plantas, me explicaba sobre el sexo de las mismas, me mostró una hoja que servía contra la picadura de una serpiente que al igual que la planta, posee unas pequeñas manchas, pero era imposible en medio de toda la complejidad de la investigación hacer una recolección y sistematización etnobotánica, de modo que preferí valorar su conocimiento herbolario y esperar a entrevistarle sobre otros tópicos. Coseché ahí los tres psicodislépticos de la zona cultural -ha de haber más-.

De regreso pasó por varias casas del camino donde repartía plantas después de ver los casos de enfermedad y la gente le agradecía con comida o le regalaba alimento para llevarse, no dinero. Todos eran datos empíricamente confirmatorios de la tipología.

Este sujeto no practica los procesos adivinatorios para saber cuál es el mal: "no hecho maíz ni nada". Veía la afección y sacaba la planta apropiada del fondo de uno de sus dos sacos repletos.

Adicionalmente me explica que los hongos y las semillas son buenos, pero que no los da si no es el último recurso. Nos dice que "LOS HONGOS ESTAN DESDE ANTES QUE CRISTO" y en este planteamiento se aleja de las implicaciones de lo que la hegemonía cultural concibe que es un paralelo -"la sangre de Cristo"- . Este planteamiento, otros tipos de curanderos se cuidan de hacerlo, evadiendo la cuestión de la siguiente manera: "pues... quién sabe, pero son buenos".

Algo extraordinario de este caso fue percibir y conocer cómo inicia su hijo de 10 años, el cual "ya sabe echar la baraja". Por qué un curandero que tiene un profundo conocimiento herbolario y excepcionalmente emplea la baraja, empieza por enseñarle a su hijo precisamente la baraja, cuyo empleo tiene una mayor incidencia a nivel de las relaciones sociales? Estará previendo la dirección de la demanda? Me explica que lo inicia porque no tiene ninguna otra cosa que dejarle para que se gane la vida, cuando él la pierda.

Este individuo anda ebrio, descalzo y camina bajo el agua de la lluvia, es él "ex-céntrico" de los curanderos, no se preocupa por ser admirado ni caerle bien a la gente o lograr algún concenso en torno suyo. Simplemente el respeto mutuo. Aplica sus conocimientos en plantas y lo llaman mucho del interior del municipio.

El sujeto tiene 47 años de edad y diez de curar, iniciándose a los 37 años. Dice no haber aprendido de su padre -en lo que toca a herbolaria-, contrariamente a lo que la entrevista cruzada nos reporta. Ello expresa indirectamente la diferencia con su padre. Diferencias formalizables. Dice entonces, que aprendió de otro curandero de Soyaltepec que se llamaba Calixto Gómez y ya murió. A él se le "pegó" y veía qué utilizaba para curar, todas las plantas que usa, las partes empleadas, la preparación, cantidad, vía de dosificación y la sintomatología de la enfermedad, etc. Ya cuando estaba borracho, él se esperaba para esto y le preguntaba: "oiga tío, y como se llama tal planta...". La población de Soyaltepec no reporta haber conocido ese curandero.

#### Caso 8 - Tipo C

Esta es una de las dos curanderas que abordé en todo el proyecto y la única que hay en San Pedro. Cuando le pregunté acerca de la demanda -legitimidad- de la población considerando el hecho de que fuera mujer, se indignó ligeramente y me comentó que a veces a los hombres les da pena contarle sus males pero que ella les dice que lo tratado en la curación es secreto.

La señora cree tener unos 52 años. Tiene 18 años de curar y se inicia después de enviudar. Ocurrió que cayó enferma y se "privó de conocimiento por ocho días". Le dijeron todo lo que había dicho inconcientemente.

Ella "renegaba mucho de Dios" porque su hijito había muerto, "lloraba amargamente". Murió su esposo, después de eso volvió a casarse pero se le volvió a morir. Ella "protestaba contra Dios, la tierra y el viento: me dan y me quitan".

Cuando estaba inconciente vió que la Virgen se le apareció y le dijo: "Vamos a seguir adelante, vamos a perdonar a todos los

que nos han pisoteado, los que nos ofenden; sabes rezar?". Ella le contestó que no sabía leer -se refiere a hacerse rezandera y leer el libro de los rezos con que se cantan los Misterios, las Alabanzas y el Rosario-. Pero la Virgen le "dijo que dijera lo que sentía". Así le dijo: "PARA QUE TE VAYAS SOBRELLEVANDO VAS A CURAR, NO COBRES UN DINERAL SINO SOLO PARA QUE LO PASES Y NO RENIEGUES CONTRA NOSOTROS".

Curó a un niño y se difundió mucho. Este niño se estaba muriendo y ella le decía a sus familiares "vayan con el curandero, vayan a que lo curen", pero ya habían ido con varios. La madre le pidió a ella que "hiciera la lucha" y tomó unas velas, tabaco, le prendió "su velita" y al rato, el niño comenzó a comer después de que ella le hizo unos masajes en el abdomen. El niño "tenía la barriga hinchada, vómitos, diarrea porque se había caído y a veces cuando los niños se caen se les hincha la barriga" -está hablando de espanto, enfermedad "natural"-. La madre le preguntó que por qué no le había dicho que curaba y ella le dijo que no se "iba a andar ofreciendo". Le preguntaron cuánto le debían y ella le dijo que con que se sanara el niño estaba pagada. El padre fue a agradecerle y a preguntarle cuánto le debían y ella volvió a responder lo mismo. La madre del niño se lo dijo a otras personas y comenzaron a llegarle pacientes.

Un caso similar fue el primer parto que atendiera, ya que la señora también es partera. Ella le "desencajó" un niño a una señora, la cual lo dijo y le llegaron así más pacientes. La gente "muy pobre" le agradecía llevándole plátanos, café, leña, etc. Y así se "sobrellevó". Fué a curar a un rancho -el interior del municipio y ahora la buscan de las rancherías.

Esta señora lava las sábanas de la Clínica Médica de la Secretaría de Salubridad y Asistencia y el médico -con el cual son amigos y la respeta mucho- le decía bromeando que cuándo le iba a hacer un trabajito para conseguirle novia, a lo cual ella respondía "cuando quiera, doctor, nomás avísame". Esto da pie para formarse la hipótesis de que también hace trabajos de tipo "sobrenatural", aunque sea en menor proporción. Sin embargo, la población nos dice que no "cura", sino que "nomás hace limpias".

Con esto de la diferenciación entre "cura" y "limpia", las enfermedades "sobrenaturales" son aquí llevadas a hegemonizar conceptualmente la categoría de "enfermedad" y "curación". A nivel del término incluso, resulta confirmada la incidencia diferencial de enfermedades del contexto social.

#### 13.4 SEÑOR MIRA A ESTE QUE ESTA COMIENDO TIERRA: LOS QUE "HACEN BIEN"

Los siguientes dos casos son ejemplos seleccionados de los curanderos que "hacen el bien".

##### Caso 9 - Tipo D

Este curandero tiene 2 Has. de tierra y siembra maíz que le alcanza para un mes y medio de alimentación. Tuvimos una relación muy rica personalmente y muy ilustrativa sobre las formas de comunicación ya que no hablaba español. Así, entonces, nos relacionamos con sonrisas, gestos, miradas y otros sistemas no verbales de comunicación.

Ya en la mazateca alta, donde el monolingüismo es significativamente mayor había aprendido la importancia que esto tiene, en la comunicación con la esposa de un curandero, ambos hablando en distinto idioma y sin que los dos supiéramos el del otro. Nos pasábamos hasta una hora con ella platicando, quién sabe si de lo mismo, pero no importaba, lo importante era la comunicación humana que establecíamos por otros canales. Ello dió pie para tratar de ser más observador en cuanto a la comunicación y abrir un nuevo apartado experimental y de observación.

Este curandero era traducido por su esposa que además, era un filtro de información que adecuaba la información del marido a la situación política que llamaba a ser cautelosos en extremo con los visitantes.

Ese tipo de relación en la pareja era atípico. En general, la señora tenía un control sobre él y era una autoridad asimétrica en que él llevaba desventaja, al menos en la esfera privada. Esto es importante para considerar la personalidad -psíquica-, el carácter del curandero en cuestión y el cambio que operaría en él puesto que se convertiría ante nuestros ojos, de un tipo timorato y muy callado en el que asumiría un papel directivo en el manejo político de la etnicidad en el proceso político -redefinición de la personalidad social-. Ni sus propios hijos lo respetaban en los propios términos culturales locales.

Lo anterior nos sugiere ejemplificar en un caso patético su situación económica. Me invitó a comer a su casa y el alimento eran mojarras que él mismo había ido a pescar. Eran crías de mojarra de unos 12 cms. que eran puras espinas. Su hijo de cinco años protestaba, pataleaba, se la comía como podía y metía la mano en el plato del curandero para intentar comer otra. Cuando el curandero vió que se estaba acabando el pescado, le dijo: "no hijo, coma tortilla". Entonces el niño, ya sin más pescado que comer, empezó a comer y comer tortillas -que son compradas-, tras lo cual finalmente el curandero le dijo: "no hijo, no, tome café, tome café".

Así en el transcurso de nuestra relación y considerándome quizás -sólo quizás- como que a través de mi podía conseguir una afinidad mayor entre él y el otro curandero que fue candidato del mismo partido político -como detallaremos en el siguiente capítulo-, empezó a hablar conmigo en muy mal español, pero facilitándome la evasión del filtro informativo de la esposa, la cual después se incorporó a los dos con confianza. Eran dos factores para el no empleo del idioma español: la vergüenza de no saberlo hablar bien -pero entenderlo- y el control de la mujer, que de hecho, le delegó.

Había un momento en cada trato con los curanderos de este proyecto que sentían tanto ellos como yo que había pasado el momento de las presentaciones. La excusa podía ser cualquiera. A veces la ponía yo y le preguntaba sobre el papel de otros curanderos en las elecciones. El me miraba distinto ya sin la sonrisa del indio humilde que saluda con un balanceo de la cabeza, me miraba de frente y gravemente definía su rol. Otras veces él señalaba de pronto al suelo una u otra cosa, me miraba en tono de alerta pues yo debía de cuidarme de no hacer algo y él como curandero, me lo avisaba; algo de una importancia eventual pero que justificaba plenamente su ser, su rol social, su personalidad social. Así se mostraban, incorporándome en la estructura. En ciertas ocasiones el cambio tardaba más que en otras, pero se daba invariablemente. Entrando cada vez más a un mundo mas real que declarativo, el pueblo va dejando de vivir su domingo de feria y se abre desnudo lo cotidiano -y lo políticamente cotidiano-.

Las presentaciones de los curanderos como tales y en el acto mismo de ser, fueron una batalla bajo una forma política-weberianamente-. Ellos definen entre sí sus batallas sin que esté tal universo -o campo-, plenamente determinado por lo sociológico con la crudeza que lleva a observarse en occidente. Hay una batalla y una síntesis en ellos, que asume la forma de competir por la destreza en el conocimiento, por ayudar a parir más niños y por salvar más vidas. Con este curandero era particularmente grato y fácil, sentarse a observar, sistematizar y analizar las curaciones. Los martes y los domingos me sentaba en la sala de su casa desde temprano y él atendía a las personas y familias que estaban esperando ser curadas en tanto que observan también las curaciones.

Este curandero corresponde al Tipo D, tiene 38 ó 39 años -no lo sabe- y tiene 11 ó 12 años de curar, iniciándose a los 27 años de edad. Dice que una vez se enfermó y vió "a Nuestro Señor Jesucristo" que le dijo que curara. Al salir en esa entrevista cuando aún no vivía con él, pasé a una tienda a comprar cigarros y el vendedor ya estaba ebrio tomándose las cervezas de su negocio bajo un calor de 42 grados centígrados. Me invitó una cerveza y preguntó de dónde venía y que qué me había dicho. Yo

le mimimicé diciéndole que de ahí y que había aprendido con la visión referida, en una enfermedad. El me respondió: "mentira, a él quien le enseñó fue su papá". No me interesó posteriormente confrontar al curandero en tanto que la entrevista cruzada seguía reportado la declaración del tendero.

#### Caso 10 - Tipo F

Este curandero fue, como candidato a Presidente Municipal, uno de los protagonistas principales del proceso político. El me había sugerido que quien lo inicia es un curandero que vive a varias decenas de kilómetros de Ixcatlán. A la pregunta explícita me lo confirma y amplía la información a tipos de cooperación en el trabajo de curación que tuvo con él y el compadrazgo que guardan entre sí. Este maestro suyo estuvo trabajando con él cinco años hasta que comienza a trabajar ya sólo. El fué quien le enseñó a curar con los hongos.

Adicionalmente a los hongos, utiliza una segunda técnica que no es para curar sino la fase adivinatoria. Básicamente es la persona que le va a consultar, la que extrae una carta sucesivamente del montón y él las va interpretando. La gente toma una carta con la punta de las uñas y la echa rápida y decididamente volteándola sobre la mesa como si más que averiguar estuviera determinando su futuro. Esto lo aprendió con un curandero de San Andrés, Tuxtla, Veracruz -tierra famosa por el curanderismo y la brujería-.

Sin embargo, nos comenta que tiene un espíritu fuerte de nacimiento. Esto le ocurre bajo la forma de una estrella que le salía de la frente. También tenía premoniciones, había veces que veía a un señor montado a caballo y le decía a la gente cuando y donde se iba a caer y así ocurría. Igual pasaba con las vacas en los potreros, decían que se iban a caer, se caían, se rompían una pata y había que sacrificarlas. De la estrella nos dice que "era un borracho perdido" y que cuando la vió de un color intensamente celeste "como cuando se quema el alcohol" no le dió mucha importancia. Varias veces la veía salir de su frente y perderse a unos seis metros o más, una vez alumbró con su linterna y donde se apagó vió una serpiente. Al igual que con las premoniciones, no sabía si se trataba de avisos o era él quien lo producía, lo cual le preocupaba. Con el tiempo se dió cuenta de que eran "avisos". Con las estrellas le pasaba que se apagaban donde habían troncos caídos u otros peligros.

Tanto con la estrella azul como con las premoniciones, comenta que cuando lo iba a decir a otra persona se le "cerraban las mandíbulas, como si hubiera una fuerza que avisaba que no lo dijera". Con las premoniciones ocurría que si no lo decía y pasaba ante sus ojos lo que había previsto, admirado, lo comentaba a sus acompañantes pero no le creían "porque ya había

pasado". La estrella y las premoniciones poco a poco dejaron de aparecer y él lo adjudica a que Dios se lo retiró por haberlo dicho. Vio la estrella por primera vez a los 24 años y uno o dos años después de haber desaparecido volvió, pero ya no con la misma intensidad.

Planteaba que él era un borracho, insiste que mucho, "NO TENIA EL RESPETO DE MI GENTE". Un 29 de octubre tardó varios días borracho -se refiere a los rituales de muertos- y su mujer le dijo que tratara de curarse. Fue entonces cuando acude con el curandero que lo iniciaría y ve con los hongos que es una maldición que le ha mandado otro curandero, -uno que "ese sí es muy fuerte"-, puesto que andaba también con su hija, "por la muchacha andaba yo así". Después de hablar con el curandero que lo atiende, le dijo a la muchacha que "como la había encontrado la dejaba".

Siguió yendo con el curandero, quien con el tiempo le fue enseñando en el trabajo mismo hasta que se convirtió en curandero hace dos años y ahora la gente lo respeta.

El ex-candidato presidencial del municipio "sabía que tenía que hacer algo en la vida".



En esta fotografía podemos apreciar tres tipos de curanderos, conflu-  
yendo en el Viernes Santo de Ixcatlán. De izquierda a derecha, uno  
que hace el bien, uno que es bueno y uno que hace el mal, según muy  
ocasional, pero significativamente, son reconocidos por la población.

#### 14. EL PROCESO POLITICO ELECTORAL

El proceso político fue entre la burguesía mestiza -PRI- y el grueso de los campesinos y jornaleros indígenas -PPS-. Estaban sentadas las condiciones para un manejo político de la identidad étnica. El candidato a Presidente Municipal del PPS fue un curandero -del Tipo F, el cual hemos abordado como caso 10 en su iniciación-.

Desde que el panorama socio-económico en Ixcatlán está plagado de abusos e irregularidades, aún en la propia lógica capitalista y su derecho positivo, el PRI proponía como proyecto político que su candidato era un hombre "bueno y honesto". El PPS proponía devolver -o llevar?- la dinámica social a sus cauces legales.

No hubo una apropiación de los postulados ideológicos del PPS por parte de la población si es que éste partido los tiene congruentemente con su nombre, tanto así que después sería tomada la bandera del derechista Partido Acción Nacional e ignoro las circunstancias precisas, pero actualmente su participación gira en torno al proyecto cardenista. Sin embargo, en el desglose de demandas, logró capitalizar a casi la totalidad de la población indígena de manera inmediata: baja de precios en el comercio, detener la invasión de tierra campesina por parte de los ganaderos, promover aumentos en la elevación del precio del café, obligar a un rendimiento de cuentas a los dirigentes de la cooperativa pesquera e impedir su monopolización permitiendo o bien la venta privada de pescado o la apertura de nuevas y efectivas cooperativas, revisión de cuentas de los detentores de los cargos públicos del municipio, etc.

En mayo de 1986 no existía aún el PPS en el municipio. El que más tarde sería su candidato, se acercó al Secretario local del PRI y le planteó que quería postularse como candidato a ese partido. Ellos le dijeron que cuando lo necesitaran lo "iban a llamar". El futuro candidato no quiso esperar y en junio mismo introdujo el partido y presentó su planilla electoral. En septiembre fueron las elecciones. Después de la declaración de su derrota, los indígenas tomaron la sede de la Presidencia Municipal por varios meses. Ambos candidatos fueron llamados por el Gobernador del Estado de Oaxaca y el acuerdo implementado fue la realización de un plebiscito. En éste les volvieron a declarar la derrota, mataron a dos dirigentes e hirieron a otros seis más del PPS en plena vía pública.

Estas muertes significaron una interesante modificación de varios razgos culturales, un ejemplo de ello es el que a continuación citaremos para ejemplificarlo. Cuando una persona muere en la vía pública se coloca unos días una vela y una cruz donde ocurrió. Donde cayeron muertos estos dirigentes indígenas se mantuvo la vela encendida las 24 horas del día durante varios

meses dándole a partir de la cultura un sentido claramente político. Me sorprendía que regresara a la zona en varias oportunidades, habiendo pasado ya meses después del crimen y sin embargo la vela seguía ahí encendida.

Qué hay en relación a la cuestión étnico-clasista en este proceso político? Dejemos que un "distinguido hombre de razón" nos lo pantee:

"Están haciendo mucho mal estos alborotadores. Antes, éste era un pueblo pacífico. Ahora nos quieren hacer pelear entre nosotros. Nos quieren enemistar con nuestros paisanitos. Usted sabe que tomaron la Presidencia Municipal, verdad? Y si sabe cómo indoctrinan los comunistas... No? pues cuando tenían tomada la Presidencia de día y noche, de día y noche estaban con el altoparlante: ponían música de protesta y le decían a los paisanitos que estaban explotados y además los discriminábamos. Cómo vamos a discriminar a nuestros paisanitos...? Si uno no puede negar la cruz de su parroquia... Y ahora, como los paisanitos son débiles de razón, les lavaron el cerebro. Va a ser muy difícil que las cosas vuelvan a ser como antes..."

Pedro Martínez  
Telefonista

Primo del actual Pte. Municipal.

A nivel de la participación que tuvieron los curanderos en este proceso, presentaremos varios datos que nos parecen relevantes.

1al Presidente Municipal y que era una de las partes contendientes, citó en su casa a seis curanderos que trabajaron conjuntamente para hacer que las bases se le fueran al curandero candidato del PPS, buscándole minar su fuerza y dispersar sus energías -o atención-. Varios curanderos del PPS le ofrecieron ayuda a su candidato pero era rechazada: el que él sólo pudiera contra los otros seis le daba ante la comunidad, que manejaba toda esta información, una gran fuerza.

Las redes de relaciones entre curanderos y pacientes llegaron a presentar cambios. Las enfermedades eran causadas por participar en uno o en otro partido político o atenderse con curanderos de la facción contraria.

El candidato a Presidente Municipal del PPS, además de curandero, es maestro, un muy hábil político, ha filmado películas para el Instituto Nacional Indigenista y es judicial-graduado por el Instituto Maurer de la Ciudad de México-. Está ligado también, a las "guardias blancas" de los cañeros de la región, fuerzas de choque contra los trabajadores -según los trabajadores-, lo que le permitió "sobrevivir" según me dijera.

