HAL open science

Transacciones identitarias : Hongos y caballos en la Sierra Mazateca

Marcos García de Teresa

To cite this version:

Marcos García de Teresa. Transacciones identitarias : Hongos y caballos en la Sierra Mazateca. Social Anthropology and ethnology. EHESS - Paris; Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa (Mexico), 2019. Español. NNT : 2019EHES0148 . tel-04051209

HAL Id: tel-04051209

https://shs.hal.science/tel-04051209v1

Submitted on 29 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

En cotutela con

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES (EHESS)

TRANSACCIONES IDENTITARIAS:
Hongos y caballos en la Sierra Mazateca.

MARCOS GARCÍA DE TERESA

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Directores: Dr. Benoît de l'Estoile
Dra. Alicia Castellanos

Asesores: Dra. Anne Marie Losonczy
Dra. Odile Hoffmann

Dr. Alban Bensa
Dra. Margarita del Carmen Zárate Vidal
Dr. Luis Bernardo. Reygadas Robles Gil

Ciudad de México Noviembre, 2019

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría en primer lugar expresar mi gratitud hacia mis directores de tesis. Agradezco a Benoît de l'Estoile por su apoyo desde el inicio de mi doctorado en Francia y por sus sugerencias y consejos siempre estimulantes. Aprecié en particular su esfuerzo por reunir a investigadores del mundo entero para formar un equipo de trabajo con una perspectiva comparativa. Agradezco a Alicia Castellanos quien desde mi licenciatura en México siguió mi investigación con una atención particular y con el compromiso que la caracteriza en su trabajo antropológico.

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de Hesam Université, institución que me otorgó un contrato doctoral en el marco del programa Paris Nouveaux Mondes. Tampoco hubiera sido posible sin el apoyo del CONACyT que me otorgó diversas ayudas financieras. Es gracias a su apoyo que pude dedicarme a tiempo completo en la elaboración de mi tesis. Un agradecimiento importante a todo el personal administrativo que facilitó la puesta en marcha de un convenio de doble titulación entre la UAM y la EHESS, en particular a Nancy Flores.

Me gustaría agradecer a todos los miembros del jurado, en particular a Anne Marie Losonczy y a Odile Hoffmann que aceptaron ser dictaminadoras. Agradezco a Alban Bensa el haberme honrado con su participación como representante de la EHESS. De igual forma me enorgullece la presencia de Margarita Zárate y de Luís Reygadas como representantes de la UAM.

Desearía expresar mi gratitud hacia un número importante de colegas, pero el espacio no me permite nombrarlos a todos. Recibí comentarios amables de muchos miembros del IRIS que me escucharon en mi presentación en las doctorales en 2016. Agradezco enormemente al Centre Maurice Halbwachs (CMH) el haberme recibido en su equipo. Pude también aprovechar de los comentarios estimulantes de mis colegas durante mis

presentaciones en la UAM. Mi gratitud sincera a todos los participantes al seminario « Oikonomía » en Paris y al proyecto « La razón cultural » en México, con quienes compartí largas discusiones y me dieron innumerables consejos y sugerencias durante mi investigación. Agradezco también a la Botany Libraries del Harvard University Herbaria por darme acceso a los archivos de Gordon Wasson. Un agradecimiento para Bali quien releyó y corrigió la versión española de este trabajo.

Me gustaría agradecer especialmente a todas las personas que me abrieron su casa en la Sierra Mazateca: a los habitantes de la casa de Agustina Martínez, en particular a su hermana Sofía, pero también a Eleno en Huautla, a Beto y su familia en Eloxochitlán, al igual que a Raymundo en Chilchotla. Esta tesis no hubiera sido posible sin la hospitalidad de todas estas personas.

He desbordado ya el espacio aconsejado para los agradecimientos, pero me gustaría de todas formas mencionar a los miembros de mi familia y amigos que me apoyaron a lo largo de estos años. Un pensamiento con cariño a todos mis amigos del doctorado, del Master, de la Selection Internationale de l'ENS, de "el cole" y a los habitantes del 12 rue Monge: compartiendo fiestas y festines, todos ellos formaron parte de mi familia parisina. Muchas gracias a todos los amigos del Liceo y de la UAM, especialmente a los que vinieron a verme en Huautla: su visita fue muy importante para mí. Agradezco a mi padre a quien esta tesis debe sus mapas, y que desde hace mucho tiempo nutre mi interés por la economía y la arqueología. Evidentemente hay que dar un lugar especial a mi madre quien me empujó a hacer mis primeros pasos en la vida, pero también en la antropología. Esta tesis no hubiera sido posible sin ella. Un pensamiento para Ricardo que siempre ha sido una fuente de inspiración en mi trabajo. Imposible no mencionar a mi hermana Benilde y a sus adorables hijas Ana y Luisa, ellas fueron una fuerza y un gran apoyo durante todos estos años. Un pensamiento especial para Mati, con quien compartí una vida de cariños a lo largo de estos años de tesis, y con quien toda casa es un hogar.

RESUMEN Y PALABRAS CLAVE

Resumen

Partiendo de la monografía de una casa en Huautla de Jiménez, en la Sierra Mazateca (Estado de Oaxaca, México), esta tesis busca mostrar cómo los individuos que pertenecen a un mismo grupo de parentesco usan y manipulan códigos identitarios distintos según los espacios a los cuales tienen acceso. Los habitantes de esta casa participan a las carreras de caballos locales y a la venta de ceremonias con hongos alucinógenos a los turistas. Los hombres adultos ocupan un lugar central en las carreras de caballos, una actividad asociada con las poblaciones mestizas, mientras que las mujeres mayores son las más cercanas al modelo de chaman mazateco "auténtico" que esperan los turistas. En estas dos actividades, los individuos pueden ocultar o exagerar los rasgos que los identifican a una población específica. Por lo tanto, los actores involucrados en estas transacciones evalúan las características de los objetos y de las personas en el centro de estas actividades. Las transacciones en sí se describen como intercambios, regalos, apuestas, fraude o robo, según el contexto y las personas involucradas. La investigación etnográfica se acompaña de un trabajo de archivo que busca mostrar cómo la historia del encuentro entre el banquero estadounidense Gordon Wasson y la curandera Maria Sabina en la década de 1950 hizo del consumo de hongos psilocybe el rasgo emblemático de los Mazatecos y contribuyó al desarrollo del turismo en la región. Finalmente, las posibles adhesiones identitarias de los diferentes miembros de esta casa reflejan las relaciones asimétricas dentro de la familia, pero también a escala nacional, los hombres adultos se asocian más fácilmente con la cultura mestiza dominante, mientras que las mujeres mayores son más bien relacionadas con la cultura étnica y con una posición subordinada en el espacio doméstico.

Palabras clave

Antropología, transacciones, identidad étnica, casa, fiesta, juego, apuestas, caballos, incertidumbre, magia, alucinógenos, hongos, chamanismo, reputaciones, Gordon Wasson, María Sabina, México, Oaxaca, Mazatecos, Huautla.

Summary

Identity transactions: Horses and mushrooms in the Sierra Mazateca (Mexico).

The monograph of a house in Huautla de Jiménez, in the Sierra Mazateca (in the State of Oaxaca, Mexico), is the starting point for this thesis which seeks to show how individuals belonging to the same kinship group use and manipulate various identity codes according to the spaces to which they have access. The members of this household are dedicated to horse racing and the sale of ritual ceremonies with hallucinogenic mushrooms to tourists. Adult men play the main role in horse racing, an activity associated with mestizo populations, while older women conform to the model of the "authentic" mazatec shaman expected by tourists. In these two activities, individuals can conceal or exaggerate the traits that identify them with a specific population. Thus, the actors involved in these transactions evaluate the characteristics of objects and people at the center of these performances. The transactions themselves are described as exchanges, gifts, gambles, frauds or thefts, depending on the context and the individuals involved. The ethnographic investigation is accompanied by an archival work that aims to show how the story of the encounter between the American banker Gordon Wasson and the healer Maria Sabina in the 1950s established the consumption of psilocybe mushrooms as a distinctive trait emblematic of Mazatecs and contributed to the development of tourism in the region. Finally, the possible identity-related adhesions of the different members of this household reflect the asymmetrical relationships within the family, but also at the national scale, adult men being more easily associated with the dominant mestizo culture, whereas older women are instead related to the ethnic culture and to a subordinate position in the domestic space.

Keywords

Anthropology, transactions, ethnic identity, house, party, game, gambling, horses, horse-racing, uncertainty, magic, hallucinogens, mushrooms, shamanism, reputations, Gordon Wasson, María Sabina, Mexico, Oaxaca, Mazatecs, Huautla.

Résumé

Transactions identitaires: Champignons et chevaux dans la Sierra Mazateca (Mexique).

À partir de la monographie d'une maison de Huautla de Jiménez, dans la Sierra Mazateca (État d'Oaxaca, Mexique), cette thèse cherche à montrer comment les individus appartenant à un même groupe de parenté utilisent et manipulent des codes identitaires variés en fonction des espaces auxquels ils ont accès. Les habitants de cette maison participent aux courses de chevaux locales et à la vente de cérémonies rituelles avec les champignons hallucinogènes aux touristes. Les hommes adultes occupent le devant de la scène dans les courses de chevaux, activité associée aux populations métisses, alors que les femmes âgées sont celles qui correspondent le mieux au modèle de chaman mazatèque « authentique » attendu par les touristes. Dans ces deux activités, les individus peuvent cacher ou exagérer les traits qui les identifient à une population déterminée. Ainsi, les acteurs participant à ces transactions évaluent les caractéristiques des objets et des personnes au centre des prestations. Les transactions elles- mêmes sont qualifiées d'échanges, de cadeaux, de paris, de fraudes ou de vols, en fonction du contexte et des individus concernés. L'enquête ethnographique s'accompagne d'un travail d'archives qui vise à montrer comment le récit de la rencontre entre le banquier américain Gordon Wasson et la guérisseuse Maria Sabina dans les années 1950 a fait de la consommation de champignons psilocybes un trait emblématique des Mazatèques et a contribué au développement du tourisme dans la région. Finalement, les possibles adhésions identitaires des différents membres de cette maison reflètent les relations asymétriques à l'intérieur de la famille, mais aussi à une échelle nationale, les hommes adultes étant plus facilement associés à la culture dominante métisse, alors que les femmes âgées sont plutôt liées à la culture ethnique et à une position subordonnée dans l'espace domestique.

Mots clés

Anthropologie, transactions, identité ethnique, maison, fête, jeu, paris, chevaux, incertitude, magie, hallucinogènes, champignons, chamanisme, réputations, Gordon Wasson, María Sabina, Mexique, Oaxaca, Mazatèques, Huautla.

ÍNDICE

Agradecimientos *1*

Resumen y palabras clave *3*

Índice *7*

Lista de imágenes *10*

Introducción *11*

TRANSACCIONES IDENTITARIAS: EVALUAR LA AUTENTICIDAD ÉTNICA **11**

¿UN ANTROPÓLOGO TURISTA? **13**

LA CASA COMO UNIDAD DE ANÁLISIS **23**

LA FIESTA Y LA POLÍTICA DE LAS REPUTACIONES **28**

CHAMANES, ALUCINACIONES Y TURISTAS **31**

EL JUEGO, LA SUERTE Y LA MAGIA **34**

LA ARENA: LUGAR DONDE SE JUEGAN LAS PROBLEMÁTICAS DEL CAMPO. **40**

ITINERARIO **42**

Capítulo I: El estereotipo étnico y la unidad nacional *47*

1- LA GUELAGUETZA **47**

La puesta en escena del tributo y de la reciprocidad 47

El Comité de autenticidad 50

Unidad y diversidad de las regiones de Oaxaca 52

La "*Guelaguetza* popular" y la lucha por la representación 57

La *Guelaguetza* en Huautla 59

2- REFLEXIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL ETNÓNIMO MAZATECO **60**

La conquista y el periodo colonial 60

Las investigaciones académicas sobre los mazatecos 62

Una categoría de gobierno y de análisis de la antropología cultural. 64

Capítulo II: El gobierno de una casa en Huautla de Jiménez *71*

1- LA CASA Y SUS FIESTAS **71**

2- LA CASA GARCÍA MARTÍNEZ **74**

La casa, la familia y el hogar 74

La pareja fundadora y su generación 85

La casa: sus formas externas y su organización interna. 88

3- GOBERNAR LA CASA **91**
La gestión del agua y del fuego. 91
Mandar a los hijos 93
Cuidar a su familia y contar aparte 95
Empleos y afiliaciones políticas 96

4 - LAS FIESTAS Y LAS REUNIONES DE FAMILIA **97**

Capítulo III: Competencia e incertidumbre durante las carreras de caballos 103

I – LA FIESTA PATRONAL **103**
Mayordomías 103

II – LAS PELEAS DE GALLOS **105**
Clifford Geertz y las peleas de gallos en Bali 105
Los torneos de peleas de gallos en Huautla. 110
Las apuestas 112
Las peleas 113

III – LAS CARRERAS DE CABALLOS **114**
La ideología del pedigree 116
El espacio y las reglas del juego 118
Propietarios de caballos en Huautla 124
El desarrollo de las competencias 125

IV- LAS ARENAS Y LAS LIGAS DEL CAMPO **134**
Caballos "grandes" y caballos "chicos" 134

V- EL MODELO DEL VERDADERO CABALLERO **139**
Canciones épicas, carreras hípicas y nacionalismo 139
El Moro de Cumpas 143
El ojo del amo y el gobierno del caballo 146
El "verdadero caballerango" 150
Cuidar al caballo 153

VI – DIFERENTES REGISTROS PARA EXPLICAR LA INCERTIDUMBRE **156**
La evaluación y las predicciones 156
Gobernar la suerte, influir en la evaluación. 160
Un juego de apariencias. 166

Capítulo IV: Turistas, chamanes y hongos 171

I - EL FESTIVAL DE MARÍA SABINA **171**
El festival: promoción turística y defensa de la tradición 171
Los conciertos, una variación de la fiesta patronal 179
La Calenda, una procesión para celebrar las tradiciones 181
Los discursos: celebrar a María Sabina y denunciar a los charlatanes 183
El festival del "Pueblo mágico" 189

II – EL "DESCUBRIMIENTO" DE LOS HONGOS MÁGICOS **196**
Gordon Wasson y los micófilos 196
Las expediciones de un banquero a Huautla 198

III- LA AUTORIDAD CIENTÍFICA Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN CHAMANISMO AUTÉNTICO **202**
La figura mítica de María Sabina 202

¿Chamanes, brujos o farsantes? 207
¿Científicos, espías o turistas? 211

IV- HONGOS Y PRÁCTICAS DE CURACIÓN EN LA SIERRA MAZATECA 215
El uso de hongos en la región mazateca 215
¿Droga, veneno o medicina? 219

V- TURISMO Y CHAMANISMO EN LA SIERRA MAZATECA 223
El hospedaje de los turistas en Huautla 223
Los "viajes" de los extranjeros 227

VI- APROVECHARSE DE LA TRADICIÓN 233
La producción de los alucinógenos 233
El comercio de los hongos sin precio 240
Regalos y ganancias en la investigación antropológica en Huautla 245

Conclusión 253
La antropología y la construcción de estereotipos 253
La casa como modelo reducido 255
Las apuestas, la adivinación y el gobierno de la incertidumbre 257
Transacciones identitarias: jugar con las apariencias 258

Bibliografía 263

Prensa 275

Películas, Canciones y Videos en Internet 279

Videos MGT 281

LISTA DE IMÁGENES

Imagen 1. Localización de Huautla de Jiménez 15
Imagen 2. Vista de Huautla desde el Cerro de la Adoración. 17
Imagen 3. Mapa de Oaxaca y sus regiones 53
Imagen 4. Municipios mazatecos y chinantecos 56
Imagen 5. Vista de la casa desde la calle 74
Imagen 6. Barrio de la Cruz (Autor: Soria Yi – 2017) 85
Imagen 7. Agustina y Bernardo (Autor: Soria Yi – 2016) 87
Imagen 8. Fiesta en Huautla (2009) 101
Imagen 9. Gallo de pelea (2009) 110
Imagen 10. Las "ventajas" en las carreras de caballos 121
Imagen 11. Tres momentos de la carrera 130
Imagen 12. Mapa de las carreras 138
Imagen 13. El Monte (2009) 152
Imagen 14. Técnica "El molino" (2015) 156
Imagen 15. El Malvado (2009) 163
Imagen 16. El edil municipal David García Martínez y su esposa (Facebook - 2014) 170
Imagen 17. Calendario de actividades del festival de Maria Sabina (2018) 176
Imagen 18. Artesano en el festival (2009) 178
Imagen 19. La Calenda (2015) 182
Imagen 20. Turista en la tumba de María Sabina (2015) 189
Imagen 21. Publicaciones sobre María Sabina 202
Imagen 22. Turistas en Huautla (2009) 229
Imagen 23. Hongos Derrumbes (Autor: Soria Yi – 2017) 234

INTRODUCCIÓN

TRANSACCIONES IDENTITARIAS: EVALUAR LA AUTENTICIDAD ÉTNICA

La ciudad de Huautla de Jiménez se encuentra al norte del estado de Oaxaca, en una región montañosa habitada por una población que habla mayoritariamente lenguas mazatecas. Esta ciudad se volvió famosa en 1957 después de la publicación de un artículo en la revista *LIFE* en el cual Gordon Wasson, banquero y etno-micólogo neoyorquino, describe una ceremonia guiada por la curandera mazateca María Sabina. A pesar de la prohibición de las substancias psicotrópicas por parte del Estado mexicano, Huautla se convirtió en un destino turístico visitado por personas que buscan consumir hongos alucinógenos en el marco de una ceremonia autóctona.

Después de la publicación del artículo de Wasson, el uso de hongos psilocybes se impuso como uno de los rasgos culturales emblemáticos de la población mazateca. La curandera María Sabina se convirtió de esta forma en la principal representante de esta etnia al igual que un ícono de la "contracultura" en México. Decenas de textos han sido escritos sobre la región mazateca y en particular sobre el uso ritual de los "hongos divinatorios". Numerosos son los autores que han expuesto sus experiencias alucinógenas acompañados por chamanes locales, al punto que, para hablar de Huautla, el tema del uso ritual de hongos se ha vuelto casi inevitable.

La mirada antropológica sobre la región mazateca ha privilegiado una descripción enfocada en el carácter étnico de la población y se concentró en las tensiones generadas en el marco de la relación de estas comunidades con el Estado-nación (Boege, 1988). En esta perspectiva, la existencia de poblaciones consideradas como "étnicas" parece oponerse al discurso de unidad de la nación mexicana. Partiendo de un análisis micro-sociológico, busco

mostrar cómo lo registros identitarios – étnicos o nacionales – se sobreponen a pesar de sus aparentes contradicciones.

A partir de la monografía de una casa de Huautla, busco ilustrar la forma en la que individuos identificados como "mazatecos" manipulan registros y códigos identitarios variados. De esta forma, las personas que habitan esta casa pueden en ciertos casos presentarse como indígenas mazatecos, y en otras situaciones asimilarse a una población nacional más amplia. Por otro lado, los signos distintivos que identifican a los individuos a una población determinada no están distribuidos de forma homogénea al interior de un mismo grupo de consanguinidad. Esta desigualdad en la asignación y el manejo de códigos identitarios está fuertemente marcada por las distinciones de género, de edad y por el papel al interior mismo de la familia. De esta forma, mostraré cómo los grupos e individuos adoptan tácticas para movilizar de la mejor manera los códigos reconocidos en un campo competitivo de identidades disponibles (Amselle, 1990).

Para ilustrar mi propuesta, me voy a enfocar en dos actividades que ocupan una parte importante en la vida cotidiana de esta casa. Abordaré en un primer tiempo la cría de caballos de carreras, una actividad más bien ligada a las poblaciones mestizas y al sistema hispano-americano de producción bovina. Mostraré entonces cómo estos espectáculos ofrecen un lenguaje práctico que permite expresar alianzas y oposiciones locales, pero también transmiten un mensaje patriótico y un cierto ideal de masculinidad.

En un segundo tiempo, mostraré la manera en que esta misma familia participa en el ámbito turístico de Huautla. La mayoría de las personas que visitan esta región buscan consumir hongos alucinógenos en el marco de una ceremonia indígena. Así pues, los turistas esperan que sus anfitriones presenten las características propias al grupo étnico, y que la persona que ejecute la ceremonia sea de preferencia una mujer. El acceso a este campo y el éxito en éste están entonces determinados por la capacidad de desplegar una presentación de sí que se adapte al modelo de chamán mazateco auténtico.

La venta de hongos y las apuestas deportivas son tipos de transacciones particulares que nos permiten del mismo modo cuestionar algunas categorías del análisis económico. Por otro lado, los juegos de azar y el consumo de alucinógenos tienen un estatus jurídico ambiguo

en México; están prohibidos por la ley, pero tolerados en el marco de prácticas religiosas. Estas actividades implican además una cierta puesta en escena identitaria: una presentación de sí particular y una evaluación de las propiedades de los objetos e individuos involucrados en la transacción. Los actores que se involucran en este tipo de actividades cuidan y le ponen atención a las apariencias, a los signos que hay que esconder o exagerar para lograr el reto. De forma complementaria, los actores recalcan su capacidad para descubrir los artificios, el fraude, y por lo tanto para evaluar correctamente la validez de un saber, las propiedades de un objeto o las intenciones de los sujetos. En una transacción, los individuos con frecuencia son llevados a juzgar la sinceridad de sus interlocutores, es decir a juzgar su autenticidad, la calidad de un objeto, el manejo correcto de los signos identitarios o la "verdadera" pertenencia a un campo determinado. Por último, en los juegos de azar como en el uso ritual de alucinógenos los actores movilizan prácticas mágicas y divinatorias para formular predicciones, pronósticos con relación al porvenir en situaciones de incertidumbre.

¿UN ANTROPÓLOGO TURISTA?

Como a muchos otros estudiantes de antropología, fueron la popularidad de María Sabina y los relatos de las experiencias rituales ligadas a los alucinógenos los que me atrajeron en un inicio a la región mazateca. Es por lo tanto justificado que les presente el recorrido que me llevó a este terreno de estudios, retomando de cierta forma el estilo narrativo que predomina en los escritos sobre Huautla. Contrariamente a los textos de Wasson, mi exposición no seguirá el modelo del relato de un "descubrimiento", desde un punto de vista personal y científico, sino el de la "producción" de materiales de investigación y de la "construcción" de los cuestionamientos teóricos que me condujeron a las conclusiones que expongo en este trabajo[1]. Por lo tanto, es indispensable restituir mi entrada al campo y la evolución de mi posición de observador en el espacio social estudiado, para que el lector pueda comprender mis elecciones metodológicas y evaluar los datos etnográficos que presento en este texto.

[1] Sobre la investigación etnográfica como un "dispositivo", y su definición desde un punto de vista pragmático que permite reubicar al etnógrafo y su experiencia en el corazón de la situación estudiada, ver el texto de Michel Naepels (2012) « L'épiement sans trêve et la curiosité de tout ».

En enero 2006, cuando hacía una estancia en el jardín etnobotánico de la ciudad de Oaxaca, fui con un amigo a Huautla de Jiménez por primera vez. En esta época, no había leído todavía los artículos antropológicos que describen el ritual dedicado a los hongos por los indígenas de la región. Sin embargo, como muchos mexicanos, conocía bien al personaje de María Sabina, la "sacerdotisa de los hongos" de la cual encontramos su imagen en playeras en venta en los mercados de México e inmortalizada como un "símbolo de sabiduría y de amor" en una canción del grupo de rock *El TRI*.

Según el censo de 2005 del INEGI, Huautla de Jiménez cuenta con una población de 11,525 habitantes de los cuales el 64 por ciento (7,372 habitantes) hablan la lengua mazateca. La ciudad se encuentra a más o menos siete horas de viaje en autobús desde la capital del país y a cinco de la capital del estado de Oaxaca. En la entrada de Huautla, una estatua de María Sabina sobre un hongo fue erigida en el cruce entre la carretera federal 182 y la avenida principal de la ciudad. Las calles de Huautla son estrechas y empinadas. La mayoría de las casas están hechas de tabicón gris y techos de lámina; sin embargo, varios edificios públicos y comercios del municipio exponen murales que hacen referencia a los hongos. En el centro de la ciudad, la presidencia municipal, la iglesia y un mercado rodean la plaza principal que sirve también como campo de basquetbol. El domingo, día de plaza, un gran mercado atrae a los habitantes de los pueblos vecinos. En efecto, la ciudad es el centro comercial de la Sierra Mazateca y los habitantes de los municipios vecinos se desplazan a este lugar para vender sus cosechas, realizar trámites administrativos y comprar mercancías.

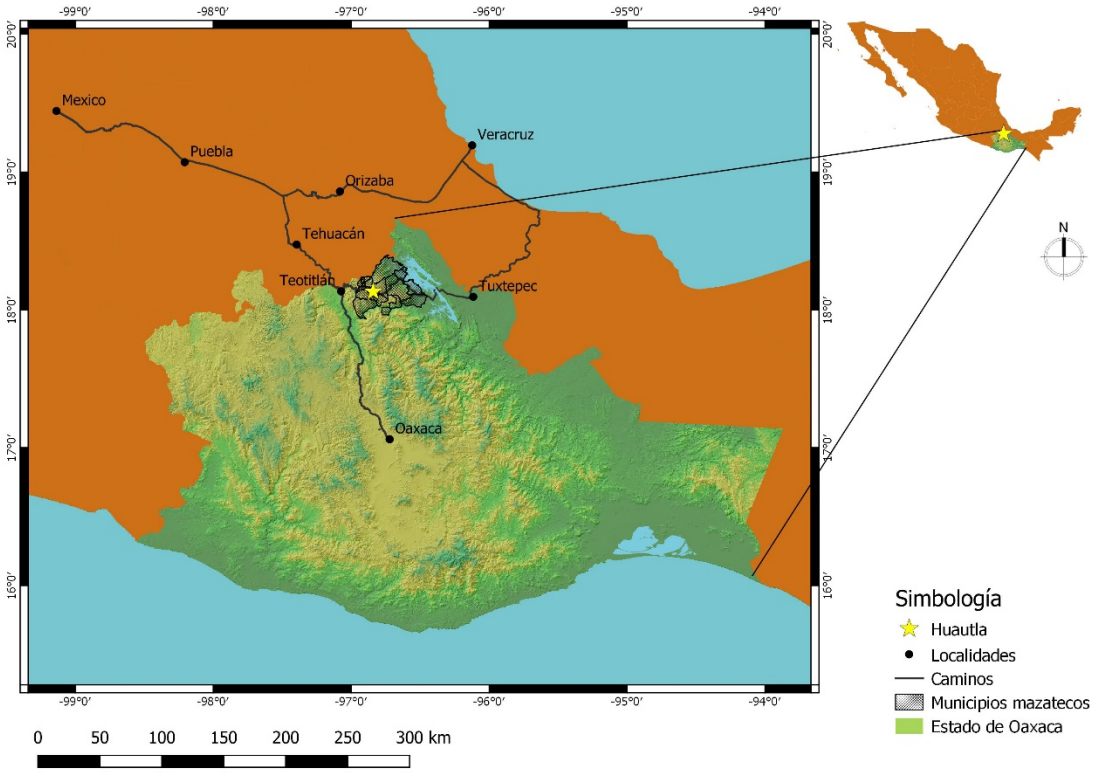

Imagen 1. Localización de Huautla de Jiménez

A pesar de la prohibición del uso de alucinógenos, uso tolerado sin embargo en el marco de prácticas religiosas indígenas, decenas de extranjeros visitan cada año Huautla en busca de los famosos hongos. Ese día de enero 2006, mi amigo y yo éramos parte de esos turistas. A nuestra llegada, agotados por el largo viaje, decidimos buscar un lugar para comer. Contrariamente a las ideas preconcebidas que teníamos sobre Huautla, ya no era un pequeño pueblo perdido en las montañas. Las calles de la ciudad tenían ahora una intensa circulación de coches, peatones, perros, mulas y caballos.

Después de algunos minutos deambulando por las calles de Huautla, encontramos un restaurante a la orilla de la carretera, un poco alejado del centro de la ciudad. Cuando pedimos la cuenta, la mesera nos propuso hospedarnos en su casa por una suma módica. Años más tarde me aprendería su nombre: Salustia. Llegando a su casa, nos presentó a su familia y nos hizo pasar a un cuarto en el tercer piso de su residencia. Sus hermanos, Chucho y Casimiro,

subieron después a hablar con nosotros. Venían a proponernos una ceremonia con hongos guiada por su madre Agustina. Aceptamos y nos pidieron entonces que descansáramos antes de realizar el ritual. En esa época el cuarto no tenía todavía cama por lo que nos acostamos en un tapete sobre el piso.

A la mañana siguiente, Agustina nos hizo pasar al cuarto de la casa en el que se realizan las ceremonias. Antes de darnos los hongos nos hizo una "limpia", un ritual de purificación con hojas de laurel y humo de copal, una resina aromática. Pusimos el dinero correspondiente al precio del ritual sobre el altar y Agustina se persignó al momento de tomar los billetes. Después de la ceremonia, nos sirvieron un plato de huevos y frijoles en la cocina. Fuimos al cuarto a descansar, pero después de unos pocos minutos, las hijas de Agustina nos alcanzaron para ofrecernos artesanías bordadas con figuras de hongos. Al día siguiente, la chamana nos dio su nombre y su dirección escrita en un papel. Nos incitó a regresar y a invitar a nuestros amigos, después nos dio su bendición antes de tomar el camino de regreso a la ciudad de México.

La experiencia en el jardín botánico, y más específicamente mi viaje a Huautla en 2006, me motivaron a inscribirme en septiembre de ese año a la Licenciatura en antropología social de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). En diciembre hice un segundo viaje a la Sierra Mazateca con el mismo amigo que me había acompañado en esa primera ocasión. Sobre la calle principal de la ciudad nos encontramos a Casimiro cargando un taxi con paquetes de alfalfa para alimentar a su caballo. Nos identificó en el coche y exclamó: "¿Van con Agustina? ¡Síganme!". Casimiro cuenta hoy esta anécdota para insistir en el hecho de que fue él quien me "trajo" a la casa. Por mi parte, trato de recordar que fue su hermana, Salustia, quien me invitó a la casa por primera vez para intentar desarticular este intento de imponer una especie de exclusividad en la relación.

Imagen 2. Vista de Huautla desde el Cerro de la Adoración.

Más o menos un año después, en un curso con la profesora María Ana Portal, se pidió a los alumnos formular un proyecto de investigación. Pensé inmediatamente en mi experiencia en Huautla de Jiménez. Varias cosas habían llamado mi atención en mis estancias en la Sierra Mazateca. En primer lugar, estaba sorprendido por la permanencia del uso ritual de los hongos en esta ciudad que cuenta hoy con más de diez mil habitantes. En otras regiones de México se pueden encontrar hongos alucinógenos – en Palenque, San José del Pacífico o Tlanixco – pero nunca había visto que una ceremonia indígena fuera propuesta a los turistas. Por otro lado, me sorprendía ver que, en Huautla, en un contexto en donde la "guerra contra las drogas" había tomado una dimensión aún más represiva con la llegada al poder de Felipe Calderón (2006-2012), no sólo la venta y el consumo de alucinógenos se llevaba a cabo relativamente sin problemas, pero además los hongos eran orgullosamente reivindicados como emblemas de la cultura mazateca.

Me parecía paradójico que los alucinógenos, la ceremonia que acompaña su consumo y los objetos utilizados en el rito, fueran abiertamente comercializados con los turistas a pesar

de que estos hongos son descritos en los textos antropológicos como algo sagrado para los mazatecos. Finalmente, la distinción entre los indígenas que consumen los hongos con un objetivo de curación sagrada y los turistas que los usan de forma profana me parecía inadecuada. Esbocé entonces un proyecto de investigación sobre el chamanismo en Huautla, no desde el punto de vista de los saberes indígenas como la mayoría de los trabajos sobre este tema[2], sino sobre la historia de la producción y de la circulación de los hongos. Inspirado en mi formación en antropología económica, de orientación marxista, mi pregunta inicial era entonces la de describir el proceso a través del cual un objeto sagrado, en este caso los hongos, se transforma en mercancía.

Continué en esta línea de investigación en la elaboración de mi trabajo final de la Licenciatura en antropología social[3]. La formación de la UAM prevé dos periodos de campo que son la base del trabajo de investigación que se exige para obtener el diploma. Antes de llevar a cabo mi trabajo de campo hice un viaje rápido a Huautla. De camino a la ciudad de Tuxtepec, hice con mis padres una parada en la Sierra Mazateca. Visitamos rápidamente la casa de Agustina, y cuando mencioné la posibilidad de quedarme varios días en el lugar para hacer una investigación sobre el chamanismo, la curandera sacó una revista en inglés de un librero. Hojeó algunas páginas y me mostró su nombre escrito en un artículo sobre los hongos en Huautla: primera aproximación a la importancia de las ciencias sociales y de los textos publicados en los mecanismos de legitimación de las prácticas de algunos curanderos. Esto era también una señal de las expectativas que la familia de Agustina tenía, y tiene todavía, respecto a los resultados de mi trabajo. Esta expectativa de publicidad es una de las razones por las cuales no pudo plantearse la pregunta sobre si había que mencionar, o no, los nombres de las personas que intervinieron en mi investigación[4]. A partir de este episodio, en las plegarias que pronuncia Agustina en mi honor al momento de su bendición habitual,

---

2 Pienso en particular en los trabajos de R. Gordon Wasson, Richard Evans-Schultes, Fernando Benítez y Álvaro Estrada. La tesis de Magali Demanget (2006) incluso si se titula « *La chair des dieux est-elle à vendre ?* » se centra más en la expresión de la etnicidad que en el comercio de hongos. El tema de la comercialización de los hongos está presente en otros trabajos de esta autora.

3 Mi tesis de Licenciatura en Antropología social de la UAM (García de Teresa, 2010) fue codirigida por Alicia Castellanos y Luís Reygadas.

4 Una versión mas extensa de este trabajo fue presentada en francés al jurado de mi examen de doctorado. La versión francesa fue escrita únicamente para un público especializado y, por su nivel de detalle, no pretende ser difundida ampliamente. Es la versión española la que será entregada a mis interlocutores en Huautla y que podrá ser consultada por un público más extenso.

menciona las palabras “libro” y “estudio” en referencia al texto escrito que debo entregar en el marco de mi investigación, y que al final de cuentas explicaba mi presencia en el lugar.

Llevé a cabo un primer periodo de trabajo de campo de doce semanas en Huautla, de junio a agosto 2009. Como lo tenía previsto, llegué con Agustina quien tenía en mente mi intención de quedarme por un largo periodo. El hecho de haber conocido a mis padres, y en particular a mi madre, bastaba a Agustina para afirmar que me encontraba con mi “familia” en Huautla y que se sentía responsable de mi seguridad. En paralelo, encontré muchos problemas para hacer entender a mis anfitriones, y a las otras personas del pueblo, que no era un turista más y que no había venido a consumir los hongos sino a estudiarlos.

Los habitantes de Huautla están acostumbrados a ver antropólogos y otros investigadores pasearse por la región desde hace ya varias décadas. De la misma forma, muchos turistas se hospedan varios meses en el lugar, lo que corresponde más o menos al tiempo de un trabajo de campo antropológico. La mayoría de estos visitantes son estudiantes mexicanos, y algunos de ellos son incluso antropólogos. En la mirada de muchas personas, no había ninguna diferencia entre un turista y este hombre joven que decía ser un estudiante universitario. Los hijos de Agustina intentaban con insistencia venderme los hongos, sobre todo al principio de mi trabajo de campo, cuando la afluencia de turistas era todavía débil. Además, me desanimaban a ir a visitar a otros chamanes ya que los consideraban charlatanes y mentirosos. Esta actitud podía explicarse por la voluntad de asegurar la fidelidad de sus “clientes” y así evitar perderlos frente a su competencia.

Una relación ambigua con el dinero y con las relaciones mercantiles marcaron por lo tanto mi investigación. Al principio de mi trabajo de campo tenía la impresión de que Agustina y sobre todo sus hijos hacían todo lo posible por obtener recursos monetarios de mí. Esta relación con el dinero, caracterizada por la costumbre que tenían de preguntarme constantemente por el precio de las cosas que llevaba puestas, de pedirme préstamos de dinero, y del intento por comprarme y venderme todo lo que fuera posible, en un principio me angustiaba mucho. Progresivamente pude observar esta situación con un poco de distancia y darme cuenta de que estas personas no adoptaban estas actitudes exclusivamente conmigo. La mayoría de mis interlocutores pasaban un tiempo considerable pidiendo dinero

prestado a unos e intentando que otros les pagaran lo que les debían. De forma paralela a esta situación de deuda permanente, el trabajo colectivo y los gastos suntuarios ocupan un lugar importante en la vida cotidiana de Huautla; las fiestas están abiertas al público general y la comida y el alcohol se ofrecen en cantidad en estas ocasiones. La deuda, la fiesta y la obligación de hospitalidad parecían estar íntimamente ligadas.

Mi trabajo de campo se orientó en función de un esfuerzo dirigido a no ser asimilado a un turista y de una negociación constante de mi lugar como observador y de mi libertad de movimiento en la zona. Renuncié rápidamente a hacer una etnografía de conjunto de los numerosos chamanes de Huautla. Una de las dificultades en la realización de esta etnografía es que, como lo mostraré a lo largo de este trabajo, los curanderos están involucrados en una "lucha de reputación" en la cual los visitantes extranjeros juegan un papel determinante, en particular si producen materiales publicables. Decidí entonces concentrarme en la casa de Agustina como un espacio de interacción entre los habitantes del barrio y los turistas.

En el campo llevaba conmigo una cámara de video[5], que jugó un papel esencial en mi investigación. De esta forma fui llevado a interesarme en las carreras de caballos. En efecto, la familia de Agustina posee caballos de carreras que participan en las competencias durante las fiestas patronales de la región. Mi conocimiento del campo local de carreras de caballos se reveló como uno de los elementos que me distinguían de los turistas que visitan Huautla. Después, en mis diferentes viajes al pueblo, la restitución de las imágenes filmadas durante las celebraciones familiares y las carreras de caballos fue ampliamente apreciada por mis interlocutores. Sin embargo, varias personas me advirtieron sobre la difusión de su imagen, ya que temían que ésta pudiera ser utilizada como un instrumento de brujería. Mis imágenes podrían entonces servir para determinar el ganador de una carrera de caballos, para guardar un recuerdo de un pariente fallecido o para intentar desacreditar a ciertos actores. El uso de la cámara daba sentido a mi actividad en el campo, pero la producción de las imágenes y su circulación planteaba claramente las problemáticas de poder y de representación presentes en mi trabajo de investigación.

---

[5] Sobre el uso de la cámara en mi trabajo de campo ver García de Teresa (2016).

Mi relación con los miembros de la familia de Agustina fue compleja a lo largo de mi trabajo de campo. Fui llevado a desempañar varios papeles durante la investigación. Pasé del papel de turista, de cliente y huésped, al de fotógrafo familiar, chofer, amigo y confidente. En alguna medida, la familia de Agustina esperaba de mi trabajo cierta publicidad, y mi papel sería el de traer nuevos turistas a la casa y rendirle homenaje a la familia en mis escritos. A pesar de esto, me resistí a su propuesta de jugar el papel de guía turístico durante mi estancia en Huautla y al momento de la redacción de mis trabajos. Con muy poco éxito por cierto ya que al momento en que mi nombre apareció ligado a los hongos en Internet, comencé a recibir de vez en cuando correos preguntándome consejos para encontrar a un "verdadero" curandero en Huautla.

Para distinguirme de los turistas y poder escapar al férreo control de la familia de Agustina, decidí hacer una estancia en un bachillerato en San Antonio Eloxochitlán, un pueblo situado a unos veinte kilómetros de Huautla, durante todo mi segundo periodo de trabajo de campo, que tuvo lugar entre enero y mayo de 2010. Contrariamente a mis anfitriones en Huautla, la familia que me hospedaba en Eloxochitlán rechazaba que pagara mi renta y mi comida. Esta situación era también angustiante ya que generaba alianzas y compromisos a veces difíciles de mantener y que me identificaban con grupos en una sociedad políticamente muy dividida. Sin saberlo me encontré en un contexto de confrontación entre diferentes facciones del municipio en la cual se encontraban en el centro del conflicto la casa en donde me hospedaba y el bachillerato en el cual hacía mi estancia. Algunos años más tarde, en diciembre 2014, el conflicto alcanzó un punto dramático en el momento de la elección para la alcaldía del pueblo: los diferentes grupos se enfrentaron dejando como saldo dos personas asesinadas y varias heridas, el encarcelamiento del presidente municipal y sus consejeros más cercanos, y el incendio de la casa donde viví durante mi estancia en Eloxochitlán[6].

El hecho de ser rápidamente asociado a una casa inscrita en un paisaje social altamente competitivo e incluso conflictivo influenció mi posición de observador tanto en mi estadía en Huautla como en Eloxochitlán. En el campo, me confronté a mis prejuicios sobre

[6] Los conflictos en Eloxochitlán fueron descritos en la prensa nacional desde diferentes puntos de vista: (Rivera, 2018), (Camacho, 2015).

la distinción entre una economía de dones y una economía mercantil. El hecho de haber entrado en esta dinámica de fiestas y regalos, de préstamos y pagos, me permitió comprender mejor las relaciones de poder que se juegan en la región y en el seno de las casas de Huautla. Si al principio de mi trabajo de campo fui percibido como un turista, en mis viajes posteriores era percibido como "parte de la casa", y esto influía en las interacciones con mis interlocutores y revelaba en parte lo que esperaban de mi.

Cuando me fui de Huautla en 2010, le expliqué a Agustina que me iba a Francia para presentar el concurso de la selección internacional de l'École normale supérieure (ENS). Chucho le traducía a su madre haciéndole una comparación entre el concurso y una carrera de caballos. Estaban orgullosos de mi por el hecho de que era el único representante de México frente a varios candidatos del mundo entero. Antes de irme, Agustina hizo para mi el mismo ritual que hacen para el caballo antes de llevarlo a la pista de carreras. Me dio un amuleto que contenía *San Pedro*, una mezcla de tabaco y cal, y me dijo que lo guardara en mi bolsa durante el concurso. Agustina me pidió una fotografía mía y escribió mi nombre y la fecha del examen al reverso, después la puso en el altar situado en la sala de su casa. Durante mis estudios de maestría y doctorado regresé varias veces a Huautla. En el marco de mi investigación doctoral hice un periodo de trabajo de campo en noviembre y diciembre 2015, otro periodo en junio y julio 2016, y un último periodo de campo de dos semanas en julio 2017[7]. Hice también varios viajes ocasionales para visitar a la gente, asistir a una fiesta o filmar una carrera de caballos.

Tengo que precisar que, a pesar de los largos momentos que pasé en Huautla, nunca aprendí el mazateco. En efecto el mazateco de Huautla es una lengua particularmente difícil de aprender para un hispanohablante porque se trata de una lengua tonal en la cual el tono juega un papel central en la distinción del léxico y de sus formas gramaticales[8]. Sin embargo,

---

[7] La mayoría de las descripciones etnográficas que presento en este texto fueron realizadas a partir de notas sobre mi diario de campo o de videos que filmé en el lugar. Las citaciones y descripciones que provienen de mis materiales de campo serán indicados de la siguiente manera: MGT Diario de Campo y MGT Video. De forma general, todas las traducciones al español son mías salvo si la referencia a una traducción publicada es explícitamente mencionada.

[8] El nombre genérico "mazateco" se refiere a un grupo de lenguas compuesto de diferentes variantes dialectales que no son forzosamente inteligibles entre ellas. Hacen parte del subgrupo Popolocano de la familia Otomangue de las lenguas indígenas de América.

en mi estancia de campo no estuve totalmente aislado de las discusiones en mazateco; las pocas palabras que aprendí y el hecho de que varias expresiones en español han sido incorporadas a la lengua – las unidades de medida, por ejemplo – me permitían la mayoría del tiempo percibir por lo menos el tema de las conversaciones. Por otro lado, la versión extensa de esta investigación fue escrita en francés: esto me llevó a una mayor reflexividad del uso de ciertas palabras en español. Escribir para un público francófono me empujó a explicitar ciertas expresiones que son evidentes para una audiencia mexicana. Mis carencias lingüísticas en mazateco se equilibraron con una mayor reflexividad en el uso de mi lengua materna.

Durante mis estudios de Master[9] continué mi investigación sobre la comercialización de los rituales ligados a los hongos en Huautla. En este trabajo mostré cómo los relatos del descubrimiento de los hongos por Wasson y su encuentro con María Sabina han influido en las expectativas de los turistas respecto a las ceremonias con los alucinógenos. En el marco de mi investigación doctoral, tuve la oportunidad de consultar los archivos de R. Gordon Wasson en la Harvard University Botanical Library, donde se conservan sus diarios de campo y su correspondencia[10]. Estos documentos son poco conocidos y nos libran preciosos detalles sobre las expediciones del banquero en territorio mexicano. Expondré así en este texto una "revisita" (Burawoy, 2003) del encuentro entre Wasson y María Sabina a partir de este trabajo de archivo. El análisis de las expediciones de Wasson en Huautla permite poner en evidencia las luchas de poder que operan al momento de la producción científica, tanto en el seno del campo académico, como en las poblaciones estudiadas.

LA CASA COMO UNIDAD DE ANÁLISIS

Debido a las condiciones de mi trabajo de campo, los materiales que produje a lo largo de mis diferentes estancias en Huautla están principalmente centradas en el punto de vista de una casa, la de Agustina Martínez. Los habitantes de esta casa fueron mi primer y principal contacto en esta ciudad de la Sierra Mazateca. En este lugar observé en gran parte

9 Mi tesis de Master 1 (García de Teresa, 2011) fue dirigida por Laurence Fontaine.

10 Los materiales obtenidos de los archivos de Gordon Wasson serán citados de la siguiente manera: GWA Correspondencia y GWA Field notebook.

el consumo de hongos y conocí a muchos turistas. Del mismo modo, fue gracias a mi posición de observador en esta casa que pude introducirme en el ámbito de las carreras de caballos. Produje entonces una gran cantidad de materiales sobre estos temas. Una forma de articular estos materiales era centrar mi descripción en dicha familia, profundamente involucrada en estas actividades.

La elección de la casa como unidad de análisis no tiene únicamente que ver con las condiciones del trabajo de campo. Comenzar mi etnografía en un nivel micro-sociológico permite una descripción más fina de las relaciones sociales, pero también, interrogar el uso de ciertos conceptos en la disciplina antropológica. Una de las preguntas que esta etnografía quiere subrayar es la de la primacía de la economía en el análisis sociológico. La antropología se ha preguntado constantemente sobre la pertinencia del uso de los conceptos de la ciencia económica en el análisis de las sociedades llamadas "primitivas" o "precapitalistas". En esta reflexión los ejemplos de las sociedades campesinas y de las unidades domésticas, presentadas como "islotes en un océano de cálculo"[11], han jugado un papel predominante. Sin embargo, a pesar de su voluntad de tomar distancia respecto a la ciencia económica, los antropólogos terminan formulando su hipótesis en analogía con ésta. De esta forma, los fenómenos observados que se alejan de los modelos de las teorías económicas dominantes y del control riguroso del Estado se califican según los términos siguientes: "economía de dones", "economía primitiva", "economía campesina", "economía domestica" o "economía informal" por citar unos cuantos.

En efecto, más allá de la unidad doméstica, las actividades en las que participan los miembros de esta familia parecen situarse en los márgenes estudiados por la ciencia económica. Por un lado, la venta de hongos alucinógenos, por su carácter "ilegal" y al mismo tiempo "religioso" y "mágico"[12], presenta algunas particularidades respecto a una transacción mercantil clásica y plantea la pregunta de qué es lo que se autoriza para venderse. Por otro

---

[11] "*îlots dans un océan de calcul*" ver los cursos de Antropología económica de Pierre Bourdieu (2017).

[12] El artículo 32 de la convención de 1971 sobre las substancias psicotrópicas de las Naciones Unidas, firmada por 183 países entre los cuales México, indica que: "*Todo Estado en cuyo territorio crezcan en forma silvestre plantas que contengan sustancias psicotrópicas de la Lista I y que se hayan venido usando tradicionalmente por ciertos grupos reducidos, claramente determinados, en ceremonias mágico-religiosas, podrá (…) formular la reserva correspondiente (…) salvo en lo que respecta a las disposiciones relativas al comercio internacional*".

lado, las carreras de caballos, explícitamente ligadas al dinero y al beneficio, escapan sin embargo a una lógica de acumulación capitalista: más que el dinero, son el honor y la reputación los que están en juego. Intentaré mostrar a lo largo de este trabajo cómo en estas dos transacciones hay una negación del espíritu del beneficio económico: los hongos no deben tener precio, y está mal visto apostar únicamente para ganar dinero. Intentaré ejemplificar la forma en la que la evaluación mutua de las propiedades sociales de los participantes constituye una etapa determinante en este tipo de transacciones.

El *Ensayo sobre el don*[13] de Marcel Mauss aparece sin duda como uno de los textos pioneros en la crítica antropológica a la ciencia económica. En este trabajo Mauss opone el don a las lógicas de la economía mercantil. El estudio del don se funda sobre una paradoja: el hecho de que el don es libre y gratuito, y a su vez obligatorio e interesado. Este texto es de tal importancia que diferentes corrientes de la disciplina se proclaman sus herederas. La lectura de Mauss ha desembocado en lecturas a veces opuestas: lecturas optimistas ven en el don el fundamento inconsciente de la sociedad (Lévi-Strauss, 1950), lecturas más pesimistas ven al don como una ilusión, una negación de los mecanismos de dominación (Bourdieu, 1980).

Si la crítica económica que se desprende del texto de Mauss es bien conocida, Benoît de l'Estoile (2015a) nos invita a considerar asimismo el aspecto jurídico de este texto. Contrariamente a las acusaciones formuladas por Lévi-Strauss, Mauss no adhiere a la cosmología indígena, sino que analiza el "*hau*", el espíritu de la cosa, como una versión indígena de derecho maorí. El "*hau*" sería entonces la forma que toma el discurso indígena para expresar las obligaciones ligadas al hecho de dar, recibir y devolver. El don puede entonces ser pensado como una ritualización, una puesta en forma de las dependencias recíprocas. De esta manera, el don aparece como un medio para expresar los lazos de dependencia personal. Mauss recalca una relación entre el don, la deuda y el contrato. En este sentido el don es mucho más que la descripción de un fenómeno, se trata de una

[13] El *Essai sur le don* de Marcel Mauss fue publicado originalmente en l'*Année sociologique* 1923-1924, y luego retomado en *Anthropologie et Sociologie* en 1950. La traducción española de este último libro se publicó en 1971.

evaluación, de la calificación de una interacción. Desde este punto de vista, el don es también un "lenguaje" de categorías moralmente marcadas, utilizadas para calificar un acto.

Por esta razón escogí usar en el texto el término de "transacción" para describir de forma neutra toda prestación social a través de la cual se procede a una transferencia de bienes o servicios. Prefiero este término al de "intercambio" que sugiere implícitamente la evaluación de una transferencia como equitativa, es decir como una transacción en la cual los participantes dan tanto como lo que reciben. Una misma transacción puede sin embargo ser calificada de robo, de regalo o de venta por los diferentes participantes, y es sobre estas diferentes formas de evaluar las prestaciones sociales sobre las cuales quiero llamar la atención. El término de transacción permite describir diferentes modalidades de transferencias de bienes, como las apuestas, que no son ni intercambios ni dones. En el estudio de las transacciones, es por lo tanto importante analizar no solamente las cosas intercambiadas, sino también las propiedades sociales de las personas involucradas en la transferencia, la forma concreta que ésta puede tomar y cómo es calificada por los actores.

La apuesta de este trabajo es entonces retomar estos cuestionamientos que atraviesan la antropología desde los trabajos de Marcel Mauss. Comenzaré mi análisis a partir de la descripción de una casa, pero intentando tomar distancia respecto a la analogía con la economía. En suma, intento describir de forma alternativa los fenómenos observados. Para hacer esto, busco interrogar los materiales producidos durante mi trabajo de campo sobre la casa de Agustina considerándola no como una "economía doméstica", sino insistiendo en lo que Benoît de l'Estoile (2015b) llama la "*oikonomía*", es decir "el gobierno de la casa".

En este trabajo abordaré estas reflexiones acercando el concepto de *care* de la expresión española "cuidado". El concepto de *care* ha sido utilizado en la antropología médica para analizar los cuidados que se dan a las personas dependientes o vulnerables. Para Philippe Chanial (2017) existe un lazo entre la lógica del don y la del cuidado. Este autor introduce una distinción entre los dones masculinos que son visibles y reconocidos, y los dones femeninos, discretos, escondidos, y por lo tanto no reconocidos. Chanial afirma que la lógica del cuidado corresponde a este universo en donde los dones son negados, desvalorizados. En este sentido, la pregunta del don lleva a distinguir al que da del que recibe,

al activo del pasivo. De esta forma, las preguntas que consisten en interrogarse quién da qué a quién, y quién cuida de quién, se vuelven preguntas eminentemente políticas.

En español el verbo "cuidar" se utiliza en distintos contextos; en francés ya no se usa ningún verbo que abarque los diferentes sentidos que tiene en español como: curar, preocupar, atender, vigilar, proteger, mantener. Cuando este verbo se usa en su forma exclamativa "¡cuidado!", esta expresión se refiere a una llamada urgente de atención. El verbo cuidar implica entonces una obligación de solidaridad y de asistencia en casos de urgencia, pero también en el largo plazo, en particular en lo que respecta a las personas y objetos que se encuentran bajo nuestra influencia. Las expresiones que derivan del verbo cuidar hacen por lo tanto referencia a una valorización del cuidado de sí mismo, de su patrimonio y de sus relaciones. De esta forma, uno se cuida a sí mismo, a su cuerpo y a su salud; cuida y se ocupa de su empresa, de su casa, de sus tierras; cuida y mantiene sus relaciones con amigos y la comunidad; cuida y se preocupa de las tradiciones, de la naturaleza y de la vida. Mostraré cómo la lógica del cuidado se encuentra en el centro de las relaciones personales de los habitantes de esta casa, pero también en la cría de caballos y en la asistencia a las personas que consumen alucinógenos.

El estudio de la comunidad reunida alrededor de la casa no se limita a las relaciones entre los miembros del grupo sino que se extiende a todo el pueblo de Huautla, a través de sus vastas relaciones y lazos múltiples que unen y confrontan a esta familia con los otros habitantes de la región (vecinos, curanderos, aficionados de caballos, grupos políticos) al igual que con los visitantes y turistas nacionales y extranjeros. Intento entonces presentar una especie de modelo reducido de la vida de un sector de la población a través de una etnografía bajo un mismo techo: hombres y mujeres, niños, adultos y personas mayores con rangos familiares distintos, situaciones matrimoniales diversas, empleos variados y un grado desigual de éxito personal. Esta mirada sobre una parte de la dinámica íntima de un núcleo familiar busca captar la multiplicidad de las conexiones políticas, socioeconómicas y culturales de la región. La casa de Agustina nos permite abordar los diferentes ángulos del espacio social local, y como lo señala Clifford Geertz en la *Interpretación de las culturas*, no se trata de estudiar sociedades de pequeñas dimensiones, sino de observar las relaciones

densas que se tejen en un universo restringido, como expresión de todo un tejido social, sin dejar de lado, evidentemente, sus propios límites y particularidades.

LA FIESTA Y LA POLÍTICA DE LAS REPUTACIONES

De esta forma decidí describir la organización de una casa de Huautla y sus relaciones con el vecindario como una puerta de entrada a un análisis de la "política de las reputaciones" (Bailey, 1971) en una comunidad de "cara a cara". La puesta en obra de esta política de las reputaciones es particularmente visible en los juicios que se hacen sobre el hospedaje de los turistas y la organización de las carreras de caballos. A partir de la descripción de esta casa, especie de "viñeta" etnográfica, busco ilustrar las "*small politics*" que se desempeñan al interior de esta comunidad. Para F.G. Bailey (1971), la política de las reputaciones se refiere a los intercambios de informaciones y de cortesías o, en otros términos, a la forma de aceptar y ofrecer regalos respetando los buenos modales. Siguiendo a Marcel Mauss, Bailey señala que no existen regalos que no estén envenenados: por lo tanto, analizar la política de las reputaciones equivale a estudiar el "envenenamiento de las relaciones sociales"[14].

Los desafíos de honor o las "prestaciones sociales de tipo agonístico" son ejemplificadas por Mauss en el *potlatch* norteamericano. El *potlatch* es descrito por Mauss como un juego y un reto, como una "lucha de riqueza"[15], una "guerra de regalos". Así los jefes, y los clanes, se desafían mediante el gasto suntuario. En el *potlatch* el honor, el

---

[14] En el *Ensayo sobre el don*, Marcel Mauss señala el doble sentido de la palabra *gift* en las lenguas germánicas: regalo, por un lado; y por el otro, veneno. Unas líneas antes, Mauss analiza la necesidad de la garantía y el vínculo entre don, contrato y desafío en el derecho germánico: "*Dos elementos de la* wadiatio *ponen de manifiesto esta fuerza de la cosa. En primer lugar, la garantía no sólo obliga y vincula, sino que también compromete el honor, la autoridad y el «mana» de quien la entrega, el cual queda en una situación de inferioridad en tanto no se libere de su compromiso-apuesta* (…) *Mientras el contrato no queda terminado, el deudor queda como el que pierde en un desafío, como el segundo en una carrera* (…) *El ritual adopta la forma del desafío y de la desconfianza y expresa una y otra*" (1971, pp. 243 - 244). El original en francés puede leerse en Mauss (2008 [1950], p. 254).

[15] En una nota al pie de página, Mauss asegura que: "*Convendría estudiar, a este respecto, el juego, que incluso entre nosotros, no se considera como un contrato, sino como una situación donde se compromete el honor y donde se exponen bienes que podrían no exponerse. El juego es una especie de* potlatch*, una especie de sistema de dones*" (1971, p. 200). En la nota siguiente, Mauss afirma: "*La apuesta es todavía hoy resto de ese derecho y moral, sólo compromete el honor y el crédito y sin embargo hace circular la riqueza*" (1971, p. 200). La versión original francesa puede leerse en Mauss (2008 [1950], pp. 200-201).

prestigio, la reputación de los jefes y de su grupo están en juego. De esta forma, se establecen jerarquías sociales a través del intercambio de dones. Mauss subraya así el vínculo entre la riqueza, la autoridad, y el poder de mandar sobre los que reciben regalos.

Según la teoría de Pierre Bourdieu (1980, pp. 209-210), el capital acumulado por el grupo constituye una "energía de la física social" que puede existir bajo diferentes especies. El intercambio de dones es el paradigma de lo que Bourdieu llama la "alquimia social" que consiste en transformar cualquier especie de capital en capital simbólico. Para el sociólogo francés, el don es la ocasión por excelencia para percibir esta "alquimia social", el trabajo a través del cual "transformamos lo económico en simbólico, por el cual transformamos un intercambio de bienes materiales, cuantificables, en algo irreductible al valor mercantil de lo que fue intercambiado" (Bourdieu, 2017, p. 45). El intercambio de dones traduce entonces una relación de poder, lo que Bourdieu resume de esta forma: "Poseemos para dar. Pero también, poseemos dando. El don que no es restituido puede volverse una deuda, una obligación durable; y el único poder reconocido, el reconocimiento, la fidelidad personal o el prestigio, es el que se asegura dando" (Bourdieu, 1980, p. 216).

Para el sociólogo la dialéctica del desafío y de la réplica, del don y del contra-don, no está animada por una axiomática abstracta, sino que se alimenta del sentido del honor, una disposición inculcada desde la infancia y reforzada por el grupo, que se inscribe tanto en las posturas y pliegues del cuerpo, como en los automatismos del lenguaje y del pensamiento. A través de estas disposiciones el "hombre se afirma a sí mismo en tanto que hombre verdaderamente hombre, es decir viril" (Bourdieu, 1980, pp. 176-177). Esta alquimia social permite así "transformar relaciones arbitrarias en relaciones legítimas, diferencias de hecho en distinciones oficialmente reconocidas" (1980, p. 216). La negación del don como un acto interesado es según Bourdieu un fenómeno de creencia y, citando a Marcel Mauss, asegura que esto es posible porque "la sociedad se paga siempre a sí misma con la falsa moneda de su sueño"[16] (Bourdieu, 2017, p. 43).

---

[16] "*En définitive, c'est toujours la société qui se paie elle-même de la fausse monnaie de son rêve*" (2008 [1950], p. 119). En la traducción española del *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Mauss y Hubert escriben: "*El juicio mágico es el objeto de un consentimiento social, traducción de una*

Los trabajos de Mauss y de los surrealistas franceses influyeron también el pensamiento de Octavio Paz, escritor mexicano premio Nobel de literatura en 1990. Este autor es uno de los intelectuales más activos en la construcción ideal de México y de la esencia del mexicano. Los escritos de Paz contribuyeron ampliamente a difundir a un nivel internacional los estereotipos nacionales. Este autor desempeñó asimismo un papel modesto en la construcción de la figura mítica de María Sabina. Una de las características que definen la esencia mexicana para Octavio Paz es el amor por la fiesta y los gastos suntuarios. En su libro *El laberinto de la soledad* (1950), Paz declara que "el solitario mexicano ama las fiestas y las reuniones públicas", para luego insistir en que "somos un pueblo ritual". Octavio Paz subraya la cantidad de recursos que se destinan a las fiestas en México para afirmar que "nuestra pobreza puede medirse por el número y suntuosidad de las fiestas populares" porque "las fiestas son nuestro único lujo". En estas ocasiones, el mexicano sale de su soledad para "descargar su alma" y "dialogar con la divinidad, la patria, los amigos o los parientes".

Después de haber citado a "algunos sociólogos franceses" que ven en la fiesta un gasto ritual que apacigua la cólera de los hombres y de los dioses, Paz denuncia la "trampa mágica" del derroche que espera atraer, por contagio, a la abundancia. Para el ensayista, la explicación sociológica está incompleta, la fiesta más que un exceso, es una "revuelta" en la cual el orden desaparece, "a través de la fiesta la sociedad se libera de las normas que se ha impuesto". Octavio Paz insiste en la ruptura violenta que implica la fiesta, un desgarre entre otros como "el juego" y la "prodigalidad en el gastar". Claudio Lomnitz (2016) recalca que, en la obra de Octavio Paz, México es presentado como un "cronotopo", al mismo tiempo un lugar y una temporalidad en la cual el país se encuentra en un estado de transformación hacia la modernidad. Lomnitz precisa que Paz no es el primero en formular este tipo de cronotopo

---

necesidad social, bajo la presión de los cuales se desencadenan toda una serie de fenómenos de psicología colectiva. La necesidad que todos sienten sugiere a todos el fin a conseguir. Entre estos dos términos hay una infinidad de términos medios posibles (ésta es la razón de la extrema variedad de los ritos empleados para un mismo objeto); entre ellos tiene que haber una elección, elección que se impone o bien por tradición o bien por la autoridad de un mago de renombre o bien por la decisión brusca y unánime de todo el grupo, y debido a que el efecto deseado por todos ha sido constatado por todos, se reconoce al medio aptitud para producir el efecto (…) En definitiva, es la sociedad la que paga su sueño (...) Hemos de considerar la magia como un sistema de inducciones a priori, llevadas a cabo por grupos de individuos bajo la presión de las necesidades. Habría, además, que preguntarse si gran parte de las precipitadas generalizaciones que ha conocido la humanidad no se llevaron a cabo en ocasiones semejantes y si la magia no es responsable de ello" (Mauss, 1971, p.136).

sobre México, pero le da un carácter performativo que permite la aparición de un "México profundo"[17] y una contemporaneidad diferente a la del cosmopolitismo occidental.

Contrariamente a Octavio Paz, intentaré mostrar que el gasto ritual presente en toda fiesta no es una "trampa mágica" sino un elemento de la "alquimia social" de la que habla Bourdieu. Retomando las expresiones de Jane Guyer (1993), la fiesta sería un mecanismo que permite obtener "riqueza en gente" a partir del reparto de la "riqueza en cosas". Analizaré entonces la fiesta como un "hecho social total" en el cual se puede observar a la comunidad reunida y sus comportamientos. La fiesta moviliza efectivamente diferentes instituciones sociales, lo que permite una vista de conjunto de la comunidad. Pensando la fiesta como un *potlatch*, quiero aquí insistir en el carácter competitivo de estas celebraciones, en la reputación del grupo que se pone en juego. Es justamente el aspecto agonístico de esta alquimia social lo que quiero subrayar aquí. La fiesta es en efecto una de las principales escenas de la política de las reputaciones que se juega en Huautla.

CHAMANES, ALUCINACIONES Y TURISTAS

Algunas precisiones sobre el uso de ciertos conceptos se imponen. Ciertas palabras utilizadas en mi descripción pueden implicar juicios de valor o un fuerte posicionamiento en el espacio académico. Estos juicios son particularmente claros en el uso de palabras como "droga", "medicina" o "alucinógeno" para referirse a un conjunto de plantas y hongos, o en el uso de palabras como "brujo", "mago", "curandero" o "chamán" para calificar a un especialista ritual. El consumo de drogas, los juegos de azar y la magia son a menudo considerados como prácticas irracionales o alienantes. Los términos "juego", "magia", "droga" o "don" son entonces tanto formas de calificar prácticas particulares como conceptos que hay que explicitar.

[17] Referencia a la obra de Guillermo Bonfil Batalla (1987), que defiende la existencia de un "México profundo", una civilización negada y sin embargo aún viva en los pueblos indígenas, y que se opone al México imaginado por las élites occidentalizadas.

