

✓ ARCHIPIELAGO DE SOLEDADES.

EL DISCURSO DE LA IDENTIDAD GRUPAL COMO BASE
INTEGRADORA DE LO SUBJETIVO EN TRES COMUNIDADES
MAZATECAS REACOMODADAS

TESIS QUE PARA OBTENER EL TITULO DE ✓ LICENCIADO EN ANTROPOLOGIA
SOCIAL PRESENTA EL ALUMNO

✓ JUAN EDILBERTO LUNA RUIZ

COMITE DE TESIS:

DIRECTOR: DR. JUAN PEREZ QUIJADA

LECTORES: DR. RODRIGO DIAZ CRUZ

DR. RICARDO FALOMIR PARKER

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL
UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA. UNIDAD IZTAPALAPA

✓ CSH

Mexico D.F. 16 de noviembre de 1994.

INDICE

| | |
|-------------------------------|----|
| PREFACIO | 6 |
| INTRODUCCION..... | 8 |
| ARCIPIELAGO DE SOLEDADES..... | 21 |

PARTE I

EL DISCURSO HISTORICO DE LOS MAZATECOS DEL ALTO PAPALOAPAN

CAPITULO I.

| | |
|--|----|
| Cuando el tiempo del mundo era oscuro..... | 47 |
| El conejo y el muñeco de cera..... | 53 |
| La génesis de Ndátojña..... | 57 |

CAPITULO II.

| | |
|---|----|
| La piedra que pateó el viejo..... | 63 |
| El palimpsesto de Lojóó tsnguin Ndyiuvuá..... | 65 |

CAPITULO III.

| | |
|----------------------------------|----|
| Chicon Tiuvuá en la memoria..... | 71 |
|----------------------------------|----|

CAPITULO IV.

| | |
|--|----|
| De cómo nacieron los campesinos de doble génesis..... | 79 |
| La égira de los de Puerto Buenavista..... | 84 |

CAPITULO V.

| | |
|---|----|
| El Chicon Nindú de Scondátojña..... | 87 |
| Las ubres de la tierra..... | 88 |
| La caballería de Atila sobre Ndátojña | 89 |

CAPITULO VI.

| | |
|--|----|
| De cómo Chicon Nindú ayuda a los chuta nadrzinandá de Puerto Buenavista y de cómo castiga..... | 91 |
| El padre no sabe..... | 94 |

PARTE II

**LA VIDA VISTA POR ELLOS
Y POR EL OTRO**

CAPITULO VII.

| | |
|-----------------------------------|-----|
| Historia de vida de un líder..... | 101 |
|-----------------------------------|-----|

CAPITULO VIII.

| | |
|--|-----|
| El shineáh tchio cera de Ndátojña..... | 109 |
|--|-----|

CAPITULO IX.

| | |
|----------------|-----|
| Chécombáh..... | 117 |
|----------------|-----|

CAPITULO X.

| | |
|---------------------------------|-----|
| De Santa Ana a Chapultepec..... | 123 |
|---------------------------------|-----|

PARTE III
LA MUERTE PERIPATETICA

CAPITULO XI.

| | |
|--|-----|
| El Tó sho-ó como Discurso intergrupal..... | 133 |
| Yé shokuá..... | 148 |

CAPITULO XII.

| | |
|--|-----|
| Ritual funerario: una oportunidad para los mensajes de aglutinación social..... | 155 |
|--|-----|

PARTE IV
CLASIFICACION Y TIPIFICACION
DE LA IDENTIDAD INTERETNICA

CAPITULO XIII.

| | |
|---|-----|
| El discurso de la identidad grupal..... | 161 |
|---|-----|

CAPITULO XIV.

| | |
|---|-----|
| La identidad grupal cara a cara..... | 176 |
| Radio Lá..... | 177 |
| El papel de las relaciones de poder en el cambio de Discurso de la Identidad grupal..... | 180 |

| | |
|--------------------------|------------|
| APENDICE..... | 188 |
| CONCLUSIONES..... | 198 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 203 |

PREFACIO

El presente trabajo ha sido realizado en el contexto de las convulsiones políticas que sacudieron a México en el año del 94. El levantamiento armado de los grupos mayas chiapanecos y el ajuste de cuentas entre los personeros del partido en el poder, son los síntomas de una descomposición nacional luego de 65 años de soslayar a las etnias y de cerrazón democrática. En esta tesis se analiza el pensamiento verbalizado de los habitantes de tres comunidades mazatecas que sufrieron el embate del Estado modernizador en los años 50. La visión que en ellos pervive es la de un Estado nacional hostil y que ignora su miseria. El análisis de su discurso se realiza a nivel de la intersubjetividad que realizan de comunidad a comunidad, y con la cointerpretación de la experiencia común, es que se plantea que hoy día las etnias en México, como la de los mazatecos, están reordenando su identidad, desde lo grupal a lo étnico global. Las demandas de autonomía así parecen comprobarlo.

Debo agradecer al profesor Ricardo Falomir mi entrada a los temas de la antropología psicológica y el interaccionismo simbólico, dos de los pilares de la investigación; por otra parte, al profesor Rodrigo Díaz la elucidación en los difíciles temas de la teoría del ritual, la antropología de la experiencia y el procesualismo, así como sus lúcidas críticas al proyecto inicial y a la versión final; además, al profesor Juan Pérez Quijada, a quien debo mi acercamiento con los mazatecos y sus curanderos, además de la relación que como amigos me ha permitido llevar. A Mirna Villamil, su inmenso apoyo, su cariño, las horas de discusión, las ideas aportadas, las críticas y mil formas de ayuda incondicional para que éste proyecto llegara a su fin. A la doctora Cristina Bloj, de la Universidad de Rosario, Argentina, la revisión que hizo a la primera versión de la tesis, sus críticas y

aportaciones. Al profesor Leonardo Tyrtania, coordinador de la carrera de Antropología social, su ayuda en todos los órdenes para sortear obstáculos que intervinieron a lo largo del trabajo. A Adán Suárez, ñú shokuá de la comunidad mazateca de Chapultepec, amigo eterno a quien debo la mayor parte de mi sobrevivencia en las difíciles condiciones de la selva de la Mazateca Baja. Al señor Ambrosio Castellanos, curandero sabio y bondadoso de Chapultepec, quien procuró para mí el aprendizaje del difícil idioma de los chuta éñima, así como la lectura de los maíces para la curación. Al señor Maximiano Feliciano, generoso mazateco propietario de potreros y cafetales, su ejemplo ético y su amistad incondicional, así como sus largas charlas, amenas a más no poder. A don Domingo Méndez, ñú shokuá de Puerto Buenavista, su oportuna ayuda y la valiosa información que me regaló. A Rutilo Marcelino, jefe de los cafeticultores de Cerro Clarín, su valiosa información, y a Teodora Feliciano, su madre y su sobrina Chica, a quien debemos deliciosas anécdotas en noches de tormentas terribles y naufragios en la Presa. A mis amigos y compañeros en la Universidad, Ivonne, Mauricio, Luis Orellana, Paty Solís, Iris, José Guadalupe, Juan Manuel, Alejandro Huidobro y Hector Acuña, a todos mil gracias.

INTRODUCCION

Luego de 40 años de la construcción de la Presa Miguel Alemán en el embalse del Río Tonto, la lectura que puede hacerse de la realidad objetiva de los mazatecos es la siguiente:

- La desaparición bajo las aguas de los caminos que conducían hacia las comunidades indígenas en el somontano y que las conectaban directamente con la realidad global y la modernidad nacional, ha dejado como secuela un virtual aislamiento de los campesinos, alejándolos de la oportunidad de participar en las grandes decisiones modernizadoras.
- El caciquismo secular se ceba impunemente sobre las comunidades, creando un gran territorio impermeable a las garantías individuales. Ese vacío constitucional ha permitido también la formación de dos formas de poder local: el caciquil, hegemónico sobre las vidas de los mazatecos, y el poder indígena, forjado al golpe de la biografía grupal y con una aprehensión de modelos de organización y de identidad que unifican las identidades grupales en torno a los intereses de cada una de éstas.
- La desaparición de caminos también afectó la realidad subjetivo-religiosa de la etnia: los que conducían a las peregrinaciones hasta el santuario de Otatitlan, donde se halla el Cristo Negro de los curanderos, se quedaron en el fondo del agua junto con la tradición de venerar al Cristo. En buena parte, el lugar del Cristo ha sido ocupado por el Chicon Nindú (espíritus dueños de cerros y manantiales), y el papel de los curas lo han asumido los rezanderos y catequistas.
- Pero también Chicon Nindú ha sido desplazado por las vicisitudes de la Presa, pues la alteración de la hidrología ambiental ha marginado los ritos propiciatorios de los rezanderos en las cuevas, quienes quemaban copal y rezaban

para pedir a este espíritu de los montes que trajera las lluvias.

- La insuficiencia de productos básicos debido a un bajo abasto y la economía de subsistencia autosuficiente, debido al confinamiento de los campesinos a tierras de difícil explotación (laderas de montes y pedregosas), son otras de las consecuencias de esta supresión de vías terrestres.
- Además, una proliferación de curanderos (shinéah) y brujos que va en ascenso, parece ser otro fenómeno aparejado a la construcción de la Presa. Tal vez, la aparición de nuevas enfermedades, el difícil tránsito por las veredas transe-r-ranas hasta las clínicas rurales y otras causas de índole subjetivo, expliquen este boom.

Tal puede ser una lectura de la realidad de los campesinos mazatecos que pueblan el Alto Papaloapan, a base de cuyos componentes se puede jugar para describir su identidad. Pero también existe -es innegable- la lectura que ellos hacen de su realidad, y de esa exegética se compone su discurso de identidad grupal. La lectura de la realidad propia es colectiva, lo mismo que la exégesis, pero esa lectura ha sido recopilada, reinterpretada, sistematizada y ordenada por un discurso hegemónico ejercido desde el poder, y en estas comunidades quienes ejercen el poder y crean el discurso hegemónico porque son "Hombres de conocimiento", son los especialistas culturales y los líderes (curanderos, rezanderos, catequistas y "ñú shokuá"). El discurso que ellos crean y que es representativo, es el de las comunidades en que habitan: son diversos discursos grupales que convergen y se intersectan en códigos lingüísticos, mitos, símbolos, historias comunes y metahistorias. El discurso hegemónico es el de la identidad grupal, entendido como esas narrativas experienciales que se encuentran en los pobladores de cada comunidad y los conocimientos

y reinterpretaciones del mundo, las narrativas y los mitos que el discurso hegemónico ha elaborado con la participación de las vivencias y las instituciones que intervienen en ellas. Para los campesinos, la representación subjetiva que se hacen de su comunidad, la vecina, y del Estado nacional, no se encuentra influenciada directamente por las instituciones formales. Las imágenes de esas entidades se forman a partir de cómo experimentan las acciones -en múltiples escenarios- que realizan los otros significativos y personeros del Estado. Esas imágenes son construidas subjetivamente como una dimensión empírica, y esta influye en las acciones objetivas de la ciudadanía hacia las instituciones.

El discurso de la identidad grupal es así "...un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto tal, se halla en una relación dialéctica con la sociedad. La identidad se forma por procesos sociales. Una vez que cristaliza, es mantenida, modificada o aún reformada por las relaciones sociales. Los procesos sociales involucrados, tanto en la formación como en el mantenimiento de la identidad, se determinan por la estructura social."(Berger & Luckman, 1968) De esta forma es que resultan las estructuras sociales históricas que engendran identidades históricas. Las identidades son históricas en tanto son resultados de la biografía de grupos o entidades específicas.

Comprendiendo al discurso como un proceso dependiente de las cambiantes representaciones colectivas, se entiende que la estructura social es un proceso de reestructuración y de regulación que conforma y dinamiza al discurso. Esos procesos de regulación actúan en cada aspecto cotidiano, y ellos evitan la indeterminación de la vida cotidiana. Cuando entra una interrupción de este proceso regulatorio de la vida cotidiana, viene el drama social. Así se concibe a la construcción de la Presa Miguel Alemán como un Drama Social.

El propio testimonio de los ancianos que sobrevivieron a la reubicación, hablará acerca de cómo el discurso es manejado en un Drama Social y como éste irrumpe en el orden discursivo. El análisis de estos testimonios demostrará cómo, efectivamente, es posible estratificar los procesos sociales en un Drama social (Regularización, Crisis y Ajuste situacional), y que esos Dramas generan nuevas normas y esquemas que crean otros procesos de regularización. A partir de las narrativas mazatecas del que llamaré segundo génesis de 1954, se podrá comprender la transición discursiva hacia un nuevo proceso de regularización que se ubica en el presente, y plantearé que ese nuevo orden procesual discursivo determina y define actitudes, adjetivos y opiniones multivalentes en todas estas comunidades hacia sus interlocutores contemporáneos del exterior.

La experiencia histórica, regularizada y procesada por las generaciones mazatecas del reacomodo, serán comprendidas en una definición que hace a las concepciones colectivas del mundo modificando cuerpos de conocimiento que se transmiten de generación en generación: las **weltanschauung**. Algunos mitos mazatecos mostrarán cómo esas **weltanschauung** permean en su discurso, reflejando una concepción colectiva que hay acerca del **chuta kaéh** ("hombre de razón"), así como la fuerza que adquiere una piedra psicopompa como símbolo de la victoria mítica de los espíritus mazatecos sobre los dioses del **chuta kaéh**.

Para un apropiado análisis de esas múltiples interpretaciones diacrónicas, usaré el método de la revisión procesualista para ilustrar cómo construyen socialmente su realidad los mazatecos, por medio del discurso de identidad que hace de portavoz de una sociedad como proceso de acciones, no como ente dado; ello ocurre así porque la realidad extramental es un proceso de interacción social. La sucesión de discursos temporales en las estructuras temporales deben ser conectados como un

todo en una más amplia secuencia cronológica bien delimitada, para entender así el discurso grupal de los chuta éñima con ayuda del procesualismo.

Cito a Turner:

"Historical hindsight reveals a dischronic profile, a temporal structure in events, and this structure cannot be understood in isolation from the series of synchronic profiles which make up the structure of a social field at every significant point of arrest in the time flow. Processual studie can never be the negation of structuralism; rather do they put the discoveries of structuralism to new use in the perspective of history"(V. Turner, Schism and continuity in an African Society, 1968, p. 24).

Todo el estudio del discurso de la identidad grupal mazateca al que me volcaré será comprendido en esa serie de estructuras temporales, que los actores sociales expresan en el discurso cuando los eventos son narrados. Por eso es que el discurso es inasible si no es contemplado en todas su secuencias temporales.

El presente etnográfico, desde la perspectiva hermenéutica, se ubicará de 1991 a 1993; en tanto la memoria histórica mazateca, en el campo exegetico, abarcará hasta donde alcance la vista al pasado(incluyendo el remoto pasado mítico) y el periodo mencionado, segun la construcción mazateca de la realidad.

En fin, uno de los objetivos al observar todo el proceso discursivo chuta éñima es comprender cómo se recompone la intersubjetividad, en eso que se llama Representaciones Colectivas.

Por otra parte, el rol de quienes poseen el discurso hegemónico de la identidad grupal es determinante en la lectura que se hace de la vivencia propia mazateca. Ese rol, que asume un liderazgo "natural" o tradicional en estas comunidades, ha evolucionado desde un pasado gerontocrático(el Consejo de Ancianos) hasta llegar a los líderes informales actuales (los "ñú shokuá" o "los que son fuertes"). Resaltaré en este

rubro el papel que guarda cada líder como influencia en su comunidad. A decir de George H. Mead(1934), "mediante la autoafirmación, cada individuo altera en algo el modelo social en el que participa". Esto servirá para discernir de qué manera actúa el líder como principal protagonista en el proceso de transición de una autoafirmación étnica micro-comunal, hacia un concepto macrosocial étnico-nacional de los individuos, por inercia de la tendencia globalizadora de la época moderna. Quiero insinuar, pues, que la autoafirmación renovadora del líder mazateco impeliría a la comunidad que dirige hacia la tendencia que éste comportara y maneja en su discurso como intermediario y guía orientador del destino de la comunidad.

La investigación es, en su totalidad, una relación del contenido general de la identidad grupal: imágenes, percepciones, estereotipos, motivaciones, representaciones, creencias, actitudes, valores y conductas manifiestas.

La identidad grupal encuentra un campo de acción manifiesto en el ritual de muertos, en el cual se crea un espacio liminal que permite los contrasentidos conductuales, normas que son para Laplantine "...parte integrante del sistema total que nos proporciona modelos de comportamiento que, aunque marginales, no por ello son menos convencionales y aceptables para el grupo entero. Como lo muestra Linton, 'todo acontece como si la sociedad dijese: no hagas esto, pero si lo haces, tendrás que hacerlo de esta manera'(...) El matrimonio entre mujeres en África como el travestismo entre los indios de las Planicies representan lo que Linton llama 'modelos de inconducta', vale decir comportamientos perfectamente previsibles por cuanto prescritos por la sociedad y que definen la única manera decorosa de estar loco."(F.Laplantine, 1979). La etnopsiquiatría mazateca se entiende así como formando parte del discurso general de la identidad grupal, definiendo las transgresiones peculiares como parte

de los items culturales.

Si, como Devereux, entendemos al hombre como un sistema cronoholístico, cuyo comportamiento es determinado más profundamente por un tipo de "memoria" algo parecido a la histéresis en física, que por su estado y situación actuales, estaremos en condición de comprender el motor que mueve a la presente investigación, pues se trata de entender al discurso de la identidad grupal como el constructo más completo de la intersubjetividad verbalizada. En los capítulos siguientes nunca resultará fastidioso insistir en la memoria colectiva que restablece la experiencia, eso que sirve de base para medir la conducta del presente y del futuro, una suerte de eternorretorno que nutre a la identidad colectiva.

El análisis en la presente investigación da inicio con una parte que he llamado "Archipiélago de soledades", y que pretende ser un vistazo a la historia antigua de los chuta énimas para comprender la situación del presente de la etnia, como ya se hace en ese apartado al resaltar algunos fenómenos sociales que concurrieron en las comunidades mazatecas después de construída la Presa. Asimismo, se ha cuidado la mención de algunos datos que ayudan a comprender la conexión entre las tres comunidades que nos ocupan en la investigación.

Posteriormente da inicio la Parte I, que he titulado "El discurso histórico de los mazatecos del Alto Papaloapan", para referirme a la memoria histórica oral acumulada en algunos habitantes del somontano. Ahí pongo de relieve el papel de los llamados "ñú shokuá" o neolíderes contemporáneos que sustituyeron al Consejo de Ancianos, quienes poseen el discurso hegemónico de la historia oral, de cuyo tema nos ocuparemos en capítulos posteriores.

La idea de partir de la memoria más antigua (una mixtura de mito y narrativa experiencial) es presentar el discurso de la identidad grupal en un orden procesual, comprendiendo la narrativa histórica secuencialmente para entender los re-

ferentes que tienen los chuta éñima para interpretar la realidad del presente.

De esta forma, será posible observar la evolución de una "weltanschauung", cuyos orígenes se encuentran en los mitos y las experiencias de la etnia en su relación con sus interlocutores del exterior y cómo estos conocimientos se transmiten de generación en generación.

También se verá cómo la historia reciente sirve de referencia para interpretar la experiencia presente y basamento del discurso de identidad. Una narrativa experiencial, surgida de un Drama Social, marca un hito cognoscitivo en la percepción de los chuta éñima en estas comunidades: la narrativa de origen de la Presa, que sirve a ellos para comprender su realidad inmediata.

La parte II está consagrada a la visión que hay entre ellos de sí mismos (las historias de vida) y por parte de sus interlocutores (mestizos avecindados en las comunidades mazatecas). En su testimonio se descubrirán elementos que ayudan a comprender los componentes del sistema cultural del pensamiento mazateco con el que construyen el discurso grupal (las transgresiones, las creencias mágicas, normas sociales, etc.). De esta forma podrá verse cómo las vivencias particulares dan cuenta de las realidades múltiples de que se compone un discurso grupal, y de qué manera algunos hechos que protagonizan las personalidades significativas inciden en la vida y la experiencia de una comunidad.

En la tercera parte, "La muerte peripatética", comprende los rituales de muerte como momentos en los que se propicia una óptima introyección en los individuos que participan en ellos de los mensajes para la reiteración de lo grupal y el cambio sociocultural. Se mostrarán algunas narrativas que permean en torno de los actos fúnebres y las fiestas de muertos y que hablan de las conjunciones de las vidas de los individuos pertenecientes a una colectividad. Esto muestra

cómo la subjetividad aparece en las representaciones colectivas y cómo, a decir de Esteva Fabregat(1978), "...la historia del individuo se hace en conjunción y en relaciones con otros miembros de su comunidad..."

La cuarta parte cierra la investigación con tres capítulos consagrados a la clasificación y tipificación mazateca de la identidad interétnica. El capítulo XIII se dedica íntegro a la nomenclatura mazateca de los sitios, parajes, pueblos, rancherías y cerros de la región. En consonancia con ello, el capítulo XIV manifiesta las concepciones identitarias de los chuta étnica, y expone cómo es que de la diferenciación subjetiva por comunidades se colige "La existencia de un número determinado de nombres por clan y la definición del papel exacto que cada cual juega dentro de la figuración del clan, que queda expresada por ese nombre."(Frank Hamilton Cushing, 1932). La toponimia de las comunidades y sus parajes habla de cómo "In each clan is to be found a set of names called the names of childhood. These are more of titles than of cognoment. They are determined upon by sociologic and divinistic modes, and are bestowed in childhood as 'the verity names' or titles of the children to whom given."(F. Hamilton Cushing, Ibid).

Aquí se encuentra uno de los fundamentos teóricos del tema de las concepciones intercomunales que asegura que "el clan se considera constituido por un determinado número de personas, en realidad de personajes, y, por otra parte, que el papel de todos estos personajes es, en realidad, el de configurar, cada uno por su lado, la totalidad prefigurada del clan."(Marcel Mauss, 1923).

Y continúa Mauss:

"...[existe] entre los pueblos una noción de la persona, del individuo, confundida con su clan, pero separada de él en la ceremonia, por la máscara, por su título, su ca-

tegoría, su papel, su propiedad, su supervivencia y su reaparición sobre la tierra en uno de sus descendientes, dotado del mismo rango, nombre, título, derecho y funciones."(Marcel Mauss, Ibid)

La actuación de los personajes sociales se da sólo en concordancia con sus otros semejantes y se disponen en los dramas y aún reconstruyen la concepción del otro.

Si bien la identidad grupal se diluye en lo étnico, es cierto que la unidad mínima de reconocimiento de la identidad étnica son los múltiples discursos de identidad grupal. Se trata de dos niveles de identificación, pues sin duda la visión de lo étnico, visto desde afuera, difiere de la visión del "Self" de los mismos personajes pertenecientes a una etnia. La forma en que se construye cotidianamente esta inter-identidad primero desde lo grupal y luego hacia lo global étnico es otro de los propósitos de la investigación.

"La identidad subjetiva emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades subjetivas durante el proceso de interacción social, en el interjuego de las relaciones sociales. Para Habermas, las personas y los grupos se autoidentifican en y por su participación en acciones comunicativas, tanto como esa autoidentificación sea reconocida intersubjetivamente.

La identidad colectiva no planea sobre los individuos; resulta del modo en que los individuos se relacionan entre sí dentro de un grupo o un colectivo social. La identidad no es una esencia, sino un sistema de relaciones y de representaciones."(Bonfil Batalla, 1993)

Asimismo se presenta en el capítulo final una exposición de manifestaciones oníricas que hablan de las percepciones culturales de los chuta étnica en el contexto, pues

"La conciencia onírica se expresa por medio de símbolos, imágenes y figuras que son expresión de creaciones culturales, condicionadas socialmente en sus contenidos ideológicos. El símbolo onírico se expresa en imágenes arquetípicas esenciales, y se interpreta con símbolos culturales aceptados por el conglomerado social."(C.Jung, 1974)

Puesto que la identidad cambia continuamente de acuerdo con las nuevas condiciones, y según los intereses implicados en los proyectos sociales de reproducción social, el discurso de la identidad grupal es una incesante búsqueda de nuevas configuraciones, pues si una identidad significa lo que ya se es, también significa lo que se quiere ser. Toda sociedad moviliza una serie de fuerzas que se caracterizan por ya ser y a la vez por un querer ser, uno nuevo y diferente a la vez.

"Las nuevas identidades configuran una instancia cuya función simbólica intercomunica lo vivido, lo pensado y lo pensable. La nueva identidad se despliega en un sendero que parte de la situación histórica y que se orienta hacia lo deseable e imaginable aunque no siempre posible." (Bonfil Batalla, Ibid)

El discurso de identidad grupal de los chuta éñima se sintetiza en un deseo común: querer el progreso para todos. El imaginario popular si bien se encuentra incognoscible en este deseo, se unifica en la expresión del ñú shokuá y las vivencias colectivas. No se sabe con precisión lo que se quiere, pero sí lo que ya no se quiere.

HACIA UNA CONCIENCIA DE LA IDENTIDAD ETNICA

México ya se encuentra inmerso en la vorágine de la oleada étnica. Los procesos de modernización que emprende el Estado nación en nuestro país en el contexto de la globalización internacional, están llevando a una cada vez mayor toma de conciencia de las identidades hacia dentro de las comunidades.

Hay una reidentificación de sí mismo en las etnias, que tiene algunos elementos de causalidad peculiares, pero que ocurren sólo por la existencia en la Era moderna de ciertos

medios puestos al alcance de las identidades antes no reconocidas por el Estado-nación, y por la injerencia de los proyectos de modernización en la vida de las etnias. La Radio Indigenista, las organizaciones indígenas que reivindican principios de autonomía y la Construcción de Presas, son algunos de estos elementos que comprenden las causas del salto cognoscitivo en las etnias.

Así, los medios de apropiación de la cultura que resultaban típicamente exclusivos de la sociedad occidental, hoy son adoptados por las diversas etnias no ya tan sólo para recrear sus tradiciones, sino aun para crear una imagen homogénea en el discurso cognoscitivo de sí mismo que hoy están creando los individuos pertenecientes a las microidentidades. Nadie negaría que esa reidentificación, como una nueva forma de representación intraétnica que tiene su referente en la pertenencia a una comunidad o territorio, ha llevado a la reapropiación colectiva de nuevas concepciones extralógicas, pero hoy con otros medios.

Los momentos para la representación de la cultura lo dan los rituales, en donde se dan las directrices para ir creando el discurso de identidad hacia lo gregario étnico, pues

"Toda reproducción de la cultura es una alteración, en tanto que en la acción las categorías por las cuales se orquesta un mundo presente recogen cierto contenido empírico nuevo."
(Marshall Sahlins, 1988)

El "riesgo de las categorías en acción" de que habla Sahlins representa una doble contingencia por la cual las categorías tradicionales se transforman en las revaloraciones prácticas, en primera, y además

"La experiencia social humana es la apropiación de percepciones específicas mediante conceptos generales: un ordenamiento de los hombres y los objetos de su existencia de acuerdo con un plan de categorías que nunca es el único

posible, sino que en ese sentido es arbitrario e histórico."(Marshall Sahlins, 1988)

Todo ello es atestiguado asimismo por Bonfil Batalla(Ibid), pues "...lo tradicional no puede ser incorporado como estática permanencia sino como temporalidad diferenciada. Lo tradicional expresa relaciones y elementos constitutivos del imaginario colectivo."

Por último, es preciso aclarar que el discurso de la identidad grupal no se agota en el discurso hegemónico, pues se trata de dos niveles que dependen de quien lo posea. Así, el discurso de la identidad grupal puede ser hegemónico, y al encontrarse en este trance, es parcial, fragmentario e inconsistente. La identidad grupal es incierta e incompleta en tanto hace circunvoluciones en torno a la incesante búsqueda de nuevas configuraciones y a la identidad étnica, también creada intersubjetivamente.

Identidad étnica e identidad grupal son dos niveles de identificación intersubjetiva, siendo la primera más acabada y con un más alto nivel de reflexividad, implicada por la experiencia. El discurso hegemónico modela y crea al discurso de la identidad grupal, pero también complementa al discurso de la identidad étnica.

ARCHIPIELAGO

DE

SOLEDADES

Hacia cementerios inundados navegamos
a visitar a los muertos
que en la enormidad del agua se quedaron
viendo desde el fondo
las pocas islas que quedaron
flotando sobre tumbas
y nutriendo los recuerdos
en que nos vamos muriendo.

Allá en los años cincuenta
las tierras se hicieron de agua
como el tiempo y sus historias
que no terminan
y que vuelven a empezar...

Jose M. Pintado

UNOS CAMPESINOS DE DOBLE GENESIS

La historia de los chuta éñima del Alto Papaloapan, región conocida también como Mazateca Baja, es de esas extrañas historias que se han interrumpido y cuyo génesis se han visto sus protagonistas obligados a repetir.

La memoria antigua del primero de estos génesis se encuentra en el universo mítico de la etnia. Esa certidumbre, por cierto, no se encuentra compartida por quienes hurgan en la arqueología y las fuentes más antiguas, así que ello ha dado lugar a disímiles argumentos acerca del origen de los antiguos mazatecos.

Su procedencia es incierta, pero es seguro que ya habitaban la terminal norte de la Sierra Madre del Sur para cuando los nonoualcas arribaron a la región en el año 1 200 d.C. Brinton (1974) afirma que se trata de una rama proveniente del grupo chiapaneco en contacto inicial con grupos de la península de Nicoya, en Centroamérica. De ese lugar habrían emigrado hasta el norte del estado de Oaxaca. Esta afirmación la sustenta en una aparente similitud entre la lengua mazateca con la chibcha, pero nada más.

No obstante, la afirmación más aceptada es que pertenecen a una filiación lingüística y cultural mixteca, otomiana, mangué, popoloca y chinanteca. Acaso, los chuta éñima sean un grupo cultural nativo, no solo por su ubicación en la cuna de la agricultura mesoamericana, cercana al valle de Tehuacan y Teotitlan, donde se han hallado testimonios arqueológicos que revelan una domesticación del maíz hace poco más de 5 000 años antes de nuestra Era, sino aun por su más probable filiación al tronco de los otrora expansionistas olmeca-xicalancas, de quienes constituirían un brazo de habla oto-mangué.

Los olmeca-xicalancas guardaban una similitud a la cultura maya, como hoy puede comprobarse echando una ojeada a los vestigios conservados en Cacaxtla, Tlaxcala. Por otra parte, cualquier revisión de la cultura simbólica mazateca nos revela-

rá una sorprendente influencia del universo maya en múltiples tópicos mazatecos.

Los olmeca-xicalancas ejercían un dominio absoluto en el altiplano de la Meseta Central y hasta el norte del estado de Oaxaca; sus principales tributarios eran los toltecas nonoualcas, recién llegados al altiplano, y, por supuesto, los mazatecos, a quienes se les permitía mantener un señorío en la antigua ciudad de Mazatlán, en la alta serranía.

En este lugar fue establecida la primera dinastía mazateca en el año 800d.C., y tuvo nueve señores de una misma familia, que vió su fin hacia el 1 200d.C., con la invasión de los nonoualcas. De aquí, el país mazateco se escinde en dos señoríos: el del Sur, con su capital en Mazatlán, y el del norte, con Huautla como metrópoli. (Martínez Girón, 1982)

Años atrás, al decaer el dominio olmeca-xicalanca, los nonoualcas (seguidores de Tezcatlipoca, enemigos de Quetzalcoatl) se separan de los toltecas y emprenden la conquista de Teotitlán, Mazatlán, Eloxochitlán y Chilchotla. Estos toponímicos en náhuatl no corresponden al nombre original en étnima, el idioma de los mazatecos, y es a partir de esta incursión nonoualca, grupo de habla nahua, que se les rebautiza con estos nombres.

El dominio nonoualca ve su debacle tan sólo 100 años después de consolidado el dominio sobre los hijos del venado, en el 1 300 de N.E. En esta fecha es refundada la segunda dinastía mazateca, durante la cual gobiernan seis señores hasta 1450, año de la invasión de las tribus más belicosas conocidas hasta entonces en Mesoamérica: la Triple Alianza, encabezada por los mexicas de Motehcuzoma Ilhuicamina.

Antes de eso, los mazatecos sufrieron las incursiones de sus vecinos los mixtecos, quienes se apoderaron de Huautla y fundaron ahí un señorío mixteco, desde donde se recogía el tributo para enviarlo a la metrópoli, Coixtlahuaca. Al caer la Triple Alianza sobre la capital mixteca, los mazatecos se

vieron obligados a combatir a los aguerridos hombres del Altiplano.

Desde entonces, los mazatecos no cesarían los levantamientos contra los mexicas, como cuando, junto con los naturales de Xolotla y el Soconusco, maltrataron a los de Tehuantepec por haber capitulado ante los guerreros de Ahuizotl.

Ya con el pleno dominio sobre los "guatiniquiname" ("píno-me-tenime" para Sahagún), nombre genérico para designar a chinantecos y mazatecos, los mexicas se apoderan de Teotitlan, en la Mazateca Baja, y fundan Tuxtepec, en una aldea mazateca ubicada en la Cuenca del Papaloapan, estratégicos lugares para el cobro del tributo y el establecimiento de guarniciones militares.

Tributarios de Tenochtitlan, los antiguos chuta éñima se vieron privados de toda autodeterminación, fundando un interregno que no decaería jamás. Y no sólo eso: su identidad originaria se vería disuelta en el adjetivo mexica que vertía en un mismo crisol a los mazatecos y a los chinantecos. Antes "mazatecos" para los nonoualcas, y después "guatiniquiname" para mexicas y españoles, la identidad étnica, como fuera, se perdería desde entonces en un término totalizador que hacía a todos los grupos étnicos dominados simples tributarios de la flamante metrópoli mesoamericana.

Miembros de un carácter cultural gregario, la influencia mesoamericana se advierte en cada detalle de su cultura, lo cual no impidió que en 1519, al arribo de las barbas rojas de Castilla, los mazatecos pidieran ayuda a la Corona para sacudirse el yugo mexica que esclavizaba con tributos cada vez más cuantiosos. En 1525, Teotitlan se somete pacíficamente a la nueva autoridad española. De aquí, un importante contingente de guerreros mazatecos y españoles se agrupa para tomar la plaza de Tuxtepec, en donde finaliza definitivamente el dominio de los mexicas sobre la etnia de los mazatecos. Otra Era de dominio daba comienzo.

La voráGINE española marca un hito en el "self" de la etnia de los chuta éNIMA. La unidad de reconocimiento colectivo, encarnada en la autoridad autóctona, es abolida con el advenimiento de una estructura de poder colonial impuesta, cuyo fin consistía en el control efectivo de la administración política y económica de los pueblos sometidos.

Aparejados a la atomización política de la etnia por esta causa, la identidad religiosa mesoamericana que guardaba una tradición mas o menos homogénea antes de las conquista, fue rota y fragmentada en diversas tradiciones religiosas. Sin un punto de poder referencial que otorgaba el señor mazateco antes de los nonoualcas y los mexicas, surgen los caciques regionales aquí y allá. En realidad, el poder colonial fomentó la existencia de los pequeños núcleos de poder fundados en territorios pequeños que fragmentan la experiencia de los mazatecos. Así, la diversidad es producto de los cambios en el pensamiento indígena, producto a su vez de las biografías disímiles de unos núcleos de población a otros.

Verbi gracia, el grado de mestizaje cultural de San José Tenango, en la Mazateca Alta, y el de Cabeza de Tilpan, en la Mazateca Baja, es diferente en términos superlativos. La cosmogonía y el panteón mazatecos se encuentran altamente entrecruzados y sincretizados entre las tradiciones mazatecas, cristianas y nahuas, en el primer caso; en Cabeza de Tilpan, los "dueños" mazatecos y los dioses mesoamericanos participan con mucha más frecuencia en los mitos y rituales, en tanto la tradición cristiana apenas es perceptible:

- La Virgen pastora de San José Tenango, viste un huipil mazateco y porta un tallo de maíz en una mano y un cayado en la otra, con el que guía el ganado del Chicon Nindú del Cerro Caballero. Evidentemente, una trilogía: la Virgen de La Asunción, la diosa Chicomecoatl y la mujer que se prendo del Chicon Nindú.

- En Cabeza de Tilpan existe una cueva en donde los chuta éñima suelen quemar copal y colocar ofrendas al Chicon Nindú, como una forma de propiciar las lluvias cuando las milpas lo requieren. Los hallazgos de abundante obsidiana en una región donde no se le puede hallar de manera natural, la persistencia de la brujería en Cabeza de Tilpan, el mismo culto cavernario a Chicon Nindú, así como la devoción mazateca al Cristo negro de Otatitlan, orilla a pensar en un antiguo culto a Tezcatlipoca entre los mazatecos (recuérdese que aquellos nonoualcas que por años dominaron e influenciaron a los mazatecos eran seguidores del dios mesoamericano de la guerra, que se le asociaba con la magia negra y la obsidiana, que también su culto tenía lugar en las cuevas, y finalmente que era negro... como el Cristo de Otatitlan).

De lo anterior se concluye que el grado de aculturación de una región a otra puede ilustrar perfectamente la biografía de las comunidades y ayuda a comprender, mediante los procesos vivenciales, el discurso grupal interactivo que comportan los mazatecos al definirse como pertenecientes a cualquier región, tratándose de la Mazateca Alta o la Mazateca Baja. En fin, que la identidad mutua, que se expresa en un discurso que define, clasifica y adjetiva, se va construyendo en los sucesos acaecidos a cada grupo. Esa contemplación de los procesos vivenciales de sus prójimos, y los propios, en una suerte de filosofía étnica, es el discurso grupal de unos campesinos que se agrupan en pequeños conglomerados humanos llamados ranchos, agencias y municipios, y que han decidido pertenecer a una multiplicidad de identidades, definible de muchas maneras dependiendo del contexto y el interlocutor.

De la historia colonial de los chuta éñima se conoce muy poco, a no ser por unos pocos lienzos elaborados postconquista: la "Suma de visitas" (1544-1548); el "Libro de Tasaciones"

(1565); la "Relación geográfica" de Teotitlan del Camino, y el "Lienzo de San Pedro Ixcatlan-San Miguel Soyaltepec" ("Lienzo de Tuxtepec"), que se encuentra en el Peabody Museum de Harvard. Además, está el "Lienzo de Santa María Chilchotla". En todos ellos es posible encontrar referencias del cacicazgo autóctono en que se fragmentó la Mazateca. Así, se refiere en uno de ellos el bautizo en 1546 de un cacique llamado Lagarto, a quien por nombre cristiano se puso el de Don Juan de Mendoza. En el Lienzo de Chilchotla una línea de huellas parece indicar que se trata de delinear las fronteras de los pueblos en el siglo XVIII.

Asimismo, para explicar la historia del cacicazgo mazateco hay información de Wilhelm Bauer (1908), quien asevera que el último "rey" fue Manuel Vicente, quien murió en 1869 a los 103 años de edad. Su condición de cacique fue reconocida por el gobierno hasta 1857, cuando se abolieron esa clase de títulos hereditarios, aunque subsistieron informalmente por muchos años. A su muerte cayó el cacicazgo en manos de un mazateco innombrado, quien fue asesinado en 1880 por seguidores descontentos. Los caciques eran elegidos de por vida por uno o varios pueblos y recibían tributos voluntarios en forma de maíz, frijol, caña, café o ropa. Sus funciones eran la de juez y jefe religioso. Al ser electo, escogía un animal sagrado que lo representara, como víbora, tigre, águila, lagarto o tepezcuintle, al que se daba un lugar de honor en la iglesia de Chilchotla. Esta localidad y Huautla parecen haber estado bajo el mismo cacicazgo, porque en el "Mapa de Juan Evangelista", en Huautla de Jiménez, aparece una cueva con los restos de los reyes.

El porfiriato golpeó en las haciendas cafetaleras a los chuta éñima de las Mazatecas Alta y Baja. En ésta, un viejo latifundista impactaría por su crueldad la memoria de los campesinos para siempre. Solo las lides revolucionarias de principios de este siglo darían motivo a una historia oral menos vergonzosa.

Con la implementación del Proyecto del Papaloapan en 1947, se decide la suerte de los chuta éñima: la cuenca del Río Tonto es inundada para dar origen a la Presa Miguel Alemán en el año de 1954, con más de 8 mil millones de litros de capacidad. De hecho, este acontecimiento marca la entrada de la etnia a la modernidad y un segundo génesis para los campesinos del Alto Papaloapan: 20 mil de ellos son obligados a abandonar sus tierras y reubicados muchos hasta a 300 kilómetros de su lugar de origen, y los más afortunados, a orillas de la Presa.

Cuando en 1954 los mazatecos que habitaban las rancnerías del viejo San José Independencia, municipio fundado en 1926 con tierras arrebatadas a Tenango, Soyaltepec y San Pedro Ixcatlán (Martínez Girón, 1982), fueron expulsados por la Comisión del Papaloapan y el ejército hacia el paraje Ndátojña, en las faldas de la Sierra Madre del Sur y a orillas de la Presa, se enfrentaron no sólo a la ruptura con su viejo hábitat, la historia antigua y su cosmogonía. También tuvieron que adaptar su economía agrícola a terrenos de cultivo distintos y a dinámicas de producción diferenciadas, con todo lo que implica vivir a orillas de una recién construida Presa, así como aceptar otra situación social que, globalmente, impactaron la estructura política y la ideología de sus habitantes.

CHAPULTEPEC ("NDÁTOJÑA")

La conformación artificial de un pueblo mazateco a un sitio diferente dio origen a un poblado con características peculiares: Chapultepec, ubicado al pie de la Sierra Madre del Sur y acorralado ahí por la Presa Miguel Alemán. La economía de autoconsumo, en articulación con el mercado capitalista externo y sus intermediarios ladinos (las dos cosechas de maíz obtenidas al año, la de tonamil y la de temporal, se aprovechan 100% pa-

ra consumo familiar, mientras que la población de 330 habitantes en un radio de cuatro kilómetros, permiten al entorno abastecer con frutas y legumbres silvestres) y el aislamiento geográfico (encerrado por la barrera montañosa y la Presa, no existe comunicación proporcional a las necesidades comerciales mazatecas, sólo pequeñas brechas transmontanas y chalupas de baja carga) han definido el rostro de la Agencia Municipal de Chapultepec como una comunidad centrípeta y tradicional, cuyos individuos han tejido una extensa red social para sobrevivir, que descansa sobre el parentesco y el compadrazgo.

La red de parentesco de los **chuta Ndátojña** ("los que viven en Ndátojña") es tan amplia, que se extiende desde la población de El Torito, distante unas cuatro horas, en la Mazateca Alta, se conecta con la cabecera municipal de San José Independencia (Cerro Campana para los chuta éñima), población ladinizada a una hora de brecha, y llega hasta Cabeza de Tilpan, abarcando poblados intermedios como Tepeyac y Cerro Clarín. El activamiento de esta red de parentesco implica el funcionamiento de los lazos de solidaridad entre las familias que más precisan de una ayuda ocasional para sobrevivir.

No obstante, es preciso aclarar que este concepto de parentesco no se basa en la idea de autonomía o primacía de su sistema que organizaría todos los otros aspectos de la sociedad. En realidad, el parentesco "es la forma que adoptan las relaciones fundamentales surgidas de las necesidades de la agricultura, de la herencia de la propiedad, etcétera, y conforme cambian estas relaciones, cambia el parentesco" (Worseley, 1956, pp. 62-63). Así, "las relaciones de parentesco se desplazarán a un nuevo rol de distinta importancia social y las relaciones políticas y religiosas, cargadas de nuevas funciones (tanto infra como superestructurales), pasarán a ocupar el lugar central que ha quedado libre" (Godelier, 1974, pp. 112-113), de tal manera que las lealtades primordiales generadas en las estructuras de parentesco no existen en sí mismas, sino que están moldeadas

por relaciones de clase y/o de grupos faccionales.

El patrón de familia en Chapultepec es la familia extensa patrilocal dispersa, esto es, en los términos empleados por el Instituto Real de Antropología de Gran Bretaña (Carmen Vi-queira et al., 1971), que dos o más parientes del mismo sexo, linealmente relacionados, sus cónyuges y descendientes, ocupan un mismo predio común con viviendas separadas. La ascendencia de esas familias es patrilineal.