En todo el proceso político ocurrió un recambio en que otro curandero, un humilde y callado miembro del tipo D -el citado Caso 9-, recogió la dirección del manejo político de la etnicidad. Este proceso fue agrandes razgos el siguiente:

Durante enero, febrero y marzo de 1987, la actividad política es aún tensa pero los ánimos de la población y su consecuente adhesión política al PPS, pasadas las elecciones, disminuye progresivamente. A los indígenas les interesaba más controlar mediante esa coyuntura a los caciques y teerratenientes que ser militantes permanentes de un partido político. El clientelismo político que fue un instrumento tardío para contener a las bases a través de favores -como tramitar demandas legales-, cedió ya que el partido era de oposición y no presentaba mucha ventaja tras las elecciones. El intento de volver a alzar los ánimos con un proyecto separatista y/o el planteamiento de conformar un sistema de autoridad paralela -que llegó a concretarse en funciones de recepción fiscal-, tampoco fueron suficientes. El curandero ex-candidato, aducía su pérdida de "fuerza" -término que no distinguía entre el poder de curación y prestigio político-, en un error de táctica y jugando torpemente con la hegemonía cultural, al intentar explicar su suerte como obra de los duendes, lo cual por cierto nadie le creyó. Finalmente prefirió desnudar la política al disociarla de su calidad de curandero y explicar la problemática en términos netamente políticos y legales.

El candidato del PPS ma aduce personalmente -y con toda la discreción del caso-, su situación de paulatina derrota al intenso trabajo de los curanderos del PRI, que sistemáticamente se reunían para atacarlo con sus "trabajos". En esta secuencia es que me entero por otros informantes, que este curandero ha empezado a informar a la comunidad que yo -como foráneo neutral-tomaría los hongos "para ver que estaba pasando". Evidentemente, la situación era en extremo delicada y se trataba incluso de un asunto de seguridad personal, lo cual pudo más que mi interés por observar bajo qué condiciones habría sido ese ritual y su posterior tratamiento y eficacia.

Estando ya al tanto de sus intenciones, cuando me invitó a tomas los hongos le dije que había tenido relaciones sexuales y como es precisa la abstinencia previa -"guardarse de tocar mujer"-, me encargué de que la población manejara esta información.

De esta manera, ésta y toda "velada con hongos" quedaron terminantemente suspendidas. Cada vez que volvía a pedirme el ritual le tenía que decir que no me había "guardado de tocar mujer" y por ella. De esa manera podía continuar la relación de informante con él, en sus propios términos culturales. La actitud de los otros curanderos fue incitarme a tener relaciones

"Homosexuales" con ellos, posiblemente -aunque igual concurrían las implicaciones- a fin de que cesara mi relación con la mujer, "tomara los hongos", se manipulara mi experiencia y diera las bases para que la autoridad me expulsara de la comunidad. Según el curandero candidato del PPS mi sola presencia significaba una "garantía" de no violencia en el crítico proceso político. La comunidad, que posee valores que no son tan fácilmente modificables mediante un interés coyuntural, se solidarizó conmigo en esta extraña experiencia, enalzando mi relación "conyugal" y cada vez más conciente de la intención de su candidato y sus posibles implicaciones.

El candidato del PPS, como última opción, decide hacer caso de las insistentes proposiciones del otro curandero, que le reemplazaría en la dirección de la identidad. La proposición del "relevante" era trabajar juntos, como curanderos. Esta información que estoy vertiendo fue obtenida directamente, por entrevista cruzada y por observación. En dicho relevo, las etapas fueron básicamente las siguientes:

a. En primer lugar, el "reemplazante" formó parte de un operativo de vigilancia que montaron en una caseta donde los sábados vendían chicharrones; y como quien ve pasar la tarde en un día en que hay gran movimiento por la llegada de la gente de las comunidades del interior, observaban todos los movimientos y el flujo de la gente desde lo que era la calle de acceso a la casa del candidato del PPS, cuando las amenazas y las tensiones eran más fuertes.

b. En segundo lugar, acompañaba armado al otro curandero, cuando éste iba a las fiestas y reunioness políticas en las rancherías, en el interior del municipio. La gente comentaba "qué le estará pasando -a fulano de tal- si era un cobarde y ahora anda hasta con pistola?". La afluencia de pacientes le aumentó. Su perfil psicológico se modificó y decía que si estaba tranquilo y seguro, no podían hacerle nada:

**"SI ME MATAN, QUIEN VA A CURAR A LOS NIÑOS?"**

c. Sólo en una tercera etapa trabajó como curandero con el candidato.

Esta tranquilidad y serenidad que me argumentaba el curandero es sugerente correlacionarla con la cuestión del alejamiento y separación con Dios y el desplazamiento que en la psicología jungiana sería expresado como del ego al yo. Esta modificación psíquica va acompañada de una adhesión mayor con la población, una modificación de su rol. Recuerdo particularmente cuando este hombre que hablaba muy poco el español y muy quedamente, me explicaba la lectura que hacía de las imágenes católicas de los santos. En ellas veía a los niños y animales como mensajeros de sus trabajos, como entidades que sin ser "demoníacas" eran

capaces, por mediación de Dios, de ejercer un control sobre el demonio que entusiástamente me mostraba derrotado bajo la espada de San Miguel. Decía:

**"SEÑOR: MIRA A ESTE, ESTA COMIENDO BIEN,  
MIENTRAS AQUEL ESTA COMIENDO TIERRA..."**

Para el viernes santo de 1987, con la iglesia llena hasta el tope de mazatecos que se empujaban para que les hicieran una limpia en que los curanderos tocan el cristo crucificado y la frente y nuca de los Hombres, el más solicitado era este curandero; el que fuera candidato del PPS no estuvo presente.

En 1988, el curandero ex-candidato me dijo que lo había "traicionado" el curandero del que previmos el reacomodo político mencionado.

Para la Semana Santa de 1989, éste último iba entre la procesión gesticulando con las manos y hablando en voz alta en público, cuando no era precisamente un razgo que le caracterizara, ni mucho menos.

Seguramente las redefiniciones y alianzas continúan si bien la Historia no se detiene a diferencia de los estudios que sí han de hallar un límite y es al que finalmente hemos llegado.



15. INTRODUCCION A LA SINCRONICIDAD ACAUSAL: UNA ANTITESIS SIN SINTESIS

Así sucede que si el hombre llega a pensar el orden simbólico es que primeramente está apresado en él en su ser. La ilusión de que él lo habría formado por medio de su conciencia proviene de que es por la vía de una abertura específica de su relación imaginaria con su semejante como pudo entrar en ese orden como sujeto.

Lacan.

A partir de la aplicación de los marcos teóricos y sus instrumentos metodológicos, me he preguntado reiterada y sistemáticamente en el curso del proyecto de investigación qué tan válida será una estructuración u otra, una u otra formalización de la realidad empírica. ¿La Verdad es Absoluta, hay una realidad? El estructuralismo me daba una perspectiva, el marxismo -y particularmente el gramsciano- otra, el símbolo por consiguiente, etc... y ¿alguna de estas me daba una explicación total, autosuficiente, excluyente de las otras, absoluta? No. Obtenía a través de ellas distintas percepciones de la realidad. Quizás en el plano formal, en los alcances y coherencia de una teoría pueda considerarse agotada una problemática, pero de cara a la realidad que nos ocupa, no.

Las reflexiones que se desprenden de lo anterior conformaron la dinámica principal, el motivo e interés personal, de mi proceso de formación académica. Desde que esta investigación se desarrolla prácticamente en el inicio mismo de mi incorporación al Departamento de Antropología, se reformula en casi todos los cursos que ahí se ofrecen y los fui vinculando a una consideración empírica. De esa cuenta, fueron surgiendo una serie de cuestionamientos sobre la realidad, que expresan sólo parcial pero significativamente, el "desencantamiento" del sentido común, no en pro de la asunción de una perspectiva teórica sino de la teoría del conocimiento.

Parte de estos cuestionamientos los expresaremos en este apartado y nos servirán como introducción a una contrapartida que tal vez saludablemente, confronta lo planteado anteriormente, y sin que tesis y antítesis hallen una satisfactoria solución de continuidad. Esa síntesis amenaza con la inmediatez pragmática de este proyecto de investigación y en esos tibios alcances, nos sugiere una simplificación reduccionistamente absolutizadora.

En este caso, tal vez jugando arbitrariamente con los datos, sería posible hacer una síntesis en que dos perspectivas delimiten el fenómeno del curanderismo. Pero encontramos no sólo la

ausencia de una serie de nexos lógicos sino que asumir esa contradictoriedad quizás facilite al lector el paso de un cuerpo epistemológico a otro, que caracterizará nuestra percepción de la dimensión psíquica en los siguientes capítulos.

En el campo adoptamos quizás hasta sin proponérselo, una serie de marcos teóricos que creemos inútiles y lo hacemos automáticamente, como si aunque los desconociéramos fueran una forma posible de abordar "los fenómenos" del Hombre. Finalmente nos queda confirmado que el campo es acaso el aspecto confirmatorio de la "validez" de las teorías. Hay una retroalimentación entre la teoría y la práctica y si estamos con una actitud crítica de nuestro proceder, en vez de automáticamente aplicar esquemas teóricos, comprenderemos la dimensión de la problemática de nuestra disciplina permanentemente "preparadigmática".

Los marcos teóricos abordan perspectivas valiosas, instrumentalizamos técnicas metodológicas que nos llevan a una información interesante aunque no podamos acceder a una síntesis ecléctica entre ellas; aunque no podamos llevar a un orden absoluto, plano, unitario, la realidad Humana. No se trata de juntar las piezas de un rompecabezas unidimensional. Para Goethe el árbol de la vida es verde, en tanto que la teoría es gris. La realidad empírica tiene la virtud de trascender toda formalización completamente coherente<sup>44</sup>, con una nítida lógica interna, y se nos presentan dos opciones: o nos callamos ésto y seguimos un juego social, un discurso que quizás todos en mayor o menor medida nos cuestionamos, o tratamos de reflexionar a partir de ello, pase lo que pase.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Kuhn, Thomas. La Estructura de las Revoluciones Científicas, FCE, México, 1971.

<sup>44</sup> Gargani, Aldo, et. al. La Crisis de la Razón. Nuevos Modelos en la Relación entre Saber y Actividad Humana. S. XXI, México, 1983.

<sup>45</sup> Este "pase lo que pase" yo sugeriría tomarlo en serio porque de hecho lo que supone es un proceso de muerte en el investigador, un cambio radical que implica una transformación de todo su sistema de relaciones y de sí mismo. El antropólogo está también como ser humano, sujeto a un habitus cultural en base al cual Es. La transgresión de este sistema de sentimientos, pensamientos y actos, de ese ser que se deja en pro de otro, puede presentar los mismos procesos de muerte "ritual" que estudia nuestra disciplina. Incluso más radicalmente: "el propósito de trabajar sobre el terreno, escribe Lévi-Strauss, está en 'crear esa revolución psicológica que marca el giro decisivo en la formación del antropólogo'. Y ningún examen escrito, sino sólo el criterio de 'miembros expertos de la

En efecto, este fenómeno por el cual los marcos teóricos arrojan perspectivas válidas y al mismo tiempo no son congruentes entre sí, nos refleja un Hombre no integrado, disociado en su plano social, en su rol, y en que sus emociones subyacen ocultas a la sociedad aunque en mayor o menor grado estén presentes en todos -¿Por qué si no, es que subsistirían los curanderos "malos", no tienen demanda?-. ¿El sujeto tiene motivaciones más allá de su conciencia o por el contrario tiene una conciencia total de su estructura social y por ello no hay determinación o relación entre la conciencia y lo social? ¿No hay una ruptura de continuidad entre la cultura y la especificidad del rol? ¿Podemos afirmar en definitiva, que el sujeto de estudio posee una unidad racional como quizás sea que operan eventualmente nuestros aprioristas esquemas?. Esto nos remite al problema de la alienación humana: el ser esta disgregado, en contradicciones y éstas van mucho más allá de nuestra conciencia. Hay una nota inconclusa en el desarrollo del Hombre, ¿es objetivo, o se trata de una característica del pensamiento, que hemos detectado al aplicar incongruentemente -quizás por excesivo recato en la objetividad-, y que reafortantemente hay una realidad única, coherente, tersa o bien contradictoria pero sintetizable?

Esto queda quizás más claro con la problemática de desde qué perspectiva abordamos a un informante. A todos nos habrá pasado en el campo de investigación que sentimos rechazo hacia un informante hasta que somos conscientes de ello, lo reprimimos, nos llamamos a objetivizarnos y considerarlo como un sujeto social con derecho de plantear su perspectiva de la realidad que analizamos. Entonces ¿lo incluimos como ente paralelo que organiza la realidad o como producto social mismo?, ¿explicamos su dimensión humana -la cual no adscribimos- o lo colocamos en posición de ser determinado y de estudio?

¿No nos estudiamos a nosotros mismos en el otro? Y si esto ocurre con un informante, qué decir de la concepción global de la realidad sociocultural, esa cosa unitaria que estudiaríamos?

La observancia de lo anterior me conduce en el campo a no dejarme ir -inconcientemente- con pleno sentido común a abordar a una persona de la comunidad: siempre había algo que yo estaba averiguando a través del informante. Esa información que me proporcionaba "desfiguraba" al informante que quedaba como una plantilla que seguía moviendo la boca mientras hablaba y yo

---

profesión' que ya han pasado por esta misma ordalía psicológica, puede determinar 'si y cuándo' un antropólogo 'ha alcanzado, de resultas de su trabajo sobre el terreno, esa revolución interior que realmente hará de él un nuevo hombre'." Sontag, Susan. El Antropólogo como Héroe, Ed. "El Pirata", Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México (s.f.).

pasaba a repasar concientemente sus mensajes no verbales, gestos, emociones u otra cosa. Sabía que más allá del empirismo de esta forma de relación humana, habían técnicas metodológicas que conciente o inconcientemente eran aplicadas como instrumentos en pos de información, la cual era específica y en ocasiones hasta contradictoria. Esto nos remitía a marcos teóricos varios y si no eran los nuestros ¿lo deshechábamos o después le daríamos coherencia aunque nos deshiciera la exclusividad de una teoría?

Así, un antropólogo comprenderá que frente a un sujeto de la comunidad yo podía percibir su psicología, la lógica de su argumentación, la emoción, la posición ideológica, participación política, grado de asimetría y racismo o etnocentrismo entre nosotros, adscripción étnica, rol social, pautas culturales, etc. Un minuto en que el informante estaba parado frente a nosotros es susceptible de ser enfocado desde estas perspectivas. ¿Cuál se elige? ¿A donde nos lleve el sentido común? ¿Nos dejamos arrastrar por la información que salga? Cualquiera de esas informaciones provenía de una estructuración distinta, la cual se establecía de acuerdo a la atención que prestaba.<sup>46</sup>

Frente al sujeto me preguntaba en el momento mismo de su discurso si consideraba el planteamiento como fruto de un libre albedrío y analizábamos juntos o me daba información sobre su "falsa conciencia". ¿A quién tomaría en cuenta en ésta sentido y a quién no? ¿Acaso a aquellos que dijeran lo que yo quería? No podía hacer eso. Luego, ¿todo era sujetado analíticamente? En ese momento mis afinidades personales me hacían reflexivamente un objeto de análisis. Pues si determinado sujeto piensa parcialmente como yo, y estoy haciendo un estudio de la conciencia, ¿por qué no considerar que yo mismo me estoy analizando? Que me estaría comprendiendo a partir del Otro.

Sin embargo, podríamos cuestionarnos que estamos racionalizando una información, que intentamos introducir a una noción que provino de otras fuentes: De la experiencia, la observación participante en rituales, que aunque no sepamos a ciencia cierta por qué la aplicamos -siempre habrá una razón de más-, sabemos que es útil o mejor dicho, intuimos que es útil. Experimentamos, sentimos, compartimos, nos identificamos, compartimos el ser con el ser del Otro. Cómo la observación participante es el arte de los insectos que vuelan cada vez más cerca de la vela, se acercan más, sabiéndose retirar a tiempo para no extinguir su ser en la llama. ¿Cómo regresar antes del último momento y no quemarnos en

---

<sup>46</sup>Yo no tenía ningún interés en forzar los datos, incluso habríamos estado preparados para hacer un extenso informe que relatara cómo habríamos llegado a la conclusión de negar la hipótesis central de la investigación: No encontramos una participación política diferencia en los curanderos, no son tipologizables desde esta perspectiva.

la "subjetividad"? ¿Cómo no cuestionar la ciencia habiendo sido engullidos en la perspectiva de una cultura que es devaluada metodológicamente? Para partir de un análisis de la realidad, el apriorismo sine que non es que nuestro sistema de cognición es superior y puede abarcar otras cosmovisiones y sus métodos cognitivos.

Las culturas son analizadas y disgregadas sus partes, las remitimos a la estructura social, explicándonos de esta forma por qué piensan de determinada manera. Ahora bien, ese análisis no es autoaplicado con la brutal ligereza con que lo hacemos en el caso del Otro. En esta concepción no existe más Hombre que el ego del investigador y la extensión que su gracia le conceda otorgar. Fuera de ello hay puras "estructuras": Hombre -ego- y Estructuras -alterego-. Congruente con los efectos de negación-sofisticados por cierto, pero negación del Otro al fin y al cabo, encontramos que el análisis de una cosmovisión no es su conocimiento porque no lo sintetizamos, dejamos un esqueleto disecionado y analizado. Un ejemplo de ello pudiera ser un estudio de la cosmovisión mazateca: si yo lo analizo y remito sus partes a la estructura no habré conocido su cosmovisión sino una reflexión ontológica implícita<sup>47</sup>. A saber la de que no importa lo que ellos conciben del mundo sino como materia bruta para la producción científica: por qué ellos lo conciben así. Nosotros, con nuestros instrumentos cognitivos, salvados de la estructura social quién sabe por la mano de que Dios y rituales, vamos a ver por qué los otros conciben la realidad de acuerdo a su estructura social.

Lo que puede olvidársenos es que cuando Lévi-Strauss plantea que el pensamiento científico es universal por cuanto que "es la base de todo pensamiento"<sup>48</sup>, no está hablando de Ciencia. La Ciencia es una institución social que define una serie de reglas

---

<sup>47</sup>"En verdad es perfectamente legítimo dejar el juicio sobre este punto en suspenso, porque ni el determinismo ni la indeterminación pueden ser verificados como principios ontológicos y deben, por tanto, considerarse como artículos de fe metafísica. Podría probarse el determinismo sólo cuando la causa última del último hecho inexplicado hubiera sido puesta en claro; mientras que el indeterminismo sólo podría probarse demostrando más allá de toda duda que esto no ocurrirá jamás. En otras palabras, para probar el determinismo tendríamos que demostrar que algún día el conocimiento será total; y aunque sea imposible demostrar que esto no ha ocurrido o no ocurrirá en la mente de Dios, parece poco plausible que los seres humanos puedan alcanzar este punto". Andreski, Stanislav. Las Ciencias Sociales como forma de Brujería, Ed. Taurus, Madrid, 1973, pag. 25.

<sup>48</sup>Lévi-Strauss, C. El Pensamiento Salvaje, FCE, México, 1984, pag. 25.

-la epistemología- que permiten su reproducción estructural. La Ciencia se basa fundamentalmente en el pensamiento científico universal pero no es sino un producto social, histórico y cultural. Si este detalle se nos olvida, o lo ignoramos, estamos reproduciendo en nosotros mismos, Antropólogos, las exclusas que nos retienen de la universalización humana por cuyo estudio optamos. Todo lo que limite el conocimiento es reaccionario al progreso humano y representa una irracionalidad. Una irracionalidad introyectada que nosotros racionalizamos a toda la sociedad. Hay adicionalmente, elementos que acordes a una movilidad social burguesa sugieren preferible el evitar toda crítica estratégicamente subvertora que escape a los límites de una estructura vertical de prestigio, lo cual reproduce la normatividad social.

"La simbiosis del Estado y una ciencia no analizada enfrenta a los intelectuales (y, sobre todo, a los liberales) con un interesante problema...

"Durante mucho tiempo, este elemento dogmático del racionalismo apenas fue advertido y mucho menos comentado. Son varias las razones de este descuido. Cuando los negros, los indios y otras razas reprimidas saltaron por primera vez a la palestra de la vida pública, sus dirigentes y sus seguidores entre los blancos reclamaron la igualdad. Pero la igualdad-incluida la igualdad "racial"- no significaba entonces igualdad para las tradiciones, sino igualdad de acceso a una determinada tradición (la tradición de los blancos). Los blancos que apoyaron la petición abrieron la Tierra Prometida, pero se trataba de una Tierra Prometida construida según sus presupuestos y equipada con sus juguetes favoritos.