Fue después de la lectura del texto *Esquisse d'une théorie générale de la magie*[18] que decidí abandonar el análisis de mis materiales en términos de "chamanismo". En efecto este concepto que se popularizó gracias al trabajo del historiador de las religiones Mircea Eliade (1951) no es necesariamente el más adecuado para abordar mis materiales de campo. El uso de este término es problemático desde un punto de vista conceptual y ha provocado intensas discusiones académicas[19]. El uso del término "chamanismo" se generalizó a partir de trabajos sobres los *shamans* de Siberia para luego extenderse a la descripción de fenómenos similares en el resto del planeta. El uso de este concepto supone que el chamanismo es característico de pueblos "autóctonos", razón por la cual distintos autores, no sin cierta dificultad, califican a algunos turistas de "neo-chamanes"[20]. En mi opinión esta diferenciación entre chamanes y neo-chamanes es problemática. Replantear la pregunta en los términos de Mauss, planteados hace más de un siglo, permite no sólo situar las prácticas de los curanderos y de los turistas en un mismo plano, sino también incluir toda una gama de rituales que intervienen en la "suerte" de los juegos y en particular en las carreras de caballos.

Si uso aquí el término "chamán", es porque los antropólogos y diversos autores han decidido nombrar de esta forma a los "curanderos" que se encuentran en Huautla. El término de chamán será usado aquí para designar a los especialistas que utilizan los alucinógenos en un marco ritual, a quienes llaman "personas de conocimiento", los "*shota shiné*" en mazateco. En efecto dichos especialistas corresponden más o menos a la definición de chamán propuesta por Mircea Eliade, como el detentor de la "técnicas arcaicas del éxtasis" que permiten al curandero viajar al exterior de su cuerpo y comunicar con los espíritus. Sin embargo, en Huautla el chamán hace parte de un campo más amplio de especialistas rituales que han sido calificados de diferentes formas: "curanderos", "brujos", "adivinos", "magos" o "médicos tradicionales". Abandonar el término de "chamanismo" permite tomar en cuenta la heterogeneidad de los especialistas rituales y hacer visible la dimensión competitiva que existe entre los diferentes curanderos. Asimismo, esto permite no encerrar estas prácticas en

---

18 El texto de Mauss y de Hubert en l'*Année Sociologique,* 1902-1903, fue después publicado en *Sociologie et Antrhopologie* (2008 [1950]).

19 Sobre la pertinencia del uso del concepto de "chamanismo" ver Håkan Rydving (2011) y la respuesta de Charles Stépanoff (2013).

20 Por ejemplo, el libro de Vincent Basset (2011) *Du tourisme au Néochamanisme. Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*.

un periodo lejano de la historia, ni caer en una definición normativa de lo que es "verdaderamente" el "chamanismo mazateco".

Una precisión es necesaria respecto al uso del término "alucinógeno". En este trabajo usaré esta expresión aunque sepamos que los efectos psicofisiológicos desatados por estas substancias son tan complejos que la simple palabra "alucinógeno" no llega a describir toda la gama de reacciones producidas en el consumidor. A partir de esta observación ha surgido una enorme y confusa nomenclatura. Términos como *phantastica, eideiteticos, psicogénicos, psicodyslépticos, psicodélicos,* y *enteógenos* han sido propuestos (Schultes R., 1982). Ninguno de estos términos llega a describir la totalidad de las reacciones provocadas por estas substancias, que son de hecho usadas en contextos muy variados. El término de *enteógeno*, propuesto por varios autores entre los cuales Gordon Wasson (1978), es un neologismo elaborado a partir del griego que significa "volverse divino internamente". Este término fue sugerido para evitar el contenido cultural estigmatizado de "alucinógeno" asociado a las "drogas" y para insistir en el aspecto religioso del consumo de estas plantas por ciertos pueblos. A pesar de esto, prefiero usar el término "alucinógeno" por una simple razón compartida con Richard Evans Schultes y Albert Hofmann (2000 [1979]): es una palabra conocida y fácil de entender. Hay que tomar en cuenta, sin embargo, el hecho de que estas plantas y hongos no producen necesariamente verdaderas alucinaciones.

Otra precisión es útil respecto al uso de la palabra "turista". Es claro que el fenómeno turístico que se desarrolla en Huautla es bastante particular. Algunas personas que van a Huautla a consumir alucinógenos rechazan la calificación de "turista" y aceptarían más fácilmente ser calificados como "viajeros", "peregrinos" o "chamán en formación" por ejemplo. Algunos extranjeros viajan a Huautla regularmente y a veces se hospedan en la región durante largos periodos. Detallaré a lo largo de este trabajo la heterogeneidad de los perfiles de las personas que visitan esta ciudad, pero para facilitar la lectura llamaré "turistas" a todas las personas extranjeras a la región mazateca que llegan a Huautla con el objetivo de consumir hongos. Los turistas se distinguen entonces de los funcionarios, comerciantes y misioneros mexicanos o extranjeros que visitan la ciudad. La posición ambigua de los antropólogos será discutida a partir del ejemplo de Wasson en el último capítulo.

Asimismo, usaré en mi descripción la analogía con el juego, incluso si no es más que "la menos mala que existe" (Bazin, 2008). Jean Bazin compara el conocimiento antropológico con la capacidad de describirle a un tercero las reglas de un juego social cuyo aprendizaje se hizo en una tensión entre la co-presencia en el campo y la distancia. No se trata aquí de interpretar el sentido de una cultura, sino explicitar las reglas de un juego social que no nos es familiar, poder situar cada golpe, cada táctica, en un espacio de lo plausible, de lo que está permitido, y de lo que se espera en un juego particular.

El termino de "juego" que utilizo aquí como un concepto está extremadamente difundido en el lenguaje común. Si regresamos a las observaciones a propósito del don como categoría usada para calificar una interacción, notamos que en bastantes casos la palabra "juego" se usa tanto para describir o caracterizar como para evaluar o juzgar una situación social. Calificar algo como juego puede implicar un juicio de valor; puede tratarse de un recurso retórico, pero también de una analogía, de una metáfora de la vida. Es entonces necesario que me detenga un instante para precisar en qué el concepto de juego puede ser útil para analizar mis materiales de campo.

EL JUEGO, LA SUERTE Y LA MAGIA

El hecho de haber producido una enorme cantidad de materiales sobre las carreras de caballos me condujo a interesarme en la literatura sobre los juegos, y en particular al trabajo de Johan Huizinga (1988 [1938]), texto fundador de esta rama de la disciplina, que ve en el juego una característica transversal de la vida humana. Gregory Bateson (1955) es uno de los primeros antropólogos en haberse acercado al estudio del juego. Bateson hace entonces de la paradoja la esencia del juego (*play*). En el juego, el actor es libre, pero su acción se desarrolla enmarcada en reglas. Para este autor el juego es un marco ficcional que consiste en postular "esto es un juego", y por lo tanto en separar la acción del curso cotidiano de la vida.

El texto de Clifford Geertz (1973) sobre las peleas de gallos en Bali se conoce, sobre todo, por sus aportes metodológicos a la disciplina, pero también es un texto pionero en la antropología de los juegos, y propone claves de análisis interesantes para mis observaciones sobre las carreras de caballos. En este texto Geertz postula que si en apariencia son los gallos

los que pelean, en realidad se trata de un combate entre personas. El autor subraya entonces una función interpretativa de las peleas de gallos vistas por Geertz como "una historia que los balineses se cuentan sobre sí mismos". Mostraré en el transcurso de este trabajo cómo las carreras de caballos producen un lenguaje práctico a partir del cual pueden expresarse los conflictos y las alianzas que se producen en el seno de esta comunidad.

De forma un poco paradójica, el juego se considera una analogía de la vida social, y al mismo tiempo la vida social se explica también por analogía con el juego. En efecto, el tema del juego se utiliza como una analogía, como una especie de metáfora, de modelo reducido para hablar de la vida. Esto es tan cierto en el caso de las expresiones cotidianas del sentido común como en los escritos académicos. Pierre Bourdieu usa en sus escritos la analogía con el juego en varias ocasiones; por ejemplo, definiendo la *illusio* como la "entrada en el juego". Bourdieu no para de subrayar, por cierto, una analogía entre la estructura de la organización de un campo, y la del juego[21]. En el campo como en el juego, una serie de reglas, de convenciones, de representaciones, se integran en la consciencia y en el cuerpo del individuo. El sociólogo sostiene que lo que el lenguaje deportivo llama "el sentido del juego", es decir el "sentido del posicionamiento", el "arte de anticipar", es una forma particularmente ejemplar del sentido práctico como un ajuste anticipado a las exigencias de un campo. Esta expresión da una idea bastante exacta del encuentro entre un *habitus* y un campo, entre historia incorporada e historia objetivada (Bourdieu, 1980, p. 111).

En francés el término "*enjeu*" ilustra hasta qué punto está omnipresente la analogía del juego en el discurso científico: en efecto es común que en el medio académico francófono se hable de los "*enjeux*" metodológicos, o de los "*enjeux*" teóricos, o de los "*enjeux*" políticos de una investigación, y otras expresiones por el estilo[22]. Este término que se refiere literalmente a "lo que está en juego" es difícilmente traducible al inglés o al español. En inglés, la palabra "*enjeu*" se traduce a menudo, en dicho contexto, por "*issue*" o también por "*challenge*" o "*problem*". Podemos recalcar que todas estas traducciones sugieren una dimensión de contradicción, y es interesante notar la similitud entre "*issue*" en inglés e

---

21 Ver Pierre Bourdieu (2017), en particular pp. 47-54.

22 De hecho, un laboratorio de investigación en ciencias sociales en Francia se llama *Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les enjeux Sociaux* (IRIS).

"*issue*" en francés, es decir la salida, la conclusión, la solución a un enigma o a un problema por resolver.

En español la palabra "juego" y el verbo "jugar" tienen un uso más restringido que el de "*jeu*" y "*jouer*" en francés. El uso de la palabra "juego" en español se restringe generalmente a los juegos de mesa, a los juegos de niños, a los juegos de azar o a los juegos deportivos. En efecto, en español no se puede decir que se "juega" un instrumento de música, o que se "juega" en una obra de teatro, como sí se hace en francés. En un contexto académico el término francés de "*enjeu*" no puede ser traducido más que por una perífrasis "lo que está en juego" o por términos como "problema" o "desafío". Podemos hacer la misma observación que hicimos con el inglés sobre el hecho de que estas traducciones sugieren una dimensión de contradicción.

El término de "*enjeux"* puede ser asimismo traducido al inglés por "*stakes*", de esta forma "lo que está en juego" sería traducido por "*what is at stake*", y se podría decir "*stakes are high*" para lo que en francés se dice "*les enjeux sont importants*". En este segundo sentido la traducción retoma la analogía de la apuesta y se refiere en particular a lo que se llama "*la mise*" en francés. En el vocabulario de las apuestas en francés hay una distinción entre lo que llaman "*la mise*" y el "*enjeu*". El "*enjeu*" se refiere a la pregunta "qué", a la naturaleza, a la esencia de lo que está en juego. En cambio "*la mise*" responde al "cuánto", a la cantidad, al volumen de lo que está en juego. En español la palabra "apuesta" agrupa las palabras francesas de "*pari*", "*enjeu*" y "*mise*". De esta forma "apostar" se traduce al francés por "parier" o "miser". El sentido literal de "apostar" es situar en una posición, o llegar a un acuerdo, tener confianza. Esta expresión indica que la apuesta es una cuestión de elección, de toma de decisiones, de distribución de recursos. Apostar implica entonces anticipar, adivinar, imaginar, proyectarse en el porvenir.

Retomo aquí las observaciones hechas por Benoît de l'Estoile y Claudio Pinheiro (2001) respecto al uso de la noción de "apuesta" para describir las acciones de los actores en situaciones de incertidumbre. Prefiero esta noción al uso de términos como "proyecto" o "estrategia" que implican una orientación de las prácticas siguiendo una "proyección" sobre el porvenir en un largo plazo. Se podría hablar más bien de "tácticas" que de estrategias, pues

las elecciones se hacen al momento, día por día, tomando en cuenta las acciones simultáneas de los otros actores. El término de apuesta se refiere por tanto a una toma de decisiones en momentos de duda sobre varias elecciones posibles, en situaciones de incertidumbre sobre el porvenir. Como lo señalan estos autores, la acción de apostar contiene la doble dimensión de "tentar su suerte" y la de "tomar un riesgo", perder su juego. La apuesta no es únicamente un acto individual, es también colectivo: el honor está en juego, implica tomar posición, compromete los afectos y se relaciona con la creencia, porque se debe creer en su "suerte", en su "chance" de éxito.

El vínculo entre el juego, la apuesta y las carreras de caballos puede parecer evidente, pero podemos también utilizar el concepto de juego para analizar las prácticas de los curanderos en Huautla. El lazo entre chamanismo y juego había sido ya subrayado por Roger Caillois (1967 [1958]), que describe al chamán como una figura que encuentra la fuente de su poder en la *mimicry*, es decir en la representación, combinando el simulacro y el vértigo, en oposición a sistemas en donde la autoridad surge del *agôn*, es decir de la competencia y del reconocimiento de las calidades individuales. En la competencia, el azar y la suerte aparecen como un medio para arreglar los desequilibrios producidos por el reconocimiento oficial del mérito agonístico. Caillois utiliza de esta forma el tema del juego para efectuar una crítica implícita al relativismo cultural de Lévi-Strauss y establecer así una jerarquía entre los diferentes tipos de sociedades. Por culpa de este duelo intelectual el tema del juego fue relegado a un segundo plano en el campo académico francés en beneficio de otras perspectivas como la del deporte (Wendling, 2010). Más recientemente, algunos autores han retomado el tema criticando las visiones economicistas del juego y la perspectiva evolucionista de Caillois[23].

El libro de Roberte Hamayon (2012), que se basa en una etnografía de los juegos siberianos y de los rituales chamánicos, también me permitió hacer un vínculo entre los rituales de los curanderos en Huautla y las carreras de caballos. Este vínculo específico entre los dos fenómenos viene precisamente del concepto de juego, entendido en su doble sentido francés que abarca los significados de *game* y de *play* en inglés, es decir incorporando al

[23] Ver el número 45 de la revista del MAUSS "L'esprit du jeu. Jouer, donner, s'adonner" (2015).

mismo tiempo su dimensión competitiva y representativa. Se trata de analizar al mismo tiempo el marco y las reglas del juego (*game*), al igual que su práctica, su puesta en escena (*play*). Roberte Hamayon propone entonces posicionar de nuevo el tema del juego en el centro de la reflexión antropológica, no sobre el eje de los juegos, sino del hecho de "jugar", visto como un proceso, como una modalidad de la acción humana.

En este libro se discuten las similitudes estrechas entre el juego y el ritual. El "jugar" y el ritual se refieren a la idea de movimientos limitados en el espacio y en el tiempo, que representan un cuadro ficcional, virtual, una realidad distinta pero ligada a la de los sentidos ordinarios. En los dos casos se trata de un tema de creencia. El juego delimita entonces un espacio y un tiempo, con sus propias reglas, "como si" este juego estuviera separado de la vida cotidiana. En su trabajo, Roberte Hamayon nos muestra un *continuum* sin verdaderas fronteras entre juego y rito, marcado por una ritualidad latente del "jugar". Para esta autora, la diferencia entre el ritual y el juego es que en el rito el desenlace no puede ser inesperado. El rito se opone al juego en lo que Hamayon llama el "margen de realización" respecto al efecto esperado por estas prácticas. La incertidumbre sería entonces una de las características determinantes del juego. Hamayon subraya entonces el aspecto divinatorio del juego y lo vincula con su carácter preparatorio. El juego intenta entonces introducir regularidades en la incertidumbre, prepara a lo imprevisto.

El ejemplo de esta casa, a partir de las fiestas, de las carreras de caballos y de los rituales de curación en los que participan sus habitantes, abre la puerta para analizar temas cercanos a Mauss: los del don, las clasificaciones, el rito y la magia. Esta etnografía da por lo tanto la oportunidad de poner en paralelo dos textos de Marcel Mauss[24], uno sobre la obligación de dar y el don agonístico, y el otro sobre el pensamiento mágico como un instrumento para explicar lo imprevisto y actuar sobre un mundo incierto. Poner en paralelo los textos de Mauss sobre el don y la magia equivale de una cierta forma a retomar el desafío

---

[24] Pierre Bourdieu propone hacer este lazo entre las dos obras en *Anthropologie économique* (2017, p. 55): « *C'est pourquoi je disais tout à l'heure que l'"Essai sur la magie" et l'"Essai sur le don" de Mauss parlent exactement de la même chose. On ne les rapproche jamais alors qu'il s'agit exactement du même sujet : pour que la magie fonctionne, il faut une économie magique* ». Ver también Bourdieu (2017, pp. 108 – 109) en relación con las reflexiones de Mauss sobre la moneda como talismán, y el intercambio como instrumento de poder.

lanzado por Stephen Gudeman y Chris Hann (2015) de estudiar los vínculos entre la economía y el ritual.

Mauss califica la magia como "principio primitivo de causalidad", compuesta de "aforismos sentimentales"; esta práctica recurre a la comparación, a la metáfora, a la personificación. Estas figuras de estilo tienen un corolario práctico y explicativo avanzados en las leyes de la simpatía discutidas por Mauss: lo similar atrae lo similar, el contrario repele a su contrario, y la parte actúa sobre el todo. En este registro explicativo todo está conectado, el individuo representa al grupo, el animal se substituye al humano y fuerzas invisibles actúan sobre el mundo visible. La magia es para Mauss una cuestión de fe, de creencia en poderes mágicos que actúan en un mundo separado y que se superpone sin embargo al de la realidad empírica. En la época de Mauss, la discusión se centraba en la definición de la magia en oposición a la ciencia y a la religión. Uno de los avances de Mauss sobre este tema fue pensar la magia como un sistema ordenado de reglas. Desde entonces, distintos autores han retomado la pregunta del "pensamiento mágico" como un pensamiento opuesto a la razón. Esta reflexión sobre el pensamiento mágico fue también desarrollada en otros términos, en tanto "mentalidad primitiva" (Lévy-Bruhl, 1922), como "pensamiento salvaje" o "mítico", o como una "ciencia de lo concreto" en oposición a la "ciencia de lo abstracto" (Lévi-Strauss, 1962), o aun como un "pensamiento analógico" complementario de una "lógica analítica" (Douglas, 2017). Todas estas reflexiones intentan hacer explícito un tipo de razonamiento distinto al del pensamiento analítico e "hipotético-deductivo".

Para Pierre Bourdieu (1980), lo que los antropólogos han llamado el "pensamiento mágico" es en realidad una lógica de la práctica. Lo que caracteriza al pensamiento práctico es justamente que se encarna en nuestro cuerpo. El orden social se realiza así en el cuerpo dando un fundamento objetivo a los juicios clasificatorios, como la inclinación de las mujeres por tareas "humildes y fáciles". Finalmente, Bourdieu (1980, p. 362) afirma que "la frontera mágica, lo vemos, está por todos lados, a la vez en las cosas y en el cuerpo, es decir, en el orden de las cosas, en la naturaleza de las cosas, en la rutina y la banalidad del cotidiano".

Bourdieu explica entonces cómo a las prácticas rituales las orienta un sentido analógico, "esquemas generadores", que hacen percibir afinidades inmediatas entre

diferentes ámbitos del mundo. De esta forma la lógica de la práctica "deja sin decir lo que se entiende sin ser dicho"[25]. La magia, como otras formas de revuelta, sería entonces hecha con la intención de subvertir el orden establecido poniendo en marcha propuestas y prácticas ordenadas según principios que se originan en ese orden (1980, pp. 246-247). La lógica de la práctica se distingue de un cálculo lógico por el hecho de que funciona en la urgencia y en respuesta a cuestiones de vida o muerte. Para Bourdieu (1962), además, la inclinación de los sub-proletarios argelinos a elaborar explicaciones de tipo místico vendría de una relación particular con el porvenir, que sería más incierto.

En este trabajo intentaré ilustrar, a partir de la monografía de esta casa de Huautla, la forma en la que mis interlocutores movilizan esquemas prácticos y explicativos a veces contradictorios cuando se confrontan a situaciones de incertidumbre. Mostraré esto concentrándome en particular en las prácticas rituales relacionadas a las carreras de caballos y al uso de alucinógenos. Se trata de examinar cómo los agentes abordan situaciones nuevas o inciertas en analogía con sus experiencias pasadas. En esta relación con el porvenir, los agentes buscan un mínimo de seguridad. En situaciones de incertidumbre respecto al porvenir, las respuestas pueden entonces situarse en un doble nivel, ya sea que los individuos se someten a los deseos de una divinidad, o del azar; o bien ponen en marcha medidas activas para "tentar su suerte", para "buscar su chance".

LA ARENA: LUGAR DONDE SE JUEGAN LAS PROBLEMÁTICAS DEL CAMPO.

Inspirándome en los conceptos de campo de Pierre Bourdieu, y el de arena de Víctor Turner (1974), busco producir herramientas para analizar mis materiales etnográficos. Uno de los puntos comunes de estos autores es retomar la analogía del juego para explicitar sus conceptos. En efecto, el campo y la arena insisten en una analogía espacial que intenta subrayar la posición relativa de los diferentes actores; podríamos también decir "jugadores", en lo que constituye un "campo de lucha". Bourdieu explica que el campo se define generalmente según tautologías como "el arte por el arte", o en este caso "el juego por el juego". El campo se define entonces por sus barreras en la entrada, tanto por lo que se excluye

[25] "*laisse non dit ce qui va sans dire*" (Bourdieu, 1980).

como por lo que se incluye. Un campo posee marcos y reglas que le son propios, posee así una autonomía relativa respecto al resto del juego social y constituye una "comunidad virtual".

En este trabajo me interesaré en particular en dos tipos de campos: el de las carreras de caballos, en el cual el acceso se define por el hecho de tener "el gusto por los caballos", lo que implica que no hay que "jugar para ganar", sino que hay que "jugar por jugar", por decirlo de alguna manera. Por otro lado, abordaré el campo de los especialistas rituales que ofrecen ceremonias con alucinógenos; en este campo el acceso está supuestamente reservado a los "verdaderos chamanes mazatecos" que respetan las tradiciones y a quienes no les interesa el dinero.

La elección de la arena como concepto se utiliza aquí para subrayar el carácter competitivo y performativo de lo que se juega en su interior, la posición relativa de los diferentes jugadores, y sus tácticas, e incluso sus estrategias. La arena se piensa aquí como un lugar físico o virtual claramente delimitado en el espacio y en el tiempo, donde se produce una sanción pública socialmente reconocida. Este juicio puede ser explícito, declarando a un ganador al final de una carrera de caballos, por ejemplo. Si el juego en la arena no es explícitamente competitivo, el juicio puede hacerse de forma implícita, por la presencia o la ausencia de aplausos, por ejemplo, o a través de los comentarios y chismes que siguen la prestación.

La arena está delimitada por una especie de "círculo mágico", con rituales de entrada y de salida, que definen el espacio de acción de juego. Las reglas no necesariamente se enuncian, y cuando sí, son formuladas con una cierta soltura que permite una libertad de acción y de interpretación de las instrucciones. La arena delimita entonces un espacio cerrado, pero que no está totalmente aislado; se compone de una escena, un público y unos bastidores. En la arena se expresa de forma dramática un juicio público. Hay aquí una dimensión espectacular, en el sentido de lo que se juega en la arena; las apuestas, los desafíos (*enjeux*), son directamente visibles por la comunidad: se habla de ello afuera del juego y sus efectos se extienden más allá del espacio de éste. La arena es por lo tanto un espacio de juego, donde intervienen y se revelan las problemáticas propias a cada campo. Los participantes en

la arena, como actores en un escenario, espectadores en las gradas o auxiliares tras bambalinas, forman parte del campo. La arena es un espacio donde se agrupan los miembros de un campo, manifestando así su unidad, su existencia en tanto "comunidad virtual", pero se trata también de un lugar donde se expresan las tensiones internas y se establecen las jerarquías entre los distintos actores.

En las arenas, los juegos se repiten; a cada vez se presenta una nueva ocasión de "medirse", pero también hay una dimensión de torneo, podríamos decir de liga, que marca una jerarquía entre los diferentes espacios de juego, y por lo tanto entre jugadores. De esta forma el juego jerarquiza el espacio geográfico y social. La creencia de los actores las constantes llamadas al orden y las protestas de los demás jugadores, pero también ciertas figuras de autoridad aseguran el respeto de las reglas. El Estado y los medios de comunicación, mediante la implementación de políticas y la creación de estereotipos, participan en la definición de los marcos y las reglas del juego. Dos modelos ideal-típicos se oponen e ilustran los comportamientos a seguir o denunciar. La estrella (*vedette*) es el modelo positivo, que sigue las reglas, para quien la reputación y el respeto del juego son más importantes que su interés individual. Del lado opuesto, como modelo negativo, encontramos al tramposo, que finge respetar las reglas para poder sacar ventaja para sus propios intereses.

ITINERARIO

Voy a seguir en este trabajo una exposición que parte de una escala micro, circunscrita al espacio de una casa durante la última década, para después expandir la escala de análisis con el fin de abordar las relaciones con el vecindario a través de los gastos suntuarios durante las fiestas, las carreras de caballos, y el encuentro con los turistas. Presentar en primer lugar las carreras de caballos permite explorar la región mazateca desde otro ángulo que el de la expresión de la identidad étnica. Una vez que esta operación sea realizada, podremos examinar los rituales con los hongos alucinógenos desde otra mirada. El tema de la fiesta permitirá articular las diferentes escalas de análisis de este trabajo. Estas fiestas son eventos localmente situados en el espacio y en el tiempo y que se desarrollan "como si" estuvieran separados del curso cotidiano de la vida. Se componen de juegos y de ritos que tienen una

dimensión performativa y competitiva. Podemos considerar la fiesta como una prestación total de tipo agonístico, como una arena en la cual se juega la reputación de los anfitriones y se refuerzan los lazos con los invitados.

En un primer tiempo, a través de la descripción de una casa de Huautla, abordaremos un campo doméstico construido alrededor de varias "causas comunes". Describiré el gobierno de esta casa incorporando su dimensión espacial y moral. Intentaré mostrar el vínculo que establecen los habitantes de esta casa entre la capacidad de mantener y aportar a las necesidades de la familia y la legitimidad de mandar, de dar órdenes. La organización de fiestas es una de las causas comunes que estructuran la vida cotidiana de esta casa. Durante estos eventos, la familia actúa como un equipo que pone recursos en común y solicita a sus aliados para financiar las festividades. Estas arenas son de diferente naturaleza y movilizan al grupo a escalas diversas. Así, en algunas celebraciones se apela únicamente al círculo más restringido de la familia, mientras que la participación en las fiestas patronales mueve un mayor número de recursos.

Durante estas fiestas se organizan las carreras de caballos y otras competencias deportivas. Expondré entonces las diferentes problemáticas que están en juego en el campo de carreras. Mostraré cómo la familia Martínez se inserta en este campo y cuáles son las tácticas y estrategias utilizadas para ganar las carreras. La descripción de las carreras de caballos permitirá ilustrar cómo el "ojo del amo", la capacidad de evaluar, de desarticular el fraude y los artificios de las apariencias constituye una de las calidades que caracterizan a los "verdaderos caballeros", símbolos de masculinidad en el medio agrícola y estrellas del campo de carreras.

Una de las celebraciones que se han inventado de forma más reciente en Huautla es la que se organiza en julio para conmemorar el nacimiento de la curandera María Sabina. La descripción de este festival permitirá explorar el campo de los especialistas rituales designados oficialmente como "médicos tradicionales". Partiendo de un análisis de las expediciones de Wasson en la Sierra Mazateca y de su encuentro con María Sabina, mostraré cómo los criterios que definen la entrada en este campo se construyeron principalmente en otra arena: la del campo periodístico y académico. En efecto, a partir de las publicaciones

sobre el chamanismo en Huautla la figura de María Sabina se impone como la estrella de los "médicos tradicionales" y se dibujan nuevos criterios sobre lo que es un "verdadero" chamán mazateco, en oposición a los "charlatanes".

A través de la descripción de la Guelaguetza, el evento folklórico más importante de Oaxaca, busco mostrar la puesta en escena de los estereotipos regionales. La Guelaguetza es una fiesta a través de la cual las élites de la capital del estado han puesto en escena a las poblaciones que la rodean. Para las diferentes regiones el hecho de ser representadas en este evento es un signo de reconocimiento por parte del Estado. El ejemplo de esta festividad me permite problematizar la construcción de las categorías étnicas y de los estereotipos regionales y nacionales, pero también su reapropiación por las poblaciones involucradas. Por último, examinaremos el papel del Estado y el lugar ambiguo de los profesores y antropólogos en la transmisión de estas categorías y estereotipos.

Comenzaré entonces describiendo el evento de la Guelguetza para situar a Huautla respecto al resto del país. Esta reflexión me permitirá replantear la pregunta del uso de la categoría étnica como una unidad previa a la investigación: no se trata aquí de negar la existencia de tales grupos étnicos, sino situarlos en su contexto histórico y describir la forma que emplea esta identidad para expresarse. A partir de la Guelaguetza, presentaré entonces cómo se construyeron los estereotipos identitarios – el étnico y el nacional – que se utilizan en las transacciones con hongos y durante las carreras de caballos. Después de esta contextualización, presentaré la monografía que sirve como unidad de estudio para este trabajo: la casa García Martínez. A través de esta monografía intentaré mostrar cómo los individuos identificados como mazatecos están en realidad involucrados en actividades diversas y manejan códigos identitarios variados. Analizando el gobierno de esta casa, mostraré cómo el manejo de esos códigos identitarios no está distribuido de forma homogénea al interior mismo del grupo de consanguinidad. Ilustraré cómo las casas se vinculan y se desafían entre ellas a través de las invitaciones a las fiestas.

Los pueblos de la región se encuentran y se desafían también a través de sus fiestas; en este contexto se organizan las carreras de caballos. Abordaré entonces cómo los diferentes grupos se confrontan en estas competencias hípicas, pero también cómo estos espectáculos

transmiten ciertos valores de unidad nacional. Las carreras de caballos son por lo tanto una arena donde se afrontan las élites regionales sobre la base de su capacidad para evaluar a los caballos y para predecir los resultados de una carrera. Finalmente, mostraré cómo los trabajos académicos que hablan sobre los rituales con hongos han hecho de este rasgo cultural el emblema de los indígenas mazatecos. Los curanderos que tienen el mayor éxito con los turistas que buscan consumir alucinógenos en un contexto ritual son los que llegan a presentarse según el estereotipo étnico esperado por los extranjeros. El acceso y el éxito en estas dos actividades están determinados por el manejo de ciertos códigos identitarios, es decir por la capacidad de esconder o de subrayar los rasgos que identifican a los individuos con una cierta población. Durante estas prestaciones, los objetos en juego – hongos o caballos – son evaluados tanto como las personas involucradas en la transacción.

CAPÍTULO I:
EL ESTEREOTIPO ÉTNICO Y LA UNIDAD NACIONAL

1- LA GUELAGUETZA

La puesta en escena del tributo y de la reciprocidad

En este trabajo voy a mostrarles cómo las características étnicas son esenciales en la evaluación y el éxito de las transacciones ligadas a los hongos en Huautla, y cómo las carreras de caballos vehiculan un sentimiento nacionalista, permitiendo al mismo tiempo la expresión de antagonismos entre las diferentes secciones de la sociedad local. Voy a enfocarme aquí en la forma en la que estas categorías, la étnica y la nacional, utilizadas hoy por los habitantes de Huautla en sus interacciones cotidianas, fueron construidas. Para esto voy a estudiar el evento folklórico más importante del Estado de Oaxaca: la Guelaguetza. Abordaré esta celebración como una arena donde se construyen los estereotipos de las diferentes regiones del Estado. Hay también una dimensión agonística en esta arena; las diferentes localidades de Oaxaca luchan por estar presentes en la fiesta y el sindicato de profesores opone su propia versión a la versión "oficial" de la celebración. El análisis de esta fiesta permite ver cómo los estereotipos de las diferentes regiones de Oaxaca fueron construidos, en particular el de la región de la Cañada a la cual pertenece Huautla. Esto nos permite ver cómo las diferentes maneras estereotipadas de referirse a las poblaciones – étnicas, regionales o nacionales – cohabitan y se superponen a pesar de contradicciones aparentes.

La palabra "*Guelaguetza*"[26] se refiere hoy al principal evento turístico organizado en el estado de Oaxaca. La fiesta también nombrada "Los lunes del Cerro", se desarrolla en la

[26] Esta fiesta ha sido ampliamente estudiada por la disciplina. En esta parte utilizaré como referencias principales los trabajos de Jesús Lizama Quijano (2006), Ricardo Pérez Montfort (2016a) y María de la Luz Maldonado Ramírez (2016).

capital del estado a mediados de julio, durante dos semanas consecutivas. Esta celebración busca reunir las expresiones artísticas y culturales, en particular la música y la danza, pero también los productos de las ocho regiones que forman Oaxaca: los Valles centrales, el Istmo de Tehuantepec, la Mixteca, la Sierra sur, la Sierra norte, la Costa, la Cañada y el Papaloapan.

La parte central de las festividades consiste en un espectáculo de baile que se desarrolla durante dos lunes del mes de julio. Además de este espectáculo, los organizadores presentan el concurso de belleza Centéotl, hecho para honrar a la diosa prehispánica del maíz; también se realiza la representación teatral de la leyenda de Donají, la última princesa zapoteca que se sacrificó para que la paz reinara en su pueblo, y que aparece en el escudo de la ciudad de Oaxaca. En 2018, estas festividades incluían la presentación de ferias artesanales y de venta de productos regionales (mole, mezcal), de conciertos de rock y de música mexicana al igual que de una exposición de equipo militar. La Guelaguetza es por lo tanto una arena donde se encuentran los miembros del campo político, turístico y empresarial local, a través de una puesta en escena de las cualidades y de la diversidad del estado. Este evento agrupa las tradiciones que deben ser presentadas al turismo. La fiesta se ha convertido así en uno de los principales lugares de construcción y promoción de los estereotipos culturales y étnicos de Oaxaca.

La celebración constituye de hecho una puesta en escena del punto de vista de las élites locales basadas en la capital del estado. La fiesta tiene probablemente orígenes en el periodo colonial pero fue recuperada en el contexto del regionalismo oaxaqueño, en el periodo postrevolucionario, como medio de conmemorar las costumbres de los pueblos precolombinos. Las primeras festividades se organizan después de que un terremoto destruyera la ciudad de Oaxaca en 1931. El espíritu nacionalista pero también la voluntad de reactivar las actividades económicas en las regiones después del desastre, motivan en esa época la instauración de la celebración. En 1932 se organiza lo que se llamó entonces el "Homenaje racial".

El Homenaje racial buscaba dar un soporte a la identidad mexicana revalorizando un pasado hasta ese momento relativamente despreciado. Este pasado prehispánico glorioso es al mismo tiempo un espejo del proyecto nacional de las élites postrevolucionarias (Lizama

Quijano, 2006, p. 82). Lo "típicamente oaxaqueño" como lo "típicamente mexicano" constituían categorías generales que buscaban integrar al indio en la nación e imponer conceptos homogéneos sobre poblaciones heterogéneas. En la concepción de la identidad puesta en escena en la Guelaguetza cada puedo debe aportar elementos a la cultura común pero esta contribución se hace bajo la forma de una ofrenda, de un tributo, de un regalo como una marca de sumisión. De esta forma la exaltación de las costumbres locales se somete a las ideas de unidad nacional. El Homenaje racial es así una forma en la que las élites se presentan como ellas mismas quieren verse. Esta fiesta define entonces la identidad urbana a través del modelo de lo que no es: la identidad indígena. Al fin de cuentas, el objetivo de la celebración aparece claramente: los indios debían rendir homenaje a la ciudad, debían reiterar su fidelidad, y debían aceptar con sumisión la superioridad de los citadinos (Lizama Quijano, 2006, p. 120).

Durante el periodo postrevolucionario en México, la escuela se consideraba la vía para llegar a la unidad nacional. La música folklórica era percibida como la expresión de esta unión del alma colectiva. La unidad regional se pensaba desde la capital del estado de Oaxaca mientras que la unidad nacional se pensaba desde la capital federal. Durante el mandato del gobernador Genaro V. Vásquez en Oaxaca (1925-1928), se lleva a cabo un gran esfuerzo por mejorar la comunicación entre las diferentes partes del estado. La comunicación de las diferentes regiones del estado pasaba por la construcción de carreteras, líneas telefónicas y la difusión de una cultura particular: la oaxaqueña[27]. Genaro V. Vásquez ordena entonces la recopilación de la música de Oaxaca. La recopilación de las expresiones culturales de las diferentes regiones se hace frecuentemente a través de concursos. Por medio de una especie de trueque musical se busca hacer conocer en las regiones la diversidad de las manifestaciones artísticas del estado y al mismo tiempo agrupar las diferentes expresiones musicales para crear un tipo "oaxaqueño" y así difundir el ideal de unidad regional. Estas compilaciones de música son presentadas durante la fiesta de la Azucena que se convertirá después en la Guelaguetza.

[27] Un análisis de las políticas culturales durante el gobierno de Genaro V. Vásquez puede leerse en Liliana Toledo Guzmán (2019).

La fiesta de “los lunes del Cerro” se vuelve la de los Oaxaqueños porque se trata de una fiesta de las poblaciones locales, con una supuesta continuidad respecto al pasado prehispánico, pero también porque condensa los elementos que las élites urbanas seleccionaron para identificarse: gastronomía, música, historia, costumbres. La Guelaguetza, primero exclusivamente destinada a los habitantes de Oaxaca, se vuelve una fiesta abierta a los extranjeros, en donde los elementos culturales propios de la región merecen ser exhibidos. Estos elementos son generalmente extraños a los hábitos de los citadinos y son retomados de las tradiciones indígenas. En el contexto de la fiesta, la presencia indígena es aceptada y legitimada, pero en un espíritu utilitarista, en el sentido en el que los indígenas cumplen una necesidad de representación estereotipada del folklor regional propicio al desarrollo del turismo. Esta presencia indígena no se despliega en un contexto de fraternidad – como el nombre “Guelaguetza”, “compartir” en zapoteco, podría hacernos pensar – pero de gran diferenciación social. Los indígenas eran los principales representantes de la fiesta pero su participación respondía a las exigencias del imaginario local urbano. Los indios eran considerados los portadores de costumbres arcaicas, posiblemente prehispánicas, conformes al conjunto de las tradiciones de Oaxaca que deben ser presentadas al turismo.

En 1959 se impone el término “Guelaguetza” para designar el conjunto de los bailes celebrados durante el espectáculo. Esta nueva forma de celebración surge de las esferas del poder; donde se revelan los vínculos estrechos entre la fiesta y el poder político. Antes de las presentaciones, los representantes de las regiones recitan cumplidos a las autoridades políticas. En los años 1970, el espectáculo responde a objetivos más comerciales y vinculados en mayor medida a la promoción turística que a la representación de las costumbres y tradiciones indígenas. El término de Guelaguetza ya no se refiere únicamente al espectáculo de danza, sino al periodo de festividades en la capital. Bailar en el auditorio de la Guelaguetza se convierte así en un signo de prestigio para las comunidades representadas.

El Comité de autenticidad

Durante la década de 1950 el modelo de la Guelaguetza se consolida. Las festividades se institucionalizan retomando en gran parte el programa del Homenaje racial que es el origen de estas celebraciones. En 1951, el gobierno del estado crea el Comité Profiestas de Oaxaca para conferir un tono menos improvisado a las festividades. El Comité Profiestas se convierte

luego en el Comité de autenticidad, creado para asegurarse de que las delegaciones de las diferentes regiones mantengan sus rasgos originales.

El pasado intocado que quieren mantener los miembros del Comité de autenticidad no hace referencia al pasado prehispánico o colonial, sino a los años 1920, periodo en el que comenzó a celebrarse la fiesta. Los medios influyen asimismo en los bailes, por ejemplo calificando de "salvaje" una danza en la que se despluma un guajolote. Los organizadores de la Guelaguetza ajustan entonces las tradiciones y la supuesta autenticidad de las tradiciones regionales de Oaxaca a las necesidades de los discursos oficiales, a las pretensiones de las élites y a los imaginarios de las diferentes regiones. Los elementos de afirmación local se adaptan así a las exigencias de atracción turística y comercial (Pérez Montfort, 2016a).

Esta dinámica todavía está presente en la organización del espectáculo, cuando el Comité de Autenticidad decide qué delegaciones serán invitadas a bailar en la capital. Para las diferentes comarcas del estado de Oaxaca estar presente en la Guelaguetza es un signo de prestigio y de reconocimiento por parte del gobierno local. Éste convoca a las comunidades que quieren ser representadas y selecciona a los grupos que estarán presentes en la fiesta; a veces algunas delegaciones son excluidas, lo cual puede generar conflictos.

En una entrevista[28], uno de los miembros del Comité de autenticidad de la Guelaguetza en la Secretaría de turismo del estado aseguraba en 2016 que "son los mismos pobladores los que reconocen sus costumbres y tradiciones" y que el Comité no hacía más que "constatar que realmente lo que es tradicional se siga manteniendo dentro de la comunidad". Insistía en el hecho de que el comité vigilaba que elementos extranjeros, que

---

28 "Lo que sucede es nosotros no vamos a darle la autenticidad, son los mismos pobladores los que reconocen sus costumbres y tradiciones. Y como propietarios ellos son los únicos que pueden hacer y deshacer de su cultura y de su pueblo. ¿Si? Lo único que nosotros hacemos, digo hacemos porque formo parte de esta asociación, lo que hacemos es únicamente ir y constatar que realmente lo que es tradicional se siga manteniendo dentro de la comunidad. Y que lo extraño, o de fuera, por la gran cantidad de migración y otras circunstancias que se dan, no alteren esta parte, y que se sigan respetando los cánones tanto en la vestimenta, tanto en la música, en la instrumentación musical. Es todo un fondo, no es así de simple, de tú me caes bien y vienes, no. Para nada. No es dedazo político, no es absolutamente nada, y es meramente cultural (…) Entonces es muy profundo, no es así de me caes bien y vienes. No es así. Y es más, los elementos…bueno simplemente, esta es de 1920 y me estás poniendo plástico, sabes que no es ese el que tendrías que estar usando".
4 de noviembre 2016 – Entrevista con Alberto Javier González Pérez, funcionario de la *Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico* de Oaxaca. *Departamento de Fiestas y Tradiciones*. Ciudad de Oaxaca. CB, APT, MGT.

llegan según él en parte por la migración, no alteren las tradiciones de la comunidad. Explicaba entonces los criterios que el Comité de autenticidad verificaba en las propuestas de bailes, por ejemplo que no hubiera presencia de plástico en los vestidos y que las telas fueran similares a las utilizadas en los años 1910-1920. Aseguraba además que lo que determina que una delegación sea invitada o no dependía de criterios únicamente culturales, y no políticos.

Con esta serie de eventos y concursos, a partir de los años 1930, el Estado se convierte en el principal certificador y promotor de identidades locales y nacionales. La organización de estas compilaciones musicales y de estos eventos folklóricos tenía un objetivo tanto político como económico: hacer que México apareciera frente a los ojos del mundo como una nación estable y constituida una vez pasado el periodo revolucionario. Hoy, los bailes y las canciones folklóricas son un medio para promover el turismo y la imagen del país a nivel internacional, y por esa misma vía, crean y refuerzan los estereotipos culturales.

Unidad y diversidad de las regiones de Oaxaca

México es una república federal que tiene treinta y un estados: éstos están divididos administrativamente en *municipios*, unidades territoriales dotadas de un gobierno autónomo. Oaxaca es probablemente el estado de México con la organización administrativa más compleja. En efecto, el estado de Oaxaca cuenta con 570 municipios, es decir casi un cuarto del total de municipios del país. Esta fragmentación administrativa es producto de una historia compleja en un territorio extremadamente heterogéneo desde el punto de vista geográfico y etnolinguístico. Las municipalidades de Oaxaca están agrupadas en treinta distritos que tienen una función principalmente tributaria y judicial. Estos distritos forman por último las ocho regiones de Oaxaca, que buscan delimitar las diferentes áreas geográficas y culturales del estado.

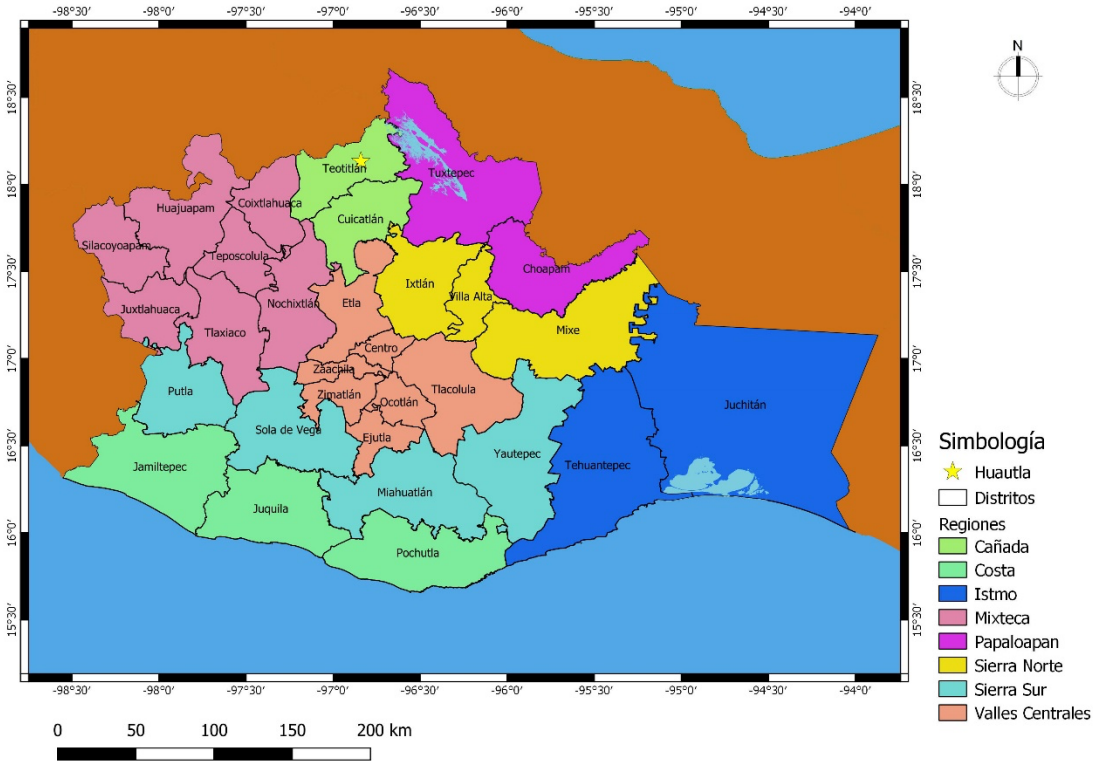

Imagen 3. Mapa de Oaxaca y sus regiones

La Guelaguetza es entonces un espectáculo folklórico que busca poner en escena las distintas regiones de Oaxaca. En un primer lugar el término empleado para designar a los contingentes indígenas era el de "embajadas", ahora se les llama más bien con el término "delegación". Estos contingentes no representan ni grupos etnolingüísticos, ni una comarca en particular, sino la región administrativa a la que están adscritas. Las regiones del estado están delimitadas por fronteras que se supone son a su vez geográficas, administrativas y culturales. Para llegar a este objetivo, las delegaciones ponen en escena una danza estereotipada que homogeneiza regiones extremadamente complejas desde el punto de vista etnolingüístico y administrativo.

La puesta en escena queda sin embargo limitada a grupos determinados que en la mayoría de los casos no son representativos de la totalidad étnica de las poblaciones que habitan en esos territorios. A cada región se le ha atribuido un grupo étnico específico, por

ejemplo los mazatecos de Huautla de Jiménez para la región de la Cañada (Lizama Quijano, 2006, p. 227). La ciudad de Huautla tiene entonces la vocación de representar una vasta región, en su mayoría mestiza, y donde están presentes varias lenguas indígenas (zapoteco, mixteco, mazateco, chinanteco, cuicateco). De esta forma, el estereotipo de Huautla se impone a todos los indígenas mazatecos y a toda la región de la Cañada.

Durante el Homenaje racial de 1932, la región de la Cañada presenta una pelea de gallos. La canción "*La tortolita cantadora*", escrita por el médico y político Alberto Vargas, originario de Tecomavaca, se usa como símbolo de dicha región. Esta canción será después incorporada al grupo de melodías conocidas como los "Sones mazatecos" interpretadas hoy en la Guelaguetza. La más conocida de estas canciones es la "Flor de Naranjo", con letra en español y mazateco, escrita por José Guadalupe García Parra en 1910. La danza que acompaña estas canciones representa a parejas de indígenas mazatecos vestidos con el traje típico, que tiran al suelo granos de café mientras bailan. Los organizadores de la Guelaguetza presentan a esta danza como un elemento indispensable de los rituales de bautizo y de matrimonio en la Sierra Mazateca.

La delegación de Huautla es invitada a representar a la región de la Cañada desde 1944, mucho antes de la llegada de Wasson a la Sierra Mazateca. Después de las publicaciones del etno-micólogo, María Sabina es invitada a unirse a la delegación en tanto emblema del misticismo de los mazatecos y de su culto ligado a los hongos mágicos. La imagen de María Sabina presentada por Wasson se adaptaba en efecto al estereotipo del indio dominante en aquella época. En Huautla, los profesores bilingües son particularmente activos en la promoción de la cultura étnica y, también, han hecho de María Sabina y de los hongos una frontera simbólica que crea una particularidad cultural (Demanget, 2007). El hecho de que Huautla sea representada durante la Guelaguetza le confiere al municipio cierta legitimidad cultural respecto a otros municipios de la Sierra Mazateca.

En la presentación de la delegación de Huautla en la Guelaguetza 2018 podemos ver cómo María Sabina y las fiestas patronales son retomadas como un condensado de la oferta turística de Huautla y de su folklor regional:

> "*Buenos días Oaxaca. Buenos días visitantes nacionales y extranjeros. Venimos de la tierra de águilas, lugar de la sacerdotisa María Sabina, tierra de los hongos sagrados. Los invitamos a nuestras fiestas, la patronal en diciembre, y el tercer viernes de cuaresma, y del 27 al 1 noviembre a la fiesta de día de muertos. A continuación, les ofrecemos con el corazón nuestros sones mazatecos: Flor de naranjo, Flor de lis, Flor de piña, Anillo de oro y La Paloma. Los esperamos con los brazos abiertos en el pueblo mágico de Huautla de Jiménez*"[29].

Podemos comparar la representación de la Cañada a la de la región vecina del Papaloapan, compuesta en parte de municipios mazatecos y chinantecos. Esta región fue la última en ser representada durante la Guelaguetza. El grupo de canciones conocidas como los Sones mazatecos incluyen a la melodía que simboliza la región del Papaloapan, la "Flor de Piña. En 1958 una nueva versión fue creada, imaginada por una profesora e interpretada por las hijas de los comerciantes de Tuxtepec que no se identificaban a los indígenas de la región (Lizama Quijano, p. 220). Esta danza de ritmo acelerado, en la cual bailan únicamente mujeres con vestidos coloridos, llevando una piña sobre sus hombros, es hoy una de las más aplaudidas durante el espectáculo. Veamos aquí la presentación de la delegación del Papaloapan en la Guelaguetza 2018:

> "*Yo soy Tuxtepec, de la noble estirpe de los chinanteca, misticismo y gloria de los mazateca, región vigorosa mi dulce promesa, presente en la fiesta de la Guelaguetza, desde el Papaloapan les traigo mi ofrenda, en doradas piñas y también en prenda, la morena hermosa del terruño mío que canta y baila la canción del río. Yo soy Tuxtepec y le digo a mis hermanos de las otras regiones, hoy que juntos laten nuestros corazones, mostremos al mundo con marcado empeño, el orgullo nuestro de ser Oaxaqueños*"[30].

La representación de estas dos delegaciones muestra cómo las regiones son puestas en escena de forma estereotipada. El folklor indígena y los productos regionales son valorizados con fines de promoción turística. Los mazatecos de Huautla, María Sabina y el café representan a la región de la Cañada, mientras que para el Papaloapan se trata de una ofrenda de piñas y huipiles coloridos. El distrito de Tuxtepec incluye diversas municipalidades chinantecas como San Felipe Usila o Valle Nacional, pero también municipalidades mazatecas como las de San Pedro Ixcatlán o Jalapa de Díaz. Las mujeres

---

[29] Delegación de Huautla, *Flor de Naranjo* - Guelaguetza 2018 – Primer lunes del Cerro: https://www.youtube.com/watch?v=v99Xy4MiytY

[30] Delegación de Tuxtepec, *Flor de Piña* – Guelaguetza 2018 – Primer lunes del Cerro: https://www.youtube.com/watch?v=qWqkP2vVSDk

que bailan la “Flor de piña”, y son presentadas de forma genérica como “bellas tuxtepecanas”, visten los huipiles típicos de estas diferentes municipalidades.

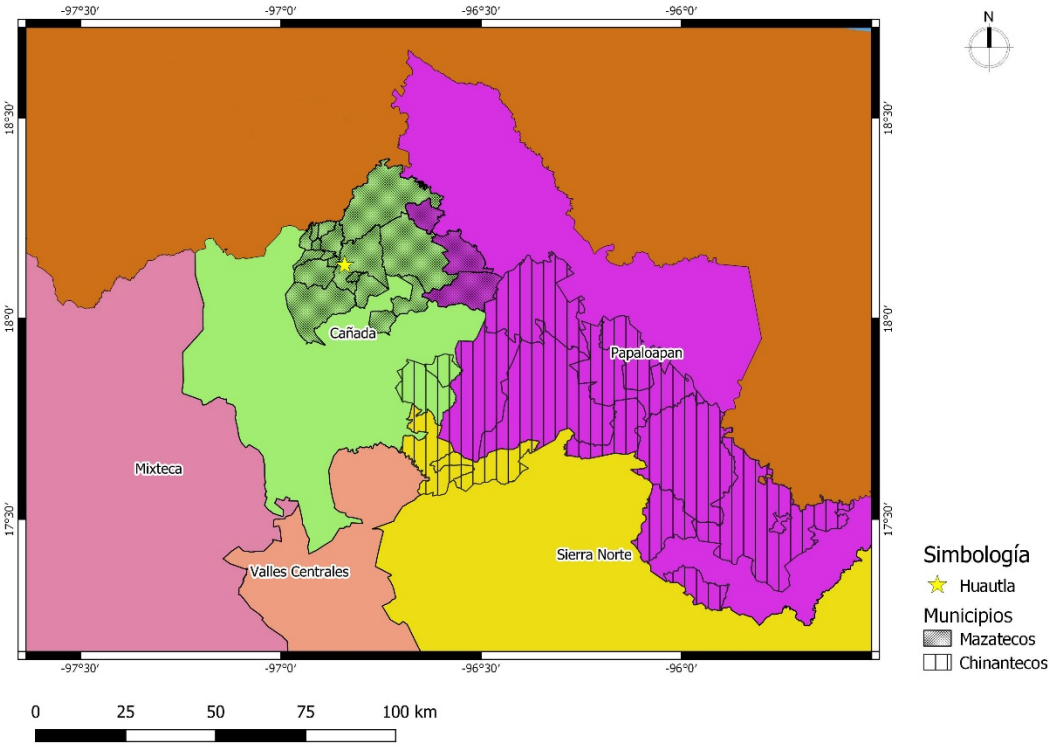

Imagen 4. Municipios mazatecos y chinantecos

Los estereotipos que representan a cada entidad administrativa no corresponden a las costumbres de la población mayoritaria de la región, sino a una selección efectuada por las élites y las autoridades locales. Podemos ver así cómo en un mismo territorio están presentes diferentes representaciones estereotipadas de las poblaciones y formas diversas de identificación. Estos estereotipos o formas de asignación identitaria pueden hacer referencia a un territorio nacional, regional, étnico, o incluso municipal. Las representaciones étnicas o regionales son a menudo ambiguas, y según el contexto, los individuos podrán ser identificados con una u otra categoría de identificación. Estas categorías no tienen un sentido unívoco y pueden ser recuperadas y transformadas por los actores más allá de su producción en un contexto de dominación.

La "*Guelaguetza* popular" y la lucha por la representación

Vimos cómo desde el inicio de estas celebraciones los profesores han jugado un papel predominante en la selección, e incluso en la invención, de costumbres que deben ser expuestas durante las celebraciones. Julie Métais (2017) analiza la coexistencia de una Guelaguetza "oficial" organizada por el gobierno local, y una versión "popular" organizada por el magisterio. Esta autora discute entonces la dimensión espectacular y ritualizada de la Guelaguetza y sostiene que la actividad política de este evento no se reduce a una simple puesta en escena, o a un espectáculo. Métais pone en evidencia las relaciones de poder subyacentes en la organización de este tipo de evento: entre el gobierno y las poblaciones, pero también entre diferentes grupos de población del estado. Para esta autora es importante tomar en cuenta las propiedades estéticas y performativas de esta fiesta, al igual que las bases sociopolíticas contestatarias ligadas a la patrimonialización.

La Guelaguetza popular se organiza desde 2006, año en el que el estado de Oaxaca vivió una intensa movilización política liderada en gran parte por el sindicato de maestros que exigía, entre otras cosas, la renuncia del gobernador. La Guelaguetza popular se presenta entonces como la recuperación de un espectáculo monopolizado por las élites. A diferencia de la fiesta oficial, la entrada a la Guelaguetza popular es gratuita y las delegaciones se escogen en función de la buena voluntad de los profesores de los municipios que participan en lugar de ser seleccionadas por el Comité de autenticidad. El sindicato usa en este caso el concepto de "popular" en varios sentidos: puede referirse a los pueblos indígenas, a las masas populares o al movimiento de protesta. El uso del concepto de "popular" busca entonces vincular estos tres elementos y confundirlos con la base social del sindicato.

A pesar de su discurso de protesta, la Guelaguetza popular no es siempre un lugar de crítica del indigenismo de gobierno: ésta recupera en efecto varios estereotipos racistas presentes en la fiesta oficial. En 2016, sin embargo, el sindicato usa este espacio para denunciar las agresiones de la policía contra la ciudad de Nochixtlán[31] y la desaparición de

[31] El 19 de junio 2016, la gendarmería mexicana realizó un operativo para desalojar a los manifestantes que habían instalado una barricada en la autopista que atraviesa Nochixtlán y mató a por lo menos seis personas. Artículo de prensa (Fierro, 2016).

cuarenta y tres estudiantes de la Escuela normal rural de Ayotzinapa[32]. El contexto permite poner en escena la violencia y transmitirle a la audiencia las demandas del sindicato a través de la escenografía. Hay en este evento una reescritura de los códigos de la festividad oficial; se trata de criticar la realidad, pero también las representaciones (Métais, 2017).

Podemos ver esta recuperación y esta resignificación de los códigos en la publicidad que el sindicato de maestros realizó para invitar a asistir a la Guelaguetza popular de 2016. El comercial está filmado en las barricadas de la ciudad de Nochixtlán, entre camiones incendiados y una manta con las leyendas "¡Ejército fuera de Oaxaca!", "Asesinos del pueblo". Durante el comercial, unas personas bailan canciones de la Guelaguetza, vestidas con los trajes típicos. El narrador del video comenta: "nuestros ancestros nos enseñaron a vivir y a cuidar nuestras tierras, nos enseñaron a respetarla, a ser sus guardianes, a defenderla de sus agresores. Agradecemos a la lluvia por su abundancia, a la tierra por su fertilidad, hoy le damos nuestra cosecha en ofrenda". En este discurso el sindicato se presenta como parte de los "jamás conquistados", un "pueblo con sed de democracia y justicia". El comercial invita entonces a la "Guelaguetza popular y magisterial" que se llevará a cabo en Oaxaca "la ciudad de la resistencia". Para concluir el narrador explica que "la cultura no es una mercancía, por la sangre de nuestro caídos ni perdón ni olvido, por la libertad de nuestros presos políticos. Asiste a nuestra fiesta, la fiesta del pueblo". La última escena muestra a los participantes de las diferentes regiones, con el puño en alto y la famosa canción chilena "El pueblo unido jamás será vencido" de música de fondo[33]. Un año antes, en Huautla, el sindicato de maestros logró boicotear las elecciones para el congreso federal al obligar a las fuerzas de seguridad que iban a instalar las casillas a retroceder frente a una barricada instalada sobre la carretera en el lugar conocido como Puente de Fierro.

---

32 La noche del 26 septiembre 2014 estudiantes de la escuela normal rural de Ayotzinapa, en el estado de Guerrero, fueron víctimas de un ataque por parte de la policía de la ciudad de Iguala. Tres estudiantes fueron asesinados y cuarenta y tres otros siguen hoy desaparecidos. Artículo de prensa en francés (Saliba, 2014).

33 Spot de la Guelaguetza popular y magisterial 2016: https://www.youtube.com/watch?v=O5xljGbUuag

La *Guelaguetza* en Huautla

Además de la Guelaguetza organizada en la capital y la que organiza el sindicato de profesores, algunos pueblos reproducen el espectáculo en sus municipios[34]. La organización de un espectáculo de este tipo es muy costosa ya que hay que pagar el equipo de sonido y a un buen número de bailarines que interpretan las danzas de las diferentes regiones. Los municipios que tienen los medios para pagar esta celebración son generalmente los que ya son representados en la Guelaguetza oficial que se hace en Oaxaca. Para los políticos locales esta celebración es una forma de mostrar sus recursos y el prestigio de sus comunidades. Durante este ritual, el gobierno municipal ofrece el espectáculo a la población, asimismo esta celebración pone en escena el tributo de las diferentes regiones a las autoridades políticas.

El 5 de marzo de 2010[35] un espectáculo de la Guelaguetza fue organizado en Huautla de Jiménez durante la fiesta patronal. Las diferentes delegaciones de las regiones de Oaxaca llegaron a la explanada municipal bailando al ritmo de la música, a la cabeza de las delegaciones la representante de Huautla al concurso Diosa Centéotl y el presidente municipal Agustín Sosa acompañado de su esposa. La primera delegación en llegar a la explanada fue la de Huautla, seguida de la delegación de Tuxtepec; el animador del evento pide entonces levantar su sombrero para recibir, con "los aplausos de los mazatecos", a la delegación de las "bellas mujeres" que bailan la canción Flor de piña.

Las autoridades políticas no son las únicas que organizan este tipo de eventos en la Sierra Mazateca. El 27 de julio de 2017[36], después del festival de María Sabina, la organización de cafeticultores la URCAMA[37] ofreció una Guelaguetza sobre la explanada municipal. El evento inicia con una especie de procesión llamada Calenda, que parte del barrio de Plan de la Salida. La Calenda es acompañada por un grupo de niñas vestidas con el huipil mazateco y cargando un letrero con el nombre de cada una de las ocho regiones del

---

34 María del Rocío Durán de Alba (2011) estudia como los indígenas originarios de Oaxaca que viven en la ciudad de México organizan una Guelaguetza que es utilizada como un elemento de reivindicación identitaria. En una tensión entre conservación y perdida de identidad, estos migrantes indígenas se apropian de la Guelaguetza como un espacio de significación política y cultural, estableciendo relaciones conflictuales y de cooperación con las autoridades de la ciudad de México.

35 La descripción de este evento se hizo a partir de MGT Video – marzo 2010.

36 La descripción de este evento se hizo a partir de MGT Video – julio 2017.

37 Unión Regional de Cafeticultores de la Mazateca Alta (URCAMA).

estado. La primera fila en las gradas está ocupada por los dirigentes de la URCAMA, miembros del gobierno municipal, y Filogonio, nieto de María Sabina.

El evento se desarrolla de forma casi simultánea a la celebración de la Guelaguetza en Oaxaca. El animador pide entonces aplausos para la delegación de Huautla que se encuentra en la capital. Mujeres en el público corean "se ve, se siente, la URCAMA está presente" y el presidente de la organización recuerda que Guelaguetza quiere decir "compartir, convivir". El animador del evento desea la bienvenida a los "amigos visitantes extranjeros, nacionales, regionales" a esta "tierra de la mujer indígena que engrandeció a todo un país, María Sabina, la mujer espíritu". El evento de la Guelaguetza es entonces un momento en el que las fuerzas políticas reafirman su influencia y su autoridad, y en el que las diferentes regiones ponen en escena su diversidad y su contribución a las riquezas culturales y naturales del estado de Oaxaca y del país en su conjunto.

2- REFLEXIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL ETNÓNIMO MAZATECO

La conquista y el periodo colonial

En esta parte voy a exponer una breve presentación sobre la construcción del etnónimo mazateco. Esta reflexión me permite cuestionar el uso de la categoría étnica como unidad de análisis en mi trabajo. No se trata aquí de cuestionar la existencia de este grupo étnico, sino de restituir las condiciones de su aparición. La definición de una cultura es el resultado de una relación de fuerzas y como lo señala Jean-Loup Amselle (1990, p. 81): "Hay culturas que tienen el poder de 'nombrar' a las otras culturas, de circunscribir su campo de expresión mientras que otras no tienen más que la capacidad de ser nombradas".

Las fuentes del periodo colonial se refieren a los mazatecos de forma imprecisa, frecuentemente en listas de pueblos indígenas, sin que sea fácil identificar en qué región geográfica habitaban estos grupos[38]. El término mazateco es en realidad una palabra náhuatl

[38] Podemos citar por ejemplo a López de Gómara (1826, p. 399) "*Los mazatecas no se acuestan juntos la noche que los casan, ni consuman matrimonio en aquellos veinte días; antes están todo aquel tiempo en ayuno y oración, y como ellos dicen, en penitencia, sacrificándose los cuerpos, y untando los*

que significa "gente del venado". Esta categoría forma parte de una serie de etnónimos similares, como chontales o chichimecas, que eran usados por las élites prehispánicas, y los guías nahuas de los conquistadores españoles, para identificar, generalmente de forma peyorativa, a los diferentes pueblos que rodeaban a los mexicas. La categoría "mazateco" fue construida desde el exterior y fue progresivamente asociada a esta región del actual estado de Oaxaca. Probablemente la fuente más fiable sobre esta región a inicios de la colonia es la *Relación de Teotitlán*[39] escrita en 1581y que menciona el pueblo de "Huauhtla" y a la "lengua matzateca".