Un aspecto del bosque de apellidos que aparece en las genealogías mazatecas, lo es el caso de los nombres de pila que aparecen como apellidos. Según don Maximiano Altamirano, residente y oriundo de Chapultepec, ello se debe a que, cuando ocurrió el desalojo masivo de las familias en 1954, éstas encontraron albergue en las viviendas de las familias nativas del somontano de la Cuenca del Papaloapan, hasta que consiguieron establecerse en viviendas aparte. Como agradecimiento a este gesto de hospitalidad, los padres de familia beneficiados habrían decidido cambiar sus apellidos por el nombre de pila de los jefes de familia huéspedes, así como también bautizarían a sus hijos con estos nuevos apellidos.

No obstante, Rodolfo Stavenhagen (1961) afirma que hay tres formas para trazar la descendencia entre las familias mazatecas:

- a) Los nombres de pila también funcionan como apellidos: la descendencia se traza por línea materna para las mujeres y por la paterna para los hombres. No hay continuidad en los apellidos, y se produce en la población con mayor porcentaje de monolingüismo.
- b) Los nombres de pila se utilizan como apellidos y son transmitidos por línea paterna.
- c) Sistema de apellidos españoles. Existen tres grados de

distancia consanguínea y una manera de relación específica para cada uno: parientes cercanos, parientes lejanos y no parientes. (Stavenhagen, Ibid)

Retomando tales definiciones, es posible afirmar que la población actual de Chapultepec presenta, como consecuencia del reacomodo, mezcladas la tendencia a (perteneciente a las familias oriundas de Ndátojnë) con la tendencia c (atingente a las familias advenedizas).

Por otra parte, se ha observado que la preferencia matrimonial de las familias nativas de Ndátojnë, originalmente exogámicas (con las familias de la Mazateca Alta, con las cuales compartía un estatus económico y cultural), se ha visto posteriormente orientada a la endogamia con las familias advenedizas, aunque con criterio discriminatorio en razón del status social. Es decir: al arribar las familias de San José Independencia a Ndátojnë, se encontraron con que las tierras que habitaban ya tenían dueño y pronto se convirtieron en arrendatarios de las tres familias nativas. Con el tiempo, las familias advenedizas adquirieron tierras y otros bienes que les permitieron alcanzar el status requerido para casar a sus hijos con los de las familias propietarias originarias. La tendencia matrimonial bajo este concepto se mantiene en la actualidad sólo entre un reducido número de familias oriundas y advenedizas con el fin de conservar dentro de un círculo pequeño los recursos significativos (potreros, cafetales, milpas).

La tendencia endogámica rompió en el pasado con la costumbre de los novios que debían presentar testigos que certificaran la ausencia de una relación consanguínea entre ambos. Empero, junto con la fiesta tradicional mazateca de la boda, han sido las únicas costumbres abolidas, pues la propiedad y la riqueza se siguen heredando, como antaño, por partes iguales a los hijos del primer matrimonio.

Un censo efectuado demostró que todas las familias de Chapultepec forman unidades económicas en las cuales el jefe de familia extiende su influencia, inclusive sobre las familias formadas por los vástagos y, en casos extraordinarios, sobre la de la hija, lo cual parece tener relación con el poder económico de aquél. En un caso concreto, el jefe de familia, quien posee todo un patrimonio de autoconsumo familiar, siendo el propietario de parcelas y potreros, es quien ejerce la autoridad moral sobre la subfamilia de su hija, cuyo esposo tiene tan sólo a la madre viva. La hija aún se mantiene bajo la égida del padre y prácticamente, tanto ella como su esposo, hacen casi la totalidad de su vida en casa del padre de ella.

Los papeles en la división social del trabajo son rigurosamente cumplidos, pues no sólo los hijos varones y mujeres solteras (y aun casadas) ayudan en el sustento de la casa paterna en labores agrícolas y caseras, sino que incluso los hijos desposados siguen contribuyendo a las labores agrícolas del hogar paterno, además de que las viudas participan en el trabajo agrícola junto a los hombres, para el sustento de su hogar.

Ya se ha visto cómo el reacomodo de las familias mazatecas de San José alteró algunas reglas matrimoniales exogámicas en las familias nativas de Ndátojña. También, cómo fue que el ascenso económico de esas familias advenedizas fue decisivo para alterar ese patrón de parentesco. Para los chuta éni-ma, ese no fué el único en sufrir variaciones, pues también uno de sus principales aspectos de parentesco sufrió alteraciones: el parentesco ritual.

En lo que para Minzt y Wolf ("Análisis del parentesco ritual", en: Revista Wayka, s/f) parentesco ritual designa las relaciones establecidas especialmente entre individuos primarios a través de su participación en el ritual del bautismo católico, para los mazatecos designa para otro tipo de enlaces rituales más, como ya se ha visto. Para ellos, el compadrazgo constituye un enlace con quien se desea tener buenas relaciones, no sólo en terminos de posibles nuevas oportunidades con el exte-

rior, sino para optimizar las relaciones de tipo económico con sus semejantes.

Es así que en Chapultepec las relaciones de parentesco se mueven en rededor de las "razones primordiales", pues también la tendencia del compadrazgo sufrió un viraje, toda vez que, al hacerse las familias advenedizas de los recursos significativos (tierras, potreros, cabezas de ganado, molinos de nixtamal, cafetales, etc.) en Chapultepec, entran en competencia con las familias oriundas por la posesión de tales recursos y, a la vez, se convierten en dignos candidatos de acceder al parentesco y compadrazgo con éstas.

Ergo, el sistema clasificatorio del compadrazgo mazateco permite a las familias advenedizas colarse hasta las genealogías de las tres familias nativas del antiguo Ndátojña, por varios caminos.

No obstante, este criterio de compadrazgo es muy selectivo, pues solamente toma en cuenta precisamente a las tres familias de advenedizos que poseen recursos significativos. Además, el parentesco ritual entre ellos se maneja en niveles jerárquicos, tomando en cuenta el sistema clasificatorio ya mencionado, de tal manera que el parentesco ritual igual puede "repartirse" hacia otros individuos que se hallan fuera de la esfera de clasificación social discriminatoria impuesta por las dos triadas de familias.

Es decir, al poderoso jefe de familia dueño de potreros y cafetales, que se halle en condiciones de congraciarse con el municipio, siempre le quedará un As bajo la manga, y encontrará un pretexto fácil para acompadrarse con el agente municipal de Chapultepec o, mejor aún, con el comandante de la policía municipal. Se trata de una estructura del compadrazgo muy flexible, por lo que se ve, pues hay que considerar que no sólo los hombres con recursos significativos ascienden a estos cargos en la sociedad mazateca: también los campesinos arrendatarios de milpas llegan a ocupar los cargos de autori-

dad indígena, según la regla tradicional mazateca, y por tanto se hacen acreedores al compadrazgo con los hombres ricos de la población.

Pero esos niveles de compadrazgo también se reparten, la mayoría de las veces, entre los individuos de esas familias, hasta alcanzar a los miembros menores. Verbi gracia, el hecho de que se quiera restringir el compadrazgo entre el reducido círculo de familias pudientes, con el fin de controlar más fácilmente los recursos significativos y que no salgan demasiado de la esfera de dominio, ha dado como resultado que niños de ocho años apadrinen a niños de seis, colocados justamente en su nivel jerárquico correspondiente, así que el mayor es padrino del otro de "egreso de preprimaria". Así, un propietario reparte su compadrazgo entre los adultos y dos niños, nietos del primer agente municipal que hubo en Chapultepec, dueño de cafetales, potreros y milpas; todo ello, por no salir del ámbito del control de la riqueza, en concordancia con esa familia.

Pero los alcances del compadrazgo, o cuando menos el término **per se**, se extienden hacia los parientes colaterales, ascendentes y descendentes, aunque sólo el padrino directo tiene obligación con el ahijado. Es decir, los compadres directos también llamarán "compadres" a los padres, hermanos e hijos correspondientes. Por otra parte, se dice que el padrino tiene buena mano si el ahijado crece bien; si éste muere o enferma, se inculpa al padrino.

El parentesco ritual mazateco funciona, en efecto, para promover la solidaridad social. También se reparte en un sistema direccional de tipo horizontal para solidarizarse con la misma clase, y en una dirección vertical para enlazar a miembros de una clase diferente.

En una economía de autoconsumo con provisiones tan variables, el compadrazgo mazateco es fundamental para sostener la sobrevivencia de las familias menesterosas, por parte de

quienes tienen un excedente que les permita ayudar a sus parientes rituales.

PUERTO BUENAVISTA("DA CHI-I")

Enclavada en lo más alto de una montaña que marca el fin de la Mazateca Alta, se encuentra Puerto Buenavista. Sus veredas descendentes la conectan con las comunidades de la llamada "tierra caliente" o Mazateca Baja, por el oriente, y con otras rancherías que yacen en el fondo mismo de la Cañada mamey, con prolongaciones hacia la cabecera municipal de San José Tenango, en la Mazateca Alta, convirtiéndolo en un poblado liminal entre los municipios de San José Tenango, Chilchotla(ambos en la Sierra) y San José Independencia(de la Mazateca Baja).

De hecho, desde el salón social de Puerto Buenavista es posible ver, hacia el oriente, gran parte de la Presa Miguel Alemán y, hacia el poniente, la interminable hilera de montañas que se suceden como en escalón hacia las nubes.

Esta comunidad es también producto de un reacomodo pero, a diferencia de Chapultepec y Cerro Clarín, su origen fue espontáneo. Su poblamiento ocurrió sobre el eje de cuatro unidades familiares asentadas en la cima de la montaña, alrededor y a instancias de las cuales se establecieron voluntariamente las familias del municipio de San José Independencia que en su diáspora huyeron de la inundación.

El asentamiento espontáneo de Puerto Buenavista muy pronto llevó a la Comisión del Papaloapan a considerarla dentro de sus proyectos de fomento al desarrollo de las comunidades mazatecas. Entonces, su asentamiento fue conformado de acuerdo al patrón diseñado por la Comisión a todas las comunidades campesinas del Alto Papaloapan: un centro compuesto por una iglesia, la Agencia Municipal, el Salón social y la Primaria bilingüe.

El monolingüismo aquí asciende hasta el 54% de la población total(INEGI, 1990). No hay servicios de salud, pero una ser-

pendiente senda conecta a Puerto con la cabecera Municipal de San José Independencia, donde existe una clínica de salud del IMSS, a una hora y media de camino.

En virtud de su ubicación estratégica como centro rector de decenas de rancherías serranas, Puerto Buenavista cuenta con un Albergue Escolar del INI, en donde pueden pernoctar los hijos de las familias campesinas que asisten a la Primaria Bilingüe. Los fines de semana, los alumnos abandonan el albergue para ir a sus hogares. Al iniciar la semana de labores, vuelven al albergue. Por seis años, ésta habrá de ser su rutina. En la Mazateca Baja, sólo la isla de Buenos Aires (antiguo San José Independencia), San Felipe Tilpan y San Pedro Ixcatlán mantienen también albergues escolares para los niños que viven en comunidades lejanas.

Hay otro elemento común en las tres comunidades que en este estudio nos ocupan: la aglutinación para la acción comunitaria en torno a un "ñú shokuá" (hombre fuerte) que dirige, propone y aporta posibles soluciones en las asambleas de la faena. La capacidad de oratoria, el buen dominio del español, su pasado como promotores de la fe cristiana, su liderazgo entre el sector campesino de los cafeticultores y su filiación a las familias indígenas oriundas más prósperas de sus comunidades, constituyen otro bloque de factores comunes en estos líderes naturales.

Domingo Méndez, con todo, es el guía moral y político de Puerto Buenavista. Las virtudes que le otorgan credibilidad entre los chuta éñima de Puerto Buenavista ya han sido enumeradas. De hecho, para el resto de las agencias municipales vecinas, hablar de Domingo Méndez es hablar de Puerto Buenavista. En 1991, durante la gira proselitista del candidato a diputado por el PRI en Cerro Campana, Domingo intervino en el acto como líder de los productores de café de Puerto Buenavista. Habló de la urgente necesidad de resolver la tragedia de los cafeticultores afectados por la caída de los precios del aro-

mático y propuso una solución para terminar con el aislamiento comercial del café de la Mazateca Baja: la donación de un "vehículo submarino" para transportar la cosecha al otro lado de la Presa.

La comunidad es a propósito 80% cafeticultora. Los líderes de Chapultpec y Cerro Clarín afirman que en Puerto Buenavista se cosecha el mejor café de altura de la región. Profundos desfiladeros pleróricos de agujeros de abismal profundidad que rodean las alturas de Puerto, se encuentran sembrados de selvas que resguardan los cafetales de los "chuta Da ch-í" (los que viven en Puerto Buenavista). Ellos forman parte de los 3 420 productores de café de la Sierra Mazateca, de los 12 624 que tiene el estado de Oaxaca (Neiburg, 1984).

Con la introducción del café a la Mazateca en 1893, la región adquiere importancia para el porfiriato. Las haciendas establecidas en Chilchotla y Tenango se superespecializan en la cafeticultura y complementan con el cultivo del tabaco, caña y algodón. Con la vorágine de la Revolución, desaparecen los latifundios en estas haciendas y los terratenientes sufren una extraña mutación que, a final de cuentas, los coloca en el mismo espacio de poder. Ahora convertidos en caciques y prósperos comerciantes-intermediarios, especulan con los terrenos comunales en la Mazateca Alta y obligan a la migración de decenas de familias campesinas hacia San José Tenango, cabecera Municipal de Puerto Buenavista. La hégira mazateca por esta razón propicia la aparición desde entonces de dos nuevos personajes en la escena: los caciques intermediarios y un ejército de peones empobrecidos, como reserva de mano de obra barata para la explotación del café y la venta-intercambio de productos entre la Mazateca Alta y la Baja (Neiburg, Idem).

Con estos nuevos personajes y con la nueva tenencia de la tierra, la superespecialización del cultivo de la caña en la Mazateca Baja y la del café en la Alta, el Consejo de Ancianos se extingue en las comunidades del Alto Papaloapan, dejando

el lugar a un nuevo liderazgo forjado en las vicisitudes del reacomodo en las diferentes comunidades, al calor de las asambleas postfaenas, en los conflictos de tierra, las reuniones gremiales y, sobre todo, moldeados por las condiciones señaladas y las nuevas relaciones con el Estado. El surgimiento, a la par, de los caciques ligados al priísmo local, constituye un nivel diferente de concentración de poder económico y político en la Mazateca Baja y en Puerto Buenavista, una verdadera frontera sin aduana. Esta comunidad es el último reducto del neoliderazgo mazateco. Hacia adentro de la sierra, prevalece aún el Consejo de Ancianos.

Otro fenómeno paralelo a la extinción del Consejo de Ancianos en la Mazateca Baja es el de la multiplicación de curanderos en toda la zona. Los campesinos aseguran que muchos de ellos son "falsos curanderos", esto es, según las propias condiciones indígenas: no son hijos de curanderos, no nacieron curanderos y muchos son también brujos, así que se convierten en solamente brujos. Algunos de los neolíderes chuta éñima son además curanderos y, a veces, caciques indígenas.

Los neolíderes, como antes el Consejo de Ancianos, cohesionan y sintetizan la identidad grupal. Al respecto, dice Eckart Boege: "Mientras que los mazatecos enriquecidos tuvieron que acudir a la forma de gobierno exterior para mantener su interés de clase y el del Estado, la resistencia grupal se identificó con el Consejo de Ancianos que expulsó y denunció las tendencias contradictorias a los intereses de la mayoría de la población. Este es un ejemplo de cómo se redefine la etnia." (Boege, 1988).

En el caso de la Mazateca Baja, la "redefinición étnica" ha ocurrido por la vía de una coexistencia entre los "mazatecos enriquecidos", su afiliación al PRI como medio de defensa de sus intereses, y por la identificación grupal con los neolíderes mazatecos. El elemento fundamental de esta identificación consensual se resume en dos aspectos, motivo de

análisis en esta tesis:

1. La capacidad de movilización de los neolíderes, su calidad de intermediarios como interlocutores ante la sociedad ladina en virtud de su bilingüismo y buen nivel cultural.

2. Su movilidad hacia otras comunidades en donde se les reconoce como portavoz de su localidad (caso de Domingo Méndez) y el papel de algunos de ellos como curanderos, que les otorga credibilidad en toda una zona extensa, así como de rezanderos y/o promotores de la fe, que les permite la entrada a más diversidad de ámbitos de la etnia.

Domingo Méndez, neolíder mazateco de Puerto Buenavista, es un comodín de las funciones culturales en la sociedad campesina mazateca. Sus incursiones en el mundo de lo sagrado y lo profano le permiten estar en múltiples aspectos de la vida cotidiana de Puerto Buenavista y las comunidades más cercanas. Su presencia en Chapultepec, Cerro Campana y Cerro Clarín va desde su papel como rezandero al de representante de los cafecultores de Puerto Buenavista. Como "ñú shokuá", otros campesinos de las rancherías encuentran su identificación grupal, aún más allá de la Agencia Municipal. Es un sentido gregario étnico que se va creando por medio de las acciones de éste y otros neolíderes grupales.

"Es a partir de las alianzas sociales que establecen los miembros de las economías domésticas como se estructura el poder grupal sobre el territorio...la reproducción de lo étnico, por lo menos en estas condiciones, está ligada a la subsistencia, a la tierra y al poder del grupo sobre su territorio." (Boege, Idem). Ciertamente. Pero cada poder grupal cuenta con un representante comunal, quien asume esa función intra-étnicamente. El "ñú shokuá" es también un hombre de conocimiento, portador de las experiencias de su comunidad y los mitos. En todo ese discurso, que constituye el Discurso de la identidad grupal de esa comunidad, se reconocen los chuta éñima de

otras comunidades. Las afinidades del otro mazateco son comprendidas como un todo que se transforma en un **alter ego** étnico, sentando las bases para una reidentificación grupal, rompiendo sus propias fronteras de identidad territorial que antes descansaba sobre el poder del Consejo de Ancianos.

Las nuevas condiciones de la modernidad mazateca y la aparición de nuevos actores en la construcción cotidiana de la identidad subjetiva son producto de las nuevas interrelaciones grupales entre la Mazateca Alta y la Baja en Puerto Buenavista.

CERRO CLARIN("NASHI CLARIN")

"Cuando todavía no vivía nada de gente aquí, todo estaba montado. Se escuchaban los ruidos de los chaneques y de Chicon nindú, se escuchaba el ruido de música: tocaban allá en la punta del cerro. Pero quién iba a ser si no el chaneque y Chicon nindú. Por eso es que los viejitos le pusieron aquí como nombre de Cerro Clarín, porque se escuchaba la trompeta de Chicon nindú. Eso fue hace como setenta... ochenta años.

"Luego había un señor allá en el cerro, que le habían llegado a aventar unas piedritas allá en la casa; a lo mejor eran los chamacos(él no se lo imaginaba) y un día su niña estaba jugando como a 30 metros de la casa, pero ella solita. Y cuándo se iba a imaginar(el señor) que algo le iba a pasar. Y cuando ya andaba oscureciendo, pus pa dónde se fué. Anduvieron en busca; onde agarra(la niña) agua fueron a buscar, donde se baña fueron a buscar y no había nadie. Toda la noche ahí buscando. Amaneció el día siguiente y también. Hasta los tres o cuatro días regresó la chamaca. Venía de traer agua su mamá cuando iba la chamaca ahí, tranquilamente caminando y le fue a abrazar: '¿qué, de dónde vienes, dónde fuiste?' y nada: no hablaba la chamaca, no avisaba tampoco. Y no ha dicho nada hasta la fecha. Se la llevó el chaneque que le aventaba la

piedra(a la casa de su papá). Regresó porque le curó su familia, le hicieron un montón de cosas; el curandero le curó, le hicieron muchas cosas, pues, por eso regresó. Si no le hubiera hecho nada sise la lleva. O sea que se la hubiera llevado a la tercera dimensión de ellos, de los chaneques, porque también tienen sus ciudades, su vida de ellos. La primera dimensión es la tierra; la segunda será la muerte; la tercera la del chaneque, y la cuarta es la luna."(Justo Aguacate, profesor bilingüe de Cerro Clarín, Mpio. de San José Independencia)

La mitología es modificada en memoria histórica en Cerro Clarín. La historia antigua en la memoria mazateca no es, de ninguna manera, clasificada como "cuentos". Se trata de los hechos que acontecieron mucho tiempo ha, cuando "el mundo era oscuro y todas las piedras eran blancas y blandas". Una forma de explicar el origen de las cosas en Cerro Clarín.

En esta comunidad de 1 920 habitantes(más numerosa que su cabecera municipal, San José Independencia) no retrocede la tradición antigua chuta éñima. Aquí y en Cabeza de Tilpan se encuentran las legendarias cuevas en donde los ancianos realizan rituales propiciatorios para pedir a Chicon Nindú que traiga las lluvias. Antaño, la asistencia a estas ceremonias sería multitudinaria, ante la negra perspectiva de centenas de campesinos que veían amenazadas las milpas durante las duras canículas. No obstante, la construcción de la Presa, que inundó las tierras de labor en Cerro Clarín, dio al traste con el rito, pero no debido a la inundación de las tierras, sino porque las lluvias se hicieron más frecuentes, a causa de la evaporación de mayor cantidad de agua. Los rezos a Chicon Nindú casi desaparecieron porque las lluvias ya casi no faltaron, a decir de los chuta éñima de Clarín.

El Cerro Clarín es una de las montañas mayores en extensión y altura de la Mazateca Baja. En sus faldas se reparten las

unidades familiares de esta comunidad reacomodada en 1954, que junto a los líderes naturales del viejo San José (hoy Buenos Aires), Tepeyac y Puerto Buenavista, opusieron resistencia al reacomodo. Durante más de un año, aún con las compuertas abiertas y el Río Tonto inundando ya las parcelas y sus solares, los campesinos chuta énima de Cerro Clarín se negaban a abandonar sus hogares. Cuenta don Juventino Marcelino:

"Ya cuando llegaba el agua cerca de la puerta de mi casa, mi mujer, los chamacos y yo nos asomábamos a la puerta y vimos el agua ya tapaba el alambre del potrero. Los pollos estaban dentro de la casa porque no se hallaban fuera; no había espacio afuera. Nomás en lo seco de por sí se hallan los animales. Entonces yo dije (a) mi mujer:

- Voy a buscar ayuda a San José, porque quería yo que me mandaran una chalupa para traer mis cosas, y entonces que nos salváramos todos.

Pero entonces ella dijo:

- Pero no, mejor primero nos llevas a los chamacos y a mí allá a la tierra y ya luego tú te vienes en una lancha más grande.

"Y ya entonces los llevé; allá se quedaron, pero ya nada más pude sacar poca cosa que allí había: un Kichá ndujú (mache-te), dos costales así de maíz y la ropa." (Juventino Marcelino, Cerro Clarín, Mpio. de San José Independencia)

La resistencia llegó a ese extremo y a que, en 1955, el ejército expulsara por la fuerza a los isleños del viejo San José y de Cerro Clarín. Un anciano de Chapultepec cuenta que la noche del desalojo los soldados quemaron las casas de Techos de palma y paredes de bambú.

Los chuta énima se vieron entonces obligados a poblar no sólo las faldas del Cerro Clarín, sino hasta desmontar sus selváticas laderas en un 40% inclusive.

El perfil que hoy presenta Cerro Clarín es el mismo que se observa en todas las comunidades de la Mazateca Baja:

- La tierra repartida entre el régimen comunal, privado y Federal. Esto es, las de uso comunitario son por lo general parcelas escolares para beneficio de la Primaria bilingüe; las de régimen privado son potreros para cría de ganado bovino o bien cafetales y milpas, y las de uso Federal son, en realidad, tierras de reserva, montes, islotes y bosques.
- Las mejores tierra, próximas a la Presa, enormes llanos, pertenecen a los ganaderos y son ya irreversiblemente inútiles para la agricultura.
- Las tierras de cultivo se encuentran formando grandes recuadros desforestados en el perfil de la montaña, por acción de la roza, tumba y quema. Las antiguas y tradicionales técnicas de cultivo con bastón plantador, por lo accidentado del terreno, aún se conservan en estas tierras.
- La mayoría de los campesinos son cafeticultores. Muchos de ellos son arrendadores de los cafetos que cuidan en el monte y de las milpas que siembran en los terrenos deforestados. Los menos, son dueños de los potreros, los cafetales y tierras fértiles para labor. Son ellos los que trafican con las maderas preciosas de los bosques tropicales de la Mazateca Baja. Además, cuentan con lanchas rápidas para el transporte de pasajeros por la Presa; tienen una o tres tiendas para la venta de productos básicos, cerveza y aguardiente; tienen molinos de nixtamal; tienen varias cabezas de ganado; ocupan ocasionalmente puestos de dirigencia en los cargos tradicionales o bien donde se administra el fondo para la comunidad, y son miembros del PRI, de la facción cenecista, aliados a la familia de los caciques de la cabecera municipal, e incluso son opuestos a éste, constituyendo un auténtico poder indígena. Esta lucha ha sido ya bien documentada por Eliseo López (López, 1991): "...los actores (en este caso los caciques y los campesinos indígenas) compiten por el control de los flujos energéticos materiales como fuerzas en tensión conectados

con redes políticas formales e informales."

En seguida, Eliseo López apunta que el cacicazgo, en particular el ^{de}San José Independencia, se agrupa formando redes de poder informal "...que conectan no sólo las élites de la etnia mazateca, sino las altas esferas de poder político formal en Oaxaca y Veracruz, y diversos funcionarios de Estado a nivel federal de secretarías y otras dependencias."(López, Ibid) Hasta aquí de acuerdo, pero en seguida apunta: "...los conflictos políticos son cuestión cotidiana. Los campesinos mazatecos han reaccionado con violencia, obligados por la situación. El resurgimiento del viejo chamanismo, que desde los años cincuenta había pasado a un segundo plano, emergió con gran fuerza; como estrategia alternativa de poder ha aglutinado a los campesinos mazatecos descontentos."(López, Ibid)

En mi opinión, no han sido los chamanes quienes encabezan, en su totalidad, la lucha frontal contra el cacicazgo. Como apuntaba antes, los herederos del Consejo de Ancianos, una suerte de neolíderes emergidos de las condiciones que hoy existen en las comunidades de la Mazateca Baja, son los que dirigen la lucha por el poder en cada Agencia Municipal. Cosa muy distinta es el hecho de que algunos de ellos sean también chamanes.

Verbi gracia, los neolíderes de Cerro Clarín, "ñu shokuá" y propietarios de los recursos significativos aquí, liderean no en vano la Unión de Productores de Café(UPC) de la Mazateca Baja, la segunda fuerza política y gremial después de la CNC. Su carácter independiente contiene el descontento de los campesinos mazatecos con la caída de los precios del café, y enarbolan, además, otras demandas políticas que afectan claramente los intereses del cacicazgo de los Miranda. El poder a nivel local de los "ñu sokuá" de Cerro Clarín es, realmente, una reproducción de las relaciones económicas y de poder del cacicazgo municipal de Cerro Campana. Sin embargo, la comparación no es justa: el "ñu shokuá" de Cerro Clarín no precisa de los

métodos del cacique de Campana para mantener su poder y no cuenta con la influencia extrarregional de aquél, si bien siempre busca esas relaciones para poder enfrentar a su oponente.

En el año de 1992, durante el periodo electoral, el cacicazgo de San José Independencia (Cerro Campana) sufrió sus primeras fisuras al imponer en las propias filas del partido dominante (y único) a un candidato a la Presidencia Municipal comprometido con los intereses de la familia caciquil. El referéndum propuesto por las Fuerzas Vivas del Municipio se vio violentado por la fracción de la CNC (representado por los caciques), al llevar acarreados de Puerto Buenavista, Municipio de Tenango, para mayoritizar a la fracción de la CCI (representado por los maestros bilingües). Evidentemente, la fracción ceceísta habría ganado el referéndum de no haber sido por los métodos empleados por la CNC (además del señalado, reparto de machetes entre los votantes, despensas, amenazas y un buen lugar para esperar el momento de la votación: la cómoda sombra del Salón Social, amenizado por un grupo de música tradicional mazateca).

Hacia junio de 1993, estalló el conflicto: los cafeticultores encabezados por los "ñu shokuá" de Chapultepec y Cerro Clarín tomaron el edificio de la Presidencia Municipal en Cerro Campana, demandando la entrega de los fondos de Solidaridad a las comunidades, y la renuncia del Tesorero y Presidente Municipal. Los caciques contestaron con la represión: pistoleros contratados por el propio comandante de la Policía Municipal en la orilla oriental de la Presa, atacaron por la noche la Presidencia, hiriendo a varios de los quejosos. Al día siguiente, los campesinos volvieron, pero fueron repelidos por ráfagas de metralla al aire y al piso.

En esas elecciones para elegir presidente municipal en San José Independencia, Cerro Clarín registró una abstención de 95% en su padrón electoral.

PARTE I

EL DISCURSO HISTORICO DE LOS MAZATECOS

DEL ALTO PAPALOAPAN

CAPITULO I

CUANDO EL TIEMPO DEL MUNDO

ERA OSCURO

"Dijo Dios: -Brote la nada.
Y alzó la mano derecha
hasta ocultar la mirada.
Y quedó la nada hecha."

J.A.Valente

Los mitos mazatecos, como narrativas que interpretan la historia, pertenecen al conjunto de discursos de la identidad grupal que se ubican en un tiempo determinado. El sentido de ese Discurso y la interpretación que hace de las narrativas míticas puede cambiar hacia el tiempo siguiente. La narrativa mítica mazateca que interpreta la historia de los tiempos del mundo cuando era oscuro, enfatiza la inteligibilidad de la narrativa propia.

Los mitos del origen de los tiempos que a continuación se enuncian tienen como destino mostrar de qué manera son interpretados por los actores del presente. Dicho de otra forma, que los mitos antiguos son interpretados como narrativas históricas tendientes a fortalecer y apoyar los relatos del presente, y quienes cuentan los mitos los adaptan en función de las circunstancias. Asimismo, veremos cómo esa narrativa antigua es adaptada para delimitar y definir la identidad grupal, frente al contexto étnico global del presente.

El pensamiento mítico aquí es visto como una actividad reflexiva que busca ordenar los datos de la experiencia cotidiana, de acuerdo a ciertas estructuras lógicas de pensamiento que les den coherencia y significado.

La versión de la construcción de las iglesias de Cabeza de

Tilpan y San José Tenango ha sido procesada por la reflexividad y pertenece al género de la "narración en competencia", con un carácter metacomunicativo y cuestionada por la versión "autorizada", perteneciente ésta al Discurso hegemónico, enunciada desde el poder. (Bruner, 1984)

Pero entonces es necesario argumentar por qué los mitos en cuestión pertenecen a las narraciones en competencia, pues si el Discurso grupal contiene a esos mitos de origen y transformados por la biografía de la identidad local, encuentro como lógico el manejo y procesamiento de estos mitos por los individuos significativos de cada comunidad, esto es, los ñú shokuá, chuta shineáh (curanderos), chine té-e (brujos), rezanderos, maestros bilingües, líderes gremiales, etc.

La construcción de la iglesia de Sconandá

"Decía una persona mayor, de las de antes, que aquí primero en Sconandá (Cabeza de Tilpan) pusieron la iglesia (que ahora está en) Ixcatlan. Y está la prueba ahí arribita (del cerro de Sconandá); ya lo tienen listo todo. No se terminó (de construir la iglesia), se agusanó la iglesia; se llenó de un gusano, por eso salió de ahí (la iglesia), y se fue a poner hasta allá (en San Pedro Ixcatlan). No se sabe por qué se lleno así; dicen que a lo mejor por la suerte. Fue hace mucho, cuando todavía no estábamos nosotros, ni uno, creo. Todavía no llegaban los españoles que vinieron a construir esa cosa, sino que era más allá, que se agusanó.

"Fue allá, cuando el tiempo del mundo era oscuro todo. Dicen que eran dos shine té-e (brujos) que no se querían, pues, ya de por sí se tenían muina. Y que entonces uno dijo: 'pues yo voy a hacer mi iglesia', y aquel (el otro brujo) lo escuchó, y que como era su enemigo, que tenían dos perros que se peleaban, le dijo que ya le iba a hacer un maldad.

* Los mazatecos creen que cuando dos perros pelean, son sus dueños mismos quienes, simbólicamente, lo están haciendo.

"El otro(shine té-e) no le hizo caso y le chifló a las piedras, dicen, y solitas se iban acomodando(una encima de la otra), solitas llegaban y así hacían pared. Pero luego el otro(shine té-e) le habló a los gusanos y todas las piedras se agusanaron. Así ya no se pudo hacer nada, solito se abandonó(la construcción de la iglesia) y por eso ahora está (la iglesia) en Ningotsé("Lugar de la iglesia grande": San Pedro Ixcatlan)."(Policarpo Feliciano, campesino, Cabeza de Tilpan, Mpio. de San Pedro Ixcatlan)

El mismo mito, con matices sin importancia, se encuentra en la memoria de los campesinos de Puerto Buenavista y Chapultepec. La categoría que ellos le dan es superior al lugar que le otorgarían los etnólogos: no son cuentos, es la historia que aconteció en tiempo inmemorial.

Sin embargo, su mensaje esencial se encuentra adaptado a una forma de pensar de los indígenas que viven en comunidades rurales de reacomodo. La distancia está marcada respecto de la cabecera municipal, San Pedro Ixcatlán, en términos de un privilegio del cual los **chuta sconandá** ("los que viven en Cabeza de Tilpan") pueden sentirse orgullosos de pertenecer a este lugar: "...aquí primero en Sconandá pusieron la iglesia(que ahora está en) Ixcatlan."

La versión ha escapado de la propiedad exclusiva de los especialistas y los individuos significativos, para ser ahora reinterpretada por un hermeneuta del común. Aun así, la versión no le pertenece por completo, y así se advierte cuando, por momentos, se deslinda de ella: "Decía una persona mayor"(...) "...dicen que a lo mejor..."(...) "Dicen que eran dos..."(...) A veces, la incertidumbre marca el relato de una historia que le ha sido "expropiada" al Discurso hegemónico enunciado desde el poder.

Una narración que no surge de la experiencia inmediata, sino de la tradición oral más antigua, se encuentra, en este caso,

determinada por la experiencia grupal. La dualidad del Círculo Hermeneutico así lo confirma:

1. La experiencia estructura a las expresiones en la medida en que comprendemos a los otros y sus expresiones a partir de nuestra propia experiencia y autocomprensión.
2. Pero las expresiones también estructuran la experiencia en el sentido en que las narrativas dominantes de un periodo histórico definen e iluminan nuestra experiencia interna.

El Discurso hegemónico se encuentra subvertido, en la versión presentada, por el Discurso grupal del común, este último determinado, sin duda, por las vivencias de la comunidad. Los especialistas de cada comunidad, portadores cuasiabsolutos del Discurso cosmogónico, son quizá los responsables de la adjudicación local de un mito que englobaba a toda la etnia. En la siguiente versión, recopilada en Puerto Buenavista (Da chí-í), encontramos la confirmación de lo anterior.

Las polillas de Da chí-í (Puerto Buenavista)

"Pues cuentan los viejos que hace mucho tiempo el mundo estaba todo oscuro. No había de por sí gente. Solo había brujos y Chicon Nindú y eran todas las piedras blancas y estaban blandas, no eran duras como ahora son.

"Entonces había (en San José Tenango) un grupo de brujos que decidieron hacer la iglesia que esta ahí, la iglesia donde está la Virgen pastora. Esos brujos eran los que vivían aquí (en Puerto Buenavista), pues no había nadie más. Y ya se hicieron fuertes todos, juntos como estaban, pues, y cogieron unas horquetas mágicas, y con su poder se llevaron los árboles que estaban aquí en Puerto; cargaron con las puras horquetas los troncos y así solitos se fueron volando (los troncos) hasta

San José Tenango, pues con esos troncos se iban a poner las vigas para el techo de la iglesia.

"Pero allá en Tenango había otros brujos que les tenían envi-
dia a los brujos de aquí, y cuando vieron lo que estaban ha-
ciendo (los brujos de Puerto) dijeron que les iban a hacer una
maldad. Esos brujos eran sus enemigos de por sí, y por eso
les llamaron a las polillas, para que se comieran la madera
de las vigas. Y así se iban en el aire las vigas, y así se
lo comieron las polillas.

"Pero de todos modos, porque las vigas sí llegaron hasta la
iglesia de Tenango, o sea que con la polilla adentro se pusie-
ron las vigas en la iglesia. Y es por eso que ahora las vigas
del techo de la iglesia (de San José Tenango) están apolilla-
das." (Domingo Méndez, ñú shokuá de Puerto Buenavista, Mpio.
de San José Tenango)

Pueden encontrarse dos lugares comunes en los dos relatos ci-
tados. El primero es el que refiere la construcción de las
iglesias, en un tiempo N, por las fuerzas extraordinarias lo-
cales. El segundo, es el que relata el enfrentamiento con los
brujos de la cabecera municipal y su derrota por los brujos
de la comunidad. En ambos casos, los brujos de la comunidad
afrentan a los de la población regidora. Hay en esas manifes-
taciones comunes una adaptación del mensaje reivindicativo
de lo local al Discurso grupal, es decir, una reorientación
del mito en favor de la identidad de las comunidades peculia-
res.

En este caso, el mito ha sido referido por una persona au-
torizada: un ñú shokuá, neolíder mazateco emergente que ha
sustituido hasta en el Discurso hegemónico al antiguo Consejo
de Ancianos.

Vale decir que los mitos pertenecientes a un conjunto étnico
pasan por el filtro de la hermenéutica grupal. Los individuos
significativos para cada comunidad internalizan los mensajes

del mito. Su interpretación va precedida por una reflexividad grupal. Toda reflexividad va acompañada por una idea del Yo, pues se basa en una autorreferencia, así que la reflexividad es la capacidad de lenguaje y pensamiento o de cualquier sistema de clasificación para transformarse en un objeto de sí mismo. La reflexividad es la conciencia de la conciencia. Así, para los conductistas Schutz(1941) y G.H.Mead(1934) la reflexividad es una institución humana, determinada por lo situacional y lo temporal. La reflexividad establece un diálogo entre un Yo personal y un Mi social(G.H.Mead, ibid).

En capítulos posteriores trataré de mostrar de qué manera se materializan los "espacios de reflexividad" en representaciones sociales; algo que Victor Turner ha llamado los "Social dramas", y sobre lo cual abundaremos al invocar las performance culturales mazatecas.

Quisiera aclarar que lo anterior no es una mención gratuita, pues en los capítulos de marras se demostrará el papel que juegan los individuos significativos para cada comunidad en la resignificación de la autoconciencia, al sintetizar los mensajes subjetivos que deja toda performance.

EL CONEJO Y EL MUÑECO DE CERA

"Un señor que plantó frijol se dió cuenta que un conejo estaba dañando su frijol. Se comía el conejo el frijol, y cada mañana va a cuidar su frijol(el señor), pero cuando llega (a su huerto) ve que el conejo se está comiendo(el Frijol); y que brinca(el conejo) y se va.

Pues un día que se va muy de madrugada(el señor), encontró a un paisano:

- Eh, amigo, ¿a dónde va?

- Voy a ver mi frijol, pues lo está dañando mucho el conejo, come mucho el conejo.

Y el otro dice:

- ¿A poco no tiene una escopeta para matarlo?

- No, yo no tengo escopeta, no sé ni cómo voy a hacer. Cuando llego brinca el conejo y se va.

- ¿Por qué no hace un conejo chiclosó, haga así como un conejo.

- Pues sí lo voy a hacer.

Y sí lo hizo el señor, y ahí lo dejó, en donde viene el conejo(al huerto). Y se subió a un árbol y ahí se quedó cuidando al conejo chicloso.

(Llegó entonces el conejo frente al conejo chicloso)

- Buenos días, dice el conejo(al conejo chicloso).

Y como el otro conejo no es conejo, sino es en forma de un chicle(no le respondió).

- Buenos días, vuelve a decir el conejo, y no responde.

- ¿Por qué no me responde? ¿Está enojado conmigo? Pues no responde.

- ¿Por qué no me vas a responder? Si no, te voy a dar un madrazo.

Y no responde, hasta que el conejo se atrevió a darle un madrazo. Y la mano del conejo se pegó al otro conejo.

- Suéltame, dice, si no me vas a soltar te voy a dar otro

madrazo con mi otra mano.

No se soltó y le dió otro madrazo. Y ahí se quedó pegado.

- Suéltame mis dos manos, si no te voy a dar una patada.

Y le dió una patada y ahí se pegó, y ahí se quedó. Y bajó el señor que estaba arriba del árbol a agarrar al conejo y lo dejó tapado con una cazuela, porque antes no había tinas. Y puso otra vez al conejo chicloso, y subió otra vez al árbol y dice:

- Dentro de dos horas va a llegar otra vez otro conejo.

Pero no llegó el conejo, nomás llegó un tigre. El tigre olió que estaba tapado algo ahí, y dice el tigre:

- A ver qué tiene debajo de la cosa esa...

Lo destapó y el conejo brincó y se fue, y el tigre también. Y bajó el dueño del frijol y se fué.

Ya cuando se fué el conejo, andando por el camino se encontró a un señor que estaba parado así con las manos(cruzadas).

Dice(el conejo al señor):

- Que andas haciendo aquí, porqué estás ahí parado, dice el conejo.

El señor responde:

- Pues nada, aquí na'más estoy...

- Y qué hace aquí, por qué estás ahí parado?

- Pues nada...

- Y que... no tienes hambre? Yo vi una raíz, está bien tierna; te la puedo traer si es que tienes hambre, dice el conejo.

- Pues no, no tengo hambre, dice(el señor).

- ¿Pues qué es lo que quieres?

- Pues nada... tengo hambre pero no te pido nada.

- Pues mejor cómeme, dice el conejo, ¡cómeme!

- No, dice el señor.

- ¡Cómeme!, dice el conejo.

Repetidas veces dice el conejo esto.

¡Pero el señor es Cristo!

- No, por qué me vas a obligar a que te voy a comer, dice.

Y que agarra sus orejas, así con las manos, y lo avienta hasta la Luna. Y lo que se ve dentro de la luna es el conejo. Lo aventó Cristo, y es por eso(que) se ve así la Luna; en medio de la Luna hay una sombra que(tiene) forma de conejo. Es el conejo que aventó Cristo, y así se quedó para siempre. Y así termina el cuento." (Pablo Pérez, campesino, Lojó Tsnguin Ndyiuvuá, ranchería de Puerto Buenavista, Mpio. de San José Tenango.)

El cuento aquí presentado es un ejemplo clásico de una narrativa referida por una persona autorizada y reconocida por la comunidad. Se trata de un Ñú shokuá que monopoliza las narrativas míticas y experienciales de la pequeña ranchería de Lojó Tsnguin Ndyiuvuá, localizada en el fondo de la Cañada Mamey, que conduce hasta la cabecera Municipal de Tenango. Varios días tomó localizar a este personaje, verdadero neolíder autóctono, a quien los campesinos se dirigen como el único capaz de referir las narrativas de la zona.

Urgando un poco más en la historia de vida de Pablo Pérez, se descubren los elementos que caracterizan a los neolíderes mazatecos: un pasado como catequista; bilingüe; exrezandero; líder gremial de los cafeticultores, y no sólo eso, pues también es director del conjunto musical que ameniza con instrumentos de cuerda las fiestas de las rancherías de la Cañada.

Si el rasgo que da presencia amplia a Domingo Méndez en varias comunidades es su oficio de rezandero; a Rutilo Marcelino de Cerro Clarín, como líder de los cafeticultores, y a Adán Suárez, de Chapultepec, su habilidad discursiva y de intermediario, lo que impone a Pablo Pérez como hegemónico del Discurso grupal de varias rancherías y neolíder reconocido, es su doble oficio de músico y **tso kenda tse**(en la traducción literal mazateca: "el que es chingón para hablar"), una labor tan antigua como respetable en la sociedad mazateca.

En el México antiguo existía desde entonces la institución de los intermediarios del novio con los padres de la novia. "En cuanto los padres habían elegido a la futura esposa de su hijo, entraban en escena las **cihuatlanque**, ancianas encargadas de servir como intermediarias entre las familias, pues no debía hacerse ninguna gestión de manera directa. Esas matronas iban a visitar a los padres de la doncella, y con mucha retórica y mucha parola exponían el objeto de su misión." (Soustelle, J., La vida cotidiana de los aztecas)

Poco ha variado la costumbre desde entonces. En el caso mazateco, son los hombre ahora quienes cumplen ese rol de intermediarios, y muchos de ellos se dedican de tiempo completo a ese oficio milenario. El **tso kenda' tse'** recibe un emolumento por su labor, además del aguardiente que precisa para la entrevista con los padres de la novia. Aparejado con su trabajo, el intermediario gana puntos como un **Ñu shokuá'** en potencia, debido sobre todo a su amplia presencia y cobertura en rancharías y agencias municipales.