"La situación no tardó mucho en cambiar. Un número cada vez mayor de individuos y de grupos comenzó a criticar los regalos concedidos. O bien revivieron sus propias tradiciones, o bien adoptaron tradiciones distintas tanto de la del racionalismo como de las de sus antepasados. Los intelectuales comenzaron entonces a desarrollar "interpretaciones". Después de todo, habían estudiado las tribus y culturas no occidentales durante mucho tiempo. Muchos de los descendientes de sociedades no occidentales deben todo el conocimiento que tienen acerca de sus antepasados a la obra de los misioneros, aventureros y antropólogos blancos, algunos de los cuales estaban dotados de un talante liberal. Cuando, más tarde, los antropólogos recopilaron y sistematizaron este conocimiento, lo transformaron de una forma muy interesante. Subrayaron el significado psicológico, las funciones sociales, el temple existencial de una cultura, y despreciaron sus implicaciones ontológicas. Según ellos, los oráculos, las danzas de la lluvia, el tratamiento de la mente y el cuerpo, expresan las necesidades de los miembros de una sociedad, funcionan como aglutinante social, revelan las

estructuras fundamentales del pensamiento, pueden incluso llevar a una mayor conciencia de las relaciones entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza sin que por ello vengan acompañados de un conocimiento de los acontecimientos lejanos, la lluvia, la mente o el cuerpo. Estas interpretaciones no eran casi nunca el resultado de un pensamiento crítico; por lo general eran meras consecuencias de las tendencias antimetafísicas populares y también de la firme creencia en la excelencia del cristianismo, primero, y de la ciencia, después. Así fue como los intelectuales (incluidos los marxistas), ayudados por las fuerzas de una sociedad que es democrática sólo de boquilla, casi lograron triunfar en ambos frentes; pudieron hacerse pasar por amigos comprensivos de las culturas no occidentales sin por ello poner en peligro la supremacía de su propia religión: la ciencia.<sup>49</sup>

Si el objetivo era éste, definitivamente fracasé como "antropólogo". Yo no pude ser y acaso me lo propuse, una máquina objetiva de obtener datos con objetos. Hubo una relación humana que llegaba a trascender los límites de la razón. No bloqueé esta fuente de información, sabía que mi presencia en la comunidad no era inadvertida. Estaba estudiando cultura, cómo abstraer nuestras diferencias? Era algo así como la física cuántica que jamás puede ubicar el electrón porque el fotón de luz que mínimamente es empleado para detectarlo, desvía su órbita. Jamás se sabrá ya, en la propia física que dió pie a arrojar por los suelos las nociones absolutas y causales de la razón clásica de Newton, nada sino una figuración estadística del comportamiento del electrón<sup>50</sup>. Ya es insustentable ese fisicalismo que aún caracteriza a las Ciencias del Hombre y que ni siquiera se reproduce en las propias ciencias "exactas" contemporáneas.

Así por consiguiente, nuestras pláticas con los ancianos bajo el aguacero de semanas que me obligaban a estar con ellos compartiendo los pocos alimentos, la única compañía, no me permitían salir a refrescar mi propio ser como cuando Malinowski se iba a otra isla o con los extranjeros<sup>51</sup>. Tenía que estar allí, eran lo único que tenía. Las pláticas cesaban, nos quedábamos callados bajo el ruido de la lluvia que caía sobre los tejados de cartón y nos quedábamos vaciados, desnudos sin defensas, hacíamos a un lado yo la racionalidad analítica y él sus defensas precautorias. Se abría así toda la dimensión sensual, de lo sensible, una observación participante que no tuvo control. Eramos dos Hombres

---

<sup>49</sup>Feyerabend, Paul. La Ciencia en una Sociedad Libre, S. XXI, España, 1982, pp. 87-88.

<sup>50</sup>March, Robert. Física para Poetas, S. XXI, México, 1983.

<sup>51</sup>Malinowsky, op. cit.

tratando de entender conjuntamente Su realidad, Mi realidad, Nuestra realidad Humana a partir de nuestras diferencias, ¿quién hacía antropología?, ¿quién poseía la respuesta a las interrogantes humanas que yacen tras una investigación? -el proyecto cognitivo de ambos-.

Experimentar, sentir, compartir, identificarse, compartir el ser del Otro. Permitir que uno de los espíritus del curandero entre en nuestro ser. Habremos dejado los nuestros en algún rincón de los abismos de esa Sierra Mazateca. Decía Malinowski que quien no se iba triste de su comunidad, no había hecho trabajo de campo<sup>52</sup>. Qué interesante cómo formaliza la importancia de llegar a amar a la gente. Tal vez sólo un acercamiento de esa magnitud pueda facilitarnos el acceso al Otro y las modificaciones que ello conlleva en la propia existencia.

Devereux<sup>53</sup>, psicoanalista y antropólogo, se ríe de la formalidad con que el antropólogo se considera objetivo, neutro, el centro analizando al Otro. Como psicoanalista sabe los límites que esto tiene. Llama al investigador a aceptar y utilizar esta situación misma en la observancia de las relaciones transferenciales y contratransferenciales. Conocer al otro a partir de tu experiencia que es prácticamente la única útil que hallarás. Conoce al Hombre del otro en el Hombre de ti, experimentalo. Ejerce una "observación participante" sin ambajes ni amarres. ¿Subjetivizarse? ¿Es acaso otra estructuración...?

Si se le pudiera trascender, vaciarnos de todo contenido psíquico, personal, ¿para qué haríamos Antropología? ¿Racionalizamos la importancia del conocimiento humano? ¿Es entonces para utilizarlo y cambiar al otro que no es como uno?: Practicar la heterofobia. No creo que haya otra forma de salvarse del etnocentrismo que asumiendo un interés también -al menos-, personal, motivante.

¿O este purismo en cuanto a la "objetividad" es "colectivista" por un cambio "progresista" que no considere la diferencia? Si es en pro de la diferencia ¿por qué no idear simplemente formas de autonomía sin irse al campo para definir los rasgos que determinarían estas estructuras? Si se trata de pedir autonomía, para qué ir a ver cómo se hace si ésto marca límites a unos y a otros no?

No estamos vaciados de una necesidad humana, existencial, de explicarnos qué es el mundo, qué somos a partir del otro.

---

<sup>52</sup>Ibid.

<sup>53</sup>Devereux, op. cit.

Si la subjetivización es otra estructuración, acaso un estudio empírico de las relaciones interculturales, ¿por qué no es útil al conocimiento humano? ¿Importa acaso la racionalidad de estas investigaciones para el conocimiento del Hombre por el Hombre? ¿Acaso estas ideas que enmarcan nuestra producción, operan como ideas conductistas al margen del hábitus del lector? ¿No resemantiza? Y si es así, ¿no finalmente lleva una vida congruente a su experiencia, más que el discurso racional del intelectual? Recordemos a Benjamin reivindicando la información de primer orden por la revolución.

Y si fuese por ella, por un cambio necesario, ¿lo lograremos apartándonos lo más posible de la gente que sí recurre a la experiencia? ¿La vida cotidiana del lector la abstrae completamente del sentimiento, de lo sensual? ¿Será que el "antropólogo" es una forma de reproducción de los seres patológicos o cualitativamente distintos, como una especie de variación cualitativamente distinta al resto de los Hombres, quienes pese a sus conflictos no se esconden en una racionalización tal del ego?

Si es por una necesidad social, no será más revolucionaria la vida cotidiana que el discurso?

"Para ello hemos de dejar que todas las tradiciones se desarrollen juntas libremente, tal y como por lo demás exige la condición fundamental de una sociedad libre.

"Los miembros de una sociedad libre deben tomar decisiones sobre cuestiones de carácter básico, deben saber cómo reunir la información necesaria, deben comprender los objetivos de tradiciones distintas de la suya y el papel que desempeñan en la vida de sus miembros. La madurez a la que me estoy refiriendo no es una virtud intelectual, sino una sensibilidad que únicamente puede adquirirse por medio de asiduos contactos con puntos de vista muy diferentes. No puede ser enseñada en las escuelas y es inútil esperar que los "estudios sociales" creen la sabiduría que necesitamos. Pero puede adquirirse a través de la participación en las iniciativas ciudadanas. Por esta razón, el lento progreso y la lenta erosión de la autoridad de la ciencia y de otras instituciones igualmente pujantes que se producen como resultado de estas iniciativas son preferibles a medidas más radicales: las iniciativas ciudadanas son la mejor y la única escuela que por ahora tienen los ciudadanos libres".<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup>Heller, Agnes. Historia y Vida Cotidiana. Aportación a la Sociología Socialista. Ed. Grijalbo, México, 1985.

<sup>55</sup>Feyerabend, op. cit., pp. 124-125.

Tal vez sea por la consagrada objetividad. Pero nos cuestionamos si nosotros como científicos sociales, avalamos la objetividad. Si como antropólogos avalamos sólo nuestra cultura, no la occidental, sino el nosotros más reducido que pueda haber para tamaña pretensión. Seríamos una cultura paranoide.

Lévi-Strauss justificaba muy bien cómo es que el antropólogo es propenso a la filosofía.

"Ser antropólogo es, pues, adoptar una ingeniosa perspectiva vis a vis de las dudas propias, de las propias incertidumbres intelectuales. Lévi-Strauss declara que para él es ésta una perspectiva eminentemente filosófica. Simultáneamente, la antropología reconcilia una serie de reivindicaciones personales divergentes. Es una de las raras vocaciones intelectuales que no exigen el sacrificio del hombre adulto... También ofrece una solución a ese deprimente subproducto de la inteligencia, la alienación. La antropología conquista la enajenadora función del intelecto institucionalizándola... Es un hombre que controla su alienación intelectual e incluso la explota conscientemente. Lévi-Strauss llama a su profesión en Antropología Estructural una technique de dépaysement"<sup>56</sup>.

Cómo no reflexionar sobre todo esto, cómo no serlo si esta disciplina es sobre la ontología de nuestra especie! Es el ser del Otro y en él explicarnos. Sea lo que sea que es el Hombre se conforma a partir de todas sus variantes, excluir alguna es negarnos a nosotros mismos.

"No es éste el lugar para repetir una descripción detallada de esos comportamientos que vienen de los tiempos más remotos y que son parte de la historia del hombre como especie. Recordemos, simplemente, que esas conductas se basan en el miedo y la competencia por la vida. Cuando para sobrevivir el hombre quiere defender su propia persona y sus bienes y, llegado el caso, apropiarse de los bienes muebles de los demás, de alimentos, de materias primas, de territorios, de mujeres, de bienes reales o imaginarios, religiosos, culturales o simbólicos, el hombre es a la vez agresor y agredido, aterrorizador y aterrorizado."<sup>57</sup>

Memmi.

---

<sup>56</sup>Sontag, op. cit., pag. 4. La traducción de la "technique de dépaysement" es: técnica de extrañamiento.

<sup>57</sup>Memmi, op. cit., pag. 2'

La relación con ellos nos llevó a inmiscuirnos hasta lo más hondo de la expresión de sus ojos en una declaración política. Pues cómo encontrar si no, hasta la última fibra de emoción que permita conocer lo que piensa, qué es, quién es -en la estructura social, en el proceso político, en mi relación personal, en su cultura- el Otro? Es la relación yo-otro la que aparece en una estructuración alternativa y subyacente a la problematización coyuntural de un estudio con proyecto específico ya racionalizado. Quiero estudiar esto, pero he de sentir lo inexpresable para entender, o mejor dicho: comprender. Debo de abrir el campo de conciencia y "despojarnos de toda prenoción", "no suponer" -no estructurar a priori-: "compartir, hacer lo que ellos", "no andar al margen de la comunidad y pasársela preguntando sin formular arbitrariamente, o más arbitrariamente"; entrar y salir a racionalizar un campo de conocimiento que -por definición del término epistémico- es más amplio que el saber -escrito a máquina y presentado-.

## II.

como no pude ni quise abstraerme de una consideración alternativa de los curanderos "malos" que representa una posición con la cual yo no concordaría, mi ego, mi posición política personal: mi valoración de su cultura me alejaría de abordarlos sin prenociones. ¿Era pues, su comportamiento político un sujeto de oposición que combato en mí?

Y es a partir de ello que comprendemos que los curanderos B de Chilchotla se corresponden a los "malos" de Ixcatlán. Ambos promueven el cambio socio-cultural, ambos estimulan la ruptura del individuo con lo comunitario, el vínculo con la estructura social que propugna la cultura campesina, la tierra y lo comunitario, o bien la lucha por la tierra y la restitución de esa posibilidad de reproducir la cultura. Pero si consideramos que los Curanderos B no son "malos" en su tierra y a lo sumo llega en algunos casos a serles nombrárseles "curanderos de rico", el ser "malos" es una forma en el estudio comparativo que realizamos.

Reflexionando a partir de que los "malos" no serían sin una demanda, ellos representan un recurso "bueno" para quienes los consultan y sin los cuales no existirían. Si la comunidad accede a ellos es porque los malos son buenos para algo. Luego entonces, ellos conforman un sistema social de satisfacción de un tipo de necesidades, poseen un rol social.

¿Cómo una cultura podría poseer un rol que al mismo tiempo combate? ¿Se tratará de una dinámica de fuerza, de fuego cruzado

que no tiene ningún determinante social -si no como sobredeterminación causal como márgenes-? ¿Qué simplemente unos son por los otros y los otros por unos, que más allá de la definición por oposición son un epifenómeno?

Pero por otra parate, ¿se definen exclusivamente en oposición o hay una síntesis? Es posible una perspectiva "estructural" sincrónica, una forma, algo tangible que más allá de las conciencias nos muestre un orden mazateco? Hay "lo mazateco"?

### III.

contrado este punto en la identidad. En una identidad que va más allá de la política interna. La identidad que veíamos cuando decían "los curanderos de antes, esos si eran buenos". Siempre se remiten a los curanderos de antes, de la tradición, los que todo lo podían, sus héroes míticos, sus referentes, sus luces para curar: sus maestros. Y en esto hay una clave: los curanderos poseen linajes iniciáticos y relaciones intrasistémicas en tanto que la versión exotérica lo omite y/o niega.

Otra cosa es el discurso. Así teniendo una existencia, hubieran "realmente" existido o no, no importaba si fueran míticos o reales -real simbólico o real positivo-. ¿O habríamos procedido a buscar la "realidad absoluta" y racionalizar la cuestión planteando que seguramente lo que pasaba era que diacrónicamente la eficacia del curandero se estaba perdiendo puesto que la hegemonía cultural se estaba debilitando en este aspecto y consecuentemente la eficacia curativa sería decreciente?. (Esto de entrada nos es imposible de verificar).

Una vez más, tras miles, nos enfrentábamos acaso inconcientemente a la disyuntiva de racionalizar y seguir o modificar(nos) en un nuevo esquema, en una nueva forma de ver las cosas y abordar otra perspectiva.

Es así como otorgándole una objetividad social<sup>50</sup>, fueran

---

<sup>50</sup> "Por lo demás, Marx ha analizado innumerables veces esa específica objetividad ontológico-social. Querría limitarme aquí a los ejemplos: el análisis del valor económico, respecto del cual Marx explica que es imposible documentarlo mediante un análisis químico, pero que a pesar de ello es objetivo; y el paso en el cual Marx ironiza sobre la refutación kantiana del argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios, y escribe con razón que los Dioses han existido realmente, y han obrado, y hasta se han desarrollado, pero como realidades sociales. Podemos añadir que también existieron para los hombres que no creyeron en ellos". Heller, Historia y Vida Cotidiana,

históricos o míticos, que detecto la información proveniente ya no de la pequeña zona de estudio sino de prácticamente toda la mazateca baja. Había un curandero, un individuo que era temido por los caciques y las guardias blancas. Que curaba a los curanderos buenos y malos cuando éstos "ya no pueden". Que vivía en un lugar solitario, feliz y sin meterse en la política. ¿Por qué entonces es temido por aquellos? ¿Por qué no le importa curar indistintamente de su tipo a los curanderos que lo buscan? ¿por qué no defiende su fuerza como los otros que no aceptan curar a cualquiera? ¿Qué lo legitima para que ambos le pidan que los cure? ¿Quién lo legitima si vive apartado en una pequeña isla entre miles y miles de ellas?

#### IV.

ne lleva a percibir también en un nivel, no por la conducción causal y conciente de un marco teórico, que ambos curanderos, buenos y malos, forman parte de una estrategia en la reproducción de la cultura, en una visión de conjunto. Unos operan luchando por la preservación de la tierra. Otros por la resolución -más allá del discurso- y la canalización de pugnas individuales, por la canalización de esa violencia acumulada, la muerte de la forma -si bien el discurso de no ir con ellos es una forma-.

Ambos, si no los relojes, son las agujas del reloj del tiempo. Unos detienen el tiempo, guardan el pasado, otros lo aceleran y abordan un futuro de diferenciación, quién sabe a qué sea, si a una forma capitalista o si así ha sido siempre -ha habido una ciclicidad en la pérdida de tierras y la recam-pesinización-, quién sabe a dónde va la comunidad social mazateca. Pero precisamente éste es el campo de los curanderos "malos": el cambio, enfrentarse a lo desconocido. Son la temporalidad que amenaza siempre. Los buenos son la estabilidad, cuando no la vuelta al pasado, ellos representan la estructura de lo comunitario, esa inespacial y atemporal tradición, la "costumbre", la circular. El bien es el equilibrio.

En el cambio y el equilibrio están cifradas las avanzadas de un control cultural que reproduzca bajo cualquier circunstancia, una apropiación de la realidad, una cosmogonización del mundo<sup>60</sup>. Que bajo cualquier circunstancia se reproduzca a sí misma y sea en sí misma.

---

pag. 24.

<sup>60</sup> Eliade, Mircea. Lo Sagrado y lo Profano, Ed. Labor, 6ta. ed., Barcelona, 1981.

No se trata pues, sólomente de intelectuales correlacionables con las contradicciones internas de la estructura, resultante del análisis. Hay una síntesis desde la perspectiva global de la cultura: ambos son avanzadas de la cultura mazateca en el tiempo y el no tiempo. Ellos son los guardianes del tiempo.



ESTA FOTOGRAFIA ES DE UNO DE LOS MURALES QUE ESTAN PINTADOS EN LA BASE DE LA ESTATUA DEL EX-PRESIDENTE MIGUEL ALEMAN V., EN TEMASCAL, OAXACA, A ORILLAS DE LA PRESA QUE LLEVA SU NOMBRE.

EL MURAL, MUY SIMBOLICAMENTE, ESTA CONFORMADO POR DOS PINTURAS CON TRAPUESTAS: DOS TIEMPOS. EN UNO VEMOS A LOS MAZATECOS ANTES DE LA CONSTRUCCION DE LA PRESA Y EL AUTOR HABRIA ELEGIDO PARA ELLO, PINTAR UNA CURACION INDIGENA FRENTE A UNA CUEVA (SU FOTOGRAFIA ILUSTR LA PORTADA DE ESTA INVESTIGACION). FRENTE A ELLA, EN LA OTRA PARED Y REFIRIENDONOS OTRO TIEMPO YA A PARTIR DE LA PRESA, SE NOS MUESTRA A LOS MAZATECOS DESENVOLVIENDOSE EN UN SUPUESTO USO Y DISFRUTE DE LA CIENCIA Y TECNOLOGIA OCCIDENTALES. EL LECTOR PODRA APRECIAR ALGUNAS DE LAS MANIFESTACIONES CULTURALES, ESA FORMA QUE QUIZAS EL ETNOCENTRISMO ACEPTA DE -Y HECHO PODER EN- ELLOS, V.G. EL HUIPIL DE LA MUJER QUE ESCUCHA RADIO. Y JUNTO A ELLA ENCONTRAMOS MEDICOS, UN PARTO EN POSICION OCCIDENTAL, APARATOS DE RAYOS X, LA EDUCACION, UN SUGERIDO INCREMENTO PRODUCTIVO EN EL CAFE -PARTE SUPERIOR DERECHA- Y UN SUGERIDO GOCE DE LA RETRIBUCION DEL TRABAJO -UN AUTOMOVIL CON ADITAMENTO PARA EL TRANSPORTE DEL EQUIPAJE TURISTICO; ESTO ULTIMO - JUNTO A LOS BENEFICIOS CAÑEROS, EN LA PARTE SUPERIOR IZQUIERDA.

LA PRESA FUE CONSTRUIDA PARA EVITAR INUNDACIONES EN LOS LATIFUNDIOS CAÑEROS DE LA BURGUESIA VERACRUZANA. PARA RESOLVERLO OPTARON POR - INUNNDARLE UNA QUINTA PARTE DE SU TERRITORIO A LOS INDIOS. ADICIONALMENTE A ESTE INTERES ECONOMICO QUE ES ATENDIDO POR UN PRESIDENTE ORIGINARIO DEL EDO. DE VERACRUZ -ALEMAN VALDES-, Y QUE NO REPRESENTABA NINGUN BENEFICIO PARA LOS MAZATECOS, EN EL MURAL ESTA CONSTRUCCION HIDRAULICA ES PLANTEADA COMO LA POSIBILIDAD PARA QUE SALGAN DE UN ESTADO PRIMITIVO.