Las fuentes eclesiásticas del periodo colonial, como las *Relaciones geográficas,* fueron la referencia principal para los investigadores que inicialmente trabajaron en la región. La falta de detalles y las imprecisiones llevan seguido a confusiones en la descripción de este territorio. Por ejemplo, Richard Evans Schultes, uno de los primeros botánicos en haber explorado el norte de Oaxaca, se ve obligado a precisar en un texto su definición de la Chinantla. Esta precisión es necesaria ya que los antropólogos utilizan esta acepción para designar a toda la zona en donde los habitantes hablan la lengua chinanteca, mientras que para los botánicos como Schultes la Chinantla se refiere exclusivamente a la zona mencionada en la *Relación de la Chinantla*, lo que corresponde actualmente a la región de Valle Nacional. Esta zona es relativamente homogénea desde un punto de vista botánico, lo cual no sucede en el caso del conjunto de los municipios chinantecos. Esta diferencia en la

---

hocicos de los ídolos con su propia sangre". También en el texto de Fray Bernardino de Sahagún (1938, p.234) se lee "*Cuando hacían una fiesta que llamaban* atamalqualiztli, *que era de ocho en ocho años, unos indios que se llamaban mazateca tragaban unas culebras vivas, por valentía, y andaban bailando y tragándolas poco a poco, y después que las habían tragado dâbanles mantas por su valentía*". Motolonia menciona también a los mazatecos en el capítulo V "De cómo y cuándo comenzó en la Nueva España el sacramento de la penitencia y confesión y de la restitución que hacen los Indios" del libro *Historia de los Indios de la Nueva España* (1568) en la edición recopilada por Joaquín García Icazbalceta (1999, pp. 189 -190) se lee: "*Esta gente es dócil, y muy sincera, y de buena condición, más que no la mexicana; bien así como en España, en Castilla la Vieja y más hacia Burgos, son más afables y de buena índole y parece otra masa de gente, que desde Ciudad Rodrigo hacia Extremadura y el Andalucía, que es gente más recatada y resabida; así se puede acá decir, que los Mexicanos y sus comarcas son como Extremeños y Andaluces, y los Mixtecos, Zapotecos, Pinomes, Mazatecos, Cuitlatecos, Mixes, éstos digo que son más obedientes, mansos y bien acondicionados, y dispuestos para todo acto virtuoso, por lo cual aquel monasterio de Tehuacán ha causado gran bien*". La última edición de la obra de Motolinia por la *Real Academia de la Lengua Española* (2014) no incluye a los mazatecos en esta lista de indios.

[39] La Relación de Teotitlán puede leerse en el capítulo "Relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca" en el tomo IV del libro *Papeles de la Nueva España* recopilado por Francisco del Paso y Troncoso (1905).

definición puede llevar a confusiones en las clasificaciones de especies vegetales (Schultes R., 1941). Para los antropólogos, lo que distingue a la región chinanteca de la mazateca son criterios esencialmente lingüísticos. Sin embargo, estas dos lenguas, como el zapoteco, el mixteco y la mayoría de las lenguas de la familia otomangue, poseen diferentes variantes dialectales: esto ha llevado a los especialistas a hablar de grupos de lenguas ligadas entre sí, pero al interior de estos grupos de lenguas las diferentes variantes no son necesariamente inteligibles entre sí.

Las investigaciones académicas sobre los mazatecos

Después de la independencia de México, la región mazateca participó activamente en los conflictos que se desarrollaron en el territorio nacional. Durante el siglo XIX, al momento de las Guerras de Reforma, la ciudad de Huautla era un centro liberal en una región conservadora[40]. Durante la segunda intervención francesa, Huautla fue el escenario de combates entre fuerzas republicanas y el ejército de Napoleón III en 1865[41]. Uno de los oficiales bajo las órdenes del emperador Maximiliano (1864-1867) fue uno de los primeros en proveer informaciones sobre la lengua mazateca a los intelectuales europeos[42].

El lingüista e historiador Francisco Belmar escribe en 1892 el "*Ligero estudio de la lengua mazateca*" que puede ser considerado como el primer estudio lingüístico especializado sobre este idioma. En este texto el lingüista asegura que faltan por completo antecedentes históricos para estudiar el mazateco. Belmar es también uno de los primeros especialistas en intentar demostrar un parentesco entre esta lengua y el zapoteco. Antes de él, otros autores habían ya registrado la existencia de las lenguas mazatecas y chinantecas y habían formulado que estas lenguas podían estar ligadas a la de los Olmecas, propuesta que

---

40 Ver la autobiografía del político nacido en Huautla José Guadalupe García (1955).

41 "*Les dépêches du maréchal commandant en chef l'armée du Mexique, parvenues au ministère de la guerre par voie anglaise, portent la date du 28 mars. L'ensemble des nouvelles du Mexique ne présente rien de très important ; la situation d'Oajaca et de ses environs continue à être satisfaisante ; les populations sont franchement ralliées à la cause impériale ; la plus grande partie des pueblos sont organisés comme autant de petites républiques séparées, vivant sans relations entre elles et régies par les plus anciens, qui se montrent très sympathiques à nos troupes* (…) *Le général Mangin a fait occuper par les forces alliées l'importante position de Huauhtla au nord d'Oajaca*" Artículo de prensa (Journal des débats politiques et littéraires, 1865) que puede ser consultado en: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k455771b

42 Para un panorama sobre los estudios lingüísticos sobre el mazateco ver Vielma Hernández (2017).

fue muy criticada (Cline, 1961, p. 33). Estudios recientes de la glotocronología de las lenguas otomangues sitúan de dos a cuatro siglos antes de cristo la separación del proto-mazateco de las otras lenguas de la misma familia (Vielma Hernández, 2017).

El primer trabajo de tipo etnográfico realizado en profundidad sobre esta región es el texto de un profesor de Tuxtepec, Mariano Espinosa, que en 1910 escribe una monografía que luego fue distribuida en las escuelas del distrito. Este trabajo fue publicado después por Howard Cline bajo el título de *Papeles de la Chinantla* (Espinosa M., 1961) y fue por mucho tiempo la fuente principal de información sobre esta región. Mariano Espinosa, en el capítulo "familia chinanteca", explica que el objetivo de su investigación es determinar las edades de la humanidad a través del "estudio de razas" y de las "familias prehistóricas". Según el autor de este texto, no se puede describir con precisión el origen de la familia chinanteca pero todo hace pensar que el territorio fue invadido en varias ocasiones. Mariano Espinosa intenta vincular a los chinantecos con las migraciones olmecas: para este autor, ya sea que los chinantecos descienden de esta civilización, o ya sea que estuvieron en estrecho contacto con ella. Discute, de hecho, textos de Clavijero que sugieren que los olmecas llegaron a América desde la Atlántida. Finalmente, asegura que el estudio de la "raza chinanteca" va a poder demostrar que en estos lugares, vivía antes una poderosa civilización (Espinosa M., 1961, p. 61).

En este mismo trabajo, Mariano Espinosa escribe algunas páginas que tienen como título "la tribu mazateca". Según este texto, se tienen muy pocos datos sobre la tribu mazateca, no por su poca importancia, sino por el abandono y la apatía con la que los conquistadores españoles abordaron la historia de los indios. El autor se pregunta entonces: *"¿Cómo se podrá afirmar o negar que la tribu Chinanteca era la misma que la Matzateca con sólo la división territorial? Tenían un idioma muy semejante y puede decirse era el mismo en su primitiva edad y que se convirtió en dialecto como hoy está el chinanteco*". Además de subrayar el parecido de las dos lenguas el autor agrega "*Podemos decir que las dos lenguas que tratamos son distintas en su parte fonética; pero una misma en su ideología; así como en su forma, sintética y analítica"*. Finalmente asegura que es la división territorial la que separó a los dos idiomas (Espinosa M., 1961, pp. 93-94). En su etnografía, Mariano Espinosa recalca los conocimientos prácticos de las plantas medicinales de las cuales

disponen los “brujos” mazatecos que ejercen la profesión de “sacerdotes, adivinos y médicos”. Menciona también un cierto número de plantas medicinales entre las cuales algunas tienen efectos “narcóticos” y son muy utilizadas para sus “brujerías” (Espinosa M., 1961, pp. 103-104).

La Revolución mexicana impuso una pausa en las investigaciones etnográficas hasta que en los años 1934 y 1936 Robert Weitlaner condujo expediciones en esta región. Las investigaciones de Robert Weitlaner y de Bernard Bevan establecieron las fronteras generales de la Chinantla moderna y de la Sierra Mazateca, al igual que sus divisiones principales; y proveyeron de importantes fuentes para los estudios lingüísticos. La mayoría de los estudios de campo sobre el mazateco de Huautla de Jiménez fueron llevados a cabo en los años 1950 por miembros del *Summer Institute of Linguistics* (SIL) como Eunice V. Pike y los esposos George y Florence Cowan (Vielma Hernández, 2017). Estos autores describieron particularmente el lenguaje silbado, en el cual los tonos expresados a través de silbidos pueden transmitir un mensaje a grandes distancias (Cowan, 1948). Estos “traductores de biblias” desempeñaron después un papel importante en las expediciones de Gordon Wasson en la búsqueda de los hongos alucinógenos.

Una categoría de gobierno y de análisis de la antropología cultural.

Alicia Castellanos (2016) demuestra que los conceptos para definir a los indígenas en México son elaborados en un contexto de dominación y de resistencias, desde la antropología, una ciencia que se desarrolla en estrecha relación con el Estado. Esta autora subraya de esta forma el papel de la antropología en la definición del “otro” interno. En un primer momento, el indígena es definido, desde una perspectiva colonial, en función de la biología y de la anterioridad sobre el territorio. Después de la Revolución mexicana, la antropología indigenista retoma los conceptos coloniales de “indio” y de “raza”, sin que haya verdaderos cambios en el significado de estas palabras. Durante este periodo, sin embargo, el indígena se convierte en sujeto bajo la tutela del Estado, una nueva forma de protección, que tiene ahora el objetivo de integrar y ya no de separar. El concepto de “raza” es abandonado después de la Segunda Guerra mundial y la disciplina se concentra en la promoción de la integración nacional y en la protección de las naciones indígenas. En los años 1970, la antropología elabora una crítica de las políticas del Estado y se concentra en

las categorías de “clase” y de “etnia”. Después, las posiciones marxistas que ven en la etnia únicamente una situación de clase dominada son puestas en tela de juicio. Los antropólogos insisten entonces en la actividad política de los indígenas, y ya no en la puesta en marcha de políticas indigenistas. Se trata de reconocer a los indígenas como un conjunto heterogéneo, pero también como sujetos de derecho. Esta autora subraya las relaciones asimétricas en la producción de materiales etnográficos. En otro texto, basándose en discursos del movimiento zapatista en Chiapas, Alicia Castellanos (2007) muestra el carácter multidimensional[43] de la identidad, señalando cómo los movimientos indígenas pueden reafirmar una pertenencia nacional que no contradiga sus reivindicaciones étnicas.

Antes del siglo XX, la producción agrícola de la Sierra Mazateca estaba basada predominantemente en el cultivo del maíz para un consumo de subsistencia. Sin embargo varios hechos transformaron radicalmente la región alrededor de la segunda mitad del siglo. Después de la inundación de la ciudad de Tuxtepec en 1947, el gobierno mexicano decide poner en marcha un proyecto de desazolve del rio Papaloapan inspirado en la *Tennessee Valley Authority* realizado en los Estados Unidos. Este proyecto tenía como objetivo el de controlar los flujos de agua para evitar inundaciones, pero también facilitar las comunicaciones en la región e introducir, en toda la cuenca del río, cultivos destinados al mercado internacional. La Comisión del Papaloapan (CODELPA), activa de 1947 a 1986, es el organismo encargado de este proyecto que se extiende a los estados de Oaxaca, Puebla y Veracruz. En Oaxaca, la Comisión está presente en las regiones de la Cañada, de la Sierra Norte y de Tuxtepec. De hecho, el espacio de acción de la Comisión está delimitado no por fronteras administrativas o étnicas, sino por una frontera hidrológica: los límites de la cuenca del río Papaloapan.

---

43 Autores como Miguel Alberto Bartolomé (2006) han también insistido en el carácter multidimensional de la identidad, pero a diferencia de este autor, no pretendo preguntarme aquí sobre las características particulares de la identidad étnica o de la etnicidad respecto a otras formas de asignación identitaria. Desde otra perspectiva, Paula López Caballero (2012) explora también el papel del Estado en las diferentes definiciones del Indio en México. Ver también la tesis de Daniele Inda (2018) que estudia, a partir del estudio de caso de los Huicholes en Nayarit, como el compromiso identitario no deriva únicamente de una lógica puramente instrumental, sino que es también el producto de disposiciones profundamente interiorizadas.

La principal infraestructura construida por la CODELPA fue la presa Miguel Alemán que de 1949 a 1955 inundó grandes porciones del territorio de los municipios mazatecos de San José Independencia, Soyaltepec e Ixcatlán, lo que provocó el reacomodo de veinte mil personas que vivían en la región. Estas personas fueron reinstaladas en nuevos asentamientos creados por el gobierno en los estados de Oaxaca y Veracruz. La construcción de esta presa alteró las rutas de peregrinaje de los indígenas mazatecos hacia el santuario de Otatitlán (Pérez Quijada, 1990). En los años 1980 fue inaugurada una segunda presa, la de Cerro de Oro, que afectó esta vez a las comunidades chinantecas. El objetivo de estas infraestructuras era contener las crecidas del río Papaloapan y producir electricidad para las industrias y ciudades de la región.

Por el hecho de que la región es habitada por una población indígena, los antropólogos trabajaron en conjunto con los ingenieros en este proyecto. La Comisión tenía también el objetivo de llevar a cabo la política indigenista que buscaba integrar a los indígenas a la nación mexicana, sobre todo mediante la educación y el aprendizaje del español, pero también con campañas de salud. La CODELPA introdujo nuevos cultivos destinados al mercado internacional, por un lado el café en la zona media de la Sierra Mazateca, y por el otro, la producción ganadera y las agroindustrias en la zona baja. En la Sierra Mazateca, la CODELPA construyó la carretera federal 182 que atraviesa las montañas desde Teotitlán hasta Tuxtepec. En 1960, el Instituto Nacional Indigenista (INI) crea en Huautla un centro coordinador dirigido por el antropólogo Carlos Incháustegui, cuyo objetivo principal es encontrar estrategias alternativas para los productores de café totalmente dependientes de los intermediarios. Una característica muy singular de esta región es que los grupos dominantes de comerciantes y usureros pertenecen al mismo grupo étnico, a diferencia de lo que pasa en otras regiones de México.

El libro *Los Mazatecos ante la nación* del antropólogo Eckart Boege (1988) es actualmente la obra de referencia sobre la región mazateca. Este libro fue escrito a partir de una reflexión llevada a cabo con los profesores de Oaxaca, lo que condujo al autor a hacer énfasis en el aspecto étnico en los movimientos sociales. Vimos que el concepto de mazateco es un nombre náhuatl que fue impuesto desde el exterior y que fue lentamente interiorizado por los habitantes de la región. Boege propone entonces un etnónimo en lengua mazateca, el

de *Ha shuta enima* que significa "las gentes que trabajan la tierra, hablan la lengua y siguen las tradiciones". Las fronteras de grupo étnico están aquí claramente delimitadas en términos etnolingüísticos. El libro de Boege define las características del grupo étnico mazateco en función de un sistema de residencia patrilocal, de una economía de subsistencia basada en el cultivo de maíz y en la centralidad del uso ritual de alucinógenos. Para este autor, la traducción de *ha shuta enima* como la de las gentes que hablan la lengua, que son humildes, humillados, señala una reflexión sobre la forma en que un pueblo se asimila a su vencedor y de cómo la etnicidad se construye en oposición a este mismo "vencedor" (Boege, 1988, p.19).

La condición principal para acceder al estatus étnico según Eckart Boege es la propiedad de la tierra. Los criterios de pertenencia se establecen en función de otros grupos que no tienen acceso a la tierra, o que no la trabajan, porque son ricos. Este relato supone una historicidad que marca una frontera entre un antes, el tiempo de las haciendas, y un después de la reforma agraria que dio acceso a la tierra. Esta historicidad muestra que una parte de la identidad mazateca actual se construyó durante el periodo postrevolucionario sobre la base de la reforma agraria y de las políticas indigenistas.

La antropóloga Magali Demanget (2017) discute de igual modo las formas de designación identitaria en la Sierra Mazateca. Según esta autora, la categoría utilizada por algunos campesinos de la región para autodesignarse es la de *Chjota yoma*, que significa literalmente "gentes humildes, pobres". Demanget sugiere que la autodefinición de sí no es aquí concebida en términos de diferenciación cultural, sino en términos de posición social inferior frente a la sociedad que la engloba. Intelectuales locales han propuesto otras versiones como el etnónimo *Chjota én* "gente de palabra" o también, según un poeta mazateco de la región de Soyaltepec, *Xota Ndi'yajan* que se traduce como "gente de una misma casa, de un mismo techo, y de una misma lengua, de un mismo pensamiento". Estos promotores de la etnicidad local muestran frecuentemente una voluntad por remplazar el antiguo etnónimo cargado de una identidad negativa por una identidad identificada positivamente bajo el ángulo de la cultura, es decir la lengua y las concepciones mágico-religiosas.

Magali Demanget (2017) muestra cómo, además, las categorías "étnicas" en esta región son múltiples y fragmentadas debido a las identificaciones ligadas a los lugares. La toponimia y las categorías administrativas proveen a los actores múltiples elementos para expresar las dinámicas identitarias que se alimentan de las desigualdades entre las diferentes unidades territoriales. De esta forma, los procesos de categorización ligados a los lugares informan sobre las tensiones políticas existentes entre unidades administrativas diferentes. Estas observaciones se acercan a las de Danièle Dehouve (2003) quien muestra cómo la reforma política del Estado a través de la "remunicipalización", provoca una redefinición de las identidades territoriales y cambia el juego de la competencia entre las comunidades. Dehouve subraya entonces que en el seno de los grupos étnicos en México, lejos del mito de la comunidad armónica e igualitaria, las categorías identitarias se elaboran de forma dinámica en función de los recortes administrativos y políticos locales.

Magali Demanget (2017) señala finalmente otras distinciones sociales que surgen al interior del grupo, separando por ejemplo a las "gentes de polvo" de las "gentes preparadas". El término mazateco *Chjota chikón* designa a las personas con piel clara, expresión que se usa también para calificar a las personas extranjeras o provenientes de la ciudad. La palabra *chikón* significa además "extraño", "confuso", y remite a los diferentes "dueños de la naturaleza", como el *Chikón Tokosho*, quien es el guardián del cerro que domina Huautla. Magali Demanget insiste en el hecho de que estas categorías son relativas y varían en función de los protagonistas de la interacción. La antropóloga pone en evidencia entonces "diversos procesos de identificación horizontales (espacio-culturales) y verticales (socioeconómicos) que varían según las circunstancias y los interlocutores, sin ser exclusivos los unos de los otros" (Demanget, 2017). Los etnónimos son entonces categorías que permiten proyectar una ilusión de homogeneidad haciendo abstracción de las tensiones y diferenciaciones internas al grupo.

Los antropólogos han jugado un papel importante junto al gobierno, los profesores y los eventos de promoción turística como la Guelaguetza en la imposición del término "mazateco" como categoría descriptiva de la población de esta región. De esta forma, podemos acercarnos a la afirmación de Amselle (1990, p. 42) según la cual toda etnología es "aplicada" en el sentido que se aplica en definir a las sociedades que estudia y a nuestras

propias sociedades. En este sentido, como lo ha señalado Jean Bazin, la etnia aparece para los antropólogos como un "marco vacío, pre-impuesto por los usos locales, del cual suponemos que debe bien delimitar algo y puede entonces legítimamente servir como algo previo a la investigación" (1999, p. 93). Cada identificación es entonces relativa, depende del contexto de interacción: hay por lo tanto que esforzarse por restituir el espacio social en el cual se enuncia esta identificación.

La identidad colectiva se establece por el ocultamiento de las diferencias individuales, pero para que haya etnia se necesita que "esta perspectiva práctica sea sometida a una neutralización erudita que haga olvidar su génesis" (Bazin, 1999, p.99). En efecto, la mayoría de estas nociones son polisémicas y los actores que las utilizan son conscientes de las ambigüedades que estas categorías traen consigo cuando deben explicitarlas, pero esta ambigüedad no es molesta en la práctica. Podemos considerar entonces con Bazin que la etnia es "el residuo erudito de una polisemia práctica" porque para que el nombre acceda a su estatus etnológico, a su función de designación de una entidad única, hay que "empobrecerla de su ambigüedad por operaciones de muestreo, de selección, de censura que le confieren univocidad" (Bazin, 1999, p. 112).

Hemos visto que en la construcción del etnónimo "mazateco" los antropólogos, el gobierno, los profesores y los medios de comunicación han jugado un papel determinante en este proceso de selección erudita. De forma complementaria podemos observar que en ciertos contextos, y en particular en lo que se refiere al turismo en Huautla, "por un extraño juego de espejos", los campesinos, en este caso mazatecos, restituyen al etnólogo contemporáneo (y al turista) la imagen que el etnólogo les ha dado de ellos mismos (Amselle, 1990, p. 59). En lugar de tomar la categoría étnica como una unidad de estudio he decidido mostrar a través del ejemplo de una casa de Huautla cómo los actores usan en su vida cotidiana, y en particular en las carreras de caballos y en la venta de hongos a los turistas, diferentes categorías de identificación – étnicas, nacionales o locales.

CAPÍTULO II:
EL GOBIERNO DE UNA CASA EN HUAUTLA DE JIMÉNEZ

1- LA CASA Y SUS FIESTAS

En lugar de tomar la unidad étnica como una categoría previa a la investigación, decidí analizar la monografía de una casa de Huautla de Jiménez para mostrar cómo los individuos identificados como mazatecos manejan y manipulan códigos identitarios variados. A diferencia de algunos trabajos antropológicos que intentan circunscribir la pertenencia étnica a la lengua y al acceso a la tierra, la monografía de esta casa pone en evidencia la forma en la que los individuos que viven en esta región pueden involucrarse en actividades diversas e identificarse con distintas categorías de población según el contexto en el que se sitúen. A lo largo de este trabajo mostraré cómo, cuando los miembros de esta familia apuestan en las carreras de caballos, juegan con los rasgos que los identifican a las élites regionales mestizas, mientras que cuando están en contacto con los turistas, esas mismas personas valorizan los rasgos que los vinculan al estereotipo étnico.

Discutí en el capítulo precedente las dificultades que hay para definir y delimitar las fronteras de la etnia mazateca; una casa es más fácilmente identificable en el espacio físico, pero su delimitación no es por tanto evidente. El sociólogo Pierre Bourdieu analiza la casa como algo que es, al mismo tiempo, un linaje y un patrimonio. La categoría de "casa" está por lo tanto ligada a la de familia. Bourdieu (1993) recalca que de esta forma, por una suerte de antropomorfismo, atribuimos las propiedades de un individuo a un grupo: "concebimos a la familia como una realidad trascendente a sus miembros, un personaje transpersonal dotado de una vida y de un espíritu común y de una visión particular del mundo". La familia aparece entonces como natural cuando es en realidad una construcción social. Bourdieu defiende así la idea según la cual la familia es una ficción, un artefacto social, una ilusión en el sentido

ordinario del término, pero una "ilusión bien fundada". Como cualquier otra institución, la familia es un lugar de la reproducción social, con ritos que crean y mantienen la unidad y la estabilidad del grupo (Bourdieu, 1993). En esta casa de Huautla, la fiesta es uno de los ritos mediante el cual el grupo pone en escena su existencia y su interdependencia respecto a otras casas del barrio. El despliegue del gasto suntuario durante las celebraciones comunes es una de las formas privilegiadas con las que se establecen las reputaciones de las casas y se juegan las jerarquías entre los grupos.

Detrás del edificio del municipio, entre el mercado y una pequeña capilla dedicada a la Santa Cruz, se encuentra el Barrio de la Cruz. Es uno de los barrios más holgados de Huautla, donde se hospedan buena parte de los turistas que visitan la ciudad. Es aquí donde se encuentra la casa de la familia García Martínez, en la cual viven Agustina Martínez y su esposo Bernardo García, al igual que varios de sus hijos e hijas con sus parejas y descendencia. En total, una veintena de personas habitan en permanencia la casa, a las cuales hay que agregar, en ciertos periodos del año, a invitados y turistas.

La casa de la familia García Martínez fue construida sobre un terreno con una fuerte pendiente, al oeste de la ciudad. La vereda que da acceso a la casa desde la calle Francisco I. Madero rodea un muro decorado con una pintura mural que representa a la Virgen de Guadalupe y unos hongos que crecen a sus pies. Este mural marca la frontera de la casa de Agustina con la calle, y señala la entrada a la de su hermano Prócuro que vive sobre la misma vía. El 12 de diciembre, el día de la Virgen de Guadalupe, "Reina de México", la familia de Agustina organiza una gran fiesta en la casa. La fiesta comienza en la entrada de la casa, con canciones y rezos frente a la pintura mural de la Virgen, decorada para la ocasión con listones y globos con los colores de la bandera mexicana. Al lado de la imagen pintada sobre el muro, la familia agregó otras estatuas de la Virgen, velas y un recipiente de barro del que se desprende el humo aromático del copal. Al inicio de la celebración un grupo de música toca *Las Mañanitas* dedicadas a la Virgen; después Bernardo recibe a los invitados en la puerta de la casa y su esposa e hijas les sirven café y tamales.

Esta celebración a domicilio dedicada a la Virgen no se hace sistemáticamente en México; se trata de una fiesta específica de la casa de Agustina. Este evento es una

demostración de fervor religioso, al igual que de exaltación patriótica ya que se trata de honrar a la "Reina de México", la decoración con los colores de la bandera mexicana subraya de hecho esta pertenencia nacional. Durante la fiesta se repite el ritual que representa a la región en la Guelguetza, el baile de los Sones mazatecos y de la *Flor de Naranjo*. En este momento Bernardo se toma unos minutos para enseñarle a su bisnieta algunos pasos de danza. Este tipo de evento es una ocasión para transmitir a las nuevas generaciones las costumbres religiosas y culturales. Entre una canción y otra, el DJ que anima la fiesta toma el micrófono y pide "aplausos para la familia Martínez y todo el Barrio de la Cruz". El sonido de la música impide las conversaciones. Sin embargo, Casimiro pide de todas formas aumentar el volumen, lo importante es mostrar el poder sonoro de las bocinas rentadas especialmente para el evento. La elección musical no se limita a las referencias locales, sino que recurre a los gustos de moda en Oaxaca y en México en general. La fiesta reúne y marca la existencia de una comunidad, la "familia Martínez" que invita a los vecinos a celebrar un evento común.

Desde su fundación la casa ha vivido grandes transformaciones y alberga ahora a cuatro generaciones de la familia García Martínez. Las observaciones que presentaré a lo largo de mi trabajo no pretenden dar una visión de conjunto de la evolución de la casa, sino más bien una aproximación a su dinámica interna y a sus relaciones con el vecindario durante el periodo 2009-2017 en el cual realicé mi trabajo de campo. Esta aproximación está evidentemente influida por la posición de observador que me fue reservada en el campo, es decir la de un joven extranjero a la comunidad y que, hay que recordarlo, no habla mazateco. En mi análisis intento subrayar las diferencias de género respecto a la gestión de este espacio; sin embargo, mi posición en el campo impuso un lugar predominante a la mirada masculina en los materiales etnográficos que produje sobre esta casa.

Imagen 5. Vista de la casa desde la calle

2- LA CASA GARCÍA MARTÍNEZ

La casa, la familia y el hogar

Antes de abordar la descripción de la casa de la familia García Martínez, es necesario definir y circunscribir la unidad estudiada. Siguiendo la propuesta de Benoît de l'Estoile busco presentar los materiales de campo que produje sobre esta casa en términos de "*oikonomia"*. En los textos antiguos existe ya un esfuerzo por acotar los límites de la casa, lo cual muestra que a pesar de su aparente evidencia, definir una casa no es cosa fácil. En los diálogos de lo *Económico* de Jenofonte, encontramos un intento de definición de la "economía" (*oikonomía*) y de la "casa" o la "hacienda" (*oikos*) resumida de forma siguiente:

> La administración de la hacienda nos pareció que era el nombre de un saber, y este saber resultó ser el que hace que los hombres puedan acrecentar su

> hacienda; hacienda nos pareció ser lo mismo que la totalidad de las propiedades, y, a su vez, afirmamos que propiedad era lo provechoso para la vida de cada uno, y provechoso se descubrió que era todo aquello de lo que se supiera hacer uso[44].

Algunos autores han preferido traducir "*oikos*" por "patrimonio" o "hacienda", por el hecho de que éste incluye no sólo lo que llamamos comúnmente la "casa", sino también toda clase de bienes que pertenecen a sus habitantes, en particular las tierras explotables. Sin embargo, la definición de Jenofonte no se limita a lo que entendemos por "patrimonio": incluye en efecto, además de las construcciones habitables, la tierra, las plantas, los animales y en suma todos los objetos que pueden ser usados. En este sentido, para el caso de la casa de Agustina abría que incluir en esta unidad a los caballos de carreras. La cría de estos animales requiere un saber particular, y de hecho Jenofonte escribió un tratado de equitación con este propósito. Las diferencias y la asimetría en el reparto de las tareas ligadas al cuidado del caballo hacen parte de la *oikonomia* de esta casa.

En su análisis sobre la "casa de Iscómaco", Michel Foucault (1984) señala que la comunidad que vive en una casa "no se establece en la relación dual entre dos individuos, sino por la mediación de una finalidad común, que es la casa: su mantenimiento e también la dinámica de su crecimiento". Michel Foucault afirma que a primera vista la descendencia da a la familia una dimensión temporal y la casa su dimensión espacial. Las cosas son sin embargo más complejas. En el texto de Jenofonte, el "techo" determina por un lado una región externa que constituye el privilegio del hombre, y por el otro, una región interior que le toca a la mujer gestionar. De esta forma, Jenofonte escribe: "*El dinero entra en general en la casa gracias al trabajo del hombre, pero se gasta la mayoría de las veces mediante la administración de la mujer*" (p. 225). En su análisis Foucault distingue dos tiempos: un tiempo masculino de la producción, y un tiempo femenino de la conservación y del gasto, de la puesta en orden y de la distribución. Estas asimetrías de género en la gestión del espacio común recalcadas por Foucault son determinantes en la *oikonomía* de la casa de Huautla que describo aquí.

---

44 Uso aquí la traducción española del texto de Jenofonte (1993). La traducción al francés de lo *Económico* por Eugène Talbot (1859) puede leerse en su versión bilingüe en este sitio : http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/economique2.htm

Mi intención no es retomar al pie de la letra la definición de Jenofonte, sino partir de ciertas problemáticas que se desprenden de este texto para intentar delimitar la casa que presento aquí como caso de estudio. No pretendo tampoco, como sí lo hace Jenofonte, establecer el modelo ideal de lo que es un "buen ecónomo", es decir, determinar la mejor forma de gobernar una casa, sino más bien describir las relaciones de poder, las divisiones de trabajo, de tiempo y de espacio que se operan entre los habitantes de una casa en un contexto preciso. En otros términos, busco mostrar cómo se ejercen concretamente la autoridad y el poder de gestión al interior del espacio doméstico.

La monografía de esta casa de Huautla se inspira en el trabajo de la antropóloga Eugenia Motta (2014) sobre los intercambios entre casas en las favelas de Rio de Janeiro. Esta antropóloga propone enfocarse en una casa para mostrar cómo la moralidad, los afectos, y el parentesco modulan la vida de todos los días en la favela. Eugenia Motta retoma las críticas de Louis Marcelin[45] dirigidas a la perspectiva de Claude Lévi-Strauss[46] sobre las sociedades de casas. Para Marcelin, hay que ubicar la casa en el centro del análisis pero combinando sus aspectos físicos y sociales con una perspectiva relacional. Marcelin propone entonces ver la casa como un proceso y focalizarse en su génesis. Este autor sugiere el concepto de "configuración de casas", definido como un conjunto de casas que estructuran sus relaciones en función de una ideología de la familia y del parentesco. Para Eugenia Motta (2014), las configuraciones de casas no son unidades discretas, no pueden ser percibidas más que en referencia a las relaciones de una casa particular respecto a las otras. Las diferentes formas que puede tomar este intercambio revelan aspectos de los vínculos entre casas que implican relaciones de confianza, de amor, de amistad, pero también de desconfianza y de conflicto.

Eugenia Motta no define a la casa que estudia en función de la continuidad de los muros y del techo, por lo que puede ser visto desde el exterior, sino que la circunscribe respecto al lugar que un grupo le atribuye como referencia para las actividades de la vida de todos los días. La casa es para esta autora la delimitación de un espacio en el cual las asimetrías en las relaciones se fundamentan en la lógica del cuidado, es decir quién cuida de

---

45 Ver la tesis de Louis Marcelin (2014).

46 Respecto a las "sociedades de casas" ver Lévi-Strauss (1991).

quién. Lo que está en la base de cada casa, son las asimetrías en las relaciones de interdependencia que unen a sus miembros entre si y con sus casas de origen. El lenguaje de la casa y del parentesco se usa de esta manera para expresar la proximidad, el afecto, y las expectativas en lo que concierne a las obligaciones mutuas y el respeto.

Eugenia Motta (2014) recalca una relación entre la autoridad ante el comportamiento de una persona y la responsabilidad en el cuidado y el mantenimiento de la casa, relación perceptible en las casas de Huautla. Las asimetrías en la lógica del cuidado al interior del grupo doméstico y de la configuración de casas se manifiestan en el caso de Agustina a través de expresiones españolas como: cuidar, ayudar, mantener, mandar, invitar. Eugenia Motta analiza los intercambios de comida al interior de una configuración de casas en la favela; en este trabajo sin embargo, en vez de insistir en los intercambios, me enfocaré en las fiestas. Las casas de Huautla intercambian entre ellas los gastos suntuarios y las invitaciones a las fiestas. Estas prestaciones son vividas como un don que el anfitrión da a sus invitados; crean y refuerzan las reputaciones de los grupos que las organizan.

Los miembros de la familia García Martínez designan con la palabra "casa" a un conjunto de viviendas construidas en este pedazo de tierra del Barrio de la Cruz. Sin embargo, "casa" en español tiene un sentido polisémico y no se refiere únicamente a una construcción habitable. Verónica Vallejo (2017) demostró, por ejemplo, cómo en los juicios, los espacios en conflicto designados con el término "casa" pueden referirse a lugares diversos en sus formas y en sus usos. Asimismo, la palabra "familia" en español tiene un sentido polisémico y puede designar a un grupo de descendencia más o menos extenso, pero puede ser también sinónimo de los habitantes de una casa. Es evidente que si los habitantes de una casa pueden estar vinculados por alianza o filiación, la comunidad que la habita no se confunde con la "familia" en el sentido de grupo de descendencia. Los hermanos de Agustina viven en la misma calle, en construcciones inmediatamente vecinas a la casa de su hermana, y sin embargo se consideran casas distintas.

El sentido de la palabra "casa" es también relativo al contexto de interacción. Así, según el contexto, cuando un hijo de Agustina habla de "su" casa, puede referirse ya sea al conjunto de la casa familiar, o ya sea al cuarto en el que duerme y sobre el cual tiene poder

de gestión. Podemos hacer un comentario similar con la expresión francesa "*chez moi*", cuyo significado puede incluso extenderse a una ciudad o a una región. Incluso si ciertos miembros de la familia García Martínez viven en otras direcciones, son de alguna forma considerados como parte de la casa y la visitan con cierta regularidad. De la misma forma, los hijos de Agustina que viven ahora en la ciudad de México siguen llamando "casa" el lugar donde vive su madre en Huautla. En este sentido, la casa es antes que nada un punto de referencia en el espacio físico y social. Podemos decir que la intensidad del compromiso de los individuos con una casa varía con el tiempo. De ahí se deduce que los individuos pueden pertenecer a diferentes casas, y que pueden comprometerse en distintos niveles con estas casas. Lo que hace que una persona haga parte de la casa, es su nivel de compromiso en las obligaciones de solidaridad necesarias a la gestión de este espacio y los diferentes proyectos ligados a éste.

En su investigación sobre los beneficiarios de la reforma agraria en Brasil, Benoît de l'Estoile (2016) señala que la palabra "*casa*" en portugués puede referirse a lo que en inglés se llama "*house*", pero puede extenderse a las nociones de "*home*", de "*household*" e incluso puede ser sinónimo de "*family*". Este autor subraya entonces una similitud entre la definición de "*casa*" en portugués y la de "*oikos"* dada por los antiguos autores griegos. Para Benoît de l'Estoile la "*casa*" se refiere entonces a una construcción material y moral. La casa constituye así un proyecto orientado al futuro y que busca transformar ingresos vistos como escurridizos en algo más permanente. De esta forma, para este autor la casa es una especie de herramienta que busca estabilizar la vida.

En su trabajo "*The idea of home: a kind of space*", Mary Fouglas (1991) nos explica que la casa (*home*) no puede ser definida ni por sus funciones, ni por su forma, ni por su contenido. Para esta autora la arquitectura de la casa produce un "dominio étnico virtual", que Douglas llama "*home*", es decir el campo de la domesticidad estructurada. La casa es un espacio que posee cierta estructura en el tiempo: instaura regularidades. Está hecha para las personas que la habitan, posee entonces una orientación y marca una frontera entre el interior y el exterior. La casa es la realización de las ideas que sus habitantes se hacen de sus vidas en el tiempo y en el espacio y posee por ende una estética y una moral. Mary Douglas nos invita por lo tanto a analizar la casa como un tiempo y un espacio "virtuales" en el sentido

que produce una comunidad autónoma, que posee su propio espacio, su propio tiempo, sus propias regularidades.

En el análisis de Mary Douglas (1991), la noción de virtualidad sugiere que hay que abordar la casa (*home*) como una organización del espacio sobre el tiempo, como una "máquina de memoria". De esta forma podemos considerar que cada construcción tiene una capacidad de memoria que permite cierto grado de anticipación de los eventos futuros. La casa es un espacio donde se almacenan objetos y recuerdos. El almacenamiento implica entonces una capacidad de planificación, de distribución de recursos entre un consumo presente o futuro, de anticipación de las necesidades y de previsión de los riesgos. La casa es entonces para Mary Douglas una institución definida como un medio para establecer un plan general y así satisfacer necesidades futuras. Es también por esta razón que Foucault (1984) califica al hogar como "lugar de orden y de memoria".

Vimos que la palabra "casa" puede ser utilizada con el mismo significado que "*home*" en inglés. De esta forma la expresión inglesa "*to feel at home*" se traduce al español como "*sentirse en casa*". Esta expresión que se traduce al francés como "*se sentir chez soi*" denota una sensación de holgura, de comodidad y de facilidad. De esta forma las palabras "*home*" y "*casa*" hacen referencia a un espacio en donde uno se siente a gusto, en donde se siente uno en su lugar. En realidad, el concepto de "*home*" puede ser traducido de mejor manera al español por la palabra "*hogar*", la expresión "*home sweet home*" se traduce de hecho al español por "holgar dulce hogar" [47]. En francés esta expresión se traduce como "*la douceur du foyer*". Las palabras "hogar" y "*foyer*" tienen de hecho la misma etimología, derivan del latín *focus*, en referencia al lugar donde se prende el fuego en la casa[48].

En francés el término "*foyer*" tiene también el sentido de centro, de punto de convergencia y de irradiación. En este trabajo podemos entonces definir al hogar como un lugar que reúne y que irradia, que calienta y protege, y en el cual uno se siente a gusto. Como el fuego, hay que mantenerlo para evitar que se apague. Alrededor del fuego se reparten

---

47 En portugués "*lar doce, lar*", *lar* deriva del latin *lar*, *laris* que es el espíritu protector de la casa. En italiano la expresión se traduce por "*casa dolce casa"*.

48 En la Roma antigua el hogar es el centro religioso de la casa, espacio en el cual se mantiene el fuego sagrado dedicado a la diosa Vesta. Las Vestales, sacerdotisas vírgenes, debían mantener el fuego de la ciudad.

espacios privilegiados; para mantenerlo encendido, el fuego necesita tareas diferenciadas. El hogar tiene un centro, pero también tiene un alcance limitado, ya que no puede acoger a todo el mundo. Algunos de sus miembros pueden entonces moverse y fundar un nuevo hogar que, tal vez, estará vinculado sus casas de origen. El hogar debe ser conservado, pero éste tiene también la vocación de extenderse, de difundirse.

La representación ideal de una casa como un "hogar" es un lugar en donde cada uno conoce el orden de las cosas, en donde cada uno conoce su lugar. De esta forma, en un hogar los individuos incorporan las reglas de juego doméstico y se empeñan en sus obligaciones mutuas con cierta naturalidad. La comodidad es sin embargo una cuestión subjetiva, uno puede estar más o menos a gusto en una casa. Se puede uno sentir obligado a realizar las tareas que se le asignan, o juzgar que "no se tiene su lugar" en la casa. Los habitantes de una casa, según la posición que ocupan en su interior, tienen cierto margen de maniobra para influir en las reglas que reinan en dicho espacio. Si los individuos no se sienten a gusto en su casa, pueden entonces intentar buscar su lugar en otra casa. Pierre Bourdieu (1993) describe la casa como un campo atravesado por fuerzas centrípetas y centrífugas. El sociólogo explica que para que la familia pueda ser conservada, las fuerzas de fusión, en particular las disposiciones éticas que identifican los intereses del individuo a los del colectivo, deben contrarrestar las fuerzas de fisión, es decir los intereses individuales de los miembros del grupo, relativamente inclinados a aceptar la visión común y más o menos capaces de imponer su punto de vista "egoísta".

Mary Douglas (1991) insiste en el hecho de que la casa es un bien colectivo; uno de los problemas centrales para la comunidad que la habita es por tanto el de las cosas comunes. La casa emerge así de las diferentes estrategias individuales de acceso al bien colectivo. El acceso a los bienes comunes plantea problemas de equidad, de justicia, y de distribución de recursos. La referencia a la moralidad es justamente lo que para Mary Douglas distingue una casa de un hotel. La casa de Agustina es un hogar, pero también, de una cierta forma, un hotel. Los turistas que se hospedan en la casa se someten a sus reglas y sus comportamientos afectan la reputación del grupo que los alberga. Por esta razón, la familia protege, vigila y cuida las acciones de los turistas, los "guía" durante sus viajes con alucinógenos y verifica que no les pase nada durante su estadía en Huautla; Agustina y su hermana rezan antes de

que tomen camino de regreso a sus casas, pero también se esfuerzan para que no acudan con los vecinos que compiten con ellos por el turismo.

Para Mary Douglas (1991) la casa es una mezcla de convenciones, de obligaciones y de deberes compartidos. Para esta autora la casa es un bien colectivo gobernado por una "comunidad virtual" que posee reglas complejas y tiránicas, que son respetadas o ignoradas de forma impredecible y sin aparente justificación racional. En su trabajo Douglas nos ofrece una bella descripción de la forma en la que se ejerce la gestión de una casa que podría aplicarse a la casa de Agustina. La organización de las tareas se hace por tiempos fijos, vigilando en el lugar los movimientos de cada uno. El acceso a los recursos se hace en sincronía, al mismo ritmo, en presencia. El trabajo se coordina entonces por medio de una división del trabajo por edad y género, por un acceso rotativo a los recursos y en la sincronía de la repartición de los bienes. El orden de rotación que da acceso a los recursos se hace en función de los rangos familiares y al mismo tiempo crea y reproduce estas jerarquías. De modo que, si algunas transacciones se desarrollan en secreto, otras deben hacerse públicamente para que la atribución de las distinciones sea apreciada por todos. De esta forma, nos dice Mary Douglas, cada comida, cada fiesta común, es una celebración del sistema en sí. Sybille Gollac (2003) ha señalado asimismo la importancia de las reuniones de familia como una de las "causas comunes" que permiten mantener los vínculos al interior de una "casa"[49] más o menos extendida.

Todos estos autores consideran que la casa es el producto de un trabajo de conservación y de cuidado del patrimonio, pero también de la autoridad y de los vínculos de solidaridad que dominan este espacio. Podemos ver por lo tanto que la máxima moral que busca "hacer de una casa un hogar", está atravesada por problemáticas de poder y dominación al interior de la comunidad involucrada. Podemos así analizar la casa como un espacio inscrito en el tiempo, una máquina de estabilidad y de memoria, en donde habita una comunidad virtual, normalmente llamada familia, que busca hacer de este espacio común una

[49] Sybille Gollac (2003) utiliza el concepto francés de "*maisonnée*" para hablar de los grupos domésticos. Esta palabra, que contiene al mismo tiempo la idea de patrimonio y de linaje, no existe en español por lo que la traduje como "casa". Para entender mejor el uso de "*maisonnée*" como concepto en la antropología francesa ver en particular Florence Weber (2013).

referencia social y vivir en él conforme a sus exigencias morales, es decir hacer de la casa un hogar.

En esta investigación intento entonces analizar el gobierno de la casa García Martínez incorporando la palabra "casa" en su doble sentido de "casa" y de "hogar". Considero aquí la casa como una herramienta que provee el soporte para vivir y proyecta materialmente la unidad del grupo y sus aspiraciones comunes, pero que estructura asimismo su organización y sus divisiones internas. Esta construcción material hace parte de un proceso, su forma y su contenido evolucionan entonces en función de la configuración familiar. La casa como hogar es una construcción moral que marca el ideal de vida de esta comunidad. Al mismo tiempo, el hogar es una práctica que hace de la casa un centro ritual que estructura las relaciones de intercambio y las obligaciones de solidaridad que dan a la comunidad que la habita un sentido de identidad, de estabilidad y de continuidad. El hogar es un proyecto que debe ser llevado a buen puerto, pero, por su crecimiento, no puede garantizar la inclusión de todos sus miembros por un tiempo indeterminado; está entonces destinado a la fragmentación de su grupo y de su espacio, y por ende a establecer vínculos con otras casas.

Las casas de Huautla están generalmente divididas internamente en "cuartos", que reflejan las diferencias de posición en la estructura familiar. En esta casa cada categoría familiar – pareja con hijos, hombre adulto o mujeres sin marido – posee su propio cuarto. Estos espacios dan a sus habitantes cierta intimidad y autonomía. Los ocupantes de los cuartos tienen el poder de decidir sobre la gestión de este espacio, y en particular de determinar quién tiene acceso al lugar, y el de fijar el orden de las cosas almacenadas en su interior. Incluso cuando los cuartos son de uso múltiple, se marcan fronteras internas, por ejemplo, con cortinas. Estos espacios varían en su grado de independencia respecto al resto de la casa. Eugenia Motta (2014) nos muestra cómo la transformación constante del espacio en la favela es una medida que permite multiplicar los ingresos y las actividades; esta táctica se utiliza también en las casas de Huautla. La transformación de las construcciones provee entonces un repertorio para hablar del pasado e imaginar el futuro, evaluar los buenos o malos negocios, y construir reputaciones.

Los contornos de la casa García Martínez se definen de forma material por los muros y otras fronteras simbólicas que albergan a sus habitantes y marcan sus divisiones internas; se definen de forma moral por las obligaciones de solidaridad que implican la puesta en común de recursos para el cuidado y el crecimiento de la casa. Estas obligaciones no se limitan a los habitantes de esta casa, sino también a su relación con otras casas en el vecindario. Defino aquí esta casa menos por sus límites externos, inestables y variables, que por su centro, que estructura las relaciones de intercambio y la sensación de continuidad del grupo. Este centro que constituye la esencia del hogar está representado aquí por la cocina, en la cual los habitantes de la casa se reúnen a compartir sus alimentos, informaciones y aspiraciones comunes. Lo que define en primer lugar la casa García Martínez es el compartir ciertos recursos, en particular el agua y el fuego, el cuidado de personas dependientes, especialmente los niños, y la organización de festividades familiares.

En ciertas fechas, durante las fiestas, la casa de cierta forma se "abre al público" y recibe invitados. La organización de estas fiestas refuerza los vínculos de solidaridad entre sus miembros, y da también una imagen pública de la unidad del grupo. La puesta en común de recursos en este "fondo ceremonial"[50] usado para organizar las fiestas constituye un criterio importante para determinar cuáles son las personas comprometidas con el proyecto común. Estas fiestas tienen un fuerte componente agonístico y juegan un papel importante en la política de las reputaciones en el seno de la comunidad de "cara a cara" que constituye el Barrio de la Cruz.

En esta casa encontramos también el origen de varios proyectos comunes respecto al hospedaje de los turistas y la cría de caballos. Podemos decir con Gudeman (2012) que la casa y la participación en estas actividades hacen parte de la "base" de esta comunidad, base que está sin embargo en transformación perpetua. Las nuevas construcciones traducen así una voluntad de garantizar espacios autónomos para sus miembros guardando al mismo

[50] En su descripción de las sociedades campesinas de América central, Eric Wolf (1966) identifica en las familias campesinas, además de un fondo para la producción agrícola y otro para la reproducción del grupo, un "fondo ceremonial" utilizado para financiar las fiestas.

tiempo los vínculos de intercambio y de solidaridad a través de la proximidad[51]. La evolución constante y la competencia por los recursos generan inevitablemente conflictos con el vecindario y entre los habitantes de la casa. Estos conflictos se expresan lo más seguido a través de rumores y chismes que buscan afectar la reputación de los adversarios.

En resumen, a los habitantes de esta casa no los unen exclusivamente vínculos de consanguinidad, de alianza o de co-residencia, sino que constituyen una comunidad que comparte una "base" que vincula a los miembros entre ellos y les da una identidad. En este sentido, la casa no se limita a un refugio material para sus habitantes: es también una práctica que traduce una historia familiar y proyectos para el porvenir (Motta, 2014). Durante los momentos festivos, algunas partes de la casa se "abren al público" en un despliegue de recursos económicos, sociales y simbólicos durante los cuales se juega la reputación de la casa y de sus miembros. Las problemáticas de reputación no involucran únicamente la organización de eventos festivos. El ejemplo de esta casa, en efecto, nos permite observar otras dos arenas en las cuales estos desafíos son particularmente presentes: la "venta" de ceremonias a los turistas y las carreras de caballos. Estas dos actividades estructuran en gran medida la relación de la casa con el vecindario.

[51] En otro contexto, el de las clases medias de Santiago de Chile, Consuelo Araos (2019) analiza cómo las condiciones de vida de las familias interactúan para dar forma a morfologías residenciales específicas definidas por la residencia en una proximidad espacial estrecha y durable de ciertos miembros de una red de parentesco.

Imagen 6. Barrio de la Cruz (Autor: Soria Yi – 2017)

La pareja fundadora y su generación

Después de haber presentado estas consideraciones iniciales respecto a la definición de una casa, expondré ahora la monografía de la "casa" de la familia García Martínez. Comenzaré por presentar a la generación de mayor edad de esta casa, introduciendo a la pareja fundadora del hogar al igual que a su parentela, que vive también en el Barrio de la Cruz[52].

Bernardo García García y su mujer Agustina Martínez Quiroga viven juntos desde hace unos sesenta años en el Barrio de la Cruz. Su casa fue construida cerca de la residencia de los padres de Agustina, originarios de ese barrio de Huautla. Las familias de sus dos hermanos, Prócuro y Constantino viven en casas separadas, pero inmediatamente vecinas de la de su hermana. Su padre, Filogonio Martínez, fue soldado del ejército zapatista durante la Revolución mexicana (1910 – 1920). Sus nietos lo recuerdan como alguien severo, disciplinado, con mucho carácter y al que le gustaba contar sus anécdotas de guerra. En efecto

[52] La presentación de la historia de esta casa fue hecha a partir de notas que escribí en mi diario de campo en el transcurso de mis diferentes estadías en la Sierra Mazateca de 2009 a 2017.

los combates entre zapatistas y carrancistas eran frecuentes en esta región en donde los grupos armados organizaban emboscadas dirigidas al tren que viajaba entre las ciudades de México y de Oaxaca. Después del ataque, los soldados se refugiaban en las montañas de la Sierra Mazateca. La madre de Agustina, Aurora Quiroga, utilizaba los hongos y otras plantas medicinales en sus prácticas de curación, y vendía los alucinógenos a los extranjeros que llegaban al pueblo pero no organizaba ceremonias para ellos. Es gracias a ella que Agustina y su hermana Sofía aprendieron a llevar a cabo las ceremonias que efectúan hoy para turistas y habitantes de la región.

En esta familia, Constantino era el único de su generación que hablaba el español sin dificultad. Cuando era adolescente, como sabía leer y escribir, los patrones españoles de la finca "La Cataluña" lo contrataron para administrar su producción situada en la localidad de Clemencia en el municipio mazateco de Chilchotla. Constantino se ocupaba del ganado y se desplazaba a los municipios vecinos para vender y comprar animales. Era jinete y curaba él mismo a los caballos; participaba asimismo en competencias de carreras a pie. Según varios aficionados a las apuestas, él habría sido el primero en introducir caballos de carreras a la región. Sus hijos y sobrinos lo admiran por su conocimiento de estos animales. Los españoles terminaron por abandonar su propiedad en la Sierra Mazateca. Constantino aprovechó la situación para apropiarse de la explotación agrícola, pero los habitantes de Clemencia finalmente lo corrieron del lugar por haberse negado a repartir las tierras. Constantino se regresó entonces a vivir a Huautla con su familia, en el Barrio de la Cruz, al lado de su hermano y sus hermanas. Sus hijos, Moisés y Alex, viven con sus familias en la casa de su padre en Huautla y son también aficionados a las carreras de caballos.

Agustina es la hermana menor de su familia. Su hermana mayor, quien murió hace unos veinte años, estaba casada con un rico comerciante de pólvora, clavos y alcohol. Su segunda hermana, llamada Sofía, nunca se casó y vive con su hermana y su cuñado. Bernardo empezó a trabajar desde que tenía ocho años, al momento del deceso de su padre. Su hermana Lupe tampoco se casó y vive con su hermano. Bernardo trabajaba en la recolección de arena en los alrededores de Puente de Fierro. Es aquí donde se encontraba con los "hippies" en los años 1960 y 1970, a los cuales llevaba a su casa para presentarles a su mujer y proponerles

una ceremonia con hongos. Bernardo habla difícilmente el español, pero entiende las diferentes variantes del mazateco debido a sus constantes viajes en la región.

Bernardo cultiva maíz y frijol en un pedazo de tierra en la parte trasera de su casa. En el jardín crecen también hierbas aromáticas usadas en la cocina, y plantas medicinales y con propiedades mágicas utilizadas como amuletos contra la brujería[53]. Con el dinero obtenido durante la temporada alta de turismo, Bernardo y su familia compran lechones en el mercado; estos animales serán después engordados con los desechos de la cocina. Los excrementos de los cerdos se usan para fertilizar el campo de maíz. De igual forma, Bernardo cultiva café en tierras un poco alejadas de la ciudad, a veces con la ayuda de sus hijos o nietos. Don Bernardo fabrica también velas de cera de abeja que son particularmente utilizadas durante la "fiesta de muertos".

Imagen 7. Agustina y Bernardo (Autor: Soria Yi – 2016)

[53] Puedo mencionar en particular la Ruda, el San Pedro (tabaco silvestre) y el laurel para las limpias.

La casa donde vivían los papás de Agustina fue vendida por Constantino a un profesor local después de su deceso en los años 1980. En el transcurso de mi trabajo de campo, Constantino y Prócuro fallecieron y están ahora enterrados en el cementerio de Huautla en un lugar cercano a sus padres. Toda esta generación, con excepción de Constantino, habla difícilmente el español y se comunica casi exclusivamente en mazateco. Los hombres de esta generación se visten frecuentemente con pantalón, camisa y sombrero y usan rara vez playeras. Las mujeres utilizan vestidos de colores con rebozos generalmente oscuros, y no usan nunca pantalones. Jamás las he visto usar el huipil tradicional de la región a pesar de que muchas personas de edad avanzada e intelectuales en Huautla se visten de esta forma, en particular durante las fiestas del pueblo.

Agustina y Bernardo tuvieron juntos once hijos. Tres de sus cuatro hijos viven todavía en su casa. De las siete hijas de Agustina, tres de ellas viven ahora con sus parejas o en la ciudad de México. Las otras cuatro hijas, que son viudas o solteras, viven con sus padres. Al inicio de mi trabajo de campo la mayoría de los nietos de Agustina vivían en la casa, pero desde entonces varios de ellos se casaron y han tenido hijos. Algunos se mudaron, otros viven todavía en la casa, pero el hogar de sus abuelos sigue siendo una referencia familiar importante. Los hijos de Agustina y Bernardo tienen como apellido García Martínez y es así como normalmente se designa a la comunidad que vive en esta casa.

La casa: sus formas externas y su organización interna.

Expondré aquí un retrato detallado de esta casa. Esta descripción densa permitirá presentar a los diferentes miembros que viven en la casa y sus actividades, y también, al sacar a la luz su forma externa y sus fronteras internas, nos permitirá ver cómo se organiza esta comunidad. La cocina es el centro de la vida de esta casa; alrededor de esta pieza, varias construcciones independientes, hechas en función de la expansión de la familia, están dispersas sobre el terreno. Sus habitantes designan con el término “casa” al conjunto de inmuebles construidos alrededor de la cocina. Del lado de la calle Francisco I. Madero, un edificio de tres pisos, que rebasa en altura a la mayoría de las casas de barrio, es la construcción más grande de esta casa. Es visible a lo lejos y muestra, de alguna manera, públicamente, la importancia en número y en bienes de esta familia. La casa corresponde así con la reputación que esta familia busca proyectar en el vecindario.

La familia García Martínez identifica esta configuración de edificios como su hogar familiar. En el interior de la casa existe sin embargo una delimitación de los espacios internos. Esos espacios se dividen en dos tipos: los espacios cerrados y semi-autónomos, que llaman "cuartos", donde se puede acceder únicamente siendo miembro de la familia o bajo invitación, y los espacios abiertos que se usan para reunirse o recibir a los invitados. Al interior de los cuartos, sus ocupantes almacenan sus objetos personales y los ordenan a su gusto. Estos espacios les otorgan un lugar íntimo, relativamente resguardado de las miradas ajenas, para dormir y vestirse. En la noche, los cuartos están a menudo cerrados con llave, y de forma general sólo las personas que duermen en el interior pueden entrar. Si bien los diferentes cuartos de la casa son relativamente autónomos, todos los habitantes comparten ciertos recursos y espacios como el agua, los baños y la cocina. La administración de estos espacios es el centro de la *oikonomia* de esta casa.

El espacio del terreno que se dedica a la agricultura se restringe a medida que nuevos edificios se construyen para albergar a los nuevos miembros de la familia. Las diferentes partes de la casa se construyen principalmente con los recursos que se obtienen de la venta de hongos y de los ahorros de los salarios. Las habitaciones se edifican por etapas en función de los recursos disponibles. En una primera etapa se construyen los muros, en una segunda el techo, luego las ventanas, y así, hasta que la casa está lo suficientemente acondicionada para ser habitable. Incluso cuando las piezas están en construcción, la familia usa estos espacios como almacén o para hospedar turistas. Cuartos independientes se reservan a las mujeres solteras o viudas. Las jóvenes parejas ocupan los nuevos cuartos cuando están acondicionados y obtienen de esta forma un espacio autónomo para criar a sus hijos. Para un hombre, la obtención de un cuarto autónomo implica un cambio de estatus: de ahora en adelante deberá "llevar dinero a la casa" y "cuidar" a su familia. Si no hay cuartos disponibles, los hombres pueden vivir en casa de la familia de su pareja, si ésta dispone de un espacio autónomo para ellos.

La distribución de los diferentes cuartos en la casa se atribuye evidentemente por rango. Agustina y su marido duermen en el primer piso del edificio principal, en el cuarto de mayor superficie en el seno de esta construcción. Los muros de este cuarto son los únicos que están repellados y pintados de verde. Este cuarto posee además grandes ventanas con

vistas a los paisajes de la Sierra. El espacio donde se encuentra la cama está separado por una cortina del resto del cuarto, que se usa como sala para platicar y ver la televisión en familia, y para recibir a los invitados durante las fiestas. En la entrada de este cuarto, a la derecha de la puerta, se encuentra un pequeño altar con estatuas de la Virgen y de Jesús, velas y flores, y a la izquierda de la puerta, un refrigerador. En la misma pieza, un librero guarda preciosamente documentos administrativos, libros, fotografías y una pequeña estatua de un caballo. Algunas fotografías, prueba de sus victorias en las carreras de caballos, están enmarcadas y expuestas en sus muros. Una mesa, bancos y algunas sillas permiten a los invitados sentarse al resguardo de la lluvia y del viento.

Agustina y Bernardo tienen cuatro hijos hombres. El mayor, de nombre Petronilo, pero llamado afectuosamente Petro, se gana la vida haciendo servicios de transporte a las comunidades vecinas de Huautla. Los vidrios de su coche están decorados con dibujos de caballos y llevan la leyenda "El Monte", el nombre de su caballo preferido. Viaja todas las mañanas a Tenango y cobra 15 pesos por pasajero. Petro participa en las competencias deportivas locales con su equipo de básquet "Los Celtas". Cuando era más joven vivió en la ciudad de México donde se entrenaba en el box. Petro es un hombre alto y fuerte, lleva el cabello muy corto, razón por la cual es apodado "El Pelón".

Chucho, el hijo menor también vive en casa de Agustina con su esposa y su hijo pequeño. Tiene un bar cerca del mercado llamado "Los Hongos". A Chucho le gusta vestirse con playera, shorts largos, tenis y usa frecuentemente una gorra. De todos sus hermanos es probablemente el más involucrado en el hospedaje de los turistas y conoce el vocabulario de los jóvenes de la ciudad y las expresiones que usan los turistas para hablar de los hongos. Su hermano Casimiro vive también en la casa con su hijo que tiene el mismo nombre pero que es apodado Chirisqui. Con sus hermanos Casimiro se ocupa de la cría del caballo y de la negociación de las apuestas. Es muy activo en el recibimiento de los turistas en la casa. Se viste lo más seguido con pantalón y camisa, no lleva nunca playera, salvo la del América, su equipo de futbol preferido. Se hacía apodar durante un tiempo "El Malvado" como el nombre de su caballo fallecido en 2010.

El segundo hijo de Agustina es el único que vive en la casa de su esposa, que se sitúa un poco más alto en el mismo barrio. Se llama Bernardo, como su padre, pero se le apoda Berna. Aunque viva en otra casa, Berna pasa mucho tiempo en el hogar familiar discutiendo con sus hermanos y hermanas, pero también tratando con los turistas que se hospedan ahí. Le gusta vestirse con botas, jeans, un cinturón con dibujos de caballos y un collar con un pendiente dorado en forma de gallo.

Además de caballos y animales de traspatio, como gallinas y puercos, se encuentran en la casa otros tipos de animales domésticos, a veces pájaros enjaulados pero sobre todo perros. Estos animales son considerados protectores de la casa en la medida en que en la noche advierten con sus ladridos de la presencia de gente extraña. De la misma forma, cuidan la casa de la intrusión de ciertos animales, en particular los perros de los vecinos. Estos animales traen sin embargo ciertos inconvenientes por el hecho de que hay que vigilarlos constantemente para que no entren en la cocina para comerse los alimentos destinados a los humanos. Durante cerca de ocho años la casa tuvo un perro blanco con manchas negras que se llamaba "Bacha"[54], nombre muy apreciado por los turistas que visitaban la residencia. En esa época las palabras de cariño "Bachita", al igual que los reclamos "¡Bacha!" eran parte de los ruidos cotidianos de la casa.

3- GOBERNAR LA CASA

La gestión del agua y del fuego.

Al centro del terreno de esta casa se encuentra la cocina en la cual los miembros de la familia se juntan para tomar café, comer o discutir. Al fondo de la cocina, hay una gran plancha de madera sobre la cual se alumbra el fuego. Un espacio entre el muro y el techo permite la salida del humo. Las cazuelas, ollas, sartenes y otros utensilios de cocina se almacenan en una repisa puesta contra el muro. Durante los periodos de intenso calor, trampas contra las moscas cuelgan del techo. Las mujeres de la casa preparan desde muy temprano el café en grandes ollas. Al momento de la preparación de los alimentos, los granos

[54] Es decir el final de un cigarro de marihuana.

de maíz que no son de buena calidad se ponen en una bolsa aparte para dar de comer a las gallinas. Los restos de los alimentos, tortillas secas o huesos de animales se ponen de lado para alimentar a los puercos. Los hombres adultos de la casa se encargarán de sacrificar a estos animales para preparar los platos de las grandes fiestas familiares. Durante estas fiestas, en efecto, los alimentos producidos en la casa, como el maíz, los frijoles, las gallinas o el puerco, se sirven de forma privilegiada ya que son considerados de mejor calidad que los que se encuentran en el mercado de Huautla.

Dos mesas pegadas al muro, con algunas sillas, sirven de soporte para el consumo de los alimentos. El acceso a la cocina se hace por rotación. En la mañana, los habitantes de la casa pasan a la cocina y se sirven un café y un poco de pan. Las mujeres de mayor edad son las primeras en levantarse en la casa; aunque los hombres salgan temprano al trabajo, el café debe ya estar caliente cuando parten. En la casa, las comidas son generalmente compuestas de frijoles, huevos o sopa, con tortillas. Un recipiente con salsa picante se coloca al centro de la mesa para que las personas la agreguen según su gusto en los platos. Los habitantes de esta casa comen seguido sus alimentos sin cubiertos, con la ayuda únicamente de tortillas. Sin embargo, algunas cucharas y tenedores están a disposición de los invitados y de las personas que quieran usarlos. Las tortillas son distribuidas a domicilio por repartidores en moto que anuncian su producto con música en una bocina. Cuando las mujeres escuchan la moto acercarse, dan algunas monedas a los niños que corren a la calle para comprar las tortillas necesarias para la comida.