Lo que se ha intentado poner de relieve en este argumento, es la importancia que los chuta éñima dan a los personajes con facilidad de palabra.

La idea de incluir en este capítulo referente al Discurso histórico de los mazatecos la historia del conejo y el muñeco de cera, es que sea percibida como componiendo un conjunto de referencias de la historia más antigua mazateca, "cuando el mundo era todo oscuro", y que bien se ve que combina una narración de fábula con una explicación de un fenómeno de la naturaleza (la silueta del conejo dibujada en la Luna).

LA GENESIS DE NDÁTOJÑA

Si el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse (Foucault, 1970), el Discurso grupal es el dominio de las narrativas que pueden explicar el génesis de la comunidad y su historia, y pertenece por tanto a los grupos y/o personajes de dominio de ese grupo.

El mito que a continuación se refiere fue contado por el jefe de familia más poderoso de Chapultepec, un ganadero oriundo del viejo paraje, a quien los vecinos se dirigen cariñosamente como "el cacique de Ndátojña". Don Maximiano Feliciano pertenece a la familia chuta Ndátojña por excelencia, pues su parentela es nativa del paraje desde tiempo inmemorial, y como tal es reconocida por los chapultepecanos. Una vieja historia cuenta cómo su padre, curandero afamado, expulsó con sus poderes al Chicón Nindú de la cascada, llamado "Ángel de trueno", ganándose con esto definitivamente el respeto de los campesinos.

El reconocimiento a don Maximiano Feliciano se dirige también a su linaje, pasando por su estatus económico, herencia de una familia que, "ya de por sí", detenta la mayor parte de la riqueza en esta comunidad mazateca ubicada sobre tres lomas terminales de la Sierra Mazateca. El sabedor del Discurso histórico de Ndátojña y su génesis no sólo da empleo en sus cafetales a decenas de jóvenes peones aquí y en otras rancherías cercanas, pues también juega el papel de condensador de las experiencias colectivas y es quien verbaliza las moralejas sobre ellas.

En efecto, en comunidades como Chapultepec, donde las relaciones **face to face** susceptibilizan las experiencias emocionales de los individuos, las narrativas experienciales son el catalizador con el cual se orientan las conductas a seguir,

pero la disertación pública de esas narrativas experienciales -de tipo moral en este caso- queda a cargo de los individuos significativos.

Verbi gracia, durante los funerales de una anciana que había muerto en la miseria, pues sus hijos se entregaron al alcoholismo, parientes y amigos sufragaron el entierro y, en todo momento, gran número de pobladores de Chapultepec velaron el cuerpo, rezaron, dieron de comer y beber a los dolientes y se turnaron para cargar el féretro hasta el panteón, de tal manera que las exequias fueron dignas de una madre abnegada. Así, mientras los hombres cavaban la fosa en el panteón y las mujeres buscaban flores para la tumba, don Maximiano recogió la experiencia colectiva y aleccionó a los pobladores:

"Durante mucho tiempo Juanita (la difunta) estuvo en agonía porque su enfermedad ya estaba muy avanzada y su familia es tan pobre que no podía curar su mal. Sus hijos Juan Loco y Cristino sólo bebían y por eso no tenían dinero, pero no es bueno dejar sola a esta familia por eso; Juanita era buena mujer y siempre cuidó bien de sus hijos, aunque ellos cometieron tantos errores con el pueblo. Por eso es muy bueno que todos hayan ayudado a la familia de Juanita para que tuviera su buen entierro. Todos ayudaron a (Juan) Loco y a su hermano para que ella tuviera su buena caja y la trajéramos hasta aquí. Les digo que eso es bueno de por sí y así hay que seguir ayudándonos, porque algún día a todos así nos va a pasar: nos morimos y ya. Todos debemos cuidar de todos." (Traducción de Adán Suárez M., de Chapultepec, Mpio. de San José Independencia.)

El hombre fuerte de Chapultepec se convierte así en una persona autorizada para ir procesando las vivencias de la comunidad en forma de narrativas. Pero un Discurso de ese género estaría incompleto o bien incomprensible si en su conjunto faltara el

mito de origen, la narración del principio, la génesis de Ndátojnë.

Para no redundar más, en seguida la multicitada narración.

"El mundo era antes todo oscuro. Las cosas eran blandas y aquí había sólo gigantes. También los tigres eran gigantes, y aquí había muchos de esos. Los tigres que había aquí en Ndátojnë vivían en unos agujeros bajo la tierra(sótanos) y eran muy grandes, casi como el cerro.

Pero entonces el tigre que vivía aquí debajo salía en las noches a comerse a los otros animales, como al conejo y al coyote. Ellos dos tenían su familia, que se los comió el tigre, y por eso lo querían matar(el conejo y el coyote al tigre). Y un día se juntaron el conejo y el coyote, y platicaron, que cómo le iban a hacer para acabar al tigre.

El coyote que era más listo le dijo al conejo:

- Tengo una idea compadre, pues el coyote y el conejo eran compadres, vamos a darle chile al tigre en su casa: le prendemos un fogata adentro de su casa y le echamos semilla de chile(a la fogata) para que le pique en sus ojos y su nariz, para que ya así se vaya y nos deje en paz.

Entonces así le hicieron: un día que estaba el tigre dormido adentro de su cueva mandaron al tlacuache para que prendiera la lumbre, pero como el tlacuache se pegó mucho al fuego, cuando ya se iba se le quemó la cola, y por eso es que el tlacuache tiene ahora la cola pelada, porque se le quemó con la lumbre que prendió adentro de la cueva del tigre. Entonces, ya con la lumbre prendida, llegó el conejo y le echó las semillas del chile a la lumbre, y como ardieron, todo adentro se llenó de humo muy picante, entonces el tigre comenzó a llorar porque el humo del chile le picaba en sus ojos. Pero como lloraba tanto la cueva se llenó de agua y el tigre se tuvo que salir para no ahogarse. El tigre ya nunca regresó, pero el agua nunca dejó de salir de esa cueva,

y se salió por un agujero que había en la tierra, y así se formó el manantial que ahora está allá, arriba de la montaña, que es donde nace el Arroyo Ndátojnã, el arroyo de la semilla de chile, que así quiere decir en éñima, porque su agua son las lágrimas del **schá chitó**(el tigre) que lloró por la semilla de chile que le echó el conejo a la lumbre. Y así corrieron el tlacuache, el conejo y el coyote al tigre de Ndátojnã, y por eso nació el arroyo Ndátojnã, y así también le pusieron al sitio donde vivieron los chuta Ndátojnã, porque está en las orillas del arroyo, y así se llama hasta la fecha."(Maximiano Feliciano, Cerro Chapultepec, Mpio. de San José Independencia. Traducción de Domingo Méndez, de Puerto Buenavista, Mpio. de San José Tenango)

Los mitos guardados en la memoria de los protagonistas del presente, pertenecen al conjunto de saberes que definen, subjetivamente, la identidad grupal. Como bien se ve, la intención de este trabajo es rescatar, a la manera foucaultiana de la "Arqueología del saber", lo que en un tiempo dado ha sido dicho. Pero entonces hay que ver que nos encontramos ante una sociedad donde el valor que se da a la narrativa oral cobra especial importancia, sobre todo si las narrativas corresponden a la exegética grupal a la hora de la lectura de la experiencia histórica. Cito a Foucault:

"...un saber es el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en los que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman; en fin, un saber se define por las posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso.(...)así, en cada cultura tendríamos unas reglas, códigos o principios ordenadores que sirven para fijar el espacio común dentro del que cada cosa, hombre incluido, es percibido o pensado. Al no haber una historia progresiva del saber, estas configuraciones o principios de ordenamiento(epistemes) son discontinuas." (Foucault, 1968)

En efecto, un enunciado no tiene primariamente un correlato o realidad a que se refiera; su referente es el lugar desde el que se dice, las condiciones de posibilidad que lo hacen enunciable. Cualquier enunciado se inscribe en un conjunto de formulaciones que le prestan una materialidad. Por eso, Foucault considera que el análisis del enunciado ha de hacerse desde el punto de vista estructural. En este respecto, aclaro de paso que la metodología del presente trabajo considera, sí, el aspecto estructural, pero no se constriñe a él, pues la propuesta es revisar las narrativas mazatecas procesualmente, viendo lo que hoy se encuentra en la memoria histórica de los mazatecos y lo que lo ha precedido, aunque

sea muy capilarmente.

Al final se concluye, con las definiciones del autor de **Las palabras y las cosas**, que el Discurso grupal de los chuta étnica se inscribe dentro de una práctica discursiva, pues

"...al conjunto de reglas no fijadas explícitamente, pero que en cada época delimitan las posibilidades (espacio y tiempo) en que puede ser algo dicho lo denominamos práctica discursiva, que crea determinados objetos y no otros. El a priori histórico sería entonces el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva." (Foucault, 1970)

En palabras de Richard A. Shweder (1989), el Discurso grupal mazateco sería un Mundo Intencional inscrito dentro de un mundo intencional mayor: el medio sociocultural. Para ser más precisos, llamemos a esos discursos grupales, como lo haría Shweder, objetos intencionales como formando parte de un mundo intencional.

"Such intentional (made, bred, fashioned, fabricated, invented, designated, constituted) things exist only in intentional worlds. What makes their existence intentional is that such things would not exist independent of our involvements with them and reactions to them; and they exercise their influence in our lives because of our conceptions of them. Intentional things are causally active, but only by virtue of our mental representation of them. (Shweder, 1989)"

Reiteración y reiteración: los objetos intencionales no tienen realidad "natural" o identidad separada del entendimiento y las actividades humanas. Los mundos intencionales no existen independientes de los estados intencionales (creencias, deseos, emociones, etc.) dirigidos a ellos y por ellos, y por las personas que viven en ellos. Ortega y Gasset confirma: "La realidad palabra es inseparable de quien la dice, de a quién va dicha y de la situación en que esto acontece."

CAPITULO II

LA PIEDRA QUE PATEO EL VIEJO

El tema del capítulo anterior está muy a propósito para entender la idea que mueve el planteamiento que ahora se presentará. Ya se ha visto cómo el mito conserva su eficacia, en estas comunidades, para explicar satisfactoriamente la vieja historia. Si bien la memoria antigua se encuentra concentrada en los **Ñú shokuá**, es también cierto que muchas narrativas son socializadas y reinterpretadas por quienes las dicen de acuerdo al contexto del ambiente sociocultural concreto (caso de los mitos de la construcción de las iglesias y el Chicón Nindú de Cerro Clarín que rapta muchachas. Y no sólo eso: los acontecimientos del mundo mítico pudieron ocurrir no muchos años ha, así como los acontecimientos de lo que explican lo tangible acontecieron en tiempos inmemoriales.

El Discurso grupal de los chuta éñima se encuentra permeado por concepciones, experiencias y referencias de su cosmogonía antigua y de la biografía reciente de la etnia, carimarcada por la experiencia del reacomodo. En el presente capítulo intentaré demostrar hasta qué grado su Discurso grupal, como definiendo su identidad, es resultado de las vivencias, la biografía de la etnia.

El mito de "La piedra que pateó el viejo" es una narración recopilada en una ranchería perteneciente a la Agencia de Puerto Buenavista, en el Municipio de San José Tenango. Su nombre es obvio: se llama Pateó el viejo, aunque oficialmente recibe el nombre de Rancho Morelos, pero los campesinos le llaman aún por su nombre en éñima (**Tsonguin Ndyiuvuá**) y es famoso en la región por el mito que le da nombre y una piedra psicopompa que goza de amplio crédito entre los caminantes que hacen el camino de San José Tenango a la Mazateca Baja.

"La historia de Patió(sic) viejo es así:

"Los antepasados me contaron que en la ciudad de México antes existía un Santo, no sé cuál es su nombre, pero andaba aquí rumbo a San José Tenango y se dió cuenta que ahí estaba una Virgen, que es la Virgen de La Asunción; y ese Santo se enamoró de la Virgen de La Asunción, que se celebra el 15 de agosto.

"Varias veces pasó el Santo(por el rumbo de San José Tenango), andaba enamorando a la Virgen de San José Tenango. Un día, cuando la Virgen se dió cuenta que el dueño del Cerro Caballero era muy rico, pues tenía borregos, chivos y todos los animales domésticos en ese cerro, la Virgen que está en Tenango se dió cuenta de eso y también que el dueño del Cerro Caballero se decidió a enamorarse de ella.

"La Virgen ya no le hizo caso al Santo de México; como que ya tenía otro compromiso. El Santo que venía de México bajó otra vez aquí, al camino que va a Tenango, y pasó por este rumbo, y cuando llegó estaba una piedra; 'Pues qué chingados ando -dice- pues es en balde que ando dando vuelta y vuelta; mi vieja ya anda enamorada de otro'. Y que se enoja y le dió una patada a la piedra, y es por eso que se quedó la huella(de su pie en la piedra), por eso aquí se llama 'Patió viejo'. La Virgen realmente se quedó en ese cerro, porque no se celebra en otro lugar, porque no quiere la Virgen que se vaya a celebrar allá en México, y es por eso que se celebra aquí el 15 de agosto, y ella se enamoró del dueño del Cerro Caballero, y ahí se quedó, y es por eso que la Virgen también se llama Virgen Pastora. No le dice la gente Asunción, sino Virgen Pastora, por eso, porque cuida los animales del Chicón Nindú de Cerro Caballero, los chivos, y los de peligüey, todo eso que se cría. Así está el cuento de la piedra."(Pablo Pérez, Tsonguin Ndyiuvuá, Mpio. de San José Tenango)

EL PALIMPSESTO DE "LOJOO TSNGUIN NDYIUUVUA"

Si se me permite, quisiera aclarar algunos aspectos relativos al mito de "La piedra que pateó el viejo" antes de entrar a la descripción teórica del tema.

La piedra a la que se refiere el epílogo de la narración se encuentra ubicada en un punto crítico, topográficamente hablando, del sendero que conecta a San José Independencia, de la Mazateca Baja, con San José Tenango, en la Mazateca Alta, pues aquí concluye un penoso ascenso y descenso por la alta montaña que divide la Mazateca Alta y la Baja, si se va de Chapultepec a Tenango, y comienza el largo y pesado camino hasta esa cabecera municipal de la Sierra. Pero si se va en sentido inverso, se habrá sorteado el largo camino transerrano y se tendrá ante sí la perspectiva de escalar la montaña para llegar a la "Tierra Caliente", al llegar al lugar de la piedra que pateó el viejo.

Con el tiempo, la piedra se ha duplicado, o si se quiere ver así, su poder ha sido "contagiado" a otra piedra cercana. De esta forma, los caminantes que circulan por este punto, para obtener fuerza para seguir la marcha, o vivir muchos años, introducen el pie en la huella del pie del viejo que, efectivamente, se puede ver en la cara que da al sendero. Inmediatamente después, el caminante vuelve a introducir los pies esta vez en la piedra alterna, a unos veinte pasos de la primera, y que luce un agujero en forma rectangular de 17 X 10 cm y 26 de fondo. Las dos piedras se hallan a orilla de la brecha, a unos 30 metros de la casa de Pablo Pérez, narrador de la historia. Su cercanía a la piedra lo vuelve aún más digno de crédito y sin duda lo convierte en autorizado para poseer el mito.

Como bien se ve, el ritual remite al mito. La huella que se encuentra plasmada en la piedra, símbolo de la victoria de un mazateco (Chicon Nindú) sobre un Chuta Kaéh (el Santo), posee esa cualidad mágica no sólo por su contenido revanchístico, sino por haber sido la huella de un Santo. El Santo chilango es humillado y se retira derrotado, pero deja algo

a los mazatecos.

La Virgen Pastora ocupa el altar central en la iglesia de San José Tenango. Viste un huipil(tsjo) mazateco y en sus manos el coyado, en una, y una planta de maíz en la otra. Veamos que en San José Tenango se encontraba, según los más recientes hallazgos arqueológicos, por cierto accidentales, uno de los más vigorosos señoríos de la Mazateca que rigió durante siglos a los mazatecos de esa zona por los caciques guatiniquiname, primero, y luego por los feroces tlatoanis nonoualcas y mexicas. En su centro se hallaba, en el sitio mismo de la iglesia, un teocalli con culto a la diosa nahua Chicomecoatl, deidad agrícola. San José Tenango está en las faldas del Cerro Caballero, la montaña más alta de la Mazateca. Una historia dice que, cuando aconteció el Diluvio Universal, siete mazatecos se refugiaron en la cúspide del Cerro Caballero, que quedó emergente de las aguas; desde ahí, ellos habrían presenciado cómo el Arca de Noé estrelló la quilla contra la cima, y es por eso que al Cerro Caballero le falta una parte en su achatada punta. (Adán Suarez M., Chapultepec, Mpio. de San José Independencia.)

El Cerro caballero tiene su Chicón Nindú, el dueño mas poderoso y rico entre los Chicón Nindú. De origen animista y autóctono, el culto a Chicón Nindú antecedió a la llegada del culto a la diosa Chicomecoatl.

La Virgen de la Asunción fue traída por los franciscanos hasta la primera mitad del siglo XVIII (R. Weitlaner, 1961). La mujer que se prendó del Chicon Nindú, la Chumaje' mazateca; la diosa de las cosechas Chicomecoatl, y la Virgen de la Asunción, se muestran fusionadas en un personaje producto de las concepciones mazatecas de lo religioso. La Virgen Pastora no es para los mazatecos ni la Virgen de la Asunción ni la esposa del Chicon Nindú, en contra de la opinión de las autoridades católicas, sino simplemente la Virgen Pastora, un ente con identidad propia; así como para los chicanos ellos no son gringos malogrados, sino eso: chicanos.

La historia del Santo viejo que deja la huella de su pie en la piedra aconteció en esa época en que el mundo era oscuro, de ahí que su pie dejara impresión en la en aquel entonces blanda piedra. Su procedencia (México, histórica Metrópoli de dominio sobre los chuta éñima) no extraña en el lugar de los hechos, y su intención menos: él pretende llevarse algo de lo máspreciado para los chuta éñima. La Virgen Pastora rechaza al Santo y muestra así su repudio al intruso que viene de México, manifestando al tiempo su inclinación y preferencia por un poderoso espíritu local, el Chicon Nindú de Cerro Caballero. Humillado, el Santo de México se retira vergonzosamente haciendo un berrinche. Su derrota queda plasmada en una piedra de la sierra, para solaz de los mazatecos.

Eckart Boege (1988) y Federico Neiburg (1988) coinciden en señalar un proverbial pánico de algunos habitantes de ciertas comunidades de la Sierra hacia el **chuta kaéh**. Ellos citan a campesinos que refieren a grandes águilas "que raptan niños y los llevan a México para comer". La forma es mítica, pero el origen es experiencial; los mexicas habrían sometido a los antiguos mazatecos a fuerza de brutales tributos, cobrándose con niños que llevaban hasta la metrópoli del Altiplano Central para sacrificarles en honor de Huitzilopochtli, dios tutelador de los mexicas.

En Cabeza de Tilpan, población reubicada a orillas de la Presa, la mayoría de los campesinos monolingües aún tienen arraigada en la memoria la narrativa de los extraños que llegan de México a robarse a sus pequeños. En todas las ocasiones que me presenté a la comunidad, siempre se repetía lo mismo: al verme desde lejos, la gente corría a esconderse, y de nada valían los intentos de acercamiento a las familias, pues siempre el temor dominaba encima de la hospitalidad. El caso de Cabeza de Tilpan (**Sconandá**) puede considerarse como extremo pero comprensible si consideramos, además del aislamiento, la experiencia de los campesinos durante la reubicación. Cabeza de Tilpan se encontraba en lo que hoy es la isla de

La Pochota Segunda, justo enfrente de donde hoy se ubican. De aquí se organizaron en cónclave los **chine té-e**(brujos) para detener con su magia a los ingenieros de la Comisión del Papaloapan. Grande era el poder de tantos hechiceros reunidos, y grande fue el desconcierto y la contricción de los de Cabeza de Tilpan cuando vieron que el indomable Río Tonto fue detenido en Temazcal por los **chuta kaéh**.

Tsonguin Ndyiuvuá, enclavada en el fondo de la cañada mazateca que guía el sendero que va hasta San José Tenango, también cuenta historias de "gente que viene de México a robar niños para comerlos en la ciudad". La conducta de los campesinos es similar a la de los **chuta sconandá** pero el aislamiento es mayor.

Reunidos los elementos, es pertinente ahora entrar en materia.

La narrativa tradicional que explica fenómenos de la naturaleza, en cuanto al caso de la historia del viejo que pateó la piedra, pertenece al conocimiento social, ordenado por la colectividad y sintetizado por los líderes autorizados a hacerlo. Pero el conocimiento humano se da en la sociedad como un **a priori** de la experiencia individual, proporcionando a esta última su ordenación de significado. Esto, que Max Scheler(1925) ha dado en llamar la "concepción relativo-natural del mundo", constituye la forma y sentido que los actores sociales dan a las experiencias acaecidas en un espacio situacional histórico. Vale decir, el marco histórico situacional en donde se ubican ahora los mazatecos ha generado una "weltanschauung".

Las "weltanschauung" son concepciones colectivas del mundo que han creado cuerpos de conocimiento que se transmiten de generación en generación(Bergor & Luckman, 1968).

El mito mazateco de La piedra que pateó el viejo es apenas un reflejo de tales concepciones colectivas, y permea en el discurso de la identidad grupal proyectando una "weltanschauung" que se ha formado acerca de los **chuta kaéh**. Es decir que el

mito de La piedra es una mixtura de tradición oral antigua y experiencia contemporánea narrada, puesto que el significado que surge en la memoria es conocimiento del pasado y autorreflexión, y es asimismo articulación entre pasado y presente como reflexión que se hace entre una experiencia vivida y una pasada, y esas experiencias se conocen en las narraciones que expresan los valores y las posiciones de los individuos.

La acción ritual de introducir los pies a las huellas líticas del viejo, junto con su narración que le acompaña, representa para los mazatecos aquello que Berger y Luckman (idem) llamaron "zonas limitadas de significado", comprendiéndolas como realidades alternas a la "realidad de la vida cotidiana". Se trata de recreaciones de la conciencia, una transición de una realidad a otra. Esa transición representa una experiencia para la conciencia de los campesinos que conocen el mito y practican el rito, y produce zonas limitadas de significado. Su característica es desviar la atención de la vida cotidiana.

Evidentemente, la práctica del rito de la huella del viejo es, además de un acto reivindicatorio de lo étnico, una intersección con la subjetividad de quienes comparten esta creencia, pues en el mito y su satélite pragmático -el ritual- se encuentra una expresión de la dimensión social que de otra forma no puede ser comunicado verbalmente. Es tiempo de decirlo: el compartimento de ésta y otras acciones rituales establece en tiempo y espacio la ocasión para la identificación intersubjetiva de lo grupal. Mas adelante, en el capítulo atingente a "El Discurso de la identidad grupal", retomaré a fondo el caso del papel que cumplen los sueños como exegética de lo intersubjetivo.

La inmersión en el lenguaje simbólico que implica reproducir el mito de la huella del viejo en la piedra remite a los campesinos a un imaginario en que se saben vencedores de los interlocutores que rigen sus relaciones comerciales y políticas.

En este hecho reside todo el poder de la piedra psicopompa y en su derredor está una expresión de la identidad de las comunidades que pueblan las inmediaciones entre la Mazateca Alta y la Baja. Siempre que haya una comunidad de seres sociales que compartan creencias y comportamientos cuyos cimientos descansan sobre la verdad de las narrativas experienciales e históricas, será posible hablar de un conjunto-intersección de seres tipificables con respecto a un elemento aglutinador; en este caso, La piedra que pateó el viejo como eje alrededor del cual gravitan consensos conceptuales, anhelos, imaginarios y hábitos.

De ninguna manera, el culto a La piedra que pateó el viejo rige la conducta total de quienes creen en ella ni uniforma voluntades. Más certeramente, modifica las experiencias comunes y la historia transformada en mito; esto es, todo aquello que en sus relaciones y narraciones han tenido que ver con el **chuta kaéh**.

La piedra que pateó el viejo ("Lojoó tsnguin ndyiuvuá") contiene un palimpsesto porque, sobre la historia original, ha sido "escrita" otra que la adapta al presente, pero sin desdibujar su esencia cultural. La lectura que se hace desde el presente de la piedra misma y su historia tiene su acumulación originaria en todos los sucesos históricos que han impactado a la etnia. La historia que ha sido sobrepuesta a la piedra constituye todo un discurso exegético de las experiencias propias. En realidad, se trata de una sobreposición interminable de discursos interpretativos a la luz de los acontecimientos que forman parte del proceso de formación de la identidad o de las identidades de los campesinos que pueblan Lojoó tsnguin ndyiuvuá y las comunidades cercanas.

CAPITULO III

CHICON TIUVUA EN LA MEMORIA

Con el presente capítulo se pretende marcar un parteaguas con los episodios anteriores en cuanto a las historias que pudieron acontecer "cuando el tiempo del mundo era oscuro". En la memoria mazateca se guarda con toda certeza la historia que han contado los abuelos acerca de las gestas bélicas de la Revolución Mexicana, ocurridas en el antiguo San José Independencia (hoy isla de Buenos Aires), Cerro Clarín y Ndátojña.

No son las vicisitudes armadas, sin embargo, las que atraen nuestra atención en esta ocasión, sino las relaciones que se dieron en el pasado, durante la primera década de este siglo, entre los chuta éñima del Alto Papaloapan y Chicon Tiuvuá ("el dueño blanco"), hacendado terrateniente y supuestamente cuñado de Porfirio Díaz.

La propiedad de Chicon Tiuvuá, llamado así por los mazatecos por su cabello blanco, abarcaba una gran porción de la cuenca del Río Tonto: por el Norte, desde la Raya Liconá, hasta el Sur en San Miguel Soyaltepec, hoy isla; y por el Este desde Agua Platanal, hoy en la orilla oriental de la Presa, hasta Cabeza de Tilpan en la hoy orilla occidental. Estamos hablando de casi un 70% de la superficie total de las tierras que hoy ocupan las aguas de la Presa Miguel Alemán.

La hacienda de Angel Zuzueta, que así se llamaba Chicon Tiuvuá, era básicamente cafetalera y ganadera. Casi podría decirse que se trataba de un segundo Valle Nacional aún desconocido respecto de aquél que describiera Kenneth Turner, pues su mano de obra estaba constituida por peones peor que acasillados: todos "vivían" en la hacienda encerrados en grandes jaulas; a las cinco de la mañana eran liberados para ser trasladados a su área de trabajo donde trabajaban de sol a sol; a las siete de la noche eran nuevamente encerrados y así pasaban su existencia. Siempre según la versión de los mazate-

cos, sólo recibían alimento de un enorme perol para todos una vez al día. Sin duda, un caso de esclavitud al estilo de Valle Nacional.

Pero también había quienes recibían emolumentos por su trabajo en la hacienda. En realidad, quienes laboraban sin recibir salario alguno eran presos de la cárcel de Tuxtepec que recibían así castigo por mala conducta o reincidencia.

Como fuera, la experiencia ha quedado registrada en la memoria de los mazatecos que pueblan el somontano del Alto Papaloapan. La brutalidad de Chicon Tiuvuá resulta particularmente resaltable para los informantes de las tres comunidades que refieren las historias de explotación de mano de obra mazateca realizada por Angel Zuzueta. Estas historias nos servirán ahora para dar cuenta de una más de las relaciones establecidas entre los mazatecos y el chuta kaéh y de qué manera las consiguan.

"Mi abuelo me contaba que hace mucho tiempo había un hombre que era cuñado de Porfirio Díaz, el **Cha Tittó** (presidente de la república) de aquella época. El tenía una finca allí en la isla Málsaga, atracito de Buenos Aires. Ahí están orita sus ruinas; ya nomás queda puro paredón derrumbado.

"Este señor mantenía encerrados a los peones en una casa grande; los sacaba a las cinco de la mañana y los volvía a encerrar a las siete de la noche. Sólo les daba de comer de una cacerola grande de donde todos comían como podían.

"Todo el terreno estaba cerrado con un alambre, y cualquier gente que entraba ahí y lo encontraban los guardias de Chicon Tiuvuá, lo lazaban con unas reatas y los colgaban luego luego. Es que el patrón no quería que nadie se acercara a sus tierras. (Maximiano Feliciano, Cerro Chapultepec, Mpio. de San Jose Independencia, Oax.; Trad. de Domingo Méndez)

Como en todos los casos anteriores, la transcripción de la narración ha sido literal y respetada íntegramente, pero hay

que confesar que la traducción corrió a cargo de un hermenauta de Puerto Buenavista, el ñu shokuá Domingo Méndez. Don Maximiano Feliciano, hijo del legendario curandero Feliciano, es informante de primera mano para los mazatecos pues su abuelo, viejo nativo de Ndáttojña, se lo dijo a él.

"Chicon Tiuvuá se llamaba Angel Zuzueta. Su casa eran las ruinas de la hacienda que está en Málsaga y se llamaba Casa Blanca. EL(Chicon Tiuvuá) tenía poder para sacar de la cárcel a los presos de Tuxtepec y los encerraba en su cárcel de Casa Blanca, sacándolos a las cinco de la mañana a trabajar en su potrero, que era muy grande, pues colindaba con el Río Tonto(hacia el Norte), Cerro Chiquito(arriba de Cabeza de Tilpan, en la Mazateca Alta), Nueva Patria y La Raya.

"A las siete de la noche los volvía a encerrar. El que se enfermaba era emborrachado y arrojado al Río Tonto. El viejo Donato Calleja decía que también los echaban a un hoyo que está ahí detras de la isla Málsaga, en el otro lado de la Presa.(Juventino Marcelino, Cerro Clarín, Mpio. de San José Independencia, Oax.;; Trad. de Rutilo Marcelino)

Don Maximiano Feliciano continúa la historia:

"Luego se fue don Porfirio y muchos campesinos de aquí se fueron con un señor que vivía aquí en Buenos Aires y que se llamaba Mónico Espina; ese(hombre) se llevó a toda esa gente a Oaxaca(los mazatecos lo llaman "Nashí ntse") y dicen que allá les quitó toda su ropa vieja y los vistió de militar. Por allá anduvieron peleando y haciendo la guerra al gobierno, hasta que muchos se regresaron a pelear por aquí. Allí fue(en un lugar entre Ndáttojña y Buenos Aires) donde combatieron contra un general Serrano, y les ganó, y entonces ellos(los zapatistas) tuvieron que venirse a esconder por acá(en Ndáttojña). Unos se fueron a Cerro Clarín y otros a Buenos Aires. De ahí, estos fueron a buscar a Chicon Tiuvuá para matarlo, pero no lo encontraron, y así muchas veces

anduvieron en(su) busca a su casa y no lo encontraban. Pero una vez Chicon Tiuvuá se fue al mercado de San Pedro Ixcatlán y se disfrazó de arriero para que nadie lo reconociera. Es que estaba escondido quién sabe dónde. Entonces ya que se vistió así para que nadie lo reconociera se fue a vender un puerco a la plaza. Pero dicen que ahí una señora que trabajaba con él sí lo conoció y le fue a decir a Mónico Espina que ahí estaba Chicon Tiuvuá vestido de arriero vendiendo un puerco. Unos fueron a verlo y ya se dieron cuenta que sí era él.

"Lo agarraron los hombres de Mónico Espina y se lo llevaron a su casa(de Chicon Tiuvuá) de Málsaga y ahí en un paredón lo fusilaron.

"Luego toda la gente que estaba ahí juntada para ver cómo mataban a Chicon Tiuvuá se metió a la casa y se llevaron todo y luego quemaron la casa.(Maximiano Feliciano, Ibid)

Y como lo cuenta don Juventino Marcelino:

"Como en 1916 llegaron los **chuta shombe té**("los hombres de sombrero ancho"). Llegaron a la casa de Chicon Tiuvuá y no lo encontraron. Por eso se regresaron a esconder a Ndátójña, donde se estaban escondiendo de los carrancistas que les habían ganado en una pelea que tuvieron frente a la isla Buenos Aires. Es que Ndátójña antes estaba todo montado y de por sí nadie podía entrar, porque había mucho árbol, mucha hierba donde bien podían esconderse sin que los viera el general carrancista. El que mandaba a los **chuta shombe té** era Mónico Espina, que había nacido en San José, o sea donde está orita la isla de Buenos Aires.

"Despues alguien vió a Chicon Tiuvuá en Soyaltepec vendiendo un marrano; estaba disfrazado con ropa vieja para que no lo mataran, pero la gente lo apresó y se lo llevaron amarrado y así lo tiraron al Río Tonto, como él había hecho con la gente que ya no le servía para nada.

"Ya despues que mataron a Chicon Tiuvuá' comenzaron a llevarse todo lo que había en su casa y la quemaron luego. Y luego también fueron a romper el alambrado que estaba alrededor de su potrero y todo el ganado que estaba ahí adentro se salió y se fue para el monte, y así anduvo mucho tiempo na'más comiendo como quiera, sin dueño ni nada y por eso la gente se iba antes al monte a cazar toros, los toros de Chicon Tiuvuá' que se habían escapado de su potrero.

"La Casa Blanca la fueron tirando poco a poco. O sea que si usted quería construir su casa por allá nomás llegaba y le quitaba unas piedras a la hacienda. Así le hacía la gente hasta que ya nomás quedó las puras ruinas.

"Chicon Tiuvuá' era cuñado de Porfirio Díaz porque estaba casado con una hermana suya. Pero no a todos sus peones los tenía de por sí encerrados, porque sí había muchos que trabajaban y entraban y salían como quiera a la hacienda y a esos les pagaba su buen dinero. Mi papá dice que su finado hermano trabajó en la hacienda de Chicon Tiuvuá', en el café' creo."(Juventino Marcelino, Idem)

Sólo unas precisiones a los testimonios anteriores:

- La denominación que dan los mazatecos al presidente de la República, **cha tittó**, también **cha chico** y **chuta shangaskú** es un término que identifica en una unidad conceptual varios elementos propios del Estado-nación, que son el enlace con la vida mazateca. Los aeroplanos(cuando alguno sobrevuela la zona, los mazatecos suelen exclamar: "Heandivúá' cha tittó!", esto es, "Ahí viene el Presidente!", dando por descontado que es el mismísimo presidente de la República quien manda el avión o va en él); la televisión(es de sobra conocido que las señales de televisión vienen de la capital del país, donde está el Presidente; por tanto, es la pantalla chica la voluntad misma del presidente); también los presidentes municipales son, para los chuta éñima, representantes directos del presidente de la República. Para ellos

es sobre todo el sinónimo **chuta shangaskú** el que aplican los mazatecos para identificarlos. La imagen visual del presidente de la república puede servir mucho para legitimar en un espacio físico la representatividad y el poder de las autoridades municipales. Verbi gracia, en la Agencia Municipal de Chapultepec aún conservan un retrato de Díaz Ordaz, colgado de la pared.

- El hoyo al que se refiere el relato de don Juventino Marcelino, en el cual arrojaban los hombres de Chicon Tiuvuá a los peones enfermos, es un abismo más de los muchos que abundan en la zona. Su profundidad es incalculable en el caso de muchos de éstos. Baste decir que, metros abajo, muchos metros abajo, se miran caer los arboles y se advierte que la profundidad se prolonga aun más allá.
- En la versión de don Maximiano Feliciano se habla de un Mónico Espina. La forma en que los llevó, al parecer de leva, y por los uniformes militares con que los vistió, se diría que el general Espina era Federal, pero no fue así. También los zapatistas empleaban la leva para engrosar sus filas, y así participaron los chuta énima en las batallas revolucionarias del estado de Oaxaca. El general Serrano contra el que combatieron en la Mazateca Baja era, desde luego, carrancista, infringiéndoles cruel derrota, luego de lo cual hubieron de dispersarse y dividieron entonces su ya menguado ejército en tres frentes: uno escondido en Ndátojña, el otro en un campamento cerca de Buenos Aires y el tercero en Cerro Clarín donde, dicen otros testimonios, dispusieron un corneta que debía avisar con un toque de clarín toda presencia de las tropas federales. He aquí otra versión que pretende explicar el nombre de Cerro Clarín.
- Desde luego, los **chuta shombe té** son los zapatistas. Otro informante habló que los chuta shombe té iban todos con sus **shká kató**(pantalón de manta), y por esa razón los mazatecos los secundaron, pues ellos también los llevaban.

Las divergencias en ciertos datos aportados por los informantes en las diferentes versiones debe ser vista como normal, me parece. Una de las que cuenta con más diferencias es la forma en que murió Chicon Tiuvuá, como la versión siguiente:

"Los chuta shombe té encontraron a Chicon Tiuvuá en la plaza de Ditsischá (Buenos Aires) vendiendo un puerco. Se lo llevaron a la orilla del Río Tonto y le rasgaron su garganta con una hoz; luego lo echaron al Río. La gente rompió las cercas del potrero y todo el ganado se salió; anduvieron así como venados, como animales salvajes por el monte y gracias a eso la gente tenía que comer cuando no tenía dinero. Mi papá una vez que tuvo que dar de comer a su familia se fue para el monte y se subió a un árbol. Desde ahí arriba lo esperó cuando llegó a beber al arroyo (el toro) y le disparó con una escopeta. De por sí así hacía mucha gente antes, pero mi papá me contó que él así hizo." (Caciano Herrera, Chapultepec, Mpio. de San José Independencia, Oax.)

Otra versión más afirma que Chicon Tiuvuá fue muerto cuando los justicieros le arrojaron de cabeza al abismo de Málsaga. Este acto de justicia con propia mano es sin duda uno de los anhelos colectivos del tipo imaginario (o quizá real) que más frecuentemente se encuentra en la narrativa sobre Chicon Tiuvuá y su hacienda.

"La historia cuenta lo que sucedió; la poesía, lo que debió suceder", a decir de Aristóteles. Lo que se encuentra en la memoria de los viejos ha pasado por el filtro de la experiencia; el resultado es un discurso que coloca al chuta kaéh en una posición antagónica frente al chuta éñima. Cada paraje de la Mazateca Baja sirve como referencia de las historias de Chicon Tiuvuá: en aquellas ruinas de la gran Casa Blanca que están en la isla Málsaga tenía su morada el dueño de la hacienda; allá, en un punto de la Sierra arriba de donde da vuelta el agua en época de los monzónicos aguaceros, en Scoñandá, estaba la mojonera que limitaba la esquina suroeste

del potrero; en Raya Liconá, su antípoda. Esos lugares sacan de la memoria de los ancianos y de sus hijos los episodios relacionados con la época de dominio de Chicon Tiuvuá.

La Mazateca Baja se encuentra impregnada de huellas de la presencia del chuta kaéh en la vida de los campesinos. Esas huellas son los signos que en el discurso integran la intersubjetividad. Son signos condensatorios de la historia de la etnia que objetivizan las emociones y las concepciones múltiples de los mazatecos acerca de sus interlocutores del exterior. Los signos están ahí, pero es al discurso al que corresponde el mérito de unificar las concepciones y emociones subjetivas. Algunos signos, materialmente creados por el chuta kaéh, pero significados e interpretados por el chuta éñima, se encuentran abrumadoramente en el paisaje de los mazatecos. Como la Presa Miguel Alemán...

CAPITULO IV

"La historia cuenta lo que sucedió; la poesía, lo que debió suceder."

Aristóteles

DE COMO NACIERON LOS CAMPESINOS DE DOBLE GENESIS

"Antes de la formación de este pueblo(Chapultepec) vino un Comisión a ver cómo vivía la gente: si tenían casa, si su casa era de palma o era de lámina. Iban apuntando todo lo que tenía la gente; si su casa tenía piso(de cemento); cuantos metros tenía de largo o de ancho, todo eso medían y lo iban apuntando en unos papeles.

"Después que terminó eso dijeron que la gente tenía que decidir lo que ellos quisieran: si venir para acá(a Chapultepec) o irse para allá(a Cerro Campana). A otros se les dijo que podían irse para Temazcal. El Comisión le dijo la gente que vivía ahí en Buenos Aires, en la isla, que se le iba a dar lo que habían perdido. Entonces la mayoría de la gente se vino para acá(Chapultepec), otros se fueron para Temazcal.

"En 1951 estaba un presidente(municipal) que se llamaba Abraham Flores, y él le informaba al pueblo cada ocho días qué era lo que iban a hacer(la Comisión)y qué pensaba de lo que el Comisión había dicho, y él le decía(a la gente) que si quería irse para allá(a Temazcal) o quedarse allá (en Chapultepec o Cerro Campana).

Edward Goldsmith y Nicholas Hildyard afirman que las presas no se construyen nunca en un vacío político. Para los políticos significan votos y prestigio. Es por ello que la crítica a los proyectos de construcción de presas supone una dura y difícil batalla contra el poder del Estado, batalla casi siempre imposible de ganar(E. Goldsmith y N. Hildyard, 1984).

Presionado por los productores de caña de azúcar y los ganaderos de la Cuenca del Papaloapan que se vieron afectados por las devastadoras inundaciones a sus latifundios en los años cuarenta, inundaciones no obstante tan benéficas a las tierras de cultivo de los mazatecos, el gobierno de Miguel Alemán decide inundar con una gigantesca Presa las tierras del linaje del maíz, acicateado además por la demanda energética que requería la industrialización del país. El otro factor fue de índole político: el gobierno precisaba de una imagen de modernizador, en plena etapa de "Desarrollo estabilizador".

En 1947 es creada la Comisión del Papaloapan, destinada a los estudios preparatorios de la construcción de la Presa, que incluía un trabajo de campo directo con la población mazateca. Posiblemente el relato que encabeza el presente capítulo se refiera a los trabajos realizados en esa época por el antropólogo Alfonso Villa Rojas en los municipios inundados. El embalse cubrió con 8 mil millones de metros cúbicos de agua los terrenos de los mazatecos, y 22 mil de estos, de los municipios de San Miguel Soyaltepec, San Pedro Ixcatlán y San José Independencia, fueron desplazados a otros sitios. Ellos fueron trasladados, arrancados de cuajo de sus viviendas, de sus lugares sagrados; los huesos ancestrales quedaron inundados y la pochota sagrada de los linajes del venado y el maíz volvería a echar raíces en nuevas tierras.

La madre tierra de los chuta éñima desapareció bajo las aguas de la Presa Miguel Aleman, cerrando así un ciclo en la historia de la vida de la etnia. Una forma de vida murió y otro génesis tendría lugar en el somontano de la Cuenca del Alto Papaloapan.

"Abraham Flores dijo que el Comisión había dicho que el que se fuera para allá se le iba a dar todo: se le iban a hacer su buena casa, o sea se le iba a dar todo, lo que es todo. Para que ellos vivan bien, eso es lo que dijo el presidente, que cada ocho días le informaba todo eso el pueblo, para

que el pueblo supiera lo que el Comisión había dicho.

"Estaba todo esto seco todavía cuando sucedió eso. Después, en el año 53 el Comisión empezó a bloquear el paso del agua del Río Tonto; puso galera para que el agua no corra para allá. El presidente le dijo a la gente que ya sabían de lo que se trataba, que ya se tenían que ir de allí, que tenían que informárselo a sus esposas. Después de que habló el presidente(en la reunión), los ancianos (chuta chinga di tho) le dijeron que por qué no ayudaba él, que ayudara mejor a que no se fueran de aquí. Ellos se hicieron fuertes para que la gente no se fuera. Por eso es que la gente mayor de edad está aquí(en Chapultepec). Tambien le decían que si él no podía por lo menos fuera a Oaxaca a pedir ayuda; pero no les hicieron caso, o no sé.

"Los que se quisieron ir se fueron, los que se quisieron quedar se quedaron. A los que se quisieron quedar, el presidente les preguntó: 'Y bueno, ¿ustedes qué van a comer? ¿por qué no se quieren ir?' Dijo que todo lo que había allí era Federal y todo iba a ser puro sembradío, que iban a sembrar puro mango, platanares... así..."

"La gente que se quedó dijo: 'No, no nos vamos a ir; aunque estemos aquí sin comer, pero aquí nos vamos a quedar.

"Entonces salieron de aquí toda la gente de aquí, toda la gente de Clarín, de Buenos Aires y Campana, así todos salieron, se apoyaron ellos. La gente de aquí, los que se quisieron ir se fueron, y los que se quisieron quedar se quedaron. La gente dijo que se quería quedar aunque comieran lo que fuera.