ASOCIADO A LO "PRIMITIVO" ESTAN LOS CURANDEROS MAZATECOS. EN RELACION A ESE FUTURO PROMISORIO, QUE POR SUPUESTO NO SE CUMPLIO, COMPROMETE A LA MEDICINA OCCIDENTAL. AMBOS SON TIEMPOS. PERO LOS CURANDEROS SUBSISTEN EN AMBOS TIEMPOS... MAS QUE ELLO, SI NUESTRA INTERPRETACION ES CORRECTA, NO SOLO SE HAN REPRODUCIDO EN AMBOS TIEMPOS" SINO QUE SON SUS GUARDIANES.

## 16. EPILOGO Y LIMITES EPISTEMOLOGICOS

Quizás parezca extraño adjuntar en esta investigación un marco estructural-funcionalista "anacrónico" y cuestionado hasta el hartazgo. Quizás por mala suerte los mazatecos estarían preparados para ello. Sin ser un funcionalismo que sugiera una racionalidad intrínseca en esa la estrategia, la existencia de este aparato dual de intelectuales indígenas lo que promete es una condición mínima para la apropiación simbólica de la realidad. Esto, considerando al grupo étnico en el marco de un Estado Nacional, nos presenta un nivel de identidad que posibilite la alternancia en el sentido de la realidad -en la cultura-, lo cual tiene y tendrá implicaciones políticas sin que consideremos las contradicciones internas que el mismo capitalismo genera en la comunidad indígena. Considerar esas contradicciones internas obliga a un universo distinto de observación, y a teoría y metodologías específicas.

¿La cultura posee una estructura unitaria más allá de sus contradicciones internas? Si y son algunos curanderos que no había abordado hasta ahora y que no importa si son míticos o no.

Pude conocer a ese ser liminal, a ese nudo de curanderos buenos y malos e incluso gente del común. Un individuo más allá del bien y del mal y que por lo tanto cierra toda la estructura, respondiéndonos si hay algo más allá de las conciencias individuales o de grupo -sean comunidades, clases, sexos o edades-.

Este hecho de que se llegue a ubicar más allá del bien y del mal, nos lleva relativizar estas nociones. Hay un relativismo en ellos. Ese relativismo es conocido en Oriente, en territorios o áreas culturales muy distantes. Queda descartado el difusionismo a menos que se difunda a tal grado una estructura social sin dejar rastros, testimonios históricos o datos en general. Luego, si no es difusionismo, es propio. Al ser propio es un rasgo diferencial de toda la diversidad cultural de nuestra especie y Es en el conjunto. Es también, el Hombre. Es Universal. El es la síntesis. Y la síntesis de esta cultura es universal en sí misma al relativizar más allá de cualquier sector de su cultura. Nadie más lo hace y el resume en sí, los roles más importantes en la reproducción cultural mazateca -el curandero enfrentado a sí mismo-.

Cómo no filosofar ante el hecho de que lo que cierra el sistema cultural es un sistema abierto? Porque él esta abierto a un infinito que no repara ya en la dualidad, no adscribe una valoración desde una perspectiva a ambos curanderos, enfrentados entre sí.

Son los límites de la razón. Si la perdemos, nos encontramos. Si la razón posee una estructuración de la realidad que

tenga alguna correlación con lo social, si esta limitante es trascendida, no hallamos una senda abierta a ceder la alienación? "Racionalicemos lo irracional...", "Exijamos lo imposible...".

En los límites de (mi) razón terminaríamos formalmente esta tesis.

## 17. APENDICE I.

LA BISEXUALIDAD DEL CURANDERO Y EL ROL SEXUAL EN LA CULTURA

Boegue plantea en su tesis lo siguiente:

"Estar fuera del trabajo agrícola significa en la cultura campesina 'ser mujer' pero 'ser mujer' afuera del control patriarcal, como viuda, significa también poder. Y así se presenta la otra cara de la moneda de la organización patriarcal: "el poder femenino (ya sea representado por el hombre o la mujer) que tiene su expresión justamente alrededor del curanderismo y la hechicería.

"Las consideraciones anteriores son sólo aproximaciones a la cuestión del fenómeno de la homosexualidad vinculado a la hechicería y al curanderismo y se requiere un estudio más amplio. Lo notorio es que, entre los mazatecos, existe una gran aceptación de la homosexualidad masculina, aún si es un tema recurrente que provoca burlas y risas entre la población. Su papel social abarca espacios vitales como el ser casamentero o mediador con lo divino. Este hombre mujer (HANA) o el bardaje vive también su homosexualidad de manera 'travestis' (Desy:1980). Es considerado 'choto' el que desarrolla el papel femenino dentro de la homosexualidad.

"Cuando el consejo de ancianos es sustituido por el cacique, los homosexuales ocupan el papel desempeñado por los ancianos. A veces su papel es el de una bisagra en la articulación de las alianzas entre las familias patrilocales y además el de tener la capacidad de constituirse en la síntesis entre lo masculino y lo femenino. Además son los mediadores de la sociedad con lo divino. En ese sentido, no se le debe de ubicar como un producto de excentricidad social sino más bien como uno de los ejes centrales de la cosmovisión mazateca del mundo que traspasa las barreras entre el hombre y la naturaleza para entrar en la esfera de lo sagrado. Al convertirse el hombre en mujer y representar la totalidad humana, representa a la vez la capacidad de cambiar de una situación a otra, también de lo negativo a lo positivo, es decir de asegurar la vida ante la amenaza de la muerte."<sup>41</sup>

En este apartado quisiéramos vertir algunas observaciones que nos conducen a ofrecer una interpretación alternativa de la conducta sexual de un tipo de curanderos de Ixcatlán. Partimos

---

<sup>41</sup>Boegue, op. cit., pp. 233-234.

de que no es suficiente la respuesta de la dualidad sexual como aspecto liminal sagrado del curanderismo, puesto que más de la mitad de la muestra de curanderos no asumen esta práctica. Cualitativamente, los curanderos que se avocan a "hacer el bien" o los que "son buenos" no lo hacen. Por el contrario, los que "hacen el mal", presentan indefectiblemente este rasgo.

Igualmente entendemos que si la población hace uso de este recurso sexual en su vida cotidiana, eso es algo que no está en nuestras manos definirle causalidad. Sin embargo, un asunto muy distinto es lo que nos sugiere que los tipos de curanderos se caractericen en torno a ello. No buscaremos en ese sentido causas sino que nos avocaremos a dilucidar relaciones que quisiéramos ofrecer ya que nos parecen acaso interesantes a nivel simbólico.

Esta información la vertiremos por apartados que en sí mismos arrojan información pero cuya continuidad en la exposición pueden sugerir una correlación en cuanto al punto que tratamos de profundizar:

1. En la zona de Estudio de Chilchotla pudimos observar lo que inicialmente parecía una casualidad pero que en su reiteración, constituyó un fenómeno sistematizable, un modelo de organización política y cultural en el sistema de cargos de cada ranchería.

Las rancherías están organizadas políticamente como Agencias Municipales o Auxiliares de la Agencia. Estos son dos niveles políticos que a partir de la importancia relativa de las comunidades del interior, figura un sistema de organización política municipal. Las Agencias Municipales dependen de la Presidencia del Municipio pero a su vez tienen como área de influencia a sus comunidades auxiliares.

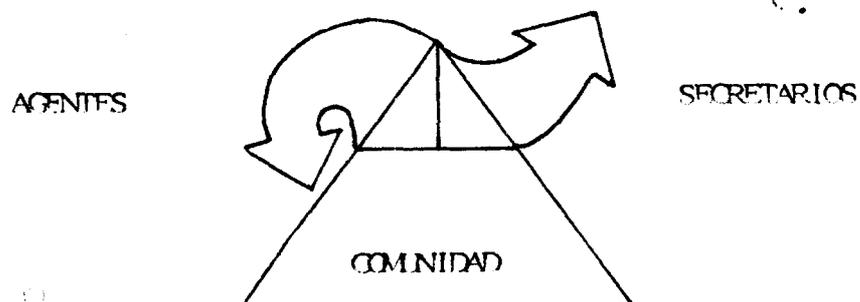
Ahora bien, en las agencias municipales encontramos que el Agente se caracteriza por un monolingüismo casi total, una coparticipación con las manifestaciones culturales más comunes de la población, tales como el empleo del calzón de manta, los huarachas, el sombrero, el bajo nivel de formación escolar, etc. Sus Secretarios, por el contrario, son sujetos que más alto nivel de formación escolar poseen en la comunidad, su vestimenta es más occidental, hablan bien el español, usan zapatos, etc. Una visión muy lineal de la cultura y la identidad nos podría sugerir que la identidad se va perdiendo en los secretarios, sin embargo, ellos tienen la función de intermediar con el exterior por préstamos con INMECAFE, por ayuda financiera en la cabecera distrital -Teotitlán- y las ciudades de Oaxaca o México para la construcción de escuelas, iglesias, para intentar la creación de cooperativas, etc. Una percepción prejuiciosa y formalista de la identidad nos llevaría a considerar que los secretarios la van perdiendo. Sin embargo, si su papel en el sistema de cargos es la intermediación por la comunidad, su adhesión a ese factor

socio-político de cohesión, de contenidos comunitarios además, nos lleva a ser mas cautelosos. La diferencia, efectivamente, está a nivel de las manifestaciones culturales pero su identidad comunitaria no sólo es un hecho sino cualitativamente efectiva, como que representan institucionalmente un cargo comunitario. Adicionalmente, los sujetos participan en los sistemas de reproducción de la identidad como son las faenas -o trabajos comunitarios-, asisten al curandero, se autoadscriben indígenas y definen una alteridad con la ruptura de estos factores mencionados, así como en general de las lealtades primordiales campesinas.

A partir de ello se comprende que conforman una mancuerna de trabajo en que los agentes son ordenadores internos y los secretarios son intermediarios con el exterior. Los dos conforman un sistema de cargos en las agencias que en momentos especiales en los que hay que tomar decisiones importantes y comunitarias como las que ejemplificamos, amplían su organización dual con otros elementos de la comunidad que fortalecen la estrategia. Los curanderos suelen unirse a los agentes municipales y los maestros a los secretarios, se amplía así el nivel de los recursos comunitarios que se despliegan y es entonces cuando es factible observar, en conjunto, la organización política de la comunidad.

Esa organización dual posee simbólica y socio-políticamente una organización entre el exterior y el interior. Ambos están unidos en un mismo proyecto comunitario de desarrollo, en la medida de que los intermediarios con el exterior poco podrían hacer si no hubiera una unidad en la población para la cooperación económica comunitaria que permita solventar los gastos de los viajes de tramitación; necesitan de una organización interna para la elección de los problemas que se tratarán de resolver, su implementación y legitimidad. Una vez que se consiguen recursos, como que les otorguen dos toneladas de cemento, varillas o cristales para construcción, etc., la comunidad trabajará en faenas para la construcción. Así mismo la comunidad avalará la cesión de terrenos comunitarios para esa construcción. Todo ello requiere de un aparato destinado al ordenamiento interno, el segmento interior de organización, el cual esta conformado por los agentes, ancianos y curanderos.

Esto lo podemos graficar a continuación:

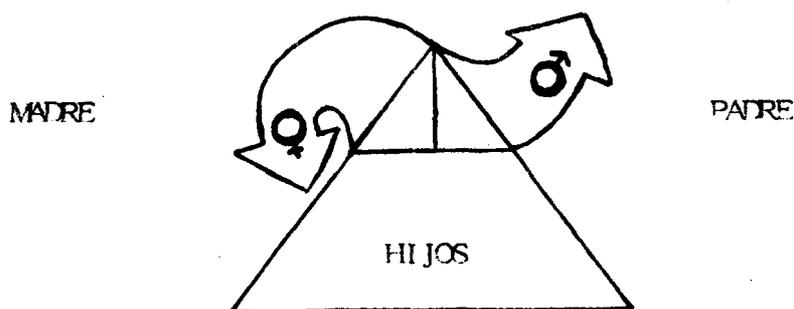


2. Si variamos el universo inmediato de observación de la dualidad de la organización en otro nivel de integración social como es la unidad doméstica, observaremos un correlato interesante.

El padre es el encargado de la intermediación con el exterior. En las reuniones públicas la mujer no asiste o si asiste, el que tiene la voz es el hombre. El hombre es el que sale a recibir a los que visitan una unidad doméstica. El hombre es el que trata sobre préstamos, venta de café y reuniones políticas en general. Su papel es hacia el exterior, la representación al exterior de su unidad doméstica.

La mujer es la que vigila la organización interna de la unidad doméstica, la limpieza, la cocina, el cuidado de los niños y es quien socializa principalmente la cultura, la que está con los niños y quien principalmente les cuenta las tradiciones y los mitos. Los indígenas nos llegan a decir que "aquí en la casa es ella la que manda". Su papel es hacia el interior.

Graficando obtenemos lo siguiente:



En suma, en la organización de las comunidades y de la unidad doméstica encontramos una correlación. Al adscribirse simbólicamente signos sexuales a la identidad -el adentro- como a la emergencia -el afuera-, es sugerente que la identidad sea femenina y masculina la alteridad.

3. Observamos que el mito que nos relata el surgimiento del maíz nos presenta a la dueña de la tierra como Mujer: Nachá Losibé Guindé -la vieja Isabel que vive bajo la Tierra-. La guardiana de la identidad frecuentemente se asocia con una representación femenina. (Ofrecemos estos mitos al final para que los considere el lector ya que son largos y pueden dispersar la continuidad del argumento).

4. Otro mito que nos llama la atención en cuanto a esta identificación sexual de los patrones culturales es el de un Chikón- o duende- atípico que es la única referencia a la homosexualidad que detectamos en Chilchotla. En este contexto la homosexualidad no parece ser común, no supimos de ningún curandero que la comunidad reconociera como Homosexual. Los curanderos me informan cuando sondeaba comparativamente sobre esta regularidad en el contexto, que la homosexualidad era curada antes por los curanderos y los ancianos, rompiendo huevos de guajolote en los testículos de estos sujetos.

Este mito del Chikón de la Cueva es poco conocido en el interior del municipio y se le detecta mayor incidencia en la Cabecera Municipal.

El Chikón de la Cueva vive en un "sótano" cercano a las cascadas del Puente de Fierro, una referencia geográfica muy importante ya que ese puente es la bifurcación de la carretera hacia Huautla y hacia Chilchotla. Cuentan que si uno quiere tener dinero, debe ir sólo a donde la cueva y meterse a ella. Ahí adentro llamará con respeto al Chikón y le dirá que quiere tener dinero. El Chikón le preguntará si sabe que perderá la vida si ese dinero no lo hace "producir y le rinde cada vez más" -inversión, ganancia: una relación capitalista de reproducción ampliada-. Además le dirá que ese dinero que invertirá lo hará rico pero que deberá ir a darle periódicamente al Chikón una parte de sus ganancias. Así mismo, deberá desde esa primera ocasión sostener relaciones homosexuales con él, asumiendo el sujeto un papel pasivo en la relación y continuar esta dinámica con el Chikón.

Este mito nos presenta una significación simbólica en que la capitalización, que es un razgo que no tolera la cultura -tanto así que se enferman por los chismes de la gente-, implica una modificación del rol sexual en que asumiría un papel femenino ante el Chikón atípico. Se nos ocurre que una dualidad no sexualizada que el hombre posee en cuanto a la intermediación con "lo Otro" -el exterior- y la coparticipación de la cultura -lo

interior-, se desequilibra y expresa simbólicamente en la pérdida de su masculinidad frente a la reproducción ampliada capitalista. Esto habrá de considerarse en cuanto a la diferencial cosmogonización de la realidad a que estos grupos se avocan, según nos remite Eliade por oposición a la fragmentación que en occidente se tendría de la realidad.

5. En base a lo anterior plantearíamos que si bien esta dualidad expresa poder, no todo poder requiere de una dualidad sexual. Si en Ixcatlán hemos observado una actitud de poder en los curanderos que "hacen el bien" y los que "son buenos", sin que apelen a estas prácticas sexuales, es posible atender etnográficamente un simbolismo no arquetípico sino cultural.

Nuestra propuesta interpretativa sería la de que los curanderos que hacen el mal sostienen esta práctica bisexual no como un sine que non del poder chamánico, sino porque se aborda la significación sexual de la cultura a que han estado socializados los mazatecos sin que necesariamente se explicita en ellos esta observación. De ello resultaría que conciente o inconcientemente, su práctica de romper las lealtades primordiales considera el alejamiento que ello implica de la cultura. Un desequilibrio que se expresa quizás igual que los mexicas en un intento de regulación de la fuerza que en aquellos consistía en sacrificios humanos para manejar la correlación entre el sol y la luna.

Esto tiene un eco en la población cuando los buscan, que igualmente corresponde esta eficacia simbólica que envuelve las tendencias dialécticas al abandono de las lealtades primordiales -en movimiento con su reproducción-. El problema con la complejidad humana se desfasa y pasa según las perspectivas, a otros órdenes como el cotidiano para expresar finalmente una práctica cultural que no queremos definir de anómala sino relativizar a este nivel. Sin embargo, el hecho de que nos encontremos con una correspondencia de la bisexualidad ritual que sólo se corresponde con un tipo de curanderos nos obliga a atenderlo antropológicamente intentando una explicación relacional y no unilinealmente causal como habríamos hecho en esta propuesta.

#### DOCUMENTACION DE LOS MITOS CITADOS EN EL TERCER INCISO:

1. El maíz es difundido al mundo por la acción del Tlacuache.

"Nashá Losibé Guindé" quiere decir "La vieja Isabel que vive bajo la tierra". Esta es la historia de cómo siguió el maíz.

Cuentan que había una vez un niño que lloraba mucho y no dejaba de llorar. En eso, pasó por el cielo un cuervo volando que llevaba en el pico un granito de maíz y se le cayó. El maíz cayó y cayó y le dió al niño entre la nariz y

el labio de arriba, dejándole una marquita. Por eso todos tenemos una marquita allí. El maíz fue a dar a la boca del niño y dejó de llorar. Pero al rato el niño volvió a seguir llorando y no había forma de callarlo porque tenía hambre. Los papás quisieron conseguir más maíz y fueron a pedirle a la vieja Isabel, pero ella se negó. Los padres le pidieron entonces a Pedro, el tlacuache que si podía ayudarlos. Así se llama el tlacuache: Pedro; por eso a los Pedros se les dice "cola pelada" que es lo que quiere decir el nombre del tlacuache en mazateco. Él les contestó que sí y que se iba a poner de acuerdo con la tuza para conseguir el maíz.

El tlacuache fue donde la tuza y le dijo que iba a invitar a la vieja Isabel a un baile y que para mientras, ella hiciera unos hoyos bajo la troje de la vieja Isabel.

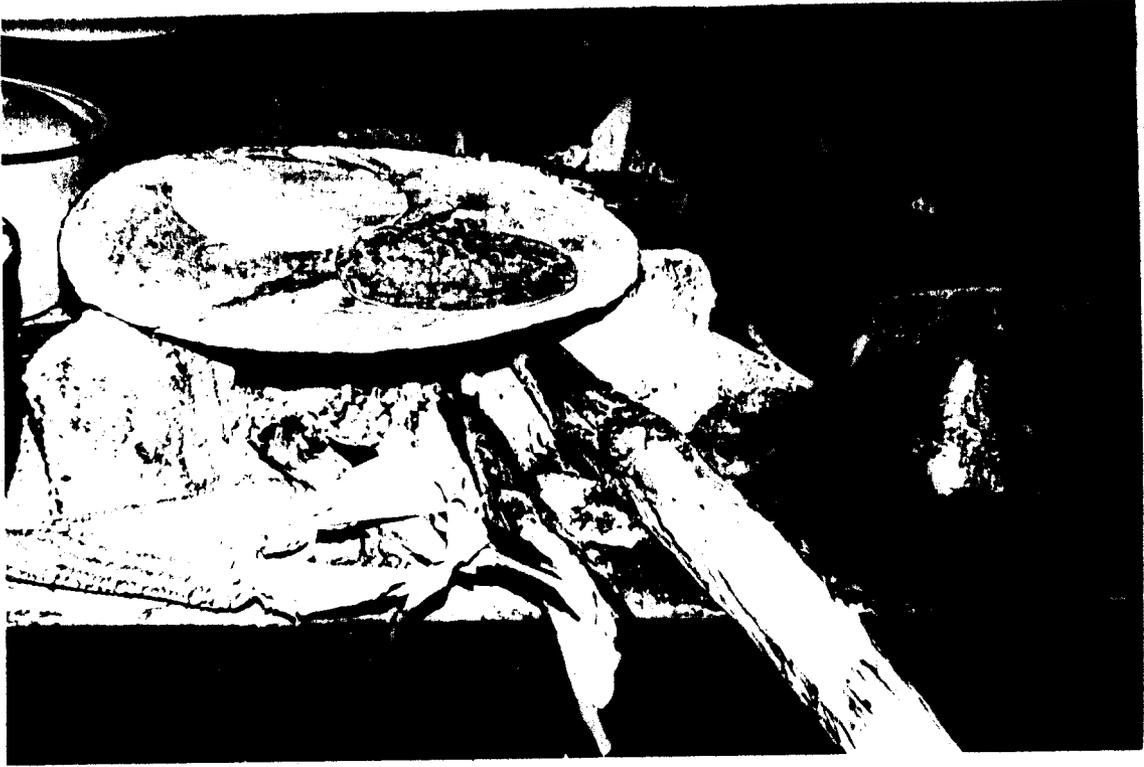
Llegó Pedro y le dijo: "Tía, va a haber un baile muy bonito, van a bailar unos animales con horquetas en las manos -era el cangrejo y la langostina-, va a ser un baile diferente y muy bonito, vamos, te va a gustar mucho" y la vieja Isabel respondió que sí, que fueran. Fueron al baile y estaba viendo qué bonito bailaban, mientras, aprovechando, Pedro se escapó del baile y sacaron el maíz al mundo.