Cuando la comida está lista, los hombres de la casa son llamados, generalmente por su madre o esposa, a instalarse en alguno de los lugares disponibles en la cocina y se les sirve un plato para comer. La orden de ocupar el espacio en la mesa para comer se da a los invitados por parte de una de las hijas de Agustina con la frase “pásale a la cocina”. Cuando un invitado come, una mujer calienta las tortillas que acompañan los alimentos. Una vez que la comida se ha acabado, la persona debe levantarse para dejar su lugar en la mesa a otra persona. Cuando nadie come, la cocina sigue siendo un lugar en donde los miembros de la casa se reúnen para discutir, platicar, compartir informaciones, rumores, chistes y chismes, a menudo acompañado de un café.

En la hoguera, hay lugar para calentar, a lo mucho, dos ollas. Las mujeres se coordinan entonces para calentar el café, el caldo y las tortillas. Ocupando una posición predominante en la cocina, Agustina, Sofía y Lupe son las que dirigen las actividades y preparan las comidas para el conjunto de la casa. Las mujeres deben compartir el espacio para cocinar y cuando quieren preparar comida que han conseguido con sus propios recursos, deben esperar su turno para acceder al fogón. La cocina estructura entonces los intercambios de comida dentro de la casa.

En el pasillo que separa la cocina del resto de la casa se encuentran dos grandes tinacos para almacenar agua. Ésta llega algunas horas al día gracias a un sistema de mangueras instaladas por el municipio. La casa paga anualmente el agua al municipio. Uno de los tinacos contiene agua potable, y en el otro se almacena el agua que se usa para lavar y jalar el baño. Una de las tareas que implica el mayor esfuerzo es la de llenar los tinacos con las mangueras. Además de los tinacos situados en frente de la cocina, cada cuarto de la casa tiene su propio tinaco. A menudo, el sistema de agua potable del municipio está descompuesto; si esto pasa hay que ir a buscar el agua al pozo que se encuentra a cerca de un kilómetro de la casa. Es también posible pagarle a un camión cisterna que lleva el agua a la casa, pero el precio es muy elevado en comparación con la factura del municipio, y la cantidad de agua de un camión dura poco debido al número de personas que habita en la residencia. Para evitar enfermarse con el agua, en particular cuando reciben invitados, la familia compra garrafones de agua potable para preparar las comidas, y en particular el agua de jamaica.

Mandar a los hijos

Los individuos interiorizan en un primer lugar las reglas del juego social en la casa. Es aquí donde los niños aprenden a caminar, a hablar y a comportarse con “buenos modales”. En el caso de esta casa, los niños aprenden de la boca de sus mayores la lengua mazateca; el español sigue siendo para la mayoría de los adultos de esta familia una lengua aprendida en la escuela. Los bisnietos de Agustina entienden perfectamente el mazateco, pero hablan más a menudo entre ellos en español. En otras casas el aprendizaje del mazateco no es una prioridad, por ejemplo, en otras residencias del Barrio de la Cruz, los niños no hablan mazateco a pesar de que sus papás sean bilingües.

La tarea de criar a los hijos está reservada principalmente a sus padres y más específicamente a sus madres. Sin embargo, el conjunto de la comunidad se compromete en la protección y en la socialización de los miembros más jóvenes de la familia. Los habitantes de esta casa, incluyendo a los hombres, son extremadamente atentos con los niños. Los jóvenes habitantes de la casa juegan en el jardín con sus hermanos y primos. Les gusta en particular jugar a imitar las carreras de caballos. Además de sus padres, sus tíos y tías les hacen constantemente comentarios sobre la posibilidad de lastimarse jugando. También, les hacen bromas, cariños, juegan con ellos, les otorgan apodos, y hacen llamados constantes al orden. Cuando los jóvenes miembros de la familia no siguen las recomendaciones de sus mayores, éstos los amenazan con llamar a su padre, principal figura de autoridad para los niños.

Las mujeres de la casa que no tienen marido ocupan un lugar importante en el cuidado de los niños, en particular Lupe. Esta mujer prepara a menudo de comer a los niños y los cuida cuando están enfermos dándoles masajes con aguardiente. Casi no habla español, pero los hijos de sus sobrinos-nietos se dirigen a ella prioritariamente en esta lengua, con mucho afecto.

Casimiro, de vez en cuando, hace comentarios sobre el hecho de que los niños hoy en día no cooperan de la misma forma en el marco del proyecto familiar como lo hacia él cuando era joven. Subraya con frecuencia, frente a su hijo y sobrinos, el hecho de que él a su edad ayudaba a su padre y hermanos a cultivar la tierra y a llevar mercancías a las comunidades vecinas. Casimiro atribuye este cambio de actitud de las jóvenes generaciones al hecho de que ahora la familia tiene más recursos que hace unas décadas. Un día Casimiro se quejaba del hecho de que su hijo y su sobrino adolescentes no querían ni siquiera ir a comprar refrescos a la tienda de abajo de la casa, tarea normalmente reservada a los niños. Frente a los reclamos de Casimiro, su sobrino le respondió que no los podía "estar mandando". Casimiro replicó entonces que él se encargaba de su subsistencia, "los estoy manteniendo" decía[55]. Este intercambio muestra las tensiones existentes entre dos generaciones de hombres que viven en la casa y el desafío frente a la autoridad de los mayores cuando no se considera

[55] Descripción a partir de MGT Diario de Campo – julio 2009.

legítima. Esta conversación pone en evidencia el vínculo que se establece entre la responsabilidad en el cuidado de la casa y de sus miembros (mantener) y la legitimidad para dar órdenes (mandar).

El rechazo de los hombres jóvenes a colaborar con sus mayores en el cumplimiento de ciertas tareas no depende únicamente del nivel de ingresos de la familia como lo pretende Casimiro. Esta resistencia a seguir las órdenes de sus mayores se origina también en la diversificación de las actividades de la familia, y por lo tanto en una pluralidad de medios para obtener recursos, que depende cada vez más del trabajo asalariado y del comercio, y menos de los ingresos agrícolas que implican un trabajo colectivo de las tierras. Los hijos que rechazan órdenes están asimismo en una posición en la que tienen poca oportunidad de aprovechar el patrimonio familiar: no tienen ni cuarto propio ni acceso a la venta de hongos, están por tanto más preocupados en obtener ingresos propios. Esta evolución del empleo en la estructura familiar implica una reducción de la mano de obra disponible una vez que los hijos adquieren cierta independencia de ingresos. Esto tiene impacto en particular en la cría de caballos de carreras. En esta actividad se asigna a los hombres jóvenes ciertas tareas. Así, con el matrimonio de algunos hombres y el nacimiento de nuevos miembros de la familia, la mano de obra disponible para pasear al caballo o limpiar su pesebre se redujo, y paralelamente, la capacidad de esta familia para participar en las carreras. Por otro lado, los hombres jóvenes usan a menudo la excusa de tener que "cuidar a su caballo" para justificar el abandono de un trabajo o su cercanía con la casa familiar.

Cuidar a su familia y contar aparte

En esta casa la máxima de "hacer de una casa un hogar" se interpreta de manera distinta según el género. En su versión masculina "cuidar a su familia" implica para un hombre llevar a la casa los bienes necesarios para su mantenimiento y crecimiento. El hombre aspira así a tener un hogar en donde "lo cuidan" y en donde "manda". En su versión femenina "cuidar a su familia" implica para una mujer gestionar el espacio doméstico y "cuidar" de su esposo e hijos. La mujer aspira a tener el lugar predominante en un espacio doméstico en donde podrá "mandar" sobre el resto de los habitantes y comportarse como "ama de la casa".

Las mujeres que no tienen marido o salario regular ocupan un lugar subordinado dado que realizan en lo esencial el trabajo doméstico del conjunto de la casa: lavan los trastes y la ropa, preparan las comidas y cuidan a los niños. Cuando los hombres y las mujeres más jóvenes salen para participar en eventos festivos, las mujeres solteras de mayor edad se quedan en la casa para "cuidar las cosas". Los hombres no realizan prácticamente nunca tareas ligadas a la cocina o a la limpieza de la casa. De manera general, son los hombres los que traen a la casa la leña o el agua cuando hay que ir a buscarla al pozo. Sin embargo, las mujeres, incluso las de mayor edad, cumplen con estas tareas si es necesario. Durante la preparación de las comidas en las grandes fiestas, los hijos jóvenes ayudan a sus madres, por ejemplo, a pelar las verduras. Los hombres más jóvenes ayudan también a servir los platos o las bebidas durante las fiestas.

Las parejas casadas con hijos reciben un espacio relativamente autónomo respecto al resto de la casa. Esta autonomía se completa cuando estos espacios poseen acceso independiente al agua y un espacio para preparar los alimentos separado de la cocina central. Las marcas de autonomía de un núcleo familiar pueden ser de varios tipos: tener su propio cuarto, disponer de su propio tinaco de agua, de un espacio propio para lavar y cocinar, de una televisión personal o de un recibo de luz independiente. Este fenómeno marca un proceso de fisión de la casa en la que se constituyen poco a poco hogares autónomos, con agua y cocina propias y que hacen sus cuentas "aparte". En el transcurso de este proceso de fisión, una pieza de la residencia se convierte en una casa independiente inserta en una "configuración de casas" más amplia. Los adultos de esta comunidad gestionan sus cuentas de forma separada con los ingresos que obtienen de las diferentes actividades que realizan, pero comparten ciertos espacios y ponen en común ciertos recursos en la casa.

Empleos y afiliaciones políticas

El trabajo de profesor es uno de los más apreciados en Huautla porque permite tener un salario, prestaciones sociales y condiciones de trabajo relativamente cómodas en una región en su mayoría agrícola. En su tesis Julie Métais (2014) señala la posición ambivalente de los profesores de Oaxaca en tanto relevo del Estado a través de la educación bilingüe, pero también en tanto sindicato que protesta en contra de las prácticas del gobierno. Dos nietos de Agustina obtuvieron gracias a sus madres, que solían trabajaban en el magisterio, plazas de

profesor bilingüe mazateco-español. En el estado de Oaxaca, y en particular en Huautla, el hecho de ser maestro de escuela implica en contraparte un fuerte compromiso con el sindicato, si uno quiere tener mayores oportunidades de crecimiento en el empleo. Por ejemplo, el sindicato juega un papel importante en la distribución de los profesores en las escuelas de la región. Por lo tanto, los jóvenes profesores son enviados a las regiones alejadas, a veces inaccesibles en coche. Sus oportunidades de ser reasignados a una escuela más cercana a su residencia dependen en gran parte de su compromiso con el sindicato.

4 - LAS FIESTAS Y LAS REUNIONES DE FAMILIA

Se organizan muchas celebraciones en el barrio y en la casa a lo largo del año. Cada casa organiza fiestas propias, en momentos especiales, en particular durante los meses de diciembre y julio. En estos periodos del año, el calendario festivo está saturado en Huautla y las familias visitan a veces varias casas por día para asistir a las celebraciones. Las fiestas familiares que se desarrollan en las casas son normalmente llamadas "convivios", momentos de convivialidad entre parientes, amigos y vecinos, en oposición a las "fiestas" que se desarrollan en los espacios públicos. Las palabras "convivio" y "fiesta" son también usadas para calificar las reuniones de familia, distinguiendo las fiestas de gran tamaño que se celebran en las casas, de las reuniones de pequeña escala llamadas simplemente "convivio".

Las fiestas familiares son de varios tipos; algunas son más modestas, en el día del padre, por ejemplo, y no reúnen más que a los miembros más próximos del núcleo familiar. En ocasiones más importantes, como los matrimonios, las casas reciben a un gran número de invitados en fiestas suntuosas. Estas fiestas son arenas en las cuales las familias exhiben públicamente sus recursos materiales, sociales y simbólicos. Durante estos eventos, la familia pone en escena su reputación y de esta forma contribuye a mantenerla. En el transcurso de estas celebraciones, una parte de la casa se abre al público y sirve de vitrina a la imagen que la familia quiere proyectar al resto de la comunidad.

Los criterios más importantes para determinar la calidad de una fiesta son la cantidad y la calidad de las comidas, la abundancia de bebidas alcohólicas y el número de invitados. La fiesta es más prestigiosa si los asistentes son hombres y si se sirve cerveza y alimentos a

base de carne. El hecho de servir cerveza y refrescos es un signo de riqueza; las casas con menos recursos no sirven más que café y aguardiente. Las fiestas son también una ocasión para reforzar y mostrar sus lazos sociales: las familias invitan entonces a los notables del pueblo, a vecinos, policías, funcionarios y extranjeros. Los anfitriones ofrecen a los invitados la fiesta, las bebidas y la comida; a cambio los invitados dan su tiempo, su presencia, su reconocimiento, su cortesía, sus respetos e incluso contribuciones monetarias o regalos a los organizadores. Esta cortesía tiene que ser devuelta asistiendo a las celebraciones organizadas por los amigos y vecinos. No asistir a una fiesta en donde se es esperado puede ser percibido como una falta de respeto, una grosería. Este no respeto de las convenciones sociales puede producir rencores y envidias, fuentes importantes de enfermedades y ataques de brujería según la población local[56].

En la casa de Agustina, las mujeres preparan las comidas de las fiestas con varios días de anticipación. Los excedentes de comida son consumidos por los miembros de la casa en los días que siguen a la fiesta. Los invitados son recibidos en el pasillo de la entrada de la casa o en la sala, que es el cuarto mejor equipado. Las casas del barrio que no tienen espacio para recibir a los invitados celebran las ocasiones importantes como los matrimonios y los funerales en el espacio público, ocupando la calle. Durante la fiesta, las mujeres circulan entre los invitados para asegurarse que todos los platos estén bien servidos. Los hombres jóvenes observan con atención el consumo de cerveza de sus mayores y remplazan inmediatamente las botellas vacías por llenas. En esta casa, el consumo de alcohol está

---

56 Marcel Mauss nos brinda en el *Ensayo sobre el don* un bello análisis del vínculo entre la fiesta y el desafío que se asemeja a lo que pude observar en Huautla : "*En esta vida, aparte que es nuestra vida social, no podemos «quedar al margen» como todavía se dice entre nosotros. Hay que devolver más de lo que se recibió. La «vuelta» es siempre mayor y más cara. Así por ejemplo, esa familia aldeana de nuestra infancia, en Lorraine que vivían diariamente de forma muy modesta, arruinándose sin embargo por sus huéspedes, durante las fiestas patronales, bodas, comuniones o entierros. En esas ocasiones hay que ser «gran señor». Puede afirmarse que una parte considerable de nuestro pueblo se comporta así constantemente, gastando sin medida cuando se trata de sus huéspedes, fiestas o «aguinaldos».*
Cuando se hace una invitación ha de aceptarse. Esta costumbre está todavía vigente en nuestras corporaciones liberales. Hace apenas cincuenta años y quizá todavía más recientemente, en algunas partes de Alemania y de Francia, el pueblo entero tomaba parte en el banquete de bodas; la abstención por parte de alguno era signo de mala suerte, de presagios y de envidias futuras" (1971, pp. 246-247). La versión francesa puede consultarse en Mauss (2008 [1950], p. 259).

reservado a los hombres; las mujeres beben generalmente café o refresco; en cambio en otras casas de Huautla las mujeres beben alcohol discretamente.

Los invitados no entran en la cocina que sirve de centro de operaciones para distribuir las comidas. La cocina es de cierta forma el espacio tras bambalinas en esta arena. Las pocas personas que acceden lo hacen para ayudar a recibir a los invitados y son considerados "parte de la casa"; para retomar la analogía con el juego, hacen parte del equipo que juega de local, en su domicilio. En esta arena no hay un juicio explícito que sea socialmente reconocido, pero los comentarios y chismes que siguen los días después de la fiesta constituyen una especie de evaluación implícita del desarrollo de la celebración.

El hecho de compartir tiempo, espacio y recursos con el fin de organizar estas celebraciones marca un signo de pertenencia a la comunidad: se trata de un ritual que celebra la unidad del grupo. Los comentarios y los rumores que circulan después de cada fiesta son un medio para evaluar estas prestaciones sociales y reproducen y establecen jerarquías entre las casas. Sin embargo, la organización de estas celebraciones marca las jerarquías internas: son dones desplegados ostensiblemente, a la vista de todos, que producen entonces distinciones al interior del grupo. El tiempo pasado entre una fiesta y otra no basta para "ocultar" el despliegue de distinciones; al momento de un matrimonio, por ejemplo, las comparaciones con otras bodas del mismo grupo estarán presentes en los comentarios de los participantes. Las casas se miden entre ellas a través de las fiestas, pero se miden también a sí mismas, cada nueva fiesta debe corresponder a la situación y, si es posible, sobrepasar a las fiestas anteriores.

Con estas fiestas, reuniones y celebraciones, podemos ver que el modelo del don se presenta entonces a todos los niveles de la vida de Huautla como un medio para entretener las relaciones entre las subdivisiones sociales, pero también como un medio de evaluar las prestaciones entre grupos. Las fiestas juegan un papel importante en el juego de los intercambios e interdependencias que aseguran la cohesión social, pero también en tanto que marcadores que delimitan la pertenencia a un grupo. Durante la fiesta de muertos, los participantes presentan sus respetos a los ancestros, reconociendo así raíces compartidas. En otra escala, las fiestas religiosas vinculadas a los diferentes santos patronos de los barrios

estructuran los intercambios entre los diferentes grupos de residencia que integran al pueblo y afirman así su pertenencia a un territorio y a una iglesia comunes. Al nivel de la casa, las fiestas marcan las diferentes fases del ciclo de vida de los residentes: el bautizo, el paso a la edad adulta, el matrimonio, el funeral.

Es a través de la invitación a estas fiestas que se dibuja un espacio social, una red de alianzas, en el cual las "casas" extraen recursos para asegurar su viabilidad y son reconocidas como comunidades autónomas que intercambian con unidades equivalentes. En esta configuración, las relaciones de parentesco se intercalan entre relaciones de vecindad, creando así una comunidad territorial que se construye tanto sobre las afinidades y las alianzas, como sobre el reconocimiento de la consanguinidad y los lazos de parentesco. En este nivel la constitución de las redes de solidaridad y de ayuda mutua es compleja y conflictual.

Con el don, la dinámica de la competencia y de la envidia aparece asimismo en todos los niveles del cuerpo social. Estas rivalidades por los recursos y el prestigio son visibles entre las diferentes casas pero también al interior del hogar, por ejemplo a través de la competencia por el acceso a los turistas y la venta de hongos y de artesanías. Esta competencia por los recursos crea desacuerdos y sanciones que pueden llegar a la exclusión de ciertos individuos del grupo e incluso a la violencia[57]. Las prácticas oscilan entonces en un equilibrio precario entre luchar por acumular prestigio y evitar la envidia de los vecinos, que incita a la brujería – y ésta, aceptada o no, es temida por todos[58].

Estas fiestas familiares, organizadas en diferentes ocasiones, son las arenas domésticas en las cuales se pone en escena la unidad del grupo y las casas se miden entre ellas. Estas celebraciones se inscriben a veces en festividades más amplias. Abordaré ahora las fiestas patronales de los pueblos de la región, llamadas también "mayordomías". Durante

---

57 Françoise Héritier (2005 [1996]) identifica en la envidia, las ganas de poseer como el otro, de ser como el otro, una de las principales fuentes de violencia en las sociedades humanas.

58 En el trabajo clásico de Jeanne Favret Saada (1977), la autora señala las dificultades de trabajar sobre la brujería ya que esta constituye un poder real en la sociedad en la que funciona, y la palabra es utilizada para enredar y desenredar los sortilegios. El discurso sobre la brujería permite explicar y manejar las desgracias repetidas, la persona afectada debe entonces consultar un desembrujador para hacer un diagnóstico y vencer al brujo.

estas fiestas las diferentes comunidades ponen en escena su devoción al santo patrón, las poblaciones de los diferentes pueblos de la región se encuentran, pero también rivalizan entre ellas a través de los gastos suntuarios y de las competencias deportivas. Es en estas ocasiones que se desarrollan las carreras de caballos en las que participa la familia de Agustina.

Imagen 8. Fiesta en Huautla (2009)

CAPÍTULO III:
COMPETENCIA E INCERTIDUMBRE DURANTE LAS CARRERAS DE CABALLOS

I – LA FIESTA PATRONAL

Mayordomías

Antes de abordar las carreras de caballos es necesario situarlas en el contexto en el cual se llevan a cabo: las fiestas patronales. Insistiré en esta parte en el carácter agonístico de estas prestaciones; los eventos deportivos son los momentos en donde esta competencia es más evidente, pero esta dimensión se encuentra presente a lo largo de las festividades. Las fiestas patronales en México fueron estudiadas por los antropólogos como parte del sistema de cargos religiosos llamado "Mayordomía". Este sistema de cargos fue descrito por autores como Sol Tax (1937), Eric Wolf (1957) y Frank Cancian (1992). Estos trabajos se centran en la forma en la que estas celebraciones perpetúan el sistema de tradiciones en las comunidades rurales de Centroamérica. La reflexión antropológica ha subrayado en particular la forma en la que las Mayordomías delimitan fronteras en el seno de la comunidad a través del sistema de cargos.

Estas celebraciones son organizadas y financiadas por "mayordomos", notables del pueblo escogidos por la comunidad religiosa para organizar la fiesta. Los principales criterios para poder ser escogido como mayordomo son: ser de religión católica y ser jefe de un hogar. Estos cargos no son remunerados e implican un fuerte gasto en tiempo y dinero para los organizadores. El sistema de cargos se funda en la rotación y en la reciprocidad, y crea deberes y obligaciones en el seno de la comunidad. Ser electo como mayordomo atribuye un enorme prestigio. Eric Wolf (1957) mostró cómo este sistema de cargos religioso está estrechamente ligado al sistema de cargos políticos en las comunidades indígenas de México.

En algunos casos, la participación en las mayordomías era una de las condiciones requeridas para acceder a los cargos políticos.

Algunos antropólogos circunscribieron estas prácticas a las comunidades indígenas-campesinas, al punto que incluso se predijo la desaparición de este sistema debido a la evolución demográfica de las poblaciones y del declive de las actividades agrarias (Cancian, 1992). Sin embargo, estudios más recientes han mostrado la presencia y la importancia del sistema de cargos en contextos urbanos, incluso si éste se limita a la organización de festividades religiosas[59].

No entraré aquí en una descripción detallada del sistema de cargos religiosos en Huautla. No tengo tampoco la intención de regresar a estudiar la forma en la que las mayordomías aparecen como un mecanismo de reproducción y una marca de identidad para la comunidad. Busco más bien abordar la fiesta como un hecho social total que moviliza varias instituciones, lo que permite contemplar al conjunto de la comunidad reunida y sus tensiones internas. En efecto, estas fiestas se prolongan generalmente durante varios días y reúnen diversos tipos de eventos. Durante este periodo se realizan varios ritos religiosos; un mercado con comerciantes que vienen de ciudades vecinas se instala en el centro del pueblo; y se organizan competencias deportivas en las cuales se enfrentan los equipos de la región. Las festividades se coronan con un baile al cual asisten muchas personas que llegan para bailar y encontrarse con sus vecinos y visitantes. Algunos convivios acompañan estas fiestas patronales: se trata de pequeñas fiestas durante las cuales toman forma las relaciones de interdependencia entre diferentes casas reunidas en una causa común, en este caso la veneración de un santo y la organización de su celebración.

Me gustaría insistir aquí en el aspecto agonístico de estas prestaciones sociales. Podemos considerar a las fiestas patronales como una especie de arena, un evento delimitado en el tiempo y en el espacio, en el cual se juegan públicamente las reputaciones de las diferentes comunidades y de sus autoridades respectivas. Es por el intermediario de gastos suntuarios ligados a la fiesta que los pueblos de la región "se miden" entre ellos, y es a través de la fiesta que las autoridades políticas se enfrentan y establecen su reputación. Le acordaré

[59] Ver por ejemplo los trabajos de María Ana Portal (1997) y David Madrigal González (2016)

aquí una atención particular a las competencias deportivas que se organizan durante estas celebraciones. De esta forma podré abordar las carreras de caballos y la manera en la que estas competencias producen un lenguaje práctico que sirve de modelo para describir y calificar las interacciones sociales.

Los torneos de básquetbol son hoy en día el principal evento deportivo de las fiestas patronales en Oaxaca. Sin embargo, en un número considerable de pueblos las carreras de caballos y las peleas de gallos atraen todavía a un flujo importante de espectadores. Los juegos de azar están estrictamente controlados por la ley mexicana; sin embargo las apuestas en las peleas de gallos y las carreras de caballos son toleradas por el hecho de que se inscriben en fiestas populares y que se asocian a ideas de ayuda y de asistencia pública. Las fiestas patronales se componen de ritos y juegos en los cuales se celebran a los pueblos y sus divinidades. Después de haber mencionado el contexto en el que se organizan estos juegos voy a abordar ahora dos tipos de actividades asociadas al estereotipo masculino en el medio rural y en las fiestas mexicanas típicas: las carreras de caballos y las peleas de gallos.

II – LAS PELEAS DE GALLOS

Clifford Geertz y las peleas de gallos en Bali

Antes de exponer el análisis de las carreras de caballos voy a detenerme un instante en las peleas de gallos. Abordar en un primer tiempo este juego me permite regresar al texto clásico de Clifford Geertz (1973) sobre las peleas de gallos en Bali, en el cual me inspiro para analizar mis materiales de campo. Este texto es sobre todo conocido como un modelo de descripción "densa" ("*thick description*") propuesto por Geertz como fundamento del análisis antropológico. Más allá de los aportes metodológicos a la disciplina, este texto adelanta hipótesis pertinentes sobre los juegos que pueden ser extendidas a las carreras de caballos.

Encontré en el texto de Geertz herramientas analíticas para trabajar mis materiales etnográficos, pero también bastantes puntos en común con mi experiencia de campo. Algunas observaciones hechas por el antropólogo estadounidense son fácilmente comparables a lo

que pude ver en las peleas de gallos en Huautla. La manera en la que Geertz describe la intimidad de los propietarios con sus gallos, la forma de entrenarlos y de cuidarlos son similares a lo que pasa en México. La descripción de las peleas como un "sacrificio sangriento", la importancia que se da a la posición de la navaja y a la elección del gallero, la forma en la que el gallo se vuelve una extensión de la personalidad de su propietario y de su entrenador, todos estos elementos corresponden precisamente a lo que pude observar en Huautla. Existen también algunas diferencias que voy a exponer aquí, pero en términos generales el análisis de Geertz es transferible a México. Una primera diferencia entre las peleas de gallos en Bali y las de México es que en Huautla no hay cotizaciones en las apuestas, no hay apuestas desiguales, es decir, se gana siempre una suma equivalente a la que se apuesta[60]. Retomaré sin embargo los términos de Geertz para distinguir la "apuesta central" entre propietarios de gallos, y las "apuestas periféricas" que se hacen en los alrededores de la arena.

En su trabajo, Clifford Geertz discute la posición de varios filósofos, juristas, economistas y psiquiatras que califican el comportamiento de los jugadores de irracional[61]. Geertz discute en particular la noción de Jeremy Bentham de "*Deep play*", "juego profundo", para hablar de un juego en el cual las apuestas son tan elevadas que sería irracional jugar, ya que las pérdidas son relativamente mayores a las ganancias. Geertz nos explica que en las peleas de gallos los participantes buscan que los dos adversarios sean de calidad y que estén en igualdad de condiciones para que el resultado del combate sea imprevisible. La apuesta central "hace el juego", lo define y señala su "seriedad", su "profundidad" ("*depth*"), expresión que Geertz toma prestada a Bentham. Los jugadores intentan crear un partido interesante, serio, bello, de calidad y por lo tanto lo más imprevisible posible.

El antropólogo estadounidense hace en su texto una distinción entre el "verdadero aficionado de gallos"[62] y el simple vicioso: esta separación puede observarse asimismo en el

---

60 Salvo en caso de "pagar tronchado", es decir "si apuestas 100 y ganas, te pago 200".

61 Ver asimismo el capítulo 2 del libro de Roberte Hamayon (2012) que analiza las diferentes posturas alrededor del juego y su condena por el cristianismo.

62 En el texto en inglés Geertz (1973, p. 61) utiliza la palabra "*aficionado*", palabra que es también utilizada en Huautla para describir a los "verdaderos" jugadores que les gustan los gallos o los caballos. Así lo explica en la traducción española: *""Me enloquecen los gallos" solía decir mi aposentador, un*

campo de las carreras de caballos en Huautla. Geertz introduce entonces una distinción graduada entre "juego por el prestigio" y los combates "serios" o "profundos", en oposición al "juego por el dinero" en las peleas "ordinarias" o "superficiales". Para el antropólogo estadounidense, lo que confiere una intensidad al combate no es tanto el dinero en sí, "*sino lo que (cuanto más dinero entra en juego tanto más intensamente es así) el dinero hace que ocurra: el desplazamiento de status en la jerarquía balinesa, desplazamiento proyectado en la riña de gallos*" (Geertz, 1997, p. 358).

El antropólogo sostiene entonces que tanto en los juegos como en las peleas de gallos, "*el dinero es menos una medida de utilidad (obtenida o esperada) que un símbolo de alcance moral (percibido o impuesto)*" (1997, p. 356). Para Geertz, el desafío de una pelea de gallos es antes que nada simbólico, salvo algunas excepciones; para el antropólogo "*el status no se altera por la obra del resultado de una riña de gallos; es sólo, y eso - momentáneamente, afirmado o afrentado*" (1997, p. 356). Nadie cambia verdaderamente de posición, porque lo que está en juego son las reputaciones personales, independientes de la posición social. Estas afrentas dirigidas y recibidas públicamente, a la vista de la comunidad, apreciadas por todos, tocan profundamente a sus participantes. Es en este sentido que Geertz califica a las peleas de gallos de un "drama de evaluación" [63].

Para Clifford Geertz una pelea de gallos, sobre todo si es "seria", es la puesta en escena de problemas de prestigio y de posición social. Se desprenden entonces algunas reglas que pueden ser aplicables no sólo a las peleas de gallos, pero también a las carreras de caballos y hasta cierto punto a los torneos de futbol o de básquet durante los cuales no hay apuestas sino premios. Geertz afirma entonces que una persona no apuesta nunca en contra de su parentela cercana o sus aliados. Los grupos o las personas que se encuentran en una relación de hostilidad declarada apuestan seguido el uno contra el otro. Una persona que se encuentra entre dos rivalidades evitará generalmente tomar posición. Los adversarios no usan finanzas exteriores: si no son capaces de juntar la apuesta el juego no tendrá lugar. Es posible pedir prestado dinero para apostar, pero en regla general las personas se endeudan con sus

---

aficionado corrientemente en Bali. "Todos nosotros estamos locos por los gallos", decía mientras movía una jaula a otro lugar, mientras preparaba otro baño u otro alimento". (Geertz, 1997, p. 344)

63 "*Such appraisive drama is deep indeed*" (Geertz, 1973, p. 72) ; en la traducción española "*ese drama de evaluación es ciertamente profundo*" (Geertz, 1997, p. 356).

aliados y no con sus adversarios; está por lo tanto prohibido pedir prestado en la apuesta, es decir, apostar sin haber reunido el dinero. Las personas que gritan para intentar apostar alrededor de la arena están, antes que nada, "*expresando su adhesión a su pariente, no la evaluación del gallo ni su versación en la teoría de las posibilidades y ni siquiera sus esperanzas de ganar algún dinero*" (Geertz, 1997, p. 359).

Clifford Geertz (1997, p. 361) habla de "apuestas contra la corriente" en el caso en el que una persona juega en contra de un aliado cercano en un acto de manifiesta hostilidad. A estos desafíos se les denomina una apuesta al "perdón" ("*mpura*"). Este tipo de apuesta a contraflujo es el signo y no la causa de la hostilidad, y de forma análoga, el fin de la confrontación puede ser indicado apostando de nuevo en favor del equipo de su aliado. El antropólogo estadounidense afirma por otra parte que las personas participan a las apuestas más allá de simples consideraciones de fidelidad: la gente es empujada a apostar para mostrar su importancia, su valor moral y el respeto hacia sus rivales. Rechazar el juego en contra de un adversario puede ser percibido como un desprecio, y la acusación de querer "jugar únicamente para ganar" les será dirigida, es decir de no interesarse "verdaderamente" en el juego, de no ser un "verdadero" aficionado.

Para Clifford Geertz la pelea de gallos se sitúa ciertamente en los márgenes de la vida porque "no es más que un juego", pero al mismo tiempo está ligada a la vida porque "es más que un juego". La pelea de gallos es una expresión manifiesta de hostilidad, que no debe desbordar el espacio de juego, ya que en el fondo "no es más que un juego". En su descripción, Geertz explica que en Bali hacer pelear a los gallos es como "jugar con fuego, pero sin quemarse"; las hostilidades y las rivalidades entre individuos, grupos y pueblos son exhibidos públicamente, pero bajo la forma de un "juego". La pelea de gallos crea así un evento típico o universal, que el antropólogo califica de paradigmático, es decir ejemplar.

Clifford Geertz se posiciona en contra de una explicación funcionalista de las peleas de gallos como un medio de reforzar la discriminación entre rangos y postula que si estos juegos tuvieran alguna función sería una función "interpretativa", es decir "*una lectura de la experiencia de los balineses, un cuento que ellos se cuentan sobre sí mismos*" (1997, p. 368). Geertz resume así su posición:

> Siendo una imagen, una ficción, un modelo, una metáfora, la riña de gallos es un medio de expresión; su función no consiste ni en mitigar las pasiones sociales ni en exacerbarlas (aunque este jugar con fuego determina un poquito de ambas cosas), sino que consiste en desplegarlas en medio de plumas, sangre, muchedumbre y dinero (1997, p. 364).

Retomaré del texto de Geertz la idea según la cual las peleas de gallos, las carreras de caballos u otros juegos crean un lenguaje que permite expresar las tensiones sociales. Sin embargo, adhiero a las críticas formuladas por Jean Bazin (2008) respecto a la concepción antropológica propuesta por Geertz como una "ciencia de las culturas". Bazin concluye que el deseo de los antropólogos de interpretar, como adivinos que buscan descifrar signos desconocidos, es en realidad una confesión de ignorancia. Lo que hace un antropólogo no es "descifrar" el sentido, el código de conducta de los "Otros", radicalmente diferentes de nosotros. No se observan signos que hay que interpretar, sino acciones. La tarea del antropólogo es entonces la de describir correctamente las acciones que observa sobre el campo y dar cuenta de lo que los actores dicen y de lo que hacen. El antropólogo no llega a penetrar en el "temperamento" de una cultura como lo pretendía Geertz, pero es capaz de describir de forma detallada y explicar a un tercero comportamientos que no le son familiares. Se trata de explicitar las reglas de un juego social, reglas que son conocidas por los actores, pero que no son forzosamente capaces de enunciar. Para Bazin el objetivo del antropólogo no es dar sentido al comportamiento de sus interlocutores, sino sobreponer varios niveles de descripción para contrarrestar la ignorancia que nos impide comprenderlos.

Imagen 9. Gallo de pelea (2009)

Los torneos de peleas de gallos en Huautla.

La familia de Agustina no posee gallos de pelea pero algunos de sus miembros participan activamente en estos juegos. La mayoría de las familias en Huautla poseen animales de traspatio y en particular gallos y gallinas. En las casas las gallinas corren libremente en el jardín, sin embargo si una familia posee más de un gallo, sólo dejan a uno de ellos libre entre las gallinas. A los otros los enjaulan para que los machos no se peleen entre ellos. Aunque falte la navaja, estas peleas "naturales" entre gallos pueden ser tan violentas como las de los torneos, y los gallos pueden incluso matarse en estas confrontaciones. Los miembros de la casa, por lo tanto, dirigen constantemente la mirada al gallinero e intentan separar a los animales si se pelean entre ellos.

Pude asistir a tres torneos de peleas de gallos en Huautla[64]. En 2010 el torneo tuvo lugar en el patio de la escuela del barrio Plan del Carril. Los dos otros torneos a los cuales pude asistir se llevaron a cabo en el segundo piso del mercado municipal, durante la fiesta patronal de 2013. En español la arena en la que se desarrolla el combate es llamada "palenque" en referencia a la cerca de madera que delimita el espacio de juego donde los gallos pelean. Durante el torneo de mayo de 2010, la cerca estaba pintada de verde, blanco y rojo, los colores de la bandera mexicana. De forma metafórica, podríamos decir que los gallos que se pelean en el centro de la arena remplazan al águila situada al centro de la bandera. Contrariamente a los caballos, los gallos no tienen nombre, sólo los equipos (partidos) de propietarios son designados con un nombre. Para identificar a los gallos existen dos categorías: el "gallo giro", es decir un gallo de color blanco; y el "gallo colorado", es decir un gallo de color rojo. Independientemente de las características propias al animal, en cada pelea los gallos que se pelean son designados como el "verde" y el "rojo", en referencia al lado de la cerca en la cual se posicionan los dueños del animal.

Estos eventos se anuncian con carteles pegados en los muros de los pueblos de la región y por publicidades sonoras difundidas desde un coche equipado con una bocina. En 2013, un cartel evoca un "sensacional torneo de gallos en honor al Santo Patrón", está decorado con dibujos de gallos y lleva el logo de la empresa de cerveza *Corona* que financia una parte de las festividades en la región. El cartel informa también la fecha y el lugar de las peleas, los nombres de los cantantes que acompañarán el evento y recuerda la fecha del gran baile de la fiesta patronal.

Durante las peleas en noviembre 2013, los organizadores del evento anuncian gracias a un mensaje publicitario un "Gran Derby en honor de San Juan Evangelista" que tendrá lugar el 21 de diciembre[65]. El mensaje explicita los criterios para entrar al torneo: gallos de un peso entre 2 y 2.2 kilos con una tolerancia de 80 gramos; una navaja de una pulgada de largo, y una inscripción de 3000 pesos para cada equipo. En efecto, durante el torneo, cada

---

64 Las tres peleas de gallos que pude observar y en parte filmar tuvieron lugar en Huautla el 20 de mayo 2010, el 30 de noviembre 2013 y el 21 de diciembre 2013. Durante el año 2013, las carreras de caballos fueron suspendidas en Huautla, razón por la cual los hijos de Agustina seguían con mayor atención que de costumbre las peleas de gallos.

65 Las descripciones de estos eventos fueron realizadas con MGT Diario de Campo y Video – noviembre 2013.

equipo de propietarios posee varios gallos que participan en distintas peleas. Los combates se prolongan hasta tarde en la noche, en el momento en que se desarrolla la última pelea en la cual se enfrentan los dos equipos que lograron vencer a todos sus adversarios. Los organizadores dan entonces premios a los equipos que llegaron en los tres primeros lugares, con recompensas que van hasta los 30 000 pesos para el vencedor.

Las apuestas

En la "apuesta central", en Bali como en Huautla, en las peleas de gallos como en las carreras de caballos, las dos partes deben adelantar su apuesta en dinero al contado antes de la competencia. La apuesta se hace en nombre del dueño del animal, aunque raramente es el único en contribuir a juntar el dinero de la jugada. De manera general, cuanto mayor sea la apuesta central en términos monetarios, más dinámicas serán las apuestas periféricas. Una tercera persona guarda la apuesta durante el combate y después entrega el premio al ganador. Para Clifford Geertz (1997, p. 359) esta táctica resuelve ciertos inconvenientes, en particular "*el profundo embarazo que sienten, tanto el ganador como el perdedor, si este último debe entregar personalmente el dinero después de su derrota*". En mis observaciones, este procedimiento es más complejo y está principalmente destinado a evitar el rechazo a pagar una deuda de juego. Una expresión dice en México que hay que "apostar con el dinero en la mano" para indicar los riesgos de apostar una suma de dinero que no se posee: se trata principalmente del riesgo de ver su reputación gravemente afectada, pero también un riesgo de represalias de un público ardiente y apasionado que puede perder fácilmente la paciencia frente a una apuesta no pagada.

Los propietarios de gallos en Huautla aspiran antes que nada a ganar el premio del torneo. En este sentido, el premio es un indicador de la profundidad del juego: entre más grande sea el premio, más atraerá el torneo a adversarios de calidad, venidos de lejos. En cada pelea, los dueños apuestan en favor de su gallo y en contra de su rival. El premio del torneo es conocido por todos, pero las diferentes apuestas entre propietarios en cada pelea no son necesariamente conocidas. El desafío es público, pero la cantidad de la apuesta central a veces queda en secreto. Las apuestas periféricas se anuncian gritando en los alrededores de la arena el nombre del equipo al cual se adhiere (verde o rojo) o una de las características que distingue al gallo (giro o colorado).

El “juez” gira entorno a la arena y pregunta al público si quiere apostar por uno de los gallos que compiten. Se encarga de una cierta pedagogía con los asistentes poco entrenados: “este es el verde, y este es el rojo” les explica. Antes de una pelea, uno de los asistentes grita “Quinientos al verde”, el juez explica a otra persona “este es el rojo”, “Si ganas, cobras. Si pierdes, pagas”. El hombre sigue gritando “¡Quinientos al verde! ¡Doscientos al verde!”, el juez insiste: “¿quién le apuesta al rojo?”. Una de las personas del público acepta, saca un billete y su rival le explica “dáselo al compa”[66]; esta tercera persona toma el dinero de los dos jugadores y guarda la apuesta durante la pelea.

Las peleas

Antes de la pelea, el entrenador amarra con cuidado la navaja a las patas del gallo con un hilo. Los entrenadores hacen ejercicios para “calentar” a los gallos. Introducen la cabeza del animal en su boca y le soplan al interior del pico. Toman el animal, le jalan las plumas de la cola y el cuello. El dueño toma a su gallo y el entrenador agarra a otro gallo que no va a participar al combate. Los acercan el uno del otro y dejan que el pájaro le dé unos picotazos en la cabeza a su favorito para volverlo más agresivo. En seguida, los ponen en el suelo y los toman por las plumas de la cola para que los gallos se enfrenten sin tocarse. Antes del combate, el juez usa una pequeña pelota de plástico, o una regla pequeña de metal, para medir el largo de la navaja.

Cada dueño se posiciona de su lado del palenque, el entrenador pone el gallo en el suelo y el juez grita “fuera manos” para indicarles que pueden soltar a los animales e iniciar el combate. Durante el combate, si los animales se enredan y ya no se pelean, el juez ordena a los entrenadores que los separen y les otorga quince segundos para cuidar a sus gallos. Cuando los entrenadores separan a sus gallos, verifican si están heridos, si la navaja está bien amarrada, y les soplan en el pico. Pueden también aspirar la sangre atrapada en la garganta del gallo para después escupirla. A veces, se guardan un poco de aguardiente en la boca para escupirla dentro del gallo. Antes del torneo del 21 de diciembre de 2013, el comentador del evento anuncia la “ley seca” en las peleas. Moviliza así un término jurídico, la “ley seca” que prohíbe la venta de alcohol el día de las elecciones, para señalar que está prohibido ingerir

[66] Escena grabada en MGT Video – diciembre 2013.

alcohol y otras substancias conocidas por sus calidades estimulantes o anestésicas que son a veces utilizados en estas peleas.

Los aficionados hacen comentarios en voz alta sobre los animales. Antes de una pelea los asistentes recalcan: "está muy fino el gallo"[67]; nadie quiere apostar en su contra y finalmente este gallo gana el combate. Los aficionados saben observar a los gallos para determinar sus calidades, lo que no es el caso en espectadores poco entrenados. Según Enrique, un dueño de gallos en Huautla, el resultado de las peleas es difícil de predecir ya que poco importa la evaluación que se haga del gallo, uno siempre puede perder. Enrique atribuía a ciertos gallos una "inteligencia" particular: según él estos animales excepcionales desarrollan una especie de táctica para esquivar los golpes de sus adversarios para después aniquilarlos una vez que el rival está agotado[68]. Este tipo de apreciaciones que clasifican a los gallos – pero también a los caballos – entre "finos" y "corrientes" hace eco con una evaluación que distingue a las personas "finas" de las "corrientes".

III – LAS CARRERAS DE CABALLOS

Aunque algunos antropólogos han observado carreras de caballos en el transcurso de sus viajes a México[69], este ámbito de la vida social ha sido poco explorado por la disciplina. Jean-Pierre Digard (2009) es uno de los primeros en haber reivindicado el lugar de las ciencias sociales en el estudio del caballo en tanto animal domesticado. Digard nos explica

---

67 MGT Video -noviembre 2013.

68 Conversación con Enrique registrada en MGT Diario de Campo – diciembre 2013.

69 Por ejemplo, Bernard Bevan cuando visita la región chinanteca en 1936, escribe sobre su paso por San Felipe Usila: "*En la tarde nos regocijaron con una carrera de caballos, -por instigación de Gilberto. Anoche me dijo que Don Beto ha elogiado a nuestro Colorado hasta el cielo y que deseaba que compitiera en una carrera contra su gran blanco bien alimentado. Esperando que esto presagiara una oferta para comprar el caballo al final de nuestro viaje, acepté la carrera, especialmente dado que Gilberto nos informó que nuestro Colorado solía ganar "todas las carreras en Cuicatlán". Arrastrando a Don Beto a la conversación sobre los respectivos méritos de los dos caballos, descubrí que la carrera había sido enteramente idea de Gilberto: pensó que nuestro Colorado ganaría…y Don Beto declaró pensar lo mismo. Las probabilidades eran, por lo tanto, todas para nuestro Colorado, recién herrado esta mañana, (¡por tercera vez!), pero para el desasosiego de Gilberto, Don Beto decidió que la carrera se correría a pelo, (su propio caballo, el Blanco, con Andrés Olivares el del vocabulario arriba.) Como resultó que todo el mundo tenía muchas cosas que hacer y esto retrasó los asuntos hasta que la luz era muy mala para tomar fotografías, la carrera fue más bien un fracaso*" (Bevan, 1936). Agradezco a APT el haberme señalado esta referencia.

que en el transcurso de la historia, la cría de equinos se ha desplazado de la industria militar y del transporte a una industria del espectáculo. Al interior de la jerarquía animal, el caballo ocupa hoy un lugar intermedio entre el grupo de los animales de renta y el de las mascotas. Jean-Pierre Digard (2001) insiste en la diversidad de las competencias hípicas que califica de "juego a geometría variable". A pesar de esta heterogeneidad se pueden observar algunos puntos en común entre las diferentes versiones de estos juegos que se celebran en buena parte del globo.

El continente americano ocupa un lugar particular en la historia de los caballos aunque durante mucho tiempo fue considerada una zona de segundo orden por los especialistas de la domesticación animal. Como lo ha mostrado Jean-Pierre Digard (1992), esta región del mundo no es una región sin interés desde el punto de vista de la domesticación. La introducción de ciertos animales domesticados después de la conquista constituyó una verdadera revolución para el continente americano. Para Digard, los cimarrones y la re-domesticación de los animales introducidos por los europeos son de una importancia capital en la historia del continente. Es interesante notar aquí que la palabra "cimarrón" usada en primer lugar para describir a los animales domesticados que regresaron a un estado salvaje, fue enseguida empleada para designar a los esclavos fugitivos. Esta analogía no es anodina, en efecto algunos autores vieron en la domesticación el arquetipo de toda forma de subordinación (Haudricourt, 1962).

En otro contexto, Carol Ferret (2004) ilustra cómo la domesticación de los caballos aparece en todos los aspectos de la vida cotidiana de los pueblos siberianos. En su texto la antropóloga analiza la técnica del amarre en el adiestramiento de los caballos realizado por los pueblos turcófonos. Esta técnica está destinada a impedir que el caballo se mueva y a privarlos de agua y de alimentos; según Ferret esta práctica busca mostrar al caballo la inflexibilidad de la voluntad humana. En esta región se usa esta técnica después de trabajos agotadores, lo cual diverge de las prácticas de los caballeros occidentales; la antropóloga muestra cómo esta técnica se vincula y va de la mano con las categorías de frío y caliente, de húmedo y seco, que dominan asimismo la cocina, la medicina local y la educación de los niños. Para los pueblos que crían caballos, esta actividad provee una lógica práctica, un esquema generador, que puede ser transferido a muchos otros aspectos de la vida cotidiana.

La ideología del pedigree

La antropóloga Rebecca Cassidy (1999) explora en su tesis la "*racing society*" de Newmarket en Gran Bretaña. Este trabajo analiza el campo de carreras de caballos como un "sistema de clase específico" que se construye sobre la base de una "ideología del pedigree". En su demostración, Cassidy toma en cuenta las "formaciones discursivas dominantes" tal y como son reveladas (y escondidas) en las diferentes arenas que componen a la "*racing society*" de Newmarket: las carreras en el hipódromo (*racecourse*), las apuestas en los círculos de juego (*betting ring*) y las subastas de caballos. La caracterización de las carreras de caballos como un deporte es un tema polémico incluso en contextos como el de Newmarket en donde este juego está altamente institucionalizado. Es por esta razón que Cassidy evita tratar a las carreras de caballos a partir de la bibliografía del deporte. En el caso de Huautla, las competencias hípicas están menos reglamentadas que las que se celebran en los hipódromos, razón por la cual decidí abordar las carreras de caballos desde el ángulo de los juegos. Expondré en esta parte el lenguaje de las carreras en Huautla y la versión local de la ideología del pedigree subyacente en esta liga regional del campo de carreras hípicas.

Debo presentar ciertas conclusiones de Cassidy antes de exponer la versión mexicana de la ideología del pedigree. Los caballos de carreras son un ejemplo de "bienes de lujo" tales como los descritos por Appadurai (1986), es decir "signos encarnados" (*incarnated signs*) que tienen una función principalmente política de construcción de reputaciones. A partir del estudio del caso de una familia de la *racing society* de Newmarket, Cassidy muestra cómo la ideología del pedigree está vinculada a categorías de parentesco locales. De esta forma, el "pedigree" determina lo que es una "*real Newmarket family*" porque "el gusto por las carreras está en la sangre"[70].

Para Rebecca Cassidy el "*Pedigree thinking*" está en el fundamento del método genealógico. La antropóloga explica que las ideas de procreación, de herencia y de género en este pensamiento implican una concepción particular de la "naturaleza" y de su relación con la humanidad (Cassidy, 1999, p. 188). Los caballos de carreras son seres polisémicos: considerados a la vez como parte de una naturaleza que los humanos deben mejorar, y a la

[70] "*racing is in the blood*" (Cassidy, 1999, p.63).

vez como parte de una naturaleza de la cual los humanos forman parte. En la relación que establece la ideología del pedigree entre la "sangre" y el "medio", ésta da la superioridad a la "naturaleza" respecto a la "crianza" (*nurture*) (Cassidy, 1999, p. 189). El caballo posee entonces un "talento natural limitado" que el entrenador no puede más que despertar o inhibir. El pedigree traduce así la habilidad por la carrera (*racing*) como una "práctica incorporada en el cuerpo". Apoyándose en los escritos de Bourdieu sobre el "cuerpo del trabajo", Cassidy muestra cómo las diferentes profesiones de la industria hípica están marcadas en el cuerpo; subraya por ejemplo fuertes diferencias de tamaño y de peso entre los jinetes y los entrenadores. Como para los caballos, la ideología del pedigree sostiene que la habilidad en las profesiones de la equitación es hereditaria. La división del trabajo en el campo de carreras no está tan marcada en Huautla como en Newmarket, pero estas diferencias en los cuerpos son también visibles.

Para Rebecca Cassidy (199, p. 83), la pista de carreras (*racecourse*) es el lugar en donde "*racing is made public*". La antropóloga afirma que lo que se muestra al momento de la carrera es tan importante como lo que se esconde. Podemos reformular esta propuesta insistiendo en el hecho de que el hipódromo es la arena en la cual se afrontan los miembros de la *racing society* y donde las posiciones y lo que se juega en el campo se revelan y se establecen, se muestran públicamente. A pesar del hecho de que la sociedad de las carreras está fuertemente diferenciada y que en los espacios del hipódromo de Newmarket la segregación es importante, todos los seres humanos son considerados iguales frente a la suerte[71]. Para un jugador se trata de explotar en una apuesta la incertidumbre que se origina en el control imperfecto de la naturaleza, y en la distribución desigual de la información.

El talento por las carreras se revela públicamente sobre la pista, pero lo que la carrera revela es sistemáticamente obscurecido por el secreto. La impresión del papel jugado por el azar, la suerte y el riesgo es interpretado como una habilidad y un cálculo. El profesional del campo de carreras adquiere así cierto aire aristocrático que lo distingue del resto de los jugadores. La actitud de los profesionales no debe verse afectada por la victoria o el fracaso; deben actuar como si fueran amos de sí mismos y como si controlaran el resultado de su

---

[71] « *equality exists amongst those who are at the mercy of fortune in the betting ring* » (Cassidy, 1999, p. 31).

apuesta. La ideología del pedigree pone en el centro las "conexiones". Para tener una "conexión" no basta con pertenecer a una "*real Newmarket family*", hay también que participar activamente en el campo de carreras. Rebecca Cassidy (1999, p. 83) nos afirma que para lograr sus objetivos en las carreras de Newmarket hay que "parecer (*appear*) tener éxito". Estas apariencias son expresiones de gusto, de clase, de estatus y de rango al interior de la sociedad. Para tener éxito en la *racing society* es por lo tanto indispensable manejar el saber necesario para cartografiar el lenguaje, los signos y los gestos propios a la jerarquía del campo de carreras.

Uno de los elementos que definen a la *racing society* de Newmarket es la capacidad de "*talk racing*" (Cassidy, 1999, p.47), de hablar de las carreras, es decir ser capaz de manejar los códigos del campo. Hay que entender la expresión "*talk racing*" como un lenguaje en su totalidad, un campo de significaciones, y no únicamente como la capacidad de hablar de un tema restringido. Según Rebecca Cassidy, este vocabulario técnico está destinado a crear confusión entre los neófitos y las personas exteriores al campo. El manejo de este lenguaje no es verdaderamente importante para "hacer" cosas, sino para proyectar una imagen de saber y de conocimiento. Para describir las carreras de caballos en Huautla es por lo tanto necesario presentar al lector el vocabulario específico que los aficionados de caballos en la región usan para hablar de las carreras, describir a los jugadores, el espacio de juego y las competencias.

El espacio y las reglas del juego

Las carreras de caballos, como las peleas de gallos, se hacen dentro de una serie de competencias deportivas organizadas durante las fiestas patronales en los pueblos de la región. Los juegos de azar están estrictamente controlados en México por lo que las apuestas durante las carreras de caballos son toleradas únicamente en la medida en la que se realizan en el marco de fiestas populares, con un objetivo social o de caridad[72]. En efecto, las carreras de caballos se organizan mayormente por iglesias o asociaciones de padres de familia que buscan recolectar fondos para realizar trabajos de interés público durante las fiestas.

---

[72] El presidente Vicente Fox Quesada modificó la ley en 2004 y amplió los contextos en los cuales son autorizadas las apuestas en México. El capítulo II del *REGLAMENTO DE LA LEY FEDERAL DE JUEGOS Y SORTEOS* hace referencia a la reglamentación de las carreras de caballos y peleas de gallos durante las ferias.

Las carreras de caballos son muy populares en México y se organizan principalmente en los estados de norte del país como Sonora, Sinaloa, Chihuahua, Baja California, pero también en el resto del territorio y en particular en las regiones ganaderas. Se organizan carreras de caballos en la mayor parte de la región mazateca pero principalmente en la zona baja donde existen cuantiosas explotaciones de ganadería extensiva. Los municipios de San Pedro Ixcatlán y de Jalapa de Díaz organizan carreras de caballos regularmente. En la zona alta, en donde se encuentra Huautla, la organización de las carreras de caballos es más problemática debido a la geografía accidentada y a las lluvias intensas y frecuentes, por esta razón estos espectáculos se desarrollan en su mayoría durante la temporada seca. El principal centro de las carreras de caballos en la región es la ciudad de Tuxtepec, situada sobre el rio Papaloapan, en la frontera con el estado de Veracruz; es además una ciudad que posee una burguesía local vinculada a la ganadería y a las agroindustrias.

En las regiones rurales de México, estas competencias se llaman carreras "parejeras" expresión que viene de "pareja", lo que quiere decir que las carreras se hacen en pareja, un enfrentamiento entre dos caballos, pero viene también de "parejo", lo que se refiere a una "carrera cerrada", es decir con adversarios en igualdad de condiciones y por lo tanto con un resultado incierto. Estas competencias se desarrollan en un espacio bien delimitado al que se llama "los carriles". La distancia de los carriles que deben recorrer los caballos se mide en "varas castellanas", y en la mayoría de las carreras se trata de una distancia entre 150 y 200 varas castellanas. Esta unidad de medida corresponde más o menos a 0.83 metros. La distancia de carrera más común en la región es de 200 varas castellanas, es decir alrededor de 170 metros. El espacio de las carreras se mide entonces con su propia unidad, diferente del sistema métrico utilizado por el Estado y que se aprende en las escuelas. Esto refuerza la idea del juego como una actividad que se desarrolla en su propio espacio, con su propia medida, en un universo de reglas que le es propio.

La mayoría del tiempo, una carrera de caballos no se improvisa. Los propietarios de caballos buscan un adversario y negocian para encontrar las condiciones de fecha, de lugar y de distancia de carrera que convienen a los dos participantes. Los adversarios establecen un "contrato" que estipula lo que se juega en la carrera. Este contrato no tiene valor jurídico y a menudo no tiene ni siquiera forma escrita; se trata de un acuerdo de honor: son el nombre, la

palabra y la reputación de los participantes los que están en juego en caso de no respetar el acuerdo. El contrato se llama también "compromiso" y la expresión que se usa para designar el hecho de llegar a un acuerdo para organizar una carrera es "amarrar un compromiso". En el contexto de las carreras, la palabra compromiso se vuelve para los propietarios de los caballos la forma de expresar su participación en una competencia: dirán por ejemplo "tengo un compromiso el 12 de junio en Jalapa" para indicar la presencia de su caballo en un evento organizado para la fiesta de este pueblo en esa fecha.

Utilizando la terminología adoptada por Clifford Geertz (1973) en su estudio sobre las peleas de gallos, el "compromiso" corresponde a la "apuesta central", es decir a la apuesta entre los individuos o grupos propietarios de los animales en competencia. Como para las peleas de gallos, alrededor de las carreras hípicas existen también "apuestas periféricas", es decir, apuestas que se negocian espontáneamente entre los espectadores algunos momentos antes del inicio de la competencia. Los participantes que quieren colocar sus apuestas periféricas antes de una carrera se pasean entre los espectadores en los carriles y gritan el nombre de su favorito con un billete en la mano.

Una persona no tendrá ningún interés en apostar durante una competencia donde no se tiene ninguna oportunidad de ganar; cuando las apuestas son negociadas, los participantes intentan entonces crear las condiciones para que los adversarios estén "parejos". Para restablecer el equilibrio existente en una carrera desigual, se establecen ventajas en las apuestas. Existen así diferentes modalidades de apuestas según las cuales se fija una "ventaja" respecto a la distancia por la que un caballo debe ganarle a su rival. Si los jugadores estiman que la competencia está en igualdad de condiciones, propondrán una apuesta "pareja", sin ventaja, si no, propondrán "ventajas" en las apuestas según las modalidades siguientes: el caballo gana por un cuerpo de distancia (claro), por medio cuerpo (faja), o por una cabeza (cuello). Si esto no basta para atraer a los jugadores, los participantes pueden ofrecer una apuesta llamada "pesos tronchados", lo que implica una relación de dos a uno sobre el dinero apostado, "si apuestas 100 y ganas, te doy 200".

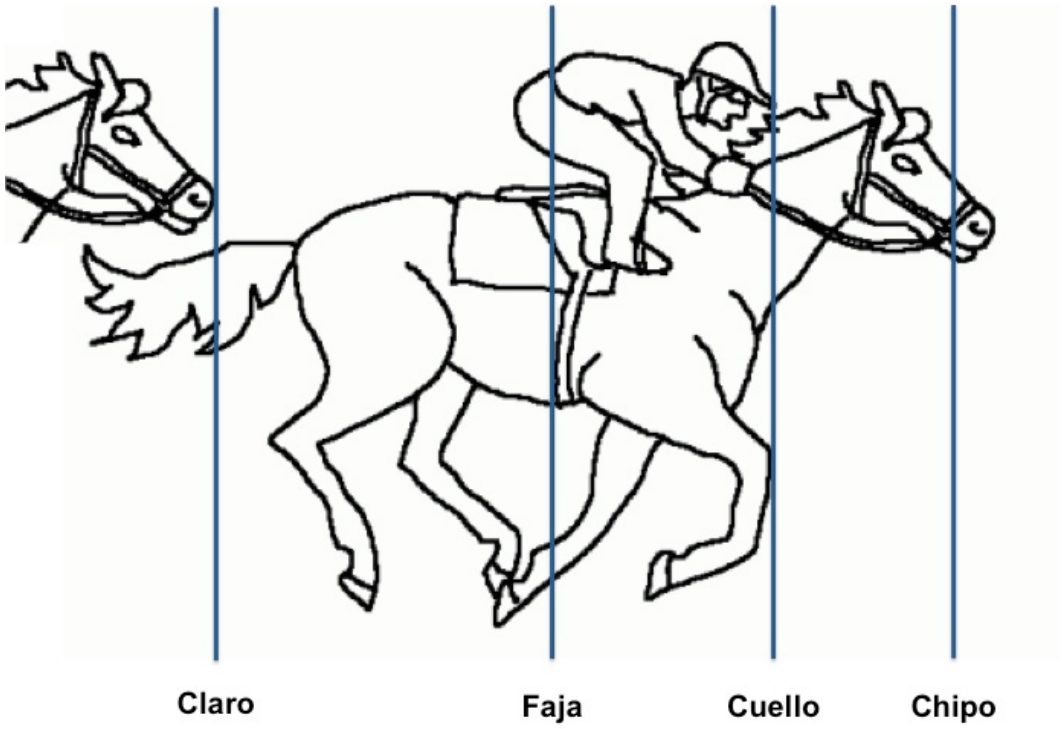

Imagen 10. Las "ventajas" en las carreras de caballos

Los caballos criados especialmente para las carreras de caballos son llamados localmente caballos "grandes". Los que participan en las carreras, pero que son usados para trabajar en el campo son caballos "chicos". Un caballo "grande" puede correr una distancia de doscientas varas en alrededor de diez segundos; en cambio un caballo "chico" lo hará en trece o catorce segundos. Un evento que cuenta con la presencia de muchos caballos "grandes" será considerado de buena calidad. La importancia de un pueblo en el campo de carreras de caballos se mide por tanto en la frecuencia de las carreras y en la calidad de los caballos. Las personas dirán: "hay puro caballo grande" para referirse a un lugar donde las carreras son de buena calidad. Dirán al contrario "hay puro caballo chico" para indicar que las carreras organizadas en ese lugar no tienen mucho interés. Estas categorías dibujan de cierta forma una jerarquía al interior del espacio de juego, distinguen dos ligas al interior del campo.

Existen asimismo dos tipos de salidas en las carreras. Algunas carreras se hacen a "puerta cerrada": los caballos se colocan en los "cajones" de salida en donde una puerta de metal retiene a los animales antes de la competencia. Un hombre tira entonces de una cuerda para abrir las puertas de los "cajones" para desencadenar la carrera. Este tipo de salida es

únicamente usado con caballos "grandes" bien domados, ya que un caballo brioso que rechaza ser montado al nivel de las puertas puede lastimar al jinete aplastándolo contra las barras de metal que forman los "cajones". En esta modalidad, los jinetes utilizan un tipo de montura profesional muy ligera, llamada localmente "sillín" [73], con estribos que permiten al jinete adoptar una posición curva y colocar mejor su cabeza detrás de la del caballo. El vocabulario usado para designar las herramientas del caballerango y del jinete marca también una jerarquía interna al campo. En efecto las palabras usadas por los aficionados de caballos de la región no corresponden forzosamente con los términos usados en el hipódromo de la ciudad de México. Este vocabulario es por lo tanto característico de las carreras de caballos que se organizan en las zonas rurales de México.

La otra modalidad de salida en las carreras es iniciarla "andando". El jinete monta al caballo amarrándose al animal con una especie de cinturón llamado "faja". De hecho, la ventaja de medio cuerpo propuesta en las carreras se mide sobre el lugar donde se encuentra esta especie de cinturón y es por esto que a este tipo de apuesta se le llama "faja". Durante las carreras "andando" los jinetes montan a los caballos a menudo sin casco y a veces con el pecho descubierto. En algunas comunidades incluso los niños participan como jinetes debido a su peso ligero. Los dos rivales se colocan al nivel de la línea de salida e intentan hacer que los caballos corran de forma simultánea. Este procedimiento puede ser lento ya que si uno de los competidores estima que su caballo no empezó a correr a la misma altura que su rival, puede frenarlo y hacer media vuelta hasta que el inicio se haga en igualdad de condiciones.

Antes de cada competencia, los propietarios hacen algunas vueltas en los carriles con sus caballos para prepararlos para la carrera. Esta etapa que precede cada carrera es llamada "la presentación de los caballos"; es en este momento en que los espectadores pueden apreciar con mayor detenimiento a los animales en competencia y en el cual se hacen la mayoría de las apuestas periféricas. Cada caballo tiene un nombre, generalmente mejor conocido que el de su propietario que puede ser a veces muy discreto. Durante la "presentación", la identificación del caballo con su propietario es transparente: el conjunto

[73] La palabra técnica que se usa en el hipódromo de la ciudad de México es "albardón".

de los espectadores puede así observar al animal acompañado de su dueño, o por lo menos de su "representante".