"En el 54 comenzó a llenarse de agua, y cuando llovía se inundaba todo, y ya en el tiempo de secas bajaba, y así: cada vez en tiempo de aguas, subía; en tiempo de secas, bajaba. Y en el 58 entonces sí ya quedó fijo la Presa, ya no bajó. En el 54 se hizo esta Agencia(Chapultepec), y en el 57 se construyó este pueblito. Lo primero que hicieron

fue la escuelita, para que los niños aprendieran.

"Y ya, desde entonces se fue formando poco a poco todo esto, se le fueron agregando las cosas que le hacían falta. Claro que lo que el presidente dijo que el Comisión iba a sembrar y que esto era Federal eran mentiras. Con tal de que la gente se fuera eso les dijo, porque nadie nunca sembró, eran mentiras.

"Aquí(en Ndátojnë) sólo había matas de piña, había plataneros también, mangos, limon, todo. Esto se llamaba de por sí Ndátojnë, porque así le pusieron los viejos, la gente de antes. Los ingenieros del Comisión le pusieron Chapultepec porque aquí una vez hubo una plaga de langostas que se estaba comiendo el cerro, y entonces se llamaba Chapultepec el cerro, por eso los ingenieros le pusieron así.

"Cuando teníamos ese problema pues, se juntaron los de Clarín y nosotros tambien, junto con Sebastián Miranda, de Cerro Campana, o sea que Sebastián Miranda también vivía en Buenos Aires, pero ya luego se fue a Campana. También con Mateo Feliciano nos hicimos fuertes, para que la gente no se fuera para allá(a Temazcal). Se juntaron todos, pero Mateo Feliciano, que era de aquí de Ndátojnë fue el que más apoyó. La Comisión hizo la Agencia y la Escuela.

"Eso fue lo que pasó, lo que el Comisión hizo."(Plácido Jiménez, Chapultepec, Mpio. de San José Independencia.; Trad. de Margarita Jiménez)

Los pobladores que hoy habitan Chapultepec son en realidad en su mayoría descendientes de los mazatecos que poblaban una ranchería cercana al viejo San José Independencia, hoy Buenos Aires. Los poderes del flamante municipio de San José(fue creado recién en 1925, con tierras arrebatadas a Tenango, Chilchotla e Ixcatlán) fueron ubicados en Cerro Campana, vieja ranchería mazateca ubicada a orillas de la Presa.

El protagonista del relato fue, efectivamente, un ñu shokuá de aquellos que comenzaban a desplazar al Consejo de ancianos ante conflictos de poder frente al Estado. Junto con el hoy

poderoso cacique de Cerro Campana, Sebastián Miranda, entonces un ñu shokuá, lideró la resistencia al reacomodo de los mazatecos de esta parte de la Mazateca Baja.

Al parecer, como un recurso para "comprar" a don Plácido Jiménez para la causa, la Comisión del Papaloapan consiguió que el Municipio lo designara Agente Municipal de Chapultepec, el primero que tuvo esta agencia. Chapultepec fue ubicado en el sitio mismo que ocupaban cuatro familias en un rico paraje sembrado de hasta cinco manantiales, una cascada, un arroyo legendario y sembradíos de piñas, café, arroz y yuca. Una de las razones por la cual don Plácido tuvo un papel tan destacado en el liderazgo de la resistencia, era que detentaba, junto con las familias oriundas de Ndátojnã, las tierras para el cultivo y la ganadería. Eso le permitió la intermediación entre las familias chuta Ndátojnã y los reubicados.

Ya como agente municipal, don Plácido jugaba además el papel de líder de los renuentes. Su trabajo como agente estaba en la agencia, en Chapultepec, pero él aún vivía en el viejo San José, así que diariamente se trasladaba en lancha de remo desde su casa hasta la Agencia, ya cuando el agua del Río Tonto comenzaba a anegar el somontano.

En 1957 don Plácido cede tierras de Ndátojnã para el panteón de la Agencia. En 1958, durante la noche, el ejército cae por sorpresa sobre la ranchería que aún resiste en una isla. Los habitantes son subidos a grandes lanchones y trasladados al paraje Ndátojnã. Para asegurarse que no volverán, las casas son quemadas y la tropa permanece por un tiempo para garantizar que no lo harán.

Durante varias noches, asegura don Plácido, mujeres y niños lloraron. Algunos ancianos se dejaron morir de tristeza.

"Este desgajamiento étnico marca el principio de la era moderna de parte de los mazatecos", dice A. Villa Rojas(1954). Nada más falso: en Chapultepec permanecen en ruinas dos grandes casas de ladrillo(material raro en la Mazateca Baja: casi todas las viviendas son de bambú y palma) que originalmente serían

almacenes para la copra; pocos metros abajo, aún se yerguen restos de lo que serían guarniciones para camiones que, a decir de don Maximiano Feliciano, llegaban hasta el lugar antes de la construcción de la Presa; la Presa genera luz eléctrica para los estados de Puebla, Veracruz y Oaxaca, pero la mayoría de las familias que habitan el somontano, las islas y la orilla de la Presa no cuentan con este servicio; además, el virtual aislamiento encubre abusos caciquiles contra la población y propicia el desabasto. He aquí la modernidad mazateca.

LA ÉGIRA DE LOS DE PUERTO BUENAVISTA

"Mi padre decía que los chuta kaéh no debían llegar hasta Puerto. De por sí él nunca ha tenido confianza en la gente que viene de fuera. Cuando él era agente habló con cada hombre de las familias para decirles que no dejaran a ninguno de los chuta kastía (èl que habla castellanó) quedarse por estos lugares. No tenemos nada en contra de la gente de fuera, pero la gente se acuerda de cuando construyeron la Presa; que se quedó sin nada; que no tenía casa; no tenía tierra, ni nada. Y entonces se vinieron todos a vivir acá arriba, porque allá no les iba bien.

"Mi papa nació aquí, o sea que no le tocó que el Comisión le quitara sus tierras. Él ya estaba aquí para cuando hicieron la Presa. Eran tres familias: estaban él, los Altamirano y los Calleja. Yo poco me acuerdo de cuando se vino tanta gente para Puerto, porque estaba muy chiquito, pero sí me acuerdo de cuando la gente se juntaba seguido para discutir lo que iban a hacer. También me acuerdo porque mi papa tenía un compadre que se vino a vivir atrás de su casa y que antes vivía en **Ditsischá** (Buenos Aires); de por sí así le hizo mucha gente.

"Sí vivía gente aquí como le digo, pero eran solamente tres familias que estaban, y cuando sacaron a la gente de

allá (de la zona de la Presa) muchos se vinieron a este pueblo. Primero vinieron tres familias que tenían aquí su familia, la otra sí pudo entrar porque el señor era su compadre de mi papá.

"Una de estas familias venía de un potrero que estaba cerca de Cerro Campana; las otras dos eran de **Ditsischá**. Dicen que otro grupo de gente anduvo pa'cá y pa'llá, que primero se llegaron a Cerro Torito y ahí anduvieron viviendo un tiempo. Luego se disgustaron porque entonces llegó más gente ahí y ya no había lugar para tantos. Unos brujos les hicieron maldad y tuvieron que irse. Entonces se fueron a quedar en **Ndá Chinngá** (Agua Azul) pero también de ahí se fueron; yo creo no les gustó o también como dice la gente que los corrió Chicon Nindú, porque estaban mero en su terreno. Ya de ahí sí se vinieron para acá y se quedaron.

"Y todavía había más gente que llegó después. Esos estuvieron andando por allá por Agua Pescadito, Cerro Chiquito, San Felipe y hasta Agua Iglesia, creo. Eran los más pobres y por eso sufrieron más: no tenían que comer. Cuando llegaron aquí no se les dejaba poner su casa porque ya casi no había tierra. Mi papá dice que toda la gente de Puerto se juntó para decidir qué hacer: si se les iba a admitir en el pueblo o no se les iba a dejar quedar. Entonces tuvo que venir gente del Comisión y ya con ellos se arreglaron. A unos sí se les dió aunque fuera una tarea (una tarea= 400 metros) para su milpita y su frijol, para que tuvieran de qué vivir, pues. Ya los demás aceptaron pagar su renta por las tierras que les alquilaban. Y hasta la fecha." (Domingo Méndez, Puerto Buenavista, Mpio. de San José Tenango)

Sólo una idea quiero manifestar: la posesión **absoluta** de este viejo **ñú shokuá** de la historia de origen, ni más ni menos. La génesis de Ndátojña está en manos de don Plácido Jiménez no porque sólo él posea la narrativa experiencial, pues obvio es que ésta es compartida por los coprotagonistas. El posee la narrativa original, los "libros sagrados" de los chuta Ndá-

toño que explican en el pasado el presente actual. Esto ocurre así por:

1. Él fue el jefe protagonista de un movimiento étnico de resistencia;
2. Puede, por tanto, sintetizar la historia total de un momento importante de cambio, en tanto que recoge también la narrativa emocional-individual de la colectividad, y
3. Fue intermediario importante en una doble relación que se estableció por parte de los advenedizos del viejo San José con la Comisión del Papaloapan, por un lado, y con los nativos de Ndátoño, por otro.

Propongo que esta posesión cualitativa de un orden del Discurso de la identidad grupal determina buena parte de la lectura colectiva que se hace del pasado. De esa lectura, los elementos sustanciales para interpretar el presente se van agregando a un conjunto de discursos grupales para integrar la ideología hegemónica de la identidad grupal. En otras palabras, esta forma de apropiación originaria de la experiencia grupal, es lo que ha permitido al ñu shokuá desplazar y/o sustituir al Consejo de Ancianos durante un Drama Social que de manera particular rebasa sus posibilidades como interlocutor real.

En todo lo dicho anteriormente quiero tan sólo destacar que lo mismo puede aplicarse al caso de Domingo Méndez, intérprete de la historia de origen de Puerto Buenavista, narrativa que encabeza este subtítulo.

CAPITULO V

EL CHICON NINDÚ DE SCONDÁTOJÑA

Lo siguiente aconteció, a decir de los chuta Ndátojña, en Chapultepec a pocos años de concluída la Presa.

En realidad, esto pudo acontecer a finales de los cincuenta, a juzgar por los acontecimientos contextuales de la historia.

"Antes había un 'Angel de trueno'. Así decían los viejos que la cascada del Ndátojña (**Scondátojña**) era la casa antes de un Chicon Nindú que vivía en la cascada.

"Ese Chicon Nindú no dejaba que la gente se acercara a la cascada: apenas se acercaba poco la gente ahí se oía un trueno, caía un rayo en el cerro; era Chicon Nindú, o sea Angel de Trueno que no quería que nadie se acercara a su casa. Por eso antes la gente que vivía en el cerro no quería acercarse a bañar a la cascada, porque era el lugar de Angel de Trueno, tenían miedo de llegar hasta allá. Por eso mejor la gente lavaba su ropa y se bañaba nada más aquí abajo del Río.

"Pero cuando se hizo la Presa vivía aquí un curandero que se llamaba Feliciano, que era el papá de Maximiano Feliciano y Marcelo Feliciano. Y cuando vino toda la gente de San José viejo (Ditsischa) a quedarse aquí decían que no iban a vivir tranquilos, porque ahí estaba Angel de Trueno que les metía miedo. Entonces por eso de por sí la gente no quería estar aquí, porque no se iban a poder bañar ni tomar agua ni lavar ropa ni nada, pues era que el Angel de trueno no los dejaba.

"Entonces la gente decía que cómo iban a estar aquí con Angel de Trueno. Entonces la gente se juntó y ahí decidieron llamar al curandero Feliciano para que él espantara al Chicon Nindú. Entre todos juntaron dinero y le pagaron para que fuera a la cascada a correrlo.

"Dicen que fue el curandero Feliciano a donde está Chicon Nindú y le hizo de todo: que le quemó copal, le encendió unas velas, creo... no sé, le rezó y todo eso hizo así. Luego dejó de tronar, porque se fue Angel de Trueno con lo que hizo el curandero Feliciano y la gente ya no tuvo miedo de acercarse a bañar y lavar su ropa, por eso la gente que vino de Ditsischá se animó a vivir aquí." (Adán Suarez, Chapultepec, Mpio. de San José Independencia, Oax.)

LAS UBRES DE LA TIERRA

Pero los "dueños" de los montes no dejarían en paz del todo a los chuta Ndátójña. Todavía un segundo conflicto tendrían que librar con las fuerzas divinas para vivir en este sitio. Aunque no sería el último, como veremos más adelante...

"Dicen que la primera persona que pudo acercarse a la cascada fue una maestra de Chapultepec, bueno... enseñaba a los niños en Chapultepec, pero era de Tepeyac (comunidad vecina de Chapultepec, antes ranchería perteneciente a éste, hoy Agencia Municipal), y dicen que fue quien llegó hasta donde está la caída del agua. Allí hay una cueva atrás (de la cascada) donde dice la gente que están las chichis de la tierra. De por sí dicen que no pueden tocarse, pero la maestra se subió hasta donde está la cueva y le agarró sus chichis a la tierra, que están así arriba (se trata de unas estalactitas). Y dicen que en ese momento tronó como cuando estaba Angel de Trueno y se soltó la lluvia, y ya no paró. Así estuvo lloviendo cuatro días. Todos los días llovía, hasta toda la noche sin parar. Todo esto se inundó y la Presa subió bastante, y la gente creía que se iba a ahogar, hasta que la maestra dijo que había sido ella la que le tocó sus chichis a la tierra, y sólo así supieron que fue por una falta que se soltó a llover así.

"Entonces fueron otra vuelta con el curandero Feliciano,

y el señor otra vez prendió las velas y el copal y rezó para que la lluvia se fuera. Y así estuvo la historia del 'Diluvio Universal' (risas de Adan)." (Adan Suarez, Ibid)

David McMahon(1980) consigna en su estupenda monografía de la.Presa una inundación producida por intensas lluvias hacia el año de 1964, diluvio que anegó una vez más, aunque no tanto como en 1944, la ciudad de Tuxtepec. En ese entonces tal sería la desgracia de ganaderos y cañeros tuxtepecanos que, agradecidos a Manuel Avila Camacho por la creación de la iniciativa de la Comisión del Papaloapan, le erigieron un monumento en una glorieta a la entrada de la ciudad.

LA CABALLERIA DE ATILA SOBRE NDATOJÑA

La siguiente historia acorteció con toda seguridad por la mitad de la década de los veinte. El narrador, don Maximiano Feliciano, tendría ocho años a lo sumo cuando participó, junto con las comunidades del somontano, en una batalla frontal que aniquiló por medio de ingeniosa estrategia a una plaga de langostas que azotó la selva y los cultivos de los mazatecos. Este hecho ha quedado registrado en los anales de los chuta Ndátójña. Un tendero de la cabecera municipal, Cerro Campana, afirma que la historia originó el nombre de Cerro Chapultepec que le ha sido dado al lugar(recordar que la palabra nahua Chapultepec significa "Cerro del chapulín").

"Una vez llegaron al cerro Chapultepec los saltamontes. Se comenzaron a comer todo porque eran bastantes, así, se veía todo el cerro lleno del animal y se oía como la nacata (chicharra). Al cerro de por sí la gente le dice nashi Ndátójña("Cerro del arroyo de la semilla de chile") porque ahí está la manantial donde sale el agua que corre todo por acá.

"El saltamontes se estaba comiendo todo el cerro. Ya había estado mordiendo el maíz de la gente que siembra por allá arriba del cerro, y le comió toda la hoja; le dejó el puro tallo y entonces ya estaba sobre todo el monte así, y se veía de lejos como si el cerro se estaba moviendo, porque eran bastantes(saltamontes).

"Luego la gente se dio cuenta que el saltamontes se iba a acabar todo, porque ya se estaban comiendo también el maíz de más abajo. Entonces ahí fue que el Agente le llamó a todos, le tocó el cuerno para que se juntara todo el tequio, y ahí dijeron que iban a ir por la demás gente. Entonces fueron a los otros pueblos de cerca y se juntó toda la gente, hablaron los viejos, las mujeres, hasta los niños hablaron, dicen. Yo estaba muy chamaco cuando fue eso, entonces sí me acuerdo de lo que pasó.

"Ahí en la junta dijeron que iban a abrir unos hoyos (fosas)para echar allí al saltamontes. Toda la gente se puso a escarbar y abrieron las zanjas así en lo largo de todo el cerro. Mucha gente era y acabaron pronto, entonces nos hicieron meter a todos a donde estaba el saltamontes y con unas ramas lo íbamos espantando, así le hicimos todos y se llegaron(los saltamontes) hasta las zanjas y ahí estaba toda la demás gente esperándolo con las palas y luego lo taparon con tierra. En las otras zanjas le echaron un combustible y lo quemaron.

"Así fue como acabaron con el saltamontes." (Maximiano Feliciano, Chapultepec, Mpio. de San José Independencia)

CAPITULO VI.

DE CÓMO CHICON NINDÚ AYUDA A LOS CHUTA
NASHINANDÁ DE PUERTO BUENAVISTA Y DE CÓMO CASTIGA

"El Chicon Nindú es el dueño de las montañas y casi siempre se aparece como un señor güero y alto, pero siempre cambia su forma. Quién sabe si está con la gente que se junta en los velorios a comer y tomar aguardiente, a jugar domino también. Es que se convierte en cualquier cosa y la gente nunca se da cuenta. Quién sabe en qué se puede disfrazar y no sabemos.

"Pero a veces sí se le conoce. Es que cuando él dice que conoce a la gente se puede saber que él es Chicon Nindú. 'Yo conozco a mi gente', dice, pero no todos pueden saber cuando se trata del Chicon Nindú, pues no todos lo conocen cómo habla.

"Así le hizo una vez cuando tuvimos un problema con el Municipio de Tenango y también con el de Cerro Campana (San José Independencia). Es que el presidente municipal decía que las tierras de Puerto pertenecían todas a Cerro Campana, pero también estaba la gente que vivía en esos terrenos. Y entonces intervino el presidente de Tenango, y él dijo que no, que las tierras de labor, los cafetales, los potreros, las milpas y todo eso eran del Municipio de Tenango. Y así anduvieron vuelta y vuelta: venían los de Tenango, venían los de Campana y así nomás platicaban con la gente y nunca llegaban a nada. Entonces una vez que se juntaron los dos presidentes de los dos municipios en Campana, se estaban poniendo de acuerdo en cómo le iban a hacer para resolver el problema. Pero ellos no sabían que allá en Tenango se presentó un señor así de alto y güero güero con mucha gente que traía con él de Cerro Papel, Agua Iglesia y Patio Viejo (Tsnguin Ndyiuvuá). No encontró al presidente, pero sí estaba el secretario y él fue el que vio cuando esa persona le dijo que Puerto Buenavista tenía que pertenecer a

Tenango. Y luego yo estaba con el presidente(municipal) en Campana y con toda la demás gente cuando llegó este mismo señor y entonces nos dijo a todos que la gente de Puerto se tenía que quedar en Tenango. Nadie lo supo, pero yo sí sabía que era el Chicon Nindú porque despues dijo: 'Yo conozco a mi gente', y luego se fue. Dicen que así también le hizo en Tenango. Y por eso, gracias a Chicon Nindú, es que Puerto Buenavista pertenece al Municipio de San José Tenango, porque no quiere que se vayan, sino que se queden en este lugar.

"Eso fue lo que hizo primero para que Tenango se quedara con Puerto, pero luego hasta nos ayudó para que llegara la electricidad a Puerto. Y es que la Comisión de Electricidad había prometido el cableado en los pueblos de arriba de la montaña. Pero lo único que hicieron fue dejar los postes de cemento en Campana y ya... se fueron y ahí se quedaron. Una vez que llovía y se crecía la Presa los postes se quedaban bajo la agua. Entonces lo que hicimos fue juntar a toda la gente de aquí, y entre todo el tequio de Puerto y Tsnguin Ndyiuvuá fuimos por los postes a Campana y de ahí los comenzamos a subir.

"Ibamos con el primer poste, con reatas lo amarramos y con los troncos nos ayudábamos, subimos todo el cerro hasta Agua Azul y ahí ya no pudimos(subir) porque estaba una piedra que no dejaba el paso. Entonces pensamos en dejar el poste ahí mientras bajamos todos por los demás postes a Campana. Ahí se quedó el poste mientras íbamos por el otro, y cuando llegamos a Campana, porque ya habíamos resuelto hacer otro camino para que por ahí si iba a pasar el poste. Bajaron dos chamacos a decirnos que el camino que tapaba la piedra al poste ya estaba libre; entonces se fueron dos personas a ver lo que decían los chamacos y vieron que lo que decían sí era cierto. Y es que el camino ya estaba libre; alguien había movido la piedrota. Fue el Chicon Nindú el que la movió para que por ahí pasaran los postes y entonces sí

ya pudimos pasar y poner la luz en Puerto, gracias a Chicon Nindú."(Domingo Méndez, ibid)

Es evidente que para los **chuta nashinanda'** de Puerto Buenavista el Chicon Nindú es el héroe y benefactor de los campesinos de la Mazateca Baja. El panegírico que de él hace Domingo Méndez no es gratuito: el dueño de los cerros es ni más ni menos que el principal impulsor del progreso de todas las comunidades chuta éñima. Es, además, un celoso guardián de la tradición mazateca cuando refuerza con su presencia las reuniones sociales de los chuta éñima ("...está con la gente que se junta en los velorios a comer y tomar aguardiente, a jugar dominó también."). El Chicon Nindú es un referente imaginario por excelencia de la identidad grupal y con él se puede no sólo remarcar la maza-tequidad, sino, más aún, legitimar una causa en favor del bien de la comunidad, como ya se ha visto con el relato anterior.

Pero invadir los sitios exclusivos del Chicon Nindú también debe pagarse. En el campo cognitivo de los especialistas mazatecos abundan las advertencias contra las transgresiones en las cuales Chicon Nindú es quien sanciona. Pueden clasificarse esas transgresiones en dos tipos: a) las que se cometen al romper con las "dietas", y b) cuando se ha hollado un sitio exclusivo del Chicon Nindú por lo general: los manantiales, los abismos a que nos hemos referido en el capítulo concerniente a Chicon Tiuvuá, las cuevas y las cimas). Las "dietas" no se refieren a cuestiones alimenticias, sino a prohibiciones que todo penitente debe cumplir a pies juntillas después de la realización de un ritual de paso o de curación, o previo a él. Capítulos más adelante nos acercaremos a un caso radical de violación a ambos tipos de prohibiciones. Existe aún un tercer caso de prohibición. Se refiere a la clasificación lingüística que hay acerca de algunas palabras tabú; son las palabras **Shimin tajeé** (literalmente: "no es bueno decirlo"). La lengua éñima se encuentra salpicada de **Shimin tajeé** cuya frecuencia depende, en ocasiones, de la clasificación cultural

mazateca que hay acerca de lo impuro o bien del espacio ritual. Verbi gracia, los rezanderos advierten una grave transgresion en la sola mención de la palabra Shine té-e (Brujo) durante la realización de un funeral o en cualquier novenario, así como los curanderos evitan enunciar la misma palabra en presencia de Shitt-hó (el hongo alucinógeno).

La invasión de un sitio exclusivo del Chicon Nindú por parte de menores de edad es una transgresión que más frecuentemente se encuentra en las narrativas experienciales de los chuta éñima de la Mazateca Baja.

EL PADRE NO SABE

En el mes de agosto del año de 1991 se concluyó totalmente la construcción del Albergue Escolar del INI-SEP de Puerto Buenavista. La conclusión de la obra no habría sido posible sin la colaboración del tequio de Puerto y la ayuda financiera de las autoridades del INI y la SEP, dijo en su discurso de inauguración el director del Centro Coordinador Indigenista del INI, Ezequiel Puga. Asimismo, resaltó la importancia que el albergue tendría para la comunidad al permitir a los niños que habitan en las rancherías más lejanas de la comunidad permanecer cerca del Centro Educativo y tener así la oportunidad de estudiar. Dijo también que con la implementación efectiva de los programas educativos en los educandos se garantizaría el estrechamiento del abismo cultural y podría superarse el rezago educativo.

Nunca imaginarían que tan idílico panorama pronto toparía con las contingencias del mundo indígena.

A pocos días de inaugurado el Albergue, el director de éste recibió denuncias de algunos maestros que habían notado un alarmante descenso de la asistencia de los menores a clase. Acaso, se preguntaron los mentores, los niños estaban en su mayoría en el Albergue, embriagados con el gozo de compartir con muchos niños más las habitaciones colectivas. Grande fue

su sorpresa cuando constataron que los alumnos tampoco se encontraban ahí, pues todos los albergados habían regresado a sus casas. Sólo dos niños de ellos estaban en el pueblo, pues habían pasado la noche en casa de la madrina de uno. Gracias a estos dos escolares fue posible conocer la causa de la fuga masiva de niños del Albergue.

Desde la primera noche en que pernoctaron en el Albergue del INI, varios niños advirtieron en el corredor, al amparo de las sombras, la presencia de una mujer vestida con huipil y ricamente enjoyada. Otros niños afirmaron, siempre según la versión de los dos niños que permanecieron en Puerto, que inclusive el espectro despertó a varios de ellos golpeándoles en un hombro o soplándoles al oído. Como consecuencia de tres noches como esa, los niños habían vuelto a sus casas a las rancherías más alejadas de Puerto Buenavista.

Mientras eso ocurría en Puerto Buenavista, en las comunidades donde tenían su morada los niños, éstos contaban a sus padres del espíritu de magnífico porte que los había ahuyentado del Albergue. Pronto la noticia se esparció por todas las rancherías que tenían algún vástago en el Albergue de Puerto y los padres de familia afectados fueron donde el curandero, un viejo campesino oriundo de Agua Colorada y **chuta chinga ditho** del Consejo de Ancianos del Municipio de San José Tenango llamado Genaro. Don Genaro, luego de consultar el oráculo del maíz como lo hacen muchos curanderos en la zona mazateca, determinó que la mejor forma de conocer la identidad de la mujer que quitaba el sueño a los infantes en el Albergue del INI, era por medio de la ingestión de shitt-hó (el hongo alucinógeno) por los propios padres de los niños.

En Puerto, la visita del padre Orveid de Tenango a esa Agencia dio la ocasión a ciertos profesores para pedirle una solución al pánico producido por las apariciones de la misteriosa mujer. Una comisión de ellos se aproximaron al padre para pedirle que rociara con agua bendita el Albergue y así poner fin a la psicosis. Orveid aceptó sin chistar y regó el agua bendita por los pasillos y dormitorios del flamante albergue del INI.

Esa misma tarde, dos de los papás de los niños quejosos se reunieron con don Genaro en Agua Colorada y rezaron junto con él, hincados de frente al altar, con sendas velas en las manos, mientras el viejo curandero agrupaba de dos en dos los hongos para su ingestión y los iba aromatizando con el humo del copal. A las diez y media de la noche, la mujer recostada en un petate habló a don Genaro, quien continuaba rezando con tres delgadas velas color ámbar. Ante ella se revelaba muy claramente que la mujer que espantaba a los niños no era otro que el mismo Chicon Nindú disfrazado. El hombre que la acompañaba en el "viaje" respondió afirmativamente y aún terció: su presencia ahí se debía a un enojo porque el Albergue fue construido sobre un manantial, sitio exclusivo de los dueños, de los chicones. El mensaje de Chicon Nindú se hizo claro cuando don Genaro lo exortó a explicar sus razones, y ante los "viajeros" voluntarios apareció un rincón del Albergue, junto al muro que lo separa de la Agencia Municipal, que lucía un gran charco que anegaba el piso de algunos dormitorios.

La noticia de la revelación corrió con la misma celeridad que la aparición de la mujer en el Albergue. Domingo Méndez sentenció que la fórmula del padre Orveid no funcionaría ante tal portento. El Chicon Nindú defendía su territorio y estaba en todo su derecho de hacerlo, por eso ahora castigaba con sus apariciones de espanto y la inundación con las aguas de su manantial. Los padres de familia reprobaron la solicitud de los maestros hecha al padre Orbeid y afirmaron que sólo el curandero sería capaz de poner fin a tan enojoso problema.

Dos semanas después de las apariciones del Chicon Nindú en el Albergue que fue construido sobre su manantial, don Genaro se apersonó para expulsarlo definitivamente. Domingo acompañó a don Genaro hasta la orilla del pueblo, en el sitio donde el camino se torna una violenta bajada de casi noventa grados, y ahí lo vio retirarse cuesta abajo, rumbo a Agua Colorada, en la Mazateca Alta. "Es que el padre no sabe", concluyó.

Llegado el final de la Primera Parte, conviene aclarar algunos elementos que en estos seis capítulos se han abordado, con el fin de no perder el hilo conductor de la tesis.

En primer lugar, que las narrativas hegemónicas se encuentran en poder de los ñu shokuá, los personajes más significativos para cada comunidad, capaces de sintetizar las expresiones míticas y emocionales y por ello las enarbolan desde una posición de poder, siendo el caldo de cultivo para las ideologías étnicas incipientes, y son por tanto expresiones verbales que tienen su raíz en las concepciones subjetivas emanadas estas a su vez de la experiencia histórica que ha vivido cada comunidad. Esta concepción que puede sintetizar un ñu shokuá es un discurso de la identidad de su grupo.

Las concepciones subjetivas aldeanas ya no se encuentran en un reducto espacial, esto es, el que les confería una corta visión de lo territorial ligado a su identidad grupal. Ahora las versiones antiguas del mundo son manipuladas por los neolíderes a partir de la visión histórica que agrupa, en la contemporaneidad, al resto de las células grupales cuyo núcleo sería el ñu shokuá, y la mitocondria el discurso de la identidad grupal. Debido a la compatibilidad lingüística y metacomunicativa entre las comunidades campesinas es que la intersección de las subjetividades materializadas es posible (recordar "La piedra que pateó el viejo").

Las weltanschauung definidas aquí como las ideas o concepciones del mundo influenciadas por las vivencias y que interpenetran los mitos y las narrativas experienciales, componen el Discurso de la identidad grupal. Este se transmite por el lenguaje, "...capaz de transformarse en depósito objetivo de vastas acumulaciones de significado y experiencia, que puede preservar a través del tiempo y transmitir a las generaciones futuras." (Berger & Luckman, Ibid).

En los seis capítulos precedentes se ha intentado ilustrar, con una perspectiva procesual, los mitos y las historias que se encuentran presentes en la memoria de los habitantes de

las tres comunidades. Con esto se pretende mostrar cuáles son los referentes históricos de los mazatecos con los cuales definen su posición de identidad en el presente. También se ha visto cómo algunos Dramas sociales moldean las historias desde la perspectiva de su identidad grupal. Se ha hablado de diversos niveles de apropiación del conocimiento social, siendo el más completo el que poseen los ñú shokuá, y también se ha querido destacar que todas las representaciones colectivas nacen de las asambleas comunales, ciertamente no poco frecuentes en estas comunidades, y que constituyen ellas el germen de los discursos de la identidad grupal.

Conviene marcar aquí la distancia respecto a lo afirmado por Jung (Psicología y religión, Paidós, 1967) en el sentido de que la diferencia fundamental entre el hombre ágrafo y el europeo contemporáneo reside en que el primero no piensa conscientemente sino que está sumergido en las representaciones colectivas: en él no ha surgido aún la individualidad, el yo. Esto no es así, puesto que las aprehensiones de la realidad operan, primero, en un nivel individual, y luego son manifestadas en asambleas comunales, Dramas sociales, rituales y performance, para ser ahí recopiladas y procesadas por los ñú shokuá.

"Si bien la coerción social del grupo pesa sobre el individuo, éste, en las comunidades ágrafas tiene una cierta plasticidad que le permite 'individualizarse' de aquél. Lo que significa que el hombre es capaz de una interpretación del mundo independiente de la del grupo social al cual pertenece. Así, el pensamiento ágrafo no está inmerso de manera absoluta en las 'representaciones colectivas'. Existe una conciencia individual capaz de oponerse a una conciencia colectiva; se dan dos tipos fundamentales de temperamento entre los individuos de los pueblos ágrafos: el inherente al hombre de acción y el que corresponde al contemplativo, al pensador." (Paul Radin, en: Héctor Vázquez, 1982)

Desde luego, en el proceso de construcción social de la realidad y su discurso también interviene la cultura, que es algo más que un estilo de vida o normas de conducta transmitidas por tradición social de generación en generación; supone además un Sistema de ideas "...edificado sobre una estructura económica y en permanente relación de interdependencia con ella." (Héctor Vázquez, Ibid)

Tal Sistema de ideas es una cosmovisión, la manera de percibir y explicar el mundo, y por lo tanto de obrar sobre él, que posee un grupo humano. Héctor Vazquez da otra vez la pauta:

"Lo que caracteriza a cada sociedad, en tanto identificamos acá sociedad y cultura, es una 'mentalidad específica'. Esta mentalidad está formada por la experiencia del grupo social y es conservada y transmitida por tradición social; la organización social, por medio de la cultura, va a determinar, en principio, el 'mundo cognoscitivo' del individuo que a ella pertenece." (Héctor Vázquez, Ibid)

PARTE II

LA VIDA VISTA POR ELLOS

Y POR EL OTRO

CAPITULO VII

HISTORIA DE VIDA

DE UN LIDER

La familia de Adán Suárez Miguel era oriunda de una pequeña ranchería perteneciente al antiguo Municipio de San José Independencia. Aquel lugar se encuentra hoy bajo las aguas de la Presa Miguel Alemán. Los padres de Adán fueron una de las familias mazatecas que aceptaron la oferta de la Comisión del Papaloapan de reubicarse en las zonas de reacomodo creadas cerca de la ciudad de Tuxtepec, en tierras inútiles para la agricultura, antes ocupadas por los sembradíos de caña.

El sitio al que fueron asignados para vivir fue bautizado en el año de 1955 como La joya, ubicado cerca de la carretera Tuxtepec-Otatitlán. Un camino de terracería comunica al pueblo con la carretera. Su población se conforma con gentes traídas de Buenos Aires, Málsaga y La pochota segunda. El dialecto que ahí se habla es el mismo que el del Municipio de San José Independencia. La joya es uno de los poblados más paupérrimos de las zonas mazatecas de reacomodo: no tiene luz eléctrica, no hay servicios de salud y el monolingüismo es alto.

En ese lugar nació Adán Suárez en 1961. Antes de su nacimiento, sus padres engendraron otros dos niños que bien pronto murieron. A los cuatro meses de nacido él, sus progenitores perdieron la vida en circunstancias que él aún desconoce, pero su padre adoptivo, don Maximiano Feliciano, asegura que "...tuvieron unas fiebres que les temblaba todo el cuerpo..." (¿acaso malaria?). Don Maximiano dice que Adán tenía varios días sin comer cuando le fue entregado por la madrina de éste. En adelante, el filántropo de Chapultepec se hizo cargo del niño, a quien mandó a la escuela primaria bilingüe del antiguo Ndátotjña.

Al concluir la primaria en Chapultepec, en 1977, Adán fue a continuar los estudios a la secundaria de San José Tenango,

distante unas siete horas de Chapultepec, en la Mazateca Alta. Durante los días de clase dormía en casa de un padrino, y cuando concluía la semana regresaba a Chapultepec, para volver los lunes muy de mañana a Tenango. "Hacía el viaje en tres horas corriendo", dice Adan.

Fue en Tenango donde Adan aprendió a hablar el mazateco de la zona alta y a perfeccionar su español. Además, conoció un sistema de gobierno tradicional ausente ya en la Mazateca Baja, el sistema gerontocrático típico de la Mazateca Alta: el Consejo de Ancianos de San José Tenango. Ahí conoció a dos ancianos dignos de crédito en Tenango: Bruno Herrera, chuta chinga dhitho del Consejo de Ancianos, y Genaro Domínguez, curandero de Agua Colorada, reputado como uno de los mejores curanderos de la Mazateca Alta y para Adán el mejor de todos. Lo más importante para él fue su contacto con la estructura eclesiástica de Tenango, de la cual recibió instrucción doctrinaria y más tarde reconocimiento como Promotor de la Fe.

Al concluir la secundaria volvió a Chapultepec, a vivir con su padre adoptivo, don Maximiano Feliciano (él lo llama tío). A la edad de 19 años conoce en Cerro Campana a Dorotea Marcelino, hija de un ganadero de Cerro Clarín, con quien entabla un noviazgo que dura un año. Habían acordado casarse hasta que él cumpliera 30, pero el amor los vence y pronto Adán acude con un tsó kendatsé para arreglar la boda con los padres de ella. Una, dos, tres visitas hace el embajador a los padres, y siempre encuentran un no rotundo; a la cuarta ocasión, ellos reiteran su negativa y el rechazo se hace evidente. La madre de ella es el problema: no acepta desposar a su hija con un hijo no natural.

Dorotea llora desconsolada y Adán propone una salida al conflicto. Al día siguiente, por la tarde, él la espera en Cerro Campana; en Cerro Clarín, distante hora y media de camino, Dorotea pide permiso a su madre para ir a Cerro Laguna "a cambiar un pollo" (en la mazateca un pollo equivale a un cachorro de perro). Pero pasa de Cerro Laguna y deja el pollo regalado

a una madrina. Con sólo un hatillo de dos vestidos llega puntual a la cita con Adan. Así toman el camino a Chapultepec y el rapto se consuma. Más tarde procrean cuatro hijos.

Ni con el paso de los años el resentimiento de suegra y yerno se desgasta. No es sino cinco años después de consumado el rapto que la suegra da señales de una posible reconciliación, ante la presión de no ver a la hija en todo ese tiempo. Con un mensajero, le pide a Adan que le permita ver a su hija, a lo que él se niega rotundamente. Tres años después, la suegra envía a Adan una invitación a comer en su casa, pero él no asiste ni en esta ni en las postreras invitaciones pues "tenía que castigarla". Sin embargo, ocho años después de "Guerra fría" entre ambos, por fin suegra y yerno llegan a un acuerdo: Adan permitiría a Dorotea visitar a su madre en Cerro Clarín, bajo la mirada asistente de éste.

Fue en los años de noviazgo con Dorotea que Adan conoce al hermano de ella, el joven ñú **shokuá** de Cerro Clarín, Rutilo Marcelino. Su liderazgo como cafeticultores en los gremios de las comunidades de Cerro Clarín y Chapultepec los impele a formar una mancuerna que encabeza una lucha frontal contra el poder caciquil de la familia Miranda de Cerro Campana; se trata, ni más ni menos, que de esa lucha de poder a poder por el control de los recursos significativos del Municipio a que hace alusión Eliseo López (1991).

En 1991 Adan y Rutilo fundan la Unión de Productores de Café de la Mazateca Baja (UPC), en donde Rutilo es el presidente y Adan tesorero. Ese mismo año consiguen una concesión para administrar la tienda Conasupo del Municipio, así como un local junto a la tienda principal de los Miranda para vender y comprar el café de los productores de la región. También afilian a la organización a la Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca (CEPCO), perteneciente a la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafeticultoras (CNOC). Tal acontecimiento marca un hito en el fortalecimiento de una organización campesina independiente de la influencia de las organizaciones campesinas del PRI en la Mazateca Baja.

El enfrentamiento contra los intereses caciquiles bien pronto habrán de costarle a Adan. En todo el Municipio es público y notorio que los Miranda cuentan con uno de los recursos más poderosos para ejercer la violencia simbólica en la Mazateca Baja: la brujería. Cuando menos uno de los hijos de Sebastián Miranda, patriarca de la dinastía caciquil, es brujo y tan brutal medio es utilizado para dirimir las diferencias políticas con los detractores de la familia que rige los destinos de cientos de campesinos explotados.

Contra los **chiné té-e** al servicio de sus potenciales enemigos, Adan sufre el primer embate. En 1990 la más pequeña de sus hijas cae postrada en cama víctima de mortal y extraña enfermedad. "Su cuerpo se puso como naranja cuando se pudre" dice Adan. Luego de prolongada batalla por salvarle la vida con antibióticos y otros remedios caseros, ya al borde de la muerte, Adan sube la Sierra y llega hasta Agua Colorada a ver a su última esperanza, el curandero Genaro. Genaro regaña a Adan al percatarse del avanzado estado de la enfermedad de la niña. Con el diagnóstico del maíz Genaro sentencia que la causa de la enfermedad es una "maldad" producto de brujería; también descubre al autor, y para Adan se confirman las sospechas que tenía respecto a la familia Miranda. Don Genaro afirma que la brujería iba dirigida originalmente contra Adán, pero, por hallarse un ser inocente en la casa de los Suarez, el cuerpo de Vianey ha funcionado como una esponja. No obstante la gravedad de la niña, Genaro salva su vida y eso hace que Adan le guarde un crédito religioso y especial agradecimiento.

Pero es en 1992 cuando Adan sufre efectivamente el ataque directo de la brujería de sus enemigos políticos, cuando cae en una especie de coma durante su participación en una faena. Durante una semana permanece en estado catatónico, postrado en cama. Resignados ante lo peor, familiares y amigos comienzan los preparativos para sus exequias.

Dorotea no pierde la esperanza y trae de Cerro Campana al médico pasante de la clínica rural. Tuve oportunidad de platicar

con él acerca del estado de salud de Adan y su diagnóstico fue que lo encontró en un aparente estado de intoxicación; presentaba las pupilas dilatadas y convulsiones; su cuerpo temblaba y tenía delirium tremens, pues afirmaba que él era el profeta de su pueblo, el elegido de Dios para conducir los destinos de su gente, que el médico era el mismo Satanás que quería hacerle daño, o un brujo pagado por sus enemigos políticos, y otras incongruencias. El doctor entonces le suministró sedantes y las medicinas apropiadas.

Al día siguiente, el médico se encuentra, no sin asombro, con un Adán del todo restablecido. El ñú shokuá de los de Chapultepec afirmaría que no recuerda en absoluto lo sucedido durante su trance y por tanto no se reconoce en las palabras expresadas en el delirio. Sin embargo, la salud de Adan no se recuperaría del todo, pues en los días siguientes lo invaden pesadillas que para él resultan muy significativas, a la par que fuertes y constantes jaquecas le harían la vida imposible. Muy pronto descubre, por medio de los exégetas del hongo, que aquellos sueños en que se veía defecando y luego la infaltable aparición de Ambrosio, el curandero de Chapultepec, se deben a chismes que éste se dedica a dispersar por la comunidad contra su persona. Desde entonces, Adan entraría en conflicto con otro de los individuos significativos no sólo para Chapultepec, sino incluso para las rancherías más alejadas en el Municipio y hasta San Pedro Ixcatlán.

Pero aún quedaba un enigma por resolver, quizás el principal: la identidad del culpable de la brujería de que fue víctima. En octubre del año 93 Adan subió hasta Puerto Buenavista; de ahí fue a Sitio Caballero, atravesó un cañaveral en plena sierra mazateca; pasó por Agua Ciénega y finalmente llegó a la casa de Genaro, el curandero de Agua Colorada. Indudablemente, sólo él conocería la respuesta. Se sorprende gratamente cuando Genaro le confiesa que se encuentra al tanto de todo, y que su meteórico restablecimiento se debe precisamente a que, luego de un sueño de revelación, supo de su enfermedad y desde Agua Colorada le "chupó" la maldad.

Frente a frente, sentados en sendas sillas y con una pequeña mesa de por medio, don Genaro y Adan se encuentran resolviendo con ayuda del oráculo del maíz. Tres veces, uno en cada tirada, caen los maíces de pie; tres son los brujos que se han confabulado para acabar con el tesorero de la UPC. Don Genaro envuelve en pañoleta roja los maíces y enciende tres delgadas velas color ámbar; las pasa por el cuerpo de Adan y, viendo a través de la flama el humo del incienso que atrás se consume, le son revelados los tres chiné té-e: Juan Miranda, de Cerro Campana; Tomás Camilo, de Cerro Torito, y Genaro Feliciano, de Chapultepec, paradójicamente descendiente de aquel legendario curandero Feliciano y cuñado de Tomás Camilo. El método que han usado para el maleficio consistió en colocar dos fémures sobre la cabeza de Adan en forma simbólica usando una efigie suya. Eso explicaría los dolores de cabeza y el olor a cadáver putrefacto que percibía durante la enfermedad. Don Genaro descubre en la lectura de los maíces que Adan no es el único maldecido, pues también su suegra ha sido contaminada; tal es la fuerza de la maldad hecha. El viejo curandero se vuelve entonces en dirección del rumbo donde se halla Cerro Clarín, reza con las velas y finalmente, formando un tubo con el puño y apuntando en esa misma dirección, succiona para extraer el mal del cuerpo de la madre de Dorotea... a cuarenta kilómetros de distancia. Acto seguido, hace lo propio con Adan, chupando la maldad de su cuerpo y escupiéndola para que no se vuelva contra él. Además, unta tabaco en su cuerpo y le da a beber siete semillas de cacao molido.