Les dijeron a todos los animalitos, hasta a los más chiquitos, las bolitas, que no le dijeran nada a la vieja Isabel. Cuando terminó el baile, la vieja Isabel, Nashá Losibé, vio a Pedro y le dijo: "¿Dónde te metiste, por qué no te veía, te fuiste?" y Pedro respondió que allí estaba hasta atrás, entre los demás. Cuando llegaron a la casa y vio ella que no estaba el maíz le dijo a Pedro -porque es muy lista y sabe mucho- que la había engañado y que le había robado el maíz. Pedro dijo que no, que cómo lo iba a hacer si estaba allí en el baile... y ella sólo se quedó pensando.

Fue la vieja Isabel a preguntarle a los animalitos que quién había robado su maíz y estos le respondían que no sabían porque ya les habían avisado. Pero llegó con un animalito que vive entre las piedras y es como una arañita y le preguntó. El, arrastrándose, le contestó: "Sí, tía, yo sé quién fue, pero mírame, no tengo patitas y no te puedo llevar a quienes fueron". Ella le dijo "con tal que me digas quién fue, te voy a dar tu piecito", se quitó unos vellos de su vagina y se los puso por patitas al animal que por eso en mazateco, se llama "vello de vagina". Entonces le dijo que fueron el tlacuache y la tuza.

Pero para entonces, ya había surgido el maíz.

2. (Los tipos de maíz que agrícolaemente son combinados en una estrategia productiva son personalizados y observamos ya la



presencia de Nashá Losibé, incluida en el sistema agrícola de producción y preocupada por las necesidades humanas).

Hay un maíz blanco que es la catrina porque crece muy despacio y ella se tarda mucho porque es muy elegante. Entonces, la vieja Isabel le dice al maíz pintito que se apure a crecer porque hay gente con hambre y que la otra es una cansuda. Así le dice la vieja Isabel que vive en la tierra al maíz pintito.

3. (El siguiente relato presenta variantes, puede tratarse de Nashá Losibé, los duendes o dueños de la tierra. En todos los casos, una entidad que vive en la tierra, generalmente de naturaleza femenina, es quien detenta la reproducción de la cultura y la identidad).

Hay una dueña de la tierra, como gobernadora de ella, que es la que hace que los hombres sean -físicamente- como son, que hablen mazateco, coman lo que se acostumbra comer y trabajen como es propio: sembrando maíz. En todas partes hay un dueño de la tierra, él nunca cambia, en la ciudad también hay un dueño de la tierra que guarda la forma de ser de esa gente.

### 18. ALTERNANCIA EPISTEMOLOGICA: POSITIVISMO Y EXPERIENCIA

Mi contacto con los mazatecos fue iniciado con una intención marxista -a mi simplista y acalorada manera de concebir esta compleja teoría antropológica- y correlacionar causalmente la actividad del curandero y su cosmovisión, con la estructura social. Los criterios para ello era una mezcla cómoda y extraña de la teoría del reflejo de la ideología y la teoría de la mediación<sup>62</sup>. Afortunadamente, el proyecto inicial fue sucesiva y profundamente modificado.

El resultado final -si por final puede entenderse este informe-, es un profundo cuestionamiento sobre los límites teóricos de la articulación entre la psique y lo social. Poseía información en ambos rubros pero éticamente, la correlación causal entre ambas dimensiones, con sus dinámicas y complejidades respectivas, requería de una gran cautela. Es así como me he preferido avocar a la tarea de plantear las dos dimensiones y sugerir en todo caso, las relaciones que yo percibiría.

Me parece bastante atinada la observación de Adorno en el sentido de que:

"La separación de sociología y psicología es desacertada y correcta al mismo tiempo. Desacertada al endosar la renuncia al conocimiento de la totalidad que todavía ordena la separación; correcta en tanto hace constar la ruptura realmente consumada, en forma más irreconciliable que la prematura unión conceptual. La sociología, en el sentido específico -y en verdad continuamente reblandecido subjetivamente, hasta en Max Weber- sujeta el componente objetivo del proceso social. Cuanto más estrictamente prescindía de los sujetos y de su espontaneidad, tanto más exclusivamente se las verá con un *caput mortuum* reificado, aunque a la vez científico-natural. De ahí la tentación de imitar ideales y métodos científico-naturales, los cuales, sin embargo, jamás capturan el objeto social. Mientras se vanaglorian de su rigurosa objetividad, tienen que conformarse con lo mediado por la disposición científica -con sectores y factores-, como si fuesen directamente la cosa misma. Resulta una sociología sin sociedad, retrato de un estado en que los hombres se olvidan de sí mismos."<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup>Williams, op. cit.

<sup>63</sup>Adorno, T.W. et. al. Teoría Crítica del Sujeto. Ensayo sobre Psicoanálisis y Materialismo Histórico. S. XXI, México, 1986, pag. 36.

La información que concierne a lo social ha seguido una dinámica racionalista crítica y empleo los recursos epistemológicos que por consenso son guardados en la antropología, consistentes en la posibilidad de confirmación del planteamiento teórico a partir del re-examen de la situación. Creo que si cualquier antropólogo acude a las fuentes y reconsidera lo planteado, compartirá básicamente lo que aquí se ha dicho o en todo caso, existe la posibilidad de hacerlo: existe un "objeto" en el contexto etnográfico que permite revisar la "validez" o no de lo aquí planteado.

Ocurre algo muy distinto en esta segunda parte del informe donde se aborda lo que en base a la experiencia, opera en la conciencia. Esa experiencia es intransferible<sup>49</sup>, no es comunicable en general, por la distorsión esencial que conlleva el intento de traducción de la antiestructura a la estructura, el plano de lo real al plano lacaniano de lo simbólico. Cuando Freud rompió con los límites que le imponía la epistemología de la razón clásica para atender la especificidad de su campo de estudio, de hecho -de facto y no críticamente-, modificó los esquemas epistemológicos con los cuales construyó el psicoanálisis.

dimensión psíquica ha sido necesariamente conformada a partir de una base experimental que arroja información -valiosa a mi parecer- sobre los límites que posee el racionalismo en la investigación antropológica. Se nos escapa la dimensión sensual, la experiencia y dinámicas culturales en cuanto a la comunicación que, si son recogidas por el investigador, no pueden ser ofrecidas como testimonio o argumentación plenos por no ser datos positivos.

Es así como es preciso que lo que a continuación planteamos sea considerado con un relajamiento de los criterios epistemológicos tradicionales por parte de las ciencias sociales. Apelo para ésto, a la no plenamente justificada de manera formal, pero fundamental técnica antropológica de la "observación participante".

Entiendo que relajar criterios tendencialmente consensuales sobre lo que es real y lo que no lo es o sobre la manera de hacer "ciencia" podría ser visto como desastroso, de manera que yo sugeriría dos parámetros que alienten al lector a seguir la "lógica" del planteamiento:

1. Apelar a la experiencia del lector. Específicamente la experiencia del psicoanálisis, los psicodislépticos -sería extraordinariamente oportuno que ésta hubiera sido con psilocibi-

---

<sup>49</sup>Laing, Ronald D. La Voz de la Experiencia, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1983.

na-, la producción literaria surrealista bajo el automatismo de la escritura<sup>15</sup> y otras situaciones similares que apelan a considerar estados de conciencia en que la razón ha sido disociada.

2. Llegar a los límites de la razón, acercarse por su exterioridad al punto que queremos plantear, para lo cual retomaremos algunos elementos teóricos como los procesos de estructuración simbólica de la realidad o la dimensión inconciente de la cultura, la heterogeneidad de la psique humana, las teorías no mecanicistas del conocimiento y de la comunicación, etc.

---

<sup>15</sup>Breton, André. Antología (1913-1966), S. XXI, México, 1979.

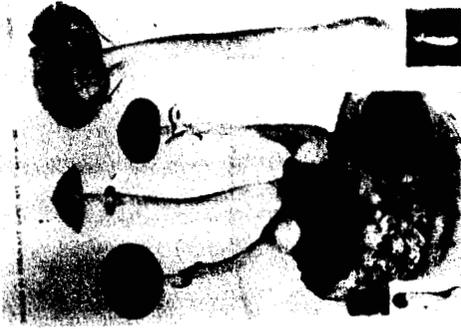


María Sabina en 1979.

51 *Nicotiana glauca* (Lam.) Gussone



52 *Salsola affinis* Lam.



Tomadas del libro *Plantas Narcóticas* — William Emboden.

Tomadas del libro *Los Hongos Alucinógenos de México* — Roger Heim y Gordon Wasson.

## 19. APENDICE II.

EL SURREALISMO: LA INTEGRACION EN LO IRRACIONAL

"El surrealismo se considera frecuentemente, ya como una modalidad de esnobismo intelectual, ya como una depravación del espíritu, ya como una chanza de artistas deseosos de asombrar a toda costa... Lanzar un anatema semejante es, desde luego, más fácil que tratar de seguir en sus aventuras espirituales a los innovadores, cuya tarea se sitúa fuera del círculo cerrado que imponen la costumbre y los prejuicios. La finalidad de los surrealistas es extraliteraria, e intenta nada menos que liberar al hombre de las cadenas de una civilización demasiado utilitaria. Para sacudir a la humanidad de su apatía era necesario- dicen- insistir en cuanto pudiera arrancarla de sus carriles, volverse deliberadamente de espaldas a la inteligencia y pulsar allá donde las fuerzas vitales del ser yacen ocultas, para que sus halos tumultuosos la alzarán hacia un horizonte por fin ensanchado.

"El primer paso tiende, pues, hacia la recuperación de todas esas energías desconocidas; así, según André Breton, el surrealismo se basa filosóficamente «en la creencia de la realidad superior de ciertas formas de asociación desdeñadas hasta el presente, en la potencia absoluta del sueño, en el juego desinteresado del pensamiento». El abandono al automatismo permite ese descenso en el propio interior, hacia el dominio de los instintos rechazados, de los deseos rechazados, que es el de la surrealidad.

"Pero como el mejor medio para expresar ese fluir de los estados psíquicos profundos es el arte, se aprecian desde el solo punto de vista estético las obras así engendradas, cuando no son sino visiones de nuestro ser más íntimo. El dirigente del surrealismo recuerda constantemente por su parte que, después de entregarse a la imaginación y dejarse conducir por ella, el poeta debe volver de nuevo a la superficie de su yo consciente para enriquecer su personalidad con los hallazgos hechos en sus inmersiones. De acuerdo con estos principios, los surrealistas han utilizado los descubrimientos de Freud, quien, racionalizando -por decirlo así- el inconsciente, dio un golpe mortal a las creencias espiritistas en voces ocultas o al mito de una evasión hacia un universo supraterrrestre. Así, muchas de las obras de André Breton muestran cómo acontecimientos atribuidos a la suerte o a la adversidad no hacen más que expresar el dinamismo de los instintos inhibidos por los convencionalismos sociales. Es entonces cuando el surrealismo se aproxima a la realidad, para no designar de hecho sino la síntesis de lo real y lo subreal.

"Si el psicoanálisis permitió a los surrealistas interpretar los datos obtenidos en sus experiencias, no por ello se confor-

maron con esa técnica, sino que quisieron superarla. No basta en efecto con revelar al hombre la existencia de sus riquezas interiores: es preciso que pueda también disfrutarlas. Por ello, a la rebelión individual del espíritu debe seguir una acción efectiva de transformación social. El individuo no debe escindirse en dos zonas hostiles entre sí; por el contrario, sus actos deben armonizarse con sus tendencias profundas. La surrealidad se enriquecerá además con un nuevo dominio, convirtiéndose en la síntesis de la teoría práctica.

"Lejos de refugiarse en sus torres de marfil, los surrealistas prefieren demolerlas mediante la transformación de la existencia humana, con el fin de que las víctimas de la realidad no consideren la huida como único remedio, sino que actúen para hacer de esa evidencia algo que esté de acuerdo con sus aspiraciones. Y lo mismo que el movimiento surrealista comenzó por oponerse a toda concepción del arte por el arte, rechazará también toda doctrina de la revolución por la revolución, de tal modo que quienes sólo lo vean o consideren bajo uno de estos aspectos nunca podrán entender su auténtica finalidad.

"La noción de surrealidad ha evolucionado, pero sus distintos significados convergen hacia un tema central: la realización integral del hombre. El humor abrirá para ello las puertas, el automatismo proporcionará los materiales, el arte será su lenguaje, el psicoanálisis dará su sentido profundo y la revolución aportará las posibilidades de efectiva realización".<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup>Duplessis, Yvonne. El Surrealismo, Ed. Oikos-Tau, Barcelona, 1972.

## 20. LA INSENSIBILIDAD DE LA RAZON EN UN EJEMPLO: LA COMUNICACION INDIGENA

En la comunidad de Sta. Rosa -distante una hora a pie de la Cabecera Municipal-, hay una clínica del IMSS. Esta está localizada al sur-oeste de la explanada central del pueblo. Recuerdo que al principio del primer trabajo de campo, a estas explanadas les llamábamos las "canchas de basket"... esa función parecían tener. Apenas al lado había una milpa y un campesino mazateco nos veía con extrañeza. Ibamos todos con nuestras libretas de notas anotando las dimensiones y la ubicación de las canchas. Es como si las cosas pudieran tener "lecturas" distintas. Una de estas lecturas de la realidad es lo que veremos en el caso del médico de la clínica.

El párrafo anterior -que intencionalmente no entrecomillamos- está planteando un discurso que no es lineal. Es un discurso circular. La diferencia entre ambos está en que el discurso que denominamos circular no tiene una linealidad lógica, hay una curva hacia otro tipo de comunicación. Esta curva se aprecia en el momento en que en el párrafo anterior se cita la experiencia de la estructuración de la información en el recorrido inicial de observación, en que se narra sin conexión "lógica" -quizás hasta "inoportunamente" si no tuviera un sentido preciso como es el que intentamos desarrollar-, una evocación emotiva que en el caso del informante, implica un grado mayor de introversión -o "insight"-. En ese momento se establece otro estado de conciencia que puede ser detectado como un giro íntimo, afectivo o "intersubjetivo" en la comunicación. La conversación, en ese momento, se amplía en nuestra conciencia -se bifurca- a partir del discurso, apareciendo éste como un aspecto más de la comunicación que se está estableciendo. En el ejemplo citado, esta dimensión no sería evidente principalmente por el hecho de que no hay una interpelación del discurso en el lector pero si es planteado con otros compañeros de la investigación o abordando situaciones emotivas que compartan las partes que se comunican, el efecto es aproximadamente el mismo que en el caso de los indígenas.

Sin embargo, el ejemplo se presta para mostrarnos una estructura. (Y llegar por los límites exteriores de la razón a la consideración de su especificidad como sistema de cognición). Si se observa la vertiente del discurso, vuelve éste a cerrar el círculo sobre la clínica médica. Sin embargo, se disuelve también, en esa conclusión, una dimensión de la comunicación a nivel del meta-lenguaje, el cual es transgredido tras haber ofrecido una perspectiva continua de las dimensiones de "la realidad" que en Occidente discriminaríamos "lógicamente": no viene al caso, no hay hilación, no hay conexión lógica.

En el discurso circular es posible ser conciente de que (a) la comunicación posee un orden a nivel del discurso, así como (b)

una estructuración de la realidad que envuelve dimensiones más allá de la palabra misma. En la llamada cultura occidental confiamos excesivamente en la palabra en la consideración de que todo es formalizable en ese orden del lenguaje. Si bien la comunicación humana tiene en la palabra un traductor aparentemente universal de los otros sistemas de comunicación, presenta serias desventajas. A nivel metodológico aún el análisis del símbolo permitió un grado de consenso por intersubjetividad; en otros órdenes de la comunicación, el material etnográfico es por completo inaccesible a la razón, no así a la experiencia. Este es el caso que abordamos. Sabemos que la experiencia es intransferible. No hay forma de cosificarla y presentarla positivamente a una comunidad científica para que la evalúe como "objetiva". Si bien esto se presta para decir "cualquier cosa", la trascendencia de hecho de los límites del control epistemológico ha sido, si no la práctica deseable, como conflictivamente ha ocurrido el proceso histórico del conocimiento científico.<sup>67</sup> Ni Freud ni Saussure resuelven las limitantes epistémicas de la razón clásica, más bien desarrollan estructuras teóricas ad-hoc a su objeto de estudio. Freud lo que hace incluso, es formalizar algo que denomina "la concepción topológica del saber"<sup>68</sup> en que delimita sus fronteras en relación a la "filosofía" -epistemología-.

En esta misma dinámica nos enfrentaríamos a una limitante epistemológica. Hay un nivel simbólico en la comunicación, tal y como ha sido demostrado por la escuela francesa. Hemos abordado los símbolos y hemos tratado de incorporar ampliamente los mensajes no verbales: hemos trascendido el iluminismo y el positivismo cuando trabajamos con símbolos intangibles. Pero por la predominancia de la razón no hemos incorporado toda la información que puede ser recogida estrictamente por vía experimental.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup>Lecourt, Dominique. Para una Crítica de la Epistemología, S. XXI, México, 1987.

<sup>68</sup>Assoun, Paul-Laurent. Introducción a la Epistemología Freudiana, S. XXI, 2da. ed., México, 1985, pag. 19.

<sup>69</sup>La experiencia es intransferible porque incluye una dimensión sensual, al menos, que no puede ser estructurada por la palabra. José González, el maestro con el que hice la primera práctica de campo, suspendía todos mis estériles intentos formalizadores en determinados campos, con el siguiente cuestionamiento inolvidable:

"Dime, Iván: ¿a qué sabe un mango?"

Efectivamente, era imposible responder satisfactoriamente. Yo reconozco el sabor del mango y al hablar con otro de ello es

En el campo de la experiencia está precisamente el empleo del discurso circular como sistema de comunicación que no reprime la experiencia personal y la evocación de la memoria, en detrimento de la "racionalidad" del discurso. El grado de alienación es evidentemente menor al discurso cerrado y unidimensional de las llamadas "modernas sociedades occidentales" -ya no digamos del científico en la medida que no sepa alternar sus sistemas de relación y de comunicación-. Esta alineación radica en el ocultamiento al otro y a sí mismo, de dimensiones del ser como puede ser la libre asociación y la intersubjetividad de lo sensual. Por ello es más que sugerente que según se desprende al menos de este rasgo cultural diferencial, la primacía del ego no está tan delimitada; no está tan franqueada la delimitación de las tres instancias freudianas de la psique humana con que caracteriza la estructura.

Pero por otra parte, el discurso circular es también un proceso cognitivo porque al variar la lógica de la comunicación, se estudia en primer término si el interlocutor sigue la comunicación o se detiene tratando de entender la lógica, suspendiendo la continuidad en la decodificación de la información a fin de retomar una frase siguiente que permita conectar lógicamente -la "dispersión" de- el discurso. Es decir la diferencia básica que yo observaría a nivel de relación social, de concepción del Hombre, procesos cognitivos y de la comunicación que hay entre un indígena y un mestizo.

En el caso del indígena, la curva del discurso circular produce una respuesta -a diferencia de la expresión suspendida del interlocutor occidental- y en esa respuesta hay un reconocimiento del sujeto con quien se establece la comunicación.<sup>70</sup>

El discurso circular es también un proceso de socialización porque está conduciendo a una forma específica de conversar. En el arte de la comunicación con discurso circular, están los

---

porque el otro lo conoce, es decir que me remito a una experiencia intersubjetiva. Si no existe esa experiencia común, la transferencia es imposible.