Una rica y compleja terminología permite asimismo identificar a los caballos según sus características físicas, que podemos citar, simplificando la gama de colores: "alazán" (caballo marrón), "moro" (caballo blanco), "azabache" (caballo negro), "pinto" (caballo con manchas), "lucero" (mancha sobre la frente del caballo). Estas categorías se agregan a las que determinan la edad y el sexo del animal: "potro", "yegua", o "potranca" por ejemplo. Estos términos se combinan así para poder describir a los animales con precisión, como en la canción "*Caballo alazán lucero*", es decir "el caballo macho de color alazán y con una línea blanca sobre la frente". En las carreras, los espectadores pueden gritar la apuesta y una particularidad del caballo sobre el cual quieren jugar: "cien al moro" si apuestan 100 pesos al caballo blanco; o pueden gritar "le voy a la yegua" si quieren apostar por una yegua en competencia. De la misma forma, durante las negociaciones de las apuestas, cuando los espectadores ofrecen ventajas a sus adversarios para incitarlos a jugar, gritan "doy claro" para proponer una apuesta en la cual el caballo debe ganar por un cuerpo de distancia.

Este vocabulario especializado usado para identificar a los caballos, nombrar las diferentes partes de su cuerpo, las diferentes herramientas del caballerizo, las modalidades de las apuestas y las reglas de las carreras, se adquiere después de un largo aprendizaje. Los individuos que no manejan efectivamente estas categorías quedan excluidos de gran parte de las referencias y de las informaciones que permiten comprender y apreciar lo que está en juego en una carrera. Este vocabulario crea entonces un marcador social que delimita la entrada al campo de aficionados a los caballos y que es determinante para tener éxito sobre la arena. Los actores del campo son designados con el término de "aficionados a las carreras de caballos", es decir los que aman y participan a este tipo de espectáculo. En este campo, como en cualquier otro, se establecen jerarquías internas y barreras en la entrada. La lucha interna al campo se expresa en la definición de lo que es un "verdadero" aficionado de caballos, definido también como una persona que tiene "el gusto" de los caballos. Alguien que no tiene este gusto, es un aficionado novato, no profesional, neófito, que no conoce los códigos y por lo tanto no es capaz de apreciar correctamente lo que está en juego en el campo y que tendrá entonces pocas oportunidades de éxito en la arena.

Propietarios de caballos en Huautla

La familia de Agustina tuvo varios caballos durante mi estancia en Huautla. En mi primer trabajo de campo en 2009, la familia era propietaria de dos caballos que tenía en la casa: "El Monte" y "El Malvado". El primero fue propiedad de la familia durante varios años. El Monte ganó una quincena de carreras antes de ser vendido pues sus contrincantes "lo tenían bien medido"[74], es decir que su tiempo de carrera era conocido por todos los aficionados. El caballo El Malvado ganó cuatro carreras antes de morir de forma inesperada una noche de febrero de 2010. Después de haber vendido al Monte la familia compró una yegua llamada "La Monjita" y el último caballo que pude ver se llamaba "El Dorado". Durante un tiempo, un joven jinete de Tuxtepec llamado Víctor y apodado "El Chino" o también "El Yuki" vivía en la casa y les ayudaba con el cuidado de los caballos.

Además de la familia de Agustina otras personas crían caballos de carreras en Huautla. Una de ellas es William García, apodado Kaliman, propietario de la yegua La Hormiguita. Su familia tiene un taller mecánico en el barrio Plan de la Salida. Construyó un corral para su caballo en su casa y sus hijos y sobrinos lo ayudan en el cuidado del animal. Kaliman es considerado parte del equipo de Petro y sus hermanos y no apuestan el uno contra el otro. Sin embargo, Kaliman vendió su yegua porque decía que era muy caro mantenerla.

Otro hombre, de nombre Eleno Díaz, es también considerado parte del equipo de la familia de Agustina. Eleno heredó de su padre Heriberto una casa en el barrio de la Cruz donde criaba a su yegua llamada "La Jaina". Juan, su primo y vecino, lo ayudaba con el cuidado del animal. Eleno gastaba mucho dinero en el mantenimiento de la yegua y acabó vendiéndola para poder pagar sus deudas. Los caballos de Kaliman y de Eleno no se enfrentaron jamás a los caballos de la familia de Agustina. Uno de sus principales rivales en las carreras de caballos en Huautla es Bulmaro Martínez, un comerciante que ha sido propietario de varios caballos de carreras, en particular "El Capo". En el barrio Piedra de Afilar, el propietario de una abarrotería también tiene caballos de carreras. Sus familiares y los empleados de la abarrotería lo ayudan con el cuidado del animal por lo cual se consideran parte del equipo del caballo. El último caballo de esta persona que pude conocer se llamaba

[74] "lo tenían bien medido" expresión anotada en MGT Diario de Campo - 2015.

"El Abarrotero" en referencia al trabajo de su dueño. Su hermano que vive en el mismo barrio posee asimismo caballos de carreras, los aficionados dicen que juegan incluso entre hermanos, uno contra el otro, es decir que no forman un verdadero equipo. Algunas personas del municipio vecino de Chilchotla son adversarios recurrentes de los propietarios de caballos de Huautla, en particular los hermanos Mario y Alfredo de la Cruz Sabino, antiguos presidentes municipales de Chilchotla y propietarios de los "caballos grandes" del municipio.

El desarrollo de las competencias

Durante mi trabajo de campo, pude asistir a quince espectáculos de carreras de caballos en la región mazateca, la mitad de estos eventos ocurrieron en el municipio de Huautla, los otros en los municipios de Chilchotla, Jalapa e Ixcatlán[75]. En un inicio me invitaron a estos eventos para filmar las carreras con mi cámara[76]. En la región, la entrada a las carreras se cobra, el precio varía según el tipo de evento y las mujeres a menudo entran gratis. Los dueños de los caballos pueden hacer pasar con ellos gratuitamente a un cierto número de personas de sus "equipos". Los aficionados de carreras intentan, a menudo sin éxito, negociar en la entrada para no pagar y tener así más recursos para apostar en las competencias. Algunos intentan incluso darle la vuelta a la taquilla instalada por los organizadores para entrar gratuitamente sin ser vistos. En la pista de carreras, se venden refrescos, cervezas frías, y a veces alimentos. Comerciantes aprovechan la ocasión para vender cigarros, cacahuates, dulces y otras botanas. Niños se pasean entre los espectadores y recogen las latas vacías para venderlas como material reciclable. Algunos de ellos piden incluso dinero a la gente para poder apostar algunas monedas en las carreras.

Los dueños de los caballos llegan varias horas antes de que empiecen las carreras. Esperando el inicio del espectáculo, los propietarios "refrescan" a sus caballos lavándolos con una esponja. Los organizadores ponen música con unas bocinas grandes para animar a los espectadores. Los asistentes se desplazan a lo largo de los carriles para saludar a sus

---

75 Pude asistir en total a 15 carreras de caballos: Huautla (7): 14/06/2009; 29/06/2009; 08/03/2010; 04/04/2010; 26/04/2010; 31/05/2010; 23/07/2017; Jalapa (4): 13/06/2009; 13/06/2015; 19/07/2015; 13/06/2017; Chilchotla (2): 21/06/2009; 22/07/2015; Ixcatlán (1): 16/05/2010; Loma Chilar (1): 24/06/2015; Nuevo Pescadito (1): 26/04/2010.

76 La descripción de las carreras fue hecha en gran medida a partir del registro en video filmado por MGT. Sobre el uso de la cámara en mi trabajo de campo y en particular en las carreras de caballos ver M. García de Teresa (2016).

amigos y observar con atención los diferentes caballos que participarán en las competencias del día. En la espera de las carreras, los espectadores intentan informarse sobre la calidad y la salud de los caballos y sobre las especificidades de cada compromiso.

Antes del inicio de las carreras, cada caballo se presenta con su nombre, su origen y el nombre del dueño, por ejemplo "El Monte partido de Huautla propiedad de Petronilo García". Es interesante detenerse en la expresión "partido" usada para designar a los equipos en competencia. En español esta palabra puede tener diferentes significados: se utiliza por ejemplo para hablar de los partidos políticos o para designar un partido de futbol. La palabra "partido" deriva en efecto de las diferentes partes que componen una unidad, luego fue usada para referirse a los equipos o facciones en competencia y de ahí llegó a designar el partido, el encuentro en el cual estos grupos se enfrentan. La expresión un "buen partido" se usa en el contexto matrimonial para designar a alguien que tiene una buena herencia, que ha recibido un buen lote en el sorteo, en otros términos alguien sobre el que hay que apostar.

La Real Academia de la Lengua española también define "partido" como el territorio de una administración. Incluso si este significado es poco usado en el lenguaje común, era popular en el siglo XIX, y es posible que la expresión "partido de Huautla" esté ligada a esa demarcación. Durante las carreras de caballos y las peleas de gallos, cuando el animal se presenta como "partido" de tal región, la expresión se refiere al mismo tiempo a su proveniencia "originario de", y a su pertenencia "propiedad de". La expresión "partido" nos muestra entonces que en estas competencias se afrontan diferentes partes de una unidad, que tienen proveniencias distintas, pero que se oponen en un encuentro en el cual los participantes deben tomar partido, escoger su lado, manifestar su fidelidad. En esta arena se reúnen las élites locales que se desafían usando sus caballos como intermediarios. Por una suerte de metonimia, los animales representan a su propietario, a sus equipos, a sus pueblos y a sus regiones; por lo tanto la reputación de estas unidades está en juego durante cada competencia. Estos desafíos públicos son apreciados por todos los espectadores; producen juicios socialmente reconocidos que se extienden más allá de la arena a través de rumores propagados de boca a boca en la liga regional de campo.

Durante la mayoría de las carreras de caballos un comentador anima el espectáculo. El animador actúa como una especie de "amo del juego" que recuerda la reglas, los nombres de los participantes, el objetivo del evento, marca las diferentes etapas de la competencia, protege el espacio de juego y declara al ganador del desafío. En muchas ocasiones, el comentador usa el micrófono para saludar a las personas que han venido a las carreras. Los saludos están destinados a los participantes que han venido de lejos, aficionados de otras municipalidades mazatecas "nuestros amigos de Ixcatlán, Ojitán, Huautla" [77], pero también de otras regiones de México "nuestros amigos de Jalisco, del Distrito Federal…". El comentador se dirige asimismo a los habitantes de los diferentes barrios del pueblo, para el caso de Huautla, se envían saludos a "los amigos de Plan del Carril, de Plan de la Salida, de la calle 16 de septiembre". El animador dirige cumplidos y chistes a los individuos presentes en las carreras y los incita a consumir en el puesto instalado por los organizadores: "pasen a la carpa a tomar una cerveza". El animador también hace cumplidos al público femenino: "de aquí veo a una bella señorita".

En los mensajes de saludos se resaltan las calidades de los "verdaderos" aficionados a las carreras. Por ejemplo, durante un espectáculo organizado para la fiesta de Jalapa en junio 2017, el comentador anuncia en el micrófono: "Saludos a la familia Severiano de San Lucas Ojitlán, vinieron a gastar, no vinieron a apostar, pero a tomar como lo merecen. Mis respetos para la gente de Ojitlán, gente que toma, gente conciliadora, que beben cerveza sabrosamente… ¡Aprovechen!". El animador continúa saludando a la gente de "la Trucha, de Loma Cafetal, que son igualmente aficionados de caballos", y cuando ve a Petro pasearse alrededor de los carriles agrega: "La gente de Huautla también, son gente que verdaderamente le gustan las carreras, buenos apostadores, es eso lo que es importante, es lo que queremos para la fiesta de San Antonio de Padua"[78]. Para los organizadores de las carreras, el espectador ideal es el que participa "para gastar", y que está por lo tanto presente para "cooperar" con la causa común que los reúne en la fiesta, y que es un "buen apostador", es decir que participa en el juego, respeta las reglas y sabe reconocer su derrota.

---

[77] Descripción del desarrollo de las carreras hecha a partir de los diferentes videos filmados por MGT. Las citas son transcripciones de comentarios grabados en los videos.

[78] MGT Video - Jalapa, 13 de junio 2017.

Durante el espectáculo, se recuerda a los asistentes que las carreras son organizadas para una fiesta patronal. El mensaje que indica el grupo organizador del evento se formula por ejemplo así: "la Mayordomía de la capilla de la Santa Cruz lo invita a aprovechar de las emocionantes carreras de caballos"[79]. En el micrófono, el comentador transmite mensajes de agradecimiento al "público en general" por su "colaboración". Los organizadores explican entonces el uso que se dará a los fondos obtenidos durante las carreras, destinados lo más seguido a "continuar mejorando la capilla" dedicada al Santo Patrón de la fiesta, o a financiar las actividades de las escuelas locales. El reconocimiento público puede expresarse a nombre del Santo Patrón, el 4 de abril en Huautla se escucha: "agradecemos a los que contribuyeron financieramente, como el profesor que vino a cooperar con 50 pesos, la Virgen de Juquila está infinitamente agradecida con esta persona"[80].

Durante la carrera de caballos organizada en Jalapa de Díaz el 13 de junio 2009 para la celebración de San Antonio de Padua, el comentador agradece a los asistentes por su contribución monetaria que será destinada principalmente a la delegación "Cruz Ambar", un servicio de ambulancias que cubre varios municipios de la región. Algunos días después, durante una carrera de caballos organizada en Huautla, los organizadores agradecen a los participantes de la siguiente manera: "una vez más, el consejo de administración de la asociación de padres de familia les agradece por su cooperación, por su disposición, el comité de organización al igual que la dirección de la escuela rural estatal Cristóbal Colón les agradece su participación". El mensaje continúa con una invitación a asistir a un convivio por el fin de año escolar en el barrio Plan del Carril. El comentador precisa entonces que durante el convivio los dos caballos que participaron en las carreras organizadas por la escuela recibirán un "reconocimiento público"[81], es decir que el nombre del caballo y de su propietario serán mencionados durante este evento.

A veces pueden escucharse severos comentarios de los organizadores en contra de algunos espectadores, críticas que son escuchadas por todos. En abril 2010, un joven aficionado de caballos de Huautla no había logrado convencer a los organizadores que le

---

79 MGT Video - Huautla, 26 de abril 2010.
80 MGT Video – Huautla, 4 de abril 2010.
81 MGT Video – Huautla, 14 de junio 2009.

otorgaran una entrada gratuita. Por lo tanto, esta persona decidió tomar un camino por el bosque que evitaba el control de acceso de los organizadores. Lo acompañé en su travesía, pero pocos metros antes de llegar a los carriles nuestro grupo fue identificado. Marcos Tejeda, organizador de carreras y mayordomo de la Virgen de Juquila ese año, tomó el micrófono para llamar la atención al aficionado, que además era dueño de una yegua, y obligarlo a pagar su entrada. En el micrófono le recriminaba en mazateco: "si tiene suficiente dinero para construir un pesebre para su caballo, ¿por qué no pagar la entrada a las carreras?"[82]. El mayordomo me exoneró del pago a cambio de entregarle una copia del video de las carreras.

El comentador anuncia los otros eventos previstos para la ocasión de la fiesta patronal y los detalles de los diferentes convivios y actividades ligadas a la Mayordomía como la Labrada de Cera. Los grupos de música que cantan durante el espectáculo a veces anuncian su número de teléfono para que los asistentes los contraten en sus fiestas privadas. En ciertos eventos, como en Huautla el 4 abril del 2010, una mujer vende boletos para una tómbola en el tiempo muerto entre dos carreras de caballos. Al final de la tarde, el animador anuncia en el micrófono el inicio de la tómbola en la cual se rifan una botella de tequila *Jimador* y una botella de mezcal. Los organizadores lograron vender sólo veinticinco boletos, el animador anuncia el resultado de la rifa: "vamos a solicitar la mano de un niño que saque cinco cartas, la última será la ganadora […] la ganadora es el caballo de espadas, solicitamos la presencia del profesor Jorge García que es el ganador de las dos botellas"[83].

Antes de la carrera, el animador incita a los espectadores a apostar por alguno de los caballos que compiten. El comentador se encarga de recordar los nombres de los caballos que van a participar en la carrera, comunica las fechas de las próximas carreras de caballos y todos los detalles del contrato, los nombres de los participantes, la distancia de la carrera y las modalidades de salida, pero no menciona el monto de la apuesta central. La ventaja puede ser indicada en el lugar minutos antes de empezar el evento. Algunos niños intentan colocar apuestas entre el público, actúan como terceras personas que guardan el dinero durante la carrera. El uso de niños es una garantía de honestidad, una "mano santa" que guarda la

---

82 MGT Diario de Campo – abril 2010.
83 MGT Video – abril 2010.

apuesta, y al mismo tiempo, esta táctica hace que sea difícil identificar a la persona que ha lanzado el desafío. Antes del inicio de las carreras, el propietario y sus allegados ayudan al jinete a montar al caballo y vigilan el buen desarrollo del evento. El caballo y su equipo se encuentran entonces al lado de sus adversarios, y durante la carrera los apostadores se encuentran en frente de sus rivales, ya que cada equipo se coloca de forma espontánea de un lado y otro de las barreras a nivel de la línea de llegada.

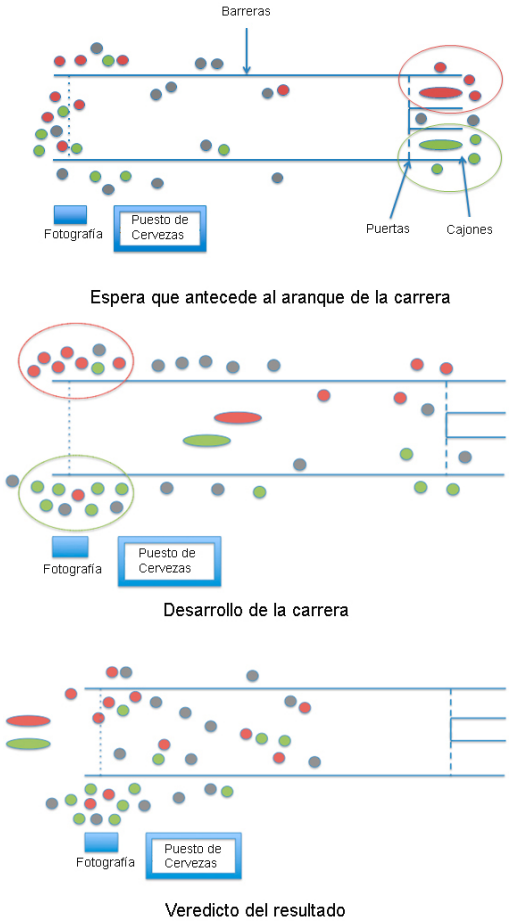

Imagen 11. Tres momentos de la carrera

Durante la espera que precede la carrera, el animador hace constantemente anuncios con las bocinas para pedir a los espectadores que liberen los carriles y quiten los diferentes objetos que podrían perjudicar el buen desarrollo de la competencia. En efecto, durante la carrera, los caballos pueden aplastar a los espectadores distraídos que se habrían quedado en la pista, provocando heridas graves y a veces mortales. El comentador insiste entonces:

“suplicamos a los niños no acercarse a los carriles para evitar accidentes”. Este tipo de comentario se repite a lo largo del evento y el animador se esfuerza por reformularlo de diferentes maneras, por ejemplo en Huautla en marzo del 2010 decía: “Guarden sus distancias de los carriles para evitar accidentes, durante esta jornada inolvidable, tan jacarandosa, tan sabrosa, porque no hace ni frío ni calor. Eso por eso que hay que disfrutar de la cerveza”[84]. O en otro caso, insiste: “Aquí todo es fiesta, pero no queremos accidentes”[85].

Los sucesos imprevistos en el desarrollo de las carreras son frecuentes: durante una competencia en Jalapa uno de los jinetes se cae del caballo algunos metros después de la salida, varios hombres invaden entonces los carriles levantando sus brazos para evitar que el caballo se escape. En otro caso, durante la carrera que enfrentó al Indio contra la Chiquilla en Huautla el 4 abril del 2010, después de la línea de llegada uno de los caballos se impacta contra un vehículo, la alarma del automóvil suena pero ni el animal ni el jinete resultan heridos. Sin embargo, la policía debe intervenir para que la gente retire los vehículos estacionados cerca de los carriles ya que este incidente provocó la furia de los dueños de caballos. El animador anuncia la placa del vehículo que impide el desarrollo de la carrera e insiste: “No queremos tener problemas con nadie, porque nosotros, como parte de la Mayordomía de la Santísima Virgen de Juquila, hicimos este trabajo con el objetivo de recolectar fondos y mejorar la capilla”[86].

Canciones animan los tiempos muertos entre dos carreras; se trata a menudo de corridos sobre carreras de caballos. Algunos animales no se dejan montar cuando la música es muy fuerte, el animador corta entonces el sonido y los espectadores esperan el inicio de la carrera en una calma relativa. Cuando los caballos tardan mucho en salir, el público se vuelve impaciente, chifla y lanza insultos como “caballo viejo”. El animador puede pedir a los propietarios de los caballos que aceleren la preparación de sus caballos porque si no “se va a hacer tarde y la lluvia puede sorprendernos”[87]. Las carreras “andando” tardan mucho tiempo

---

84 MGT Video – Huautla, 8 de marzo 2010
85 MGT Video - Loma Maguey, 24 de junio 2015.
86 MGT Video - Huautla, 4 de abril 2010.
87 MGT Video - Loma Maguey, 24 de junio 2015.

en comenzar mientras que cuando la carrera se hace "a puerta cerrada" el comentador asegura al público: "es a puerta cerrada, entonces no vamos a esperar mucho"[88].

El inicio de la carrera "andando" entre El Capo y La Niña el 13 de junio del 2009 fue particularmente lento. La entrada de los caballos a los "cajones" que se encuentran en la línea de salida es muy larga y el público se impacienta. A la llegada de los caballos a la meta el público grita "¡Pura Niña!" para celebrar la victoria de su yegua. Luego uno de los asistentes comenta "ganó por puro pescuezo". Es interesante detenerse aquí en la expresión "puro" usada en muchas ocasiones por los aficionados a las carreras. Cuando un caballo gana una competencia, las personas que apostaron en su favor gritarán el nombre del caballo precedida por la palabra "puro", como en el ejemplo precedente "Pura Niña". En este sentido la expresión expresa la pureza del animal, no tiene defecto, pero insiste sobre todo en su singularidad, su unicidad: llegó solo al final de la carrera, es el único ganador. La expresión se usa en otro contexto como sinónimo de "solamente", por ejemplo cuando los espectadores comentan la distancia de ventaja en una carrera: "ganó por puro pescuezo".

En las carreras de caballos encontramos los cuatro elementos del juego descritos por Caillois (1967 [1958]): el *aléa,* el *ilinx*, la *mimicry* y el *agôn*. A pesar de las reservas formuladas por Caillois, una carrera de caballos es por supuesto una competencia y no sólo un puro juego de azar, los animales y sus propietarios se enfrentan en una prueba para determinar quién es el más rápido, "el más ligero"; sus calidades individuales están siendo valorizadas. Estas competencias son consideradas, antes que nada, juegos de azar por el hecho de que hay dinero en juego y de que el resultado es incierto. Para un jugador sin ninguna experiencia e incapaz de evaluar a los caballos, apostar en una carrera no es muy distinto que apostar en un volado, lo cual no ocurre si el aficionado es experto. Por otro lado, todo juego contiene un cierto grado de azar, el tropiezo inesperado de un caballo por ejemplo. Los jugadores intentan por lo tanto medir sus oportunidades, manejar el azar y aceptar la fatalidad de su suerte.

En este tipo de juego hay también cierto grado de imitación, de representación, de simulacro, en el sentido en el que los propietarios se identifican con sus animales, y a través

[88] MGT Video – Jalapa, 13 de junio 2017.

de un procedimiento similar es todo un grupo, un pueblo o una región que corre con el caballo. Finalmente, la carrera de caballos puede ser calificada de momento de vértigo. Para Caillois, el *ilinx* del juego corresponde a ese estado centrífugo de huida y escape que caracteriza al carrusel o al juego de los "voladores" de Papantla[89]. Lo que es esencial en estos juegos es "acceder a una especie de espasmo, de trance o de mareo que aniquila la realidad con una soberana brusquedad" (1967 [1958], p.68). Los pocos segundos que duran las carreras producen en el jugador afectado una especie de estado de embriaguez, de sensación de vértigo, un instante separado del curso cotidiano de la vida que se suspende en la espera del veredicto de la competencia.

Durante un espectáculo en marzo del 2010, el animador asegura a los asistentes que es imposible hacer trampa en las competencias hípicas ya que "aquí ustedes son los testigos de las carreras"[90]. Sin embargo, sucede que algunos asistentes no puedan evitar dudar de la actuación del jinete. En abril del 2010, durante una carrera en Huautla, al final de la competencia los espectadores interpelan al jinete perdedor: "¡No mames güey! Le vienes jalando, no lo hubieras frenado". El jinete responde "viene reparando (saltando)". Un niño del público le recrimina de forma irónica "No salió ni en la foto" para recalcar que el caballo llegó a la meta con tanta desventaja que no hubiera salido en la foto que se toma en la línea de llegada, aunque en Huautla no hay cámara para determinar el ganador de una carrera. Alguien en el público grita "¡Hay que lincharlo!", los demás se ríen y poco a poco la gente se va[91]. En otra ocasión en Jalapa, el 19 de julio 2015, un caballo salta en medio de la carrera y el jinete lo detiene antes de la meta. Un hombre del público se enoja y golpea al caballo con su sombrero, "¡Cálmense!" gritan algunos, y el hombre responde "¡¿y por qué vergas lo para?!"[92].

El animador lanza por lo tanto varios llamados a los apostadores para que mantengan el orden y los incita a aceptar el veredicto de la suerte. Durante las competencias que se desarrollaron en Huautla el 31 de mayo de 2010, cuando los caballos de la primera carrera se

---

89 En el libro *Les jeux et les Hommes*, Caillois [1958] utiliza como fuente sobre "los voladores de Papantla" los trabajos del antropólogo Guy Stresser-Péan, especialista de la región Huasteca y compañero de Wasson en sus expediciones a la Sierra Mazateca.

90 MGT Video – Huautla, 8 de marzo 2010.

91 MGT Video – Huautla, abril 2010.

92 MGT Video – Jalapa, julio 2015.

presentan sobre los carriles, el animador comenta: "veremos quién gana, el que tenga la mejor suerte, pero de todas formas agradecemos a los dueños de los caballos". Antes de empezar la segunda carrera reitera su advertencia: "como les decía hace rato, son juegos de azar, no sabemos quién va a ganar ni quién va a perder, el que tenga suerte ganará, los juegos de azar son así, impredecibles… Vemos a gente que hace sus apuestas, como les decía, que gane el que tenga mejor suerte"[93]. En junio del 2009, el animador desea "lo mejor para los ganadores y los perdedores" antes de una carrera. Ésta resulta extremadamente cerrada, el animador pide entonces al juez "el veredicto", antes de anunciar el resultado de la competencia, el animador insiste: "esto es un juego, hay que saber ganar y saber perder. El juego es así"[94]. Los organizadores intentan de esta forma recordar constantemente el carácter de "juego" de la competencia, un momento separado de la vida ordinaria, en el transcurso del cual hay que respetar la reglas y aceptar la fatalidad de la suerte.

IV- LAS ARENAS Y LAS LIGAS DEL CAMPO

Caballos "grandes" y caballos "chicos"

Las carreras hípicas que se organizan en la región mazateca forman parte de un campo de aficionados de caballos muy diversificado y que se extiende por buena parte del planeta. Los espectáculos de carreras de caballos son arenas, momentos delimitados en el tiempo y en el espacio donde se afrontan los aficionados de la liga regional de este campo. En el transcurso de estas competencias, se revelan los desafíos y las problemáticas propias al campo y se producen juicios socialmente reconocidos por la comunidad. Sin embargo, existen en la región mazateca diferencias en la calidad de las carreras, ligas de diferentes niveles al interior del campo regional que se distinguen por la presencia de caballos "chicos" o "grandes". De esta forma, las carreras de caballos, distinguiendo la liga de los caballos "grandes" de la de los caballos "chicos", jerarquiza el espacio geográfico y social.

Las carreras que se realizan en Tuxtepec y en la zona baja de la región mazateca se hacen únicamente con caballos "grandes". Se organizan en lugares especialmente

[93] MGT Video – Huautla, 31 de mayo 2010.
[94] MGT Video – Huautla, 29 de junio 2009.

amenizados para ese uso, con puertas especiales para que los caballos inicien la carrera al mismo tiempo y una barda metálica que evita que el público entre a los carriles al momento de la competencia. Las carreras de caballos en Jalapa de Díaz se desarrollan en la "unidad deportiva" del municipio. Los anuncios invitan a los aficionados a asistir a las "emocionantes carreras de caballos" en "los carriles de costumbre"[95]. Durante las carreras organizadas en esta parte de la región mazateca, la mayoría de las conversaciones se desarrollan en español y los hombres están generalmente vestidos con pantalón, camisa, botas y sombrero. Algunas mujeres están también vestidas en este estilo "vaquero" con pantalón y camisa. De forma excepcional, mujeres de edad avanzada llevan el huipil de la región. En un espectáculo, un hombre de Huautla llevaba una camisa blanca bordada con figuras de hongos azules, traje que señala su lugar de origen. Algunos de los asistentes hablan entre ellos en mazateco pero las variantes de Jalapa y de Ixcatlán son diferentes a la de Huautla[96].

Durante la fiesta patronal de Jalapa, mientras que las carreras se desarrollan, trabajadores instalan el escenario del baile que tendrá lugar en la noche en otra parte de la unidad deportiva. Algunos niños juegan en el campo de futbol mientras que los adultos muestran interés en los caballos. Durante los espectáculos en Huautla no hay cámara fotográfica para determinar al vencedor; en cambio en Jalapa un hombre instala sobre su camioneta una cámara que permitirá tomar una foto de los caballos en la meta. Antes de cada carrera, coloca unos hilos que sirven para desencadenar la cámara y tomar la foto en el momento exacto de la llegada de los caballos. Después de cada competencia, el público se junta alrededor de la camioneta y el fotógrafo instala una pantalla sobre la cual los espectadores pueden ver el resultado de la carrera[97].

Durante la carrera del 13 de junio de 2017 en Jalapa, el animador pide en varias ocasiones a los asistentes liberar los carriles, luego les dice riendo "voy a subir a la camioneta porque de aquí abajo sólo veo sus pulgas": esta broma busca comentar irónicamente el estatus

---

95 Pude observar diferentes carreras de caballos en la unidad deportiva de Jalapa de Díaz. Video de estos espectáculos filmado por MGT pueden verse en Internet:
« Carreras en Jalapa de Díaz junio 2015 » https://www.youtube.com/watch?v=x_pTlzpSwJE
« Carreras en Jalapa de Díaz julio 2015 » https://www.youtube.com/watch?v=Emh4qomXDEE

96 Una escena en la cual dos participantes tienen dificultades para colocar sus apuestas debido a que hablan variantes distintas de mazateco fue filmada en MGT Video – Ixcatlán, 16 de mayo 2010.

97 MGT Video – Jalapa, 13 de junio 2015.

social de los asistentes, calificándolos de "pulgosos", categoría inversa con la que se identifican los aficionados de caballos, vestidos con sus mejores ropas, y que quieren por este medio distinguirse del estatus de pobre, asimilándose a una élite rural. El animador persiste en su pedido al público para que liberen la pista insistiendo en el hecho de que las carreras están siendo filmadas y dice "Es en vivo y a todo color, van a verlo en todos sus ángulos en Televisa". Esta broma es también una forma de presumir los instrumentos técnicos que los organizadores movilizaron para las carreras, aparatos que no están disponibles en la mayoría de los pueblos de la región.

Los pueblos pequeños también organizan carreras de caballos pero con animales que se usan para el trabajo en el campo. Estas carreras se desarrollan de forma un poco improvisada en las terracerías del pueblo. El 24 de junio de 2015, un espectáculo para celebrar el día del padre fue organizado en el pueblo de Loma Chilar, que pertenece al municipio de Huautla[98]. La carrera se desarrolla en un lugar conocido como "los carriles de Agua Tortuga", sobre una terracería que atraviesa el pueblo, en una pequeña línea recta con una ligera pendiente y que termina en curva. En este lugar no hay puerta para los caballos. El espectáculo cuenta únicamente con la participación de caballos que pertenecen al municipio, la mayoría del mismo pueblo de Loma Chilar. Casi todos estos caballos "chicos" tienen nombres simples que hacen referencia a las características físicas de los animales: "El Pinto", "El Pata Blanca", "La Lucerita", "La Potranca".

Un jinete de unos doce años participa en las carreras, pero pierde todas sus competencias. Unos niños de su edad observan el espectáculo desde el campo de maíz que se encuentra un poco en altura respecto a la pista. Ese día Petro y sus hermanos llevaron a su yegua La Perra para buscar a un rival sobre la pista. Antes de la carrera Casimiro verifica la longitud de la pista con una cinta para medir. Los empleados de la abarrotería de Piedra de Afilar también participan en la competencia con su yegua La Gitana. Las dos yeguas de la cabecera municipal que participan en el evento ganan sus desafíos. Durante el espectáculo, el animador de las carreras repite cada uno de sus comentarios en mazateco, a diferencia de

---

98 Descripción de esta carrera a partir de MGT Video – Loma Chilar, 24 de junio 2015. Un video realizado por MGT puede ser visto en Internet: « Carreras en Loma Chilar, Huautla de Jiménez, Oaxaca, Junio 2015 » https://www.youtube.com/watch?v=Sg_1bq97o3M

lo que pasa en Jalapa. Podemos recalcar las siguientes expresiones españolas que se distinguen dentro de los comentarios en mazateco: “día del padre”, “carrera”, “apuesta”, “apostar”, “presentación (del caballo)”. Algunas apuestas periféricas se negocian en mazateco; en Loma Chilar un hombre se desplaza por los carriles anunciando el nombre de su favorito, con un billete de cien pesos en la mano, y gritando “go-ciento”.

Huautla se sitúa por lo tanto en la periferia del circuito de carreras de caballos de la región, en una liga intermedia situada entre la liga de los “caballos grandes” y la liga de los “caballos chicos”. En Huautla no hay más de dos o tres caballos que pueden ser considerados caballos “grandes”. Los mejores caballos se quedan en los alrededores de Tuxtepec y no viajan casi nunca hasta Huautla pues el camino es largo y sinuoso. Los propietarios de caballos de la parte baja de la región de la Cañada y de la ciudad de Tehuacán se desplazan muy rara vez a la Sierra Mazateca porque consideran que el viaje es demasiado largo y cansado y que los rivales locales no son suficientemente “finos”. Algunos propietarios de caballos del municipio de Jalapa se desplazan a Huautla con sus caballos pero exigirán una contribución de parte de los organizadores por su participación en las carreras. Este pago es llamado “guante” en el vocabulario local. El monto se entrega directamente en especie a los dueños de los caballos que participan en cada carrera; si el caballo es “grande” o viene de lejos, el guante exigido será más importante. Un organizador de carreras me hacía la comparación siguiente: “los caballos son como los grupos de música, hay que convocar a buenos caballos para atraer a la gente. Hay que gastar mucho dinero en el guante, y si las personas no llegan al espectáculo, los organizadores pierden dinero”[99].

[99] Conversación informal anotada en MGT Diario de campo – abril 2010.

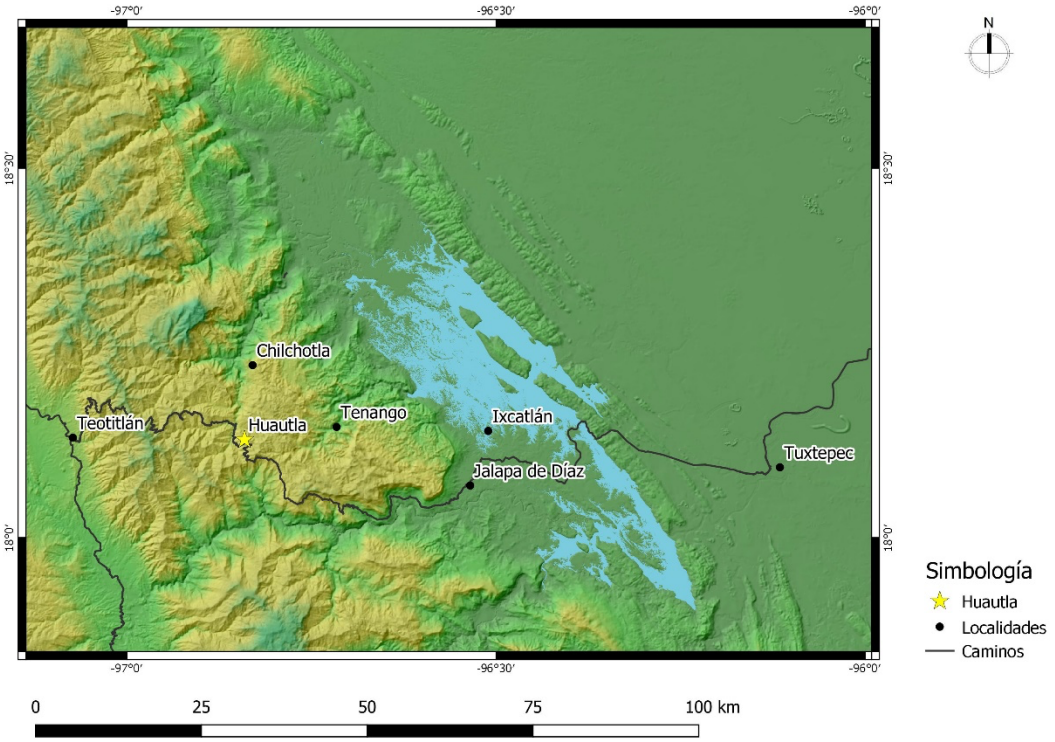

Imagen 12. Mapa de las carreras

En las carreras que se organizan en Huautla, por las dificultades que hay para encontrar mejores caballos, alrededor de la mitad de las carreras son competencias con caballos "chicos". Las pocas personas que poseen caballos "grandes" en Huautla viajan a los municipios de Jalapa de Díaz y de San Pedro Ixcatlán para intentar aumentar su participación en las competencias. Intentan asimismo encontrar adversarios en las carreras que se organizan en las comunidades del municipio, proponiendo ventajas a sus rivales con caballos "chicos". En este caso se corre el riesgo de desplazarse inútilmente al no encontrar adversarios para su caballo percibido como "grande".

Cuando las carreras no son organizadas en Huautla los propietarios están obligados a desplazarse para correr a sus caballos, lo que aumenta los gastos de mantenimiento del animal. Si los propietarios no pueden mantener a su caballo, pueden ya sea venderlo, o dejarlo alimentarse con hierba del campo, como el resto de los animales usados para el trabajo agrícola. Para tener éxito en las carreras hípicas en Huautla, hay que poseer un caballo

“grande” capaz de participar en las carreras de la zona baja, pero que parezca un caballo “pequeño” para poder encontrar adversarios durante las carreras organizadas en las comunidades del municipio.

Las carreras de caballos transmiten en realidad un discurso de jerarquía social. El hecho de poseer un caballo criado únicamente para correr es ya un signo de prestigio y de riqueza y otorga un estatus particular en el campo de carreras. La oposición entre caballos “finos”, “grandes”, “ligeros” y caballos “corrientes”, “pequeños”, “pesados” se traslada a las relaciones entre humanos. Las carreras de caballos son por tanto arenas que permiten expresar rivalidades locales, pero son al mismo tiempo una fiesta en la cual se manifiesta la unidad del campo.

Estas festividades son también un espacio de exaltación patriótica. Los que asisten a las carreras retoman los códigos vestimentarios de los ganaderos, un estilo “vaquero” o “ranchero”. Asimismo, las carreras de caballos ponen en escena oposiciones regionales. Unas personas de Huautla durante una carrera en Jalapa me decían sobre este tema: “La gente de (Jalapa) nos desprecia porque venimos del cerro, piensan que nuestros caballos no son buenos, pero verán cómo nuestros caballos pueden ganarle a cualquier caballo de por aquí”[100]. Este comentario refleja una oposición entre Huautla y las municipalidades mazatecas de la zona baja, pueblos de más fácil acceso, en donde se cría ganado y se habla más el español. Cuando los dueños de los caballos de Huautla van a los municipios de la zona baja buscan mostrar que, a pesar de su reputación de “venir del cerro”, son capaces de criar adversarios al nivel de los caballos de Jalapa o de Tuxtepec.

V- EL MODELO DEL VERDADERO CABALLERO

Canciones épicas, carreras hípicas y nacionalismo

Un número importante de personas en Huautla, y en particular en la casa de Agustina Martínez, escucha sin cesar un género musical conocido como el “corrido”. Durante el espectáculo, o en el anuncio de las carreras, se oyen corridos sobre caballos de carreras de

[100] MGT Diario de campo – junio 2009.

fondo musical. La inmensa atención que prestan mis interlocutores en Huautla a este género musical y a las películas que lo acompañan me incitó a incluirlos en mi análisis del campo de carreras de caballos.

El género literario y musical del corrido es uno de los más importantes de la tradición mexicana. Posee un valor emblemático por su contenido patriótico, de información periodística y de propaganda nacionalista. Estas canciones cuentan historias galantes y episodios históricos situados generalmente en el periodo de la Revolución mexicana (1910-1920). En las últimas décadas, este género musical se ha revitalizado incorporando temas como el contrabando, las peleas de gallos y las carreas de caballos. Para los aficionados de caballos, los corridos sobre las carreras tienen asimismo una función pedagógica, al familiarizar a los auditores con el vocabulario, las reglas, los códigos y los desafíos del campo.

Aurelio González (2010) afirma que el corrido guarda una función paradigmática, con un valor ejemplar, que le atribuye un carácter normativo y moralizante. Esta función ejemplar recuerda el carácter paradigmático que el estudio de Clifford Geertz (1973) les atribuye a las peleas de gallos. Hoy en día, políticos, ricos propietarios de caballos, o conocidos narcotraficantes mandan componer corridos en su honor. Los corridos más escuchados en Huautla son los que hablan de las carreras de caballos, compuestos en su mayoría entre los años 1950 y 1970 e interpretados por conocidos cantantes de mariachi como Vicente Fernández[101] y Antonio Aguilar. El escenario ideal para escuchar a estos cantantes es justamente el palenque donde se desarrollan las peleas de gallos en las fiestas populares en México. Muchos de esos corridos fueron después adaptados al cine y estas películas están hoy en venta en el mercado de Huautla, en forma de DVD de origen pirata. Este género musical y las películas que lo acompañan jugaron un papel extremadamente importante en la difusión de los estereotipos nacionales, como el del Charro, que encarnan al "mexicano típico" en el seno de una población extremadamente heterogénea (Pérez Montfort,

[101] Es interesante notar que el hijo de Vicente Fernández es también un conocido cantante, Alejandro Fernández apodado "El Potrillo".

2003b). Por otro lado, la figura del Charro está ligada a la del mariachi, famoso ícono de la música mexicana a nivel internacional.

El caballo ha sido considerado uno de los elementos determinantes de la conquista de México por los españoles. Durante la época colonial, el caballo fue pensado como un símbolo de dominación sobre los pueblos y territorios. En la iconografía de todo este periodo, los indios se representan andando a pie, sometidos (Pérez Montfort, 2003b). En efecto durante una buena parte de la época colonial, los indios tenían prohibido montar a caballo[102]. Los caballos y los bovinos fueron introducidos en América siguiendo el modelo de la ganadería extensiva practicado por los españoles en las grandes propiedades. Según Saumade (2014), la prohibición por ley de la monta del caballo a los indígenas llevó al nacimiento de un tipo de espectáculo tauromáquico específico del continente americano: el de la monta de bueyes, llamado en México "jaripeo" y más conocido en Estados-Unidos con el nombre de "rodeo". Para Saumade, estos juegos son una puesta en escena de las aptitudes propias a los trabajadores de las explotaciones de ganadería extensiva, el famoso cowboy. Estos juegos constituyen por tanto una representación de la doma del ganado por el hombre y transmiten toda una serie de ideas sobre la masculinidad, la naturaleza y la dominación.

En la época de las independencias de los países de la América ibérica, el hombre a caballo se convierte en el símbolo del defensor de la nación frente a las potencias extranjeras (Pérez Montfort, 2019). En la búsqueda de una nueva identidad nacional se confrontan la visión de las élites rurales y la visión de las élites cosmopolitas urbanas. En el México postrevolucionario la figura del charro, el hombre a caballo, se impone como estereotipo nacional porque permite conciliar la perspectiva de la nueva élite gobernante empoderada por el proceso revolucionario con las tradiciones de la vieja aristocracia rural amenazada por la reforma agraria (Pérez Montfort, 2003b).

---

102 Ver sobre este punto el libro de Saumade y Maudet (2014). En el Archivo General de la Nación se encuentran documentos que autorizan a ciertos jefes indios a montar yeguas (haca) : "*En veinte y siete de octubre de 1550 años, en Cholula se dio licencia en forma a don Francisco de Guzmán y a don Juan de Granada, naturales de Xilotepeque para que cada uno de ellos tenga una haca y ande en ella conforme a lo ordinario*". 1550/10/27
AGN; Mercedes; v. 3; exp. 570; f. 206r. (Agradezco a AGK el haberme señalado esta referencia).

El caso particular del charro en México se acerca al del cowboy convertido en emblema nacional de los Estados Unidos de América. Saumade y Maudet (2014) muestran cómo los juegos de arena en California son a la vez lugares de exaltación patriótica y de identificación comunitaria. Estos autores afirman que la estructura dramática del western, que exalta la conquista individual de una "*wilderness*" infinita, es la misma que la del rodeo. El cowboy, figura mítica del sueño americano y del estereotipo de los Estados Unidos, está vinculado a sus primos de la América ibérica como el charro, el gaucho o el jíbaro. Para Saumade y Maudet (2014), es el carácter mestizo, y sin embargo negado, del rodeo y del cowboy lo que permite la reafirmación del mensaje patriótico y al mismo tiempo su transformación.

Podemos observar un fenómeno similar en lo que se refiere al polo en Argentina. Varios trabajos han arrojado luz en el lugar que ocupa este deporte en la construcción de la identidad nacional (Archetti, 2007; Hémeury, 2009). El antropólogo Eduardo Archetti (2007) demostró cómo el tango, el futbol y el polo se convirtieron en elementos esenciales de la construcción de la identidad argentina. Los deportes y la "ficción poética" que siguen la figura romántica del gaucho fueron instrumentos esenciales en la construcción de la nación argentina así como lo fueron las escuelas y los cuarteles. Estas prácticas permiten imaginar la unidad nacional y resolver sus contradicciones. La figura del gaucho crea de esta forma un lazo entre las aspiraciones de las élites cosmopolitas urbanas y las élites nacionalistas amenazadas por la inmigración. En Argentina el polo logró constituirse como un deporte aristocrático inscribiéndose del mismo modo en las tradiciones rurales de la "pampa" y del "gaucho". Esto permite a la élite nacionalista apropiarse de las tradiciones rurales y al mismo tiempo separarse de las clases populares (Hémeury, 2009). Por otro lado Eduardo Archetti (2008) muestra cómo la lógica de la "pampa" y del "gaucho" surge bajo una nueva forma en el futbol.

En un contexto muy distinto, Charles Didier Gondola (2013) muestra cómo grupos de hombres jóvenes en Kinshasa se reapropian de las películas de cowboys de los años 1950 para expresar su masculinidad. De forma similar, los corridos y las películas de carreras de caballos transmiten una serie de códigos y valores sobre lo que significa ser un "verdadero" aficionado de caballos, y por lo tanto un "verdadero" hombre viril. Estas películas y

canciones crean estrellas y dibujan estereotipos que sirven para evaluar las prestaciones vinculadas a las carreras de caballos. Los corridos indican un modelo de comportamiento honorable, denuncian a los tramposos y exaltan un tipo de masculinidad asociada a los trabajos agrícolas y al riesgo inherente a la participación en juegos de azar.

El Moro de Cumpas

Los propietarios de caballos conocen de memoria los corridos sobre las carreras y se identifican con el que estiman que mejor corresponde con su propio animal. Petro asocia el corrido del *Moro de Cumpas*[103] a su caballo El Monte, un caballo moro, el más famoso que jamás ha tenido la familia. Voy a detenerme un instante para exponer esta canción que presenta de forma caricatural la manera en la que las carreras de caballos oponen a grupos o pueblos. Intento mostrar así la coproducción de un lenguaje propio al campo a partir de un proceso en el cual una carrera o un caballo se vuelven emblemáticos, lo que permite a una canción o a una película ser producidas: este fenómeno refuerza el carácter paradigmático y ejemplar de la competencia, instaura modelos de conducta y define un código de honor para los jugadores.

El corrido escrito por Leonardo Yáñez *El Nano,* evoca la famosa carrera del 17 de marzo de 1957 en el estado de Sonora, que opuso a "El Moro", caballo de la ciudad de Cumpas, y a "El Relámpago", caballo de color zaino originario de Agua Prieta, ciudad fronteriza con los Estados Unidos. A pesar de que el título de la canción lleva el nombre del Moro, éste fue vencido por su rival en la pista del "Copacabana Club" en dicha ciudad. El corrido describe de forma detallada cómo, después de la salida, El Relámpago queda detrás

---

103 "*El 17 de Marzo / A la ciudad de Agua Prieta / Llego gente de onde quiera / Vinieron a la carrera del Relámpago / Y el Moro, dos caballos de primera / El Moro de Pedro Frizby / Era del pueblo de Cumpas / Muy bonito y muy ligero / El Relámpago era zaíno / Y era caballo de estima / De su amo Rafael Romero / Cuando paseaban al Moro / Se miraba tan bonito / Y empezaron a apostar / Toda la gente decía / Que aquel caballo venia / Especialmente a ganar / Cheques, billetes y pesos / Le sobraban al de Cumpas / El domingo en la mañana / Por la tarde las apuestas / Pasaban de cien mil pesos / En esa Copacabana / Frank y Jesus Valenzuela / Casaron quince mil pesos / Con el Zaíno de Romero / Y dijo el Pullo Morales / Se me hace que con el Moro / Nos ganan todo el dinero / Andaba Trini Ramirez / Tambien Chindo Valenzuela / Paseando ya los caballos / Dos corredores de faja / Dos buscadores del triunfo / Los dos eran buenos gallos / Por fin dieron el Santiago / Y el Moro salió adelante / Con la intensión de ganar / Ramirez le tupió al Zaíno / Y arriba del medio paste / Dejaba al Moro pa'tras / Leonardo Yañez El Nano / Compositor del corrido / A todos pide disculpas / Aquí se acabaron dudas / Ganó el Zaíno de Agua Prieta / Y perdió el Moro de Cumpas*" Leonardo Yañez (1957).

del Moro, pero el zaino toma rápidamente la delantera a la mitad de la pista, ganando por más de dos cuerpos de diferencia, echando abajo los pronósticos que daban como ganador al caballo de Cumpas.

El compositor tuvo que modificar las últimas estrofas del corrido porque había anticipado la victoria del Moro; pide entonces disculpas a sus auditores, probablemente por haberlos incitado a apostar en favor de este caballo. El Moro es el perdedor de la carrera, pero el corrido lo vuelve famoso. Su derrota es todavía un tema polémico en el norte de México que se discute en Internet en foros para aficionados de caballos[104]. Se han formulado muchas hipótesis para explicar este resultado y algunos creen incluso en una manipulación imposible de probar. Se atribuye el fracaso del Moro a la falta de profesionalismo del jinete o a otras deficiencias técnicas en el momento de organizar la carrera.

El famoso cantante Antonio Aguilar adaptó una película a partir del corrido del Moro de Cumpas. La película sigue los estereotipos clásicos del charro mexicano. Durante los primeros minutos, Antonio Aguilar hace del amor por los caballos y los juegos de azar una de las características de la esencia del mexicano. El cantante se muestra en escena con su bigote, vestido con un poncho y un sombrero, y pronuncia esta frase en introducción:

> "*Dicen los que saben, que por la mucha miseria en la que ha vivido, el mexicano es fatalista, desprecia la vida, es resentido, y muy dado a esperarlo todo de un milagro, de la suerte o de sus pistolas. Como no tiene nada que perder ni que ganar, es amante de los juegos de azar, y de gastarse hasta el último centavo en la baraja, los gallos, los dados, la lotería y las carreras de caballos. Así es y sea por Dios*"[105].

La película se caracteriza por un tono cómico, en donde las personas de Agua Prieta son presentadas como los "malos". El propietario del Moro, Pedro Frisby, y el del Zaino, Rafael Romero, son buenos amigos y no apuestan uno contra el otro; sin embargo se ven obligados a "prestar" sus caballos porque la gente tiene demasiada curiosidad por saber "cuál caballo será el más ligero". El Zaino participa en la carrera con el fin de juntar fondos para la escuela de Agua Prieta, mientras que El Moro lo hace en beneficio de la iglesia de Cumpas. Asimismo, el enfrentamiento entre los dos pueblos se representa a través de la oposición

---

104 Ver por ejemplo: http://elzainodeaguaprieta.blogspot.com/2013/03/historia.html

105 Película *El Moro de Cumpas* (Hernández, 1977).

entre el juez de Cumpas y el cura de Agua Prieta. La película pone así en escena una oposición entre un tribunal "terrestre" y un tribunal "celeste", instituciones que aseguran el buen desarrollo de la competencia.

La carrera entre El Moro y El Zaino es precedida en la película por dos espectáculos populares que terminan en conflicto entre los habitantes de Cumpas y de Agua Prieta. El primer espectáculo es una pelea de gallos organizada en la ciudad fronteriza. Aconsejada por el cura, la gente de Agua Prieta lleva gallos "campeones americanos", es decir "gringos". Antes de que empiece la pelea, se organiza una competencia de canto entre dos mariachis de cada una de las ciudades. Otra carrera famosa del Zaino, que tuvo lugar el 14 de septiembre de 1958 en la ciudad de Douglas, Arizona, aparece en la película. Durante esta "carrera internacional", El Relámpago se enfrentó al Chiltepín, un "caballo de hipódromo" que había participado en el derby de Kentucky. En esta época, la fiebre aftosa se había propagado en el norte del país, razón por la cual no se podía atravesar la frontera con los caballos. Para poder realizar el compromiso, los organizadores deciden hacer la carrera a lo largo de la frontera. Por supuesto el caballo del lado mexicano gana la competencia. El 22 de febrero de 1974, El Moro muere y el pueblo de Cumpas le organiza un entierro; en la película el narrador comenta: "*no era un animal el que enterraban, los hombres a caballo lo saben, era un ser querido, lo querían como a un gran amigo, por todos los beneficios que recibieron de él en vida*"[106].

La carrera de caballos aparece así como un momento culminante, la catarsis de una rivalidad y de un proceso de entrenamiento que se mantienen durante varias semanas o meses. Como en la película, la carrera es un momento dramático, decisivo, en el cual se resuelven los antagonismos de los protagonistas. Élites locales, pueblos o regiones "se miden" en las carreras, el resultado de la competencia dicta la sentencia. Las carreras de caballos son también lugares de encuentro entre amigos y conocidos, un espacio para encontrar pareja o socios comerciales. Podemos ver cómo las carreras de caballos son una ocasión para poner en escena alianzas y oposiciones entre individuos, grupos, pueblos y nacionalidades. Estos eventos ejemplares producen una serie de historias que oponen a los "buenos" y los "malos",

[106] Película *El Moro de Cumpas* (Hernández, 1977).

los débiles y los fuertes, los pobres y los ricos, y que insisten en la fatalidad de la suerte y la formas de eludirla. Las carreras de caballos producen una lógica de la práctica que permite elaborar una serie de analogías ensambladas, que comienzan por la analogía entre las relaciones sexuales y la dominación.

El ojo del amo y el gobierno del caballo

En el *Económico*, Jenofonte utiliza en varias ocasiones analogías entre la doma del caballo y el gobierno de la casa, de sí y de los otros[107]. En ciertos pasajes la analogía de la educación de la esposa y de los hijos con la cría de caballos es bastante explícita. Respecto al vínculo entre el buen ecónomo y el que sabe manejar bien los caballos, Sócrates asegura:

> … hay ciertas edades tanto en los caballos como en los hombres en las que están inmediatamente disponibles y van mejorando progresivamente. También te puedo mostrar que unos maridos tratan a sus mujeres de modo que las tienen como colaboradoras para acrecentar la hacienda, mientras que otros las tratan como más se perjudican. (p.225)

En la réplica siguiente del diálogo, Sócrates continúa:

> Si el rebaño está en malas condiciones (…) por lo general echamos la culpa al pastor, y si el caballo se desmanda, en general culpamos al jinete. En cuanto a la mujer, si instruida por el marido en el bien se porta mal, tal vez en justicia tendría ella la culpa, pero si el marido se vale de ella a pesar de su ignorancia, sin haberla educado en el camino del bien, ¿no será él el que cargue con razón con las culpas? (p. 225)

El diálogo prosigue alrededor del tema del "cuidado" de la finca y de la educación de las personas que uno quiere volver "diligentes". Sócrates cuestiona aquí la posibilidad de que un hombre indolente pueda volver diligentes a los demás. Iscómaco responde que no puede haber buenos servidores en casa de un mal amo e insiste en que "*Quien quiera formar hombres diligentes debe supervisar y examinar las tareas, estar dispuesto a recompensar al*

---

107 Utilizo aquí la traducción en español de la obra de Jenofonte (1993) que puede consultarse en este sitio: Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de sócrates,* introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza, Biblioteca clásica credos, editorial, S.A. Sánchez Pacheco, 81. Madrid, 1993.
https://allaboutrousseau.files.wordpress.com/2015/11/socrates-recuerdos-de-sc3b3crates-econc3b3mico-banquete-apologc3ada-de-sc3b3crates-jenofonte.pdf
La traducción al francés por Eugène Talbot (1859) puede leerse en su versión bilingüe en este sitio: http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/economique2.htm

responsable de una labor bien hecha y no vacilar en imponer el justo castigo al indolente". El autor menciona entonces la anécdota, también citada por Aristóteles[108], de un rey persa que pregunta por el mejor medio para engordar a un caballo en poco tiempo. Su caballerizo le responde: "*el ojo de su amo*". De esta forma concluye Iscómaco su diálogo con Sócrates: "*es el ojo del amo lo que consigue los mejores resultados*" (p. 265).

Esta característica de tener el "ojo del amo" es uno de los elementos que para los aficionados de caballos en Huautla define al "verdadero" caballero. Como en la fábula de La Fontaine, el buen amo tiene "el ojo" que le permite identificar al ciervo escondido entre los bueyes; o, para regresar a las carreras hípicas, el verdadero caballero es el que es capaz de evaluar correctamente a los animales y distinguir los caballos "finos" de los "corrientes". En la anécdota del rey persa, tener "el ojo" implica la capacidad de ocuparse de su patrimonio para que esté en "estado de volverse bello y bueno". En la cría de caballos, "el ojo" del amo corresponde a la capacidad de cuidar correctamente a sus animales para hacer de un caballo "chico" un caballo "grande", y para hacer de un caballo "pobre" un caballo de "buena fortuna". El verdadero caballerango sabe cuidar y atender a su caballo tanto en la urgencia como en el largo plazo.

Siguiendo esta reflexión podemos acercar el concepto del "ojo del amo" al del "sentido del juego", el *habitus*, en tanto disposiciones incorporadas, desarrollado por Bourdieu (1980). Tener el sentido del juego implica haber desarrollado los sentidos (la vista, el gusto, el oído, el olfato, el tacto), haber arraigado las categorías en nuestro cuerpo y en nuestra percepción, con el fin de poder identificar los signos más sutiles que nos permiten hacer inferencias sobre las propiedades y el porvenir del juego.

Una de las características esenciales para ser un buen ecónomo según Jenofonte es justamente la de tener "el ojo", estar atento a lo que pasa en la casa y evaluar correctamente

---

108 « *D'après les institutions perses, tout est sous la surveillance de l'économe; car, comme dit Dion à l'égard de Denys, personne n'a les mêmes soins et pour les affaires d'autrui et pour les siennes propres. Ainsi, tout ce que l'économe acquiert doit être aussi administré par lui. On pourrait ici appliquer le mot de ce Perse qui, à la question, ce qui engraisse le plus un cheval, répondit : l'œil du maître; ou le mot de ce Libyen auquel on demanda quel était le meilleur fumier, et qui répliqua : les traces des pas du maître* ». Aristote, Chapitre VI « de l'économe et de l'intendance de la maison », dans l'Économique, traduction par M. Hoefer (1843) consultable dans sa version bilingue sur : http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/economique1.htm#VI

las situaciones, las propiedades de los objetos y los comportamientos de los subordinados. Hablando de los trabajos agrícolas, Jenofonte escribe: "*¿no es mucho más fácil para cualquiera ensayar en una parcela de tierra que hacer la prueba con un caballo, y mucho más que con un hombre? Porque la tierra no exhibe nada para engañar, sino que revela simplemente y con veracidad lo que puede y lo que no puede producir*" (p. 285). Es interesante notar aquí la distinción que hace el autor entre una tierra sincera, es decir que puede ser evaluada fácilmente por su propietario, oponiendo esto con el hombre y el caballo que tienen la capacidad de mentir y engañar. Profundizando en esta reflexión sobre las apariencias y la capacidad de un buen ecónomo de evaluar sus posesiones, Jenofonte formula una denuncia del maquillaje, de los cosméticos usados por las esposas, que considera una forma de disfraz y de engaño.

En este diálogo Iscómaco explica haber encontrado a su esposa "*maquillada con una gran cantidad de albayalde, para parecer más blanca de lo que era con mucho colorete para parecer más sonrosada que la realidad y calzada con altos chapines para aparentar mayor estatura que la que tenía por naturaleza*". Iscómaco cuestiona a su mujer preguntándole si lo juzgaría más digno de confianza si le mostrara simplemente sus bienes sin presumir u ocultar, o bien si ella preferiría que intentara engañarla exagerando el número de bienes que posee y "(la) *timara mostrando*(le) *moneda falsa y diciendo*(le) *que unas gargantillas de madera pintada y unos vestidos de púrpura barata eran auténticos*" (Jenofonte, 1993, pp. 254-255).

Para Jenofonte el disfraz se asocia al fraude y al engaño, e impide una evaluación sincera, correcta, de las características que podríamos llamar auténticas de los objetos. La capacidad de descifrar los artificios del disfraz y evitar el engaño es determinante para el autor griego. Jenofonte escribió asimismo un tratado de equitación[109] en el cual intenta indicar el buen método para manejar a un caballo: sus observaciones se asimilan a las discusiones de los aficionados a las competencias hípicas en Huautla. En este texto Jenofonte expone "*cómo*

---

[109] La traducción al español del texto de la *Equitación* de Jenofonte puede leerse en este sitio: Jenofonte, *De la equitación*, Grupo Caballos argentinos, Noviembre 2018. https://docs.wixstatic.com/ugd/e96ce9_0d5e519520474cdaa80d3842cffba90e.pdf
La traducción francesa de Eugène Talbot (1859) puede leerse en su versión bilingüe en este sitio: http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/equitation.htm

se evitará el más mínimo engaño al comprar un potro o un caballo, cómo se utilizará el animal sin el menor daño", y da algunas indicaciones por si "*alguna vez se tuviera que utilizar un caballo más fogoso o más flojo de lo normal, la forma más correcta de tratar al uno y al otro*". Jenofonte inicia su exposición dando algunos consejos para no equivocarse en la compra de un caballo. Para el autor, los pies son la primera parte del cuerpo de un caballo que hay que examinar. Los compara incluso a los "cimientos" de una casa. De forma similar, durante las carreras de caballos en la región mazateca, los hijos de Agustina me pedían filmar los pies de los caballos de sus posibles adversarios para poder luego evaluarlos detalladamente.

En lo que se refiere a la cría de potrillos, Jenofonte evita entrar en detalles pues considera que los ricos ciudadanos que serán escogidos en la caballería deberían dar sus potros a domar y aprovechar su tiempo en otras actividades: los hombres jóvenes deberían "cuidarse de su buen estado" y aprender equitación, y los mayores, sugiere Jenofonte, deberían "*mejor cuidarse de sus amigos y de los asuntos políticos y militares, que gastar el tiempo en domar potros*". Respecto a las instrucciones que hay que darle al domador que va a criar a los potrillos, Jenofonte escribe: "*debe entregarlo, lo mismo que cuando entrega a su hijo para que aprenda un oficio, después de haber redactado por escrito lo que debe saber cuándo se lo devuelvan*". Sin embargo, el amo debe "*entregar al domador el potro manso, acostumbrado a la mano y amigo del hombre*". Jenofonte insiste entonces en el hecho de que:

> … la mayoría de las veces se consigue eso en casa por medio del palafrenero, siempre que sepa arreglárselas para que coincida el que sienta hambre y sed y picaduras de tábanos con su ausencia, y, en cambio, coma, beba y sea librado de lo que le molesta por medio de las personas. Si se realiza esto, es lógico que, por fuerza, los hombres no sólo sean queridos por los potros, sino, incluso, añorados.

Jenofonte sugiere que "*el establo esté en tal lugar de la casa, que el dueño pueda verlo a menudo*". El autor advierte que descuidar a su caballo equivale a "*despreocuparse de sí mismo*" ya que es a este animal que el amo se confía en caso de peligro. El autor sugiere no usar jamás el enojo con los caballos porque "*la cólera es irreflexiva*" y nos mueve a hacer cosas de las que luego nos arrepentiremos. Para este autor, se necesita hacer entender al

animal que no tiene por qué tener miedo y que "*aquellos que los obligan a golpes les infunden mayor terror aún*". Jenofonte explica que el brío del caballo es lo mismo que la cólera del hombre, así, para evitar irritar a un caballo brioso hay que evitar lastimarlo, de la misma forma que se evita molestar a un hombre, sin ofenderlo ni en palabras ni en acciones.

Jenofonte dice en su texto que el hombre tiene en la palabra un medio para enseñar al hombre lo que debe de hacer, en cambio no se le puede enseñar nada al caballo por este medio. El autor conseja: "*cuando actúa como deseas, le muestras tu agrado a cambio, y cuando desobedece, lo castigas*". Finalmente, Jenofonte concluye que es justificado para un hombre que "*se compra un caballo excelente, lo alimenta para soportar las fatigas y lo utiliza correctamente*" venderlo a un precio mucho más elevado del que lo adquirió. Esta afirmación recuerda un pasaje del *Económico* ya citado en el cual Critóbulo pregunta: "*¿Me estás invitando a domar potros, Sócrates?*" jugando con un doble sentido intraducible entre las palabras "comercio" y "domar potros" en griego.