La relación de Adan con el curandero de Agua Colorada es sólo una de las muy importantes relaciones que Adan sostiene como ñu shokuá, pues paralelamente se encuentra su papel como catequista de Chapultepec, oficio que aprendió durante su estancia en Tenango y con el clero del lugar. Precisamente, uno de los rasgos que caracterizará a los catequistas y su ulterior transformación en ñu shokuá es la posesión por consigna de todos los datos culturales posibles de su comunidad. Cuando menos, para todos los "promotores de la fe" instruidos en San

José Tenango es obligatorio hacer indagaciones sobre las historias y los mitos de las comunidades respectivas; Pablo Pérez, de Lojoó Tsnguin Ndyiuvuá; Domingo Méndez, de Puerto Buenavista, y Adán Suarez son neolíderes que a pies juntillas cumplen esta labor.

El conocimiento siempre ha estado íntimamente ligado al poder. Este conocimiento referido al conjunto de informaciones significativas para estas comunidades es un saber del que se han apropiado los ñu shokuá y los especialistas culturales, y es claro que quien dispone de información obtiene una ventaja sobre quienes no disponen de ella; una de ellas es la posibilidad y capacidad de organizar las informaciones. Con todo, es Adán como poseedor de los saberes de la comunidad y la cosmogonía mazateca quienejerce la reflexión a partir de las narrativas míticas y experienciales. Vale el siguiente caso:

"Algunos(del pueblo) dicen que como antes todo(el mundo) estaba oscuro, los que vivían en esa época estaban acostumbrados a que así fuera todo como la noche. Entonces supieron que la luz iba a venir, o sea que ya todo se iba a alumbrar, y ello no sabían lo que iba a pasar y por eso tenían miedo. Por eso se fueron a esconder a las cuevas de las montañas, dice la gente, y así estuvieron viviendo en esos lugares muchos años, hasta cuando la luz ya había llegado. Y ahí vivían con todos sus trastos, sus perros y todo; luego otros sí se atrevieron a salir, pero muchos ya no. Por eso, dice la gente, es que adentro de las cuevas hay huesos de los que ahí vivieron y nunca salieron hasta que se murieron; también estan sus platos que usaron.

"Pero yo creo que no sucedió así, porque la gente no sabe lo que en realidad pasó, porque más bien esos huesos y los platos eran de la gente que vino de México hace muchos años cuando llegaron los españoles a conquistar. Se vinieron esconder hasta acá y se metieron a vivir en las cuevas y eso que está ahí son sus huesos y los trastos que usaban."

Tal es la reinterpretación que hace Adan Suarez de un mito.

En el año de 1990 es reconocido por el Centro Coordinador Indigenista del INI de Temazcal como representante de las comunidades de Tepeyac, Chapultepec y Cerro Clarín. Bajo su gestión se le atribuye haber creado dos proyectos que resultaron incosteables debido a la incompetencia de las autoridades del INI: el Proyecto de Criaderos de Mojarras, que beneficiaría a las comunidades pesqueras de Buenos Aires, La Pochota Segunda, Tepeyac, Chapultepec, Cerro Clarín y Cabeza de Tilpan, y un Proyecto de Autoabasto en Lancha-tienda, que ya contaba con el aval del Almacén Diconsa en Tuxtepec, y que sería abortado por Ezequiel Puga, director del CCI-INI y Miguel Cinta, asesor técnico de dicho Centro. Las razones eran de peso político, sobre todo(aunque se argumentara inviabilidad del Proyecto), pues Puga y Cinta se encontraban ya comprometidos con otros líderes incondicionales a los designios del Partido oficial. El conflicto entre los dirigentes indígenas de Chapultepec y Cerro Clarín contra las autoridades indigenistas no podía tener mayor envergadura; lo comenzó con un torpe descalificativo por parte de Cinta al tildar de "cacique" a Rutilo Marcelino, devino ataques y denuncias en la prensa hasta que Ezequiel Puga se vió obligado a renunciar.

En febrero del 94 Adan es electo por unanimidad presidente de la UPC, ante la intromisión de la CNC en el gremio, que pretendió imponer a un ladino afín a los intereses caciquiles.

CAPITULO VIII

EL SHINE TCHIO CERA DE NDATAJÑA

Ambrosio Castellanos, curandero de Chapultepec, nació en una fecha indeterminada en el Municipio de Chilchotla, en la Mazateca Alta; si bien él no sabe con certeza la fecha de su nacimiento (como la mayoría de los mazatecos en estas comunidades), calcula su natividad por el año de 1932.

Su infancia estuvo marcada por dos hechos trágicos: la primera en importancia, la muerte de su madre desde sus primeros años de nacido; la segunda, el abandono por parte de su padre y su reclusión en casa de un pariente que lo maltrataba. Es en esos años que conoce a una persona, digamos, "comprensible" con Ambrosio, quien lo conduce por el camino de una tendencia sexual que de hecho no admitía su masculinidad. Él confiesa que nadie más que él tenía tratos deferentes para con su persona. Así las cosas, un día escapa para ir a refugiarse a la casa de su protector. Con él pasará, recuerda Ambrosio, los mejores días de su vida.

Sin embargo, es a poco de mantener una relación de esa naturaleza con aquel hombre que comienza a sufrir todo tipo de agresiones y marginaciones por su negativa a participar, ya en la pubertad, como peón voluntario en la faena comunal. Para él, su lugar está en otros roles que ha decidido asumir como parte de su naturaleza equivocada. Pese a que este tipo de desviaciones es un lugar común en la gran mayoría de las comunidades mazatecas, Ambrosio no está exento de las vejaciones y a poco su protector lo abandona. Un corto tiempo después se enteraría de su trágica muerte, en Río Sapo, a manos de sujetos ebrios e intolerantes con las peculiares preferencias sexuales.

Por si fuera poco el desamparo que sufre, Ambrosio cae enfermo a causa de un "trabajo" de brujería. Él señala a un sujeto de Chilchotla como el causante, y su brujería es de tal poder

que no sólo comienza a perder la vista, sino hasta el cabello, los dientes y, afirma, el habla y el movimiento de las piernas. In extremis, Ambrosio es llevado por un buen samaritano con el entonces más afamado curandero de la Mazateca Baja. Corre el año de 1947, aproximadamente. Teófilo, mejor conocido como Chalo en toda la zona, vive en un suburbio del viejo San José Independencia. Su técnica curativa es el diagnóstico con el maíz, la lectura de las velas, el rociado con aguardiente y la ingestión del shit-thó, el hongo alucinógeno, de cuyo manejo parece ser toda una autoridad.

Con Chalo llega un tío suyo oriundo de Chilchotla, mermado por semanas de sufrimiento y al borde del colapso. El tratamiento llevará mucho tiempo. Ninguna técnica curativa se descarta para salvar la vida al hombre que resistió los embates de la sociedad de Chilchotla, tradicionalmente agresivos contra los shundá (homosexuales). Muchos, incontables viajes con hongo, recuerda Ambrosio, tuvo que realizar para llegar a la curación.

Un día, durante uno de esos viajes, Ambrosio ve llegar hasta él, en medio de un haz luminoso, a tres extraños individuos que se dirigen en énfasis para comunicarle sus condiciones para alcanzar la plena salud. Su misión en adelante, le dicen, será ayudar a restablecer la salud y devolver la vida a quienes lo necesiten. En el viaje, afirma, le entregaron el bulto que contenía los secretos y técnicas curativas con los cuales se auxiliará para comunicarse con los Chicones que a su vez le revelarían los males en el cuerpo de los pacientes.

Al volver del "viaje", sabe por fin que su vida tiene ahora un sentido que le ha sido otorgado por las fuerzas que gobiernan el cosmos mazateco. Su poder no tendrá límite para sanar e inclusive adivinar. Así le fue dado el poder curativo, así le fue conferida una capacidad que años más tarde le ganaría la confianza y credibilidad entre una masa amplia de campesinos del Municipio de San José Independencia. Chalo niega que los Chicones le hayan revelado a Ambrosio en el viaje los secretos más caros de la vida; Ambrosio aprendió, dice él, gracias a

los años que pasó como paciente suyo, en la observación, la práctica y, sí, las enseñanzas de todos los secretos de los **shiné shitsa húni**(curandero chupador). De cualquier forma, Ambrosio veía así salvado el rencor que le merecerían quienes tanto daño le habían hecho en su niñez y adolescencia, y bien pronto se ganó una fama como curandero, sustentada en su historia de sufrimientos que luego se trastocaría en epopeya.

Calculo que, por el tiempo en que Ambrosio vivía en casa de Chalo(éste con su esposa, claro), aprendió el arte de la lectura del oráculo del maíz, masajear los músculos, además de rociar con aguardiente(que, en el caso de Ambrosio, sólo lo unta con las manos, en tanto Chalo esparce el líquido con la boca, formando un sifón). Todas estas técnicas, que aún utiliza Chalo, fueron complementadas por Ambrosio con otras, como la lectura del cacao, de las cenizas, otros rezos, masajeo del vientre a embarazadas y la lectura de las velas, sobre la cual habría de especializarse y de ella llevaría su nombre como especialista en adelante(**shiné tchio cera**: "el que cura con velas").

Y llega el año de 1954, el de la reubicación. Ambrosio es uno de los pobladores de aquella ranhería de San José que fue impelida a abandonar sus tierras para poblar el paraje Ndátøjña.

"Aquí llegamos todos los que vivíamos en la isla(la ranhería de San José) y yo me quedé a vivir por mientras en casa de una de mis comadres, y ahí estuve hasta que me construyeron mi casa(los del tequio)."

En esa época y hasta 1993 Ambrosio se instaló en una casa de bambú y palma al pie de la loma sobre la cual se yergue la iglesia, la Agencia y el Salón Social. Por lo amplio de su solar le fue posible sembrar un variado huerto con árboles frutales(naranjas, limones, tamarindos, cuajinicuil(**chinceah**), plátanos, matas de chile, café, amapolas, gardenias, **residón**, espárrago y zacate. Su casa constituía de dos naves, una utilizada exclusivamente para su consultorio-altar y la otra, direc-

tamente comunicada con aquella por una entrada, la utilizaba sólo como cocina y comedor. A principios del 93, Ambrosio decide trasladarse hacia un lugar más propio de un chamán, sobre una de las laderas que inician la pendiente hacia la sierra y sobre la cual es posible dominar con la vista todo Chapultepec y los potreros que a fin de año son inundados por la Presa. Sin embargo, Ambrosio cambia de opinión y vuelve a su antigua morada a principios del 94, aduciendo lo frío del lugar, la cantidad de mosquitos (un lugar casi entre la selva) y la falta de privacidad (además, está junto al camino que sube a Puerto Buenavista) aunque una de las principales razones parece ser su pleito con Adan Suárez, de quien era vecino. Lo curioso del asunto es que, casi simultáneamente, Adan también cambió su residencia a un sitio muy cercano a la vieja casa de Ambrosio.

Pero estábamos en 1954. Una vez instalado, Ambrosio precisa de tierra para sobrevivir y, como la mayoría en Chapultepec, tiene que rentarla a quienes poseen las hectáreas en el monte y los potreros.

Todos los curanderos tienen sitios de poder en donde, por medio de una ubicación mental y onírica, siembran el maíz sagrado (*nihmé skú*) con el cual consultan el oráculo del maíz. Pocos años después del reacomodo, Ambrosio descubre en un sueño su sitio de poder, en un lugar del Cerro Chapultepec, cercano al manantial del cual brota el arroyo Ndátojña. El mismo curandero lo cuenta:

"Una vez tuve *nijña ka be-é na* (un sueño nocturno), y caminaba en el cerro. Allá iba yo por el monte, como está todo montado por allá, y me metía a las hierbas, y de repente me pegué con una piedra aquí en la cabeza; entonces me levanté y ahí estaban en el suelo los maíces para curar, estaba *nihmé skú* así acomodado en parejas como hacemos para curar y antes de pedirles permiso para leerlos."

A partir de entonces, Ambrosio tendría dos parcelas que cuidar, la que renta para la subsistencia y la que siembra para conti-

nuar una tradición milenaria de reactivación de la vida.

El rol de Ambrosio como curandero no lo limita a éste, pues dada su elección sexual, su deber está además en la colaboración para con la comunidad... en los roles femeninos. Cada ceremonia, cada convivencia en que participan las mujeres, que es invariablemente en la cocina, ahí se encuentra Ambrosio departiendo y dirigiendo las tareas atingentes a las mujeres. Además, como en toda vida social comunitaria, se crean las reciprocidades que, en caso de Ambrosio, se han multiplicado notablemente debido máxime a su oficio de curandero. Mucha gente en Chapultepec y la Mazateca Baja se encuentra en deuda con este curandero. Como su vecina Acacia.

Hacia 1990, Acacia, su comadre y vecina de enfrente, cae gravemente enferma acaso, especula el viejo Gabino llamado "Shkale Ndujú" por los de Chapultepec debido a su prolongamiento en el cargo como rezandero en los oficios funerarios (los niños, eternos crueles, prefieren llamarlo "Shka Ndujú", esto es, "Lagarto grande", debido a su elevada estatura, y no como es correctamente: "El de cargo largo"), por los constantes trances en que incurre por la gestión de Shit-thó, en su papel de una especie de medium de Ambrosio. Siempre fiel aliada de Ambrosio, Acacia es una especie de escudero de este guerrero mazateco a la vez que aprendiz de las sabias enseñanzas de él. Por ello, Ambrosio no puede dejarla fenecer y dedica todo su tiempo a sanarla y cuidarla. Finalmente, Acacia recupera felizmente la salud y con ello queda consolidado un compromiso entre amigos y en evidencia una deuda eterna de Acacia con Ambrosio.

Acacia es madre soltera de dos muchachos, a quienes siente incontrolables. Gabriel, el mayor, cursa a sus catorce años el cuarto de primaria, pese a lo cual su español es aún muy deficiente; harto, deserta de la escuela y, como aún no cumple la edad reglamentaria mazateca para participar en el tequio, se dedica a la vagancia. Preocupada, Acacia pide a Ambrosio un consejo, y éste le propone encargarse de su educación. Para ella no es un secreto las preferencias sexuales de Ambrosio,

y aún así accede.

Ambrosio asigna para Gabriel un rincón en la casa, sobre una cama de palos cercana al altar y a su hamaca donde suele descansar. El adolescente será, además, de gran utilidad para Ambrosio, pues él precisa de una mano de obra fuerte que se encargue de las tareas más pesadas de la casa. Bien pronto, la elección de Gabriel se convierte en el blanco favorito de las burlas de los hombres de Chapultepec. La guasonería parece ser pese a todo una hipocresía de parte de ellos, pues para los chuta éñima el hecho de acostarse con un homosexual es no una renuncia a la virilidad, sino la acentuación de ésta, aunque de palabra la homofobia sea algo corriente en ellos. La incongruencia entre discurso machista y homosexualidad es más notable sobre todo en los espacios rituales, donde los **shundá** ocupan un lugar central con los cuales algunas funciones simbólicas adquieren sentido y operatividad.

Lo anterior es cierto sobre todo en caso de Gabriel, pues en una ocasión es sorprendido en lides amorosas con la hija de un poderoso lancharo de Cerro Campana, atrás de los matorrales. De inmediato el ofendido padre interpone una querrela ante el comandante de policía del Municipio y tras juicio sumárisimo Gabriel es encerrado en la infame jaula del Palacio Municipal. Hasta allá se dirige Ambrosio a excarcelar a su muchacho, corriendo con la suerte de que el comandante es su sobrino. El desliz de Gabriel es tomado con sorna por Ambrosio.

El consentimiento de Acacia de las relaciones entre el curandero y su hijo es visto por el vecindario como natural: ella debe favores a su compadre y preceptor y de alguna forma debía retribuirle. Luego de casi dos años de cohabitación, Gabriel decide que es hora de darle vuelta a la página y, ante el enojo del **shiné shitsa húni**, vuelve a casa de su madre y se decide por fin a colaborar en el tequio y a emplearse como mozo en la tienda y molino de nixtamal de Juan Gonzalez, joven empresario hijo de un viejo ganadero y cafeticultor.

La ira de Ambrosio se manifiesta en denostaciones contra el muchacho cada vez que lo ve pasar frente a su casa y en

divulgar la especie en el sentido de que "es un haragán y malagradecido". Posiblemente todo esto haya afectado a su comadre Acacia, pues ella consintió, una vez más, que a fines de 1993 su hijo menor, Mino, cohabitara con Ambrosio y le ayudara en los deberes del hogar. Además, Mino era ya un cercano colaborador de Ambrosio desde los 12 años, cuando su madre le encargaba frecuentemente auxiliara al curandero en múltiples ocasiones.

En cuanto a la eficacia de Ambrosio como curandero, es preciso decir que las opiniones se encuentran muy divididas entre los campesinos de las comunidades beneficiadas por sus servicios y en el propio Chapultepec. Para unos, siguiendo el criterio tradicional de que un curandero nace, no se hace (esto es, que sus padres fueron curanderos), Ambrosio sería un "falso" curandero; para otros, la eficacia mostrada por él en su historia profesional dan la pauta para tener fe en su poderío.

Muchas veces el criterio ético o de la moral cultural no es aplicado para creer en un curandero. Verbi gracia, el curandero Macario, oriundo del Municipio de Huautla de Jiménez, quien no cuenta con una residencia fija y por ello es un caso raro de curandero trashumante, no reuniría para los mazatecos muchas cualidades dignas de crédito pues, además de su alcoholismo, mantiene estrechos nexos con pistoleros e intermediarios del aguardiente del Municipio de San Pedro Ixcatlan; pese a ello, como se trata de un curandero hijo de curanderos y sus técnicas curativas son por eso muy numerosas, goza de credibilidad entre los chuta éñima de este Municipio. En el caso del shiné de Chapultepec, sus tendencias homosexuales son ignoradas por sus pacientes, muchos de quienes aún retienen en la memoria el episodio aquel en el cual salvó la vida a un menor, cuyo espíritu se encontraba en poder de un brujo. Los testigos aseguran que el infante se encontraba casi en los huesos cuando sus abuelos lo llevaron con Ambrosio, quien arrebató el espíritu de las garras del brujo y lo condujo hasta el cuerpo del pequeño. La biografía, el currículum del curandero, determinan si es necesario creer en su poder, no necesariamente el criterio tradicional.

Posiblemente el "boom" del curanderismo en la Mazateca Baja, sobre todo despues de la construcción de la Presa Miguel Aleman, se deba a varios factores:

- 1) La dificultad para transitar los caminos transerranos hacia las ciertamente muy escasas clínicas de salud, harían volver la vista de los habitantes de estas comunidades hacia la medicina tradicional propia;
- 2) La aparición de nuevas enfermedades aparejadas con la alteración del ecosistema producida por la construcción de la Presa;
- 3) El agudizamiento de la violencia de la brujería ejercida por caciques y consecuentada por quienes la practican directamente. Esto es, la aparición de curanderos podría ser proporcional a la aparición de brujos, y
- 4) La violentación de las "reglas" para ser curandero, en virtud de un cambio de mentalidad en los fieles y por tanto una indulgencia hacia quienes no cumplan la regla.

La dilucidación de este fenómeno en el Alto Papaloapan requeriría un estudio a fondo del caso y planteamientos cualitativos que llevaran a una respuesta concreta. Como fuera, lo que está en el centro del debate es el alcance de la credibilidad en los poderes del curandero. Un caso problemático, cuando un campesino llevó a Ambrosio su televisor para que lo curara, pese a que tenía conocimiento de que ello era tarea de un técnico electrónico. Evidentemente, el curandero suple en este caso al especialista en aparatos electrónicos, ante su virtual ausencia en este medio.

CAPITULO IX

CHECOMBAH

En 1991, la gente de Chapultepec hablaba de él como "El loco de la cascada" (**Chuta ská sco Ndátojña**). Todas las referencias que sobre Chécombáh se hacían parecían referirse a un mito viviente o un espíritu del monte. En cierta forma, era un mito vivo.

Decían que vivía en la cascada, ahí comía, ahí dormía. Que sólo los niños y la gente que vivía arriba del monte, en el Chapultepec de arriba, podían verlo. Que algunos podían escucharlo gritar por las noches y a veces se le veía vagar por el potrero de Maximiano Feliciano.

La verdad es que su nombre real es Ciriaco Altamirano. Le dicen "Chécombáh" por su hábito que tiene él de decirle a todo mundo "compa" (**shché=señor; combáh=compa**). Es oriundo de Chapultepec, pero ahora todos lo veían como un extraño, sobre todo por su tan extraño comportamiento.

De hecho, Chécombáh era célebre por su vida relajada. Bebedor empedernido y poco afecto al trabajo, según la visión de los de Chapultepec, era considerado un especie de paria y por eso quizá nadie le echó de menos cuando desde muy joven, tal vez tendría diecisiete años, abandonó la comunidad para ir a la ciudad de México a trabajar. El primer trabajo que tuvo fue como cargador de cajas en una bodega, por el rumbo de la Vallejo, recuerda Ciriaco. Poco tiempo aguantó las duras faenas en un trajín que lo obligaba trabajar casi de sol a sol con un salario miserable y en un local que era al mismo tiempo su vivienda provisional. De ahí saltó a una panadería en la colonia Polanco, gracias al contacto con un primo suyo. A partir de entonces vería asegurado su trabajo y una larga estancia en la ciudad que se prolongaría aproximadamente dieciocho años.

Por las noches entraba Ciriaco a amasar y hornear el pan y era hasta horas de la mañana siguiente que se retiraba a descansar. Infortunadamente, en una de esas salidas fue alcanza-

do por un automóvil en la avenida. Por esa causa, pierde el trabajo pues su recuperación es lenta y comienza así un lento proceso de degradación moral en su persona. Pasan los meses y su recuperación no se completa. Entonces decide regresar a Chapultepec, a buscar la ayuda de sus parientes y amigos.

Devuelto a su tierra natal luego de muchos años de ausencia, encuentra una actitud recelosa en quienes confiaba que no le negarían ayuda. Sus propios parientes son los primeros en auxiliarlo; le dan dinero, lo alimentan y le proporcionan un lecho para recuperarse. En buena medida Ciriaco lo consigue, pero cuando llega al nivel óptimo de salud muestra el cobre.

Comienza a jactarse de ser ahora un "chuta kaéh" y denosta a quienes no saben leer ni escribir. Limosnea, no trabaja para el tequio y dilapida el dinero en aguardiente. Su reincidencia es condenada por quienes lo conocían y por las víctimas de sus insultos. Su vida transcurría sin remedio, recuerdan Adan y don Maximiano, en un permanente estado etílico.

Pero el abuso vuelve a castigarlo. Él mismo recuerda trastornos mentales como consecuencia del accidente y el abuso del aguardiente. Otra vez en el embudo giratorio descendente, solicita de nueva cuenta el auxilio de los suyos, pero esta vez se topa con pared. Ni siquiera sus familiares le prestan ahora ayuda y vuelve a la mendicidad. Acude a la autoridad moral de Chapultepec, el ñu shokuá Adan Suárez para pedirle alimento y éste le responde: "si quieres comida ve por la leña que mi mujer te cocinará algo ahora", a lo cual Ciriaco se negó alegando debilidad física. Una y otra vez acudió con gentes de Chapultepec a solicitar ayuda y siempre encontró el rechazo de quienes ahora castigaban su osadía de violar las más elementales normas mazatecas: el trabajo, la tradición y el arraigo.

En ocasiones se le veía vagando por los potreros y en otras dormitando en el piso de cemento del Salón Social. Muchos aseguran haberlo sorprendido ingiriendo shit-thó, pese a las advertencias que le hacían de "comerlo como quiera". De pronto desapareció, nadie mas volvió a informar de sus visitas los

domingos a la misa para discretamente hablar con la gente mendigando algo de dinero o comida, ni tampoco nadie que refiriera cómo lo habían visto deambulando y profiriendo incongruencias en el potrero de don Maximiano, bajo el influjo de shit-thó.

Un día llegaron unos niños a la casa de Ambrosio, el curandero, a informar que lo habían visto en la cascada, desnudo y llevándose a la boca trozos del hongo sagrado. Así fue como se convirtió en leyenda viviente, pues muchos afirmaban que si no había quien le diera de comer seguramente su único sustento sería el hongo. Muchos meses vivió Chécombáh en la cascada como un loco. De hecho, pensaba la gente, había perdido la razón, ya era un **chuta ská**. La noticia del loco de la cascada de Chapultepec llegó hasta Cerro Campana y Buenos Aires, isla vecina de Chapultepec. Las gentes que viven en el viejo Ditsischá, hoy Buenos Aires, sufrieron un gran sobresalto a altas horas de la madrugada cuando, durante el inicio de los monsonicos aguaceros de mayo, el torrente del arroyo Ndátojña arrastró descomunal piedra haciéndola estrellarse contra el fondo de la cascada donde justamente "vivía" Ciriaco, provocando espantoso estallido que hizo retumbar a las comunidades cercanas al paraje Ndátojña. Por esa razón muchos dieron por muerto a Ciriaco cuando al día siguiente acudieron a la cascada a ver los restos del brutal choque de piedras. Una vecina del Chapultepec de arriba no tardó en dar la noticia de que esa misma mañana lo había visto con sus ropas andrajosas caminando rumbo al panteón. Posiblemente, con la llegada de la creciente del arroyo, Ciriaco hubiera decidido albergarse en un sitio donde permaneciera a salvo y eso pudo salvarle la vida.

En septiembre del 92 Adán Suárez me comunicó que Chécombáh estaba en el panteón. Fui rápido a conocer -por fin- al mito genial de Ndátojña. Sorteando la vereda que atravieza la selva hasta un lugar semioculto por la foresta, llegué al que los mazatecos llaman **Ga ndé mickié** ("el pueblo de los muertos"). Vi a Ciriaco desde lejos, tumbado en la palapa y bajo la loza de concreto que usan para las ceremonias fúnebres. Hasta ahí

se percibía un fétido olor que flotaba en todo el ambiente. Yacía tapado con una gruesa cobija de lana y las moscas le pululaban. Un extenso charco de excremento líquido con vetas sanguinolentas aparecía atrás de él. Lucía una barba muy crecida y aspecto famélico y demacrado. Deliraba en éñima y en español se lamentaba de su desgracia: tenía varios días sin probar bocado, se encontraba débil, tenía fiebre y había contraído la disentería. Sus pies y manos lucían espantosamente hinchados. Un frasco de refresco con un líquido rojo y un altero de tortillas duras lucían intactos. Ciriaco escupe constantemente, rogando por "un poco de queso y cerveza",

Nunca nadie hubiera podido abandonar tan inhumanamente a un pobre desgraciado. Sólo el médico practicante de la clínica de Cerro Campana, quien lo asistió y diagnosticó su disentería irreversible, lo vio dos días antes de la última visita masiva que le hicieron los chapultepecanos con motivo de un oficio postmortem. El novenario realizado en memoria de Maximiliano Cristino, luego de una velada realizada toda la noche en que se comió, se bebió y se rezó, concluye con una visita a la tumba del muerto (los novenarios mazatecos repiten toda la ceremonia del entierro). Ahí en el panteón los dolientes encuentran a un Ciriaco moribundo. Estaba en los huesos y ya casi no tenía fuerzas para hablar. Entre quienes asisten al novenario y son testigos de la escena están: Domingo Méndez, rezandero de Puerto Buenavista; Teodoro Torres, rezandero de Chapultepec; Ambrosio Castellanos, curandero de Chapultepec, y Acacia Antonio, asistente de Ambrosio.

Como Chécombáh se encuentra bajo la lápida, la ceremonia del novenario se realiza en su presencia y con sus quejidos como fondo. Ciriaco se dirige a los rezanderos en éñima y le pide a los presentes "rogar también por su alma". Con esa débil y patética voz le pide a Teodoro la extremaunción, quien le espanta las moscas con ramas de árbol. Al finalizar el novenario, Ciriaco se convierte en centro de la atención. Domingo Méndez pide silencio a los presentes y da lectura a los rezos

del Lavatorio, de pie ante el agonizante Ciriaco. Ambrosio observa la escena distante, sentado átras sobre el montón de tierra de una tumba.

Chécombáh es ayudado a sentarse, entre quejidos de dolor, y confiesa en énimá todos sus pecados y promete, en adelante, "portarse bien", dejarse inyectar ampolletas para sanar, respetar a sus familiares y a todos sus vecinos y amigos. Después de curarse, dice, trabajará muy duro, se casará, tendrá hijos y será un buen cristiano. Todos los testigos de su extremaunción no disimulan una mirada con profundo deajo de lástima y contemplan su estado contrito y de abandono.

Después todos se van y lo vuelven a dejar en su diálogo con los muertos; todos se despiden de él de mano, para siempre.

Dos días después, luego de una noche de aguacero ininterrumpido, Silviano Feliciano informa que Chécombáh, es decir Ciriaco, por fin se decidió a ser enterrado.

Domingo Méndez, quien asistió espiritualmente a Ciriaco en su hora postrer, afirma que su muerte debe adjudicarse al Chicon Nindú de Chapultepec, pues aquél violó la morada en la que sólo él debe habitar y por esa causa lo castigó (se refiere al momento en que Ciriaco vivió en la cascada).

Justo Aguacate, maestro bilingüe oriundo de Cerro Clarín, dice que Ciriaco fue castigado por haber violado la "Dieta", un tabú que restringe a los chuta énimá tanto en los votos de castidad que duran cuatro días después de haber jurado como rezandero y después de los primeros siete muertos a los que se asiste, como para la prohibición de vender o alquilar la herencia que ha dejado el padre al hijo mayor. Cualquiera de las dos dietas violó Checombah, dice Justo, y por eso fue castigado.

Ambrosio el curandero opina que lo de Ciriaco pudo deberse a su actitud de abuso con el shit-thó, pues luego de ingerirse, es preciso guardar 47 días de "dieta" (sexual); a eso se debe que Ciriaco hubiera "perdido el pensamiento". También pudo comer cebolla después del hongo, puesto que para los mazatecos

la cebolla es un afrodisíaco que incita a romper la "Dieta".

El sistema de transgresión mazateco se encuentra así prácticamente descrito en las imputaciones que se hacen a Chécombáh. Pero de ninguna debe creerse que su descalificación se finca totalmente sobre las transgresiones de lo sagrado y lo moral, pues las razones de la convivencia social pesan sobre el juicio contra Ciriaco. El sistema quizá primordial, el de la tributación de las reciprocidades, al parecer pesa más que cualquier juicio de tipo subjetivo, como los que hasta aquí se han esbozado en palabras de los propios pobladores. La justificación que tienen para sí muchos de quienes conocieron a Chécombáh y vivieron de cerca su desgracia es que "...él no iba a agradecer, porque siempre fue malo, no podía hacerlo..."; en realidad, la mayoría de las alianzas existentes en esta comunidad, como la existente entre Ambrosio y su comadre Acacia y otras personas tienen su principio y pilar fundamental en las tributaciones recíprocas. Chécombáh rompió desde joven la alianza y cuando volvió nunca fundamentó otra, dirían los mazatecos aquí, pues siempre negó toda obligación con la cooperación comunal más esencial: el tequio.

Palabras más, palabras menos, lo que argumentó Teodoro Torres al respecto es que Ciriaco ya no estaba en posibilidad de refundar su sociabilidad al romper con todo aquello que constituye la identidad etérea, esencial, subjetiva pero real del discurso que permite la convivencia mutua y por tanto la sobrevivencia.

CAPITULO X

DE SANTA ANA A CHAPULTEPEC

Beto Mendieta nació en Santa Ana Chiautempan, una ciudad textilera del estado de Tlaxcala, el año de 1970. Cuando creció se negó a ingresar al tercer año de secundaria y optó por hacer su vida trabajando en una de las muchas maquiladoras de Santa Ana que de hacer cobijas de lana saben mucho. Ascendió después al puesto de distribuidor, y su tarea era repartir las cobijas y suéteres a la ciudad de Puebla y México. En México fue donde conoció a una muchacha, unos cuatro años mayor que él, que ocupaba el puesto de recepción de los productos textiles de Tlaxcala. El contacto frecuente hizo el amor.

Un mal día a Beto lo cesaron. Emigró a México al encuentro con su novia, pero la situación les fue más adversa, pues él jamás encontró un puesto que le satisficiera, y con sólo el sueldo de ella la sobrevivencia era difícil. Sin ninguna perspectiva, Carmen Feliciano (que así se llama la novia de Beto) le propuso que fueran a vivir a su pueblo natal, Chapultepec, donde ella tenía una dote de 4 Tareas de milpa y una vivienda. Alberto Mendieta no imaginaba ni en sueños cómo era en realidad el pueblo de su novia.

Ambos llegaron a Chapultepec a principios del año de 1989 y pronto contrajeron nupcias. Ahora restaba la adaptación de Beto, criatura de ciudad, a un medio totalmente rural. El primer problema al que se enfrentó fue el idioma: más de una tercera parte de los mazatecos de Chapultepec son monolingües y todos los habitantes usan siempre el éñima como idioma coloquial; el segundo, que la economía de Chapultepec descansa fundamental y totalmente sobre la agricultura, y Beto sólo sabía usar hasta entonces la lanzadera mecánica para hilar lana y jamás había tomado un machete. La vida urbana, por otra parte, lo había habituado a trasladarse tan sólo de su casa hasta su centro de trabajo en camión o a pie por asfalto, mientras que en Chapultepec tiene que caminar largas distancias por los empinadísimos

cerros lodosos, con un calor agobiante y a veces con cargas muy pesadas, hasta las tierras de labor.

A decir de Beto, el alcoholismo tan numeroso entre los campesinos pesa mucho sobre él: a toda hora debe aguantarlos en las tiendas "ñarreras" (donde se expende el aguardiente) y soportar sus gritos desaforados por las noches. Además, Chapultepec tenía muchos otros inconvenientes, a su ver: las letrinas apestan y se llenan de moscas y telarañas; las alimañas abundan; el trabajo es excesivo y poco o nada remunerado; muy pocos hablan el español, y lo peor: no hay servicios públicos (salvo la electricidad) ni carreteras.

Al momento de su adopción como miembro de la familia de Carmen Feliciano, su suegro procedió a leerle la cartilla mientras lo conducía a la tierra que como dote había heredado de su flamante mujer. Allá arriba del Cerro La carga, en un paraje cercano al camino a Cerro Campana, Beto contempló estupefacto un terreno tupido de hierbas y por añadidura pedregoso, que ahora debía darse a la tarea de desmontar. Como única herramienta el suegro le entregó un machete sin simular una sonrisa burlona; Beto vio aquello y luego de meditarlo sentado en una piedra se volvió a su casa, donde lo esperaban suegros y esposa. Cuando el suegro se enteró de que el tlaxcalteca no había siquiera tumbado una planta, le advirtió que todos los sábados todos los hombres de la comunidad mayores de 17 años debían trabajar obligatoriamente y sin pago en obras para beneficio colectivo. Desde luego, era estrictamente necesario saber manejar el machete.

El primer sábado de faena al que Beto asistió, inmediatamente se convirtió en el centro de las miradas y los comentarios. Los mazatecos, recuerda, le decían **chuta kastía** ("el que habla castellano"). Cuando lo vieron usar el machete para "chapear" el camino de Chapultepec a Puerto Buenavista, ninguno de ellos ocultó la risa; por el contrario, abiertamente se burlaban de su forma de tomar la herramienta y golpear la hierba. Las carcajadas se hacían con todo desparpajo y la sorna era en

voz alta, aprovechándose, dice Beto, de que él no les entendía. En otras ocasiones, le encomendaban los trabajos más pesados para mirarle en medio de la risa de todos cómo hacía verdaderas proezas para cumplir.

Al cabo de un tiempo Beto aprendió a manejar el kichá ndujú no como el mejor, pero sí como para ser capaz de limpiar las 4 Tareas que como dote de su mujer le había dejado el suegro. En un solo día, según él, dejó el terreno listo para sembrar. Su hazaña lo reivindicó de alguna manera con el suegro y con parte de la comunidad, que ya lo veía como una especie de inútil.

A finales de 1991 nace su primogénita. Tan sólo unos meses después tuvo su primer altercado serio con Ambrosio, el curandero de Chapultepec. Su desconocimiento de lo que es un curandero hace a Beto culpar a Ambrosio de la prolongada enfermedad de su hija; además, toma en cuenta los insistentes rumores de la doble cara que supuestamente tiene Ambrosio como curandero y brujo. Sin pensarlo dos veces, va a casa de Ambrosio a insultarlo y profiere amenazas que afortunadamente nunca cumplió. De esta forma las relaciones sociales de Beto comienzan a hacer crisis, pero la más importante sería la que tuvo con el tequio.

De por sí inconforme con la faena, todavía a Beto se le exigió que ocupara un cargo en el tequio, como topil. Cuando fue informado declinó el honor, y entonces la asamblea comunal postfaena decidió perdonarle el desacato, pero a cambio le impuso una sanción: si faltaba a dos faenas sería encarcelado. Beto no asistió a la faena y el comandante de policía y los topiles lo sacaron a rastras de su casa para encerrarlo por cinco horas en la cárcel de la Agencia, nada acogedora para él.

El principal factor de conflicto entre Beto y su nuevo hábitat era la idiosincracia tan incompatible entre ambos. El abismo no podía ser más profundo: Chapultepec es una sociedad tradicional cuyo bienestar se encuentra anclado en la solidaridad comunal; cuenta con estructuras políticas de cargos que tienen su origen siglos atrás y el ejercicio efectivo de su columna

vertebral -el tequio y la faena- depende de la acción de todos sus habitantes. En Santa Ana Chiautempan perviven otros valores y otras lógicas políticas, que si bien son descendientes de estructuras coloniales de organización comunal (las mayordomías, la cooperación) semejantes a las de los mazatecos de Chapultepec, su sociedad ha sido ya aculturada por años y la tendencia centrífuga de su organización política ha permitido la creación de éticas más abiertas al Occidente, y de formas de concebir el bien social de manera radicalmente distinta, además de la conformación del rostro anónimo de sus habitantes.

Para Beto, él no tiene obligación alguna de participar en las tareas de la faena por mucho que se trate de obras públicas: para eso han sido creados los Municipios, que tienen empleados para barrer calles y taponar baches. Tampoco debe, ni puede, cooperar con dinero para la escuela, la Agencia y otras obras para los inmuebles puesto que, primero, para eso es el dinero del Municipio, y segundo, lo que él gana exiguamente no permite aportaciones financieras. El anonimato social de la sociedad industrial que lo creó no le permite concebir de la misma forma que los mazatecos de Chapultepec a la cooperación comunal para el bienestar social.

En otras sociedades indígenas, el tequio y la faena parecen descansar materialmente sobre la propiedad común de la tierra, y esta forma de tenencia es la razón de ser de tales acciones cooperativas en una población. En Chapultepec no existe la propiedad comunal, pero el tequio y la faena son instituciones bien definidas y arraigadas en la sociedad mazateca. El tequio, como estructura político-administrativa, y la faena como la acción colectiva en que se expresa el tequio, la organización para el trabajo en bien de la comunidad. La rotación de los cargos en los comités, que involucran a todas las personas, reafirma en los pobladores esa convicción de participar y cumplir.

La división del trabajo social vendría a ser una sub-rama del tequio, puesto que aparte se encuentran los roles cumplidos por las mujeres y los niños en función de las actividades de-

cretadas por el tequio y su incidencia sobre las tareas en el hogar.

Pero Beto no quiere saber nada de la cooperación solidaria. Aunque ya se ha habituado, parecía no soportar un instante más bajo la chatura de la vida en esa aldea. Para él, el tedio que se vive aquí son insufribles para cualquiera, y la tiranía del tequio impide cualquier forma de progreso.

Por eso, lo mejor es irse de aquí, emigrar de nuevo aunque eso implique abandonar a la mujer y a la hija. Sin justificarlo, quizás a eso se debió que un día golpeará a la mujer. Airado, el suegro acudió a reclamarle su proceder. Beto aprovecha el debate entonces para expresar ante el mazateco todo lo que debe reclamarles a él y a sus coterráneos:

"No se puede dos cosas a la vez, le digo: ustedes tienen dos formas acá de trabajar, y todavía piden cooperación; y no se pueden dos cosas a la vez; ¿y ese dinero donde lo meten?, pa' don clavel: todo para acá. Es lo que hacen. Lo gastamos y vamos a hacer esto, y cuando hacen corte de caja, que no se juntó nada, pero qué es lo que hacen, le digo. Por eso es que no tengo esa idea yo; nosotros no tenemos esa costumbre allá en Tlaxcala, no usamos así, le digo, si allá una calle está mala entra una máquina y empareja, nosotros nunca metemos la mano, a veces sí juntamos un poco de dinero pero nosotros no intervenimos. Si les parece les ayudo nomás a cortar el pasto bien, si quieren, y si no, no me pueden obligar, ¿por qué?, porque no hay ninguna Ley que lo obliguen a fuerza, le digo, y esa vez fue cuando me agarraron, me metieron, te digo, 'bueno, te vamos a multar', bueno, de acuerdo, métanme, dense el gusto de meterme, pero así como tienen que meterme me tienen que sacar, les digo, tienen dos trabajos, el de meterme y el de sacarme; ni modo que me van a dejar ahí metido, le digo. Y sí, me sacaron después, querían que les diera yo dinero. 'No tengo nada', les digo, 'no se conforman con que me encerraron un buen rato y todavía quieren dinero, nooo. No les voy a dar,

además no estoy solo, tengo unos compañeros que vienen de allá, puedo sostenerme con ellos que conocen la Ley quizás más que yo'. Después ya me la pasaron, no me han dicho nada hasta ahora. Luego por los problemas de mi suegro me han querido meter allá.

"Vienen y se acusa (ante el agente municipal), que éste así y así, que ya le pegó... y bueno, le digo, si le pego es porque se lo busca, le digo, no nada más porque sí se le pega a una mujer, le digo. Si le pego es porque la mujer tiene error, aquí no nada más porque sí se le pega, si uno llega y 'qué pasó, ya llegué, dame de comer', y que 'no tengo nada y que esto y lárgate', y si ella empieza pues a uno qué le espera. 'Pues cálmate, contrólate', que no entiende ella, que sigue neceando, bueno pues entonces uno sí tiene derecho a ponerle la mano. Ya que se acusa con el papá, bueno, pues sabe qué, le pegué por esto y por esto. Y esa vez me dice mi suegro: 'por qué le pegaste?', bueno, tengo derecho de ponerle la mano. No, que por qué, porque estoy casado con ella, le digo: si no estuviera yo casado con ella no tendría yo derecho de ponerle la mano. Es que ella da su motivo, ella tiene error, le digo.. No porque yo no sea de acá les voy a tener miedo, le digo, tengo derecho de vivir aquí, de defenderme.

"Y un día sí me corrieron, entre todos me dijeron así, vete, ya me iba a ir, pero me detuve porque la niña que está orita, está chiquita, se soltaba llorando, estaba llorando en mi pantalón; es gacho que uno se vaya y lo deje así abundano; un niño no tiene la culpa, pues, porque ellos no saben lo que vinan a sufrir al mundo. Pero ora sí me pienso ir, nomás que pase esto de la fiesta ya de plano ya me voy..." (Alberto Mendieta, Chapultepec, Mpio. de San Jose Independencia, Oax.).

Sin embargo, en octubre de 1992 Beto aún no había dejado Chapultepec, y es entonces cuando se le encomiendan las ocho tonela-

das de café para que vaya a venderlas a la ciudad de Córdoba, Ver., una ingrata misión que una vez al año un hombre de la comunidad debe cumplir. El tesorero de la UPC de Chapultepec, Adán Suárez, entrega \$600.000 a Beto para sus gastos de sostenimiento; su objetivo será vender toda la cosecha y no volver hasta conseguirlo. Una responsabilidad bastante arriesgada, sobre todo tratándose de un hombre que ha tenido roces tan frecuentes y graves con los habitantes de la comunidad.

Siete meses soportó Beto durmiendo en un rincón del bodegón donde se encontraba almacenada la carga del aromático de los de Chapultepec, siempre pendiente del mejor postor. Beto nunca intentó escapar y jamás abandonó su misión, pese a las penurias. Las condiciones para la actuación de Beto no podían ser peores, ante la caída internacional de los precios del café. Cumplido el encargo, Beto regresa a Chapultepec con anemia producto de la mala alimentación y una extraña tez grisásea, quizá producto de meses y meses a la sombra.