<sup>70</sup>Aquí no estamos abordando una relación intercultural en que la comprensión del lenguaje y la cultura presentan frecuentemente este entorpecimiento de la fluidez comunicativa. Esto es evidente aún entre un francés y un alemán. Lo que abordo es comparativamente los sistemas de comunicación en sus respectivos contextos, lo cual es una reflexión sí a partir de la relación intercultural. En ese sentido, consideremos más allá de las variaciones disfásicas de la comunicación si nosotros tendemos a comunicarnos en los términos de este discurso que llamamos circular...



ancianos. Es agradable y reconfortante después de andar recogiendo información, llegar a sentarse con un anciano mazateco y que con su pura plática nos lleve a un estado de armonización o de tranquilidad. Esa paz o "armonía" es necesaria al menos periódicamente, como un proceso parcialmente catártico en que la imaginación, el recuerdo, lo sensible, se conjuga con lo intensamente racional, analítico y frecuentemente lineal de la ortodoxa búsqueda de información etnográfica. Estas dos dimensiones tendientes al equilibrio -que puede ser formalizado psicoanalíticamente- como condición de sintonía psíquica, en la cultura china son denominados y profundamente conocidos como la dualidad del Yin y del Yan.

En la práctica del saludo que desde el positivismo resulta incidental y simple y desde el racionalismo se presenta como un reconocimiento recíproco sincrónico, desde otra perspectiva es un activo proceso de socialización de:

1. El ejercicio de un desenvolvimiento de la persona que en cualquier parte que se encuentre a otra, se ha de detener a hablar más que "saludar y seguir de largo".
2. En esa plática se aborda un tema que suele ser el encuentro, se comenta sobre el clima, la fiesta, la siembra, un pariente enfermo, etc. y se devuelve el tema del encuentro a una solución con la despedida.
3. En la comunicación del discurso circular hay un verdadero reconocimiento de la persona porque se abordan experiencias cotidianas que denotan emotividad en el interlocutor. Y en el recorrido de facies y experiencias encuentra el grado de armonía que en su concepción -bajo el rubro de salud y enfermedad-, marca un reconocimiento cultural. El saludo mazateco no es "daliri"- en el mazateco dialectal de Chilchotla- o el "tindáe" -en el mazateco dialectal de Ixcatlán-; no es esa palabra precisa sino el reconocimiento de los contenidos de indianidad.
4. Aún en los términos más generales, el discurso circular, desde que es abordado con una variación en la conciencia del sujeto -lo que podríamos denominar un desplazamiento del ego-, está produciendo una socialización plena ante nuestros ojos. No se puede transmitir ésto en el orden de la palabra. Al circular la comunicación están en el plano del ejercicio y en la experiencia, transmitiendo una concepción de la realidad y de sí mismos que envuelve en un mismo plano público lo racional y lo emotivo-aún más: lo real y las ilusiones, lo real positivo y lo real simbólico, etc.-.
5. Se socializa la conciencia misma del sistema "dual" de comunicación que aborda lo racional conjunta y paralelamente con lo emotivo. La escuela francesa sabe que todas las culturas

poseen sus sistemas de comunicación pero poco se ha dicho del reconocimiento émico de esta facultad del meta-lenguaje.

6. En la plática se está curando al interlocutor con una fuerza que no proviene del individuo sino que circula en la comunidad. Y Esa fuerza no es sino la tradición y existe aunque positivamente no se pueda medir ni pesar; es la cultura. La cultura desde dentro, como un sistema armónico de cosmogonización de su realidad, es una fuerza. Esa fuerza del ejercicio cultural, como armonizador, es compartida en la comunicación del discurso circular con contenidos específicos y una estructura que reproduce su estructuración misma de la realidad -esa no disociación del aspecto racional y lo emocional, v.g.-.

El mazateco que dirige una conversación nos lleva como en una barca por el curso de un río en que podemos ver cualquier cosa en sus orillas. Hay un buen cúmulo de libre asociación en sus ideas. Hay una espontaneidad y cadencia en el curso de su conversación que no vigila los límites en que se desarrolla, tal y como nosotros lo haríamos dentro de nuestras categorías culturales. Francamente, a mi me costó bastante llegar a percibir lo anterior. No se trataba de pensar hasta más no poder sino de ir viendo en todo caso, posibles explicaciones hasta que se llega a determinar la exterioridad de otros sistemas explicativos y consiguientemente, intentar desarrollar otros sistemas cognitivos como metodología de investigación. Ello era lo que arrojaba la observación participante. Pero lo anterior es sólo una racionalización, una formalización del proceso de comprensión de esta cuestión. No es con el pensamiento que se llega a ello sino deteniendo el pensamiento. Un ejemplo de esto, es un curandero de la mazateca alta al que llegué verdaderamente a amar. Antes de comer sacaba cualquier tema a discusión y empezaba a conducir la comunicación, yo respondía en torno a la hilación lógica del discurso -e incluso aprovechaba para obtener información de lo que me decía-. Sin embargo, él se fijaba en el grado de ansiedad o de tranquilidad en que yo me encontraba. Después de unos diez o quince minutos de hablar, cuando me tranquilizaba incluso del detalle de que se fueran a enfriar las tortillas -con el hambre que tenía en esos meses de hambruna previa a la cosecha del maíz-, y ya estaba en paz, el curandero interrumpía en el momento incluso más absurdo posible la conversación y decía: "ahora sí, vamos a comer". A veces se cortaba el discurso, sin explicación aparente, en el punto menos comprensible; pero se detenía invariablemente "sin sentido" porque el sentido de lo que estaba haciendo no estaba en el discurso sino en el estado de conciencia oportuno para comer y al cual me estaba llevando.

Esta circularidad también está expresada en la cosmovisión mazateca, su mundo conformado por varios planos está unido en una circularidad. En el siguiente mito podemos observar uno sólo de

los varios ejemplos que pudimos recolectar pero que exceden lamentablemente, la lógica de la investigación:

Dicen que hace mucho tiempo, el maíz se regaba con la sangre del guajolote. No como ahora una parte del grano sino todo el maíz. Se hacían unos grandes canastos de tamales de guajolote para darle un banquete a la tierra y se soltaba uno. Ya cuando se oían los truenos lejanos de las lluvias que se habían ido y oían un trueno lejano, decían: "es el guajolote que se lo van a comer en el cielo" porque cuando el guajolote se esponja hace como el trueno. Y sí es cierto porque por el día de la Asunción -15 de agosto- se oyen los últimos truenos.

Nótese como el guajolote abre la siembra con su sangre y la cierra en la comida de tamales. El mismo guajolote fluye como mediador al cielo para volver en forma de lluvia. Hay un reciclaje entre los elementos simbólicos de la cultura en el sentido de que el guajolote se relaciona con el trueno -"el trueno es el señor de la lluvia"- que trae fertilidad, abundancia, crecimiento, etc.: el bien.

"Por eso se riega el maíz que se va a sembrar, con su sangre... para que reciba lluvia".

"Por eso se le saca sangre para curar, porque como crece el maíz con la lluvia, la sangre cura al Hombre que está enfermo".

Reordenando los elementos simbólicos, tendríamos que el empleo de la sangre en algunos rituales de curación es la "limpia" vivificante de la lluvia sobre el maíz. Más allá del rasgo cultural mesoamericano de la identificación del hombre con el maíz que es de por sí bastante hermosa, a un nivel intuitivo comprendemos que la curación es un proceso de armonización del Hombre con su cultura. La cultura es circular como un mundo visto desde dentro. Es el mundo como lo vemos desde aquí. Sus elementos están simbólicamente entrelazados en forma circular en que nos devuelve al mismo punto con que iniciamos la correlación simbólica. Línea tras línea se va dibujando un entorno émico. Los Hombres que viven en esta cultura poseen una concepción del mundo que aborda continuamente una serie de dimensiones no directamente accesibles a la conciencia inmediata, información de primer orden, como pudiera ser el ejemplo de los duendes. Los duendes siempre están allí y más vale tomar las precauciones pertinentes: poco vale para una sanción el haberlos visto o no. Es por ello razonable que los hombres en esta cultura no se comuniquen esquizoidemente como occidentales cuando conversan. Con ello incorporamos la razón a la intuición<sup>71</sup> y hemos demostrado en cuanto a nuestra zona de estudio, las limitantes de unilaterizar, ceder predominancia o incluso no saber disociar, la

---

<sup>71</sup> Bunge, Mario. Intuición y Razón, Ed. Tecnos, Madrid, 1976.

primera. Este discurso que envuelve a dos Hombres mazatecos en un proceso de comunicación, aborda la dimensión operante que excede la exclusividad de la razón.

Quien tiene el conocimiento de la comunicación con el occidental y no por el contacto reiterado -en el sentido difusivo del mismo- es el curandero. El conoce varias estructuraciones de la realidad porque opera con sistemas específicos de la conciencia. Otra cosa es que se disponga a emplear el lenguaje del Antropólogo: comunicarse en el terreno del Otro. El curandero es un intelectual de su cultura, él estructura esas dimensiones que hemos enunciado descriptivamente en los mazatecos del común. Esa cosmovisión fragmentada, no estructurada y semidispersa en la vida cotidiana de la población, está imbuída de un sentido aunque ese mismo no sea el que nosotros conocemos. El curandero posee una visión de su cultura que lo coloca en la categoría del intelectual gramsciano.<sup>77</sup>

Abordando la relación intercultural en lo tocante a la comunicación, citaremos incidentalmente la compleja relación entre el curandero y el médico: El encuentro del curandero y el médico occidental, necesita de puentes de comunicación que no impliquen un desequilibrio a nivel de poder -tomando "poder" como capacidad de movimiento en una perspectiva Weberiana-. El curandero no va a emplear un discurso lineal porque en ese momento tiene que justificar racionalmente una suerte de convenciones con lo que de no hacerlo adecuadamente, caería en el rubro del "dogma" o la "superstición" -a lo cual son sumamente susceptibles como es comprensible después de siglos de colonizaje-. El médico por su parte, para poder dialogar en los términos del curandero, necesita comprender que su visión del mundo, su cultura, su noción de enfermedad, del cuerpo humano, de contexto y demás, son un capital en la arena de la hegemonía cultural local, es decir ante la población. La misma dinámica de la comunicación implica que deba conocer otros sistemas de comunicación, estados de conciencia y demás que sólo pueden ser accesibles precisamente mediante la disociación de la conciencia habitual; es decir en una "curación" con hongos.

---

<sup>77</sup> Gramsci, Antonio. Los Intelectuales y la Organización de la Cultura, Ed. Juan Pablos, México, 1976.



Una de las muchas cuevas que hay en el territorio mazateco...

## 21. INICIACION: EL NIVEL INTRASISTEMICO

Cuando consideramos cómo el proceso de iniciación estaba relacionado sociológicamente con una necesidad económica de complementar la reproducción de la Unidad Campesina de Producción-Consumo estábamos considerando el proceso iniciático desde una perspectiva interestructural. Veíamos cómo el sujeto cambia de rol social, adquiere una nueva personalidad social, adquiere status social y una serie de relaciones -incluidas las de contradictoriedad a nivel de la estructura-.

El nivel intrasistémico se refiere a una perspectiva distinta a la de la estructura social. Aquí abordaremos lo que ocurre en la iniciación dentro del propio sistema de los curanderos, es decir un intento de traducción de las modificaciones que operan en la conciencia del sujeto a iniciarse.

---

"¿Los niños mascan coca?", preguntamos sorprendidos. "No -dijo don Cipriano-, los niños no mascan coca." Y miró con benevolencia a sus hijos: -"¡Oh! -añadió-, ellos juegan a eso, pero no entienden." "Ellos no entienden", repitió, volviendo su mirada divertida hacia nosotros que estábamos a su lado sentados como niños grandes con nuestras manos y boca llenas de coca.<sup>73</sup>

### I.

Un elemento fundamental de la cultura mazateca que encontramos en ambas zonas de estudio son los duendes. Los duendes tienen una organización bastante sugerente, a saber la de "familias" o unidades domésticas comandadas por un jefe. Ellos viven bajo la tierra y tienen una relación directa con la identidad cultural. Un curandero de la mazateca alta me explicaba que también en las ciudades viven duendes que guardan igualmente una relación con la identidad local.

En este informe abordamos a estos pequeños seres como parte del manejo del cuerpo explicativo de los males. Ofrece una muy interesante información del manejo político de la hegemonía cultural local desde que en muchas zonas las enfermedades son

---

Cáceres, Baldomero et. al. La Coca Andina. Visión Indígena de una Planta Satanizada. Instituto Indigenista Interamericano, México, 1986. pag. 168.

clasificadas émicamente como causadas por una relación "Hombre-Hombre" -o "sobrenaturales"- u "Hombre-Naturaleza" -o enfermedades "naturales"- . Y hemos visto cómo cuando un curandero se ve afectado por algún mal y está inserto en una lucha con otros curanderos por cuestiones políticas, apela a los duendes en vez de aceptar haber sido débil y por tanto, afectado negativamente por los otros. Pero aquí lo que por el momento nos interesa es la información que arrojan sobre la estructura de la cosmovisión mazateca.

Los duendes habitan particularmente un territorio ubicado bajo la superficie terrestre. Allí tienen sus comunidades interrelacionadas por caminos. Al mediodía suelen salir por los manantiales o cuevas donde hay agua, ocasión en que es posible verlos aunque ello es muy raro. El punto es que se les vea o no, ellos ahí están y hay que tomar las precauciones pertinentes- v.g. no acercarse a estos sitios al mediodía-. Lo representativo de los duendes es que al igual que todo lo que conforma la cosmovisión mazateca, está siempre presente. La cosmovisión es unitaria y lo único que varía es la conciencia del observador que permite "ver" o "no ver" las cosas.

## II.

hora podemos plantear que el proceso de iniciación al curanderismo es ver lo que la cultura general sabe que existe: conocer<sup>74</sup>. Ese conocimiento es posible con una manipulación a nivel de la estructura conceptual del sujeto, una ampliación de la conciencia que habiendo alcanzado los parámetros del conocimiento esotérico de los curanderos, no tiene propiamente un fin...

En este apartado abordaremos a nivel intrasistémico el proceso por el cual se produce la ampliación de la conciencia. Deberemos considerar que el iniciando posee una estructura conceptual precisa, conformada binariamente con categorías duales<sup>75</sup>: lo que existe y lo que no existe, lo bueno y lo malo, etc.

Esta noción levistraussiana de la estructura conceptual puede correlacionarse con el concepto de "habitus cultural" en Bour-

---

<sup>74</sup>Villoro, op. cit.

<sup>75</sup>Leach, Edmund. Cultura y Comunicación. La Lógica de la Conexión de los Símbolos. S. XXI, México, 1985.

Lévi-Strauss, Claude. Antropología Estructural, S. XXI, México, 1986.

dieu'. Recordemos cómo este autor define el habitus como una "estructura estructurada predispuesta a funcionar como estructura estructurante".<sup>27</sup> Con ello plantea igualmente una dimensión inconciente que ha introyectado una serie de valores que ordenan la realidad de determinada manera.

Esa estructuración de la realidad ha sido el proceso por el cual la mente del recién nacido comienza a sufrir una modificación de su condición natural en pro de la socialización. Este proceso ha sido abordado con sumo interés por Piaget, en la observación del proceso por el cual el sujeto adquiere la noción de lo real "objetivo". Según Winicott<sup>28</sup> tiene como antecedente la experiencia clasificatoria primaria del "no-pecho" que sufre el lactante. Bion lo aborda como una "Nada" devorando el pecho.<sup>29</sup> Para Freud, la fase fálica de la infancia se caracteriza por una confrontación con el principio de autoridad y la prohibición del Tabú del Incesto.<sup>30</sup> Todos ellos son apuntes entre otros varios, para la reconstrucción formal del recorte sociológico que se ejerce sobre la mente natural del recién nacido.

Una vez socializado el "nuevo recluta" a la estructura de una sociedad, el individuo posee una serie de normas que varían de acuerdo a la relatividad de la cultura. Este proceso no es inmóvil, eterno en sus contenidos, sino que es susceptible de modificación. Para Bourdieu, éste es el proceso de resemantización de la información cultural que da sentido a la noción de "praxis".<sup>31</sup>

Praxis es la confrontación de los valores con una realidad que no "caza" en la estructura -lo que "no puede ser" y sin embargo Es... o parece ser-; lo nuevo desconocido, lo que resalta del set habitual de información<sup>32</sup>, etc.-, urgiendo por tanto de una modificación o el despliegue de la racionalidad del sujeto

<sup>27</sup>García Canclini, Nestor. Desigualdad Cultural y Poder Simbólico, INAH, México, 1986.

<sup>28</sup>Ibid, pag. 25.

<sup>29</sup>Laing, Ronald D. La Política de la Experiencia, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1983.

<sup>30</sup>Ibid.

<sup>31</sup>Lévi-Strauss, Claude. Las Estructuras Elementales del Parentesco, Ed. Origen Planeta, México, 1985.

<sup>32</sup>García Canclini, op. cit., pag. 15.

Chateau, op. cit.

para minimizar la deficiencia. La praxis tiende a marcar un proceso continuo de modificación de los contenidos de la estructura conceptual del sujeto, de la cultura del individuo y la sociedad, que una vez aprehendida, opera inconcientemente adscribiéndole el significado a las cosas.

La ampliación de la conciencia que se busca con el proceso de iniciación al curanderismo no es una mera operación cuantitativa. Es una alteración que modifica completamente la noción de realidad. Si consideramos que lo que está en juego es la relación del Hombre con el mundo y por ende, fundamentalmente una cuestión de seguridad que puede desplegar todos los mecanismos de supervivencia -defensas- comprenderemos que es un trabajo altamente ansiógeno: La duda provoca ansiedad.

Para Sartre "la ansiedad es el miedo a la libertad".<sup>83</sup> No es el terror de llegar a la otra orilla, de acceder a otra estructuración simbólica de la realidad. Es el terror de cruzar la corriente del samsara,<sup>84</sup> sumergirse en la no-estructuración de la realidad,<sup>85</sup> el resquicio liminal de la interpretación -la libertad en Sartre-, que se muestra como un sujeto para todo sujeto social.

## :II.

Habíamos mencionado que una vez que el curandero mazateco ha accedido al conocimiento esotérico de los curanderos, se ha ubicado en una "senda de conocimiento" que no tiene propiamente un fin. A nivel cultural es fundamental tener bien presente que si bien en otras culturas se busca la no estructuración, para los curanderos mazatecos es un umbral a trascender. En un afiche encontré unas palabras de Mucci que rezaban: "Los brujos son los que regresan del otro lado del agua" y me parece cierto. No es la contemplación o el sumirse en la "Conciencia Universal" del Tao, v.g.:

"Abandonar todo, vaciar la mente, dejar que las palabras sólo sean sonidos y no llegar a pensar con ellas, dejarse al

---

<sup>83</sup> "En la angustia, me capto, a la vez, como totalmente libre y como no pudiendo evitar que al mundo el sentido le llegue por mi." (Sartre). Martínez Contreras, Jorge. Sartre: la Filosofía del Hombre. Ed. S. XXI, México, 1985, pag. 48.

<sup>84</sup> Carse, op. cit. pag. 166.

<sup>85</sup> Lacan, Jacques. Escritos. S. XXI, México, 1988.

viento, hacerse viento porque así como mueve las hojas hace también que ellas caigan."<sup>86</sup>

Igualmente en el Bhagavad Gita, Krishna disfrazado de cochero, le dice al Príncipe Arjuna: "el pensamiento arrastra consigo al pensador". Ello es una invitación al sunyata, la vacuidad.<sup>87</sup>

Los curanderos mazatecos no buscan este estado de la conciencia sino la capacidad de trascender por niveles de la conciencia y "volver" como bien decía Mucci. Si bien el conocimiento puede ser trascendido -sunyata, nirvana, Atman, Anatman, etc.-, seguir su senda no tiene límites en sí mismo, no tiene fin y para los rishis upanishádicos, el budismo, hinduismo, lamaísmo, taoísmo y otros, es una fetichización de la realidad, una mistificación del sí mismo, una ilusión que es vista como real en tanto que no existe conciencia del ser ahí de la mente, no hay un para sí, una existencia. Si no se conoce o no se comparte ésto, el conocimiento es infinito toda vez que la dinámica está en una variación de las infinitas perspectivas aplicables.

A mi me parece importante hacer notar ésto porque en los libros de etnociencia que se adhieren émicamente al curanderismo indígena mesoamericano y que por supuesto expresan una ruptura implícita con la epistemología científica, se persigue en mayor o menor medida el poder. Un elemento que acertadamente desde mi punto de vista, favorece su difusión es la oposición a la masificación y al abandono de sí mismo y de las potencialidades humanas que englobaría la categoría de alienación. Sin embargo, la alienación en que vivimos es tan brutal y consustancial a nuestro ser social, que se expresa en las formas más inadvertidas del ejercicio social del poder, como v.g. la tendencia a querer convencer en una conversación, amable o "audazmente":

"Frente a esos asesinos de mentes y traficantes de la razón, frente a estos mutiladores científicos del cuerpo y del espíritu, yo trato de defender la libertad del individuo, su derecho a vivir como mejor le parezca, su derecho a adeptar la tradición que venera, su derecho a rechazar la "verdad", la "responsabilidad", la "razón", la "ciencia", las "condiciones sociales" y todas las demás invenciones de nuestros intelectuales, así como su derecho a recibir una educación que no le convierta en un mono lastimero, en un "portador" del status quo, sino en una persona capaz de elegir y de

---

<sup>86</sup>Te King, Tao. Lao Tse. Ed. Premia, México, 1987.