Desde la época de Jenofonte se han escrito un número importante de tratados de equitación que intentan determinar la mejor forma de criar los caballos. Es interesante recordar aquí que en la "*racing society*" de Newmarket estudiada por Rebecca Cassidy (1999), el talento del agente de ventas de caballos se formula con la expresión "el ojo por el caballo" ("*an eye for a horse*"), es decir su capacidad de evaluarlos, mientras que al entrenador lo caracteriza su habilidad de "mantenerlos dulces" ("*keep them sweet*"), es decir de volverlos manejables y ligeros. En el campo de carreras en Huautla, la división del trabajo entre el propietario y el entrenador no es necesariamente tan marcada, lo que implica que un "verdadero" aficionado a las carreras debe poseer estas dos características.

El "verdadero caballerango"

Los criterios que establece Jenofonte para definir a un buen ecónomo y a un buen caballerizo son similares a los que definen al "verdadero" caballerango de acuerdo con los aficionados a los caballos en México. Según ciertos aficionados, Constantino, hermano de Agustina, fue el primero en haber introducido los caballos de carreras en Huautla, es decir que fue él el que introdujo a los caballos "grandes" en las competencias locales. Cuando trabajaba para la finca "La Cataluña" era jinete y curaba él mismo a los caballos. Participaba

en carreras a pie y en peleas de gallos. Constantino le transmitió su conocimiento y su pasión por los caballos a sus hijos y sobrinos. Durante la carrera del 31 de mayo de 2010 en Huautla, algunos días después de su muerte, el animador del evento pidió un minuto de silencio para Constantino en nombre de "la familia Martínez" declarando: "era un gran aficionado a las carreras de caballos"[110]. Durante su funeral, uno de los oradores hizo el retrato de Constantino subrayando sus calidades de caballerango:

> "Constantino Martínez Quiroga hoy se encuentra cabalgando en las praderas. En sus mejores momentos, en su juventud, él siempre estuvo presente en los mejores momentos en el campo, montado en un caballo. Él fue un jinete excelente, uno de los mejores jinetes excelentes de la región. Porque no solamente conocía la brida del caballo, no solamente conocía el estribo, sino conocía a cada uno de los animales que él manejaba, conocía que enfermedad tenía, conocía además de eso, cómo curar a cada animal. El señor Constantino amó mucho a los animales, él caminó por muchos lugares consiguiendo caballos, burros, para sobrevivir (…) El conocimiento de los animales, éste siempre se lo llevó en el alma, siempre lo mantuvo él, firme, el conocimiento que él tenía sobre el manejo y cuidado de los animales. Ese conocimiento ustedes lo constataron, él herraba a los caballos, a los burros, él inyectaba, él era un veterinario, no era un simple peón, sino fue un caballerango de tiempo completo. En eso distingo yo a mi compadre Constantino, en un caballerango que supo cuidar a los animales, esa era su profesión, y esa profesión la va a llevar por siempre"[111].

Esta distinción entre el "peón" y el "caballerango" refleja una tensión que atraviesa de manera permanente el universo de las carreras de caballos y que se origina en el juicio que se hace sobre el conocimiento y el buen manejo de los códigos del campo. Este juicio es un asunto de posición social y de reputación. En esta arena la pelea gira en torno a quien posee el conocimiento específico que permite lograr de buena manera la cría de caballos y ganar las carreras. Un verdadero aficionado a las carreras no sólo posee un caballo, lo cría él mismo y conoce a los animales al punto de que es capaz de hacer evaluaciones precisas que le permiten predecir al vencedor de las carreras. Alguien que tiene "gusto" por las carreras ama el juego, respeta las reglas, sabe reconocer sus derrotas y no está interesado únicamente en la victoria, ni tampoco en el dinero. A las personas que no respetan ese código se les acusa de "no ser de gusto". Reivindicarse como caballerango implica valorizar su conocimiento sobre los caballos, su utilidad social y su valor moral. Siguiendo el ejemplo de Constantino,

---

110 MGT Video – Huautla, 30 mayo 2010.
111 MGT Video – Huautla, 15 mayo 2010.

el “verdadero caballerango” puede definirse como la persona que tiene “el ojo del amo”, que sabe cuidar y manejar a sus animales, que tiene el gusto de las apuestas y de los caballos.

Durante mi trabajo de campo pude observar varios momentos en los que esta distinción se expresaba. En julio de 2017, escuché una conversación en la que un hijo de Agustina criticaba a sus adversarios y comentaba burlándose: “no cuidan sus caballos, no les dan ‘alimento’ (especial para caballos), no los entrenan ni les inyectan vitaminas, sólo les construyen un pesebre y les dan zacate y hierba seca”[112]. Con estas palabras este aficionado ponía en duda la habilidad de sus rivales para criar caballos, su verdadero “gusto” por el juego, y buscaba por lo tanto afectar su reputación en el campo. Los aficionados a las carreras profieren con frecuencia este tipo de acusaciones revindicando así la exclusividad sobre el “buen” método para criar a los caballos. Estas reivindicaciones pasan a menudo por el descrédito del método de los rivales. La carrera se vuelve así una competencia en donde se confirma la “finura” tanto del caballo vencedor como del caballero que lo ha criado.

Imagen 13. El Monte (2009)

[112] MGT Diario de Campo – julio 2017.

Cuidar al caballo

Ser dueño de un caballo da la posibilidad de negociar un "compromiso", una apuesta central, lo que otorga un estatus particular en el campo de los aficionados a las carreras respecto a un simple espectador. Antes de la competencia, el nombre del propietario será anunciado junto con el de su animal. El acceso a este estatus requiere sin embargo de un gasto importante en la compra del caballo y su cuidado. Para adquirir este estatus se necesitan los medios para poder comprar los artículos necesarios y asegurarse de contar con la disponibilidad de mano de obra necesaria para el cuidado del animal. Me detendré aquí un momento en cómo los aficionados de carreras crían a sus caballos en Huautla.

Un caballo de carreras puede vivir hasta unos veinte años, sin embargo sus dueños rara vez los guardan más de diez ya que al final de este periodo el caballo será demasiado viejo para correr, o no encontrará adversarios adecuados porque sus rivales ya lo habrán "medido". En esta situación, el caballo se vende y se reemplaza por otro, de preferencia un animal originario de una región relativamente lejana al lugar de las competencias para que los aficionados no tengan referencias sobre su desempeño. La estrategia es más eficaz si se trata de un joven potro, llevado en la madrugada a Huautla para evitar que sea identificado por sus posibles adversarios en las carreras. Después se cría el caballo discretamente en la casa. La estrategia consiste entonces en comprar un caballo joven "fino" en un pueblo lejano, y criarlo como si se tratara de un caballo "corriente" de "por aquí" para evitar que los aficionados poco capacitados en la identificación del caballo puedan evaluarlo correctamente.

En la casa de Agustina, el pesebre del caballo se encuentra en un sitio un poco en altura dentro del terreno, un lugar que se puede observar desde la cocina para tener "el ojo" sobre el animal, pero al mismo tiempo escondido de las miradas de los vecinos. Algunas imágenes de santos y unos dientes de ajo se ponen sobre el pesebre para proteger al animal de los maleficios provocados por la envidia de sus adversarios. De forma general el pesebre no debe ser demasiado grande para evitar que el caballo pueda lastimarse o escaparse. Las carreras de caballos son un gran tema de discusión para los miembros de esta familia y los hombres cuidan a estos animales con mucha dedicación. Aunque las mujeres siguen con

entusiasmo las carreras hípicas y participan en las apuestas, nunca se encargan de las actividades ligadas al cuidado de estos animales.

La cría de un caballo de carreras necesita de mucho tiempo. Hay que darle de comer, limpiar el pesebre, pasearlo, entrenarlo, cambiar sus herrajes, inyectarle vitaminas y curarlo cuando se enferma o lastima. Los cuidados se intensifican antes de la organización de una carrera, periodo en el cual se "trabaja" a los caballos, es decir se les entrena para las competencias hípicas. Los hombres de la casa pasan mucho tiempo cuidando al caballo, y llegan incluso a examinar los costales de alfalfa para quitarles las plantas con espinas y evitar así que el caballo se lastime mientras come. En los días que preceden una carrera, los nietos de Agustina matan las moscas que sobrevuelan al caballo para evitar que estos insectos lo molesten. Por otro lado, Casimiro se lava las manos antes de tocar a su caballo y hace severos comentarios a los turistas que intentan acariciarlo.

Existen algunos veterinarios en Huautla con quienes los propietarios compran las herramientas y medicamentos necesarios para el cuidado del caballo y de sus otros animales. Las tiendas de Huautla, sin embargo, no están bien surtidas y los precios son bastante altos por lo que los dueños de los caballos viajan a Tuxtepec a comprar a mejor precio estos productos.

Los propietarios de caballos en Huautla tienen a menudo problemas para encontrar suficiente alfalfa para alimentar a sus caballos en las tiendas del pueblo. Los campesinos de la región crían sobre todo chivos y a veces incluso vacas que se alimentan de la hierba que crece en el campo. Los dueños de los caballos viajan a la ciudad de Tehuacán o de Teotitlán para comprar en cantidad costales de alfalfa a buen precio. Si no pueden desplazarse, los propietarios usan su red de alianzas, por ejemplo algún amigo que críe borregos y por lo tanto viaje regularmente a estas ciudades, para obtener las mercancías necesarias para el cuidado de sus caballos. Las alianzas se expresan por analogía con los caballos. En 2009, cuando Petro le regaló un costal de alfalfa a Eleno para que alimentara a su yegua, se la dio de parte de "su novio El Monte"[113]. Los conflictos dentro del equipo de caballos se manifiestan también por medio de bromas, por ejemplo sobre el hecho de si era mejor cruzar al Monte

[113] MGT Diario de Campo – junio 2009.

con La Jaina o con La Hormiguita. Esta broma era una forma de expresar abiertamente la competencia entre Eleno y Kaliman por ver quien tenía la yegua más "fina" y por lo tanto que debería reproducirse con el El Monte, el mejor caballo de este equipo.

Los propietarios de los caballos tienen diferentes métodos para criar a sus corceles, y pasan mucho tiempo discutiendo cuál es la mejor manera de entrenarlos para las carreras. Cuando la temporada de lluvias acaba, los aficionados comienzan el entrenamiento de sus caballos. Los cepillan dos veces por día para que pierdan pelo. Algunos aconsejan poner baba de maguey sobre las crines del caballo para que su pelo sea más brilloso. Uno de los temas que apasiona a los dueños de los caballos es la alimentación de los animales. Antes de la carrera, controlan estrictamente su alimentación y discuten sobre las diferentes dosis y complementos alimentarios que están mejor adaptados a sus animales, en términos de eficacia y precio, confrontando sus diferentes técnicas. Algunos prefieren alimentarlos con alfalfa y avena, otros compran una mezcla de granos especial para caballos que llaman "alimento" o "Pangola", o experimentan con otros productos como maíz o zanahoria. Por otro lado, los dueños de los caballos controlan rigurosamente la sexualidad de sus animales ya que consideran que la actividad sexual podría agotar la energía necesaria para obtener la victoria en las carreras.

Los aficionados a los caballos confrontan en sus discusiones las diferentes técnicas para entrenar a sus animales. Durante el periodo en el que se organizan las competencias, los aficionados deben pasear a sus caballos y hacerlos correr cada día para prepararlos para las competencias. Uno de los desafíos del entrenamiento del caballo es equilibrar la intensidad del trabajo, no hay que "cansar" al animal, pero tampoco tiene que estar demasiado "pesado". Existen diferentes técnicas que los propietarios adaptan en función de las características del caballo o de sus propias capacidades. La primera es la del "paseo", se lleva al caballo a correr sobre la terracería, al trote o al galope, esta técnica necesita de un jinete que monte al caballo, o en su ausencia, de un entrenador que corra junto al corcel. La otra técnica que llaman "el molino" consiste en sujetar al caballo con una rienda y hacerlo correr en círculos alrededor del entrenador.

Imagen 14. Técnica "El molino" (2015)

Antes de la organización de una competencia, los propietarios hacen correr a sus caballos en los carriles para “medirlos” (o también se dice “calarlos”), registran el tiempo de carrera del animal y evalúan la eficacidad del entrenamiento y la posibilidad de vencer a sus adversarios. Esta operación debe hacerse lejos de las miradas de sus posibles rivales y de sus aliados para evitar fugas de información sobre la condición del caballo. Las discusiones alrededor de la cría del caballo son similares a las que se producen alrededor de la buena forma de criar a los hijos o de seducir a una mujer: traducen en efecto una especie de “ideología del pedigree” local. Esta lógica de la práctica articula de esta forma esquemas de analogías que marcan afinidades y similitudes entre la domesticación de los animales y el gobierno de la casa.

VI – DIFERENTES REGISTROS PARA EXPLICAR LA INCERTIDUMBRE

La evaluación y las predicciones

En los trabajos antropológicos sobre los puntos de apuestas para carreras de caballos en Francia (Martignoni-Hutin, 1993), estos lugares son presentados como espacios de

socialización que crean una verdadera comunidad de jugadores en el sentido de Huizinga. Sin embargo, una distinción se establece entre los diferentes jugadores, el "turfista" es el "jugador profesional". La característica de un turfista es que juega sin cesar, juega por jugar, por el dinero en el juego, para poder seguir participando en las apuestas. Para él la pérdida no es el fin del juego, el turfista piensa siempre tener la posibilidad de "rehacerse", lo cual alimenta su esperanza en el juego. Jugar es arriesgarse; el placer del juego es inseparable del riesgo de perder. El jugador intenta por lo tanto tentar su suerte con toda una gama de procedimientos y amuletos. Es por esta razón que algunos autores han comparado al jugador con un alquimista o un mago[114]. Es interesante notar aquí el vínculo entre el concepto de "suerte" y el de "riqueza" presente en la palabra "fortuna". El jugador profesional tiene sin embargo una técnica, la de "hacer el papel", es decir analizar los datos proporcionados sobre los diferentes caballos. A partir de estas informaciones el jugador intenta descifrar los signos, entender los comentarios, formular predicciones matemáticas, todo esto para reducir la incertidumbre y no dejar al azar más que lo aleatorio inherente a cada carrera. Sin embargo, cada turfista "hace" el papel "a su manera" (Martignoni-Hutin, 1993; Leforestier, 2004).

Durante las subastas de caballos de carreras en Newmarket (Cassidy, 199, p.139), la categoría "tener el ojo" implica una visión impregnada de sentido místico, una especie de don profético (*gift of prophecy*), que permite a los agentes de ventas formular juicios que escapan a toda crítica y refuerzan su autoridad mágica. Rebecca Cassidy opera en efecto un paralelismo entre los magos y los agentes de venta ya que deben "aprender a leer la evidencia" (*learn to see the evidence*) para predecir la calidad de un caballo. La autora califica entonces el trabajo de los agentes como una "*expertise in the unknowable*" (Cassidy, 1999, p.140). La antropóloga británica vincula asimismo la actitud del apostador a la del hechicero: cuando la apuesta corresponde al resultado esperado, esto será considerado un rito eficaz, mientras que si el resultado es desfavorable, el sistema del juego no será puesto en duda, pero el resultado será percibido como un disfuncionamiento en un caso particular. La sociedad de las carreras confirma la creencia en este conocimiento especializado explicando los

---

114 « (Le joueur) *déploie deux sortes de ruses, les unes empruntées à la panoplie du magicien, les autres à l'arsenal d'une technique prétendument positive. Quoi d'étonnant, si le joueur a une mentalité d'alchimiste? Il veut faire de l'or (ou de l'argent) et méprisant les voies indirectes, tortueuses et pénibles, il s'est tourné vers le procédé le plus direct, forcément magique* » (Neveux, 1967, p. 492).

resultados de las competencias bajo una forma que refuerza la autoridad del agente de ventas, por ejemplo, dando más importancia a las victorias que a las derrotas.

En Huautla, para tener éxito en el campo de carreras, es importante estar bien integrado en las redes hípicas locales ya que para ganar las apuestas hay que disponer de buenas informaciones para así poder comparar los diferentes animales. Los aficionados de las carreras de caballos se procuran de esta forma, a través de su red de conocidos, informaciones sobre los últimos resultados de las carreras, sobre la salud de los caballos y la forma en la que fueron entrenados. Para poder insertarse en la red de propietarios de caballos se necesita asimismo manejar todo el vocabulario específico del campo. Este vocabulario crea una verdadera conversación que excluye a los extranjeros a estas prácticas, crea un entre-sí y delimita la pertenencia al grupo de personas que son "de gusto", "verdaderos" aficionados a los caballos. Los aficionados a las carreras de caballos juegan no sólo en función de su evaluación del caballo, sino que apuestan por su capacidad de encontrar informaciones precisas sobre los diferentes animales en sus redes de conocidos. Las calidades de un caballero no se limitan al cuidado del caballo, sino también al cuidado de sus relaciones en el campo.

Los espectadores hacen comentarios en voz alta sobre sus evaluaciones de los caballos, es una forma de mostrar sus calidades en tanto aficionados a los caballos. Estos comentarios son en cierta medida estimaciones sobre las propiedades de los jugadores y predicciones sobre el porvenir del juego. Por ejemplo, al momento en el que los caballos se pasean por la pista, un espectador comenta: "se van dando", es decir que los caballos están en igualdad de condiciones, el resultado de la competencia es efectivamente muy cerrado[115]. Los aficionados a las carreras hacen a menudo evaluaciones que resultan ser precisas al momento de las competencias. Durante una carrera en Huautla, Eleno se acerca al jinete de un caballo "chico" para proponerle una apuesta en la cual pagaría "tronchado", su adversario rechaza el juego y Eleno comenta: "Ese caballito se va a quedar" [116]. Esta evaluación es compartida por numerosos participantes, y prácticamente nadie logra colocar sus apuestas periféricas. El jinete pierde la carrera por un gran margen, los espectadores chiflan, gritan y

---

115 Descripción de las carreras realizada a partir de videos grabados por MGT- junio 2009.

116 MGT Video - 14 junio 2009.

se burlan del desempeño del caballo. Cada competencia da informaciones preciosas a los observadores atentos que tienen el "ojo" sobre la carrera. Durante otra competencia, un caballo gana por más de dos cuerpos de ventaja frente a su rival, una persona en el público comenta entonces: "no le dio vara"[117] para insistir en el hecho de que el caballo era tan superior a su rival que el jinete ni siquiera tuvo la necesidad de pegarle con la vara para que acelerara.

Es importante poder acumular este tipo de observaciones para lograr hacer predicciones precisas. La segunda carrera de un espectáculo en Jalapa[118] es la final de un "derby" que enfrenta a tres caballos ganadores de las competencias de la fiesta precedente; es la única vez que he visto una carrera con más de dos caballos en competencia. A pesar de la calidad del espectáculo, prácticamente nadie apuesta durante esta competencia porque todo el mundo sabe del desempeño espectacular que tuvo La Gala, una yegua mora originaria de Ojitlán, durante la carrera precedente. Efectivamente, La Gala supera a sus adversarios sin ningún problema. La acumulación de observaciones y la obtención de informaciones sobre varias carreras permiten a los aficionados hacer predicciones más precisas sobre el resultado de las competencias. Para llegar a hacer esto, hay que ser capaz de desplazarse a los diferentes espectáculos de la región, o por lo menos ser capaz de informarse sobre el resultado de las carreras y los detalles del desempeño de sus diferentes adversarios.

Evaluar a los caballos no es siempre cosa fácil, sobre todo si el animal es joven, y esto incluso para los aficionados más experimentados. Durante unas carreras que se desarrollaron en Ixcatán el 16 de mayo de 2010, el Yuki estaba vestido con una playera decorada con la virgen de Guadalupe. Montó a un caballo joven llamado El Cubano que participaba en una de sus primeras competencias. Su adversario era un bello corcel que llevaba una máscara roja. Los espectadores de las carreras estaban de acuerdo en decir que El Cubano sería el perdedor. En los carriles era difícil colocar las apuestas, incluso proponiendo una ventaja de "claro". Un apostador insiste proponiendo una ventaja de "foto", es decir, apostando por el hecho de que el perdedor no aparecerá ni siquiera en la foto que se toma en la línea de llegada. Finalmente, El Cubano pierde únicamente por "faja". El público

---

117 MGT Video – Jalapa, julio 2015.
118 MGT Video – Jalapa, junio 2015.

se agita y corre hacia la camioneta donde está instalada la cámara que toma la foto al final de la carrera. Un grupo de hombres se aglutina frente a la camioneta, el hombre encargado de tomar la fotografía muestra la prueba al público. No quiere soltar la fotografía pero la gente termina arrancándosela de las manos. La fotografía se pierde en la muchedumbre al grito de "faja" y todas las personas que aceptaron dar una ventaja de "claro" pierden su apuesta[119].

La mayoría de las apuestas se hacen en función no de una evaluación precisa de los animales, sino como un gesto de reafirmación de su valor moral, de confianza en su capacidad de evaluar los caballos, de obtener informaciones precisas participando en los espectáculos y por el intermediario de su red de amistades. Apostar es por lo tanto un acto de fe, de creencia en la precisión de su propia predicción. El acto de apostar conlleva varias dimensiones: la de tentar su suerte, la de tomar un riesgo, y la de mostrar su lealtad. Durante una carrera en Jalapa[120], el caballo El Abuelo es parte de los participantes. Petro conoce a su dueño que me presenta como parte del equipo "Cuadra Casco de Oro". Petro apuesta en favor de este caballo pero pierde por un gran margen. Después de la competencia critica a su amigo porque no supo negociar el contrato de la competencia. Aquí Petro apostó no por la evaluación que hizo de los animales, sino por la reputación de su amigo como un "verdadero aficionado a las carreras" que conoce las calidades de sus caballos y sabe negociar los contratos de las competencias. Podemos ver en este caso cómo apostar corresponde a la manifestación de una lealtad, a la expresión de una confianza. El resultado de una carrera puede sin embargo afectar realmente la reputación de los dueños de los caballos si "hacen perder dinero a sus amigos".

Gobernar la suerte, influir en la evaluación.

Las carreras de caballos son eventos ejemplares que permiten a los jugadores expresar metafóricamente, en el juego y por analogía a éste, sus lealtades, sus aspiraciones y sus descontentos. Estas competencias son un medio para desafiarse, para medirse entre miembros del campo, en una lucha metafórica que se desarrolla en una arena a la vista de todos, y cuyo juicio, resultado de la competencia, es reconocido públicamente. La rivalidad entre los aficionados de caballos instaura un clima de desconfianza. Las acusaciones de trampa o de

---

119 Descripción de las carreras realizada a partir de MGT Video – Ixcatlán, mayo 2010.

120 Descripción de las carreras realizada a partir de MGT Diario de campo y Video – Jalapa, 13 junio 2015.

traición son frecuentes, razón por la cual ciertos aspectos de las discusiones sobre las carreras se desarrollan en una atmósfera de secreto.

El resultado de una carrera depende de la calidad de los caballos y de sus entrenadores, sus características individuales son por lo tanto puestas a prueba. El veredicto de la competencia es percibido como una confirmación de su superioridad frente a sus rivales, como una especie de ordalía, de decisión divina que juzga los antagonismos de los adversarios. Los jugadores utilizan por lo tanto todos los medios, los lícitos y a veces los prohibidos, para salir victoriosos de la carrera. No se puede, sin embargo, controlar todos los factores que determinan el desenlace de la competencia. Mientras que la victoria nunca se pone en duda por parte de los ganadores, los perdedores usan y manipulan toda una serie de recursos para justificar resultados desfavorables.

Podemos afirmar que en estos casos apostar es manifestar simpatía, confianza, reafirmar su lealtad respecto a un individuo y un grupo en competencia en una arena en donde se juegan y se revelan las problemáticas propias al campo. Las carreras de caballos aparecen como un marco de lectura, como un medio para expresar conflictos, alianzas o rivalidades. Este marco de lectura es particularmente maleable y los jugadores los manipulan para dar explicaciones en acuerdo a sus propios intereses.

La carrera es el desenlace de un periodo de entrenamiento durante el cual se alimenta la rivalidad contra el adversario. Todos los medios a disposición son movilizados para influir en el resultado de la carrera a su favor. Los aficionados de caballos tienen confianza en sus capacidades para entrenar y evaluar a los animales. Las técnicas para salir victorioso de las competencias derivan en gran parte de una observación y de un conocimiento empírico sobre los caballos, pero algunas son más bien del orden de la astucia o del disfraz, y otras recurren a cierto pensamiento mágico o místico; todo esto hace parte de una lógica de la práctica que procede por analogías articuladas.

Estos procedimientos empíricos y analógicos están vinculados a registros explicativos y prácticos. A menudo, los procedimientos desplegados por los aficionados multiplican diferentes registros. Los individuos juegan con las ambigüedades de los modelos para explicar y actuar sobre situaciones inciertas e imprevisibles como lo son las carreras de

caballos. Los aficionados de carreras buscan dar sentido a su derrota movilizando diferentes interpretaciones de las reglas del juego, y acusan a las deficiencias técnicas, a la traición o a la trampa, atribuyen sus desgracias a la mala suerte, o a la brujería que combaten con toda una gama de procedimientos mágicos.

Para poder hacer un relato de la competencia que les sea favorable, los aficionados de caballos manipulan en primer lugar las ambigüedades dejadas por las zonas oscuras de las reglas del juego. Durante una competencia el caballo puede ganar la carrera, por una distancia de "faja" por ejemplo, pero si su propietario apostó "claro" habrá perdido su juego. En este tipo de situaciones, la ventaja de la apuesta central no es forzosamente conocida por el resto de los aficionados. Esto permitirá al dueño del caballo manipular el relato de la competencia y afirmar que ganó la carrera sin mencionar que perdió su apuesta.

A mi llegada al campo, la familia de Agustina presumía que su caballo El Monte nunca había perdido una carrera. Algunos días después vimos juntos un video de una competencia en la cual El Monte corre contra un caballo llamado El General. En la pantalla se veía claramente que El Monte había perdido la carrera. Sin embargo, los hijos de Agustina aseguraban que su caballo no había sido vencido, sino que sus adversarios le "echaron maldad" [121]. Enseguida me mostraron en detalle una secuencia del video en el cual el jinete del General jala la rienda del Monte, una acción prohibida que tiene la intención de frenar al caballo. Incluso si su caballo perdió esta carrera, los hijos de Agustina se mostraban orgullosos de haber reunido una gran apuesta y de haber sabido aceptar su derrota, porque esto probaba que eran "buenos jugadores", sus emociones no fueron afectadas por el resultado de la competencia ya que el dinero apostado no era realmente indispensable para su sobrevivencia. El dinero es importante, pero más bien como medida de la profundidad del juego que compromete dramáticamente la reputación de los jugadores.

La familia de Agustina despliega de esta forma todos sus recursos para evitar imprevistos o desgracias durante las competencias. Antes de las carreras, la familia es muy entusiasta, todos se preparan, se bañan, se ponen su mejor ropa. "¡Estamos listos!" se repetían los hijos de Agustina antes de salir de casa. El jinete decía antes de una carrera "Ya llegó el

[121] MGT Diario de Campo - 3 junio 2009.

día, sólo falta la hora" [122]. Estas expresiones indican un aumento de la ansiedad antes del inicio de las carreras, los participantes han hecho todo lo que está en su poder y no queda más que esperar el resultado de la competencia. En estos momentos, en donde el veredicto incierto de la competencia se vuelve inminente, el uso de procedimientos de tipo mágico es más frecuente. Antes de las competencias, una de las mujeres de la casa, generalmente Sofía o Agustina, procede a hacer una limpia, una purificación con copal y hojas de laurel, a todos los miembros de la familia que participan en las carreras. Una pequeña rama de ruda se bendice frente al altar y cada uno la mete en su bolsa ya que sirve como amuleto de protección contra el "mal de ojo" y otros hechizos y ataques de brujería. También colocan fotografías de sus animales sobre el altar de la casa, a los pies de una estatua de la virgen y junto a imágenes de San Martin y San Jorge sobre sus caballos[123].

Imagen 15. El Malvado (2009)

Antes de la carrera del 14 de junio de 2009 en Huautla, Casimiro preparó un baño con aguardiente para refrescar a su caballo El Malvado. Le hizo una pequeña trenza sobre la frente con un listón rojo y una rama de ruda para protegerlo de la mala suerte. En la

122 MGT Diario de Campo – abril 2010.

123 La fotografía que se adjunta en este apartado fue utilizada en este ritual, ahora se encuentra enmarcada y exhibida en los muros de la sala de Agustina.

preparación del caballo antes de la carrera, los hijos de Agustina le hacen una limpia con hojas de laurel y le pasan una gran vela por el cuerpo. Al final del ritual, Casimiro pone perfume sobre su corcel[124]. Una fotografía del caballo y un papel que lleva los nombres de todos los que participaron en la apuesta se colocan en el altar de la sala de la casa. La vela que fue pasada momentos antes por el cuerpo del caballo se prende sobre el altar. En otras carreras, Don Bernardo hace este mismo ritual con El Monte y bendice con agua al caballo utilizando una flor blanca.

En la preparación del caballo para la carrera del 31 de mayo del 2010, Petro quita la tierra de los cascos del Monte con un desarmador y enseguida unta grasa de motor de la marca "Roshfrans" en los pies del animal. Kaliman usa también este procedimiento, traspasando un esquema práctico de su actividad como mecánico a los caballos de carreras. Petro unta la grasa con su dedo, para "que la tierra no se pegue" en los cascos del caballo y así tenga mayor tracción. En el momento en el que Petro toma el pie del Monte, le dice en español "alza bonito", y cuando se resiste "mira pendejo este". En el camino a la pista Chucho le habla al Monte en español para calmarlo "tranquilo, serio", "íralo, pareces nuevo cabrón"[125]. En esa ocasión, El Monte lleva amarrado a la cabeza un pequeño listón blanco decorado con una plegaria escrita.

En los carriles los propietarios intentan guardar sus caballos lo más lejos posible de las miradas de sus adversarios, en particular si el animal es joven. Esta táctica está destinada a impedir una evaluación correcta del caballo, pero también a protegerlo de posibles acciones que podrían afectar su desempeño. Una de las tácticas para afectar al caballo de su adversario es hacerle tomar agua para que se vuelva más "pesado"[126]. Algunas horas antes del inicio de la competencia en Huautla en junio de 2009, Chirisqui se ocupaba del caballo El Malvado en un lugar alejado de las miradas. Al momento de llegar al sitio de las carreras el caballo defeca. Chirisqui atribuye esta actitud a los "nervios" del caballo que "entiende" que la carrera está

---

124 Este ritual puede ser visto en un video de MGT en Internet :
"El Malvado del Barrio de la Cruz": https://www.youtube.com/watch?v=xbIKQb_oM98

125 MGT Video – mayo 2010.

126 Esta técnica se ilustra en la película "El Caballo Bayo" (Garibay, 1969).

por comenzar y necesita "estar ligero"[127]. Chirisqui limpiaba inmediatamente los excrementos del caballo para evitar que lo perturbaran las moscas antes de la competencia.

Antes del inicio del espectáculo, los propietarios verifican las condiciones de la arena, observan el estado de las puertas, confirman la longitud de los carriles, y retiran las piedras para minimizar los riesgos de cualquier tropiezo. Intentan a través de estos procedimientos evitar toda deficiencia técnica susceptible de afectar el buen desarrollo de la competencia, y dejar así el menor espacio posible al azar. Los dueños pueden tener interés en hacer pensar que su caballo va a perder con el fin de capturar más apuestas. Intentan disimular la calidad del caballo mostrándolo como si estuviera lastimado o como si lo utilizaran para el trabajo en el campo. Durante esta competencia, Casimiro había puesto merthiolate en las patas del caballo para así influenciar la evaluación de los apostadores en los carriles, haciéndoles creer que el animal se había lastimado. La táctica no es muy eficaz ya que nadie quiere apostar contra El Malvado, los aficionados estiman que va a ganar con "claro", lo cual es efectivamente el resultado de la carrera.

Esta táctica del "disfraz" se usa también en otro tipo de juegos. Durante ciertos espectáculos, se organizan competencias de carreras a pie entre los espectadores. En Loma Maguey, el animador pregunta a los asistentes si hay alguien dispuesto a "retar al compita de Cañada de Mamey" en una carrera de cien metros. Un hombre joven apodado "El Vaquero" del municipio de San José Independencia acepta el reto. El animador anuncia la carrera e incita a los espectadores a apostar diciendo "no se trata de caballos sino de humanos", y continúa "traen buen herraje"[128] hablando de los hombres que participan en la carrera. Mientras que durante las carreras de caballos los animales corren "como si" fueran humanos, en esta carrera los dos hombres corren "como si" fueran caballos. El participante que gana la carrera corrió con los pies descalzos, de modo que logró influir en la evaluación de los apostadores haciéndoles creer que, al estar menos equipado, sería menos rápido, de una forma paralela a la táctica que se usa en las carreras de caballos.

---

127 MGT Diario de Campo – junio 2009.
128 MGT Video – Loma Maguey, junio 2015.

Un juego de apariencias.

Durante una discusión entre aficionados a las carreras de caballos, Juan el primo de Eleno calificó las carreras de caballos como "juego de apariencias", explicó su afirmación declarando que "en los carriles, hay caballos que parecen de carga pero que, al final, corren rápido, mientras que otros parecen caballos finos y sólo salen a bailar al carril"[129]. Este comentario revela dos aspectos esenciales de las carreras de caballos: por un lado la capacidad para evaluar a los caballos, y por el otro, las técnicas usadas por los dueños para influir en la evaluación que sus rivales hacen de su animal. Este comentario recuerda también el trabajo de Rebecca Cassidy (1999) en el cual la apariencia constituye uno de los elementos centrales de las carreras de caballos en Newmarket.

La imagen del "juego de apariencias" se expresa claramente a través de una táctica particular durante las carreras de caballos. El 25 de abril 2010, acompañé a la familia de Agustina a un espectáculo hípico en el pueblo de Nuevo Pescadito, en unos carriles en los alrededores de la presa Miguel Alemán. Llegamos temprano porque Víctor, el jinete, tenía un compromiso y quería ser uno de los primeros en correr. La competencia no se hizo ya que los propietarios de su adversario afirmaban que el Yuki había cambiado al caballo, que no era el mismo con el que habían establecido el desafío, y que había que renegociar. Víctor se enojó y rechazó cualquier nuevo compromiso. Sus adversarios se acercaron entonces a Petro para proponerle renegociar la apuesta únicamente a 3000 pesos. Petro rechazó reclamándoles "ustedes no son de gusto".

Víctor nos decía que sus rivales "se espantaron" porque habían visto que su tío Catarino formaba parte de su equipo, y en ese momento entendieron que el caballo era "fino". Según el Yuki sus adversarios se sentían seguros de sí mismos ya que eran originarios de Pueblo Nuevo, un pueblo cercano a Playa Vicente en donde se organizan frecuentemente carreras. Sus adversarios estimaban que iban a poder "chamaquearlo", es decir aprovecharse de la ingenuidad del Yuki, ya que sus rivales lo consideraban un novato. Víctor le dio "un mes de cuido" a su caballo para "ponerlo al tiro", es decir para que estuviera en buenas condiciones para las carreras. Durante la negociación del contrato Víctor había dicho que

[129] MGT Diario de Campo – abril 2010.

vivía en Huautla, y su caballo, joven de edad, era difícil de evaluar. El jinete se arrepentía de haber cepillado y haberle quitado los pelos a su caballo antes de la carrera, porque al momento de negociar el contrato, su caballo daba una impresión menos buena, parecía un caballo corriente[130].

En diciembre de 2013, Eleno me contó una historia similar en la cual intentó reproducir esta táctica de las apariencias y del disfraz pero tampoco le fue eficaz. Me dijo que llevó a su yegua La Jaina a participar en una carrera de caballos en el pueblo de Agua Campana, una pequeña localidad del municipio de Tenango. Logró "amarrar un compromiso" para una carrera, pero cuando sus adversarios vieron que la yegua tenía herraje de aluminio con "uña", y que "bailoteaba en los carriles" al momento de la "presentación" de los caballos, prefirieron cancelar la competencia pagándole un cartón de cervezas a Eleno. Al final de su relato el propietario de La Jaina se arrepentía de haberse presentado como un habitante de Huautla, "hubiera dicho que vivía en Tenango" se lamentaba[131].

El corrido *El Alazán y el Rosillo* pone en escena una historia similar, esta canción evoca en efecto una carrera que opuso a dos caballos "ni grandes ni chicos"[132]: el Alazán de los ricos, y el Rosillo de los pobres. La carrera se desarrolla en el pueblo de Mocorito en el estado de Sinaloa, a los pies de la Sierra Madre Occidental. Están presentes los habitantes de Bamoa que apuestan sus "bueyes y vacas" en favor del Rosillo. El corrido concluye con la victoria del Rosillo y con el pedido del autor para que el animal se regrese a "robar a su tierra" como si se tratara de una especie de Robin Hood personificado por un caballo.

El cantante de mariachi Antonio Aguilar adaptó una película inspirada en la historia de este corrido. El cantante es el héroe de la película, un charro que vuelve a su pueblo después de un periodo de errar por el país. A su regreso, su amigo de infancia se ha vuelto el rico patrón del pueblo apropiándose de las tierras de los pobres campesinos que no pueden pagar sus deudas. Antonio Aguilar se alía entonces con los campesinos para recuperar sus tierras. Encuentra un buen caballo de color rosillo y parte con su amigo y caballerizo a buscar

---

130 MGT Diario de Campo – abril 2010.

131 MGT Diario de Campo - 13 diciembre 2013.

132 "*Los caballos que corrieron, no eran grandes ni eran chicos*" corrido El Alazán y el Rosillo y la película (Aguilar & Chavira Jacha, El Alazán y el Rosillo, 1966).

recursos en las apuestas hípicas que se hacen en los pueblos de la región. Antes de las competencias, el caballo lleva carbón en la espalda y los dos amigos van disfrazados de campesinos pobres. Los ricos pretenciosos que se encuentran en los carriles no dudan en apostar contra el caballo Rosillo, al que monta un muchacho joven. El Rosillo gana por supuesto todas sus carreras, incluyendo la última y más dramática, la que opone a Antonio Aguilar, emblema del buen patrón que ayuda a los pobres, contra su amigo de infancia convertido en un patrón ambicioso que explota sin recato a sus conciudadanos. El Rosillo gana la carrera, el "mal patrón" reconoce finalmente su derrota y se deshace de sus peones armados que aterrorizaban a la población. Los campesinos pobres recuperan sus tierras, pero no por esto se liberan de sus deudas, se las deben ahora a un "buen patrón" que es sensible al sufrimiento de su pueblo.

Esta moral de un caballo que hace ganar dinero a los pobres está presente en muchas historias. Por ejemplo, el tío de Eleno me contó la leyenda del "caballo que nunca se cansa"[133]. El caballo está dormido en el bosque y sólo un búho puede despertarlo. Gana dinero para los pobres en las carreras, pero si se usa con malas intenciones, se va solo y desaparece en la naturaleza. Podemos comparar esta historia con la del Chikón Tokosho, el dueño de los animales que vive en los bosques alrededor de Huautla. Este ser mítico es a menudo descrito como un charro montado en un caballo blanco[134]. Estas historias se sitúan en los tiempos en donde las mercancías eran transportadas a Huautla por arrieros. El Chikón pide ayuda a un pasante que encuentra en medio del bosque. El pasante debe regalarle de forma desinteresada un poco de comida o de aguardiente al dueño de los animales que a cambio le hace adquirir una gran fortuna. La persona que se beneficia de estos favores no puede mencionarle esta transacción a nadie, si no corre el riesgo de perder todos sus bienes o de quedar atrapado en el reino del Chikón. Algunos intelectuales locales han visto similitudes entre el Chikón y San Martin Caballero, santo que ofrece la mitad de su capa a un hombre pobre sin saber que en realidad se trataba de Jesús. Otros, en cambio, se inclinan a ver en el Chikón un origen más antiguo, anterior a la conquista española.

---

133 MGT Diario de Campo – diciembre 2013.

134 "*Por lo regular se describe al chikón como un 'sujeto güero, vestido de charro, montado en un caballo blanco' o como un comerciante próspero*" (Incháustegui, 200, pp. 133-134).

Durante el invierno del 2013 circulaba una historia en Huautla similar a la del Rosillo pero con una moral diferente. Un aficionado me contó un episodio durante una carrera de caballos en la cual estaba presente Mario de la Cruz Sabino, antiguo presidente municipal de Chilchotla. Mario de la Cruz amarró un compromiso de 100 000 pesos con un hombre "huarachudo", que llevaba su caballo a los carriles. Mario perdió el desafío sin tener el dinero para completar la apuesta. En ese momento aparecieron los "verdaderos" propietarios del caballo, unos "narcos pesados", supuestos miembros del cartel de los Zetas que se escondían en la región. Advirtieron entonces a Mario sobre los riesgos de "apostar sin el dinero en la mano" y lo obligaron a ceder su caballo como pago de la apuesta[135]. Esta táctica que consiste en usar a un "representante" en la negociación de las apuestas, a un hombre "huarachudo", que viste como campesino pobre, es común en las historias de carreras de caballos locales. Estas historias transmiten toda una serie de enseñanzas morales como la de que "hay que desconfiar de las apariencias", pero muestran también que en la negociación de la apuesta la apreciación del "representante" cuenta igual o más que la evaluación del caballo.

Intenté mostrar en este capítulo cómo la evaluación de los participantes de las carreras constituye una etapa determinante en este tipo de prestación. Los criterios movilizados para identificar a los "verdaderos caballeros" son influenciados por el modelo del charro erigido en estereotipo nacional. Durante las competencias, los actores juegan con la forma de presentarse a sí mismos y a sus corceles frente a sus rivales y así influenciar su evaluación previa al juego. Una carrera de caballos que tiene el estatus de "juego profundo" es por definición impredecible. Las personas involucradas en estos juegos movilizan por lo tanto todo tipo de procedimientos para intentar adivinar o influir en los resultados de las carreras. Estos registros explicativos y prácticos combinan procedimientos analógicos y empíricos. Según los miembros de la familia de Agustina, las carreras de caballos son una fuente de envidia que les genera ataques de brujería por parte de sus rivales. Estos ataques son a menudo descifrados y contrarrestados durante las ceremonias de consulta con hongos alucinógenos. El éxito de Agustina en la venta de ceremonias a los turistas es también una fuente de conflictos y de envidias en el vecindario. Veremos ahora cómo el uso de hongos se constituyó en un rasgo emblemático de la cultura mazateca. Abordaremos después la forma

[135] MGT Diario de Campo – diciembre 2013.

en la que el modelo del “verdadero chamán mazateco”, construido en parte por los antropólogos, influye hoy en las transacciones con hongos.

Imagen 16. El edil municipal David García Martínez y su esposa (Facebook - 2014)

CAPÍTULO IV:
TURISTAS, CHAMANES Y HONGOS

I - EL FESTIVAL DE MARÍA SABINA

El festival: promoción turística y defensa de la tradición

Todos los años se celebra en Huautla un festival para conmemorar el nacimiento de la chamana mazateca María Sabina (1894 – 1985). Este festival se hace con la intención de difundir la herencia de la famosa curandera, dar a conocer la cultura mazateca y promover el turismo en la región. Las festividades se prolongan varios días, en los cuales se puede asistir a una misa, a una Calenda, a conferencias, competencias deportivas, conciertos, espectáculos de baile así como a exposiciones de arte y de medicina tradicional. El primer festival se organizó en 1998 por iniciativa del colectivo artístico "Los Pequeños que brotan" trece años después de la muerte de la curandera. Tuvo el apoyo del Instituto Nacional Indigenista (INI), de las autoridades municipales, del periódico local "La Faena", de la radio comunitaria "La Voz de la Chinantla", y de organizaciones de médicos tradicionales de Oaxaca.

Esta celebración reciente es de hecho una especie de variación de la fiesta patronal a la cual se agregan ciertos rituales cívicos característicos de los actos oficiales. El festival difiere de la fiesta patronal en ciertos puntos, sobre todo en cuanto al género musical de los conciertos y los objetos vendidos en el mercado. Es también una festividad en la cual el carácter católico no es del todo explícito, pero se promueven claramente las reivindicaciones identitarias mazatecas.

Esta celebración reúne a los miembros de lo que podríamos llamar un campo de especialistas en los rituales de curación, a los cuales se les denomina oficialmente con el término de "médicos tradicionales". Esta fiesta constituye una arena en la que se encuentran los miembros del campo turístico y del campo de los "médicos tradicionales" en Huautla.

Esta arena no es explícitamente competitiva pero revela lo que se juega al interior de estos campos. Esta sorprendente configuración reúne en un mismo lugar, para celebrar a la figura mítica de María Sabina, a los descendientes de la famosa curandera, a las autoridades municipales, a funcionarios del Estado, a médicos tradicionales, a promotores de la cultura mazateca, y a turistas aficionados de hongos y experiencias alucinógenas.

Los homenajes a María Sabina son un medio para valorizar las prácticas de los curanderos y por lo tanto para legitimar los saberes de los pueblos indígenas frente al sistema de salud del Estado. El festival aparece asimismo como un espacio en donde los participantes elaboran una crítica que acusa al turismo de falta de "respeto" a la cultura tradicional. Los diferentes actores reconocen los beneficios que el turismo trae a la región pero denuncian a las personas que se "aprovechan" de los hongos y de la imagen de María Sabina. La discusión de fondo gira en torno a qué cosas pueden ser vendidas, y sobre las características de las personas legítimas para efectuar este tipo de transacción.

La política de las reputaciones en el campo de los especialistas rituales de Huautla se expresa de esta forma en el lenguaje de la autenticidad étnica y se juega en la definición de lo que es un "verdadero chamán mazateco", siguiendo el modelo de María Sabina, estrella de los médicos tradicionales. Se trata de mostrar aquí cómo las tensiones que dominan este campo resurgen en las palabras que se le atribuyen a la famosa curandera. Mostraré enseguida cómo las categorías que movilizan los chamanes y promotores de la cultura mazateca fueron construidas en gran parte en otra arena, esta vez virtual, la del campo académico y periodístico, a partir de las publicaciones sobre el "descubrimiento" de los hongos mágicos.

El fenómeno turístico que caracteriza a Huautla encuentra correspondencias en otras partes del mundo. El turismo que busca consumir alucinógenos en un cuadro ritual fue ampliamente estudiado en el caso del Perú alrededor de la ayahuasca (Baud, 2017), en el centro de México con el consumo del peyote (Basset, 2011) y en Gabón con los rituales en torno al iboga (Chabloz, 2015). Jean-Loup Amselle (2013) defiende la idea de que la descripción de un chamanismo descarnado, descontextualizado, en una parte de la literatura antropológica, favoreció el desarrollo de lo que llama un "turismo psicotrópico". El chamanismo entra así en un campo internacional de "especialistas de lo sobrenatural" que

intentan aliviar un "mercado de la angustia" provocado por las incertidumbres de un mundo globalizado.

El proceso de circulación del uso ritual de los hongos alucinógenos forma parte de un fenómeno más amplio de valorización por autores occidentales de las prácticas de curación de los indígenas americanos. Anne-Marie Losonczy y Silvia Mesturini Cappo (2011) analizaron la circulación internacional de los saberes indígenas alrededor del consumo de la ayahuasca. Estas autoras explican cómo el campo semántico de la curación permite el paso entre los usos rituales de este brebaje y su uso científico. La referencia al chamanismo es usada tanto por los especialistas rituales como por los usuarios de estas prácticas. Esta categoría permite una cierta convergencia al interior de un conjunto heterogéneo de referencias a las que se denomina "New Age". El consumo de alucinógenos se percibe de esta forma como una vía real hacia una nueva relación con la naturaleza, hacia un nuevo diálogo espiritual, que se opera por la intermediación de un chamán, traficante entre el Occidente y el mundo indígena.

Para estas autoras el chamanismo descontextualizado promovido por autores como Terrence Mackena y Michael Harner permitió hacer de estas prácticas categorías "listas para circular"[136] en un mercado internacional de la espiritualidad. En suma, para que sea posible la circulación internacional de elementos culturales y estéticos del chamanismo, se necesita que esta práctica sea desligada de su funcionalidad social. El chamanismo se reduce de esta forma a una marca genérica asociada a la categoría emblemática de "indígena", definida de forma binaria en oposición a lo "occidental". Por otra parte, la valorización del mundo indígena por la contracultura parece ser concomitante al surgimiento del indigenismo político en América latina. El uso de alucinógenos se convierte así en una fuente de legitimación internacional para pueblos que se convierten en sus emblemas y los guardianes de esta sabiduría ancestral.

El texto de Losonczy y de Mesturini Cappo (2011) muestra que los análisis recientes sobre el chamanismo ponen énfasis en un espacio de negociación constante de "co-saber" y cuestionan la categoría canónica que describe al chamanismo como un sistema cerrado de

[136] "*Prêtes à circuler*" referencia a las tiendas de moda que venden ropa "lista para usarse" (*prêt-à-porter*).

prácticas y representaciones, metonimia de un pensamiento indígena "ontologizado". Desde esta perspectiva el chamán se piensa como un traductor entre el mundo de los espíritus y el de los vivos, entre el mundo "occidental" y el "indígena". Estas autoras proponen por tanto incluir en la categoría de traducción la idea de una *negociación de los sentidos*, para entender de esta forma la relación de fuerzas subyacente en el encuentro y puesta en escena de intereses divergentes.

En su trabajo sobre el festival de la Pachamama en el noroeste argentino, Maité Boullosa-Joly (2010) muestra cómo el turismo y la puesta en escena de una cultura contribuyen a la definición y a la singularización identitaria de un lugar. El turismo aparece de esta forma como la fuente de legitimación de una especificidad cultural importante en varios aspectos. En el plano económico, esta especificidad cultural constituye un recurso utilizado para atraer a los turistas. En el plano político, la especificidad cultural legitima a ciertos autores como interlocutores de los gobiernos y de los organismos internacionales, en un contexto de politización de las identidades. Estas problemáticas dan lugar a peleas entre los diferentes grupos que se colocan como los verdaderos depositarios de la tradición. El festival de María Sabina es también una ilustración de las confrontaciones que surgen de intereses divergentes en la puesta en escena de las identidades[137].

La antropóloga Magali Demanget (2011) nos explica que la construcción del relato del encuentro de María Sabina con Wasson, y el "descubrimiento" del "secreto" de los hongos mágicos, condujeron a una patrimonialización del chamanismo y a la construcción de una especificidad cultural "mazateca" que se opone, en principio, a las políticas de asimilación puestas en marcha por el indigenismo oficial de aquel entonces. Magali Demanget (2017) nos muestra asimismo cómo la imagen de María Sabina es usada por los promotores culturales para construir una frontera étnica que define a los mazatecos en función de su contacto privilegiado con "otros mundos".

---

137 Melissa El Bez explora en su tesis las diferentes versiones de la historia local de Tulum en Quintana Roo y como ésta es apropiada por los indígenas, turistas, extranjeros, grupos políticos y religiosos. Un ejemplo abordado en esta tesis es la del "turismo del fin del mundo", fenómeno que se produjo en 2012 en respuesta a algunas interpretaciones del calendario maya por autores New Age.

En el transcurso de mi trabajo de campo, pude asistir en tres ocasiones al festival de María Sabina, una primera vez en 2009, después en 2015 y en 2017[138]. Los homenajes a la "sacerdotisa de los hongos" durante la conmemoración de su nacimiento en Huautla son uno de los temas que se tratan periódicamente en la prensa local. Esto me permitió seguir los conflictos suscitados por el festival en el transcurso de estos últimos años. Iniciaré mi exposición presentando el desarrollo del festival y los debates que enfrentan a los diferentes participantes. De esta forma exploraré el papel jugado por los antropólogos y periodistas en la creación de un fenómeno turístico en Huautla y en la definición de lo que es un "verdadero" chamán mazateco. Examinaré enseguida la forma en la que los turistas y habitantes de Huautla movilizan hoy estas categorías durante las transacciones que involucran a los hongos. La venta de alucinógenos a los turistas adquirió en efecto una forma ritualizada que busca matizar el carácter mercantil de la transacción. Como pasa con las apuestas en las carreras de caballos, uno de los elementos determinantes en este tipo de prestación es la evaluación de las características de los participantes en la transacción.

[138] La descripción que presento aquí de este festival se realizó a partir de MGT Diario de Campo y Video.

Imagen 17. Calendario de actividades del festival de Maria Sabina (2018)

Los festivales a los cuales pude asistir tuvieron más o menos la misma estructura y estaban compuestos de los mismos eventos. Aquí arriba podemos ver el calendario con las actividades del festival 2018 que puede servirnos como ejemplo para tener una vista de conjunto del desarrollo de las celebraciones. En la parte superior del cartel podemos ver los logos del gobierno municipal (2017-2018) al igual que el del programa "Pueblo Mágico", una certificación turística del gobierno federal otorgada a Huautla en 2016. En la parte inferior del cartel se encuentran los logos de las diferentes instituciones, a nivel local y federal, que financian las festividades. Los homenajes inician con un "ritual de apertura" que consiste en declaraciones de funcionarios, acompañados de música regional y de limpias con el humo de copal. Por cierto, los diferentes actores de este evento hacen discursos en varios momentos del festival.

Durante los días que dura la celebración, médicos tradicionales exponen sus saberes en un espacio situado frente a la presidencia municipal. Los "talleres" de medicina tradicional se concentran sobre todo en el uso de plantas medicinales diferentes a los alucinógenos, y principalmente en las prácticas de médicos tradicionales distintos a los chamanes, como las parteras o los hueseros. En efecto, los alucinógenos no se venden en público y su consumo se debe hacer con cierta discreción. La imagen de María Sabina y de los "hongos sagrados" predominan sin embargo en toda la estética del festival.

Un espacio en el centro del pueblo se reserva para que los artesanos y otros comerciantes locales y extranjeros expongan sus mercancías. Una buena parte de las personas que tienen puestos en el mercado del festival son turistas que venden artesanías. Las pinturas y los objetos en venta están a menudo decorados con motivos que hacen alusión a los hongos, a la cultura mazateca o a los paisajes de la Sierra Mazateca. Un hombre vendía, por ejemplo, papeles enmarcados con corridos y poemas que escribió en honor a María Sabina. Los comerciantes de ropa y productos electrónicos que habitualmente están presentes en los mercados de las fiestas patronales no viajan a Huautla para este evento.

Imagen 18. Artesano en el festival (2009)

Una actividad que no está indicada en el calendario de 2018 es la misa organizada todos los años en honor de la curandera mazateca el día de su cumpleaños, el 22 de julio, el día de María Magdalena. En 2009, la misa fue celebrada en la iglesia de San Juan Evangelista, y durante el rito el cura leyó un texto centrado en el perdón acordado por Jesús a María Magdalena. Después de la misa, un grupo de personas se dirigió hacia el cementerio municipal para colocar ofrendas florales sobre la tumba de María Sabina, un momento importante de declamaciones públicas.

También se organizan competencias deportivas durante las festividades. En 2018 una carrera de resistencia de varios kilómetros entre el centro del pueblo y la casa de María Sabina debía realizarse el primer día de las celebraciones. En 2015, una poderosa organización de cafeticultores de la región mazateca (URCAMA) financió un torneo de basquetbol en el cual participaron equipos de Huautla y de municipios vecinos. El premio de esta "copa María Sabina" era de 8000 pesos. Ese año, el torneo de basquetbol fue el evento del festival más

frecuentado por la población local. Las conferencias en cambio, lo más seguido animadas por antropólogos e intelectuales locales, son poco frecuentadas.

En 2009 dos conferencias tuvieron lugar durante el festival. La primera intervención tenía como título "enteógenos y bastón de mando" y era presentado por Sergio Nieto, un artista y músico de Eloxochitlán apodado "Carrizo trueno". Su intervención se concentraba en la fiesta de los fieles difuntos, en el "bastón de mando" de las autoridades municipales, y en el uso ritual de enteógenos, nombre dado por Gordon Wasson a las plantas y hongos alucinógenos. En la segunda conferencia, Eugeni Porras, antropólogo de la Universidad de Nayarit, habló del uso del peyote por los wixárika (huicholes) y proyectó un documental sobre este tema. Durante el festival de 2018, la presentación de un libro sobre los hongos escrito por la antropóloga Citlali Rodriguez (2017) estaba prevista junto a otros eventos. Esta investigación se basa en parte en la biografía de Leonardo, un chamán que frecuenta habitualmente las exposiciones del festival. Podemos percibir en este caso cómo los intelectuales locales y los antropólogos juegan un papel central en esta arena.

Los conciertos, una variación de la fiesta patronal

A diferencia de lo que pasa en las fiestas patronales, en donde los bailes son animados por grupos de música popular mexicana, los conciertos organizados para el festival son frecuentemente amenizados por grupos de rock o grupos de música originarios de la región mazateca. Algunos de los grupos de rock que se presentan en los homenajes a María Sabina cantan en lengua indígena[139], otros están formados por turistas de paso por Huautla[140]. Generalmente, los conciertos del festival no juntan a más de una cincuentena de jóvenes espectadores, a diferencia de los bailes de las fiestas patronales, frecuentados por cientos de asistentes.

---

139 Por ejemplo en 2009, el festival contó con la participación del grupo Noesis, de Huajuapán de León, un grupo de rock que canta en mixteco. MGT Diario de Campo.

140 En 2009, el grupo "Eternal Dreams" de Ovady Castellanos, un turista que se hospedaba con Agustina participo en el festival. MGT Diario de Campo.

El más memorable de estos conciertos es sin duda el que se organizó en 2014 y animado por el famoso grupo de rock mexicano El TRI[141]. Este grupo compuso una canción en honor a María Sabina calificándola de "símbolo de sabiduría y de amor" que en vida era "casi como un Dios"[142]. El concierto del TRI en 2014 se convirtió en una referencia para evaluar las prestaciones del festival, como lo son los bailes durante las fiestas patronales. Estudiar estos fenómenos como una serie, como una sucesión de prestaciones, permite ver su dimensión agonística interna, cada festival debe así sobrepasar al anterior. El festival de 2014 cristalizó de esta forma un conflicto que opone a los descendientes de la chamana mazateca y a las autoridades locales, antagonismo recurrente en estas celebraciones. El tema que los opone, y que predomina en todo el campo, es el de la legitimidad para "sacar provecho" de los hongos y de la imagen de María Sabina.

El año siguiente, en 2015, pude realizar un nuevo trabajo de campo. Agustina no participa en las exposiciones de medicina tradicional y sus hijos están por lo general poco interesados en el desarrollo del festival. En la casa de Agustina, sus hijos recuerdan la enorme afluencia de turistas provocada por la presencia del TRI. Estaban, sin embargo, decepcionados de las celebraciones de 2015 ya que estimaban que la promoción y la organización fueron deficientes[143]. En 2016 criticaban con rigor al nuevo presidente municipal por su falta de interés durante los homenajes a la sabia mazateca.

Bastantes personas en Huautla atribuían el desinterés por el festival en 2015 a los conflictos entre los descendientes de María Sabina, ciertos organizadores y autoridades locales, que se generaron después del concierto del famoso grupo de rock mexicano. Según

---

141 El cantante del TRI, Alex Lora participó en 1971 en el festival de Rock y ruedas de Avándaro, el "Woodstock mexicano", con su grupo *Three souls In my Mind*, conocido popularmente como el TRI, nombre que fue adoptado definitivamente por el cantante al refundar su grupo. Un análisis detallado del concierto de Avándaro puede leerse en Juan Alberto Salazar (2019).

142 "*Todas las personas, de todas las razas / La fueron a ver, alguna vez / Todos los periódicos, de todo el planeta / La fueron a ver, y a entrevistar / Y ella muy poco les platicó / Secretos les enseñó, los ojos se los abrió / A todo el universo / Todas las revistas, de todo el planeta / Hablaban de ella bien, alguna vez / Todos los filósofos / Todos los poetas, la conocen bien / Chulada de mujer / Ella alcanzó la inmortalidad / Y lo hizo a nivel mundial / En vida llegó a ser, casi casi / Como un dios / Ella es un símbolo / Es como un símbolo / María sabina es un símbolo / De la sabiduría y el amor / Ella es un símbolo de amor / Un día el ser supremo / Quiso que se fuera a viajar con él / Juntos los dos / Y fue tan fuerte el viaje / Que los dos tuvieron / Que allá se quedó y ya nunca regresó / Ella el camino nos enseñó / La ruta nos la trazó / Los ojos nos los abrió / A todo el universo / Ella es un símbolo*" Alejandro Lora (1989) *María Sabina*.

143 Conversación informal MGT Diario de campo – julio 2015.

estas versiones, el conflicto giraba en trono al hecho de que ciertas personas habían querido hacer "negocio" con el festival.

La Calenda, una procesión para celebrar las tradiciones

El evento más importante del festival es la Calenda[144], un tipo de desfile que inicia en la casa de María Sabina en el barrio del Fortín y se dirige hacia el centro de la ciudad. El municipio pone a disposición las patrullas de la policía para llevar a los participantes de forma gratuita hasta la casa de la famosa curandera que se sitúa en un barrio alejado del centro de la ciudad, un poco más alto en la montaña. Un grupo de banda y dos personas que llevan botargas que representan a una pareja mazateca que baila al ritmo de la música acompañan la Calenda.

Antes del comienzo de la Calenda en 2015[145], en la casa de María Sabina, sus descendientes ofrecían atole agrio a ciertos asistentes. El presidente municipal David García y su esposa, vestida con un huipil mazateco, eran los invitados de honor. Berna el hijo de Agustina participaba también como empleado del municipio al igual que otros subordinados del presidente municipal. Una funcionaria que portaba el traje típico de Huautla se acercó a algunas de sus colegas para reclamarles: "¿Y dónde está el huipil?". El municipio se esfuerza en que la celebración lleve los colores de los vestidos tradicionales, los funcionarios piden a sus empleados que estén presentes y que jueguen de cierta forma el papel de indígenas mazatecos.

Cuando inicia la Calenda, la mayoría de los participantes eran funcionarios del municipio y miembros de la familia de María Sabina junto a una decena de turistas. Entre los extranjeros se encontraba un hombre originario de la ciudad de México que se hospedaba con la familia de María Sabina. Había hecho una primera ceremonia en los años 1980 con la famosa chamana y pensaba hacerla de nuevo ese año con su nieto. Otro turista hablaba de sus primeros viajes en los años 1970, periodo en el que la región estaba sitiada por el ejército y el "viaje" de hongos costaba solamente dos pesos. Un artista de nombre Felipe había venido

---

144 En la ciudad de Oaxaca las fiestas patronales comienzan siempre con una Calenda, un medio para invitar a la población a asistir a la fiesta.

145 Descripción de la Calenda a partir de MGT Diario de Campo y Video – julio 2015.

al festival para donar un retrato de María Sabina. Decía haber visto a la "señora", en su "viaje" con los hongos, agradecerle por su regalo. Un fotógrafo de la Universidad de Morelos capturaba imágenes del evento. Estaba orgulloso de haber conocido personalmente a María Sabina. En 2017, la antropóloga Citlali Rodriguez y un turista japonés también documentaban activamente esta parte de las festividades[146].

Imagen 19. La Calenda (2015)

Durante el festival de 2015, la policía municipal vigilaba el paso de la Calenda por las calles de Huautla. Mientras tanto, un par de hombres lanzaba cuetes para anunciar los movimientos de la procesión. Los responsables de la "Casa de la Cultura" ofrecían a los participantes pequeños vasos de alcohol de maracuyá. Otro grupo de personas, en su mayoría niños vestidos con trajes típicos, se unió a la Calenda en el barrio Plan de la Salida. Durante el trayecto algunos participantes lanzaban dulces a los espectadores que miraban el paso de la Calenda desde las banquetas. Al llegar al centro de la ciudad, un periodista de Televisa

[146] Yo mismo tomé numerosas fotos y videos de estos eventos.

hizo una entrevista al presidente municipal y al nieto de María Sabina. El festival fue inaugurado en la nueva "plaza de la identidad" situada detrás del mercado, con humo de copal y bailes folclóricos.

Los discursos: celebrar a María Sabina y denunciar a los charlatanes

Las acusaciones de "aprovecharse" de los hongos son frecuentes en Huautla. Estas denuncias subrayan los problemas que surgen alrededor de lo que es calificado como una "mercantilización" de la cultura mazateca producida por el fenómeno turístico. Estos conflictos ilustran la problemática de la autoridad para vender ciertas cosas: se considera que la cultura y los objetos sagrados deben quedar fuera de la esfera comercial, por el riesgo de ser "contaminados" por la esfera profana del mercado.

Los organizadores del festival formulan claramente una denuncia contra la mercantilización de los hongos y la apropiación cultural de las ceremonias mazatecas por personas extranjeras a la comunidad. Los homenajes a María Sabina permiten asimismo valorizar ciertas prácticas de la medicina tradicional en un contexto de fuerte represión al consumo de substancias consideradas como "drogas". Los discursos en el festival nos muestran cómo los criterios que definen a un "verdadero" chamán mazateco se construyeron en parte dentro del campo literario y académico por medio de publicaciones de autores reconocidos. La "autenticidad" de los chamanes no se considera aquí como una propiedad de los individuos, sino como una categoría de la política de las reputaciones que regula el acceso al campo de los médicos tradicionales en Huautla. Mostraré aquí que la política de las reputaciones en este campo se expresa en el lenguaje de la autenticidad étnica.