Seguramente su actuación lo reivindica con la comunidad, y al correr del tiempo Beto ha dado muestras de estar -por fin- plenamente integrado al pueblo que lo adoptó. No sólo ha aprendido a manejar todas las herramientas del campo y participa activamente en las faenas y los cargos del tequio, pues también entiende ya el éñima e inclusive es capaz de comunicarse con ellos en ese difícil y tonal lenguaje. Además ha comenzado a emparentarse ritualmente con otros mazatecos al hacer compadres y tiene ya reconocidos sus derechos políticos para tener voz y voto en las asambleas que anualmente eligen a las autoridades tradicionales y municipales.

Llegado el final de la segunda parte, conviene alinear al conjunto del presente trabajo algunos aspectos detallados en los últimos cuatro capítulos.

Las vivencias particulares pueden dar cuenta de las interpretaciones de que se compone un discurso grupal y de qué manera algunos hechos que protagonizan las personalidades sig-

nificativas inciden en la vida y la experiencia de una comunidad. El area de relaciones sociales en que se desenvuelven estos actores no se ha soslayado para comprender su experiencia emocional, así como las instituciones culturales en que ellos participan. Desde luego, cada mente es un mundo, pero siempre las experiencias y las interpretaciones de quienes significan a la comunidad, articulan entre sí las respuestas del discurso grupal.

La experiencia de Adan Suárez lo ha convertido en un **ñú shokuá**, un líder informal que no tiene cargo en el tequio ni membresía como tal. Tampoco está inscrito entre las autoridades municipales un puesto llamado **ñú shokuá**, y es posible que algunas comunidades no tengan uno, como al parecer sucede en Tepeyac, la comunidad más cercana a Chapultepec. Por su incidencia en amplios ámbitos de la vida social de los mazatecos de la cuenca del Papaloapan, el **ñú shokuá** puede ser reconocido como guía y ejemplo para su comunidad; por la acumulación de información obtenida en diversos sectores sociales, el **ñú shokuá** Adan Suárez puede incluso reinterpretar el mito y proponer soluciones de conjunto a la problemática local, trátese de un conflicto político o bien interfamiliar.

Otra personalidad significativa, Ambrosio Castellanos, controla el nivel cosmogónico y de salud en ese plano social que es el poder. La posesión del oráculo del maíz por sobre otros especialistas del cosmos mazateco, como los rezanderos, le confiere un indiscutible uso de las facultades extraterrenas que por su antigüedad y probada eficacia acapara la credibilidad de muchos campesinos. El oráculo del maíz es descendiente directo de la antigua técnica del diagnóstico del mundo nahua. Lo que los curanderos mazatecos llaman **mishi mehera ntsu nijmié** ("leer o interpretar el maíz"), para los curanderos nahuas de la huasteca hidalguense es **nimixtlatemoliz** (literalmente: "buscar la enfermedad").

El caso de Chécombáh es una muestra fehaciente de cómo la actitud extrema de una comunidad sanciona las transgresiones de las instituciones que, por cierto, aglutinan a las otras

comunidades de esta zona de la Mazateca Baja. He aquí una manifestación de la cohesión que esas instituciones ejercen en las comunidades cuando éstas, que les dan identidad grupal, son violentadas por la locura manifiesta en uno de sus miembros, es decir, el loco interrumpe el proceso de construcción lógica del discurso colectivo de identidad grupal. Las medidas draconianas ejercidas en contra de Chécombáh, hay que reiterarlo, hablan de cuán frágiles pueden ser las instituciones construidas colectivamente y acatadas por los **chuta shibeé na** ("gente normal"), en un ámbito social donde la construcción social de la realidad se lleva a cabo cara a cara.

No en balde, a decir de G.H. Mead(1934), "...los miembros de cada especie seleccionan en su medio los objetos esenciales para su supervivencia y organizan respuestas a ellos(...) las instituciones son resultado de los esfuerzos hechos para controlar o estimular la conducta..."

PARTE III

LA MUERTE PERIPATETICA

CAPITULO XI

EL TÓ SHO-Ó COMO DISCURSO INTERGRUPAL

"Por mí se va a la ciudad del llanto;
 por mí se va al eterno dolor; por
 mí se llega al lugar en donde moran
 los que no tienen salvación; la
 justicia animó a mi sublime archi-
 tecto; me hizo la Divina Potestad,
 la Suprema Sabiduría, y el primer
 amor. Antes que yo no hubo nada
 creado, a excepción de lo inmortal,
 y yo duro eternamente. !Oh, vosotros
 los que entráis, abandonad toda
 esperanza!"

Dante Alighieri

"Hacer es el mejor modo de decir."

Lenin

La plena certidumbre de la muerte, el fin que a todos los mortales llega, angustia y domina a todos los hombres en todas las culturas. Para enfrentar el hecho ineludible de la muerte, cada pueblo ha construido en su mundo cognoscitivo un discurso que actúa como un proceso de sucesiones multidiscursivas con un eje que descansa sobre la tradición y el ambiente sociocultural.

El discurso de la muerte forma parte de esos elementos discursivos que son atingentes a una cultura en particular. Naturalmente, el discurso de la muerte es también cambiante como aquellos discursos a los que acompaña y con los que interactúa. Su misión es volver soportable la idea y el hecho de la muerte no sólo con narrativas, mitos y decires, sino también con realizaciones sociales que se traducen en rituales que hacen visible y tangible los yacimientos inconscientes de cada cultura.

Si el discurso de la muerte se entiende en esa serie de representaciones culturales que componen un discurso que siempre

está renovándose, es posible citar la parábola del teórico literario Kenneth Burke, una conversación que continúa antes, durante y después de la vida de cualquier orador:

"Imagine que entra a un salón. Llega tarde. Cuando entre, los demás ya llevan bastante tiempo ahí y están enfrascados en una discusión acalorada... como para que hagan una pausa y le expliquen exactamente de qué se trata. De hecho, la discusión empezó mucho antes de que todos llegaran, de modo que nadie de los presentes se encuentra en posición de ponerlo al corriente de todo lo que se habló antes. Usted escucha un rato hasta que decide que ya captó el curso de la discusión; entonces mete su cuchara. Alguien le contesta; usted responde; otro viene en su defensa; otro más se alinea con usted ya sea para vergüenza o gratificación de su oponente, dependiendo de la calidad de la ayuda de su aliado. Sin embargo, la discusión es interminable. Se hace tarde y usted debe partir. Se marcha y la conversación sigue aún su curso." (Kenneth Burke, The Philosophy of Literary Form (New York: Vintage Books, 1957), pp.95-96.

Eso significa que si una persona entra al salón, esa persona simboliza un elemento cultural que es insertado al discurso de la sociedad que ya está ahí dialogando. De esta forma es posible entender los discursos que componen el sistema experiencial de los mazatecos.

El presente capítulo tendrá como objetivo examinar el discurso de muerte de los mazatecos del Alto Papaloapan bajo esta noción. Tal discurso, como lo he señalado, se encuentra compuesto de toda una constelación de narrativas, mitos, dichos y rituales. De todo ello he extraído para exponer aquí el ritual de muerte que se realiza en las comunidades de la Mazateca Baja durante los últimos días del mes de octubre y los tres primeros de noviembre; la fiesta de los muertos o Todos Santos, llamada por ellos **Sií mickie** ("Fiesta de muertos"), es todo un carnaval macabro que constituye un espacio temporal de tipo liminal en el que conviven muertos y vivos. También invocaré algunos mitos que funcionan como discursos aleccionadores para todos y que dan continuidad a la tradición de dedicar al menos

una semana a la memoria de los muertos.

Todo ello dará cuenta de cómo los mazatecos van construyendo su discurso y noción de muerte como forma de soportarla, y también de qué forma el ritual de muerte va incorporando a quienes lo actúan y lo presencian, los mensajes de cambio sociocultural. Propongo que la complejidad y espectacularidad del ritual de muerte de los mazatecos obedece a las relaciones cara a cara, clásicas en comunidades indígenas; esto es, las relaciones cara a cara que a diario permean en la vida cotidiana de los individuos que viven en esas comunidades permiten un conocimiento entre sí más a fondo por parte de los actores sociales, así que la necesidad del intercambio subjetivo respecto a la ansiedad de la muerte se muestra más apremiante en estas sociedades que precisan de la cooperación directa por parte de sus miembros en el campo de lo material, como el trabajo cooperativo, y en el de la participación ritual de todos.

En nuestra sociedad urbana no ocurre así. El anonimato que caracteriza a las relaciones sociales entre nosotros, así como la propiedad particular de múltiples medios de apropiación cultural (sobre todo electrónicos) perpetúan el ensimismamiento individualista en los sujetos, creando para nosotros mismos un discurso que se trastoca en polivalente a la hora de la definición de un discurso global de la muerte para la sociedad (unos prefieren la fiesta del halloween, en tanto otros se inclinarán por las ofrendas de muertos, otros al recogimiento espiritual o a la limosna callejera).

Un mito educacional tendiente a preservar la tradición y la norma se encuentra entre los mazatecos así:

"Un hombre que se mostraba incrédulo ante las creencias de la gente para con los difuntos recibió una lección.

"A unos meses de fallecida su mujer, este hombre se preguntaba que para qué servía poner comida en las tumbas y hacer un altar con tamales, plátanos y aguardiente en su

casa, pues ya se acercaba la fiesta del Sií mickié, el día de Todos Santos.

"Entonces el hombre fue y le dijo a sus amigos que él ya no iba a hacer altar ni a poner tamales de yuca en el panteón, en la tumba de su mujer, puesto que dudaba de que los muertos salieran de su tumba a comer lo que la gente les dejaba; no creía que los muertos salieran a visitar a los vivos. Sus amigos lo recriminaron y le argumentaron que sí era cierto que los muertos salían en el Sií mickié a comer lo que los vivos les ofrendaban, que si él no dejaba comida a los muertos, estos lo castigarían.

"El hombre se enojó mucho y dijo que no creía eso, y que para comprobarlo asistiría al panteón la noche del 1 de noviembre, para que así se convencieran los demás de que no había difuntos vagando afuera.

"Llegó el día de Todos Santos, y todas las casas tenían ofrenda con mucha comida y habían prendido velas y habían puesto tamales en la tumba de sus familiares. Todos, menos el señor escéptico. La gente se burlaba de él y lo criticaban mucho.

"El hombre se fue al panteón a ver si veía de veras a los difuntos, y cuando iba por el camino, se topó con un muy numeroso grupo de gente que venía del rumbo del pueblo, en fila india, cargando atole de masa, tamales de yuca, plátanos, aguardiente y mucha comida más. Todos, hombres, mujeres, niños y ancianos venían cargando mucha comida. Eran las ánimas de los finados que iban de regreso de las casas de sus parientes, con su comida y todo lo que les habían dejado.

"Hasta el final de la fila venía la mujer del hombre egoísta, el que no quiso dejar comida para los difuntos. Su mujer, a diferencia de todos los demás, traía bajo el brazo una bola de caca de vaca.

- Mira, esto fue lo único que me dejaste tú- le dijo su mujer, mostrándole la mierda. Y se fue así al panteón, con todos los demás muertos, con lo que le había regalado su marido en el día de muertos." (José Juan Altamirano, Chapultepec, Mpio. de San José Independencia.)

Este mito se muestra como intemporal y ajeno a cualquier lugar, tal vez por su mismo carácter didáctico, pero hay otros que provienen de la experiencia propia y que bien puede hablarnos del impacto thanático en ciertos individuos, como éste, recogido en Chapultepec:

"Soñé que veía a mi suegro. Luego me habló desde el panteón, porque él ya está muerto, y entonces me regañó porque yo

no estaba trabajando el cafetal que me dejó; ni lo iba a ver ni nada y ya se estaba echando a perder. Entonces así me dijo mi suegro finado: que si yo no iba a ver el café me iba a molestar. Luego al otro día otra vez me habló desde el camposanto cuando yo estaba durmiendo y me dijo otra vez eso.

"Entonces como así hizo muchos días, al día siguiente me paré y fui al panteon a ver a mi suegro y le prendí una vela en su tumba, para pedirle que ya me dejara en paz, porque yo estaba sufriendo mucho. Le dije que ya me iba a portar bien y no tomaba del aguardiente yo. Y entonces él me hizo caso, porque ya no me volvió a molestar ni nada. Así hice yo." (Armando Carrera, Chapultepec)

El anterior es quizás un producto particular de la ansiedad de muerte y del conjunto total del discurso de muerte de los mazatecos. Pero lo que aquí interesa es la representación colectiva del concepto de muerte en un espacio liminal que que ocurre todos los años en las comunidades cuando celebran la fiesta del Sií mickié.

La fiesta comienza el 27 de octubre, con el inicio de una danza que ellos llaman **Tó sho-ó**(en la traducción literal de los mazatecos: "baile de los enmascarados"). Una de las funciones más importantes de la realización de este ritual que dura ocho días(culmina el 3 de noviembre) es el intercambio indefinido y libre de los discursos grupales de las comunidades más próximas entre sí. Aquí se encuentra el valor ontológico del ritual. Si este es un espacio físico-temporal definitorio, no es, como dice Foucault, una parte de los sistemas de restricción, sino justamente momentos para la expresión del discurso. En estos tiempos rituales es posible definir la cualificación que poseen los individuos que hablan: se definen los gestos, los comportamientos, las circunstancias, y todo el conjunto de signos que acompañan el discurso. También es posible observar aquellos a los cuales se dirigen, los límites de su valor coactivo.

El **Tó sho-ó** no es un ritual de paso como lo definiría Van Gennepe(1960), sino una especie de performance cultural

lúdico que contiene un periodo liminal prolongado, en donde la *communitas* se manifiesta claramente en la violación del discurso moral cotidiano.

La danza del Tó sho-ó consiste en una representación escénica de los muertos al salir del panteón e inician entonces una visita a los vivos, que durará toda la fiesta del Sií mi-ckié. Al menos cinco días antes del 27, los participantes, casi siempre jóvenes entre 10 y 30 años, ensayan en casa del anciano que en su caso posee el guión completo de las danzas (música, letra y pasos del baile), así como los instrumentos musicales y las máscaras. La dotación instrumental puede variar de una comunidad a otra: en Cabeza de Tilpan usan un violín (**chine nandí**) y dos tambores (**chine nañó**); en Tepeyac se usa un violín, dos guitarras y un tambor; en Chapultepec se usa un tambor y un violín y en Cerro Clarín un tambor, un violín y una guitarra.

El atuendo es sencillo: consiste en una máscara elaborada prácticamente al gusto del actor y a su libre albedrío; algunos usan máscaras de luchador, y los hay que construyen las propias de madera, como en Chapultepec y Cerro Clarín, o de cartón y con cabezas de animales, como en Cabeza de Tilpan. En Emiliano Zapata, comunidad del Municipio de San Pedro Ixcatlan, las hacen de periódico y engrudo, obteniendo rostros grotescos pero artísticamente bellos. El ropaje debe ser lo suficientemente raída y puesta por el reverso.

La tarde del día 27, al filo del anochecer, los actores se dirigen al panteón, con tambor y violín en mano y bailando y cantando una tonada que anuncia la llegada del Tó sho-ó a la comunidad. Las tonadas de anuncio pueden ser diferentes para cada comunidad. Mientras que para Chapultepec es:

"Na cotzéah, na cotzéah ná-ió
Ze lero', ze lero', na cotzéah ná-ió"

(Nuestros antepasados, nuestros antepasados van a hablar
escuchémosles, escuchémosles, ellos van a hablar)

en Cerro Campana el Tó sho-o comienza con:

"De-li kuá ndali ni na cotzeáh"

(Por aquí vienen nuestros antepasados,
aquí van a pasar)

Llegado el grupo al panteón, se disponen a pedir a la naturaleza les conceda en calidad de préstamo las ánimas de los difuntos. Danzan alrededor de las tumbas para ello, invocando con los cánticos citados a las almas de los difuntos.

Para ubicar objetivamente el rito, en adelante describiré el que se realizó en Chapultepec, desde el día 27 de octubre hasta el 3 de noviembre de 1992.

El Tó sho-ó de Chapultepec llega primero al panteón que comparte con la comunidad de Tepeyac. Luego de bailar alrededor de algunas tumbas, se dirigen a la palapa comunitaria y bajo su techo danzan y cantan la tonada de anuncio. Poco tiempo después, se escucha el Tó sho-ó de Tepeyac aproximarse. Llegan a la palapa y esperan su turno para iniciar con Nadrzó lodrzá, una pieza musical mazateca, digamos, deculturada, pues ésta ha sido creada para los ritos nupciales y por su belleza los de Tepeyac y otras comunidades la emplean para el Sií mickié. La indumentaria de los de Tepeyac es más rica (en el sentido de ingenio) y la ejecución de las piezas magnífica. Este encuentro de dos grupos de danzantes recuerda a las "topadas" en el son huasteco y el jarocho, aunque aquí no hay un enfrentamiento verbal, sino que el duelo se reduce a comparar la calidad de las interpretaciones y los vestuarios. Además, hay intercambio de mensajes y de técnicas de ejecución instrumental.

En la exegética de los mazatecos, la danza en redondel es no sólo una petición a la naturaleza por las ánimas de los difuntos, sino también una forma de respeto a la tierra.

En esta forma inicia el ritual de la danza que durará siete días, durante los cuales los participantes se acercarán a las comunidades más próximas, a cantar, bailar y pedir aguardiente

y otras viandas en las tiendas y casas de los pudientes.

Los siete días que transcurren en el ritual son considerados aciagos; las clases en la primaria bilingüe se suspenden desde el día 27 pues "no es bueno ir a la escuela" durante el *Sií mickié*. Algunos curanderos se niegan a ejercer durante estos días, pero esto no parece constituir una regla. Pero también puede regir una prohibición a tocar ciertos animales, como ocurrió durante esa semana de muertos del 92, en que presentándose en Chapultepec una plaga de mosquitos, el agente del municipio propuso redactar un oficio a la Secretaría de Salubridad solicitando fumigación en pantanos y letrinas, pero tal sugerencia fue rechazada por los viejos quienes alegando que durante la semana de muertos los espíritus de los deudos se alojaban en los cuerpos de los mosquitos, prohibieron la fumigación de la plaga. Durante estos siete días los campesinos mazatecos consagran la mayor parte de su tiempo y dinero a honrar a los muertos. La participación colectiva en la fiesta a los ancestros es la mejor ofrenda que pueda darse a los que se han marchado a otro mundo, pues de su esfuerzo dependerá lo fastuoso y mostrará el respeto que ellos merecen. Tal entrega es la mejor prueba de la alta estima que tiene la palabra de los antepasados entre los *chuta énimá*, y puede mostrar hasta qué punto todo lo que se diga, ocurra o se vea durante este espacio liminal de siete días puede ser decisivo para transfigurar los mensajes socioculturales.

28 de octubre

Los muertos han salido del panteón, y ahora, con su ropaje raído y voz sepulcral, se dirigen por las veredas hacia los centros de las poblaciones, a encararse a los vivos. Las ánimas se hacen presentes con el principal propósito de dialogar con los vivos (por cierto, quien acepta danzar una vez el *Tó sho-ó*, deberá hacerlo durante los próximos siete años). Su mensaje se encuentra en el polo francamente ideológico de este ritual

de muertos, las ánimas revelan que las diferencias entre ambos mundos no son grandes, que tanto aquí como allá se sufre. "Es igual que aquí", dicen, y reclaman a los vivos el abandono de muchas costumbres, así como el que se hayan marchado a las ciudades y se olviden de su gente, de su familia y de su tierra que hizo tanto por ellos. Los muertos regañan: han llegado hasta aquí, desde la región de los muertos ("Gande mickié"), sólo para hacer ver a los mortales que nunca cumplen con las normas del pueblo mazateco. Los que han regresado de México -dicen- deben abandonar su arrogancia y no renegar más de su estirpe mazateca y el idioma, sino dedicarse a construir una ciudad más grande:

"Vamos a hablar de porqué ahorita nos encontramos de esta manera; como los hombres anteriores supieron cuidar su dinero."

"Año tras año nosotros no tenemos nada; viene la cosecha de arroz, viene la cosecha de las milpas, y siempre estamos los mismos; si cortamos el café lo compran barato y ¿quiénes se están beneficiando? sólo son los jefes. Siempre estamos jodidos(sic).

"Esta región mazateca es muy baja de recursos económicos, y la gente se desespera, por eso año tras año espera el Todos Santos; pero siempre están los mismos. Lo que tenemos que hacer es juntar nuestra familia, platicar, dialogar, para que progreseemos.

"Llega gente de la ciudad, delegados regionales que vienen a poner planes, una obra o asesorar cafeticultores. Pero no hay nada de bueno porque en la región mazateca está dividido el pueblo y por eso necesitamos más apoyo y no queremos irnos más para abajo.

Nuestros antepasados pensaron que esto iba a suceder y es cierto porque se está cumpliendo. Los campesinos no tienen provecho, pero los comerciantes sí lo tienen. Mas sin embargo ellos (los comerciantes) no han pensado en las razones indígenas, y por eso regresaremos para explicarles el próximo año lo que sucedió desde el principio" ("Nashi nashinandá", traducción de Justo Aguacate, Chapultepec, Mpio. de San José Independencia).

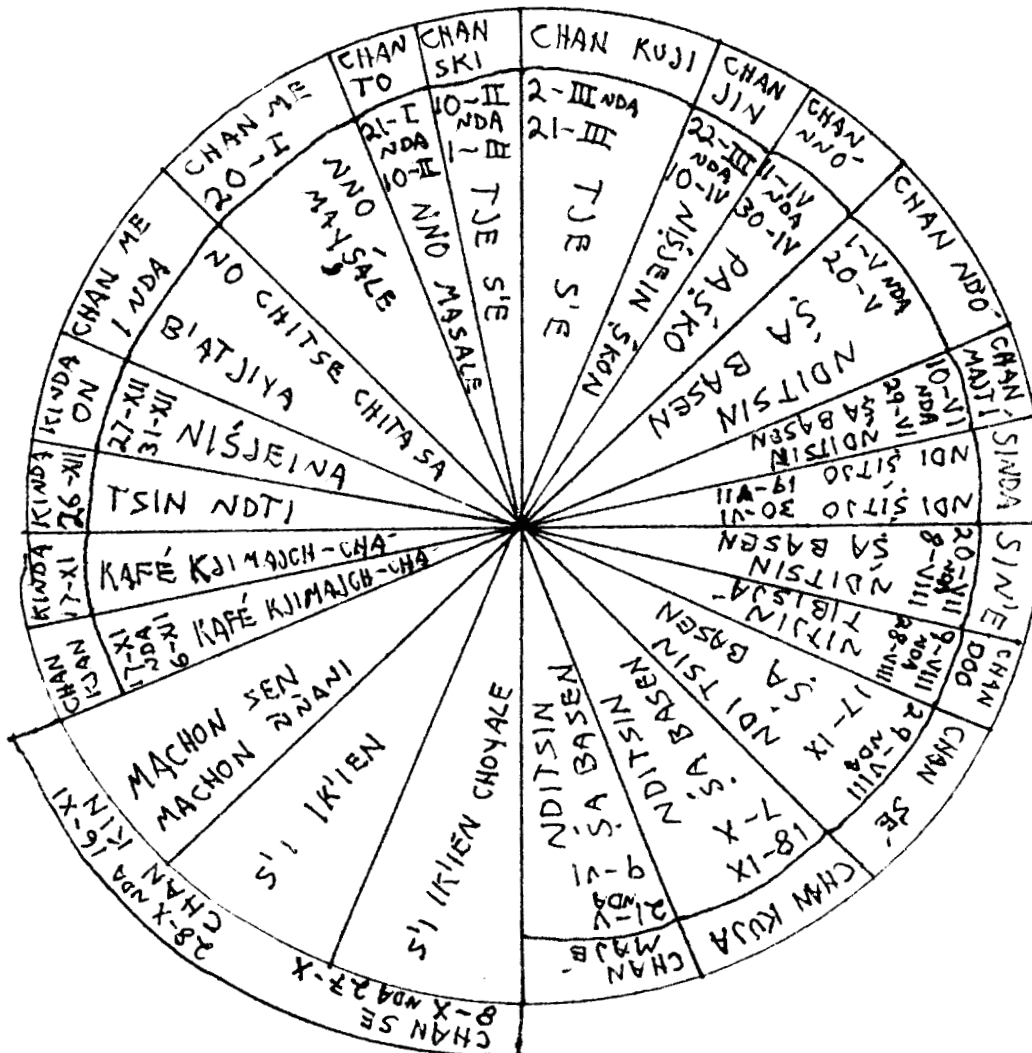
Esta canción "Nashi nashinandá", una de las más escuchadas durante el Sí mickié, fue creada en el municipio de Chilchotla, en la Mazateca Alta, y es junto con todas las demás que

se interpretan en Chapultepec, Tepeyac y Cerro Campana, una aportación de los municipios de la sierra al somontano. En cambio, el Tó sho-ó de Cabeza de Tilpan y el de Cerro Clarín componen sus propias piezas y año con año renuevan las letras.

29 de octubre

Este día comienzan los preparativos para montar altares en todas las casas. Como ya se ha dicho, los campesinos no escatiman recursos para agasajar a los muertos: racimos de plátanos, aguardiente, refrescos, tamales de yuca, guayaba, caña, naranjas y otras viandas.

La fiesta de los muertos ocupa un lugar muy importante en el calendario mazateco:



Es a partir de esta fecha que, cuando menos en Chapultepec, entra en escena un personaje que será central en la danza del Tó sho-ó y sus evoluciones: el shundá, la caracterización de un personaje femenino encarnado aquí y en todas las comunidades mazatecas donde se presenta el tó sho-ó, por los homosexuales. Encabezados por el pasillo monótono del tambor y el shundá, los "muertos" de Tepeyac hace acto de presencia subiendo la loma central que corona con la Agencia Municipal y el Salon Social Chapultepec. Al llegar a la primera tienda, forman un círculo en derredor del shundá y tocan, cantan y bailan. La gente se solaza con el hombre disfrazado de mujer, con los postizos y el maquillaje exagerado.

En ese momento se escucha un grito: "hendivúa tó sho-!"; y ya todos corren a asomarse a ver a dos columnas de danzantes enmascarados que bajan del cerro. El tam-tam del tó sho-ó es constante y un niño llega gritando: "hendivúa ndyiuvuá!" (ahí vienen los viejos), un sinónimo para identificar a esos "muertos" de pacota. Son los muertos del Chapultepec de arriba y otros que han coincidido al instante, provenientes de Puerto Buenavista y su ranchería de Agua Azul. Su diálogo es cerrado -sólo se hablan entre sí, muchas veces con silbidos- y no se dirigen jamás a la gente, a menos que éstos lo hagan con el apelativo de "ndyiuvua". Las tres camadas del tó sho-ó se turnan para bailar frente a la tienda y demostrar la mayor locuacidad de sus shundá.

La importancia que los chuta éñima de Chapultepec dan a los muertos es de tal relevancia que, el 10 de mayo, celebración de extracción occidental, ha sido recogida por la tradición indígena para recordar, además de a las vivas, a las madres difuntas. Ese día, las tumbas rebozan de flores frescas, platos y tazas nuevos, y velas que no son abandonadas por los parientes hasta que se han consumido totalmente.

Pero también aquí las ánimas se han fugado de su discontinuidad, pues la preocupación fundamental de los hombres es persis-

tir en el ser, perpetuar la individualidad, no morir. Precisamente por eso, la muerte es recreada y adquiere caracteres lúdicos durante los siete días del Sií mickié.

La muerte simulada salva a los chuta éñima de la muerte verdadera, y si se juega a la muerte, hay salvación de la muerte que se sufre. "Simular ser un cadáver no tiene ningun sentido si no se ofrece la promesa de encontrar la continuación de la vida o un renacimiento esperado." (Louis-Vincent Thomas, 1980). Para la sociedad chuta éñima, el muerto también está vivo. No tiene voz, pero habla a su manera. Con su palabra sin voz, desempeña una importante función de regulación social, pues no sólo recuerda a los vivos los valores morales de la sociedad, sino que asimismo representa el principal ejercicio catártico contra el trauma de la muerte, manifestando oralmente el sello de la identidad grupal.

La función de este rito es la de sustituir, en forma simbólica, al cadáver por un cuerpo, a la cosa por un ser. Expresa la reticencia a encarar la muerte como una nada definitiva. El ritual de muerte se encuentra así cargado de un gran contenido simbólico, ligado a las emociones y las cogniciones. En el centro de la danza, el hombre con disfraz de mujer bien podría simbolizar un inconsciente erótico. Es decir, para el hombre que es un ser discontinuo, la muerte tiene un sentido de la discontinuidad del Ser: la reproducción conduce a la continuidad de los seres; está íntimamente ligada a la muerte. Así, la fascinación de la reproducción de los seres y la muerte domina el erotismo. Al querer recuperar la continuidad perdida, al mismo tiempo que tenemos el deseo angustiado de la duración del Ser caduco, tenemos la obsesión de una continuidad primera. (Georges Bataille, 1967)

30 de octubre

Desde muy temprano se escucha por el altoparlante de la iglesia los coros guadalupanos y la voz de Teodoro Torres, el rezandero, exhortando a los chuta Ndátójña a cumplir con los oficios reli-

giosos de la semana de muertos. Más tarde toca su lugar a Adan Suárez, líder natural de los de Chapultepec, quien llama a los pobladores a participar en la organización de la fiesta nocturna del día 31 y a asistir al baile. El propio Adan se queja por cierto de la escasa participación de la gente en tales saraos a beneficio de la comunidad.

A las 11:00 AM el Salón Social de Tepeyac se encuentra repleto de gente escuchando a un conjunto de música de la región. En una esquina del Salón está una tienda, en donde el tó sho-ó baila en torno de una botella de aguardiente y un shundá. En la cancha de basket ball ya se instaló la mesa de inscripción para los equipos que participarán en el torneo intercomunidades en esta fiesta que es ya tradicional y que hoy ha sido aprovechada por los candidatos priístas a ocupar la presidencia municipal para un acto proselitista. Las mujeres se aburren sentadas, esperando el inicio del mitin.

Por fin, a las doce y media, Victor Virgen arriba por fin a Tepeyac, acompañado por una comitiva integrada por su mujer, el presidente del PRI municipal y Sebastián Miranda. Mucha gente más observa al tó sho-ó en la tienda, así que llega el delegado del PRI y el agente municipal a pedir a los danzantes que interrumpan su baile, para concentrar su atención en el acto del tricolor. Los músicos se quejan y otro se niega a obedecer y suena el tambor aún mas fuerte. Un miembro de la comitiva del candidato lo empuja y la respuesta no se hace esperar: "chiné nusé, cabrón", masculla el indio, y otros lo secundan con agravios en mazateco. Los fusiles de la policía municipal salen a relucir y la revuelta termina con un culatazo en la espalda del músico.

El mitin inicia con la llegada del candidato de San Pedro Ixcatlan. No cabe duda de que Víctor Virgen necesitaba mucho de ese apoyo: el presidium lo integran gran número de personalidades de la región, ninguno mazateco. Casi todos exaltan en panegíricos las cualidades del candidato de San José Independen-

cia por espacio de una hora, al cabo del cual reparten machetes a aquellos campesinos que traían vales, y obsequian los uniformes del equipo de basket ball al de Chapultepec. De inmediato la gente hace mutis y sólo queda el tó sho-ó con el ritmo de los tambores y el torneo de basket en la cancha.

Por la noche en Chapultepec los enmascarados se disponen a sintetizar, en una farsa teatral, la experiencia colectiva de los chuta Ndátojña. En círculos concéntricos, inician un frenesí que sólo concluirá veinte minutos después de una danza maratónica. Exhaustos, tres "viejos" pasan al centro del círculo, uno portando aún su violín.

- Habla bien, viejo, habla despacio, lo interpela uno de los asistentes.
- Pues hablé despacio.
- Te está viendo el señor que está aquí.
- Pues que me vea...
- Aquí se va a quedar...
- Pues que se quede...
- ¿Qué es lo que trae el señor en la mano?
- Tú toca tu violín
- ¿Ya vamos a bailar?
- Sal tú primero
- ¿No saben cantar otra?

En medio de la improvisación, las narraciones que habrán de representarse son sugeridas por el público:

- Lo de Mónico, ¿te acuerdas de lo de Mónico?
- Ah, sí: "La balsa de Mónico estaba como nueva. La balsa de Mónico se hundió en el río, allá en el arroyo de camarones se quedó la balsa de Mónico".
- "Mi abuelita se fué para el otro mundo. Mi abuelita se murió de cólera y el médico no la vió. Allá en Ndátojña se fue para el otro mundo".

Un tercer actor construye rápidamente un par de anteojos con palillos de paleta y cera de vela. Se los pone y finge tomar notas sobre una libreta, sentado en el piso y murmurando cosas incomprensibles, quizás incoherencias. La alusión al antropólogo es evidente. Por cierto, esto provoca estruendosas carcajadas. Los entremeses continúan hasta bien entrada la noche, y el tó sho-ó se marcha a otra comunidad.

31 de octubre

Hoy se llevará a cabo en Chapultepec la fiesta grande en honor de los muertos y a beneficio de la comunidad. Al igual que la de Tepyac, inicia con un torneo de basket y culminará con un baile en el Salón Social, por la noche.

Prácticamente todos los jóvenes que trabajan fuera, en la ciudad de Córdoba, Veracruz o México, ya se encuentra aquí para asistir a la fiesta y a la de los fieles difuntos. Su conducta ha cambiado radicalmente; ya no visten las sencillas ropas campesinas ni andan descalzos; hablan español, beben desparpajadamente mucha cerveza y portan grandes grabadoras. Ya no miran para abajo y desafían a risotadas a la gente, pero aún escuchan al grupo Bronco, Los Yonics y los Tigres del Norte. Hasta el año pasado las muchachas usaban para la fiesta los vestidos de colores claros (rosa, naranja, blanco y azul cielo), como los usaban las muchachas de pueblo, pero ahora se ha introducido, vía las emigrantes, el vestido negro como la última moda, traído de México, la metrópoli paradigmática.

El Salón Social está lleno, y la mayoría de las mesas son ocupadas por las mujeres, casi todas bajo la vigilancia de sus madres. Los hombres se apostan de pie, alrededor del Salon, y cuando suena el estruendo eléctrico de "Playa chica", de Jalapa de Díaz, se abalanzan sobre las mesas a bailar con las muchachas. La cuota por bailar toda la noche es de \$20,000, y el cover por ocupar una mesa, de \$30,000. Con estas cuotas se garantiza que, efectivamente, los hijos de Chapultepec retri-

buyan a su comunidad y sus familias lo que han obtenido en su trabajo. Es la ayuda mínima que ellos pueden aportar a sus paisanos y a su tierra.

En el otoño de 1991, las parejas bailaban despegadas, a una considerable distancia. Se me ocurrió que si ellos me vieran bailar con alguna muchacha cuerpo a cuerpo, podrían imitar el estilo. Lo hice, y primero los muchachos y muchachas que trabajan en la ciudad de Mexico me secundaron. Al final, uno a uno, el resto de las parejas adoptó en adelante la forma del baile.

1 de noviembre

YE SHOKUA

Las velas de cera de abeja alumbran mortecinamente los altares acabados en todas las casas. El contraste entre la riqueza ofrecida a los difuntos y la pobreza de las viviendas y sus moradores es paradójico.

Hacia las siete de la noche, hora del declive de la luz del día, comienzan a aparecer cientos de velas por todos los senderos de Chapultepec; su origen es el altar de cada casa y su destino las tumbas de cada finado en el panteón. Desde arriba, toda esa geografía del paraje Ndátojnë se asemeja a una constelación en el espacio. Esos caminos luminosos conducirán a las ánimas de vuelta al panteón.

El tambor del tó sho-ó retumba en algún lugar de la comunidad, pero nadie sabe de dónde viene. "Na cotzéa, na cotzéa ná ió...", se percibe, pero su paradero es desconocido. La gente sale de sus rezos en las casas a buscar al tó sho-ó. Dos enmascarados son localizados subiendo la loma oriental de Chapultepec, hacia la iglesia, y los campesinos los aguardan arriba para soplarles al oído: "Ye shokuá" ("quienes son ustedes"). Su verdadera identidad nunca será revelada, porque son sólo "ndyiuvuá", son enmascarados y nadie sabe de dónde vienen; siendo su procedencia incógnita, sólo sus palabras tienen valor, porque representan el discurso cultural de los

antepasados, los mensajes que deben reiterarse para fortalecer la identidad étnica; no vienen de ninguna comunidad, pero vienen de todas.

El "ye shokuá" les aparece de todos lados a los enmascarados; es el último día para saber la identidad de quienes se visten con la máscara y el ropaje de los muertos, antes de la fiesta del 2, el día de Todos Santos en el panteón. Otra vez desaparece el tó sho-ó detrás de la loma que va rumbo a Cerro Campana, a intercambiar por allá los mensajes experienciales con otros tó sho-ó.

2 de noviembre

Los chuta éñima de Cabeza de Tilpan, Tepeyac y Chapultepec se vuelcan sobre el Ga nde mickié que comparten. La noche ha sido de lluvia torrencial así que el barro hace difícil el tránsito entre las tumbas. Ninguna tumba ha sido dejada sin sus velas, veladoras, flores de zempasúchil, el "cuechikó nashú" (corona de flores), platos de comida, tazas de atole y tamales. Mas de 500 almas se concentran en el pequeño panteón más próximo a Chapultepec. Todos visten sus mejores telas y la algarabía es suprema: beben, escuchan sus potentes grabadoras a todo volumen con Los Temerarios, otros ligan una muchacha y otros inclusive rezan en la palapa donde falleció Chécombáh, ante una multitud de velas prendidas al pie de una cruz de piedra.

Pero el verdadero carnaval no ha comenzado, cuando los niños gritan señalando hacia la vereda de acceso al panteon "heandivua tó sho-ó, heandivua tó sho-ó!". Otra vez el tam tam del chine nandí anuncia la llegada tan esperada de los muertos al panteón, y muy pronto entran brincando y cantando en derredor de un shundá, bien maquillado y loca. La multitud se agolpa en torno del tó sho-ó que baila sobre las tumbas, y se solazan con las extravagancias del marica, quien se descara levantándose la falda, mandando besos de aire o de facto a los hombres y guiñándoles el ojo. Es un frenesí en medio de los gritos, silbi-

dos y bromas; el aguardiente y la cerveza corre generosamente entre los invitados al convite de los muertos.

Un intempestivo aguacero interrumpe la danza, y ya el choto y toda la gente corre a refugiarse bajo la palapa colectiva y otros techos de algunas tumbas. En la palapa colectiva continúa el paroxismo con alcohol y desfachatez. Ahí se alternan la música del tó sho-ó y las cintas de "Bronco", "Los Temerarios" "Los Bukis" y "Carlos y José". En tanto, Shkale Ndujú reza ante un grupo de velas y al pie de la cruz, sin que lo otro parezca perturbarle. Lo sagrado y lo profano en plena convivencia. Los hombres juegan con el Shundá, manoseándolo para regocijo de ambos y se turnan para besarlo, incluso, para tomarse la foto junto a él.

El ritual concluye en medio de un bacanal que despide a los muertos y en donde se confunden todas las manifestaciones paroxísticas que ha permitido el periodo liminal de 7 días, que con este último acto se cierra para dar otra vez paso a la estructura.

3 de noviembre

Todos los miembros del tó sh -ó de Chapultepec se encuentran reunidos en la casa del viej que les prestó las máscaras y los instrumentos y les enseñ a bailar y cantar. Todos están sentados en el piso del sola de la casa, aguardando la salida del anciano; éste por fin sale con un montón de frutas de cacao en las manos y los reparte, como hizo en los días de ensayo previo al inicio del Sií mickié. Mientras devoran las semillas del cacao crudo, el viejo saca una piñata de su casa, que contiene todos los obsequios recopilados durante los siete días de la danza peripatética que recorrió Tepeyac, Chapultepec, Agua Azul, Cerro Campana, Cerro Laguna y Cerro Torito.

Por vez última los enmascarados bailan en derredor de la piñata antes de romperla. Cuando terminan, se despojan de las ropas raídas de los muertos y, ceremoniosamente, devuel-

ven las máscaras al viejo, pero también los hay quienes las conservan para sí. Se turnan para golpear la piñata; la rompen y la rebatinga define a quienes pertenecen las ganancias.

El *Sif mickié* constituye no sólo un ritual que recuerda a los muertos en su día, sino, lo que es más importante aún, sirve para reafirmar en los pobladores la mazatequidad por medio de los discursos de los muertos que hacen acto de presencia ante los vivos en sus lugares habituales. El segundo propósito del *Sif mickié* es salvar a los vivos de la angustia de la muerte presentando en persona a los muertos y por tanto a la muerte misma como fin que a todos alcanza, en forma de una suerte de teatro por el que los actores sociales pueden parlamentar y bromear con los seres de ultratumba. El tercer propósito de esta representación de los muertos vivientes consiste en abrir para los participantes y quienes lo presencian, todas las voluntades, propósitos, expectativas y ocasiones para asimilar nuevos mensajes de cambio sociocultural, en eso que líneas atrás se ha definido como discurso ininterrumpido de una cultura y que ahora, en un periodo liminal como la fiesta de los muertos, da ocasión para insertar mensajes novedosos así como nuevas actitudes en los pobladores de las comunidades del Alto Papaloapan, por medio de una función de la Danza de los muertos enmascarados que podemos llamar Discurso Ritual Peripatético. Es decir, los mensajes para el comportamiento y el decir novedoso se transmiten por medio de este ritual de los muertos que se comunican con los vivos.

La performance del *tó sho-o* es una realización cultural que contiene la fuerza para mover la conciencia mazateca. Es decir, este tipo de performance existen para asimilarse como experiencias, pues crean sentido que genera reflexión sobre los actores sociales y en la sociedad.

Victor Turner(1969) afirma que el tránsito de la estructura a la antiestructura en el periodo liminal es una *communitas*

que desarrolla pronto una estructura en la que las relaciones libres entre los individuos acaban por convertirse en relaciones, regidas por la norma, entre personas sociales. Así, la antiestructura de la *communitas* guarda una sincronía con la estructura del discurso social ordinario, y es así que las representaciones sociales colectivas son transitorias, pues forman parte de un proceso discursivo, en donde persisten relaciones libres de las normas, que caracterizan a un estado liminal y pueden perder su vigencia de un ritual a otro, toda vez que estos son expresiones diversas de los individuos, en donde los deseos, tendencias y perspectivas se confrontan; esos Dramas sociales mantienen la relación entre el Yo y el Otro.

Además, como el ritual establece y transforma el significado y la experiencia de los que participan en él, los actores y testigos del ritual advierten en estas realizaciones culturales las actitudes de los otros, que de ordinario interactúan para la refuncionalización cultural, pues en el periodo liminal se organiza la experiencia y persiste una libre recombinación de elementos culturales.

En el ritual un individuo experimenta la experiencia del otro; se convierte en una percepción abierta y susceptible de ser internalizada no sólo por la experiencia, sino también por los mensajes. Acerca de ello, George H. Mead (Ibid) afirma que la línea de conducta de un individuo se construye a medida que se ajusta a una serie de estados orgánicos, objetos perceptivos, imágenes y reacciones previstas de otras personas.

En los dramas sociales se configura una convergencia de los propósitos y los sistemas de significatividades de los individuos, que en la vida ordinaria lucen como diversos y hasta contradictorios, pero en un Drama social podemos identificar como los recursos culturales. El Drama social es un espacio situacional ideal para la observación del cambio sociocultu-

ral, pues aquí la divergencia es menor que en la realidad cotidiana.

La misma acción ritual es un reflejo de una actitud ambigua frente a la muerte: se hace escarnio de ella, pues la danza adquiere un carácter lúdico, y al mismo tiempo se le teme porque nadie falta a la regla de recordar a los muertos y cumplir puntualmente con las ofrendas.

Es evidente que el discurso mazateco en el ritual de muertos pondera la historia mítica y repite los fundamentos morales, pues se trata de un discurso asociado a la estructura social: es así como un grupo preserva su forma a lo largo del tiempo. En este sentido, ya se ha visto cómo esos discursos aleccionan en el contexto ritual de la danza del tó sho-ó.

El discurso de muerte del to sho-o contiene dos tipos de discursos: el que se pregona desde la identidad grupal, y el que contiene las expresiones simbólicas del orden social, dirigidas como cohesionadoras étnicas entre las comunidades. Toda la simbología está contenida en ese sistema de ideas que es la danza del tó sho-ó, y las acciones rituales son meros factores de cohesión social que contienen símbolos de las conductas sociales.