<sup>87</sup>Carse, op. cit., pag. 148.

basar toda su vida en dicha elección. Defiendo este derecho, pero ¿cómo realizarlo?"<sup>13</sup>

El poder, asumiendo ya la concepción Weberiana del mismo, como la capacidad de restringir en los demás la toma de decisiones, en éste caso sería una negación en el otro de la facultad de representarse la realidad de manera distinta, lo cual establece una actitud de asimetría en una o en otra dirección. Entonces, si bien ésta búsqueda del Hombre expresa una oposición a varios rasgos propios del capitalismo, como su individualismo -que no individuación- y su vulgarización mistificada de lo que es y puede ser el Hombre, ha de contemplar medianamente una definición de los límites que sociológicamente se imprimen en la conciencia de los indígenas.

En ese sentido y habiendo aceptado sin reparo que esa búsqueda del Hombre en toda su profundidad y complejidad es para mí un elemento efectivamente liberador, consideremos entonces la cosmovisión indígena en una definición cuyo referente sea la antiestructura total, así el budismo viene a sernos útil para caracterizar cómo la disociación de la conciencia no implica necesariamente una experiencia invariable.

Una conclusión previa que ofreceríamos es que el individuo puede liberarse en mayor o menor medida de su habitus cultural, aún cuando esa liberación de la conciencia sigue siendo afectada por un orden social, el cual habrá de enfrentar de una u otra manera. Esta resolución del conflicto que a todo individuo imprime un orden estructural societal es precisamente lo que milenariamente ha buscado resolver y ha caracterizado a las principales filosofías orientales.

Un ejemplo de ello que ya prevería el lector en la parte anterior es que si la estructura social en Chilchotla requiere de un código autoritativo de valores, de una reproducción que vigile atentamente el comportamiento de los hombres en la curación, salvo en una perspectiva funcionalista que le adscriba una coherencia hiperacionalista a la alteridad, toda enfermedad orgánica es susceptible de ser explicada en relación al comportamiento del sujeto, lo cual inhibe el proceso de individuación y la participación del individuo en la conducción y reproducción de su cultura, con lo cual el capital obliga a congelar el desarrollo de la propia cultura mazateca. Nosotros, proveniendo de contextos urbanos, podemos encontrar en la cultura mazateca elementos atractivos como la no disociación del contexto ecológico y otros, pero más allá de esa inmediatez en la percepción que les caracterizaría como una aparente panacea campesina contra el capitalismo y su masificación, no prevemos que subyacen elementos comunes de inhibición del proceso civilizatorio, de individua-

---

<sup>13</sup>Feyerabend, op. cit., pag. 209.

ción, libertad y universalidad. Nada de ésto, sin embargo, nos insta a dejar de lado una consideración de los elementos que ellos poseen para eventualmente trascender en la conciencia la introyección de la estructura. Por el contrario, este proceso ha de conllevarnos a buscar conjuntamente alternativas para un problema que jurídicamente a todos los miembros de un Estado Nacional colude.

Algo que nos puede ejemplificar ésto, sería la reacción de los curanderos cuando algún joven proveniente de algún otro contexto, llegaba a la zona a conocer una experiencia con los Hongos. Ellos a veces se desnudaban y se iban caminando decenas de kilómetros por la Sierra. Los curanderos los veían como unos ex-céntricos -el Otro, fuera del centro definido por ego y su perspectiva- y entre despectivamente y con risas los llamaban "locos". Una simple perspectiva de contraste plantearía algo así como:

El alma iluminada  
 Cuyo corazón es el corazón del Brahman  
 piensa siempre: "No estoy haciendo  
 nada",  
 no importa lo que vea,  
 escuche, toque, huelga, coma;  
 no importa si se está moviendo,  
 durmiendo, respirando, hablando,  
 excretando o apretando algo con su  
 mano,  
 o abriendo los ojos,  
 o cerrándolos.

Esto siempre lo sabe:  
 "No estoy viendo, no estoy  
 escuchando:  
 son los sentidos los que ven y escuchan  
 y tocan las cosas de los sentidos."<sup>39</sup>

#### IV.

Los psicodislépticos poseen la facultad de dissociar la conciencia relativamente fácil y rápidamente.<sup>40</sup> El proceso de iniciación al curanderismo mazateco se produce indefectiblemente a través de la disociación de la conciencia y de manera fundamental, mediante la ingestión de psicodislépticos naturales. Estos psicodislépticos son los llamados Hongos "Alucinógenos" cuyo principio psicoactivo es la psilocibina y han sido profusamente

<sup>39</sup> Carse, op. cit., pag. 148.

<sup>40</sup> Weil, op. cit.

identificados<sup>91</sup>; la "Semilla de la Virgen" -Ipomoea Violacea y Rivea Corymbosa<sup>92</sup>- cuyo agente activo es el d-ácido lisérgico amida ergina; y la "Hoja María", "Hoja de la Pastora" o "Ska Pastora" -Salvia Divinorum-, cuyo agente activo es el "terpenes"<sup>93</sup>. Los dos primeros son más empleados en las iniciaciones y entre ambos, es preferible el hongo porque según varios curanderos, es más fácil dirigir el viaje con él.

Los criterios sobre la cantidad de psicodislépticos que se administran en una iniciación varían de acuerdo al iniciando y está sujeto en todo caso, al criterio del curandero. Por lo general, los hongos son administrados en trece sesiones dejando un lapso de cuatro días entre una y otra sesión o ingestión. La cantidad de hongos varía igualmente, pero como media son de seis a doce pares por sesión.

Los viajes con hongos conllevan inicialmente una fase de psicodelia en que se ven con los ojos cerrados una multiplicidad de formas y colores. En mis experiencias yo vi muchas zarzamoras formadas por las pequeñas esferas que conforman cada una de éstas y dispuestas las frutas de tal forma que nuevamente remiten por niveles a la forma circular; o bien multiplicidad de manos, dedos, ojos o figuras geométricas tridimensionales.

Es frecuente igualmente, experimentar modificaciones en la percepción del cuerpo y sentir v.g. que el cuello empieza a prolongarse indefinidamente. Los mazatecos comparten esta fase, se ven el cuerpo, abren y cierran los ojos y se ríen. El curandero igualmente ríe. El ambiente general de los rituales mazatecos no ha de guardar un clima tal de "respeto" que reprima este tipo de expresiones de asombro o júbilo sino que son aceptadas y en ocasiones hasta estimuladas. La gente mazateca del común dice que es "como ver televisión...", "ahí ve Ud. todo, es como si en una pantalla saliera toda su vida y todo lo que quiere aprender".

A continuación suele presentarse una fase de paranoia en la que las defensas del inconciente serían activadas con contenidos culturales y personales específicos. Estos se presentan como sentimientos incomprensibles de miedo o la clara visualización- con los ojos abiertos o cerrados- de los peores enemigos, ya sean personas, animales o circunstancias. Una vez trascendidos estos monstruos -guardianes del inconciente- es que propiamente comienza el proceso de iniciación. En los casos en que no se trata de una iniciación, este proceso de trascender el mal que se visualiza es la curación. Queda claro, pues, que un iniciando

---

<sup>91</sup>Días, op. cit.

<sup>92</sup>Roquet, op. cit.

<sup>93</sup>Días, op. cit.

debe haber trascendido estos problemas, estar "sano" o en paz consigo mismo -en armonía con la comunidad por mediación simbólica de la cultura-.

Una vez disociada la conciencia, se está en un "nivel" intermedio entre la conciencia y la estructura conceptual. Así es posible ver el nuevo significado que se puede adscribir a las cosas y simultáneamente el que se le había estado dando. Aún en este nivel es posible observar curaciones, particularmente para los sujetos que entrarán a adecuar sus valores a una nueva condición socio-económica que no es aceptada por la hegemonía cultural local en correspondencia a una estructura social comunitaria que se ve paulatinamente modificada. En este caso, los monstruos iniciales funcionan como diagnóstico del mal y la nueva estructuración como curación.

Cuando la disociación de la conciencia alcanza la reflexividad sobre la conceptualización, la significación de la realidad opera con mayor intensidad que en la conciencia habitual. Cualquier "significante" arroja intensamente los significados que lleva inscritos. Una "imagen" fotográfica, pictórica, etc. no posee una bidimensionalidad sino que son tridimensionales con la espacialidad que la lógica no les otorgaría. Una pintura de un bosque es un bosque porque se estaría en el significado de la imagen con el viento, los sonidos, olores, dimensiones, etc. Es un paraje real y la alternancia de la realidad comienza a sugerírseles. Al volver de estado de disociación de la conciencia no queda modificada sólo la noción de esa imagen en particular, o la de cualquier bosque, sino que se aprehende el mecanismo de relación con las imágenes gráficas, a voluntad.

## V.

El pensamiento no sólo clasifica sino que tiende a disociar la relación del sujeto con el objeto -lo cual implica la definición relacional del ego-. Los objetos son afrontados categorialmente como expresiones de un modelo habitual. Desplazada la predominancia del "ruido" del pensamiento -Castaneda habla de "detener el diálogo interno"-, la conciencia aborda el objeto en su singularidad, en sí mismo. Esto es otra cosa que la dicotomía entre el "Todo" y la "Parte". El objeto trasciende el todo y no hay parte puesto que se define como tal por la totalidad. Sabemos que un objeto es valorado en relación a algo, en sí mismo simplemente Es. No es bueno, pequeño o blanco: Es. No se adscriben relaciones de tiempo ni de espacio. Así, absoluto, está más allá de "modelo" como totalidad y de la cualidad de "parte" de un modelo. Esto ha sido conocido en Oriente como el Sunya -por la filosofía de Nagarjuna, S. VII d.c.-, la vacuidad, y no puede ser aprehendido sino mediante la experiencia. No puede ser formalizado lingüísticamente puesto que las palabras definen las cosas por sus relaciones, por oposición. La rela-

ción, sin embargo, es semejante a la fascinación que en Occidente es reprimida. Esta represión ocurre mediante la burla o mensajes no verbales aún cuando a nivel del discurso se acepte como una actividad periférica que suele justificarse de acuerdo a la edad de los sujetos, principalmente. Esta represión es la que se auto-reproduce en el sujeto a través de la "racionalización". Es una racionalización que inhibe sistemas de cognición, que autoritariamente parcializa y reprime la experiencia y muestra la introyección de la unilateralidad socio-cultural del sentido. Por ello es preciso afrontarlo pese a que nuestro sistema de cognición institucional y hegemónico -la Ciencia- no pueda dar cuenta de ello y aún así suela postularse como universal comprensivo de "la realidad".

A esta dimensión sunya no se accede exclusivamente mediante la ingestión de psilocibina ni de psicodislépticos, así como no toda ingestión de los mismos produce estos efectos.<sup>94</sup> En mi caso, la vacuidad de Nagarjuna estructura como ningún otro la experiencia que se va produciendo en términos personales y académicos a partir de las condiciones peculiares a que conduce la observación participante en una investigación como la presente. Naturalmente, no es ni por asomo un sustituto de la experiencia, pero ya que es intransferible sería útil remitírsele.

La relación ampliada y reiterada de el sunya de los "objetos" puede conducir al sunyata como Conciencia, e implica la integración del pensamiento que reflexiona sobre la regularidad sunya de "la realidad", como entorno global del Hombre. Es muy anxiógeno realizar un acercamiento radicalmente tan brutal de lo que conlleva esa indefinición absoluta del propio ser, puesto que no es sin relaciones y la noción sintética del Ser conlleva un lapso de integración racional.

---

<sup>94</sup> Existe en un mismo agente psicoactivo la condición de "planta sagrada" y de "droga", depende del empleo que se le de. Esta misma investigación nos lleva a buscar una serie de elementos de información que difícilmente encontramos publicada. Así me dirigí en una ocasión en que volví de la región mazateca, a un barrio popular de la Ciudad de México y pude observar cómo la introspección del sujeto -el "insight" abreactivo- es inhibido por la acción del grupo que regula culturalmente la individuación. Si bien se preciaban de que "la policía" no entra a esa zona, ellos de hecho, conforman un sistema alternativo de autoridad irracional.

## VI.

Proseguiremos abordando la traducción del "nivel" intermedio entre conciencia habitual y estructura conceptual.

Una palabra, en este estado de la conciencia, no necesariamente posee un enunciado lógico y racional sino que es posible experimentar el significado.

"Uno de los méritos de Sartre es haber comprendido bien que hacía falta efectuar esta reintegración en el analogon. Cuando, al criticar a Meyerson e insistir sobre la diferencia entre la palabra y la imagen, demuestra que lo que se aparece a la conciencia imaginante no es en absoluto el signo del caballo, sino el caballo mismo, al llegar así a hacer de la imagen un cierto medio 'de volver presente un objeto ausente'."<sup>95</sup>

Así, si por ejemplo dijéramos "frío", en conciencia habitual<sup>96</sup> occidental nos formaríamos quizás una imagen<sup>97</sup> del polo norte o algo por el estilo. En este estado, experimentamos a voluntad -con los hongos, al menos- la sensación del frío y se repasan racionalmente si se desea, las relaciones de nuestro cuerpo y sus partes con el frío -la piel de gallina, el viento soplando por la frente, la dilatación de orificios nasales, el encorvamiento de columna y hombros, el entrecerramiento de ojos, la tensión de las rodillas, los puños cerrados, etc.-. Si no se practica este esfuerzo clasificatorio, la experiencia es globalmente indiferenciada, es experiencia. Por otra parte, repasar los razgos de la experiencia nos induce a la significación de cada uno de estos razgos. El proceso de "aproximarse" ingenuamente a incorporar a la conciencia los significados infinitos que poseemos es reflexivamente algo así como "vaciar el mar con una taza". Esta experiencia ha sido integrada con la razón, en India, bajo la noción de Capa de Maya. La Capa de Maya o la Shakti, como formalidad o inmediatez de la experiencia, nos confirma la incorporación -que no unidimensionalidad- de la razón. De ahí la noción oriental de lo ilusorio.

Si huelo una rosa en estado habitual de conciencia, experimento una situación en efecto agradable pero opero con una "imagen" del olor de las rosas. En la estructura conceptual no

---

<sup>95</sup>Chateau, Jean. Las Fuentes de lo Imaginario, FCE, México, 1976, pp. 256-257.

<sup>96</sup>Bate, José Luis. Cultura, Clase y Cuestión Etnico-Nacional, Juan Pablos, México, 1982.

<sup>97</sup>Denis, Michel. Las Imágenes Mentales, S. XXI, Madrid, 1981.

sólo se experimenta diferencialmente con ideas sino con sensaciones y en ese sentido, el aroma es percibido como si fuese la "primera vez" que se siente, la primera vez que es atemporal, como si "todas" las rosas olieran extraordinariamente bien sin que nos detengamos a apreciarlo -como que llega a ser un proceso automático-, como si la relativa disociación sujeto-objeto fuera una percepción del ego que puede ser modificada.

Se aprecia la posibilidad de modificar nuestra relación con las cosas y las limitaciones que tiene la comunicación cuando dos personas hablan de rosas sin saber precisamente si están decodificando con precisión el mensaje del Otro.<sup>98</sup> Queda sentado de manera patente la relatividad de las nociones de cada cultura.

"Que puede decirse entonces acerca de los objetos que son iluminados por el "cono de luz" del ego? El término habitual de Jung para designar el objeto de la vista del ego es "imagen". Es una palabra que parece haber escogido muy cuidadosamente. El ego no ve nada excepto imágenes: la conciencia no contiene nada excepto imágenes. De acuerdo a esto, no podemos ver cosas; no podemos ver algo sin verlo como una imagen. Incluso las más rudimentarias experiencias sensoriales, tales como "las actividades de ver, oír, etc., crean imágenes de sí mismas que, cuando se relacionan con el ego, producen una conciencia de la actividad en cuestión". Esto lleva a Jung a la formulación siguiente: "vivimos inmediatamente sólo en el mundo de las imágenes."<sup>99</sup>

## VII.

1 cada sesión con psicodislépticos se trasciende el plano lacaniano de lo simbólico, es decir, la estructuración de la realidad. Una vez se tiene acceso al plano lacaniano de lo real -o la no estructuración-, si el sujeto remueve más allá de la justificación circunstancial del "viaje" el automatismo de la significación, puede sumergirse en una crisis existencial, ontológica, y llegar a experimentar una muerte y un renacimiento que ha sido descrito por Turner en el tratamiento de los Ritos de Pasaje.<sup>100</sup> Según este autor, cada status arroja una particular concepción del mundo según aprecia la totalidad de la cultura -y

<sup>98</sup>Eco, Umberto et. al. Sociología contra Psicoanálisis, Ed. Martínez Roca, Barcelona, España, 1974.

<sup>99</sup>Carse, op. cit., pag. 290-291.

<sup>100</sup>Turner, Victor. La Selva de los Símbolos, S. XXI, Madrid, España, 1980.

por ende del "mundo"- un sujeto determinado. En el rito de pasaje en que dejará un status social en pos de otro, hay una fase liminal en que el sujeto no posee aún la nueva estructuración y sin embargo ha dejado la que poseía, no posee un rol social en la estructura -nivel interestructural- y no posee una estructuración de la realidad -intrasistémica o psíquicamente-. Turner nos dice que:

"No estamos tratando con contradicciones estructurales cuando tratamos la liminalidad, sino con lo esencialmente no estructurado (que, al mismo tiempo, está desestructurado y preestructurado), y con frecuencia los propios participantes en los ritos creen que lo que éstos hacen es poner a los neófitos en conexión con una deidad o poder sobrehumano o sea, con aquello que, de hecho es considerado como lo ilimitado, lo infinito."

"La gente, suele decirse, es más "ella misma" cuando no actúa dentro de su rol institucionalizado."

"Al hablar del aspecto estructural de la situación liminar, he mencionado el modo como los neófitos son separados de sus respectivas posiciones estructurales y consecuentemente, de los valores, normas, sentimientos y técnicas asociadas con dichas posiciones. Igualmente se ven despojados de sus anteriores hábitos de pensamiento, sentimiento y acción. Durante el período liminar, los neófitos son forzados y animados a pensar sobre su sociedad, su universo y los poderes que los generan y sostienen a ambos."<sup>101</sup>

Esta fase liminal del rito y de la conciencia se presenta frecuentemente en cualquier "viaje" tanto en la entrada como en la salida, es decir, en el entrecruzamiento de distintos sistemas de organización de la realidad. Esto se presenta casi en todo "viaje" ya sea de curación o de iniciación y lo significativo para los mazatecos es la eventual ansiedad que pueda producir en el sujeto experimental. Si no produce ansiedad, es una parte plenamente incorporada en el "viaje" de "los hombres de conocimiento" y no se le presenta mayor importancia. Ahora bien, el proceso de muerte se presenta cuando la estructura conceptual ha sido paulatinamente modificada y contrastada con una realidad a ordenarse en un proceso que no deja tiempo para la praxis del individuo, recordemos que la ingestión de hongos es cada cuatro días, tiempo en que los efectos del hongos empiezan a difuminarse. Dejar la praxis libre significaría un proceso de resemantización de la realidad que no tendría referentes culturales a nivel local, quedando el individuo al margen de la misma como un contaminante o loco.

---

<sup>101</sup> Ibid. pag. 93.

Al respecto de lo anterior y como conclusión parcial sería interesante citar a Freud quien planteara lo siguiente:

"Así resulta que los histéricos son sin duda alguna artistas imaginativos, incluso aunque expresaran sus fantasmas miméticamente y sin preocuparse por hacerlos inteligibles a los demás; que los ceremoniales y las prohibiciones de los neuróticos obsesivos nos llevan a suponer que éstos han creado su propia religión privada y los delirios de los paranoicos ofrecen una inquietante semejanza interior y una semejanza exterior con los sistemas de nuestros filósofos. Es imposible sustraerse a la conclusión de que estos enfermos hacen de manera asocial todo lo que pueden por resolver sus conflictos y calmar sus necesidades opresivas, conflictos y necesidades que cuando dan lugar a intentos que se manifiestan de manera accesible a la mayoría, se conocen bajo los nombres de poesía, religión y filosofía."<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup>Eco, op. cit. pag. 12.



## REFLEXION FINAL

"Han roto con las ideas más básicas de la democracia, con las tendencias más elementales, pero fingen que rompen sólo con los 'intelectualoides'"

Lenin.