Durante el festival de 2009, en una conferencia se desató una discusión sobre la buena forma de consumir los hongos: "hay que comerlos con respeto, no hay que comerlos como sea, hay que usarlos solamente para curarse de una enfermedad", decía un asistente. Enseguida intervino una mujer para denunciar a las personas que hacen negocio con los hongos para finalmente declarar: "¡los verdaderos chamanes no presumen sus poderes, no se anuncian en Internet!". Concluyó su discurso diciendo: "Si quieren hacer una verdadera ceremonia, pueden venir a consultarme". Este comentario muestra una de las principales paradojas del festival: intenta difundir las prácticas de los "verdaderos" chamanes mientras

que los criterios que definen su autenticidad estipulan que el curandero no debe promocionarse ni sacar provecho de su saber. En otra conferencia uno de los oradores criticó a las personas que "se aprovechaban" de María Sabina. Un asistente comentó enseguida "¿Qué se aprovechaban? ¡Miren cuánta gente se sigue aprovechando de ella!"[147]. Esta persona hacía justamente referencia a los organizadores del festival y a los curanderos y comerciantes que obtienen beneficios monetarios y simbólicos que provienen del turismo que consume hongos.

Ese año, durante el evento en la tumba de María Sabina estaban presentes el presidente municipal Agustin Sosa (2008-2009) y otras autoridades del municipio y del estado de Oaxaca, pero Filogonio y su familia se ausentaron. Los conflictos entre las autoridades y la familia de la curandera mazateca eran latentes. Algunos días después del festival me encontré a Magdaleno, nieto de María Sabina y hermano de Filogonio que vive en el barrio del Fortín. Yo llevaba puesta una camiseta con la imagen de María Sabina que había comprado en el festival. Al ver la playera Magdaleno me preguntó con insistencia dónde la había comprado y declaraba que nadie había dado permiso a los organizadores para utilizar la imagen de la famosa curandera[148].

Durante el ritual para colocar la ofrenda de flores sobre la tumba de María Sabina, los oradores centraron sus intervenciones en la importancia de la chamana para Huautla y para la medicina tradicional mexicana[149]. En estas celebraciones se presenta a María Sabina como una mujer sabia y humilde que vivió pobre toda su vida. Estos discursos son reveladores de los conflictos subyacentes en la organización del festival y en la promoción de los saberes de los "médicos tradicionales". En el transcurso de este evento uno de los organizadores del festival tomó la palabra para calificar a María Sabina como "el águila madre de los Huautlecos", la "máxima representante del chamanismo y del indigenismo mexicano". Se lamentaba del hecho de que María Sabina era mejor conocida por los extranjeros que por los habitantes de la región.

---

147 Descripción a partir de MGT Diario de Campo - 18 al 21 de julio 2009.
148 MGT Diario de Campo - 31 de julio 2009.
149 Restitución de los discursos durante el festival realizada a partir de MGT Video – julio 2009.

Después de haber señalado su gratitud con los obispos y con las personas presentes en la misa, deseó que los habitantes de Huautla pudieran "dejar de lado el egoísmo y la envidia siguiendo el ejemplo de esta gran mujer", e insistía en el hecho de que María Sabina "jamás ofreció sus servicios en Internet", como lo hacen algunos curanderos. Afirmaba al contrario que María Sabina utilizaba únicamente "su copalera, sus hongos y su altar allá en su pobre casa del Fortín de esta ciudad indígena"[150]. Este argumento puede parecer ingenuo ya que María Sabina falleció en la década de 1980, y por lo tanto nunca conoció este sistema de comunicación, aunque hoy el Internet se usa a menudo como ejemplo de una publicitación inadecuada de los poderes de los chamanes. Esta crítica se dirige especialmente a chamanes de Huautla como Ma Julia o Inés Cortés, que se benefician de una gran popularidad entre los extranjeros y son mencionadas en algunos blogs escritos por turistas.

El presidente municipal de Huautla de esa época, Agustín Sosa, tomó enseguida la palabra. Comenzó su discurso afirmando que la celebridad internacional obtenida por la región mazateca se debía a la sabiduría de María Sabina. Agustin Sosa subrayó los esfuerzos de su administración por celebrar y difundir las fechas significativas de la vida de esta mujer mazateca y declaró enseguida:

> "Muchas veces la gente exterior es la que le da el reconocimiento (a María Sabina) y descubre lo que nosotros mismos podemos ser. En ese sentido yo les pediría a todos, a todos los nativos de nuestro pueblo, de nuestra región, a los que nos visitan de fuera, que sigamos manteniendo eso, pero con un sentimiento de pertenencia, con un sentimiento de ese poder, de lo que somos, de lo que tenemos y de lo que podemos hacer"[151].

Es interesante notar que en esta declaración son los extranjeros los que "descubren" lo que los mazatecos "pueden ser", es decir que son los que identifican los rasgos culturales que pueden ser usados para buscar el reconocimiento internacional y atraer el turismo.

---

150 Declaraciones de Juan grabadas en video por MGT en 2009: "No nos equivocamos cuando decimos que María Sabina es el Águila madre de los Huautlecos, porque todo mundo la respetamos y a donde vamos nos preguntan por ella y donde reposan los restos de esta mujer que le dio fama a toda la región Mazateca"…"mejor los extranjeros y el turismo nacional sabe donde está la tumba de María Sabina, mucha gente desconoce"…"María Sabina es la máxima representante del chamanismo y del indigenismo mexicano"… Pido a los Huautlecos "dejar a un lado el egoísmo y la envidia y seguir a esta señora que jamás ofreció en Internet sus servicios, como lo hacen ciertos curanderos que han dando la vuelta al mundo, ella jamás utilizó este sistema de hacerse conocer por Internet, simplemente fue su copalera, sus hongos y su altar allá en su pobre casa del Fortin de esta ciudad indígena".

151 Declaraciones de Agustin Sosa grabadas en video por MGT en 2009.

Asimismo estos criterios se usan para plantear la unidad cultural de la región y valorizar la identidad mazateca como un recurso en el campo político.

En 2009, el presidente municipal aprovechó esta ocasión para reafirmar su lazo con la cultura mazateca. Delante de la tumba de María Sabina, Agustín Sosa respondía a críticas que lo acusaban de "no ser de Huautla", de no ser "verdaderamente" mazateco, de ser un extranjero, un "chikón", por tener la piel y los ojos claros y tener barba. Se defendió citando una frase que atribuía a la curandera mazateca: "yo soy de aquí, soy de allá, de todos lados, como decía María Sabina, somos del mundo, mexicanos finalmente ¿no?". Después insistió en sus orígenes diciendo que por sus venas "corre sangre indígena de una gran mujer", su madre a la que calificó de "mazateca originaria". Se decía orgulloso de tener "sangre mazateca" y aseguraba que era este sentimiento de pertenencia lo que lo empujaba a ofrecer "lo mejor de nosotros" al mundo[152].

Gloria Vivar, representante de una asociación de médicos tradicionales de la región de Cuicatlán interrumpió los aplausos al discurso del presidente municipal y comenzó de inmediato su intervención: "Quiero comenzar dándole gracias a María Sabina porque sabemos que ella nos permitió estar acá, aunque para muchos fue un poco difícil, pero gracias a Dios y a ella que nos echa su bendición estamos aquí". Interpeló enseguida a las autoridades para subrayar la importancia de la medicina tradicional y del festival de María Sabina insistiendo: "esto no es política, esto es parte de nuestra cultura". Se dirigió a los asistentes para asegurar que había que "salvar nuestra cultura" porque "somos los hijos de una raza indígena".

La curandera prosiguió su discurso expresando su malestar respecto a la organización del festival y reafirmó que a pesar de que "se acaba el dinero en las instituciones" existe un

---

152 Declaraciones de Agustin Sosa grabadas en video por MGT en 2009: "En algunas ocasiones que a mi a veces me cuestionan, dicen 'tu no eres de Huautla', a mi me ven como extranjero por el hecho de tener la piel un poco mas clara, por tener los ojos un poco de color... pero no soy, hay paisanos que tienen ojos claros muy bonitos también, por a mi me dicen que soy de fuera porque tengo barba… soy *chikon* dicen, pero yo me defiendo, sí hombre yo soy de aquí, soy de allá, de todos lados, como decía María Sabina, somos del mundo, mexicanos finalmente, ¿no? Pero, por mis venas corre sangre indígena, de una gran mujer como fue mi madre, una mazateca originaria muy buena persona, y de eso me siento yo orgulloso, de traer en mis venas sangre de nuestra etnia mazateca, y con ese sentimiento, con esa cuestión de defender lo que somos, lo que tenemos, y darlo a conocer al mundo para que el mundo nos conozca, nos visite y podamos ofrecer los mejor de nosotros para el bien de todos".

compromiso con María Sabina. Invitó entonces a "no pensar en cosas materiales" y a mantener el compromiso de continuar con el festival. Aseguró a los asistentes que siguiendo el ejemplo de María Sabina "dios nos va a ayudar, porque tenemos un don de curar, no estamos por Internet, no estamos repartiendo tarjetas". La mujer se reivindicaba como médico tradicional y aseguraba que aunque "a veces vamos un poco a la escuela" no había que "descuidar nuestra tradición, nuestra herencia". Afirmó enseguida: "María Sabina nos dejó algo importante, ella no usó abrigo, ella dormía en un petate, si es que podía, atendió a muchos" y pidió transmitir esta herencia a las nuevas generaciones. Concluyó el discurso agradeciendo a las autoridades que "se unieron", reclamándoles sin embargo el hecho de que "andábamos como huérfanas"[153].

El doctor Noel, funcionario del gobierno de Oaxaca fue el siguiente en tomar la palabra. Prometió proponer a Huautla como el próximo lugar donde sería construido un tercer centro de medicina tradicional financiado por el Estado, promesa que no fue cumplida. En su mensaje explicó que "Huautla se refuerza con los médicos tradicionales, porque María Sabina es la madre de todos los médicos tradicionales". Una mujer del público pidió enseguida la palabra. Pronunció algunas plegarias en mazateco, dirigidas a Jesús y a María Sabina. Durante su discurso, secaba algunas lágrimas de su rostro y colocaba las manos sobre su corazón. Uno de los asistentes me explicó después que la mujer había pedido ayuda a María Sabina para que su sobrino, que se encontraba en un estado de salud crítico, se curara. Para

---

153 Declaraciones de Gloria Vivar grabadas en video por MGT en 2009 "Quiero comenzar dándole gracias a María Sabina porque sabemos que ella nos permitió estar acá, aunque para muchos fue un poco difícil, pero gracias a Dios y a ella que nos echa su bendición estamos aquí, … preguntábamos Dr. Noel… yo quisiera que la medicina tradicional sea retomada, esto no es política esto es parte de nuestra cultura. Yo veo a Juanito que se hace pedazos por querer rescatar nuestra cultura. Cuantos de nosotros quisiéramos hacer lo mismo porque somos hermanos… indígenas. Parece que nos encontramos y nos entendemos cuando somos hijos de una raza indígena nos sabemos entender. Hemos estado aquí participando, pero aún no quedamos conformes, el año pasado estuvieron compañeros del estado… ¿Que pasa? Se acaba el dinero en las instituciones, Pero un compromiso hicimos. Yo mi organización de médicos tradicionales de Cuicatlan tiene 8 años asistiendo, Aquí estamos, ¿porqué? Porque es un compromiso con María Sabina… Quisiera invitarles para que el próximo año estemos aquí en este lugar, a veces pensamos y recursos y hospedaje, Siempre pensando en lo material, dios nos va a ayudar, que tenemos un don de curar, nos estamos por Internet no estamos repartiendo tarjetas… María Sabina nos dejó algo importante, ella no usó abrigo, ella dormía en un petate, si es que podía, atendió a muchos. Ojalá y podamos recuperar el compromiso… Gracias a las autoridades que se unieron porque andábamos como huérfanas".

ciertos habitantes de Huautla, María Sabina es efectivamente considerada una especie de "sacerdotisa" que posee poderes similares a los de un santo.

Otro organizador del festival tomó la palabra para recordar "algunos principios que nos dejó María Sabina" para que los asistentes se lleven consigo un poco de "la filosofía de Huautla". Comenzó su discurso atribuyendo estas palabras a María Sabina:

> …yo quien soy para extender la mano y cobrar por lo que hago, si yo no soy la mujer sabia, es Dios quien obra por medio de mi (…) Cuando vienen los extranjeros y el hombre extraño de la ciudad me dice: ¿Qué porqué vivo tan pobremente?, ¿Qué porqué no cobro muy caro de lo que hago? Es que no es el hombre rico ni el político el que me va a ver cuando yo me muera, es el hombre pobre y la mujer pobre. Cuando yo tengo hambre y yo tengo sed no es el rico el que me da, es a la mujer y al hombre pobre a quien yo he servido a cambio de nada, son ellos los primeros que se acuerdan de mi.

Continuó su mensaje deseando que estos principios sean aplicados en la medicina tradicional y que "la espiritualidad no sea un negocio, no sea un artículo de turismo". Concluyó su discurso diciendo que "como indígenas, tenemos dignidad, tenemos valor, y somos seres humanos que valemos igual que cualquier otra raza"[154]. Un último orador dio por terminado el evento insistiendo: "María Sabina no es un símbolo de drogadicción, es una dimensión diferente… la de los hongos sagrados"[155]. Efectivamente algunas personas en Huautla no ven con buenos ojos las celebraciones en honor a la chamana mazateca. Esta franja de la población asocia el consumo de hongos por los extranjeros a los vicios y a la criminalidad y no valoriza necesariamente el saber de los médicos tradicionales. Para concluir un hombre canta con su guitarra "Las Mañanitas" en honor de María Sabina mientras que los asistentes colocan flores sobre su tumba.

---

154 Declaraciones grabadas en video por MGT en 2009.

155 Declaraciones grabadas en video por MGT en 2009.

Imagen 20. Turista en la tumba de María Sabina (2015)

El festival del "Pueblo mágico"

Pude estar presente en el festival de 2017[156], el primero en ser organizado desde que Huautla obtuvo oficialmente la certificación de "Pueblo Mágico". Durante el festival se llevaron a cabo dos actos de inauguración con largos discursos. Estos eventos muy formales y ritualizados son poco frecuentados por la población, sin embargo son muchos los oradores, funcionarios del municipio y del estado de Oaxaca, que se encuentran en el presidio. Entre cada discurso un grupo toca canciones de música regional. Para concluir el primer acto de inauguración el grupo toca la "Flor de Naranjo" y los funcionarios bailan sobre la pista. Un artesano hospedado con Agustina toma la iniciativa de bailar con una mujer médico tradicional. Los policías se ven obligados a alejar discretamente a otro turista en estado de ebriedad que interrumpía el baile de los funcionarios. El segundo acto oficial se desarrolló un día más tarde en el centro de la ciudad antes del inicio de la peregrinación hacia el cementerio para colocar flores sobre la tumba de María Sabina.

[156] Descripción a partir de MGT Diario de campo y Video – julio 2017.

Las palabras pronunciadas por los diferentes oradores en los actos de inauguración del festival ejemplifican las diferentes problemáticas que dominan la promoción del turismo en Huautla. Estas fueron las palabras de apertura del festival en 2017 pronunciadas por la moderadora del evento, vestida con un huipil tradicional:

> "Hay un mundo más allá del nuestro, un mundo que está lejos, también cercano e invisible, ahí es donde vive Dios, donde vive el muerto y los santos. Un mundo donde todo ha pasado ya y se sabe todo. María Sabina sabia de los hongos sagrados. Con gran orgullo recordamos a esta mujer que dio la vuelta al mundo convirtiéndose en una celebridad internacional, debido a su extenso conocimiento en el uso ceremonial y curativo de los hongos sagrados *ndi shi tho*, o niños santos como ella los llamaba cariñosamente"[157].

Durante el festival de ese mismo año un turista pidió el micrófono para recitar una poesía que había escrito en honor a María Sabina. La moderadora presentó su intervención como "la lectura del poema 'tarde nublada' recitado por el ciudadano Anselmo Moncadas". Antes de comenzar la lectura expresó su orgullo de poder compartir este texto con el pueblo mazateco, enseguida leyó el poema:

> Tarde lluviosa en el Pueblo Mágico, la niebla asemeja un águila cubriendo el nido, a pesar del murmullo y el bullicio de la gente, una melancolía acompaña la tarde, sentado en la vereda del Cerro de la Adoración, escribo lo que veo y lo que veo es verdad, no es un libro de ficción, no es Rulfo ni Castaneda, es Huautla, su encanto, su hechizo ancestral, naturaleza palpitante, corazón anhelante, las montañas cobran vida, el pasado toma forma. Melancolía de María Sabina, melancolía de Huautla mágico, reflejada a las seis de la tarde de un día lluvioso y cálido. Un clima generoso como el corazón de María Sabina que se cierne como una bendición sobre Huautla de Jiménez.

El poeta aprovechó el fin de su intervención para "dar mis respetos y agradecimientos al espíritu de la montaña, del águila, de la gente y de María Sabina porque he aprendido mucho"[158].

El conjunto de estos discursos usa el campo lexical del misticismo y de la magia para describir a Huautla y a sus habitantes. La celebridad de María Sabina, asociada a los poderes de los hongos, ofrece un motivo de orgullo a los promotores de la cultura mazateca. Este

---

157 Discurso de inauguración grabado en video por MGT en julio 2017.

158 Declaración grabada en video por MGT en 2017.

orgullo se acompaña de cierta nostalgia por un "Huautla mágico" que todavía no estaba contaminado por el interés del beneficio. En estos discursos la palabra "magia" es usada en varios sentidos, principalmente como sinónimo de "encantador", "misterioso" o "fantástico". Sin embargo el uso de estos términos reenvía efectivamente a la creencia de un "poder mágico", como el descrito por Mauss, una fuerza que actúa en un mundo separado e invisible pero que se superpone al de la realidad empírica. Los efectos de los hongos proveen a muchos consumidores la prueba sensorial de la existencia de este "otro mundo", el de los espíritus y seres sobrenaturales. Este mundo se revela al consumidor de hongos a través de las alucinaciones, por la sinestesia, por la alteración de los sentidos, por la exploración de la consciencia, por la deconstrucción de categorías y por lo tanto por medio de analogías.

Los hongos, bajo tutela de los chamanes mazatecos, pretenden por ende revelar una verdad que no está escrita en los libros, que no se aprende en las escuelas. Estas reflexiones tocan el problema de la legitimación de los saberes y de las prácticas no reconocidas por una parte de la población. Es justamente gracias al argumento del "misticismo" de Huautla y de su "magia" que el presidente municipal David García Martínez (2013-2016) logró obtener el título de "Pueblo Mágico" para esta ciudad de la Sierra Mazateca. Esta distinción del gobierno federal fue obtenida contra toda expectativa ya que Huautla está situada al exterior de los circuitos turísticos más frecuentados. La palabra magia también forma parte del lenguaje administrativo con la instauración de la certificación de "Pueblo Mágico" que busca categorizar a ciertos pueblos como "encantadores" para promover el turismo. Verónica Fuentes (2019) muestra cómo esta certificación y el registro de la magia permiten a algunos promotores seleccionar ciertos rasgos de la cultura mazateca para presentarla al turismo como un producto estándar, gracias a procedimientos comunes, pero al mismo tiempo diferenciados del resto de la oferta turística por la referencia a las particularidades del grupo étnico.

La intervención de Oscar Peralta, presidente municipal de Huautla (2016-2018) por el partido MORENA, ejemplifica estas diferentes problemáticas a través de las cuales el registro de la "magia" se usa como una característica que permite valorizar la cultura indígena y promover el turismo. Aquí un extracto de su discurso:

> "María Sabina Magdalena García desciende de unos antepasados mazatecos que dominaban la medicina tradicional, la botánica y las artes de la curación por el bálsamo del canto y del lenguaje. Su fama de sacerdotisa custodia de los hongos prodigiosos recorrió el mundo y su voz acompasada abrió las puertas de la percepción de muchos enfermos, estudiosos, antropólogos y curiosos. Su fama al día de hoy se extiende a partir de los años en que la visitara el antropólogo Gordon Wasson, y que el inclasificable escritor español Camilo José Cela le dedicara un oratorio, y Gabriel Zaid la incluyera en la primera edición de su ómnibus de poesía mexicana. Poetas y cantantes nacionales y extranjeros han dedicado sus letras a la sabia mujer, en grandes escenarios han coreado su nombre. Pero lo más importante es que nosotros, como mazatecos, como Huautlecos valoramos a esta mujer, que gracias a ella Huautla de Jiménez en el mundo es reconocido, y que gracias también a esa aportación de María Sabina hoy Huautla tiene el título de Pueblo Mágico.
>
> Las letras de María Sabina son un alto ejemplo de la sabiduría que prevalece entre la luz y en la penumbra. Esas letanías desencadenadas por María Sabina son sin duda palabras de poder porque están dichas desde un espacio misterioso, porque desde esa condición, desde ese lugar, estas oraciones son capaces de curar. Aún en esas condiciones de pobreza la mujer de siete púas, la mujer águila, dueña, la mujer gavilán dueña, la mujer mago, la mujer lanza, reina de todas las colmenas, escudo de todas las cabezas, dueña de todas las esperanzas, traspasó las fronteras y eternizó la fama de Huautla de Jiménez. María Sabina formaba parte esencial de un ritual, mujer que con oraciones volaba hacia el bosque, caminaba en la montaña, con los hongos y sus letanías capaces de curar y de sanar. No sólo porque son palabras que hacen en la mente y en el corazón, sino porque Dios la acompañaba en sus viajes"[159].

Este discurso contiene bastantes referencias literarias, en particular al libro *Las puertas de la percepción* de Aldous Huxley. Hay que decir que una buena parte del discurso está basado en extractos copiados de un artículo sobre María Sabina escrito por Adolfo Castañón (2010) publicado en la revista *Letras Libres* del grupo de Octavio Paz. El discurso de Oscar Peralta retoma un estilo que imita cantos de María Sabina en los cuales la chamana dice por ejemplo "la mujer águila, soy". El presidente municipal menciona sin embargo la "mujer de siete púas", enunciado jamás pronunciado por María Sabina. En el artículo de Castañón, el autor cita un canto celta para recalcar la similitud con la estructura de los cantos de la chamana mazateca. Una estrofa del *Canto de Amerlin* proclama "Soy un ciervo, con

[159] Declaraciones del presidente municipal Oscar Peralta grabadas en video por MGT en 2017.

siete púas", y ésta es atribuida a María Sabina por el autor del discurso del presidente municipal.

Este ejemplo muestra un fenómeno de circulación de las categorías entre el campo intelectual y las poblaciones locales. Por un lado la "medicina tradicional" es reconocida por autores extranjeros, y los cantos de una indígena mazateca son comparados a la poesía clásica. A través de diferentes publicaciones, en particular textos de periodistas y antropólogos, la figura de María Sabina es valorizada en los círculos intelectuales. Por otro lado, las autoridades municipales y la población local se reapropian, a su manera, de este discurso como un recurso político y de promoción de la cultura étnica.

La celebridad de María Sabina se funda en su talento poético, pero sobre todo en su saber en torno a la "medicina tradicional". En su intervención durante el festival de 2017, la representante de la Comisión por el Desarrollo de los Derechos de los pueblos Indígenas (CDI), institución heredera del INI, invita a reconocer a María Sabina como una "gran oaxaqueña, una mujer que trascendió nuestras fronteras". Continuó su discurso afirmando que María Sabina "nos deja un gran legado, un gran legado que por muchas décadas, llena de misticismo y de secrecía" se mantuvo en la casa de la curandera en el barrio del Fortín. Aseguró enseguida que Huautla había obtenido el título de "Pueblo Mágico" gracias a "esta magia, este misticismo, que forma parte de este gran legado" transmitido por María Sabina. La delegada de la CDI afirmó que la certificación de la Secretaría de Turismo permitirá a Huautla "seguir emprendiendo la ruta de desarrollo a la que aspira toda sociedad". Concluyó diciendo que la Secretaría de Salud tiene el mandato de salvaguardar la medicina tradicional porque se trata de "una gran solución a grandes carencias" porque "ante la ausencia muchas veces del médico alópata, de la ciencia, se recurre muchas veces a la medicina tradicional, a la medicina alternativa"[160]. Este tipo de discurso es habitual entre los representantes de las

[160] Declaraciones de la representante de la CDI grabadas en video por MGT en 2017: "A que juntos reconozcamos en una gran oaxaqueña, en una mujer que trascendió nuestras fronteras y que gracias a su trabajo, de su tenacidad y a su saber, Hoy nos deja un gran legado, un gran legado que por muchas décadas, llena de misticismo y de secrecía se mantuvo allá en el Fortín (…) Quizás en su momento pocos le reconocieron, pero que afortunadamente nuestro mejor aliado siempre es el tiempo, el tiempo nos ha dado la razón de que no sólo se ha escrito de ella, sino se ha dejado huella y se ha generado a Huautla de Jiménez un reconocimiento como la categoría que hoy ostenta el Pueblo Mágico, esa magia, esa misticidad, forma parte de ese gran legado que fue expuesto, que fue conocido, y que hoy gracias

instituciones que llevan a cabo la política multicultural desde la década de 1990. La categoría de "medicina tradicional" sirve así para situar en el campo de la "curación" una serie de prácticas estigmatizadas por los gobiernos anteriores como "brujería" o "supersticiones".

La representante de la Secretaría de Salud del estado de Oaxaca se sitúa en la misma línea durante su discurso insistiendo en el multiculturalismo que caracteriza a Oaxaca. Esta funcionaria subrayó la necesidad de reconocer el conocimiento de las "parteras, hueseros, curanderos, y un número incalculable de médicos tradicionales". Afirmó enseguida que la medicina tradicional y los servicios de salud que ofrece la Secretaría no se oponen sino que se complementan. La funcionaria explicó que "Cada individuo, cada comunidad, tiene un concepto particular de lo que es la salud, de lo que es la enfermedad, de lo que es la muerte, de lo que es el tratamiento para cada uno de nuestros males" y que por lo tanto "los servicios de salud respetan esa cosmovisión diferente para cada población indígena". La representante de la Secretaría de Salud concluyó su discurso comparando la medicina tradicional mexicana con la medicina china, un saber diferente al saber occidental y que "se transmite fuera de las universidades"[161]. Las instituciones se apoyan en la imagen de María Sabina para valorizar ciertas prácticas de curación indígenas. Sin embargo, en esta región el reconocimiento de las prácticas de curación locales no se acompaña de una mayor inversión en los servicios de salud por parte del Estado.

---

a ese saber Huautla de Jiménez puede seguir emprendiendo la ruta de desarrollo a la que aspira toda sociedad (…) La Ley orgánica del poder ejecutivo, tutela la medicina tradicional y alternativa, justamente cumpliendo con esa resolución 52 de la Organización Mundial de la Salud que mandata a los Estados miembros a salvaguardar, a tutelar, a proteger, y a socializar ese gran conocimiento, en el que muchos quizás genera para ellos duda o incertidumbre, es la institución como la propia Secretaría de Salud quien está mandatada para salvaguardar esos grandes saberes que le dan al pueblo una gran solución a grandes carencias, ante la ausencia muchas veces del médico alópata, de la ciencia se recurre muchas veces a la medicina tradicional, a la medicina alternativa".

161 Declaraciones de la representante de la Secretarñia de Salud de Oaxaca grabadas en video por MGT en 2017: "Quiero recordarles que siempre la medicina tradicional está dentro de los servicios de salud, que siempre la vamos a fortalecer, difundir, en este Oaxaca multicultural no podría faltarle el reconocimiento a los médicos tradicionales, a las parteras, a las curanderas, a los hueseros, y a un sin numero de médicos tradicionales, que como dice el compañero Juan Campos no estamos peleados, nos complementamos. Cada individuo cada comunidad tiene un concepto particular de lo que es la salud, de lo que es la enfermedad, de lo que es la muerte, de lo que es el tratamiento para cada uno de nuestros males, y en esa cosmovisión que cada persona que cada habitante del Estado de Oaxaca tiene, los servicios de salud respetan esa cosmovisión diferente para cada población indígena, que somos muchos afortunadamente, que es una fortaleza para nuestro estado y para nuestro servicios de salud tener esta multiculturalidad".

Algunos días antes del inicio del festival de 2017 artículos de la prensa local denunciaban la exclusión de la familia de María Sabina en la organización del festival y criticaban a los que "lucran" con el saber de la chamana[162]. A pesar de los conflictos entre los descendientes de María Sabina y las autoridades municipales, los oradores oficiales del festival hicieron numerosos elogios a Filogonio y a su hijo Bernardino. Filogonio hizo un discurso en mazateco, y Bernardino por su lado dio la bienvenida a los turistas en español y agradeció al gobierno local. Contrariamente a lo que había sido publicado en los periódicos algunos días antes, Bernardino manifestó su simpatía respecto a la nueva administración municipal: "es el primer presidente que está con nosotros" declaró antes de agregar "todavía hay cosas que discutir"[163]. Algunos meses después, el hijo de Bernardino obtenía un empleo en la policía de tránsito. Su primo Moisés, descendiente de María Sabina y sobrino-nieto de Filogonio, a diferencia de la familia de su tío decía ver el festival "de lejos" para ver "qué show"[164].

Delante de la tumba de María Sabina, otra serie de discursos fue pronunciado. Dirigiéndose a Bernardino, Oscar Peralta aseguraba que el puesto no hacía de él una persona diferente. Como en 2009, el presidente municipal se sintió obligado a reiterar su cercanía con la cultura mazateca. Oscar Peralta declaró: "soy indígena como ustedes, aprendí el mazateco de mis abuelos y bisabuelos"[165]. Reafirmó su estima por la medicina tradicional recordando el hecho de que su bisabuela era partera y que sus padres habían nacido en casa. Insistió en que había que "recuperar" las tradiciones y pidió apoyo al delegado de la CDI. Filogonio hizo un largo discurso en mazateco. Después una mujer pidió a todos, en tanto "católicos que somos", rezar un "Padre Nuestro". Los participantes colocaron flores y velas sobre la tumba, a la que se le agregó en 2015 una cruz formada por hongos de hierro que unos turistas donaron.

Intenté mostrar cómo el festival es una arena, un momento delimitado en el espacio y en el tiempo, en el cual se compite y se revelan los desafíos propios a un campo. En Huautla

---

162 Ver por ejemplo los artículos de prensa: (Familia de María Sabina excluída del festival 2017, en Juautla de Jiménez, 2017) y (Palacios Cházares, 2017).

163 MGT Video – julio 2017.

164 MGT Diario de Campo – julio 2017.

165 En ese momento mi cámara de video ya no tenía pila, así que las palabras de los oradores de este evento son transcritas a partir de notas en MGT Diario de Campo – julio 2017.

el campo turístico está íntimamente vinculado al campo de la medicina tradicional, las reputaciones en este campo se definen a partir del lenguaje de la autenticidad étnica. Los debates que surgen durante el festival ponen de manifiesto una paradoja presente a lo largo de la historia de la antropología en la región: la de querer revelar y dar a conocer las costumbres locales, y al mismo tiempo preservarlas de las influencias exteriores. El festival de María Sabina contiene esta misma paradoja, se trata de promover una cultura "auténtica" que deja de serlo en el momento en que se conoce públicamente, porque lo que caracteriza a este saber étnico es justamente el hecho de que es "secreto", desconocido por los "occidentales" y por lo tanto no publicitado.

Podemos ver cómo entre los diferentes promotores de la cultura mazateca existen luchas de poder en lo que respecta a los rasgos culturales que hay que destacar frente al turismo y sobre la buena forma de hacerlo. Los diferentes discursos durante el festival subrayan la importancia de los antropólogos en la promoción, y en la contaminación, de las prácticas mazatecas vinculadas a los hongos. Para entender mejor cómo se construyó el modelo de chamán auténtico en el cual se basa la política de las reputaciones del campo de los especialistas rituales en Huautla, es necesario regresar a un episodio que se convirtió en una especie de "mito de origen" del turismo en la región mazateca. Me refiero al encuentro entre María Sabina y Gordon Wasson, cuyo relato fue publicado en la revista *LIFE* en 1957.

II – EL "DESCUBRIMIENTO" DE LOS HONGOS MÁGICOS

Gordon Wasson y los micófilos

En esta parte expondré una "revisita" (Burawoy, 2003) del encuentro entre Gordon Wasson y María Sabina a partir de fuentes de archivo y de observaciones en el campo[166]. Este análisis permite reconstruir el proceso a través del cual se estableció el modelo de autenticidad étnica movilizado por los "médicos tradicionales" de Huautla. No se trata aquí de denunciar las imprecisiones de Wasson, sino de mostrar cómo la literatura sobre los

[166] Pude consultar la correspondencia y los diarios de campo del etnomicólogo en los Gordon Wasson Archives (GWA), albergados en The Harvard University Herbaria. Algunas conclusiones de este capítulo fueron publicadas en parte en mi mémoire de M1 (2011) y algunas secciones retoman extractos de un artículo publicado en M. García de Teresa (2019).

hongos cristaliza los criterios a partir de los cuales se juzgan las experiencias de los viajeros que consultan a un chaman mazateco. El ejemplo de Wasson sirve también para problematizar la manera en la que los científicos obtienen sus informaciones en el campo y cómo sus investigaciones impactan a las poblaciones estudiadas.

El relato del encuentro de Gordon Wasson con la curandera mazateca María Sabina es ampliamente conocido, pero es necesario aquí hacer un breve recuento de este episodio a partir del cual se estructuran hoy en día las relaciones de los médicos tradicionales con los extranjeros que llegan a consultarlos. La historia del descubrimiento de los alucinógenos toma a menudo la forma de un relato iniciático. Para los etnobotánicos estas experiencias tienen un carácter iniciático en un doble sentido: por un lado porque el trabajo de campo es para un antropólogo una especie de iniciación a la profesión; por otro lado, el consumo de alucinógenos es frecuentemente percibido como una especie de experiencia que inicia a los conocimientos amerindios.

Considerado un pionero de la etnomicología[167], Wasson inició su carrera trabajando como periodista en la columna financiera del *New York Herald Tribune*. En 1934 comenzó una carrera en el grupo financiero JP Morgan, empresa de la cual llegó a ser vicepresidente de relaciones públicas, cargo que dejó al jubilarse en 1963. A partir de esa fecha se dedicó principalmente a investigar la relación de los hongos con la religión, tema que lo apasionaba y sobre el cual publicó varios libros[168].

Junto a su esposa Valentina Pavlovna, pediatra de origen ruso, el banquero estadounidense elaboró una distinción entre pueblos "micófilos", como los eslavos y catalanes, que conocían y apreciaban los hongos; y los pueblos "micófobos", como los anglosajones, que los ignoraban y despreciaban. Para introducir esta distinción entre "micófilo" y "micófobo", Wasson recurría en sus textos a un episodio de su luna de miel[169].

---

167 Disciplina que estudia el papel de los hongos en las culturas humanas.

168 Podemos citar, por ejemplo: *Soma: el hongo divino de la inmortalidad* (1968); *El camino al Eulesis* (1978); *Micolatría en Mesoamérica* (1980) o *La búsqueda de Perséfone* (1986).

169 De esta forma relata Wasson (1957) el comienzo de sus investigaciones: "*Yo, como buen anglosajón, nada conocía del mundo de las setas, y consideraba que cuanto menos supiera de esas traicioneras excrecencias, tanto mejor. Para ella, eran dechados de gracia de infinito atractivo para una mente perceptiva. Insistió en recoger algunos ejemplares, riéndose de mis protestas y mofándose de mi*

Así pues, sus investigaciones se convirtieron también en un homenaje a su esposa, quien falleció el último día de 1958, a un año y medio de que hubiera sido publicada la obra maestra de ambos, *Mushrooms, Russia and History*, pensada inicialmente como un libro de cocina.

Las hipótesis de los Wasson no se limitaron a la distinción entre pueblos "micófilos" y "micófobos". En sus textos desarrollaron asimismo una teoría difusionista sobre el origen de la religión a partir del culto a un hongo. Según estos autores el sentimiento religioso habría iniciado en Siberia alrededor de un rito en el cual se adoraba a un hongo. Posteriormente ese rasgo cultural se habría difundido al resto del planeta. Para Wasson, esa ceremonia podía explicar quizá el aura sobrenatural que muchos pueblos atribuían a las setas. Era cuestión de encontrar el hongo que pudiera ser objeto de ese culto y saber la razón por la cual era adorado. En su búsqueda, los Wasson se toparon con el debate en torno a la identificación del teonanácatl, un hongo embriagante usado por los pueblos prehispánicos, descrito en las crónicas de Fray Bernardino de Sahagún. Esta línea de investigación los llevó a interesarse en los trabajos de Blas Pablo Reko y Richard Evans Schultes sobre la persistencia del uso ceremonial de un hongo por pueblos indígenas en el norte del estado de Oaxaca[170].

Las expediciones de un banquero a Huautla

A partir de 1953 y hasta 1962, Gordon Wasson condujo expediciones anuales a Centroamérica y en particular al estado de Oaxaca. Los viajes del etnomicólogo fueron pensados en el marco de un proyecto interdisciplinario que buscaba estudiar los hongos desde una perspectiva biológica y química, pero sobre todo cultural. Wasson no estaba acreditado por instituciones académicas y por lo tanto buscó la colaboración de especialistas en diferentes disciplinas. En sus expediciones lo acompañaron destacados investigadores, entre los que podemos mencionar a los siguientes: Roberto Weitlaner y su hija Irmgard, especialistas de las etnias del norte de Oaxaca; Roger Heim, eminente micólogo francés y

---

horror. Regresó a la cabaña con la falda llena de hongos, y los limpió y cocinó. Esa misma noche se los comió, ella sola, mientras yo, su flamante marido, me imaginaba ya convertido en viudo a la mañana siguiente" Gordon Wasson, "En busca del hongo mágico".

170 Los trabajos de Schultes (1940) y Reko (1945) son pioneros en la investigación de los hongos en Huautla, al igual que los de Robert Weitlaner, pero sobre todo el de su yerno, Jean Basset Johnson (1939). Una detallada presentación de las investigaciones sobre drogas y alucinógenos en México previas a los textos de Wasson puede leerse en el libro de Ricardo Pérez Montfort (2016).

director del Muséum National d'Histoire Naturelle[171]; Albert Hofmann, químico suizo de la farmacéutica Sandoz e inventor del LSD[172]; y Guy Stresser-Péan, antropólogo de la Sorbona y fundador de la Mission d'Archéologie Française au Mexique[173]. En estas expediciones el equipo de Wasson recolectó testimonios, objetos, especímenes de hongos y de plantas, fotografías e incluso audio y video de las ceremonias con los chamanes.

La perspectiva etnográfica adoptada por Wasson a lo largo de sus expediciones se vio influida por el modelo naturalista y por una visión positivista de la observación de los hechos sociales. Esta postura, ligada a preocupaciones museográficas y a una retórica de la prueba, tiene implicaciones en la organización del trabajo etnográfico y supone una división entre la recolección de información en el campo y la clasificación y el análisis de estos datos en universidades metropolitanas[174]. Esta visión se contrapone a la perspectiva de Malinowski, en donde la observación es ya de por sí una postura teórica y por lo tanto esta división del trabajo etnográfico es inoperante, pues supone que el antropólogo, que en la versión romántica se encuentra solo en una isla, es capaz de recolectar los datos y analizarlos.

Al explicarle los motivos de su primera expedición a Huautla, Wasson expuso a Roger Heim los retos con los que probablemente se encontrarían en el terreno. Así, en una carta le comentaba: "Todo esto es una tarea muy difícil, pues los indios son tímidos (*sauvages*) y tal vez en presencia de blancos se avergüencen de esta tradición nativa. Debo encontrar intermediarios que los convenzan de lo que queremos"[175]. En otra misiva el banquero le aseguraba que, además de su inexperiencia en micología, se tropezarían con otra gran dificultad en la expedición:

---

171 Ver la tesis en preparación de Vicent Verroust « "Une science est née" : Roger Heim et les conséquences heuristiques de la découverte des champignons à psilocybine et de leurs effets sur le psychisme humain, en France (1953 – 1971) », trabajo dirigido por Claude Blanckaert (Centre Alexandre-Koyré, Paris, France) y Vincent Barras (Institut des humanités en médecine, Lausanne, Suisse).

172 En el capítulo 6 de su libro *LSD my problem child* (1980), Hofmann relata su experiencia con Wasson y María Sabina en la Sierra Mazateca.

173 Esta institución es el ancestro del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA).

174 Para un análisis de las diferentes perspectivas en torno a la división del trabajo etnográfico ver Benoît de l'Estoile (2005) "Une petite armée de travailleurs auxiliaires", en *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [en línea], URL: http://ccrh.revues.org/3037

175 "All this is a most difficult undertaking, for the Indians are shy (*sauvages*) and perhaps in the presence of white people ashamed of this native tradition. I must find intermediaries who will win them over to what we want. Our chances for success on our first trip are not good" GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Roger Heim, 18 de junio de 1953.

> "… el hongo embriagante todavía se mantiene en la reverencia religiosa por los indios Mazatecos. Debemos ser extremadamente cuidadosos de no herir su sensibilidad, ya que pueden no revelar en lo absoluto su secreto a los extraños"[176].

Por esta razón Wasson cultivó su relación con informantes locales que le ayudaron en la organización de las expediciones y en la recolección de datos. Su primer contacto en Huautla de Jiménez se dio a través del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). En una carta fechada el 9 de marzo de 1953, la misionera Eunice Victoria Pike le confirmó la existencia en la ciudad de un culto a un hongo[177]. Esta carta será ampliamente citada y transcrita en todos los relatos sobre el descubrimiento de los hongos mágicos por el etnomicólogo. Paradójicamente, esta carta de una misionera hostil a los hongos se convierte en una de las principales referencias para hablar de esta ceremonia. En los años siguientes E. Pike y los esposos George y Florence Cowan lo auxiliaron con sus trabajos, en particular con las traducciones del mazateco al inglés, a pesar de que consideraban que los curanderos eran el mayor obstáculo para el progreso de Huautla[178].

La profesora bilingüe Herlinda Martínez Cid, cercana al ILV, fue la principal anfitriona y traductora de Wasson en la Sierra Mazateca. La maestra se encargaba de la logística de los viajes: proporcionaba información sobre el estado de los caminos, rentaba mulas y caballos para transportarlos, conseguía alojamiento y establecía contactos con curanderos dispuestos a realizar ceremonias para los extranjeros. Wasson incluso enseñó a Herlinda a secar los hongos y a conservarlos en líquido para que enviara muestras de dichos especímenes por correo. Esta formación incluía el llenado de las solicitudes de la aduana de

---

176 "You will understand that, apart from our inexperience in mycology, there is another big difficulty. The inebriating mushroom is still held in religious reverence by the Mazatec Indians. We must be exceedingly careful not to hurt their sensibilities, and they may not give up their secret at all to strangers" GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Roger Heim, 23 de julio de 1953.

177 GWA Correspondencia: Eunice V. Pike a Gordon Wasson, 9 de marzo 1953. La carta de Pike a Wasson fue transcrita de forma integral en el libro *Mushrooms, Russia and History* (1957), una versión retocada en francés es presentada en el libro *Les champignons hallucinogènes du Mexique* (1958) que Wasson escribe con Heim y una versión en español es presentada en el libro *Los hongos alucinantes* de Benítez [1964]. Las alusiones a esta carta son frecuentes en toda la literatura sobre el tema.

178 Eunice Pike y Florence Cowan, "Mushroom Ritual versus Christianity", in *Practical Anthropology*, núm. 4, vol. 6, 1959.
"The curanderos still constitute one of the greatest blocks to progress among the Mazatecos, for they symbolize and effectively exercise among the people the greatest resistance to the eradication of ignorance, superstition and vice" GWA Correspondencia: George Cowan a Gordon Wasson, 20 de febrero de 1959.

los Estados Unidos, en donde el envío no encontraba ningún obstáculo, ya que los "amigos" del banquero en Washington le mandaban los paquetes "sin dilatar"[179].

Al regresar de su expedición de 1955, Wasson escribió a Herlinda para darle instrucciones sobre la recolección de hongos, intentando mantener el entusiasmo de sus informantes con la promesa de "contribuir a la ciencia". Así, al final de su carta indicaba: "El asunto que tratamos es del más alto interés científico, y con la ayuda de Usted podremos tal vez llegar a conocimientos hasta ahora ignorados"[180]. La maestra respondió semanas más tarde, exponiendo las dificultades para conseguir los hongos y manifestando: "con toda voluntad quiero cooperar con usted porque también tengo interés de que su viaje a este México tenga éxito y también la ciencia"[181]. Herlinda no sólo se hacía cargo de la logística de los viajes y de la recolección de datos y hongos. Con el tiempo se convirtió en el principal contacto de Wasson en la región y en una figura ineludible en la investigación sobre los hongos en Huautla. Antes de realizar su expedición a la Sierra Mazateca en 1959, el banquero le escribió: "Es imprescindible que nos acompañe Usted, para servirnos de intérprete y, por decir así, de pasaporte"[182].

Gordon Wasson pagó de su propio bolsillo gran parte de sus expediciones, pero también logró obtener ayudas gracias a sus relaciones personales. Instituciones mexicanas, públicas y privadas, apoyaron sus investigaciones. El Instituto Nacional Indigenista, a través de su director Alfonso Caso, le otorgó los permisos y recomendaciones necesarios para algunas de sus expediciones. De igual manera, gracias a la larga amistad que desde 1920 mantenía con Agustín Legarreta, directivo del Banco Nacional de México, esta institución financiera llegó a prestar su avioneta y sus automóviles para algunos de sus desplazamientos en el territorio mexicano.

Había, pues, una gran diversidad de actores involucrados en los trabajos de Wasson, tanto mexicanos como extranjeros, y tanto públicos como privados. Más que un académico, Gordon Wasson fue un jefe de proyecto que logró convocar a un equipo de reconocidos especialistas y conseguir el dinero y los permisos necesarios para organizar las expediciones.

---

179 GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 15 de septiembre de 1955.
180 GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 15 de septiembre de 1955.
181 GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Gordon Wasson, Huautla, 3 de noviembre de 1955.
182 GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 16 de marzo de 1959.

Si bien es cierto que acudió personalmente a Huautla a recolectar sus informaciones en diferentes expediciones, a lo largo de sus trabajos estableció un equipo de investigadores y de apoyos locales que le aseguraron el grueso del análisis científico y de la recolección de datos. En este sentido, la división del trabajo en las investigaciones de Wasson se aparenta a las expediciones etnográficas inspiradas en el paradigma naturalista de la colección.

Imagen 21. Publicaciones sobre María Sabina

III- La autoridad científica y la construcción de un chamanismo auténtico

La figura mítica de María Sabina

En su expedición a Huautla de Jiménez en 1953, Gordon Wasson logró confirmar la existencia de un ritual alrededor de un hongo en la región. Sin embargo, no fue sino hasta su segundo viaje a la Sierra Mazateca, en 1955, cuando conoció a María Sabina y consumió los hongos alucinógenos en una "velada". Impactado por la experiencia, Wasson hizo de este episodio el punto culminante de sus investigaciones, utilizándolo como giro dramático en todas sus publicaciones sobre el tema. El encuentro con María Sabina le permitió argumentar

la persistencia de un milenario culto al hongo. Para que un argumento de este tipo se sostenga, se tiene que aceptar el presupuesto según el cual los pueblos indígenas actuales conservan rasgos de nuestros ancestros más antiguos. Se tiene que admitir de igual manera que el "chamanismo"[183] es la etapa inicial del fenómeno religioso en una escala evolutiva de las sociedades humanas.

En un texto de Sophie A. De Baune (1998) sobre los lazos entre chamanismo y prehistoria se nos explica que fue justamente en la década de 1950 cuando los estudiosos empezaron a desarrollar paralelismos entre los chamanes actuales y los restos arqueológicos que datan del paleolítico. Esta propuesta generó una gran discusión en el medio académico en la cual participaron autoridades como Mircea Eliade y André Leroi-Gourhan. Algunos especialistas como Weston la Barre sugirieron incluso que el uso de embriagantes y alucinógenos pudo haber influido en los artistas de las cavernas, quienes serían también chamanes prehistóricos. En este contexto, el mismo Claude Lévi-Strauss hizo una reseña bastante elogiosa del trabajo de Wasson[184]. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos sobre el tema hoy coinciden en que este tipo de comparación entre los chamanes actuales y los de la prehistoria es inadecuada. Esta operación es particularmente ineficaz cuando se hacen paralelismos con sociedades actuales que tienen una organización económica y religiosa muy distinta a la de los cazadores recolectores de tiempos prehistóricos[185].

Esta comparación exagerada entre los chamanes mazatecos y los líderes espirituales del paleolítico impuso a Wasson un retrato "primitivista"[186] de Huautla, de los mazatecos y de María Sabina y lo llevó a insistir en el aspecto ritual y religioso del uso de los hongos. En *LIFE*, Gordon Wasson relacionaba de esta forma su experiencia con María Sabina y su hipótesis sobre el origen del sentimiento religioso:

---

183 Para un análisis crítico del chamanismo véase: R. Hamayon (2006), para un cuestionamiento de la definición a partir del "trance" o del "éxtasis"; sobre el uso de "chamanismo" como concepto, Hakan Rydving (2011) y la respuesta de Charles Stépanoff (2013).

184 Claude Lévi Strauss, "Dis-moi quels champignons", *L'Express*, 10 de abril de 1958, p. 17.

185 R. Hamayon (2012) sugiere que la combinación entre "suerte", "juego" y "creencia" es fundamental para la comprensión del chamanismo. La búsqueda de "suerte" –o de protección contra la "mala suerte"– a través del contacto con seres virtuales sería uno de sus rasgos a lo largo de la historia. En el caso Siberiano se nota un cambio con la sedentarización, se busca en el contacto con los espíritus la "cura" de las personas y la "protección" de las tierras heredadas y ya no la "adivinación" y la "suerte" en la caza.

186 Ver el libro de Jean Loup Amselle (2010).

> En la noche del 29 de junio de 1955, y en una aldea mexicana tan lejana que la mayoría de habitantes no hablan español, mi amigo Allan Richardson y yo compartimos con una hospitalaria familia india una "comunión sagrada", en la cual se adoraron, primero, y se consumieron, luego, ciertos hongos "divinos" […] Richardson y yo fuimos los primeros blancos que comimos los hongos divinos, cuyas propiedades guardan en secreto, desde hace muchos siglos, varios grupos de indígenas que viven al margen del progreso en el sur de México […] Habíamos asistido a una ceremonia ritual, con canto y danza, jamás descrita por antropólogos del Nuevo Mundo, ceremonia notablemente parecida, en varios aspectos, a las celebradas por algunos arcaicos pueblos paleo-siberianos […] Al rememorar el beatífico asombro, el éxtasis y el caritas engendrados por los hongos divinos, nos atrevemos a formular la hipótesis de que quizás a ellos se deba la idea misma de Dios en el hombre primitivo (Wasson, 1957).

De esta manera, el artículo "En busca del hongo mágico" adoptaba la forma del relato de un "descubrimiento" y de la revelación de un "secreto". Se trataba, en un primer plano, de un descubrimiento botánico; por primera vez eran descritos, estudiados y clasificados en la taxonomía varias especies de hongos con efectos alucinógenos. Las investigaciones del etnomicólogo desembocaron de igual manera en un hallazgo químico; se identificó las substancias responsables de las alucinaciones: la psilocina y la psilocibina. Para Wasson era, sobre todo, un descubrimiento antropológico, pues este rito podía explicar el origen del sentimiento religioso en las culturas humanas. Por último, esta experiencia fue para el banquero y etnomicólogo una revelación en un plano personal, espiritual y subjetivo de la religión: "Por primera vez [...] comprendí el significado de la palabra éxtasis[187]. Por primera vez fue algo más que la descripción del estado mental de otra persona" (Wasson, 1957), tales fueron sus palabras para describir el efecto de los alucinógenos.

La versión de Wasson como el "Cristóbal Colón de los hongos alucinantes"[188] logró imponerse en la opinión pública y universitaria. Inclusive dos especies de hongos psilocybes fueron nombrados en su honor[189]. En el relato Wasson se colocaba como el principal protagonista de aquel descubrimiento. Las menciones a los investigadores que lo acompañaron eran principalmente usadas para garantizar la objetividad y la calidad de su

---

187 Hay que recordar que Mircea Eliade [1951] define al chamanismo como "las técnicas arcaicas del éxtasis"; el historiador de las religiones es el autor de referencia sobre este tema en tiempos de Wasson.

188 En su diario de campo Wasson guardaba una carta firmada por varias personalidades –entre ellas Fernando Benítez y Juan O'Gorman– dirigida al "Gordo Guasón, el Cristóbal Colón de los hongos alucinantes", GWA Field notebook #16, 1962.

189 *Psilocybe Wassonii Heim* y *Psilocybe Wassonorum Guzman*.

investigación. En otras palabras, el trabajo en equipo le daba autoridad científica a sus publicaciones, a pesar de que era un "aficionado". Si la organización del trabajo en las expediciones de Wasson seguía un modelo naturalista, la narración de éstas seguía un modelo romántico de etnografía, en donde el antropólogo viaja a una región aislada para revelar los secretos de un pueblo antiguo al resto del mundo.

A lo largo de su vida Wasson publicó, comúnmente con otros autores, diversos estudios en los que explora el papel de los hongos en las religiones antiguas y en los que ahondaba en su teoría sobre el origen del sentimiento religioso. Por lo general, la contribución de Wasson en esas obras se reducía a un trabajo de investigación bibliográfica y a dar testimonio de su experiencia con los hongos en Huautla. En sus descripciones el banquero recicla y repite el mismo material en el cual se presenta como un héroe que descubre en una tierra lejana la existencia de un hongo divino. Este proceso influyó en las investigaciones posteriores[190], dando un carácter mítico al encuentro entre Wasson y María Sabina[191]. Los textos del banquero se convirtieron, de esta forma, en una referencia ineludible del chamanismo mazateco. Sin embargo raros son los autores que explicitan el contexto histórico e intelectual en el que se realizaron estas investigaciones.

El relato del encuentro con María Sabina es un ejemplo de lo que Charles Stépanoff (2004) llama "la figura mítica del chamán". Para este autor el chamán es una figura mítica creada por Occidente que tiene siempre las mismas características. Se refiere al brujo o al curandero de una cultura distinta a la nuestra. El chamán habita una región aislada, sin contacto con la civilización. Para que el mito sea eficaz no debe haber en el cuerpo del chamán ni en su forma de vestir signos de contaminación de la cultura Occidental. Esta figura mítica representa a un pueblo antiguo y en la mayoría de los casos es una persona de edad avanzada. El chamán representa una época lejana en la que los seres humanos compartían rasgos religiosos comunes y tiene, por lo tanto, un mensaje que transmitir a los Occidentales. Sin embargo, el chamán no habla la misma lengua que los destinatarios de su mensaje y necesita por ello de un traductor que pueda dar cuenta de su sabiduría. Lo que su conocimiento revela debe representar una redención – o por lo menos una alternativa – para

190 Pienso en particular en los textos de Benítez (1964), Estrada (1976) y Tibón (1983).
191 Benjamin Feinberg (2003, p. 130) llega a conclusiones similares.

el modo de vida Occidental. No es realmente el contenido del mensaje lo que importa; lo que hace efectiva a esta figura mítica es el hecho de comprobar la existencia de un pueblo antiguo depositario de esta promesa de redención. Para Stépanoff, el chamán representa entonces una alteridad inaccesible; su figura no vale más que por su obscuridad.

El conjunto de los materiales publicados sobre María Sabina son un claro ejemplo de esta "figura mítica del chamán". El trabajo de Stépanoff se enfoca en las representaciones audiovisuales. Los textos de Wasson evidentemente no son representaciones audiovisuales, sin embargo, contienen un número importante de ilustraciones y fotografías. Posteriormente el etnomicólogo publicó un disco con las grabaciones de los cantos de la famosa curandera y Nicolás Echevarría realizó un documental sobre la vida de la sabia mazateca. En todos sus textos Wasson describe Huautla como una tierra lejana y aislada de la civilización. María Sabina aparece en las fotografías como una mujer indígena de edad avanzada, vestida con su huipil tradicional y sin ningún signo visible de contaminación occidental[192]. La sabia mazateca no habla español, por lo que su "autobiografía", escrita en primera persona, está firmada por Álvaro Estrada (1977), periodista mazateco y uno de sus traductores. En la correspondencia de Wasson con Álvaro Estrada descubrimos que Octavio Paz lee un primer manuscrito de este libro y le da algunos consejos al autor por medio del banquero. Por ejemplo le aconseja respetar el lenguaje de María Sabina hablando de "veladas" y no de "ritos" dando así un carácter más "auténtico" a su relato[193]. En el prólogo a esta biografía,

---

192 En su libro F. Benítez (2005, p. 80) cita los criterios de chamán idóneo entre los Yakutos de Siberia para luego insistir en que María Sabina cumple con todos los requisitos. El ejemplo sacado del libro de Eliade (1983, p. 41) explica que un chamán "debe ser serio, tener tacto, saber convencer a los que le rodean; sobre todo, no debe parecer nunca presumido, orgulloso, violento. Debe sentirse en él una fuerza interior que no ofenda, pero que tenga conciencia de su poder".

193 "Como usted sabe, prometí a la señora Sabina pagarle posteriormente sus honorarios por hacerme las revelaciones de su vida. De esta manera ella accedió a concederme entrevistas durante diez días (…) Hasta ahora no me he comprometido con ninguna editorial que pudiera darme un adelanto de dinero para entregárselo a la señora quien espera un monto equivalente entre 400 a 800 dolares. Estoy convencido que ella no ha tenido tal cantidad de dinero en su vida porque siempre ha sido muy pobre, en la actualidad vive de la 'limosna' que recibe de curiosos extranjeros que la visitan; también obtiene algunos billetes de a peso, vendiendo -madera combustible- a sus vecinos. Considero que con 200 dólares la señora se daría por bien pagada, pero para mi apenas sería un anticipo de lo que yo le prometí" GWA Correspondencia: Álvaro Estrada a Gordon Wasson – 13 de abril 1976.
"El viernes pasado cené con Octavio Paz en Cambridge y me atreví a hablar de lo que has hecho. Dejé con él Las Confesiones. Si goza él de la misma opinión que yo, recomendara que se publique por el Fondo de Cultura Económica. Espero que no has aceptado todavía ninguna oferta de la Casa Siglo

redactado por Wasson, éste hace cuidadosamente la distinción entre las personas "analfabetas" y "ágrafas" para insistir en el hecho de que, aunque no supiera leer, María Sabina era una persona sabia, comparándola con los poetas que escribieron la *Ilíada* y la *Odisea*. El encuentro con María Sabina resulta particularmente adecuado en la representación de la figura mítica del chamán, ya que desemboca efectivamente en la "revelación" de un secreto desconocido a los Occidentales: el efecto alucinógeno de los hongos.

¿Chamanes, brujos o farsantes?

En sus textos Wasson estableció una jerarquía entre los diferentes chamanes que consultó, ubicando a María Sabina como modelo auténtico de curandera mazateca. A su regreso de la expedición de 1955, en una carta al micólogo Roger Heim, el banquero relató su experiencia con la sabia mazateca –a la que describía como "chamán espléndida"– y calificó el efecto de los hongos de "increíbles"[194]. Los criterios que definían la autenticidad y la efectividad del rito con los hongos dependían tanto del efecto de los alucinógenos como de los atributos del médico tradicional. En la revista *LIFE,* escribió:

> Los únicos que conocen tales hongos son los indios de las tribus más alejadas de nuestra cultura, aisladas de la civilización por barreras montañosas y murallas idiomáticas […] Existen otras dificultades. Por ejemplo, de los siete curanderos que comieron hongos en mi presencia, sólo dos, (María Sabina) y su hija, son seres consagrados a la profesión. Entre los demás dimos con sujetos de carácter dudoso […] Si sólo nos hubiéramos encontrado con estos simuladores, habríamos creído que las pregonadas propiedades de los hongos eran una simple ilusión, un notable ejemplo del poder de la autosugestión (Wasson, 1957).

XXI" (Une pemière versión de ce livre avait comme titre "Las Confesiones de María Sabina") GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Alvaro Estrada – 14 de octubre 1976.

"Si el señor Estrada se decidiese a revisar su texto, yo le daría dos consejos: uno, procurar ser lo más fiel que sea posible en su traducción, sin intentar jamás aclarar o interpretar lo que dice María Sabina, por extraño que resulte en castellano; y el otro: usar siempre las palabras más simples, las común y corrientes, las palabras del lenguaje hablado y no las del idioma escrito (…) Pd. Tampoco apruebo el título…" GWA Correspondencia: Octavio Paz a Gordon Wasson (Folder Á. Estrada) - 22 de octubre 1976.

"El lector debe sentir que está leyendo una traducción, es preciso que quede cierto dejo mazateco. Así estará convencido de la veracidad, de la autenticidad, del autor. Cada vez que habla María Sabina del 'rito' debe decir velada. 'Rito'es palabra erudita que suena falsa cuando habla María Sabina" GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Alvaro Estrada – 23 de octubre 1976. El intercambio epistolar entre Wasson y Estrada continúa hasta en 1983, discuten en particular preguntas relativas a la traducción de la biografía de la sabia mazateca al inglés..

194 "What is even more exciting is this: my photographer friend and I have attended two all-night mushroom rites, conducted in the dark by a superb shaman […] The effects of these mushrooms are beyond belief" GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Roger Heim, 18 de julio de 1955.

María Sabina, por su parte, recordaba en el libro de Álvaro Estrada (2007 [1977], p. 66):

> Pronto, en una noche los extranjeros presenciaron mi velada. Después supe que Wasson había quedado maravillado; y llegó a decir que otra persona quién decía llamarse sabio en Huautla no era más que un mentiroso. Que no sabía. En realidad se trataba del brujo Venegas...

En su correspondencia con Herlinda Martínez, el etnomicólogo instó a la maestra bilingüe a contraer amistad con la sabia mazateca, ya que:

> Es una mujer honrada y sincera, que vive intelectualmente en otra época muy lejana, y tenemos gran ganas de charlar largamente con ella para sondear su manera de sentir y de pensar. No es ella embustera como lo es Emilio González el maestro de escuela[195].

En 1956, Wasson dejó registro en su diario de campo de su encuentro con curanderos que consideraba "de carácter dudoso". En una sesión con el maestro Emilio González, los hongos "no tuvieron efectos alucinógenos ni ningún otro tipo de efecto" sobre los investigadores y aparentemente tampoco sobre el curandero. "Nos sentimos defraudados", escribió Wasson en su diario de campo[196]. A los pocos días, él y su equipo hicieron una ceremonia con hongos guiada por Evaristo Venegas, suplente del alcalde. En esa ocasión los hongos tuvieron un "efecto considerable", pero la "actuación fue execrable" y Venegas terminó siendo calificado por Wasson como un "borracho de inteligencia sub-normal"[197]. Evaristo Venegas sería después uno de los sospechosos de quemar la casa de María Sabina y uno de los "enemigos"[198] mencionados por la curandera en las grabaciones de sus ceremonias, pero fue también uno de los informantes del antropólogo Carlos Incháustegui[199].

Cuando Fernando Benítez (2005 [1964]) visitó por primera vez Huautla, en el verano de 1961, acudió con Incháustegui para que le recomendara a una persona que lo guiara en

---

195 GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 25 de febrero de 1957.

196 "Emilio (Gonzalez) always remained at table. His mushrooms had no hallucinatory or other effect on RH, GS-P, or JAM; nor apparently on him […] We felt we had been had" GWA Field notebook #7, 1956.

197 "Evening of Monday at home of Evaristo Venegas R.H., J.A.M., G. S-P., ate mushrooms (Psilocybe mexicana, pajaritos), with considerable effect. Performance was execrable, - a drunk of sub-normal intelligence" GWA Field notebook #7, 1956 (1).

198 "Furthermore all of Huautla already knows about the "enemigos" of María Sabina and her daughter. It was commonly believed that Evaristo Venegas was responsible for burning her house down" GWA Correspondencia: Gordon Wasson a George Cowan, 17 de marzo de 1964.

199 Evaristo Venegas es informante de Incháustegui en el libro *Relatos del mundo mágico mazateco* (1977). El antropólogo Eckart Boege cita en *Los mazatecos ante la nación* (1988) un cuento de Venegas sobre el origen de los nombres de los lugares y los ríos.

una ceremonia. El antropólogo lo llevó con un "*personaje gordo de ancha cara maliciosa, vestido como mestizo* […] *propietario de un tenducho en Huautla*" (p. 86). Pero Gordon Wasson le advirtió que esa persona era un brujo y que si quería tener una verdadera velada tenía que ir con María Sabina: "*Wasson, posiblemente compadecido de mi inocencia me advirtió que no debía recurrir al brujo contratado por ser un farsante, sino a María Sabina*" (p. 87).

Supuestamente el brujo lanzó un hechizo sobre Benítez que le provocó una mala experiencia en su primera velada con María Sabina. El autor de *Los hongos alucinantes* recordaba al respecto: "*Me sentía incomprendido, vejado, injustamente humillado. Todos los presentes eran mis enemigos. Aquella ridícula ceremonia era una farsa. Una trampa. Había caído en ella. Algo muy grave se estaba preparando en mi contra*" (p. 98). Y luego, continuaba: "*Estoy harto de falsificaciones. Es mejor la danza del vientre y menos aburrida. Me voy a la montaña con los antiguos brujos que no saben nada de Life ni de Paris Match*" (p. 100).

María Sabina atribuyó el "mal viaje" a los poderes del brujo y le confesó al año siguiente a Benítez: "*Hace un año, cuando te di los hongos, te sentiste mal. Esto se debió a que habías contratado a un brujo y como al final no aceptaste sus servicios y viniste conmigo, el brujo se vengó haciéndote sufrir*" (p. 72). En su segunda visita a la Sierra Mazateca, en 1962, María Sabina exigió cuatrocientos pesos, pan, cigarros y una botella de aguardiente para ofrecerle una ceremonia en su casa, "*en el sigilo y en la autenticidad del mundo mazateco*" (Benítez, 2005 [1964], p. 110).

El mismo año de la publicación de la revista *LIFE*, Wasson quiso realizar nuevamente una ceremonia con María Sabina e instruyó a Herlinda para que hiciera todos los arreglos. La maestra propuso que la ceremonia se hiciera en su domicilio para no caminar hasta la casa de la curandera. Wasson respondió a esta propuesta así:

> "En cuanto a la operación que nos interesa, no se si conviene que se verifique en su casa. El canto podría oírse en la calle, y además es importante que haya presente gente acostumbrada, para que el ambiente sea como de costumbre. No queremos una operación turística, para los forasteros"[200].