Consiento en que el ritual es una intersección transitada, en el cual aparece, más que un acontecimiento, un lugar en el que se intersectan un número de procesos sociales distintos. De esta forma, los rituales como encrucijadas proporcionan un espacio para recorrer distintas trayectorias, en vez de contenerlas en una forma de encapsulación total (R. Rosaldo, 1989).

Sintomático de ello, es el caso del tó sho-ó de la isla de San Miguel Soyaltepec, cuya extinción acaeció seguramente luego de encontrarse con una ausencia de interlocutores con quienes intercambiar narrativa experienciales e interseccionar símbolos grupales. Al concentrarse la población de la isla en un solo conglomerado, sólo podía haber un tó sho-ó para

la comunidad, y pronto el propósito subjetivo del baile de los enmascarados se volvió obsoleto en un medio social donde las relaciones son "face to face".

"Según el alcance social que tenga la relevancia de cierto tipo de conocimiento y su complejidad e importancia en una colectividad particular, el conocimiento tal vez tendrá que reafirmarse por medio de objetos simbólicos (tales como fetiches y emblemas guerreros) y/o acciones simbólicas (como el ritual religioso o militar)." (Berger & Luckman, Ibid)

CAPITULO XII

RITUAL FUNERARIO: UNA OPORTUNIDAD PARA
LOS MENSAJES DE AGLUTINACION SOCIAL

"Uno a uno voy reuniendo tus cantos;
cual jades los voy engarzando
con ellos hago un collar;
el oro de sus cuentas es resistente:
adórnate con ellos.
Son tu riqueza sobre la tierra,
son tu riqueza aquí, en la región
de los muertos."

Nezahualcoyotl

Los rituales funerarios de los chuta éñima se encuentran salpicados por un fuerte matiz prehispánico que hace énfasis en la trascendencia del ser en la otra vida y conforma todo un sincretismo cultural con la tradición cristiana. Esa noción de muerte está ligada a la de la vida, pues un muerto se asemeja a un recién nacido, toda vez que ambos son seres liminales en espera de rebasar su zona de indefinición; el niño en la sociedad mazateca no es del todo un ser humano vivo, y por ello no recibirá un nombre hasta bien entrado en edad. Caso concreto, durante la realización de un censo en esas comunidades los padres de familia no incluían a esos niños entre los miembros de su unidad doméstica, puesto que para ellos aún no existe como ser productivo.

La entrada a la zona liminal para el niño es su nacimiento; para el muerto, su muerte misma; la salida para ambos lo marca el ritual de paso: para el niño, el bautizo, y para el muerto, la inhumación.

Cuando un individuo muere, los familiares del finado convocan a padrinos para que levanten la cruz, al rezandero que santificará el velorio, y a los familiares y amigos que pasarán la noche

en vela degustando tamales de maíz, pasmole, atole, café y bebiendo aguardiente mientras se juega al dominó y la baraja.

El difunto es colocado en un aposento de la casa, en el piso, y es cubierto con una manta blanca que le servirá de mortaja, abundantes flores, y un vaso de agua y la cuechicó nashú (corona de flores), símbolos de sus parientes, flanquearán el cuerpo. Al menos una vela de cera de abeja es colocada en cada sitio en que el finado acostumbraba realizar sus labores o pasar el rato.

El padrino que levanta la cruz solventa los gastos del entierro, llevará la cruz al frente del cortejo fúnebre, adornará la corona mortuoria y levantará la cruz en todos los novenarios.

El inicio de un velorio marca también la entrada a una zona liminal para quienes asisten a él; es un parteaguas en la vida cotidiana de los mazatecos. Es decir, si su vida diaria se encuentra regida por una serie de reglas morales y éticas, y por una estructura social que ordena el comportamiento y la posición de todos los individuos, en la zona liminal que ocurre durante la realización de los rituales de muerte, sus participantes rompen con alguna normas conductuales y salen de los papeles asignados por la estructura cotidiana. Los individuos se hallan entonces en un momento en que no reconocen leyes ni mandatos sociales, así se convierten en personas que, al no asumir responsabilidad ni obedecer coacción alguna, se trastocan en seres sin rostro, seres que no están dentro pero tampoco fuera de la sociedad, sino justo en el límite. Son seres liminales.

Iniciado el periodo liminal en el ritual de muerte, lo que comúnmente se dice o se hace queda relegado al olvido. Ahora prácticamente todo está permitido: se hace mofa de los gobernantes, se rompen las reglas de diferencia social y se actúa ambiguamente (V.G., en el Medievo existían los bufones, quienes durante la celebraciones de carnaval en las Cortes reales tenían inmunidad para burlarse del Rey, pues su actuación se

daba durante el acontecimiento de estos periodos liminales). En el caso de los mazatecos del Alto Papaloapan, los homosexuales, de ordinario relegados y estigmatizados en su sociedad, durante los ritos de muerte cumplen diversas funciones centrales e incluso se hace con ellos juegos sexuales a la vista de todos, como ya se ha visto en el caso de la danza del tó sho-ó.

Al amanecer, el difunto es sacado de la casa, y entonces se forma el cortejo fúnebre, precedido por una persona que coloca ramas y hierbas en todos los senderos por los que no deberá desviarse el muerto en su camino hacia el panteón (primer símbolo: las ramas representan la foresta, donde no hay camino). En seguida, el padrino de cruz y el hijo mayor del finado encabeza el cortejo: aquel, portando la cruz, símbolo del patrimonio del difunto, y éste, balanceando un incensario para purificar el camino rumbo al panteón. Atras de ellos viene la caja del muerto en andas, con todos los dolientes portando flores y velas.

Siete paradas debe hacer el muerto antes de llegar al campo santo, en cada una de las cuales se reza un rosario y, antes de salir de los límites de la propiedad del fallecido, el viejo rezandero Shkale Ndujú canta una antigua canción funebre mazateca. Cada una de las paradas simbolizan los sitios en los que la persona acostumbraba tomar sus descansos durante sus faenas. La escala obligada es la iglesia, en donde se realiza una "misa" de cuerpo presente (puesto que para ellos una misa no es tal si no la realiza un cura, la ceremonia ahí llevada a cabo por los rezanderos no es más que un acto que no alcanza la calidad de misa). Ahí, la viuda coloca en las manos del difunto la **shkajé cuechikó** (cruz sagrada), una cruz hecha con las mismas hojas de palma con que está hecho el techo de la casa del finado, y que simboliza precisamente la casa y que habrá de llevarse a su última morada, pues la casa de los mazatecos es su principal patrimonio.

Finalmente, el ataúd es trasladado al panteón, en cuyos linderos el rezandero realiza un último rosario. Ya al pie de la fosa, la caja es abierta por última vez, y mientras se leen algunos versículos bíblicos, se lleva a cabo una ceremonia más vieja que la llegada del cristianismo al Nuevo Mundo. Se trata de la muy prehispánica costumbre de habituallar al muerto para su largo viaje al Ga ndé mickié, la morada de los muertos. Esta vez, la viuda desenvuelve la mortaja del finado para poder introducir junto a ambos codos un pollo (ese es el alimento que cargará como provisiones; en otros casos, se sustituye al pollo por un par de huevos); junto a su cuerpo pone un guaje en miniatura lleno de agua y otro más con aguardiente un paquete con siete semillas de frijol, otro con siete de calabaza y otro con semillas de quelite, además de un paquete de tabaco. Junto a la cruz de palma que tiene el muerto en las manos, la viuda mete un machete y un hacha en miniatura, tallados en madera. Además, una cuerda también a escala, y junto a él un paquete con siete granos de cacao y con siete de café, la taza que usó en vida, su plato, un paliacate y un par de botas.

Con ello, el ritual de paso mortuorio cierra su ciclo y, al cerrarse el ataúd y meterlo a la fosa, el individuo trasciende de una identidad real y conocida por todos a una que es construida colectivamente, a una que es comprendida gregariamente en la noción mazateca que hay de los muertos. El muerto ha concluido su transición, no así los que asisten al funeral, pues en seguida continúa el rito de agregación de los vivos, la reiteración de la construcción colectiva del discurso de identidad grupal; mientras se inhuma el cadáver, todos los presentes toman la flor de zempasúchil del rezandero y rocían la tumba con el agua bendita, en tanto los enterradores reparten aguardiente entre los dolientes, y al final el duelo deviene borrachera colectiva y el consavido jugueteo sexual con el shundá que nunca falla en los velorios. De rigor, la autoridad

la autoridad moral de la comunidad ahí presente resumirá la experiencia en forma oral, resaltando la solidaridad comunal y elogiando el esfuerzo de todos, invitando a todos a cerrar filas contra la marginación de una sola familia(V. Cap. I: "La génesis de Ndatojna").

El ritual de muerte, tanto en este caso como en el del tó sho-ó, tiene la virtud de desdibujar temporalmente las barreras creadas por la pertenencia a un poblado y "...pone temporalmente en funcionamiento lo que podría llamarse 'una comunidad de sufrimiento' o, mejor aún, de 'antiguas víctimas' del mismo tipo de aflicción(...). La pertenencia a un culto... trasciende incluso los límites tribales, pues los miembros de tribus asociadas cultural y lingüísticamente... pueden asistir a los ritos... en calidad de adeptos, y como tales llevar a cabo tareas rituales."(V.Turner, Loc. cit.)



"Yacía tapado con una gruesa cobija de lana y las moscas le pululaban."



"...le pide a Teodoro la extremaunción, quien le espanta las moscas con ramas..."



"Ambrosio observa la escena distante,
sentado atrás, sobre el montón de tierra
de una tumba."



Arriba: La mirada torva, la sonrisa burlona, una bolsa en la mano: un **chine té-e**; abajo: "la piedra que pateó el viejo". Dos elementos concurrentes en la Mazateca Baja que significan la vida de los chuta éñima.





El ñú shokuá Adán Suárez(a la derecha),
en una asamblea postfaena.



Durante la instalación de la red de
agua potable, hasta los niños intervie-
nen en la faena.



27 de octubre: las "ánimas" salen del panteón y se dirigen a los poblados.



Un Huehuentón o Ndyiuvuá (viejo) de los que componen el tō sho-ó.



El arco de entrada a la zona liminal.

Derecha, el tó sho-ó se presenta ante los vivos, bailando en las tiendas; abajo, 29 de octubre: aparece el shundá entre los danzantes, quizás un símbolo de inconciente erótico.





Izquierda, 2 de noviembre: el tó sho-ó regresa al camposanto;
derecha, el shundá y los enmascarados irrumpen en la fiesta.



Izquierda, el Ndyiuvuá("viejo"), personaje central en el Sií mickié; derecha, fin de la communitas es paroxismo transgresor



★ LUGAR DONDE SE PROPONE ESTABLECER EL ALMACÉN.

*.- LUGAR DONDE ACTUALMENTE SE ENCUENTRA VARÁDO EL LANCHÓN.

● CAPILLA

*.- ALMACEN RURAL DICONSA (PUEBLO NUEVO TUXTEPEC).

Mapa de la Mazateca Baja, elaborado por los "ñú shokuá" de Chapultepec y Cerro Clarín, Adan Suárez y Rutilo Marcelino, para ilustrar la propuesta de instalación de Tiendas de Abasto

PARTE IV

**CLASIFICACION Y TIPIFICACION
DE LA IDENTIDAD INTERETNICA**

CAPITULO XIII

EL DISCURSO DE LA IDENTIDAD GRUPAL

EL DISCURSO DE LA IDENTIDAD ES SUBJETIVO.

Las definiciones, interpretaciones y adjetivaciones recíprocas entre las identidades grupales sirven para la construcción de la línea de conducta étnica. La aceptación mutua de los discursos grupales crea una órbita cultural que comprende tanto la comunicación lingüística como la intersubjetiva. A este complejo del discurso de la identidad grupal pertenecen las tipificaciones de la persona, sus adjetivos y los sueños que dan cuenta de las percepciones subjetivas del medio geográfico y cultural que tienen los sujetos en estas comunidades.

En el presente capítulo veremos cómo se clasifican de una comunidad a otra los miembros de esta órbita cultural y de qué manera la interpretación mazateca de los sueños unifica el mundo subjetivo individual para convertirlo en una base integradora cultural. Esa interpretación de los sueños, al formar parte del lenguaje,

"...es capaz de trascender por completo la realidad de la vida cotidiana. Puede referirse a experiencias que corresponden a zonas limitadas de significado, y abarcar zonas aisladas de la realidad. El sueño cobra entonces un significado en términos de la realidad de la vida cotidiana más que de su propia realidad aislada. Los productos de estas trasposiciones pertenecen, en cierto sentido, a ambas esferas de la realidad: están "ubicados" en una realidad, pero se refieren a otra." (P.Berger & T.Luckman, loc. cit.)

La introyección del sueño en el sujeto y su interpretación dan sentido y significado a la identidad intersubjetiva en estas comunidades.

De la misma manera, la abstracción del lenguaje llevada a cabo en cada comunidad habla de las formas en que ellos lo hacen y cómo pueden reconocerse como miembros de cada grupo.

En este sentido, reconoceremos una forma de lenguaje abstracto que puede identificar a quienes lo practican como formando parte de una comunidad y, en su substrato, como miembros de un gremio. Me refiero al lenguaje de los silbidos, tan común aquí en la mazateca y en otras partes del mundo.

PERCEPCIONES INTERGRUPALES

Para recoger estas percepciones se ha elaborado una clasificación de sujetos tomando como criterio su biografía y posición en el mundo mazateco. Es decir:

- 1) Un mazateco residente en su comunidad(chuta éñima)
- 2) Un mazateco residente en la ciudad(chuta éñima-chuta kastía)
- 3) Un mazateco residente en su comunidad, que ha trabajado en la ciudad(chuta éñima)
- 4) Un ladino residente en la comunidad mazateca(chuta kastía-chuta kaéh)

N.B. Un mazateco, en la opinión de ellos mismos, jamás deja de ser un chuta éñima(esto es: jamás olvida su idioma materno). Si vive en la ciudad, adquiere el status de "chuta kastía", pues para vivir en la ciudad es menester hablar español y lógicamente adquiere ese sello; sin embargo, aún cuando haya residido una larga temporada en la urbe, el hecho de residir ahora en la comunidad lo despoja del grado de "kastía", pues el dominio que tenga del idioma español no lo hace, en términos ontológicos, un "chuta kastía", término que se aplica a los rancheiros de habla hispana y como definición genérica de todo aquel que lo maneja. El término "chuta kaéh" implica un grado de clasificación superior. El "chuta kaé"(el de razón) es para esta definición una persona instruída, que sabe leer y escribir y quizá empleado del gobierno. Un chuta kaéh es casi siempre un chuta kastía, pero no siempre un chuta kastía es chuta kaéh.

Se ha ordenado cada tipificación por el número correspondiente en el listado de arriba, y de esta forma será posible identi-

ficar a cada tipo de sujeto encuestado. En seguida de este número, se indicará con otro el número de personas interrogadas, y abajo se resumirán los resultados.

1. (5) ¿Cómo es el mazateco que vive en la comunidad vecina?

Tres de ellos se refirieron a los de Tepeyac(chuta tepeyá); afirman que tienen fama de brujos(chine té-e) y a uno de ellos le mereció el epíteto de ncaáko'(presumidos), para definirlos como poco amables e introvertidos, además de que resaltó el hecho de que la mayoría de ellos son evangelistas.

Un cuarto entrevistado habló acerca de los de Cabeza de Tilpan a quienes calificó de chuta kati'á(los que están revueltos), un término para definir además a quienes viven en San Felipe Tilpan; para él, el chuta kati'á es un campesino atrasado, sin cultura e ignorante. Además, dice que todos los de Cabeza de Tilpan(chuta sconandá) son malos, para afirmar que en Chapultepec sólo hay gente buena, pues afirma que por el rumbo de Cabeza y hacia allá(hacia el sur de la Presa) "por Emiliano Zapata sólo hay pistoleros y brujos".

El quinto entrevistado se refirió a los de Cabeza de Tilpan como "casi todos brujos" y "gente tonta", pero trabajadores. A los de Tepeyac como brujos, peleoneros(nya ka) y ncaakó'(presumidos). De los de Puerto Buenavista dijo que son muy trabajadores y los más unidos de todos los chuta nashinandá("los hombres que viven el monte", es decir, los campesinos) y los calificó como "buena gente", pero también dio a entender que son muy desconfiados y "no como quiera dejan a cualquiera entrar a su casa". Opinó que los de Cerro Clarín son "ncaakó" porque tienen a las mujeres más bellas, pero son valientes porque son los únicos que enfrentan a los Miranda. Por ello, opina que los "chuta clarí" son ñu shokuá, para indicar globalmente que son valientes, listos y buenos para el basket ball.

Cómo es el "chuta kaéh"?

Dos de ellos opinaron que los "chuta kaéh" suelen mentir pues hacen demasiadas promesas que nunca cumplen. Uno de ellos dijo que el "chuta kaéh" sólo quiere aprovecharse de los indígenas.

Un tercer entrevistado(anciana de 73 años) dijo expresar su temor de que los "chuta kaéh" todavía comen niños y "...a lo mejor vienen a secuestrar niños para eso".

El cuarto individuo dijo que muchos "chuta kaéh" sólo quieren enriquecerse a costa de los indígenas y son egoístas. Pero afirmó que entre ellos hay gente bien intencionada y buena, que también se preocupa por la pobreza del indígena.

El quinto entrevistado se abstuvo de expresar su opinión pero insinuó que él no confía en ellos porque la gente dice que no dicen la verdad.

¿Cómo somos los mazatecos de mi comunidad?

Tres de los entrevistados dijeron que aunque son muy pobres son buenas gentes, y que sólo trabajan para comer, que a nadie le hacen daño.

Los otros dos encuestados afirmaron que como buenos cristianos cumplen con Dios asistiendo a misa y también cumplen con los antepasaados respetando las costumbres.

¿Cómo son los mazatecos que trabajan en las ciudades?

Cuatro de los entrevistados afirmó que los jóvenes que van a la ciudad y regresan a la comunidad ya no quieren hablar éñima ni trabajar el campo, así como también se niegan a cumplir con todas las tradiciones.

El último dijo que los jóvenes emigrantes no respetan el día de Todos Santos y sólo quieren beber, bailar y molestan a los ancianos y a las muchachas pero vió en ellos una virtud: traen dinero al pueblo y compran ropa a sus familiares. También afirmó que muchos de ellos se vuelven "ncakó" después de vivir

en la ciudad un tiempo.

2. (2) ¿Cómo son los mazatecos que viven en la comunidad?

El primero de ellos contestó que la gente del campo no sabe leer ni escribir; no tienen cultura y por eso son muy pobres. Hay muchos a los que les gusta tomar y por eso no trabajan; gustan de gastar su dinero en aguardiente y por eso no salen de la pobreza.

El segundo opinó que la gente que vive en la comunidad es pobre porque con la construcción de la Presa le quitaron sus tierras. No hay suficientes escuelas en la región para la capacitación de los campesinos. Dice que hay mucha gente que quiere salir a trabajar fuera, pero sus compromisos familiares o la mala preparación profesional se los impide. Culpa a la mala preparación de los maestros bilingües por el alto número de gentes que no hablan el español.

¿Cómo es la gente de las ciudades?

El primero opina que la gente que él conoció en Córdoba es muy presumida y "no como quiera saludan a uno". Dice que las mujeres son más difíciles de tratar en la ciudad que en el campo. Dijo que ahí la gente es más lista y tiene más cultura, y por eso habla mejor. Habló de que la gente en la ciudad es más egoísta que en campo, pues ahí "casi no se ayudan como acá".

El segundo coincidió con el primero en que la gente de la ciudad es más egoísta y veleidosa. Dijo que como la gente en la ciudad está más cerca del gobierno tienen "su buena casa, su buena escuela y ganan más dinero que uno". También opinó que las mujeres citadinas difícilmente hablan con los hombres a quienes ven pobres; dijo que los jóvenes allá son muy mal educados y hay mucha gente muy sucia "porque no barren las calles".

Cómo somos los mazatecos que vivimos en la ciudad?

El primero afirmó que los mazatecos que van a trabajar a la ciudad sufren mucho desde el principio y deben aguantar toda clase de malos tratos y bajos salarios. Al principio la pasan mal, dice, pero "ya luego ganamos dinero y así como quiera tenemos que hallarnos". Dijo también que se necesita "ser chingón"(ser valiente) para ir a vivir en la ciudad.

El otro opinó que aunque ellos ya no vivan en la ciudad todavía quieren "a su rancho". No se olvidan del idioma y piensan mucho en su gente para ayudarla a salir adelante. Dice que es falso que ya no quieren a su pueblo, como los acusan los ancianos, pues allá lejos "uno se acuerda más del rancho". Afirma que la gente del rancho es más noble y verdadera que la que vive en la ciudad, aunque "aquí la gente conoce más cosas por lo mismo de que lo tiene todo".

Cómo creen los "chuta kaéh" que son los mazatecos?

El primer entrevistado dijo ignorar lo que piensan los habitantes de la ciudad acerca de los mazatecos, pero cree que de ignorantes e "indios" no los bajan.

El segundo cree que los chuta kaéh piensan que los indígenas son tontos y no se bañan nunca. También supone que ellos los menosprecian porque son pobres, y ha escuchado a algunos decir que son malos y flojos. Peo también habló acerca de los que sí creen en los indígenas y tienen una buena imagen de ellos, como "los estudiantes"(se refiere a los universitarios).

3. (2) Cómo es el mazateco que vive en la comunidad vecina?

El primero se refirió a los de Tepeyac como "evangelistas que no les gusta trabajar en el tequio". Dijo que muchos de ellos son "chine té-e". Dice que no participan mucho en las asambleas de la Unión de Productores de Café.

De los de Cerro Campana afirma que se han corrompido con el contacto frecuente con las tiendas "ñarreras" (donde venden aguardiente) y por eso hay muchos "chuta ská" (locos) en la cabecera municipal. Dice que son miedosos ("chuta shinyaskú") porque no se atreven a integrarse a la UPC y prefieren seguir aliados a la CNC.

De los mazatecos de San José Tenango se hace eco de lo que dicen los mazatecos de la baja: son ncaákó.

¿Cómo es el mazateco que vive en las ciudades?

Dice que muchos de los jóvenes que regresan a la comunidad no quieren trabajar más en el campo y se vuelven por lo general haraganes. Pero también dice que no todos son así, pues hay también gente que regresa para ayudar a los suyos.

El segundo entrevistado afirma que esos mazatecos residentes en la ciudad sólo quieren el bien particular y progresar para sí mismos. Dice que no todos son así.

¿Cómo es el "chuta kaéh"?

El primero asegura que en la gente de la ciudad se puede reconocer todo tipo de personas. Muchos ignoran cómo vive la gente del campo y no saben nada. Otros han escuchado de sus condiciones de vida pero no hacen nada por ayudarlos. Dice que la mayoría de la gente de las ciudades prefiere ignorar a los campesinos.

El segundo entrevistado recuerda cuando trabajó en Tecamachalco, en la ciudad de México, y afirma haber conocido gente de todo tipo: los que lo trataban muy bien y amablemente, y los que ni siquiera lo miraban. Dice que la gente de la ciudad es muy peligrosa porque allá "matan mucha gente y roban". No cree en lo que dicen sus paisanos acerca de que los chilangos comen carne de niño. También habla de un abogado "muy inteligente y buena gente" que asesora a la UPC desde la ciudad de

Oaxaca y de esta forma ayuda a los campesinos que van a verlo allá a su oficina. Afirma que incluso él saca dinero de su bolsillo para resolver problemas de las organizaciones cafeticultoras de la Mazateca.

4. (1) ¿Cómo son los mazatecos?

Cuando el entrevistado se refiere a los mazatecos, habla de los chapultepecanos. Para él, hay dos tipos de "chuta Ndátójña" pues dice que así se dividen ellos mismos: los del Chapultepec de arriba y el Chapultepec de abajo, para referirse a los campesinos que viven en las rancherías de los cerros que dominan la comunidad y a los que habitan en el conglomerado de ésta, respectivamente. Afirma que los de arriba creen en Chicón Nindú y no van a misa; no hablan español y son tímidos y retraídos. También asegura que son los clientes más fieles del curandero Ambrosio Castellanos, pues creen mucho en la brujería. De los del Chapultepec de abajo dice que son más "despiertos", pero también igual de borrachos que los de arriba. Este es un lugar común de los mazatecos de Chapultepec, en su opinión. Dice que ellos no conocen las leyes del país y por eso cometen tantas tropelías y permiten que la impunidad se cebe sobre ellos.

Son solidarios entre ellos mismos y muy unidos, admite.

¿Cómo son los mazatecos que trabajan en las ciudades?

Habla primero del caso de su mujer, mazateca emigrada a la ciudad de México, a quien conoció allá y afirma que al principio ella era muy callada y sus compañeras de trabajo le hacían burla, pero cuando se hizo su novio dejaron de molestarla. Es muy fuerte de carácter y le gusta más la ropa de la ciudad que la que usan las muchachas en el pueblo. Sin embargo, le agrada más la idea de vivir aquí que en la urbe, pues "allá no se halla con tanto coche y tanta gente".

También refiere a los que llegan durante las temporadas

festivas al pueblo, calificándolos como "mañosos" que "apenas sienten el dinero lo gastan en alcohol y presumen de ladinos". Las mujeres, para él, se tornan más soberbias y difíciles de tratar.

¿Cómo creen los mazatecos que son los ladinos?

Ellos (los mazatecos) creen que el ladino siempre carga el dinero en los bolsillos, pero no lo comparte con los indígenas. Casi todos ellos son avaros, según los chuta éñima, y no les gusta tomar con los campesinos por miedo o prejuicio.

LOS SUEÑOS DE IDENTIDAD GRUPAL EN CHAPULTEPEC

En el presente apartado se transcriben algunas narraciones de sueños experimentados por tres individuos de Chapultepec así como la interpretación que ellos aplican a cada visión onírica según la explicación simbólica cultural que existe de hecho en la interpretación colectiva que se hace de los sueños. Con ello tratará de demostrarse que, efectivamente, los sueños son producto de la referencia espacial y de concepción subjetiva de la comunidad identitaria a la que se pertenece, y no sólo de las elaboraciones particulares.

Caso 1

Adan Suarez M. Chapultepec, Oax. septiembre/92

"Como yo tengo pleito con un cacique (se refiere a un jefe político) por eso soñé así el otro día: soñé que veía canicas coloradas y luego se volvían granos de café. Es que a lo mejor un brujo me hechó frijol en la cabeza, porque así hacen cuando quieren que alguien olvide alguna chingadera que ellos hicieron; es que así esperan que la víctima olvide el delito."

Caso 1.2

"Soñé que estaba cagando. Dicen que eso quiere decir que hay alguien que está hablando chismes de tí."

Caso 1.3

"Cuando alguien duerme muy profundamente, sin preocupaciones, su espíritu se va muy lejos, más allá de Huautla, tan lejos que casi llega a Dios, y por eso se ven tantas cosas cuando se sueña. Pero si la persona está inquieta por algo, su espíritu no viaja, y se queda en el cuerpo, y por eso uno se despierta."

Caso 1.4

El espíritu está dentro del corazón y de ahí se sale cuando se duerme profundamente, se queda uno como muerto. La cabeza no puede pensar sola sin el corazón. Gracias a éste lloramos, pensamos, reímos y sentimos.

Los curanderos y los brujos sueñan cosas más profundas; sus espíritus pueden ir más lejos, por eso saben más cosas.

Caso 2

Donato Pereda Chapultepec, Oax. septiembre/92
Cazador de oficio. El sueño que más recuerda es cuando abrazaba a una mujer, allá en un paraje del camino a Cerro Torito. La abrazaba y la besaba. Según él, eso significa que pronto cazaré un cerete.

Caso 2.1

Soñar con un machete es que le van a dar calambres a uno.

Caso 2.2

Soñar con el cerro es que uno va a tener problemas con el Municipio o que lo meterán a la cárcel.

Caso 2.3

Si alguien sueña que se mete a una cueva es que esa persona morirá o bien alguien conocido.

Caso 2.4

Si alguien sueña que corretea un cerete por el camino a Cerro Campana, es que va a tener problemas con un ratero. Si agarra al cerete, agarra al ratero.

Caso 3

Jose Juan Altamirano Chapultepec, Oax. septiembre/92
Soñé que estaba en Campana platicando (con unos amigos), y luego que viene el Comandante (de Policía del Municipio), y vi que traigo pistola también. Él me saca (la pistola) y que me pega un balazo. No me caí nada, luego fui al doctor y no estaba, no lo encontré y luego me regresé y le digo: 'por qué me pegaste un balazo'; 'no ves que tú tenías la culpa', dijo, 'nada más saqué la pistola: no pensé que estaba cargada'. Y ya me fui sin decirle nada. Y ahí terminó."

Caso 3.1

"A don Adolfo Espina lo vinieron a robar cuatro de Tepeyac. Luego los rateros fueron con un brujo y le hechó (el brujo) frijol en la cabeza. Por eso él (don Adolfo) soñó luego unos frijoles y después unos cafés secándose en el sol porque eran las balas; y así se le olvidó lo que le hicieron."

Caso 3.2

Soñé que estaba con mis amigos tomando cerveza en el cerro y luego se rompió la cabeza de la botella y se cayó adentro de la cerveza. Yo les dije a mis amigos que aguantaba tomando doce, pero cuando llevaba tres se rompió la botella y me desperté.

Caso 3.3

"Si despues de comer dejas parada la silla, en la noche llega el brujo y se sienta. Entonces tú te despiertas y ya no te puedes dormir. Por eso debes dejar la silla acostada en el piso, para que no se siente el brujo."

Caso 4

Teodora Feliciano Chapultepec, Oax. septiembre/92
 "si sueñas con un torete es que llevas mal. O sea que alguien te echó un maldad."

Caso 4.1

"Si sueñas un caracol es que vas a tener dinero, dicen."

"Si tu sueñas que estás bailando en Campana es que te vas a meter en un chismoso, mentiroso, puros chismes."

El **mishi mehera ntsú** ("interpretar un sueño") se encuentra ciertamente en posesión del conocimiento del común, como común son las explicaciones de los **nijñá ka be-éna** ("tener sueños nocturnos"). La mayoría de ellos guardan relación con los espacios físicos del medio, así como cada objeto referido en ellos tiene significado, son simbólicos. Para quienes dan importancia a los sueños y traducen su significado, estos son designios de algo que vendrá, y de este binomio cultural -interpretación onírica por medio del conocimiento común que hay al respecto y conducta ulterior- es que se compone una intersubjetividad que va más allá de las denominaciones grupales.

Otra peculiaridad puede advertirse al revisar los sueños en estos sujetos: cada uno tiene su respuesta en función del papel que asume dentro de su comunidad (el **ñú shokuá** sueña con las acciones escatológicas pues eso es señal de que hay una conspiración en su contra, mientras el cazador sueña con incursiones exitosas). Asimismo, en el sueño se advierten los

límites virtuales del territorio mazateco de, o mejor decir, los mazatecos de la Mazateca Baja. Muchos campesinos piensan que la ciudad de México está cerca de Huautla de Jiménez, para ellos, el último confín de su país.

UN LENGUAJE NO VERBAL: EL DIÁLOGO EN SILBIDOS

Los silbidos constituyen una forma de lenguaje que hacen abstracción de lo verbal. Se trata de un medio de comunicación muy socorrido entre algunos sectores de los pobladores que viven en las comunidades de la Mazateca. Particularmente, este es muy usual entre los pescadores y los jóvenes que bailan el tó sho-ó, aunque es sensato decir que aún no se ha logrado averiguar a fondo si esta forma de lenguaje pertenece a gremios o sectores especializados en esta sociedad.

Lo que a continuación se presenta es una transcripción de un diálogo "musical". En efecto, la "musicalidad" es lo que permitiría al idioma mazateco, tan identificable tonalmente, ser traducido al idioma de los silbidos, estableciendo una marca más en los límites de la identidad grupal. Dicho de otra forma, un diálogo en silbidos sólo es posible entre miembros de una misma población (además de un grupo específico) debido a las variantes tonales en el éñima de una población a otra.

El diálogo ha sido recogido en la comunidad de Chapultepec, y fue realizado por dos adolescentes pescadores y bailantes del tó sho-ó. Primero se presentará, en un pentagrama, la transcripción musical de los silbidos, y en seguida la traducción al éñima y su correspondiente en español. Se dividirá cada oración que pertenezca a quien la expresa por dos líneas verticales y se identificará por su nombre a cada uno de ellos. En la parte inferior del rayado aparecerán las palabras en éñima que corresponden a cada tono.

AN JÓ TSHÓ SHAJÓ-Í AN DOVUÁ YOJÓ Í MÉNI MÉNI NGA SHÓJÓ

KATÍ TÓ-SHO-Ó ARÍ KA JI ÍNA NGUJÑA KUA CHÍ SHÁ NA

- ¿An jó ti-shó shajó-í?
- An dovua' yojó í
- Méni...
- Méni nga shojó, ka tí tó sho-ó arí ka ji-ína nguñña kua chí shá na.

-
- ¿Fuiste a pescar?
 - Sí: agarré cuarenta
 - Mande...
 - Vamos a bailar tó sho-ó; no fui a bailar ayer porque me emborraché.

No quisiera cerrar el capítulo presente sin antes hacer algunas acotaciones respecto al tema de los sueños y el conocimiento de los límites grupales a través del lenguaje.

El conocimiento de las interpretaciones oníricas son aquello que Berger & Luckman llamaron el lenguaje simbólico, pues representan el cruce de una esfera de la realidad a otra. Es un virtual "sí" a Saussure: el lenguaje como expe-

riencia codificada, es decir, como mensajes cargados de significaciones capaces de transmitir información o, más precisamente, contenidos de experiencias.

En resumen, la identidad en esta sociedad se hace inteligible por la existencia en el lenguaje virtual (los gentilicios grupales) y en el simbólico (la existencia de un sistema interpretativo de los sueños que unifica y patentiza lo subjetivo, y el lenguaje abstracto de los silbidos) de los contrastes grupales, en una sociedad que al Otro se presenta como aparentemente gregaria.

En ese gregarismo superficial, advertido en la percepción primaria de todos los miembros que componen la etnia, subsiste, al adentrarse en su mundo intersubjetivo, la categorización múltiple del individuo, tanto en su reflexión psicológica interna -su "Yo"- como su vínculo con los "Otros", considerando la situación social ambiental que influye en el comportamiento y que contribuye, además, a construir los significados de la vida. (R. Béjar Navarro, 1990)

Así, las clasificaciones lingüísticas de lo grupal y lo intersubjetivo definen a la colectividad y expresan un consenso mayoritario que permite que los ciudadanos se reconozcan y propicien una empatía colectiva. Ya se ha visto cómo los miembros de estas colectividades se representan la imagen tanto del Estado como de su propia etnicidad, en función de cómo experimentan las acciones que realizan los actores de uno y otro bando (los funcionarios de la Comisión del Papaloapan y los del INI, por un lado, y los chuta chinga dhitho y los ñú shokuá, por el otro).

En el siguiente capítulo se verá cuáles son los elementos de la dinámica social que intervienen para dar cuerpo a los conceptos de la identidad étnica y sus referentes, y cómo es que se da la transición intersubjetiva de lo grupal a lo étnico.

CAPITULO XIV

LA IDENTIDAD GRUPAL CARA A CARA

En los torneos de basket ball se reconocen los mazatecos y hacen intercambio simbólico de la subjetividad que a diario, experiencialmente, van construyendo. Además, comprueban que su entorno social se compone de heterogeneidades grupales que identifican ya en los gentilicios, adjetivos y definiciones.

Valen los ejemplos.

Durante las fiestas de cada comunidad se reserva un espacio importante para el deporte. Como el basket ball es el deporte "nacional" en la Mazateca, ninguna comunidad que se respete carece de una cancha. Todas las actividades llevadas a cabo en la fiesta tienen como fin recaudar fondos para beneficio de la colectividad, y los torneos de basket ball son los más importantes y socorridos para este fin. De hecho, todas las poblaciones cuentan con su equipo, el cual dedica largas horas al entrenamiento con una ambición en mente: ganar el torneo regional que se disputará siempre en breve (cualquier pretexto es bueno para organizar fiestas y por tanto torneos regionales de basket ball). El premio depende de la economía y/o grado de organización de la comunidad que organiza el torneo: a lo más, un toro primer lugar, un becerro el segundo y un par de chivos el tercero; a lo menos, un borrego el primer lugar, dos chivos el segundo y un chivo el tercero.

El torneo siempre precede a la fiesta, o si se quiere ver así, con él da principio la celebración. Todas las comunidades son avisadas del torneo por medio de anuncios escritos y pegados en las oficinas de las Agencias y en tiendas. El inicio del torneo atrae a un público que ha planeado todo su día: primero, sentados a la sombra de una pochota contemplarán los dieciseis partidos de que se compone el "Torneo relámpago"; beberán cerveza o aguardiente en una de las tien-

das; comerán en casa de algún pariente o compadre y esperarán al baile en el Salón Social hasta la noche.

En cada encuentro es posible observar la composición social aproximada de cada comunidad. En una final que enfrente a Cabeza de Tilpan contra Cerro Campana el contraste de los pies descalzos, la piel morena, la estatura y la ropa raída contra los tenis Nike, las bermudas y la buena alimentación es evidente. La técnica que domina el equipo de esta cabecera municipal le ha permitido, por cierto, acaparar los primeros premios en la mayoría de los Torneos. La segunda fuerza oscila entre Buenos Aires, Tepeyac y Cerro Clarín.

Es en los intervalos que dejan cada encuentro que cada comunidad aprende a reconocerse, y la interacción ocurre en esa comunicación establecida en los Torneos itinerantes. En la percepción que se hace del otro semejante y significativo, los chuta éñima aprehenden nuevas definiciones de identidad y recomponen el universo cognoscitivo por vía de aprender nuevas estrategias y técnicas deportivas, que acompañan a las enseñanzas culturales, emitidas por la conducta de los grupos que participan en este mosaico. Cada encuentro de basket es, pues, un desfile de las diferentes identidades grupales que componen la etnia mazateca.

RADIO LÁ

Desde su fundación en la década de los ochenta, la estación de radio del INI "La voz de la Chinantla" fue apropiada subjetivamente por los indígenas chinantecos, mazatecos y cuicatecos, a quienes se dirige en su mismo idioma. El rebautizo que chinantecos y mazatecos han dado a la estación es sintomático de ello (para los primeros, "Radio La", para los segundos, "Radio Lá" o "Radio Jáá", indistintamente).

Un medio de comunicación masivo producto exclusivo de la sociedad occidental, es ahora apropiado de manera distinta

pero unívoca por los mazatecos: distinta, porque la aprehensión subjetiva se da de manera individual en los sujetos; unívoca, porque la comprensión en común de un mismo tipo de mensajes e intenciones transmitidas por la Radio, estarían creando en los campesinos conceptos de identidad que rebasan lo aldeano y la concepción propia de la identidad étnica.

El conocimiento que se tenía de la identidad del otro semejante (el paisano, el **chuta nashinandá**), está cambiando actualmente en virtud de los conceptos que la difusión masiva por medio de la Radio se transmiten a todas las comunidades. Estos son los hechos: la estación cuenta con un programa que se repite al menos tres veces al día, por medio del cual la gente puede enviar mensajes a quien desea. La radiodifusora es usada para convocar a faenas, invitar a otras comunidades a las fiestas y torneos relámpago de basket ball o bien para comunicar recados personales; el programa "Vida y canto de un pueblo" es un espacio abierto a todas las manifestaciones culturales de los mazatecos, en donde sobre todo los músicos autóctonos llevan las melodías de su comunidad, por medio de las señales radiofónicas, a todos los parajes de la región. Por cierto, Radio Lá otorga preferencia a la música mazateca en sus programaciones; en todos aquellos programas abiertos a la libre manifestación cultural (que no política) de los indígenas, se escucha la palabra de los ancianos que cargan con la pesada memoria de los agravios del **chuta kaéh**:

"Quiero hablar ahora que están juntos todos los amigos y que me pueden escuchar los que no me ven; mi palabra es verdadera porque yo ví esto de cómo nos trataron cuando llegaron (los chuta kaéh) aquí. Yo estoy muy viejo, pero también hay otros viejos como yo que les pueden decir cómo nos robaron todo: hasta las escobas se llevaron. Por eso los de Nditsischá y Dá chi-í no los quieren que entren a su pueblo. Si los dejan, llegan y se portan mal; no le dejan nada a la gente y el señor cabrón no le agradece a la gente que lo trata bien, le da de comer y no lo trata como quiera. No tienen respeto por los an-

cianos. La gente los deja entrar a su casa y también les da de comer. Pero mucho las esposas tienen miedo, porque quién sabe qué le va a hacer. Le dan su buen frijol, su buen maíz para que coma, pero quien sabe qué quieren hacer aquí con nosotros. No entienden la idioma y habla ese cabrón como quiera a la gente. Si él quiere habla con la esposa, pero no le hace mancha, y se baña en el arroyo de camarones(Ndá shkuá), pero sí se le trata bien y no agradece." (Julio Pereda, Chapultepec, en Tsnguin Ndyiuvuá, Puerto Buenavista, grabado para "Vida y canto de un pueblo", 29/sept./1992)

Los discursos por la Radio en tal sentido ayudan a crear una conciencia en los individuos que entienden su sentido de pertenencia sólo hasta los límites por ellos conocidos, que son los de su comunidad y las vecinas. No existe en ellos una plena certidumbre de los límites del mundo; se sabe de la existencia de un mar que está más allá de Tuxtepec, justamente, para muchos, el confín del mundo. El otro confín, el que queda hacia el norte, es el volcán que en días libres de nubes se avista más allá de la Raya Licona: **Nashí Tiuvuá** ("Monte blanco", el Pico de Orizaba). El confín occidental sería el de Huautla de Jiménez, para ellos el último pueblo mazateco y ya cercano a México. Lo que se escucha a diario en Radio Lá son las voces de otros mazatecos que habitan hasta los sitios "cercanos" a los confines. En su palabra se comprueba la competencia lingüística("es otro idioma, pero se entiende algo") y la afinidad cultural(usos, costumbres, y música), así como el paralelismo histórico y económico(también los de Cerro Central, Huautla, Ayautla y Jalapa de Díaz son cafeticultores y campesinos arrendatarios).

De esos lugares y pueblos de los que por su lejanía no se conocía sino los relatos de quienes habían estado ahí, ahora se escucha directamente a sus pobladores describir cómo viven y cómo hablan, y así un nuevo mapa mental comienza a trazarse en los mazatecos, esta vez rompiendo con los confines grupales y alineando en una misma identidad a quie-

nes se reconoce como semejantes por las afinidades en el uso lingüístico, la música, los refranes y los problemas.

EL PAPEL DE LAS RELACIONES DE PODER EN EL CAMBIO DE DISCURSO DE LA IDENTIDAD GRUPAL

En el año de 1990, los ñú shokuá de Chapultepec y Cerro Clarín, fundaron la Unión de Productores de Café de la Mazateca Baja. Adán Suárez como tesorero y Rutilo Marcelino como presidente, encabezaron el poder indígena que muy pronto confrontaría a los intereses caciquiles por el control de los recursos significativos. Lógicamente, el campo de lucha no se circunscribía exclusivamente a lo económico, pues bien pronto los antagonismos políticos salieron a flote.

Dentro del corporativismo del partido oficial -hegemónico en la Mazateca Baja- la Confederación Nacional Campesina (CNC) representa los intereses de la familia Miranda y los presidentes municipales, amén de la dirigencia priísta en el Municipio, quienes en una coalición de intereses controlan los recursos y acaparan propiedades en la zona. Por sus propiedades se les puede conocer: intermediarios de la cerveza, trapiches de aguardiente, lanchas rápidas y lanchones de carga pesada, grandes extensiones de potreros, latifundios, cafetales, tiendas, cabezas de ganado y aserraderos clandestinos.

Dentro de la otra fracción campesina priísta, la Central Campesina Independiente (CCI), se agrupa el incipiente poder indígena de la UPC. Con la autonomía que gozaba aún dentro del PRI, la UPC fue ganando terreno con la concesión de la tienda rural de la Conasupo en Cerro Campana; la conquista de un local para comprar el café a sus agremiados en esta cabecera municipal, y el reconocimiento a los ñú shokuá de Clarín y Chapultepec como interlocutores y representantes de sus respectivas comunidades ante el INI.

En 1991 se rompe un pacto de pillos. Edmundo Marín, líder

municipal de la CCI, denuncia a Víctor Virgen, precandidato de la CNC a la presidencia municipal, como presunto autor intelectual y material del asalto a la tesorería de la Presidencia Municipal por un monto de 80 millones de viejos pesos.