Creemos justo cerrar este trabajo con una presentación de la aplicabilidad general de los resultados, tal y como nosotros lo apreciamos, lo cual tiene que ver básicamente con el papel de la cultura en un cambio estructural que permita el desarrollo de las potencialidades truncas y reprimidas del Hombre.

Los procesos de disociación de la conciencia encaminados a inducir en el sujeto experimental una desestructuración conceptual, pueden ser considerados como procesos netamente abreactivos. Cabría advertir que esta abreacción -o recuperación de la información reprimida a la conciencia-, incluye la desinhibición de sistemas alternativos de estructuración de la realidad. No se trata pues, de contenidos sólomente sino de sistemas de cognición que habían sido diferidos del ego mediante el proceso de socialización.

Freud en "El Malestar de la Cultura" repara en la represión que significa el proceso de socialización que se ejerce en el individuo. Esta violencia se le presenta en términos de ineluctabilidad si bien es impensable una alternancia al carácter gregario del Hombre. La violencia con que la estructura social se introyecta a través del rol; en que los valores de la cultura conforman sendos procesos de represión de la libido y que se configuran mediante el proceso sublimatorio del principio erótico, conforman un todo social del cual se extraen filosóficamente hechos positivos -en cuanto a la individuación- y no susceptibles de modificación. No siendo además, actos de la volición, están al margen de toda valoración ética o política.

En él la práctica de la terapia psicoanalítica cubre la función de reincorporar al sujeto disidente en la estructura social: reeducarlo. Al igual que los teóricos anarquistas que plantean que la "conciencia de clase" es apelada a partir de un reflejo émico del capitalismo -permeada de la distorsión alienante del propio sistema y contraria a la universalización comunista-, la terapia freudiana reordena las tres dimensiones de la mente humana, tal y como es concebida profusamente en Occidente.

El paciente es un sujeto que no ha podido elaborar adecuadamente los requisitos normativos de una estructura, pero una vez

re-socializado, se aúna al conjunto social que se desenvuelve con su dinámica intrínsecamente represora a través de la Historia. Ronald D. Laing nos hace reparar en que el criterio positivista de la "normalidad" y su consiguiente normativización, puede hacer del psicoanálisis un arma política reaccionaria al progreso humano<sup>103</sup> (por progreso entendemos en este sentido y en los términos más comprensivos, un reforzamiento o al menos reproducción de la diversidad cultural actualmente existente).

A partir de esta reflexión que contempla Freud con las manos atadas, la llamada "Teoría Crítica" o Escuela de Frankfurt -como introdujimos anteriormente-, reelabora los límites de la violencia societal. Específicamente es Marcuse quien teoriza la introyección de sentido y su racionalización pese al Hombre<sup>104</sup> -en su acepción integral tras la resolución formal de la contradicción teórico e histórica que caracteriza la contradicción entre la estructura social durkheimiana<sup>105</sup> positiva y el individuo-. He ahí la alienación que envuelve el desenvolvimiento del individuo en la racionalización de la irracionalidad.

En "Eros y Civilización", Marcuse señala que a la violencia que conlleva todo orden social, se aúna y es posible caracterizar la engendrada a partir de la explotación y particularmente la capitalista, así se reubica la polémica en la atención de la importancia del cambio estructural. Sin haber "aplastado a Freud a fuerza de profundidad" -como sentenciaría Lúckaks<sup>106</sup> refiriéndose al reto teórico del inconciente freudiano, constantemente tomado con poco respeto por las ciencias sociales y el marxismo-, Marcuse sintetiza en una estrategia revolucionaria, los contextos del capitalismo eurooccidental y la experiencia socialista bajo Stalin y su expansión del Estado bajo la oscura noción de "Dictadura del Proletariado". Retoma la noción de revolución integral y como práctica política, la reivindicación de la imaginación y la fantasía<sup>107</sup> para desde el campo de la "irracionalidad" -un desplazamiento del ego-, romper los límites represores de la estructura -que es ampliación de los límites de la conciencia- y trascender la introyección del Estado.

---

<sup>103</sup>Laing, La Política de la Experiencia.

<sup>104</sup>Marcuse, Herbert. Eros y Civilización, Ed. Ariel, Barcelona, España, 1981.

<sup>105</sup>Durkheim, Emile. Las Reglas del Método Sociológico, E. Quinto Sol, México, 1978.

<sup>106</sup>Adorno, op. cit., pag. 22.

<sup>107</sup>Marcuse, Herbert. El Hombre Unidimensional, Ed. Origen Planeta, México, 1985.

Obviamente su noción de Estado no es la estrechez positivista de lo institucional del Poder en la estructura social, sino toda una serie de valores que alienan al individuo y permiten la reproducción social del Sistema y la forma de su institucionalidad. No sólo en cuanto al Capitalismo sino a todo sistema social de opresión que bajo cualquier signo estatalice la conciencia y reprima la disensión política y la diversidad cultural. De manera que si el "Socialismo Real" burocratizado y represor de Stalin, en vez de avocarse a la tarea de evolutivamente agotar el Estado -que no "extinguirlo"- como concebían tanto Marx como Lenin el Socialismo, sino que lo expande, también las fantasías y la imaginación son revolucionarios en tales contextos.

Stalin logró una amplia y terrible expulsión de intelectuales de la Tercera Internacional -que como se sabe, había llegado a constituirse en el evento científico y cultural más importante del Mundo-, ello por no lograr legitimar su Hegemonía; al interior, evidentemente reprimió tanto la disidencia intelectual como la resistencia campesina y sus oponentes políticos en general; pero también es obvio que a través de los medios de comunicación, la educación y otros mecanismos como la manipulación de intereses, etc., logró un grado de adhesión impresionante: lastres históricos a los que ahora enfrenta la propia gestión estatal por la democratización e incluso las libertades individuales. He ahí el gran interés que ha de prestar la Antropología al proceso de reestructuración conocido bajo los nombres de Perestroika y Glasnost.

En la última parte de "El Hombre Unidimensional", Marcuse nos dice que:

"Sin embargo, bajo la base popular conservadora se encuentra el sustrato de los proscritos y los 'extraños', los explotados y perseguidos de otras razas y otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados. Ellos existen fuera del proceso democrático; su vida es la necesidad más inmediata y la más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior y por tanto no es derrotada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego y, al hacerlo, lo revela como una partida trucada. Cuando se reúnen y salen a la calle sin armas, sin protección, para pedir los derechos civiles más primitivos, saben que tienen que enfrentarse con perros, piedras, bombas, la cárcel, los campos de concentración, incluso la muerte. Su fuerza está detrás de toda manifestación política en favor de las víctimas de la ley y el orden. El hecho de que hayan empezado a negarse a jugar el juego puede ser el hecho que

señale el principio del fin de un periodo."

Si en la actualidad sopesamos el el antiguo paradigma de la ortodoxia freudiana con la investigación antropológica, psicoanalítica y lingüística reconocemos que sus nociones de lo sano y lo patológico se diluyen en los límites de un contexto cultural. Lacan profundiza en la no estructuración de lo Real; Reich, Szasz, Jung, Shatzman, Laing y otros psicoanalistas hacen de su disciplina un argumento en pro de la diversidad, su consideración y reforzamiento. La lingüística agota toda concepción mecánica y fisicalista de la cognición. La escuela de Cultura y Personalidad documenta etnográficamente los alcances de los contenidos de la ortodoxia freudiana. En el mundo occidental, a nivel cultural, han habido varios y muy importantes movimientos en esta dirección como el dadaísmo, el surrealismo, el movimiento estudiantil del 68, el existencialismo, el movimiento hippie, el postmodernismo y otros.

Este problema de lo sano y lo patológico, la relación yo-otro, o bien las relaciones interculturales, es decir, las relaciones que se establecen entre grupos humanos que comparten distinta estructuración de la realidad, no sólo ha significado en la academia una revisión del psicoanálisis sino un grave reto para las Ciencias Sociales. Esta problemática tiene una plena vigencia -v.g. considérese en particular el caso de S. Rushdie y las protestas estudiantiles de junio de 1989 en China-.

Una vez modificados los simplistas esquemas de la teoría del Reflejo y la Mediación de la ideología, el fenómeno del símbolo, la cultura y la comunicación han cobrado un gran interés. Ciertamente el Estado no se sostiene generalmente mediante la represión. Hay una desigual demanda por parte de los grupos socioculturales, del consumo económico, político y cultural. Hay una legitimación del Estado a través de lo cual -dice Gramsci-, éste sostiene su Hegemonía. Esto define un movimiento continuo de expansión y contracción en el campo político, que se expresa particularmente en el ámbito de la cultura.

Si consideramos que según Agnes Heller se ha ido progresivamente borrando las estrechas correlaciones entre clase y cultura que se observaran antaño y que esto ha sido producido por la ampliación del consumo y la cobertura de los medios de comunicación; que según ella misma, hay una retroalimentación entre los movimientos culturales que se desplazan en forma de "olas" entrelazándose e implicando correlaciones a nivel de sentido -a partir especialmente del existencialismo marxista y el movimiento

del 68-<sup>109</sup> podemos explicar tres fenómenos que se observan en la actualidad y particularmente en Europa: 1. Una progresiva tolerancia que como una abstracta tendencia, permea las relaciones en el seno de la diversidad cultural (la "ola" cultural del Postmodernismo); 2. Un fortalecimiento de la Sociedad Civil y; 3. Un profundo cuestionamiento del paradigma de la Modernidad-específicamente la industrialización-, que podemos correlacionar con un marcado rechazo al belicismo, una defensa de la ecología y progresivamente, una cultura política que esencialmente combate la noción autoritaria del Estado.

Resulta interesante examinar estos fenómenos a la luz del análisis que considera la proyección freudiana como socialización de la represión o bien como reproducción de la alienación. La intolerancia a la diversidad cultural, al Otro, no es sino a mí mismo en mi reprimida versión del alter-ego, que es mi inconciente. Tolerar al Otro, es tolerar mi inconciente como puede ser al revés -de hecho la incorporación del inconciente no admite causalidad-. No ejercer la violencia verbal o no verbal contra el otro no es sólo cesar el ejercicio de la represión sobre sí mismo, sino adelgazar el carácter autoritario y acrítico, irracional del deber-ser y la autoridad. Al no acatarle incuestionadamente como sería desde "dentro" de la estructura, sino ejercer con firmeza un ego crítico que mediante la praxis modifique los esquemas de valores que hemos introyectado, hemos dado el primer paso para ser conscientes de los alcances de la alienación en que vivimos y la violencia estructuradora en que se desenvuelven las relaciones humanas.

El rechazo al belicismo, la recuperación de la ecología, la tolerancia a la diversidad cultural, el fortalecimiento de la Sociedad Civil, la irrupción política en la estructura por parte de aquellos cuya "oposición es revolucionaria aunque su conciencia no lo es" como dice Marcuse, son elementos que pueden ser abordados integralmente en un marco explicativo sintético que responde eficazmente a los nuevos fenómenos psicosociales que se están produciendo. Recordemos que según Adorno, la dificultad conceptual de correlacionar ambas instancias -estructura social e individuo- radica en una contradicción histórica que las escinde y contrapone. La linealidad o plena funcionalidad entre psique y sociedad significa la alienación absoluta del individuo, desaparece, se convierte en ese monstruo societal plenamente sustancializado en todos y cada uno. No habría la más elemental dialéctica social. Ahora bien, la correlación entre estos dos límites polares, da por resultado un espacio histórico de

---

<sup>109</sup>Heller, Agnes. "Los Movimientos Culturales como Vehículo de Cambio" en Diario La Jornada, Suplemento Semanal, México, D.F., 6 de marzo de 1988.

desarrollo, una secuencia -no teleológica<sup>10</sup>-. En la secuencia histórica, las manifestaciones culturales que enunciáramos tienen como sentido sintético la posibilidad de hacernos reflexionar sobre la posibilidad de la trascendencia de los límites que definen las relaciones socioculturales en el proceso del desarrollo civilizatorio.

Pragmáticamente se ha reconocido que el incremento de la diversidad cultural obliga al Estado a ampliar su Hegemonía hasta el límite de su razón histórica. Estructuralmente, el Estado Capitalista no puede ampliar su Hegemonía progresivamente -para legitimarse en la pluralidad de culturas subalternas- en una secuencia ilimitada. Si la diversidad de las culturas prolifera y condiciona la legitimidad del Estado a través de sus demandas de consumo cultural no sólo se sientan las bases para un cambio revolucionario sino que es la revolución en sí misma -en su aspecto cultural al menos, si así se desea-: la revolución de la vida cotidiana. El Estado entra en una crisis política en el marco institucional y como introyección autoritaria, se avanza progresivamente hacia un cuestionamiento profundo. Si la tolerancia es incorporada en la evolución de un pueblo al llevarla a formar parte de su vida cotidiana, se obtiene un triunfo más profundo, humanista, revolucionario y duradero que una virtual declaración de triunfo e incluso un cambio de estructuras productivas y de las relaciones sociales de producción -aún y cuando esto sea fundamental para la liberación integral del Hombre-. Esta práctica no sólo ha de dejarse de reprimir como la experiencia de Hungría en 1956, la Primavera de Praga en 1968, la Primavera de Pekín, etc. sino que ha de ser estimulada como cumplimiento efectivo del carácter transitorio del Socialismo y la cesión progresiva del Poder a la Sociedad Civil. Ello máxime en cuanto a los procesos revolucionarios que ocurren por la vía de la guerra popular revolucionaria, que no poseen una sociedad civil fuerte y nunca incorporan a la mayoría de la población salvo en las llamadas "insurrecciones finales".

Todo lo anterior significa una necesidad de asumir una mayor cautela y atención en cuanto a la utilización de los espacios políticos y de la cultura así como obviamente una revisión del "sujeto revolucionario".

"Sin embargo, en un examen más atento, también la huelga francesa, mientras por un lado había vuelto a encender las esperanzas en la posibilidades de una revolución en Occidente, por otro confirmaba la necesidad de actualizar con audacia los viejos análisis marxistas. En un importante artículo aparecido en el New Statesman el 19 de julio, Mervyn Jones, que en mayo estaba en Francia, había escrito que 'lo que más impresionaba al observador era la difusión de la

---

<sup>10</sup>Heller, Historia y Vida Cotidiana, pag. 36.

huelga entre los funcionarios técnicos y profesionales. Se habían ocupado los muelles y la Opera, los laboratorios atómicos, los bancos y las compañías de seguros. La huelga del personal de radio y televisión contra la propaganda oficial era la más audaz, y tuvo mucha popularidad. (...) Todo esto era completamente distinto de la huelga general inglesa de 1926, en la que los empleados de banca actuaban como esquirols y la solidaridad de los obreros se enfrentaba con la fría hostilidad de las capas medias'. Y Jones concluía: 'Paradójicamente, parece que, cuanto más se reduce la clase obrera, más se extiende. Todos estos ingenieros electrónicos y químicos, y otros con una posición de clase sin definir, tienden a identificarse con los obreros y a empujar a otros con ellos; al menos en Francia.

"Además de los estudiantes, por tanto, el Mayo Francés había visto entrar en escena a los técnicos, los profesionales, las capas medias. Decididamente, la vieja teoría del "sujeto revolucionario" se estaba revisando. Quedarse con las manos atadas por ella habría sido -además de una pedantería de profesores de marxismo- un acto suicida."

La importancia de la Cultura que consideramos, se aplica a la mayoría de países del mundo por cuanto que el Estado de Dominación cuya reproducción se sostiene mediante la coerción directa o represiva, aún siendo varios y graves, son atípicos.

La importancia de la Cultura y la Conciencia tiene un gran interés por parte de los sectores sociales interesados en el cambio social a nivel de la construcción de una nueva forma de sociedad, desde el proceso mismo de lucha contra el Capitalismo. Este proceso donde la dimensión política surge con tanta importancia y a nivel de la sociedad civil no había sido tan importante para el Tercer Mundo como para los europeos. Los contextos latinoamericanos, por ejemplo, no mostraban sociedades civiles lo suficientemente fuertes como para darle importancia a un detalle tan "diletante y sofisticado" como la cultura. Pero la importancia de grandes contextos urbanos como México, Río de Janeiro, Sao Paulo o Buenos Aires nos confirman un creciente fortalecimiento de la sociedad civil, proliferación de grupos culturales, tendencia a la tolerancia y elaboración de proyectos alternativos de Hegemonía y ampliación de los sectores sociopolíticos actuantes en torno a la gestión integral del Estado. No se trata, hoy menos que nunca, sólo de los problemas económicos derivados de la deuda externa y de los niveles de explotación del campesinado, desempleo generalizado, recortes presupuestales, espiral inflacionaria y hambre. Está también presente la defensa

ecológica de grupos indígenas y ecologistas, protestas contra la represión a las bandas juveniles, la ley de libre maternidad, la reivindicación étnica, los movimientos feministas y homosexuales, etc. Este fenómeno no inmediatamente económico pero sí político aunque se delinee a partir de la relación subalternidad-Hegemonía en el campo de la Cultura y las libertades individuales, está tomando fuerza en América Latina obligando a una redefinición de la práctica política y requiriendo de una profunda revisión teórica por parte del grueso académico latinoamericano.

A nivel coyuntural, la importancia de la cultura y la tradición son fundamentales desde que las políticas económicas monetaristas están dando al traste con el llamado "Estado de bienestar" y el salario indirecto que representan sus servicios a nivel de salud, educación, prestaciones laborales, precios de garantía y otras muchas instancias que favorecían la reproducción de la "fuerza de trabajo" y constituían un logro histórico de las clases trabajadoras. Ha entrado en crisis el modelo de acumulación fordista y el sistema de regulación salarial monopólica. Se abren así nuevos espacios de lucha a nivel del consumo y el campo político se extiende a otros campos más allá de los centros de producción. En todo ello, una tradición que rechace el repliegue del "Estado benefactor", la pérdida del poder adquisitivo y del nivel general de vida de la población, cobra particularmente importancia y así mismo genera una experiencia social extremadamente importante de acuerdo a nuestra argumentación global.

La incorporación de los grupos indígenas a los procesos revolucionarios latinoamericanos no ha sido plenamente exitoso. Esto es más que sintomático de la manera en que se ejerce la consideración del fenómeno cultural en la práctica política regional y nacional. Dependiendo de las características de los grupos socioculturales que se coaligan en torno a un proyecto alternativo de Hegemonía, la insatisfacción del proyecto o su deslegitimación, incluyen casos extremos en que sus intelectuales han de surgir necesariamente de su seno ante la imposibilidad de que las vanguardias verticalmente -en cuanto a la centralización de la estructura política- y horizontalmente -como habitus cultural hegemónico, propio y alternativo al grupo político en cuestión-, sea capaz de "comunicarse" y ofrecer una estructuración satisfactoria de su vida cotidiana y la especificidad de sus demandas.

Más allá de estos grupos que por su naturaleza constituyen un campo político en disputa -independientemente de su importancia cuantitativa- están los límites reales de la "democracia" y se ubican en un análisis político, entre los seres a los que Marcuse

dedicara su esperanza en las últimas líneas de "El Hombre Unidimensional":

"...las fuerzas armadas están suficientemente entrenadas y equipadas para ocuparse de las situaciones de emergencia, sin embargo, el espectro está ahí otra vez; dentro y fuera de las fronteras de las sociedades avanzadas. El fácil paralelismo histórico con los bárbaros amenazando el imperio de la civilización crea un prejuicio sobre el tema; el segundo período de barbarie puede ser el imperio continuado de la misma situación. Pero existe la posibilidad de que en este período, los extremos históricos se encuentren otra vez: la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada. No es mas que una posibilidad. La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el pasado y el futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que sin esperanza, han dado y dan su vida al gran rechazo.

"En los comienzos de la era facista, Walter Benjamin escribió:

"Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza."

## POST-SCRIPTUM

"Hillman ataca vigorosamente la noción de que el mundo de fantasía de los sueños es irreal y el mundo racional del ego es real. Este es otro truco del ego. Para sorprender al ego en este truco debemos enseñarle cómo liberar la imaginación- los medios por los que podemos "ver" en el sombrío mundo inferior. "Si nuestro trabajo terapéutico es encaminar otra vez al ego por el puente de los sueños, enseñar al ego cómo soñar, debemos revertir nuestro procedimiento habitual y traducir al ego en el lenguaje de los sueños en vez de traducir el sueño al lenguaje del ego. Esto significa llevar a cabo una labor de sueño sobre el ego, haciendo una metáfora del sueño, viendo a través de su realidad."

(fragmento)

AL PAIS DE LAS AGUILAS SU REINA VOLVERA  
 LA CARCEL DE LA LUNA PRECISARA ROMPER  
 GUARDIANES DE OTROS TIEMPOS A SU LADO VENDRAN  
 Y JUNTOS TODOS ELLOS LA BATALLA DARAN

Lama Tagdra Rampoche

Lama Rampoche

En: Regina

2 de octubre no se olvida.





