Víctor Virgen responde: Edmundo Marín es responsable de un desfalco por 44 millones de viejos pesos del Fondo Nacional de Solidaridad, destinados a obra social y confiados a la CCI. Aún así, también Marín se postula como precandidato de su fracción a la presidencia del Municipio. Hasta ese momento los sondeos demuestran que la simpatía de los campesinos se inclinan por Edmundo Marín, maestro bilingüe de Cerro Clarín y chuta éñima. Las razones que existen para repudiar a Víctor Virgen (director de la Telesecundaria de Cerro Campana) son vox populi: su pasado ligado a los caciques, el fuerte rumor del robo a la Tesorería Municipal y, sobre todo, que no es chuta éñima, sólo un chuta kastía si bien oriundo de San José, criado en Temazcal y Tuxtepec.

Ante el conflicto, las dos facciones acuerdan realizar un "referendum" entre sus respectivas bases sociales reunidas en un mismo día en Cerro Campana. Por parte de la UPC, comienza a asomar tímidamente la precandidatura de Rutilo Marcelino, pero es persuadido por los ancianos de Cerro Clarín, quienes le piden prudencia ante una situación en la que la organización de los cafetaleros mazatecos todavía no ha madurado lo suficiente.

En el día del referendum priísta ("contar a la gente", le llaman los mazatecos), el 27 de septiembre de 1992, luego de varios días de bombardeo propagandístico por medio de insistentes mítines (en este momento es cuando los precandidatos del partido oficial hacen campaña proselitista), la lanchas llegan a las comunidades para el acarreo. Algunas son de la CCI y otras de la CNC, pero todas tienen la misión de llevar al mayor número de gente a Cerro Campana. En el embarcadero de esta cabecera municipal se aglutinan los parti-

darios de la CCI; loma arriba, en el Salón Social, amenizado por una banda de música mazateca y bien atendidos con abundante cerveza y machetes de regalo, están los de la CNC. Los de Cerro Clarín arriban en dos atiborradas lanchas pasajeras, manifestando su apoyo a Edmundo Marín. Atrás de ellos llega otra lancha; algunos reconocen a quienes viajan en ella: son gente del Municipio de Chilchotla, probablemente embarcados desde Río Sapó. También en el Salón Social hay mucha gente de Puerto Buenavista, del vecino Municipio de San José Tenango. ¿Qué hacen aquí? Para sorpresa de los ceceístas, toda esa gente se forma en las filas cenecistas.

Hacia las 10 de la mañana comienza a formarse la gente de la CCI, dispuestos en dos filas a lo largo de la calle que va de la Plaza hasta el Panteón: las mujeres en un lado, los hombres del otro. Así bajo el sol los delegados del PRI someten a una larga espera a los chuta énima. Hasta las 12 y media se presentan al lugar sus excelsas majestades. Pero no es sino hasta la una que comienza el conteo simultáneo de los partidarios de ambos bandos.

Con miembros de las dos agrupaciones se forman dos comisiones de escrutinio para validar el conteo. En la facción cenecista, las mujeres forman la aplastante mayoría y son dispuestas en orden dentro del Salón. Afuera, los hombres ocupan toda la calle hasta el puente. La comisión de escrutinio pasa por cada individuo, se les reconoce como oriundos de la región, y a otros de dudosa procedencia se les interroga en énima; el acento será determinante en ese caso. Los de Chilchotla y Tenango son así descubiertos en las filas de la CNC; los de la CCI reclaman, pero los delegados priístas pasan eso por alto. En las filas de la CCI, a un niño que está formado se le pretende sacar por su edad; los partidarios de Marín alegan: habla bien el énima y vive en Chapultepec; muestra su credencial de elctor y su voto es aceptado.

Termina el escrutinio. 689 votos contabilizados en las

filas de la CCI y 711 para Víctor Virgen, de la CNC. El resultado es perfectamente explicable para los ceceístas: los acarreados de los municipios vecinos, las cervezas, los refrescos, un lugar a la sombra con música en vivo y sillas en el Salón Social. La CCI sólo ofreció la promesa de ganar.

Como consecuencia de esto, durante los comicios Cerro Clarín registra un abstencionismo de 90% y en el resto del Municipio se reporta hasta un 70%.

El 2 de julio de 1993, una UPC fortalecida con el ingreso meteórico de más y más cafeticultores de todo el Municipio, toma con más de 800 hombres el Palacio Municipal como medida de presión para que se realizara una auditoría a la Tesorería Municipal de los recursos de Pronasol y estado de cuenta de los fondos del Ayuntamiento. El presidente del PRI en el Municipio, Juan Miranda Basilio, y Víctor Virgen se dirigen a El Mirador, Municipio de Tezonapa, Ver., con el fin de contratar pistoleros. La madrugada de ese 3 de julio, los esbirros se presentan armados con M-1 y pistolas calibre 38, golpeando a los quejosos y disparando ráfagas al piso. Testigos escucharon cuando Víctor Virgen y Juan Miranda dieron la orden de asesinar a los dirigentes del movimiento, crimen que no se consuma debido a la ausencia de éstos.

Al día siguiente vuelven los upecistas, esta vez exigiendo la renuncia de las autoridades municipales. Los sicarios en guardia otra vez hacen disparos de advertencia, pero los campesinos permanecen, a lo cual se les responde con golpes y persecuciones hasta las casas de los quejosos. En los días siguientes, es el mismo presidente municipal acompañado por los pistoleros quienes se apersonan en las comunidades, amenazando de muerte a quienes participaron en los hechos del 2 y 3 de julio. Además, retira las láminas donadas por Pronasol para la reconstrucción de la Primaria bilingüe de Cerro Clarín.

En los meses siguientes la UPC experimenta una reestructu-

ración y crecimiento de sus filas, simultáneamente. Comienzan a perfilarse en su seno la sectorización por comunidades; a sus filas se suman cafetaleros de Tepeyac, Cerro Campana, Cerro Laguna, Cerro Torito, Agua Azul y algunos pescadores de Buenos Aires y Chapultepec. En febrero de 1994 la UPC convoca a elecciones internas para relevar la dirección de la Union. La CCI se infiltra y lanza al mismo Marín como candidato a la dirección. Ningún otro candidato parece brillar, y estatutariamente no es posible la reelección de Rutilo Marcelino, pero entonces Adán Suarez se postula y obtiene la votación unanime de los delegados, contra un voto (el de él) para Edmundo Marín.

A finales de ese mismo febrero establecen contacto con la Coordinadora Regional Chinanteca, Mazateca y Cuicateca-Frente Independiente de Pueblos Indios (Corechimac-FIPI), organización que agrupa a varias organizaciones indígenas y campesinas con reivindicaciones de autonomía territorial. El 26 de febrero la UPC forma el Frente Revolucionario de Indígenas Mazatecos del Municipio de San José Independencia (FRIMMI), con la misma base social a la que agrupa.

El 28 de febrero la Organización de Pueblos Indígenas de la Chinantla (OPIC) y el FRIMMI suscriben un documento con demandas inmediatas y de reivindicaciones indígenas, dirigido al delegado regional de gobierno en Tuxtepec y con copia para el gobernador Diódoro Carrasco y la Cámara de Diputados del estado de Oaxaca. Algunos fragmentos representativos del documento son los siguientes:

"...desde la fecha de expropiación de nuestro territorio hemos sido objeto de marginación, desprecio, olvido, extrema pobreza y total desatención por parte de las diferentes autoridades.."

"Lo que hemos recibido de las diversas autoridades, únicamente han sido promesas, migajas, engaños, mentiras, humillaciones, etc....(sic), en los diferentes actos de proselitismo político para legitimar intereses, candidatos van y candidatos vienen.(...)hasta la fecha de hoy siguen

aplicando el mismo sistema opresor desde hace mas de 500 años, como si la única consigna de gobierno fuera exterminar a los indios... Somos de la tierra y sin ella no podemos vivir. Nuestras tierras fueron inundadas por las aguas de la Presa Temazcal... y esto hace que la hambruna se acentúe más debido a que la poca tierra que poseemos no es de buena calidad y ademas muchos de nosotros no contamos ni siquiera con un pedazo de tierra para poder sobrevivir con nuestras familias..."

"...a principios de enero de 1993... el Profr. Víctor Manuel Virgen y su equipo de colaboradores... han cometido una serie de ilícitos que violan los Derechos Humanos... de los pueblos indígenas mazatecos... como son:

"a) Hostigamiento, represión, desalojo con lujo de violencia con armas de fuego de alto calibre...

"b) Encarcelamiento de varios ciudadanos del Municipio sin causa justificada en complicidad con el síndico Municipal...

"c) Usurpación de funciones(él hace de todo en el cabildo) debido a que ha frenado varias peticiones de demandas hechas por grupos de campesinos...

"d) Destrucción del empedrado tradicional construido a base de tequio comunitario...

"e) Imposición del contralor social de Procampo...

"f) Desviación de recursos de Pronasol...

(...)

"h) Imposición del agente municipal de Cerro Torito y no reconoce a la persona que fue elegido por el pueblo...

(...)

"m) Cobro de N\$35.00 por cada familia por concepto de láminas que recibieron algunos habitantes de Cerro Chapultepec, les entregó 20 piezas debiendo ser 24 porque así lo manifestó en su informe.

"n) Cobro de N\$15.00 por cada familia en lo referente a las Becas de Niños en Solidaridad.

"...cansados de esperar... decidimos organizarnos en pie de lucha para exigir lo que por derecho nos corresponde,

"en la cual estamos muy agradecidos al Ejército Zapatista de Liberación Nacional(EZLN) el habernos abierto los ojos más allá de las fronteras(sic), creando mayor conciencia en nosotros mismos, porque las demandas de nuestros hermanos del EZLN son nuestras."

"Por último les decimos que luchamos con el único fin por nuestra libre AUTODETERMINACION(sic), vida con dignidad... Por todo lo expuesto anteriormente, exigimos los siguientes derechos:

- "1. AUDITORIA EXHAUSTIVA Y DESTITUCION DEL PRESIDENTE MUNICIPAL...
- "2. VIVIENDA PARA LAS FAMILIAS...
- "3. DOTACION DE DESPENSAS MENSUALMENTE A TODAS LAS FAMILIAS DE ESCASOS RECURSOS PERTENECIENTES AL MUNICIPIO.
- "4. AMPLIACION DE BECAS NIÑOS EN SOLIDARIDAD...
- "5. AMPLIACION Y MAYOR POTENCIA DE ELECTRIFICACION...
- "6. DOTACION DE LETRINAS ECOLOGICAS...
- "7. INSTALACION DE UN MODULO PARA EL REGISTRO CIVIL.
- "8. INSTALACION DE TELEFONOS RURALES...
- "9. INTRODUCCION DE LA RED DE AGUA POTABLE.
- "10. DOTACION DE EQUIPOS DE TRABAJO PARA EL GRUPO DE MEDICOS TRADICIONALES(CERRO CLARIN).
- "11. APOYO ECONOMICO ESPECIAL PARA LA CONSTITUCION DE FIGURAS JURIDICAS EN LAS COMUNIDADES A LA ORGANIZACION DE PUEBLOS INDIGENAS DE LA CHINANTLA.

En marzo de 1994, los mazatecos del Municipio de San Miguel Soyaltepec, miembros de la Corechimac-FIPI tomaron el palacio municipal luego de que marchaban en comitiva hacia ese lugar con el fin de dialogar con las autoridades y lo encontraron abandonado por éstas, con las puertas abiertas de par en par. El día 20 la policía y el ejército rodeó el palacio y aprehendieron a cinco líderes de la Corechimac-FIPI; seguido, colonos miembros del grupo "Tierra y Libertad" de Temazcal desafiaron con palos y machetes a la tropa y la

policía, sin saldo rojo y con el retiro del ejército y la policía, aunque no del todo, pues permanecieron en las inmediaciones y rodeando la población.

Con el plantón en palacio municipal, establecieron contacto con Beatriz Paredes, funcionaria de gobierno encargada de los asuntos indígenas a nivel nacional. De ella obtuvieron la promesa de dotar de energía eléctrica a las comunidades de la orilla oriental de la Presa y castigo al edil de Temascal. Al día siguiente se retiraron y hasta la fecha siguen esperando cumplimiento a la palabra empeñada por Paredes.

APENDICE

LA NOMENCLATURA GEOGRAFICA CHUTA ENIMA

"La idea expresada por un símbolo existe sólo en la mente de quienes conocen la convención que hizo que el símbolo fuera tal."

Gordon Childe

En los primeros seis capítulos de esta tesis, pertenecientes a la primera parte de la obra, pudimos advertir cómo la historia vivida experiencialmente y el mito vigente mantienen un complejo simbólico cuya identificación descansa sobre los lugares, parajes, manantiales y cerros que unifican significativa y subjetivamente a los campesinos que pueblan la Mazateca

También se ha visto cómo la referencia textual de los símbolos geográficos cambia simultáneamente con el contexto coyuntural de la sociedad chuta éñima. Esto es así porque el símbolo es el vehículo de la idea, es la forma en que ella se exterioriza y además es el símbolo quien le permite la posibilidad de existir siendo él agente de su existencia. "De la misma manera que es imposible separar la materia de la forma tampoco es posible separar la idea del símbolo material que la representa." (Hector Vázquez, *ibid*)

Así, los pobladores de los lugares se adhieren tanto a ellos que adquieren el gentilicio del nombre del lugar en su designación identitaria. Aparte están los **Chicones**, quienes frecuentemente son expulsados de los lugares en un continuo avance de la conquista de territorio por los chuta éñima; sin embargo, son estos espíritus culturales quienes también significan simbólicamente y narrativamente los lugares.

En el presente apartado tan sólo se expondrá la nomenclatura que los mazatecos han dado a los lugares y poblaciones en la zona de la Presa Miguel Aleman. El orden que se le dará

será en orden alfabético, como corresponde a una relación enciclopédica. Se empezará por el nombre en mazateco, toda vez que hay algunos lugares que no son conocidos por ellos por su nombre en español.

DA CHI-Í(Buena vista): Puerto Buenavista, del Municipio de San José Tenango. Se encuentra en lo más alto de una montaña que mira hacia ambos lados de las dos mazatecas. En la región, todas las poblaciones ubicadas en lo alto suele llamárseles "Puerto".

GASTO NASHÍ(Cerro de nadie): Isla Isabel María, Municipio de San Miguel Soyaltepec. Ubicada en la parte media de la Presa, es la isla más grande de las que se formaron al formarse el embalse. Está frente al embarcadero de Temazcal y es un sitio de reserva ecológica, sin población alguna, no obstante que los soyaltepecanos han comenzado a aprovechar sus recursos maderables pese a la advertencia de las autoridades, pues "los árboles crecen como quiera".

GUIJÑA SCHA(Cueva vieja): Cueva localizada en lo alto del Cerro Scondátojña, que domina la comunidad de Chapultepec. Los chapultepecanos dicen que en su interior se haya el sótano de donde escapó el tigre luego de inundar con sus lágrimas la caverna. De esa inundación nacería el arroyo Ndátojña. También afirman que en su interior se encuentra un enorme molcajete, pero no saben a quién perteneció. Es uno de los lugares sagrados en la Mazateca Baja al cual no puede accederse de cualquier forma por tratarse, presuntamente, de una morada de Chicon Nindú.

GUNDÁ(Isla): Málsaga, Municipio de San Miguel Soyaltepec. Es la isla donde actualmente se encuentran las ruinas del casco de la hacienda de Chicon Tiuvuá. Según los campesinos, actualmente lo puebla una gran serpiente que impide el paso a los curiosos. Es el símbolo por excelencia de las relaciones entre mazatecos y el chuta kaéh, el recuerdo de la explotación de

mano de obra indígena en el somontano de la cuenca del Papaloapan. La isla se encuentra a la altura de la isla de Buenos Aires, cerca de la orilla oriental de la Presa.

KAA CHÁ(Frontera, Límite): Ojitlan, cabecera municipal. Población cercana a Tuxtepec y límite étnico con los chinantecos, de ahí su nombre en mazateco. Aquí se encuentra la radio "La voz de la chinantla", radiodifusora del INI a la cual los chinantecos han bautizado como "Radio La"(Radio Aguila) y los mazatecos han aceptado el sobrenombre, aunque también en algunas comunidades, como Cerro Clarín, traducen como "Radio Jaá"(Radio Aguila, en mazateco). Ojitlán es voz nahua que significa oxitl=ojite, unguento hecho de trementina, y tlan=entre, cerca de: "cerca del ojite".

NASHI NDI(Cerro Chiquito): Santa Catarina, municipio de San Pedro Ixcatlan. Se encuentra en un punto de la Mazateca Alta, cercano a Cabeza de Tilpan y San Felipe Tilpan. Es, al igual que Puerto Buenavista, punto comercial de enlace con la Mazateca Baja.

NASHI JE(Cerro palmera): Isla de Soyaltepec, Municipio de San Miguel Soyaltepec. Aunque la sede del poder municipal se encuentra en Temazcal, toma su nombre de este antiguo lugar, hoy convertido en una isla. Aquí se encontraron vestigios de un grupo olmeca que florció contemporáneamente a la cultura de La Venta. El pueblo de Soyaltepec, enclavado en lo alto del cerro, se encuentra rico en sitios y monumentos cargados de simbolismo.

NASHI NTSE(Cerro de enmedio): Cerro Central, Municipio de San José Tenango. Es población de la Mazateca Alta limítrofe con el Municipio de San Pedro Ixcatlan y principal centro productor de café de la Mazateca, con 230 productores, 874 Has. de cafetales y mas de 5,900 quintales de producción anual. Es conocido como tierra de caciques y pistoleros y de arraigo tradicional.

NASHI QUITÍ(Cerro quemado): Cerro Quemado, Municipio de San

Pedro Ixcatlan. Se ubica en la Mazateca Alta y es un lugar célebre entre los mazatecos por el supuesto cultivo ahí de la mariguana.

NASHI TISKÚ(Cerro Rabón): Cerro Rabón, Municipio de Jalapa de Díaz. El lugar sagrado para los mazatecos que habitan los municipios de San Pedro Ixcatlan y Jalapa de Díaz; se dice que ahí habitan los muertos y tiene un Chicon Nindú muy poderoso. Para los mazatecos del Municipio de San José Independencia en cambio, no representa un sitio de confluencia religiosa, no obstante que se sabe que en lo más alto del cerro sobre su altiplanicie, se encuentra una gran laguna sagrada y también ahí esta Ampadaad, el bosque de árboles gigantes, medianos y pequeños de donde supuestamente surgió la raza humana.

NASHI TSE(Cerro conejo): Tuxtepec(Tochtli=conejo; tepetl=cerro) era un antiguo señorío mazateco que en el siglo XV fue conquistado por la Triple Alianza y desde donde se recogía el tributo que los chuta éñima pagaban a Motehcuzoma I. Era éste el antípoda y homólogo de Teotitlan, en la Mazateca Alta, hasta que en el siglo XVI los españoles y los guerreros mazatecos cayeron sobre ambos, terminando con el dominio mexica. Resulta muy significativo que hasta la actualidad los mazatecos conserven el nombre mazateco de Tuxtepec. Tuxtepec es hoy la cabecera distrital de la Mazateca Baja y, de alguna manera, al regir las relaciones económicas, políticas y jurídicas de los mazatecos, conserva su antiguo dominio absoluto en cuanto rector por parte de la metrópoli mexica.

NANDÁ TINÓ(Agua escondida): Agua Escondida, Municipio de San José Tenango. Los mazatecos no saben explicar el porqué de este curioso nombre, pero sí saben que ahí está una piedra que tiene un hoyo a través del cual "se puede ver la tierra".

NDA CHINNGA(Agua vieja): Agua Azul, ranchería perteneciente a Puerto Buenavista, Municipio de San José Tenango. La traducción metafórica de "vieja" a "azul" en el éñima es todavía un misterio, pero en este lugar se encuentra un manantial

de grandes dimensiones "curado de Chicon Nindú", al cual acuden a refrescarse de vez en cuando los pobladores de Cerro Campana.

NDA CHIÓ(Agua ocote): Arroyo Ocote, Agencia Municipal del Municipio de Jalapa de Díaz. Se encuentra en el camino que conecta San Pedro Ixcatlan con Jalapa de Díaz.

NDA LUSHA(Agua naranja): Arroyo naranja, ranchería perteneciente a la Agencia Cabeza de Tilpan, del Municipio de San Pedro Ixcatlan. Se encuentra en la vereda que comunica a Tepeyac y Cabeza de Tilpan, en la orilla poniente de la Presa. La traducción de los toponímicos "Nda", tan frecuentes en el nomenclator mazateco, resultan algo problemáticos, pues invariablemente ellos traducen "Arroyo", "Agua" o "Sitio". En este caso, se trata de un arroyo que transita por la ranchería; en otros casos, el nombre hace referencia a un manantial que se encuentra en el lugar; en otros, al parecer un objeto o elemento de relevancia desplaza al elemento agua y cambia su nombre por "sitio".

NDA NACHÚ(Agua calabaza): Agua calabaza, ranchería perteneciente a la Agencia Chapultepec, Municipio de San José Independencia. Es una de las rancherías del llamado "Chapultepec de Arriba". No es raro que su nombre pudiera provenir de un manantial en ese sitio, pues Chapultepec se encuentra pródigo de ellos. Se ha hecho una curiosa asociación con este nombre, pues como en este sitio vive un conocido homosexual, un carnicero de Tenango vecindado en Chapultepec ha hecho alusión a aquello de "hacerle al agua de calabaza" por el hábito de fornicar con homosexuales, así que quien ha visitado el paraje de Agua Calabaza ya se sabrá que le ha hecho al "agua de calabaza".

NDA NASHÍ(Agua cerro o Sitio del cerro): Sitio Caballero, Agencia perteneciente al Municipio de San José Tenango. Es el "lugar de poder" de los curanderos de la Mazateca Alta por cercanía con el Cerro Caballero, la montaña más alta de la Sierra y donde mora el Chicon Nindú más rico y poderoso de los chicones. Este es otro caso en el que la desinencia de

la locación "Nda" ha sido predominantemente traducida como "Sitio", debido a la imponencia simbólica del elemento cultural, en este caso, el Cerro Caballero.

NDA NINNGÚ(Agua murciélagos): Arroyo Murciélagos, Agencia Municipal del Municipio de San Pedro Ixcatlan. Se encuentra en orilla oriental-sur de la Presa.

NDA SHÓ(Agua ocotal): Jalapa de Díaz, cabecera municipal. Es junto con San Pedro Ixcatlan, su vecino más cercano, uno de los Municipios rectores del Sur de la Mazateca Baja. Se encuentra a los pies del Cerro Rabón, lo cual lo hace además un importante santuario de confluencias religiosas. Entre los mazatecos de San José Independencia es famoso por la abundancia de "chotos". En el mes de junio de 1994 los poderes municipales fueron desconocidos por el Congreso del estado de Oaxaca debido a la polarización política en la Junta Municipal, que llevó a un clima de violencia en todos los niveles de la población.

NDA SHKIE(Agua sapo): Río Sapo, Agencia perteneciente al Municipio de Chilchotla. Se encuentra en la orilla norponiente de la Presa. Se encuentra comunicado con un camino transerrano con su cabecera municipal, convirtiéndolo en un importante punto de enlace con la Mazateca Baja, toda vez que es la primera comunidad que cuenta con uno en toda la Presa desde la Agencia de Arroyo Murciélagos, en el Municipio de San Pedro Ixcatlan.

NDA TII TÓ(Agua pescadito): Agua Pescadito, Agencia del Municipio de San Pedro Ixcatlan. Se localiza en la Mazateca Alta, a la altura de San Felipe Tilpan.

NDA TSINYÁ(Agua ciénega): Agua Ciénega, ranchería del Municipio de San Jose Tenango, en la Mazateca Alta.

NDA YIUVUÁ o **NDA TSIÁ**(Muchos arroyos): Arroyo Zontle, Agencia del Municipio de San Pedro Ixcatlan, en la Mazateca Baja.

NDA ZII(Río lodo); Río Lodo, Agencia del Municipio de Chilchotla, ribereña de un río que desemboca en la Presa, antiguo

tributario del Rio Tonto, hoy lo es de la Presa. Se encuentra en la Mazateca Baja. Sus habitantes mantienen estrecho contacto con los de Cerro Clarín.

NDIE TES CHÁ(Camino viejo conejo o mariposa): Camino Sacristán, Agencia del Municipio de San José Tenango. La etimología es incierta aún entre los informantes, pues mientras que para algunos la desinencia "TES" seria "conejo", para otros es "mariposa". Lo cierto es que la traducción toponímica ha quedado en "Camino Sacristan", quizá debido a una causa metafórica.

NINGO TSEÁH(El lugar de la iglesia): San Pedro Ixcatlan, cabecera Municipal. Antiguo señorío de la Mazateca Baja, también aquí se han encontrado vestigios de la cultura olmeca. Roberto Weitlaner dice que era un importante centro religioso y político, en donde se adoraba al dios Xipe, en cuyo honor se efectuaba una ceremonia de deshollamiento de prisioneros. Lo cierto es que es la población más grande de las que se encuentran a la orilla de la Presa. La traducción de Ningo tséah también resulta problemática, pues en este caso los mazatecos traducen "el lugar de la iglesia", siendo que para "Shua ningó" también traducen "sitio iglesia", otra comunidad de la Mazateca Alta.

NDITSI(Plaza): San Felipe Tilpan, cabecera Municipal. Poderoso centro comercial y cafetalero ubicado en la orilla centro-poniente de la Presa. Fue creado en 1954, año de la reubicación mazateca, para dar cobijo a mazatecos provenientes de las rancherías de San Pedro Ixcatlan. Posteriormente, la población fue creciendo con inmigrantes provenientes de los Municipios de la Mazateca Alta y otros de la isla de Soyaltepec. Por esa causa, los de San Felipe Tilpan son conocidos por los mazatecos de otras comunidades como "chuta kati'á"("los que viven revueltos), aunque eso implica un peyorativo para los chuta éñima, como veremos más adelante. Como su mismo nombre en éñima lo indica, Nditsí fue un tianguis en el que surtían los campesinos hasta antes de la construcción de la

Presa. La voz nahua Tilpan probablemente viene de Tlil-apan: tliltic, cosa negra; apan, en el agua, río: "en el agua negra o río prieto".

NDITSISCHÁ(Plaza vieja): Buenos Aires, Agencia del Municipio de San José Independencia. En esta isla de la Presa Miguel Alemán, ubicada a quinientos metros de la orilla donde se encuentra Chapultepec, se encontraba la cabecera municipal del Municipio de San José, creado por decreto del gobierno del estado en los años veinte y en 1954 trasladada a Cerro Campana, a orillas de la Presa. Su nombre de "plaza vieja" muy probablemente se debe a su antiguo origen como un tianguis y/o lugar importante de concentraciones mazatecas.

NDÁTOJÑA(Arroyo de semilla de chile): Chapultepec, Agencia de San José Independencia. El paraje Ndátojña fue poblado con toda seguridad por algún asentamiento pequeño, quizá con tintes religiosos, a juzgar por las navajas y puntas de obsidiana que se hallan dispersas por todo el sitio y por los accidentales hallazgos de cerámica enterrada a manera de tumbas. En 1954 se estableció ahí una Agencia Municipal poblada por los expulsados del viejo San José.

SCONANDÁ(Donde da vuelta el agua): Cabeza de Tilpan, Agencia del Municipio de San Pedro Ixcatlan. Debe su nombre en mazateco a que hay un río en el lugar que durante las tormentas forma un remolino en la Presa. La población se formó espontáneamente con los mazatecos que huyeron de Las Pochotas durante la inundación de la Presa. En Cabeza de Tilpan se encuentran las fabulosas cuevas en donde, hasta hace unos diez años, los mazatecos realizaban ritos propiciatorios para pedir a Chicon Nindú las lluvias. Hoy día aún no se ha investigado nada al respecto, de tal manera que no sabemos si el ritual ha desaparecido o aun permanece. Hay un hermetismo total al respecto.

SHUA NINGO(Sitio iglesia): Sitio Iglesia, Agencia del Municipio de San José Tenango. Se encuentra a mitad del camino entre Chapultepec y Tenango, en la Mazetca Alta. En el centro de

esta población pequeña perdida en la Sierra Mazateca, se encuentra una pequeña iglesia de piedra, probablemente un intento fallido de Misión jesuita. En el sitio se encuentra un manantial semiescondido entre las rocas, en un paraje que es todo un Eden. Es posible que a ello se deba el que algunos campesinos traduzcan "Agua Iglesia".

TINNKA(Laguna): Cerro Laguna, Agencia del Municipio de San José Independencia. Comunidad ubicada entre Cerro Clarín y Cerro Campana.

NDA ANNI(Agua colorada): Agua Colorada, Agencia del Municipio de San José Tenango. En esta comunidad de 700 habitantes vive el curandero Genaro, uno de los shamnes más eficaces de la Mazateca Alta y miembro del Consejo de Ancianos de Agua Colorada.

TIVE TSI'É(Terreno grande): Cerro Central, Agencia del Municipio de San José Tenango. Es el segundo productor de café de la región y lugar de poderosos caciques ganaderos y cafetaleros.

YA JAA'(Pozo águila): Pozo Aguila, Agencia del Municipio de San José Tenango.

TSNGUIN NDYIUUVUÁ'(Patada de viejo): Pateó el viejo, ranchería perteneciente a la Agencia de Puerto Buenavista, Municipio de San José Tenango. Se encuentra en el fondo de la cañada por la que transitan los arrieros que van de Tenango a la Mazateca Baja o viceversa. Debe su nombre a la piedra que ahí se encuentra y que tiene impresa una huella de pie izquierdo, en la cual los caminantes depositan la planta para aliviar el cansancio(V.Cap.II).

YA SHU NINDU(Arbol del dueño de la tierra): Pochota Primera y Segunda, Agencia perteneciente al Municipio de San Pedro Ixcatlan. En este paraje, que ahora son dos islas(de ahí lo de Primera y Segunda), habitaban los mazatecos que espontáneamente se reubicaron en la orilla de la Presa que hoy es Cabeza de Tilpan. Muchas de las familias permanecieron sin embargo

en las dos islas, y por la relativa cercanía entre ambos conglomerados es que aún es posible el contacto frecuente entre las dos comunidades.

Del listado anterior podemos extraer dos conclusiones:

1. Desde la antigüedad prehispánica todos los locativos mazatecos fueron sustituidos convenientemente por su traducción a la voz nahua, pretendiendo tal vez con ello completar una conquista cultural, similar a la intentada con la conquista espiritual española en Mesoamérica, y
2. Que la conservación de la nomenclatura geográfica chuta étnica hasta nuestros días incluso de lugares tan lejanos como Oaxaca y Tuxtepec, habla de una identificación ancestral con lugares cargados de significado para la preservación de un discurso de identidad étnica y grupal que encuentra su correlato con las relaciones que han establecido los mazatecos con el exterior.

CONCLUSIONES

La definición étnica del Sí mismo es de resultado histórico, consecuencia de las vivencias que han experimentado los individuos. En la aprehensión en común de un solo y mismo conjunto de experiencias y discursos, los individuos definen su dependencia recíproca, pertenencia concreta a, e identidad colectiva, formando un discurso de identidad que tiene sus límites en las comunidades campesinas autodiferenciadas recíprocamente por virtud de una nomenclatura regional interreconocida.

Esas concepciones que se han forjado a través de los sucesos y la apropiación novedosa de modelos de organización y de identidad, sufren actualmente un rompimiento con sus propias fronteras conceptuales que diversifican la identidad del otro semejante, para transitar hacia un concepto gregario étnico, a causa en parte de las políticas estatales globalizadoras. La noción de persona entre los **chuta éñima** no se encuentra ceñida a ninguna regla de la estructura social, y su nomenclatura depende de las concepciones particulares que parten, al parecer, de un parámetro conductual para designar con un sobrenombre a todos los miembros de una comunidad (**shkale ndujú**="el que tuvo un cargo prolongado"; Choco Milk, por el niño que nunca se baña; Julio **Injíí**="Julio demasiados", porque son muchos hermanos; Adán Calabaza, por sus hábitos homosexuales, etc.). No obstante, la noción de personaje, en las menos de las veces, tiene que ver con el rol que desempeña el individuo en los dramas sagrados y en la vida social.

Planteado a grosso modo, la globalización "posmoderna" (con permiso de Lyotard) del Estado-nación ha entrado a una fase en que está propiciando los procesos de fragmentación étnica, racial y sexual. Esos procesos fragmentadores también

propician formas nuevas de representación intraétnicas que homogenizan a los individuos. Los canales étnicos son usados de una nueva manera. Ello quiere decir que la fragmentación (deshomogenización) ha ocurrido debido a la homogenización misma de las etnias (con la masificación de sus medios de comunicación, la introducción de la radio en mazateco) que componen un Estado-Nación, al adoptar conciencia de su identidad étnica con la globalización de su conciencia étnica, respuesta de la globalización general.

Para la manifestación y realización de los mensaje que tienden a la homogenización subjetiva de las comunidades se requiere de un espacio y una temporalidad fuera de la cotidianidad, toda vez que ésta reprime toda disidencia. Los espacios rituales y las performance culturales son esos espacios en donde se revisa el discurso grupal vigente. La reflexividad que ahí opera es autocrítica, pues el individuo se desdobla y se reconoce individualmente y en colectividad. Y si lo liminal que se produce dentro de un ritual implica la separación del mundo, los principios de la cohesión social se vuelven vulnerables por la crítica individual y es así que, en el contexto de la tendencia globalizadora de la sociedad Estado-Nación, y por situación de los que emigran a las ciudades, comportan dentro de su experiencia no un cambio de personalidad, sino la transición de la imagen de sí mismo hacia otra, en virtud de un movimiento caleidoscópico "...de redistribución de elementos constitutivos de su psiquismo, el cual asegura una comunicación más verdadera con los otros y que, ahora, advierten como profundamente semejantes a él." (F. Laplantine, 1979)

Propongo que los rituales de separación, de la muerte y otros performance culturales en la sociedad mazateca son el canal más importante que internaliza en los individuos la necesidad del cambio sociocultural. El discurso grupal de los mazatecos se expone en estos contextos rituales (la danza

peripatética del tó sho-ó)de transformación, por medio de las narrativas que hacen a los **chuta éñima** categorialmente propensos al cambio, pues "...la acción estructural no tarda en volverse árida y mecánica si quienes participan en ella no se sumergen periódicamente en el abismo regenerador de la communitas...(y esta) es la naturaleza en diálogo con la estructura, unida a ella como una mujer se une a un hombre. Juntas forman una corriente de vida: un afluyente suministra energía; el otro, fertilidad aluvial."(Victor Turner, 1969).

Cuando se habla de categoría propensa al cambio en los mazatecos, quiere decir que su hábitat como una región de confinamiento, es no un factor de estancamiento social, sino, por la impronta del contacto en las performance con los individuos que tienen sus centros de trabajo en las urbes, un factor de recomposición colectiva de los elementos anquilosados en la cultura, y de reafianzamiento de los usos tradicionales de cooperación para la sobrevivencia, como el tequio y los funerales. He aquí otro elemento ambivalente ~~En~~ las performance mazatecas: las muy frecuentes realizaciones culturales para reiterar un discurso de necesidad de cambio y al tiempo de refuncionamiento de lo tradicional funcional.

Ahora bien: si en los espacios liminales del Ritual de Muerte hay una reflexividad -colectiva, digámoslo- de los propios principios culturales(moral, concepto de contaminación) y entonces es gracias a una "debilitación" de su irrebatibilidad(no puede ser cuestionado), que las instituciones a que sostiene se ven así cuestionadas, y entonces, ¿lo plantearemos ahora en términos ontogenéticos?, quiero decir ¿hay comportamientos base que por su arraigada institucionalidad estemos hablando de una creación de estructura de comportamiento institucionalizada?

Su discurso esencial -el que posee la síntesis del ñú sho-kuá- es la expresión de lo que se encuentra en las instituciones, entendiendo a las instituciones como formando parte

de una órbita cultural que rige el movimiento de todos los individuos pertenecientes a ella. Esto se muestra en el testimonio de los emigrantes mazatecos el alcance de esta órbita cultural, a la luz de su conducta en un medio urbano y cómo lo llevan a su comunidad en el espacio que les proporciona el performance. Es decir, ellos son coprtícipes de esa reflexión colectiva en las fiestas, pero lo reflexionan de distinta manera, hay más complejidad en los razonamientos, pues está alimentada por las múltiples vivencias acaecidas a su persona durante su estancia en una sociedad más compleja. En esa misma fiesta, donde ya esto se ha revisado, reflexionado y readaptado, los miembros de la comunidad inmóvil en términos migratorios, aprehende la reflexión del chuta éñima-chuta kastía, para continuar el diálogo colectivo.

Esto que R. Rosaldo(1989) llama "Cruce de fronteras" parece no llevar en este caso a una suerte de despojo cultural ante la incorporación de la mano de obra chuta éñima al Estado-Nación, pues la órbita cultural mantiene a los individuos fieles a sus principios culturales subjetivos, y entonces entra a escena la interpretación entre la cultura subyacente del emigrado y su hábitus adquirido, con los individuos que permanecen en la comunidad.

La adquisición de hábitus requiere de actos que se repiten con frecuencia, creando así pautas que luego se reproducen con economía de esfuerzos, y que son aprehendidas como pautas por quienes las ejecutan. La habituación creada por la pauta antecede a toda institucionalización, pero no impacta a la cultura en sus componentes totales, sólo selecciona pautas conductuales. Las nuevas pautas se van imponiendo como nuevas actitudes en la sociedad mazateca(usar vestido negro en las fiestas y ya no el color claro), y se incorporan al discurso de identidad grupal ocasional hasta que devienen instituciones, puesto que "es imposible comprender adecuadamente qué es una institución, si no se comprende el proceso

histórico en que se produjo." (P. Berger & T. Luckman, 1968). Las nuevas formaciones sociales se transforman en mundo objetivo y pueden así transmitirse a las nuevas generaciones.

Así, en la relación emigrado-arraigado las interpretaciones son constantemente negociadas por los sujetos desde posiciones diferenciales. Los actores no entran en relaciones interactivas libremente, sino orillados a ello por presiones objetivas.

La introyección de la experiencia y su conversión en subjetividad es atestiguado por Berger & Luckman:

"La conciencia... una vez retenida se sedimenta... esas experiencias quedan estereotipadas en el recuerdo como entidades reconocidas y memorables. Si esa sedimentación no se produjese, el individuo no podría hallar sentido a su biografía. También se produce una sedimentación intersubjetiva cuando varios individuos comparten una biografía común, cuyas experiencias se incorporan a un depósito común de conocimiento. La sedimentación intersubjetiva puede llamarse verdaderamente social sólo cuando se ha objetivado en cualquier sistema de signos, o sea, cuando surge la posibilidad de objetivaciones reiteradas de las experiencias compartidas."

Lo que sucede en los rituales se conoce socialmente como experiencias que aglutinan a los individuos, y lo mismo sucede con algunos **habitus**, como la de poner el pie en la huella del pie del viejo en la piedra. El **habitus** permanece, pero su expresión narrativa se va transformando poco a poco, dejándose llevar por la corriente de las expresiones experienciales de los chuta éñima del Alto Papaloapan.

Para cerrar, cada discurso grupal que compone una identidad es un sistema en el cual gravitan las experiencias como cometas que se van agregando a los planetas de fijo (las instituciones) que también se van recomponiendo.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAMS, Roger D., "Ordinary and extraordinary experience", V. Turner & Edward M. Bruner(Eds.), The anthropology of experience, University of Illinois Press, Urbana, 1986.
- BATAILLE, Georges, El erotismo, Tusquets Editores, Barcelona.
- BEJAR Navarro, Raul y Hector Manuel Capello, Base teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales, CRIM-UNAM, México, 1990.
- BERGER, Peter y Thomas Luckman, La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
- BOEGE, Eckart, Los mazatecos ante la nación, S. XXI, México, 1988.
- CAILLOIS, Roger, El hombre y lo sagrado, FCE, México, 1942.
- DEVEREUX, Georges, De la ansiedad al método, S. XXI, México, 1977.
- , Etnopsicoanálisis complementarista, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- DILTHEY, Wilhelm, Crítica de la razón histórica, Península, Barcelona, Anagrama. 1986.
- DOUGLAS, Mary, "Contaminación", en: Enciclopedia internacional de las ciencias sociales, S/D.

- FOUCAULT, Michel, El orden del discurso, Tusquets Editores, 1983.
- GEERTZ, Clifford, El antropólogo como autor, Paidós, Buenos Aires, 1989.
- HALLPIKE, C.R., Fundamentos del pensamiento primitivo, FCE, México, 1986.
- HEIDEGGER, Martin, Ser y tiempo, FCE, México.
- JUNG, Carl G., El hombre y sus símbolos, Aguilar, Madrid, 1975.
- KARDINER, Abraham, El individuo y su sociedad, FCE, México, 1945.
- LAPLANTINE, Francois, La etnopsiquiatría, Gedisa, Barcelona, 1979.
- LEACH, Edmund, Cultura y comunicación, S. XXI, México, 1979.
- , Replanteamiento de la antropología, S/D.
- LEVI-STRAUSS, Claude, El pensamiento salvaje, FCE, México, 1975.
- , et Al., La identidad(Seminario), Edit. Petrel, Barcelona, 1981.
- LEE WHORF, Benjamín, Lenguaje, pensamiento y realidad, S/D.
- MC MAHON, David, Antropología de una Presa, INI, México, 1980.

- MEAD, George H., Espíritu, persona y sociedad, Paidós, Buenos Aires, 1934.
- MYERHOFF, Barbara, "Life history among the elderly: performance, visibility and re-membering", Jay Ruby (Ed.), A crack in the mirror. Reflexive perspectives in anthropology, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1982.
- NEIBURG, Federico N., Identidad y conflicto en la sierra mazateca, INAH, México, 1984.
- PRICE, Williams, Douglas, Por los senderos de la psicología intercultural, FCE, México, 1980.
- PRITCHARD, E. Evans, Brujería, magia y oráculo entre los azande, Anagrama, Barcelona.
- ROSALDO, Renato, Cultura y verdad, Grijalbo-Conacult, México, 1988.
- SCHUTZ, Alfred, El problema de la realidad social, Amorrortu, Buenos Aires, 1941.
- SHWEDER, Richard, Cultural psychology, S/D.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, "Descendencia y nombres entre los mazatecos", en: Revista mexicana de estudios antropológicos, V. 16, México.
- THOMAS, Louis V., Antropología de la muerte, FCE, México, 1983.
- , El cadáver, FCE, México, 1989.

TURNER, Victor, Dramas, fields and metaphors, Ithaca and London: Cornell University Press.

-----, El proceso ritual, Taurus, Madrid, 1988.

-----, La selva de los símbolos, S.XXI, Madrid, 1980.

-----, "The anthropology of performance", The anthropology of performance, Paj publications, New York, 1988.

-----, "Experience and performance: towards a new processual anthropology", On the edge of the bush. Anthropology as experience, University of Illinois Press, Urbana, 1986.

VILLA Rojas, Alfonso, Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan, INI, Vol. I, 1955.

VAZQUEZ, Héctor, El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte, FCE, México, 1989.

WEITLANER, Roberto, Datos diagnósticos para la etnohistoria del norte de Oaxaca, México, INAH.

-----, y Antonio Walter, Los mazatecos, México, INAH-CAPFCE-SEP, 1963.

WILLIAMS, Roberto, "Un mito y los mazatecos", Boletín Indigenista, Instituto Indigenista Interamericano, Vol.13, No. 4.

ZIEGLER, Jean, Los vivos y la muerte, S. XXI, México, 1976.



CHAPULTEPEC

MPIO. DE CERRO CAMPANA, OAXACA

Embarcadero
(tinyaani)
meses de mayo-julio

POTRERO

POTRERO
(ga-ndé cho)

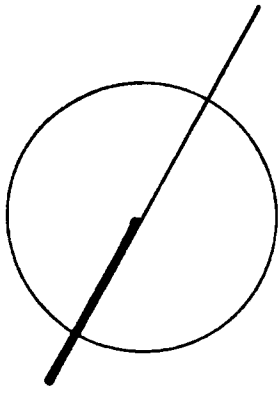
CAFETAL
(yá kafé)

POTRERO

CAFETAL

arroyo
(Ndá- nashi)

POTRERO
(ndá tsin yá)



Simbología

- vereda
- ***** alambrado
- ~ arroyo
- ▤ casas de carrizo
- ▥ casas de adobe
- ☼ milpas