[200] GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 22 de abril de 1957.

Estos ejemplos ilustran las rivalidades entre los actores locales para captar la atención de los extranjeros, quienes jugaron un papel determinante en la promoción de los médicos tradicionales y en el establecimiento de los criterios que determinaban su autenticidad. A través de los textos de Wasson la imagen de María Sabina se consolidó como muestra del chamanismo mexicano y ejemplo de la cultura mazateca. La famosa curandera suscitó un gran interés periodístico que dio como resultado numerosos reportajes sobre su vida. Por esta razón, el gobierno del estado la invitaba cuando aún estaba en vida a acompañar a la delegación de la Cañada en la Guelaguetza, principal evento folklórico de Oaxaca. Incluso dejó su huella en una canción del grupo de rock mexicano El TRI, que la describe como "símbolo de sabiduría y de amor". Al final de su vida, algunos artículos periodísticos retrataron a la sabia mazateca como un personaje inmerso en la pobreza a pesar de su fama mundial, viviendo en la desgracia por las constantes solicitudes de sus parientes y olvidada por las celebridades que la conocieron.

La fascinación que llegó a ejercer la sabia mazateca entre los periodistas e investigadores provocaba en Wasson una cierta molestia. En mayo de 1960, al comentar con Irmgard Weitlaner el manuscrito de una investigadora que había observado una ceremonia con María Sabina, escribía:

> "¿Por qué los investigadores no salen ellos mismos y consiguen otras curanderas? María Sabina era magnifica hace cinco años, pero ahora realiza (ceremonias) para cualquier turista que se lo pida"[201].

Este comentario refleja una cierta paradoja dentro de lo que se espera de un chamán auténtico. En el fondo, la ceremonia auténtica es un producto imposible de ofrecer, ya que pierde su autenticidad en el momento en que se celebra "para cualquier turista que lo pida". Más allá de la paradoja, este ejemplo debe llevarnos a reflexionar sobre el punto de vista desde el cual se juzga a los curanderos locales. ¿Son los antropólogos capaces de determinar los criterios que justifiquen la efectividad de los curanderos o son ellos mismos con sus pacientes, sean o no indígenas, los que deben establecer estos parámetros? En esta pregunta hay claramente un juego de poder en torno a los mecanismos de legitimación de ciertas

---

201 "I received the Nelken ms. She attended a ceremony performed by Maria Sabina and her account closely follows mine. Why don't investigators step out on their own and get other curanderas? Maria Sabina was superb five years ago, but now she performs for any tourist that asks her..." GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Irmgard Weitlaner, 2 de mayo de 1960.

prácticas. La respuesta se complica ya que incluso en el ámbito académico surgieron confrontaciones en torno a la legitimidad y la autoridad para trabajar sobre ciertos temas.

¿Científicos, espías o turistas?

En su viaje a Huautla en 1957 Wasson se encontró en el campo al micólogo Rolf Singer. Poco después Singer publicó un artículo sobre Huautla en donde aseguraba que no era "ningún secreto" que los pueblos prehispánicos adoraban a un hongo[202]. Inició entonces, con la respuesta de Valentina Pavlovna al artículo de Singer, un acalorado debate que se prolongaría hasta los años ochenta. La esposa de Singer entraría también a la arena publicando en 1985 una reseña crítica que se titula "María Sabina's mistake"[203]. Esta confrontación alcanzó su punto más álgido con una serie de artículos publicados entre 1977 y 1978, en los cuales participaron Rolf Singer y el micólogo aficionado Jonathan Ott[204]. Singer acusaba a Wasson de ciertas inexactitudes en la clasificación botánica de los hongos y cuestionaba la paternidad de su "descubrimiento", insistiendo en que su única contribución había sido dar a conocer los hongos en la prensa anglófona. Por su parte, Ott reprochaba a Singer el "seguir los pasos" de Wasson y adjudicarse de forma oportunista la autoría de la clasificación botánica de los hongos embriagantes. Finalmente, Singer era acusado de colaborar con un agente de la CIA, hecho que negaba. Wasson hizo públicos algunos documentos y aseguró la veracidad de sus afirmaciones arguyendo que él mismo había sido objeto de vigilancia por parte de la agencia de inteligencia norteamericana[205].

Efectivamente, el químico de la Universidad de Delaware, James A. Moore, había convencido a Wasson de llevarlo con él en su expedición de 1956 asegurando que podía obtener una beca de la *Geschickter Fund* en Washington. Esta institución era, en realidad, un organismo fachada de la CIA que llevaba a cabo experimentos relacionados con el proyecto MKULTRA, con el que se buscaba explorar nuevas substancias que pudieran ser usadas en

---

202 Rolf Singer, "Sacred mushroom inspire medical research", *Chicago Natural History Museum Bulletin*, 1957.

203 Martha Singer, "Maria Sabina's mistake", *McIlvainea: Journal of American Amateur Mycology*, Vol. 7(1): 1985, pp. 17-19.

204 Jonathan Ott, "Mr Jonathan Ott's rejoinder to Dr. Alexander H. Smith", Botanical Museum of Harvard University, Cambridge Mass, diciembre de 1978.

205 Sobre este tema ver el capítulo 7 del libro de John Marks (1979) y en el género de la teoría de la conspiración, el artículo de Jan Irving (2013).

interrogatorios. En su diario de campo, el 15 de agosto de 1955, Wasson dejó registro de una llamada telefónica de más de dos horas con James A. Moore en la que discutieron sobre el "*mushroom problem*". Moore aseguraba que quería trabajar con Wasson para aislar el agente activo de los hongos. En su diario, Wasson recordaba:

> "Moore dijo que su interés no era comercial – puramente científico, ¡descubrir una nueva serie de alcaloides! Yo dije que nuestro interés era originalmente cultural, es decir antropológico, pero que habíamos pensado que si alguno de los productos de nuestras investigaciones tuviera valor comercial, pediríamos estar entre los beneficiarios"[206].

Los ejemplos que acabamos de citar permiten ilustrar la pugna entre los diferentes actores y especialistas que trabajaban con los hongos alucinógenos. Esta contienda giraba en torno al reconocimiento académico y al propósito de las investigaciones sobre las setas. Es interesante recalcar que Wasson mostró su interés en ser parte de los beneficiarios en caso de que se lograra obtener de los hongos un producto con valor comercial. El banquero no excluía el obtener beneficios materiales y simbólicos de sus investigaciones y, por lo tanto, miraba con malos ojos a algunos actores que pretendían inmiscuirse en su campo de estudio.

En los años sesenta, la compañía *Off the beaten track tours* proponía un "Safari al interior exótico del México del sur" dirigido por Mark Gumbiner, presentado como un "antropólogo y especialista de México". Este tour de quince días tenía un costo de 295 dólares e incluía dos noches en Huautla. En julio de 1960, la revista *Mexico This Week* publicó una reseña de dicho tour. En el texto los mazatecos eran descritos como personas que poseían "un conservadurismo innato" y "una reticencia al contacto exterior", por lo que se justificaba la presencia de un guía formado en antropología. En el folleto publicitario Gumbiner se jactaba de tener conocimiento de las civilizaciones del pasado precolombino y de los indígenas modernos que todavía vivían "como lo hacían antes de Colón". La experiencia en la Sierra Mazateca era calificada como "algo jamás propuesto a los extranjeros", una ocasión de visitar "una ciudad indígena aislada que tuvo poco contacto con el mundo exterior", en donde había "hospedaje cómodo a pesar del aislamiento". El folleto

---

206 *"(Dr. Moore) called on me today and for perhaps two hours we discussed our mushroom problem. He will apparently have at his disposal certain funds of the Geschickter Fund (…) Moore said that his interest was not commercial – purely scientific, to discover a new series of alcaloids! I said our interest was originally cultural, that is anthropological but we had in mind that if any by product of our inquiries had commercial value, we asked to be among the beneficiaries"* GWA Field notebook #6, 1955 (3).

precisaba que en este lugar se había descubierto el rito con los hongos y que era posible hacer arreglos para consultar a los "brujos" locales que los usaban[207].

En su expedición a Huautla en 1960, Wasson conoció a Mark Gumbiner y aseguró que pagaba 300 pesos a María Sabina por ceremonias en el hotel. Wasson calificaba a Gumbiner de: "soi-disant etnólogo, que es en realidad un agente turístico, recolectando dinero entre los crédulos en la Ciudad de México"[208]. El banquero escribió algunas cartas a la Universidad de Chicago para verificar si Gumbiner era, por decirlo así, un antropólogo "auténtico", es decir, si había una institución o diploma que acreditara su alarde de ostentar tal título. La respuesta de la universidad fue afirmativa, pero lo paradójico de este asunto es que el mismo Wasson no tenía credenciales académicas. Tampoco las tenía Henry Munn, un apasionado de los rituales con hongos que estudiaba los cantos de los chamanes mazatecos[209]. En 1967 fue deportado en la redada contra los "hippies", por lo que Wasson buscó protegerlo, escribiéndole a Alfonso Caso para interceder a su favor:

> "Como yo, es un freelance trabajando por su cuenta. Está muy avanzado en el aprendizaje del idioma mazateco. Desafortunadamente quedó atrapado en la redada que la policía hizo el verano pasado […] espero que no sea imposible para investigadores serios estudiar a los mazatecos"[210].

El banquero actuó, entonces, como agente sancionador que calificaba y descalificaba a los chamanes, pero también a los extranjeros que trabajan con ellos, imponiendo así sus criterios en la definición de una "auténtica velada mazateca". A través de sus publicaciones Wasson obtuvo reconocimiento en el medio académico, sin embargo, la percepción que tenía la población local de su papel en la región era bastante ambigua. El banquero se veía frecuentemente obligado a defender su estatus de investigador. En una carta de 1956, dirigida a Horacio Díaz Ceballos, el piloto que lo llevaba en avioneta a Huautla le pidió que al considerar el precio del viaje tuviera en cuenta que eran "antropólogos y no millonarios de

---

207 Estos documentos pueden consultarse en los GWA correspondencia: Mark Gumbiner (1960)

208 "Mark Gumbiner, soi disant ethnologist, is really a tourist agent, collecting money from the gullible in Mexico city" GWA Field notebook #13, 1960.

209 Henry Munn, "The Mushrooms of Language" in *Hallucinogens and Shamanism*, Michael J. Harner, ed., Oxford University Press, 1973. Henry Munn se casa con la hija de un rico comerciante de Huautla, hermana de Álvaro Estrada.

210 "Like me, he is a freelance, working on his own. He is well advance in learning the Mazatec language. Unfortunately he was caught up in the clean sweep that the police of Mexico City made last summer, (…) I hope it is not impossible for serious workers to study the Mazatecs". GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Alfonso Caso, 6 de noviembre de 1967.

la minería"[211]. A su regreso de la expedición de 1957, Wasson relató a Roger Heim lo siguiente: "en el Municipio todo el personal había cambiado, no me reconocieron. Me tomaron por uno de los del pequeño flujo de viajeros que atraviesan Huautla en busca de los hongos y del rito" [212].

La visita que realizó Wasson a la Sierra sur de Oaxaca en 1955 ilustra la ambigüedad de cómo era percibida su posición de "científico" por sus interlocutores locales. En su paso por San Agustin Loxicha, Wasson recibió quejas de los vecinos que le reclamaban el realizar excavaciones. Un topil local amenazó con enviar a la cárcel a una de sus informantes por haber cortado plantas sin permiso. La mujer tenía que pagar 20 pesos al topil y Wasson la indemnizó con 40 pesos. En el camino de regreso a la ciudad de México, el 26 de julio de 1955, Wasson anotó en su diario de campo algunas reflexiones sobre la responsabilidad del equipo en las sospechas de las autoridades de San Augustin Loxicha. En su diario enumeró las siguientes razones:

1) Llegamos un viernes, diciendo que iríamos directo a San Bartolo, pero en lugar de eso nos quedamos merodeando.
2) Nuestra carta del gobernador[213] decía que éramos antropólogos, pero dije que era un botanista y Howard un arqueólogo.
3) Recientemente habían recibido un telegrama con instrucciones generales de sospechar de botanistas, debido a los esfuerzos de forasteros para obtener ciertas plantas útiles.
4) Nuestro comportamiento debió parecer misterioso, pues nuestros movimientos no tenían propósitos claros.
5) Existe la obsesión común a todas las naturalezas de que el campo está lleno de tesoros y de que gente inteligente como nosotros tiene "aparatos" para localizar tesoros, joyas, esmeraldas, rubíes, diamantes.
6) Caminamos alrededor y sobre una ciénaga sagrada[214].

A los pocos días de haber regresado de sus expediciones, Weitlaner y Wasson recibieron una carta de parte de su principal contacto en San Agustin Loxicha en donde les informaba que un profesor del pueblo lo acusaba de traidor. Por esta razón les pedía que intervinieran

---

211 "P.S. You did not mention what the price is for the trip to San Andres. I hope it has not gone up from last year. In giving us the quotation please bear in mind that we are anthropologists and not mining millionaires" GWA Correspondencia: Gordon Wasson to Horacio Díaz Ceballos, 11 de junio de 1956.

212 "At the Municipio the personnel had all changed, and they did not recognize me. They took me for one of the thin stream of travelers going through Huautla in quest of the mushrooms and the rite" GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Roger Heim, 25 de julio de 1957.

213 Se trata del gobernador Gral. Manuel Cabrera Carrasqueado (1952 - 1955).

214 GWA Field notebook #6, agosto 1955 (2) (original en inglés).

en la administración de la escuela para que el profesor fuera cesado[215]. En San Agustín Loxicha vemos como Wasson se confrontó directamente con autoridades y profesores locales que lo consideraban sospechoso de robarse "tesoros" y se vio obligado a movilizar sus relaciones para proteger a sus informantes. Estos varios ejemplos muestran cómo incluso entre los diferentes actores que llegaron a Huautla a consumir e investigar los hongos había rivalidades que se expresaron por medio de diversas acusaciones: consultar charlatanes y no "verdaderos" representantes de la tradición indígena, denuncias de plagio o de falta de rigor científico, el comportarse como espías o agentes turísticos, pero también el mal trato a los informantes.

IV- HONGOS Y PRÁCTICAS DE CURACIÓN EN LA SIERRA MAZATECA

El uso de hongos en la región mazateca

En las prácticas de curación de los Mexica la noción principal es la del "*tonalli*" [216], la fuerza que se atribuye a un individuo el día de su nacimiento y que determina su doble animal, el "nagual". El *tonalli* está distribuido de forma desigual en la población y es inestable. Las enfermedades son causadas por la salida del *tonalli* del cuerpo, hay entonces que llamarlo de regreso interactuando con las divinidades. Los dioses mexicas poseen innumerables atributos entre los cuales aumentar el *tonalli* o reducirlo como castigo. En el texto *Esquisse d'une théorie de la magie,* Mauss toma el ejemplo del "nagual" en su enfoque comparativo para explicitar su concepto de "mana"[217]. La fuente de Mauss para hablar de México es justamente un texto de Fray Bernardino de Sahagún comentado y traducido al alemán[218]. El nagual es el tótem individual, el animal asociado a cada individuo al momento

---

215 GWA Correspondencia: Ismael Jiménez Reyes a Robert Weitlaner, 2 de agosto de 1955.

216 Una descripción de las prácticas de curación de los Mexicas puede leerse en Boumediene (2016, p. 329).

217 En el texto de Mauss la palabra *nagual* está escrita con la ortografía *naual* (Mauss & Hubert, 1902-1903, p. 73).

218 Es interesante notar que tanto Álvaro Estrada como Samir Boumediene usan como referencia sobre el nagualismo el libro *Medicina y Mágia* (1963) de Gonzalo Aguirre Beltrán, antropólogo mexicano nacido en la región de Papaloapan, y autor de concepto de "Regiones de refugio" (1967) para analizar la relación de las comunidades indígenas con el medio urbano. Sobre el nagualismo Aguirre Beltrán concluye "*Cuando el indio convive con el español y las mezclas, según vemos, actúan eficientemente los mecanismos de defensa fronterizos; de los cuales el* nagual *y el* nagualismo *configuran tal vez el*

de su nacimiento y que le da un cierto poder de metamorfosis. Mauss liga la etimología de esta palabra a la de "ciencia secreta", nagual significa en efecto lo que está escondido, envuelto, disfrazado. Se trata de un poder espiritual, misterioso y separado, lo que supone la magia como la ha definido el antropólogo francés.

Nociones próximas a la de "nagual" son todavía usadas por la población que habita la Sierra Mazateca. En su biografía, María Sabina usa la palabra española "suerte" para designar esta fuerza animal asociada al individuo. Según su biógrafo Álvaro Estrada (2007 [1977], p. 53), el uso de esta palabra por María Sabina está vinculada a la expresión "cada quien nace con su suerte". Es interesante notar que en español la palabra "suerte" tiene asimismo el significado de "*chance*" en francés y se acerca a la noción de destino, de la suerte de alguien. Mauss insiste de hecho que las nociones de suerte y de mala suerte que son todavía familiares en nuestros tiempos son cercanas a la idea de magia[219]. Roberte Hamayon (2012) sugirió que la combinación entre "suerte", "juego" y "creencia" es fundamental para la comprensión del chamanismo. La búsqueda de la "suerte" – o de la protección contra la "mala suerte" – a través del contacto con seres virtuales constituiría una de sus características a lo largo de la historia.

Decidí no utilizar el término de "chamanismo" como concepto de análisis para describir el uso ceremonial de los hongos y preferí en lugar de eso abordar mis materiales como una práctica entre otras dentro de un campo de especialistas rituales, involucrados en el medio de la curación y de lo sobrenatural, que manejan una cierta "lógica de la práctica" (Bourdieu, 1980). Intentaré ejemplificar cómo, según la concepción médica de numerosas personas en Huautla, lo que enferma es justamente el "envenenamiento de las relaciones

---

mecanismo más impresionante. (…) *Ambos mecanismos contra-aculturativos, al subsumirse, permiten la subsistencia de una medicina indígena que reinterpreta y acepta la adición de un considerable conjunto de rasgos culturales ajenos, pero que, ello no obstante, conserva inalterable las ideas y patrones de acción que constituyen el núcleo fundamental de significados y valores que dan su peculiar fisionomía al modo de enfocar los problemas, que derivan de la enfermedad y el accidente*" (1963, p.254).

219 "*Por alejados que nos sintamos de la magia, no estamos totalmente separados de ella. Las ideas de suerte y mala suerte, la de quintaesencia que nos son todavía hoy tan familiares, se acercan mucho a la idea de magia. Ni la técnica, ni la ciencia, ni incluso los principios rectores de nuestra razón han quedado limpios de su mancha original. No es temerario pensar que, en gran parte, las nociones de fuerza, de causa, de fin y de sustancia tienen algo de no positivo, de místico y de poético, ligado a las viejas costumbres del pensamiento del que nació la magia y que al espíritu humano le está costando independizarse de ello*" (Mauss, 1971, p. 150).

sociales" tal como lo ha descrito Bailey (1971). Los juicios que la gente hace la una sobre la otra, el no respeto de las normas sociales, la envidia y los desequilibrios generados por la alquimia social de los regalos son responsables de los males que atacan a los individuos. Dar, festejar e invitar es una forma de mostrar su importancia y de hacer amigos, aunque el éxito y los gastos suntuarios atraen la envidia de los vecinos y por lo tanto la brujería y la enfermedad.

Según varios trabajos sobre el tema[220], los curanderos de la región mazateca no explican las enfermedades en función de agentes externos que trastornan el cuerpo. El humano no es concebido como un ser aislado ni del grupo social ni de la naturaleza. Todo lo que puede pasarle al cuerpo se traduce en términos de relaciones sociales (Boege, 1988, p. 168). El diagnóstico de los curanderos considera siempre un origen divino, humano o natural a las causas de los sufrimientos, de forma tal que la adquisición de un mal, como la forma de curarlo, es interpretada en función de lo natural y lo sobrenatural (Villanueva Hernández, 2007, p. 107). Ya que los alucinógenos permiten a los curanderos y a los pacientes comunicar con los dioses y los espíritus, éstos son considerados los paliativos por excelencia de la farmacopea amerindia (Schultes & Hoffman, 2000 [1979], p. 14). En la región mazateca la enfermedad se vincula a un desequilibrio importante con la naturaleza o la sociedad, se concibe como una crisis social que el enfermo somatiza. Hay que insistir en el hecho que los conflictos sociales se manifiestan generalmente entre diferentes casas y raramente al interior mismo de la familia[221].

Las enfermedades son provocadas por la brujería, las envidias y los "malos aires". Una persona se enferma cuando "comete un error", es decir cuando no respeta las relaciones de reciprocidad. El intercambio de dones puede ser considerado contaminante, el reparto de regalos y de alimentos están prescritos después de ciertos rituales de purificación, en particular después de la ceremonia ligada a los hongos. Las relaciones sexuales son asimismo consideradas contaminantes y la abstinencia es requerida en muchos casos, por ejemplo al momento de sacrificar un animal, después de la muerte de un pariente o al momento de

---

220 Pienso en particular en Villanueva Hernández (2007), Boege (1988), Estrada (1977), Wasson (1957).

221 Boege (1988, pp. 211-212) habla de familias patrilocales, pero me parece más pertinente hablar aquí de "casas".

recolectar los hongos. La transgresión de un tabú se considera impura, esto lleva a la cólera de los espíritus y a castigos divinos. Esta pena puede ser únicamente contrarrestada por un intermediario espiritual que tiene la capacidad de limpiar la impureza de los demás. Para poder diagnosticar cual es la causa del mal, los habitantes de la región recurren a varios especialistas que utilizan técnicas divinatorias; "leen" la flama de una vela, el contenido de un huevo en un vaso de agua o la posición de algunos granos de maíz lanzados al suelo. Los especialistas más reconocidos son los "chjota chiné", "las personas de conocimiento", que usan los alucinógenos.

Una sesión de hongos debe desarrollarse durante la noche en un lugar silencioso. Los hongos son normalmente distribuidos por pares, porque se considera que están "casados" y deben se consumidos por parejas. Hay que ayunar en signo de respeto, para aumentar el efecto de los alucinógenos y evitar las náuseas. Durante la sesión se realizan limpias con plantas para curar al enfermo y ahuyentar a los malos espíritus. En un momento preciso, el chamán utiliza un vomitivo, como el humo del tabaco o incluso aguardiente, para que el enfermo pueda evacuar el mal. Esta etapa de purgación es muy importante, si el paciente no puede vomitar, el chamán debe hacerlo por él. Hoy los turistas evitan vomitar durante sus veladas alucinógenas. Se tiene que seguir también una "dieta", un periodo de abstinencia sexual de tres a cuatro días antes y después del desarrollo de la ceremonia, aunque las exigencias varían según cada especialista. Si estos criterios no son respetados, el ritual de curación no será eficaz, y algunos afirman incluso que si el tabú sexual se rompe, los testículos de los hombres se pudren y las mujeres enloquecen.

Varias personas ligadas al paciente participan en la sesión, comparten y discuten sus visiones para encontrar el origen de los males de la persona afligida. La amenaza de muerte o de pérdida de identidad social se resuelve cuando la enfermedad se vuelve explícita y cuando se transforma en un conflicto social, lo que permite aliviar la ansiedad (Boege, 1988, p. 211). La ceremonia con los hongos ayuda al enfermo a liberarse de los "malos pensamientos" y le permite identificar la fuente del mal para poder luchar contra el. Los *chjota chinée* afirman ser capaces de ver la trama de los mitos durante sus visiones con los alucinógenos. No se trata solamente de explicar un origen, sino de movilizarlo para resolver problemas que se presentan en el cotidiano.

Es difícil presentar las diferentes prácticas de curación en la Sierra Mazateca como un conjunto coherente de saberes; se trata más bien de una "lógica de la práctica". Para un mismo mal, los diferentes miembros de una familia pueden proponer diferentes soluciones para enfrentar la enfermedad. Las diferentes prácticas de curación fueron descritas aquí de forma muy breve a partir de mis observaciones en el campo y de las observaciones de otros investigadores. Sin embargo, es difícil hablar de una teoría médica indígena, ésta varía de forma importante según los practicantes, cada uno tiende a formular su propia versión. Uno de los objetivos de estos rituales es identificar a los responsables de ataques de brujería, las personas buscan por lo tanto a curanderos cercanos al grupo familiar o en un pueblo vecino, ya que los responsables de estos ataques son también personas cercanas pero que no pertenecen al núcleo doméstico. Como en la magia usada en las carreras de caballos, los resultados de los ritos son justificados a posteriori; de forma selectiva se atribuye más importancia a las predicciones correctas, en cambio los malos resultados son rápidamente olvidados o justificados por errores en los procedimientos. En este tipo de predicción, el manejo aparente de un saber mantiene la creencia en los poderes del mago.

¿Droga, veneno o medicina?

Actualmente en Huautla el argumento más usado frente al discurso del gobierno de "guerra contra las drogas" consiste en decir que los hongos no son estupefacientes sino una medicina sagrada. Los hongos se oponen así a la cocaína y a la marihuana, calificadas como drogas, contrariamente a los alucinógenos que se supone pueden curar todo, de la brujería hasta el cáncer. Este argumento es generalmente bastante ambiguo. Según Eunice Pike, los mazatecos creen que Dios les dio los hongos porque son pobres y no pueden pagar medicamentos, idea retomada por varios autores[222]. En la famosa carta a Wasson escrita en 1953, le dice:

> *Los mazatecos hablan raramente de su hongo a los extranjeros, pero la creencia en su poder está muy extendida. Un muchacho de 21 años me dijo: 'Yo sé que*

---

222 "*La ceremonia de los hongos no sólo cumple la función de una consulta; para los indios tiene también, en muchos sentidos, un significado parecido al de la Última Cena, para los cristianos creyentes. De muchas observaciones de los indígenas se podría inferir que Dios les ha regalado la seta sagrada porque son pobres y carecen de médicos y medicamentos y también porque no saben leer; sobre todo, porque no pueden leer la Biblia, por lo cual Dios les habla directamente a través de la seta*" (Hofmann, 1980, p.12).

los extranjeros no usan el hongo, pero Jesucristo nos lo dio porque somos pobres y no podemos pagar un doctor ni medicinas costosas' (Benítez, 2005 [1964], p.17),

Uno de los ejemplos más claros de tentativa de poner en paralelo las prácticas de los curanderos de Huautla con la de los médicos se encuentra en el libro de Álvaro Estrada. En esta biografía, María Sabina se presenta como alguien que habla con Dios y con Benito Juárez. Afirma ser una persona sabia desde que se encontraba en el vientre de su madre ya que es una "mujer doctora"[223]. En otro episodio relatado en este libro, un día después de haber sido herida de bala por un borracho, María Sabina fue al médico y se dirigió a la persona que la curó diciéndole "Médico, tú eres grande como yo". Algún tiempo después, para agradecer al doctor, María Sabina le ofreció su "medicina" a cambio de sus servicios. El médico aceptó asistir a una ceremonia con hongos sagrados; al final, María Sabina le ofreció la mano y le dijo "¡doctor!". El médico le dio la mano y respondió: "¡Doctora!" (Estrada, 2007 [1977], pp. 63-64). En este relato como en varios otros, hay una voluntad de conferir el mismo estatus a los chamanes que a los médicos.

Huautla posee un hospital y sus habitantes recurren frecuentemente a la medicina alópata. Ciertos chamanes sugieren consultar a un médico o proceden incluso a inyectar a sus pacientes. En realidad, numerosas personas consideran que el médico y el chamán no curan exactamente la misma enfermedad, lo que hace que un enfermo pueda consultar a un curandero y después acudir al hospital sin que esto represente ninguna contradicción. Eunice Pike, en su carta famosa escribe:

"El hongo les muestra lo que ha producido la enfermedad a una persona. Puede decir que ha sido embrujada y en ese caso, por quién, cuándo y por qué; o que está enferma de espanto o bien que se trata de una enfermedad curable por medio de medicamentos y entonces sugiere que se llame a un médico; también dirá, lo cual es importante, si la persona vivirá o morirá"[224].

---

223 «*Yo soy quien habla con Dios y con Benito Juárez, soy sabia desde el vientre mismo de mi madre, que soy mujer de los vientos, del agua, de los caminos, porque soy conocida en el cielo, porque soy mujer doctora* » (Estrada, 2007 [1977], p. 49).

224 En español (Benítez, 2005 [1964], p.17).
Original en inglés "*The mushroom tells them what made the person sick. He may say the person was bewitched; if so, he tells who did it, why, and how. He may say the person has 'fear sickness'. He may say it is a sickness curable by medicine and suggest that the person call a doctor*" (Wasson & Pavlovna, 1957, p. 243).

Autores como Albert Hofmann afirman que el peligro de los alucinógenas no reside tanto en su toxicidad sino en la imposibilidad de prever los efectos psíquicos. Es frecuente que bajo el efecto de estas substancias el contenido de las experiencias olvidadas o reprimidas resurjan en la consciencia. Respecto a otras drogas, los alucinógenos provocan en los individuos una diversidad y un contraste de reacciones muy importantes (Hofmann, 1980, p.60). Sin embargo, estas substancias que actúan sobre el sistema nervioso central son rara vez peligrosas y no provocan adicción. Este último punto es a menudo recalcado por Gordon Wasson en sus escritos[225]. Podemos aquí recordar la famosa frase de Paracelso que decía que el principal criterio para distinguir un medicamento de un veneno es su dosis[226].

En su biografía, María Sabina afirma que en un primer tiempo no sabía si los hongos eran alimento o veneno. Las primeras veces que los consumió, no lo hacía necesariamente en un contexto de curación sagrada. En el libro de Estrada, dice haber consumido los hongos en su infancia para sentirse "borrachita" y en su vejez para "darse fuerza". La chamana recuerda que después de sus primeras experiencias con los alucinógenos, comía los hongos cuando tenía hambre y así tenía no sólo "*el estómago lleno, sino también el espíritu contento*"[227]. En la carta de Pike a Wasson, la misionera describe un uso de los hongos que no es el de un medicamento sagrado; agrega que pueden ser también usados para enloquecer a un enemigo[228].

---

225 « *The Indians who eat them do not become addicts: when the rainy season is over and the mushrooms disappear, there seems to be no physiological craving for them* » (Wasson, Seeking the Magic Mushroom, 1957).
"*Los indios que los comen no se vuelven 'micoadictos'. Cuando pasan las lluvias y los hongos desaparecen, su falta no les produce angustia fisiológica alguna*" (Wasson, En busca del hongo mágico, 1957).

226 "*La diferencia entre un veneno, una medicina y un narcótico es sólo la dosis*" citado en (Schultes & Hoffman, 2000 [1979], p. 10).

227 « *Después de haberlos comido nos sentimos mareadas, como si estuviésemos borrachitas, y empezamos a llorar; pero ese mareo desapareció y entonces nos pusimos muy contentas. Más tarde nos sentimos bien. Eso fue como un nuevo aliento a nuestra vida. Así lo sentí. En esos días que siguieron, cuando sentíamos hambre, comíamos los hongos. Y no sólo sentíamos el estómago lleno, sino también el espíritu contento* » (Estrada, 2007 [1977], p. 35).

228 En la versión en inglés, esta afirmación se encuentra al final de la carta y responde a preguntas de Wasson: "*I do not know that the Mazatecs ever use the mushroom in connection with a fiesta. For the most part it is used in connection with sickness. I have heard of one other minor use however. They say a man may slip a piece into an enemy's liquor while he is drinking in a saloon. If he drinks it while ceremonially unclean, he may go crazy. Or he might go crazy because the man who gathered it was ceremonially unclean*" (Wasson & Pavlovna, 1957, p. 243).

Wasson afirma que durante su expedición en Huautla consumió los hongos con intenciones puramente científicas. Subraya el hecho de que en Huautla los alucinógenos son siempre usados en el marco de una curación y que no se consumen jamás de la misma forma que el alcohol. Varias veces pretende nunca haber visto a los hongos ser tratados con la misma vulgaridad con la que los occidentales consumen el alcohol[229]. Sin embargo, en Nueva York, su esposa y su hija tuvieron una experiencia con los hongos sin el aura de una ceremonia nativa, bajo la cubierta de una experimentación científica, resintieron visiones "agradables y de tipo nostálgico" durante horas[230].

Lo que busco mostrar con estos ejemplos es que, por un lado, no se puede hablar de una separación radical entre extranjeros que consumen los alucinógenos con la simple intención de divertirse, y los "indígenas" que los usan exclusivamente durante rituales de curación sagrada. Son muchas las personas que buscan, de igual manera que María Sabina, tener el "espíritu contento". Algunos turistas consumen los alucinógenos durante una ceremonia con el objetivo de curarse de una enfermedad como el cáncer, la dependencia a una droga o trastornos psicológicos. Conocí hombres jóvenes de Huautla que consumían los hongos con los turistas fuera de un marco ceremonial. El mismo Álvaro Estrada (1996) confiesa haber consumido los hongos en un hotel de la ciudad de México. Esta forma de consumir los "pequeños que brotan" sería considerada un sacrilegio por una buena parte de los turistas que visitan Huautla y que piensan al contrario que los hongos deben ser consumidos en un espacio abierto y tranquilo, alejados de la ciudad y en armonía con la naturaleza.

Las reflexiones presentadas aquí respecto al estatus de los alucinógenos, calificados de droga o de medicina, pueden ser hechas respecto a otras substancias. El aguardiente es un alcohol pero se usa también para "dar fuerza" durante el trabajo o para aliviar la fiebre.

---

229 "*Neither on this occasion nor at any other time or place did we ever see or hear the mushrooms treated as a subject for jocular vulgarity, of the kind that often marks the use of alcohol among fully civilized peoples*" (Wasson & Pavlovna, 1957, pp. 289-290).

230 "*On Tuesday the 5th VPW and Masha, having nothing else to do, took the mushrooms in the afternoon, VPW five pairs and Masha four, and then they lay down in their sleeping bags, this was the first occasion on which white people ate the mushrooms for purely experimental purposes, without the aura of a native ceremony. They too saw visions, for hours on end, all pleasant, mostly of nostalgic kind*" (Wasson & Pavlovna, 1957, p. 303).

Mezclado con la marihuana, puede ser usado para curar los reumas. Los caballos son bañados con aguardiente para "refrescarlos" antes de una carrera. La cocaína se usa durante las carreras como un estimulante para los caballos; en este caso se habla explícitamente de "drogas" para los animales. La cocaína ha sido ahora remplazada por vitaminas inyectadas a los animales. Con estos ejemplos podemos decir que la definición de lo que es una droga, un veneno, un medicamento o un intermediario místico depende tanto de las relaciones de poder entre diferentes poblaciones y del contexto social en el cual estas substancias son usadas, que de sus propiedades naturales o químicas.

V- TURISMO Y CHAMANISMO EN LA SIERRA MAZATECA

El hospedaje de los turistas en Huautla

El viaje a Huautla tiene algo de una peregrinación, ya que fue en este sitio donde fueron descubiertos los hongos mágicos y fue el hogar de la famosa curandera María Sabina. Los hongos alucinógenos crecen en otras partes de México. Algunos de estos sitos en donde se pueden consumir hongos, como el de las ruinas mayas de Palenque, o el de San José del Pacífico en el camino entre la ciudad de Oaxaca y los sitos de playa, tienen mejores infraestructuras y se encuentran en los circuitos turísticos más frecuentados. Otros sitios como San Pedro Tlanixco o Tetela del Volcán son mucho más cercanos a la ciudad de México, lugar de origen de la mayoría de los turistas que visitan Huautla. Estos turistas viajan a Huautla para alejarse de la ciudad y entrar en contacto con la naturaleza, pero también para conocer a los autóctonos que son el emblema a los hongos divinatorios. Varios turistas regresan religiosamente a Huautla cada verano para consumir los hongos. No todos organizan ceremonias con un chamán, ya sea porque dudan de su eficacia o porque han consumido hongos en numerosas ocasiones y se creen capaces de conducir su propia experiencia. Algunos comen los hongos muy seguido y en grandes cantidades, al punto que algunos se reivindican como los aprendices de famosos chamanes de la Sierra Mazateca.

Existen pocos hoteles en Huautla razón por la cual el hospedaje de turistas a domicilio y la venta de alucinógenos constituyen una fuente de dinero considerable para algunas familias. Generalmente el comercio de hongos se hace con discreción, en un espacio privado

y en secreto, con la esperanza de que los vecinos no se enteren del precio de venta. Esta operación debe ser llevada a cabo con muchas precauciones, no sólo porque la venta de hongos es ilegal, sino porque la competencia por los clientes es fuente de conflictos en el vecindario. Muchos chamanes no hablan español por lo que usualmente son sus hijos los que juegan el papel de intermediarios entre curanderos y turistas. Las acusaciones entre curanderos que ofrecen servicios a los turistas son frecuentes y ciertos chamanes reivindican una cierta filiación con María Sabina – real o inventada – o aseguran que fueron entrevistados por periodista y antropólogos para ganar legitimidad.

Los turistas se concentran en particular en dos barrios de Huautla. De un lado del pueblo, sobre el camino que desciende a la cascada de Puente de Fierro, en los alrededores de la capilla de la Santa Cruz, los turistas se instalan en varias casas del Barrio de la Cruz. Al otro extremo del pueblo, en el Barrio de Fortín, alrededor de la antigua casa de María Sabina y del cerro de la Adoración, se encuentra el sitio preferido por los turistas que se hospedan en Huautla. En este barrio, los descendientes de María Sabina ofrecen todavía ceremonias con hongos.

Filogonio, nieto de María Sabina, se proclama heredero de los poderes de su abuela y propone una de las ceremonias más costosas de Huautla, en la antigua casa de la famosa curandera. Fieles seguidores de la "sacerdotisa" mazateca visitan cada año la casa de María Sabina y en algunas ocasiones celebran ceremonias con su nieto. Los rumores afirman sin embargo que habría perdido sus poderes por causa de su alcoholismo. Su hermano Magdaleno ofrece también hospedaje y hongos, y también puede conducir la ceremonia pero es generalmente más modesto que Filogonio. Efectivamente, los curanderos de sexo masculino son seguido acusado por sus rivales de ser alcohólicos y de "aprovecharse" de las mujeres que están bajo el efecto de los hongos. Se aconseja a los turistas que desconfíen de los curanderos hombres que hablan español, ya que los "verdaderos chamanes", como María Sabina, son mujeres y nunca fueron a la escuela.

Un poco más lejos sobre el camino que rodea el cerro de la Adoración, vive Juan un estadounidense que habita en Huautla desde la década de los noventa. Cría en su casa gallinas y conejos y vende setas frescas en el mercado del pueblo. Juan asegura ser un poderoso

chamán y pretende leer el futuro en las velas y los huevos. Los vecinos de la región lo buscan para que los cure con acupuntura, y aseguran que también es partero. Algunos turistas lo escogen para que los guíe en sus ceremonias con hongos.

En el Barrio de la Cruz, existen varias personas que ofrecen a los turistas hospedaje, hongos y un ritual conducido por un chamán. Al inicio de la calle Francisco I. Madero vive la curandera Inés cortes. Goza de cierta fama entre los turistas frente a los cuales presume haber realizado una ceremonia con John Lenon. Participó incluso a un documental del *History Channel* sobre la vida del ethnobotánico Richard Evans Schultes[231]. El día de la filmación, Inés Cortes tuvo el cuidado de vestirse con un huipil tradicional de Huautla, cosa que no hace en las ceremonias con turistas. Sus rivales la acusan de organizar "ceremonias para extranjeros" que no son auténticas ya que "habla español" y "no sabe cantar". Al final de calle, Jorge y su hijo hacen todo lo posible para llevar a su casa turistas y ofrecerles una ceremonia con hongos. Jorge viaja todas las mañanas a la estación de autobuses para intentar convencer a los turistas desde su llegada al pueblo. Ofrece sus servicios a un precio más accesible que sus vecinos, pero en el barrio los rumores aseguran que las ceremonias conducidas por su madre no son auténticas porque "fue a la escuela"[232].

En la parte alta del barrio, junto a la capilla de la Santa Cruz, otra chamana, Natalia, ofrece también ceremonias. Su hijo Faustino y sus nietos la ayudan en la traducción de las veladas ya que, a diferencia de las otras curanderas mencionadas, Natalia no habla español. Esta casa recibe principalmente personas que llegan recomendadas por otro turista, tienen poco espacio para hospedar gente lo que limita su capacidad de recibir a los extranjeros. Los hijos de Natalia acusan a sus vecinos de vender los hongos demasiado caros y de no respetar todas las etapas del ritual.

En el mismo barrio, Prócuro, hermano y vecino de Agustina, ofrece también un espacio para dormir y una ceremonia conducida por su esposa. Agustina y su hermana Sofía ofrecen ceremonias en las cuales "guían" a los turistas en sus "viajes" frente a un altar

---

231 Ver el documental sobre Richard Evans Schultes (von Puttkamer, Peyote to LSD: A Psychedelic Odyssey, 2008) difundido por el *History Channel*. El hermano de Agustina, Constantino, participa representando a un arriero.

232 Estos diferentes rumores eran frecuentes y fueron anotados en diferentes fechas en mi diario de campo.

abundantemente decorado con flores e imágenes religiosas. Se adaptan con cierta fidelidad a la imagen del chamán mazateco esperado por los turistas: son mujeres de una edad avanzada que no hablan español. Sin embargo, ciertos vecinos las acusan de no organizar ceremonias correctamente porque no usan chocolate antes de consumir los hongos. Algunos llegan incluso a decir que sus veladas no son más que un "juego". En respuesta a todas estas acusaciones, sus hijos se justifican arguyendo que sus vecinos están celosos porque muchas personas los visitan y los escogen para hacer su ceremonia.

Es interesante notar aquí que los argumentos usados por los chamanes para desacreditar a su competencia derivan en parte de los parámetros establecido por Wasson a través de sus textos. A menudo las informaciones contenidas en la literatura antropológica llegan a los oídos de los curanderos y sus familias gracias a los medios de comunicación o a conversaciones con los turistas. Los actores se apropian de estos criterios de autenticidad aunque no hayan leído las publicaciones sobre los alucinógenos. Por ejemplo, el uso del chocolate es uno de los rasgos que Wasson recalca en las ceremonias mazateca ya que esto le permite establecer un paralelismo con las ceremonias prehispánicas descritas por Sahagún[233]. Por otro lado, una buena parte de los chamanes consultados por los antropólogos que han visitado la región son hombres, por lo tanto el argumento de género para determinar la autenticidad de un curandero no tiene relación con la observación concreta del fenómeno del chamanismo en Huautla: es la imagen de María Sabina la que sirve de referencia para hacer estos juicios. La acusación más frecuente es sin embargo la de "aprovecharse" de los hongos y de la cultura tradicional. Algunos turistas se sienten decepcionados por la actitud de ciertos chamanes que consideran demasiado comercial y contrarias a sus expectativas respecto el uso de hongos. Un turista escribió su crítica en una puerta de madera: "Aquí en donde se prostituye al hongo, donde se vende lo sagrado, donde el dinero sigue mandando"[234]. Como lo veremos más adelante esta idea según la cual los hongos "no tienen precio" encuentra su origen en el relato del viaje de Wasson a la Sierra Mazateca.

---

233 "*Nos instaron, algo ceremoniosamente, a beber chocolate, y recordé de pronto que un antiguo cronista español ya había explicado que antes de servirse los hongos, se tomaba chocolate*" (Wasson, En busca del hongo mágico, 1957).

234 MGT Diario de campo, foto – junio de 2009.

Los “viajes” de los extranjeros

En el transcurso de mi trabajo de campo llevé a cabo entrevistas informales con varios turistas que me dieron detalles de sus experiencias alucinógenas. La gran mayoría de los turistas que visitan la casa de Agustina tienen la nacionalidad mexicana y viven principalmente en las ciudades de México o Puebla. El ideal tipo del turista que se hospeda en casa de Agustina se queda dos noches en Huautla y consume los hongos una o dos veces[235]. La mayoría de los turistas que entrevisté tenían alrededor de los veinte o treinta años. Sin embargo, el perfil de los viajeros es bastante heterogéneo. Un buen número de turistas se quedan en la ciudad más de diez días, incluso más de un mes, y consumen hongos en varias ocasiones. Algunos visitan Huautla cada año desde hace más de cuatro décadas y ahora la visitan incluso con sus hijos. Entre los turistas que entrevisté en el verano de 2009, más de la mitad hizo una ceremonia con un chamán autóctono, los otros experimentaron el efecto alucinógeno de los hongos sin la supervisión de un curandero.

Varios autores han intentado hacer una tipología de los turistas que visitan los sitios donde los alucinógenos se consumen de forma ceremonial por la población local. Podemos seguir por ejemplo la distinción propuesta por José Agustin (1996) que subraya las diferencias entre las dos escuelas de la época psicodélica. La primera dirigida por Ken Kessey y los “Merry Pranksters” que es extrovertida y dionisiaca; la otra dirigida por Timothy Leary que es introvertida, austera y religiosa. Esta distinción puede ser todavía aplicada a los extranjeros que llegan a Huautla: algunos son más introvertidos y buscan una experiencia de curación sagrada, mientras que otros buscan únicamente experimentar el efecto alucinógeno de los hongos. Algunos turistas pueden asistir a la ceremonia con el objetivo de curarse de una enfermedad o por simple curiosidad. Algunos hacen incluso sus propios rituales influenciados por la religiosidad “New Age” y los libros de Carlos Castaneda.

En su trabajo sobre el turismo que consume peyote en la región de Real de Catorce, Vincent Basset (2011) propone también una clasificación de los turistas: los peregrinos, los neo-chamanes, los psiconautas. La diferencia entre los psiconautas y los peregrinos sería que los primeros no tienen ninguna referencia antropológica, los conocimientos indígenas les

[235] La descripción del ideal tipo del turista fue presentada en M. García de Teresa (2011).

sirven únicamente de caución moral en el consumo de substancias consideradas como drogas. La diferencia entre un neo-chamán occidental y un chamán autóctono reside para Basset en el hecho de que el neo-chamán se centra en una experiencia de desarrollo personal, lo que no es el caso de la práctica autóctona centrada en la comunidad. La experiencia para estos turistas se sitúa entonces entre una búsqueda de sí mismo y una iniciación religiosa.

Nadège Chabloz (2009), en su trabajo "*Tourisme et Primitivisme*" sobre la iniciación al iboga en Gabón, propone asimismo una tipología de turistas que consumen este brebaje. Chabloz distingue cuatro perfiles. En primer lugar, los "sufrientes" que tienen problemas de orden psicológico. Luego los "neo-chamanes" que quieren experimentar todas las tradiciones del mundo y pueden estar en busca de cualquier tipo de "viaje". Los "místico-espirituales" se inician por razones de desarrollo personal y de búsqueda mística. En fin, los toxicómanos consumen la "planta milagro" para curarse. Sin embargo, Chabloz admite que es muy difícil establecer una verdadera tipología de estos turistas ya que las fronteras entre estas "categorías" son porosas. Magali Demanget (2007) renuncia a establecer una tipología de los turistas de Huautla y afirma que la categoría de "turista", como la de "indio", es producto de prejuicios.

En Huautla, se pueden encontrar estos diferentes tipos de turistas pero es muy difícil afectarlos claramente a una categoría ya que los mismos individuos pueden adoptar varias actitudes. En el transcurso de una misma estadía, un turista puede consumir los hongos solo o con amigos, consumirlos en la naturaleza y después en una ceremonia guiada por un chamán autóctono. La gran mayoría de los turistas guardan sin embargo una cierta actitud ceremonial, prenden velas, incienso, ponen música, se bañan o se visten de blanco para la ocasión. Algunos turistas hacen referencia a Buda o a deidades hinduistas durante las ceremonias. Otros usan códigos vestimentarios de los rastafaris o practican la meditación.

Imagen 22. Turistas en Huautla (2009)

Aunque no consuman los alucinógenos en un marco ritual y no respeten los tabús ligados a su uso, muchos turistas usan un lenguaje místico y de curación respecto a su experiencia con los psilocybes. Tres estudiantes de gastronomía en Puebla pasaron una noche en casa de Agustina[236]. Compraron hongos y los comieron en la noche en su cuarto. Las hijas de Agustina se preocupaban porque tomaban cerveza al mismo tiempo que consumían los alucinógenos. Les costó trabajo ingerir los hongos por su sabor agrio, y los tres estudiantes pasaron algunos momentos de nauseas. Se reían y decían que las cosas "respiraban". Escuchaban música con su celular y aseguraban ver "colores", después de un momento apagaron las luces y cada uno se concentró en sus pensamientos. En la mañana antes de irse me aseguraron que con los hongos "enfrentas tus problemas y sabes distinguir el bien del mal".

La casa de Agustina tiene cierto éxito en el hospedaje de los turistas en gran parte gracias al espacio disponible en su residencia para albergar a los extranjeros. Otra razón de su éxito es su capacidad de fidelizar a los turistas mexicanos, lo que asegura una cierta continuidad en el flujo de viajeros que llegan a la casa. Por ejemplo, Octavio, un hombre de

236 MGT Diario de campo - 6 junio de 2009.

sesenta años y originario de la ciudad de México[237], visita periódicamente Huautla desde 1978, fecha de su primer viaje. Un amigo que leía libros de Carlos Castaneda fue el primero en invitarlo a la región. Aseguraba que durante sus primeros viajes los locales desconfiaban de los turistas nacionales mientras que Agustina siempre recibió bien a los turistas mexicanos; Octavio podía además hospedarse gratuitamente con ella si llevaba con él gente a su casa.

A pesar de las acusaciones de los vecinos que denuncian la ceremonia de Agustina como un fraude, numerosos son los turistas que las consideran eficaces. Una noche de 2017, un turista en estado de ebriedad entró en la cocina. Las mujeres lo mandaron al cuarto donde se hacen las ceremonias advirtiéndole que iban a despertarlo al alba para prepararlo para el ritual. Unos minutos después regresó para hablar con las "señoras", es decir Agustina y Sofía. Se puso de rodillas frente a ellas y les dijo "Ya me han ayudado antes y ahora quiero pedirles humildemente que me ayuden, que me curen"[238]. Agustina respondió con palabras en español: "respeto, sangre de Dios mañana, no caña, no calle, en casa bendiciones de Dios, descansa mijo". El turista pidió disculpas y Agustina le respondió "No molestia tú aquí. Viaje bien chido, bien bonito". El turista sonrió y la abrazó. Al día siguiente estaba sobrio, había hecho su ceremonia y se decía sano y listo para regresar con su mujer y sus hijos y retomar el trabajo en una tienda del centro histórico de la ciudad de México.

A pesar de esta heterogeneidad existen algunas categorías usadas por los habitantes del Barrio de la Cruz para distinguir a los turistas que llegan a Huautla. En primer lugar los "hippies", sobre todo caracterizados por sus ropas multicolores o sus peinados extravagantes, son considerados turistas sucios, que viajan con poco dinero y consumen los alucinógenos y otras drogas fuera del marco ritual. Por otro lado encontramos a los "fresas", los burgueses que son exigentes y prefieren hospedarse en el hotel. Otra categoría a menudo ligada a esta es la de los "gringos" que designa a todos los turistas blancos que tienen apariencia de europeos o norteamericanos. Son percibidos como turistas que se quedan poco tiempo en el lugar y están dispuestos a gastar un monto de dinero más importante. Los "artesanos" son los extranjeros que consumen hongos pero que también venden sus artesanías y otros productos

---

237 MGT Diario de campo - 30 octubre de 2013.
238 MGT Diario de campo – julio de 2017.

en el mercado de Huautla. Estos turistas se hospedan generalmente varias semanas en el lugar. En casa de Agustina, a los turistas considerados sucios y ruidosos se les manda a dormir en una cabaña al fondo del terreno de la casa, en cambio a los que se juzga de mejor condición social se les reserva un cuarto en el último piso del edificio principal de la residencia.

Los artesanos entran seguido en la categoría de "hippie", pero son también fuente de mercancías y ropa barata para las familias que los hospedan. La población local interesada en sus collares, aretes y otras artesanías son sus mejores clientes. Cuando los turistas se quedan sin dinero con frecuencia venden sus ropas, artículos electrónicos y otros objetos a precios bajos. Finalmente, una última categoría de personas que hospedan en las casas de la región es la de los "compadres". Los habitantes de Huautla que hospedan a los turistas buscan establecer relaciones con visitantes regulares cuyo estatus social es juzgado interesante. Estos turistas son a veces solicitados para financiar las grandes fiestas de familia y se vuelven así compadres.

Las personas que ofrecen veladas con alucinógenos han aumentado con la llegada del turismo a Huautla. Cada chamán tiene su estilo particular de guiar una ceremonia. Las veladas actuales se diferencian sin embargo en ciertos puntos respecto a las primeras descripciones que tenemos del ritual. Uno de los cambios más importantes es que la mayoría de los chamanes ya no consumen los hongos durante una ceremonia, o bien piden más dinero para hacerlo.

Durante una velada con los hongos, el diálogo que el paciente debe establecer con el chamán es muy importante, pero lo más seguido el turista y el curandero no hablan la misma lengua. Algunos chamanes intentan establecer un diálogo pero esto no es siempre apreciado por los turistas ya que este diálogo se hace frecuentemente a partir de rezos católicos y de un pedido de perdón a Dios por sus pecados. Esto no corresponde con las expectativas de la mayoría de los turistas que buscan una ceremonia con un "chamán autóctono auténtico", que habla la lengua local. Normalmente las ceremonias son organizadas para encontrar el origen de una enfermedad, se trata de compartir sus visiones para encontrarlo. Hoy la actitud más común es la de "viajar", es decir concentrarse en sus propias alucinaciones.

Los habitantes de Huautla y los diferentes perfiles de los turistas comparten un vocabulario común que permite a los que consumen hongos comunicar sus experiencias y sus prácticas. Los locales que hospedan a los turistas manejan varias expresiones del lenguaje urbano de México, como la expresión "chido" usada a veces por Agustina para describir la experiencia con los alucinógenos. Algunos turistas incorporan prácticas de los rituales mazatecos, como el uso de copal o San Pedro, incluso cuando consumen los hongos fuera de un marco ceremonial autóctono.

El principal elemento de lenguaje que permite a los diferentes turistas comunicar entre ellos y con los curanderos locales es la idea de "viaje" para hablar del efecto de los hongos. El uso de la palabra "viaje" es tan común en Huautla que si alguien pregunta a otro "¿estás viajando?", esta pregunta será entendida sin ningún equivoco por los turistas mexicanos como "¿estás bajo el efecto de los hongos?". Las experiencias desagradables con los alucinógenos son entonces descritas como un "mal viaje", se dice igual que los hongos "regañan" a la persona afectada.

Estos "malos viajes" son explicados por los turistas y los locales por la presencia de "malas vibras", una forma de expresar la envida, lo celos, el rencor, y todos los otros sentimientos que podrían alterar la "energía" ambiente y perturbar el "viaje" de alguna persona. Estas "vibraciones" pueden ser negativas al igual que positivas. Esta expresión sirve asimismo para calificar a personas o lugares que pueden ser caracterizadas ya sea por una "buena vibra" o una "mala vibra", una especie de energía que afecta el ambiente y que alimenta los presentimientos. La expresión "vibra" es por tanto usada para evaluar a una persona o una situación, para describir su "fuerza", como una especie de versión alternativa del "mana" o de la "suerte".

Tanto turistas como locales entienden estas expresiones y es común que los unos como los otros hablen de los psilocybes como si estos pudieran actuar: los hongos "hablan", "castigan", "enseñan", "se esconden", "te encuentran". Para muchos turistas el consumo de alucinógenos se vive como una experiencia iniciática. Algunos dicen incluso percibir dioses y espíritus, alienígenas o personajes prehispánicos en sus visiones. Para otros, esta

experiencia de introspección permite afrontar sus problemas, distinguir el bien del mal, o dejar el consumo de alcohol o drogas.

A pesar de la diversidad de sus usos, son muchos los turistas y locales que comparten la creencia según la cual los alucinógenos tienen un poder que permite revelar aspectos inexplorados de nuestra realidad y que da acceso a un mundo invisible con nuestra percepción ordinaria. Comparten también la idea que el uso de alucinógenos tiene virtudes no reconocidas por la sociedad moderna y que los pueblos que los usan desde hace décadas poseen saberes particulares respecto al uso de estas plantas; conocen en particular los lugares donde estas substancias pueden encontrarse y las formas de consumirlas.

VI- APROVECHARSE DE LA TRADICIÓN

La producción de los alucinógenos

Existen en Huautla varias especies de hongos que producen efectos alucinógenos. Una de las primeras especies en ser identificadas fue la especie conocida comúnmente como "pajaritos" (*psilocybe mexicana*). Esta especie crece en los troncos podridos de los árboles. Los hongos conocidos como "San Isidro" (*psilocybe cubensis*) crecen en los excrementos de las vacas. Los psilocybes más buscados en Huautla son los "derrumbes" (*psilocybe caerulescens*) que crecen en la tierra suelta después de un deslave. Cuando esta especie crece sobre el bagazo podrido de la caña de azúcar se les llama "hongos de caña". Turistas y locales los llaman a veces "Los Pitufos", este nombre se debe seguramente al color azul obscuro de los psilocybes y al hecho que los Pitufos viven en hongos. Esta última especie es la que tiene la reputación de provocar los mayores efectos alucinógenos.

Para satisfacer la demanda de hongos en Huautla, los recolectores viajan a los municipios vecinos como Santa María Chilchotla, Eloxochitlán de Flores Magón, San Pedro Ocopetatillo, San Lorenzo Cuaunecuiltitla, San Francisco Huehuetlán e incluso hasta la zona baja de la región de Jalapa de Díaz, productora de ganado y por lo tanto abundante en hongos San Isidro. Los psilocybes no son fáciles de encontrar en el bosque, se localizan a veces en zonas difíciles de acceder y pueden ser fácilmente confundidos con otras especies de hongos

no alucinógenos, se necesita entonces un conocimiento especializado para poder identificarlos. Las personas que recolectan los hongos son designadas por la población local con el nombre de "hongueros"[239]. Mi principal contacto entre los recolectores de hongos es un hombre del municipio de Chilchotla de nombre Raymundo que además de buscar los psilocybes vive del cultivo del café y del maíz.

Imagen 23. Hongos Derrumbes (Autor: Soria Yi – 2017)

Los hongos usados en Huautla vienen lo más seguido de la recolección que se hace en sitos alejados de la ciudad. En la famosa carta de la misionera Eunice Pike a Gordon Wasson, dice: "*Algunas veces lo llaman 'sangre de Cristo', pues suponen que crece donde cayó una gota de la sangre de Cristo. Dicen que su país está 'vivo' porque produce el hongo, mientras que la región seca donde no crece es una región calificada de 'muerta'*" (Benítez, 2005 [1964], p. 17). El guía mazateco de Gordon Wasson en su primera expedición le explica de esta forma la expresión usada para referirse a los alucinógenos "*shi to*", "lo que brota": "*el honguillo viene por sí mismo, no se sabe de dónde, como el viento que viene sin saber de dónde ni por qué*" (Wasson, Hofmann & Ruck, 1978, p. 31). La idea según la cual los hongos

[239] MGT Diario de campo – 23 junio de 2009.

no crecerían más que en los lugares en donde la sangre de Dios fue regada va también en este sentido. En la biografía escrita por Estrada, María Sabina explica como los hongos nacen por la voluntad de Dios[240].

En esta biografía encontramos pasajes nostálgicos de la época en la que los hongos crecían abundantemente. La curandera asegura en este libro que antes de la llegada de Wasson los hongos la "elevaban" y que desde entonces su fuerza disminuyó. Cuenta cómo en su infancia los hongos crecían por todos lados, incluso al lado de las casas, pero estos alucinógenos no eran usados durante las ceremonias porque no se adaptaban a las exigencias rituales. Para que los hongos puedan ser usados en una ceremonia hay que recolectarlos lejos de las miradas humanas, y las personas que los recolectan deben guardar la abstinencia sexual y no asistir a funerales[241]. Según Richard Evan Schultes (1982) "*Los hongos divinos son recogidos en las laderas de las colinas por una virgen, antes del amanecer, durante la luna llena; con frecuencia son consagrados sobre un altar del templo católico local*". Una gran dificultad en la recolección de los hongos viene del hecho de que la mirada de una persona puede estropearlos, es por eso que aunque los hongos crecieran al lado de la casa, la gente prefería irlos a buscar en un lugar lejano para evitar que estuvieran contaminados.

Varias personas en Huautla afirman que es cada vez más difícil encontrar psilocybes alrededor de la ciudad. Álvaro Estrada pronosticaba un futuro sombrío porque cada año se recolectan menos hongos[242]. Si los recolectores iban a buscarlos en sitios lejanos, no era tanto por la falta de alucinógenos sino porque la preparación ritual ligada a su culto lo imponía.

---

240 "*Las cositas son las que hablan. Si digo : Soy mujer que sola caí soy mujer que sola nací; son los niños santos quienes hablan. Y dicen así porque brotan por sí solos. Nadie los siembra. Brotan porque así lo quiere Dios*" (Estrada, 2007 [1977], p. 61).

241 "*Antes de Wasson, yo sentía que los niños santos me elevaban. Ya no siento así. La fuerza ha disminuido. Si Cayetano no hubiera traído a los extranjeros… Los niños santos conservarían su poder. Hace muchos años cuando yo era niña, brotaban en todas partes. Nacían alrededor de la casa; éstos no eran usados en las veladas porque si los ojos humanos se posan sobre ellos invalidan su pureza y su fuerza. Había que ir a lugares lejanos a buscarlos, donde la vista humana no los alcanzara. La persona indicada para recogerlos debía guardar cuatro días antes la abstinencia sexual. En esos cuatro días tenía prohibido asistir a velorios para evitar el aire contaminado*" (Estrada, 2007 [1977], p.86).

242 "*Y el futuro es sombrío: dicen los chamanes de Huautla que cada año hay menos honguitos*" (Estrada, 1996).

Sin embargo, las razones dadas por las diferentes personas para explicar la escasez reciente de psilocybes no coinciden siempre con las proposiciones de Estrada.

Evidentemente el crecimiento urbano de Huautla tuvo un impacto en las condiciones que permiten a los hongos desarrollarse. Algunos dicen que cuando las carreteras fueron pavimentadas, los hongos "derrumbes" dejaron de crecer en los bordes de los caminos. Otra hipótesis que me fue formulada en varias ocasiones por los comerciantes de hongos es que desde la llegada de los molinos con motor los psilocybes ya no crecen en el bagazo de la caña. Según ellos, cuando los molinos de caña eran accionados por animales o con las manos los hongos de caña crecían abundantemente, a diferencia de lo que pasa hoy en día. Contrariamente a estas declaraciones, los primeros relatos sobre la llegada de Wasson revelan una escasez evidente de hongos. No es sino hasta su segunda visita a Huautla que Wasson encuentra psilocybes en abundancia. El síndico municipal debió llevarlos hasta Rio Santiago para encontrar los hongos psilocybes que crecían en el bagazo podrido de la caña de azúcar. Después de haberlos fotografiado, Wasson y su equipo los trataron con las precauciones necesarias para poder utilizarlos en un ritual[243].

Varias personas en la Sierra Mazateca están convencidas de que es imposible cultivar los hongos mágicos, y afirman además que los "pequeños que brotan" toman más tiempo en pudrirse porque son sagrados[244]. Eunice Pike encuentra entre la población local dudas sobre el hecho de que los hongos pudieran ser secados[245]. En Huautla, un turista mexicano advierte a los extranjeros del poder de los hongos con un mensaje escrito en un muro de una cabaña: "PELIGRO. Gringos, europeos y demás, estos champis no son hidropónicos, OK? Los hace Dios. Atte. Un mexicano más…"[246]. Muchos turistas comparten la idea según la cual los

---

243 Ver por ejemplo el relato de Fernando Benitez (2005 [1964], pp. 28-29): "*Apenas llegados, Cayetano y su hermano Genaro los hicieron descender la montaña y en un molino rudimentario, sobre el bagazo de la caña de azúcar ¡oh Dioses inmortales! Descubrieron una inmensa cantidad de los hongos llamados ki3 so1, desbarrancadero. Wasson no oculta su emoción: 'Los fotografiamos llenos de alegría y los guardamos en una caja de cartón: los hongos sagrados deben transportarse siempre bien envueltos y no exponerse jamás a las miradas de los transeúntes'*".

244 MGT Diario de Campo - 23 junio 2009.

245 En su carta a Wasson en marzo 1953, Eunice Pike escribe: « *They do not dry the mushrooms. If they cannot find one growing, they go without. The person I asked doubted that it was possible to dry them. At first, she thought they would not. Then she said that maybe they could be dried, but she doubted that that they would serve as medicine that way* » (Wasson & Pavlovna, 1957, p. 244).

246 MGT Diario de Campo, fotos – julio 2009.

hongos son alucinógenos que crecen naturalmente, un regalo de Dios, y que por lo tanto no se debe pagar para obtenerlos. Algunos intentan incluso ir a recolectarlos ellos mismos esperando poder proveerse en psilocybes gratuitamente.

Encontramos aquí una oposición bastante frecuente entre las substancias sintéticas y las substancias naturales. Las personas que viajan a Huautla tienden a valorizar la dimensión "natural" de los hongos. Según ellos las "drogas naturales", "hechas por Dios", son menos nocivas y se distinguen radicalmente de las drogas sintéticas. Algunos cómo Álvaro Estrada llegan incluso a formular una incompatibilidad entre los hongos y la tecnología, asegurando por ejemplo que los hongos no pueden refrigerarse[247]. Esta afirmación es contradicha por muchas observaciones, entre las cuales la de Albert Hofmann quien asegura haber realizado con María Sabina una velada con psilocibina sintética[248]. El micólogo Roger Heim, quien acompañó a Wasson a Huautla, logró cultivar en su laboratorio los hongos de la especie *psilocybe mexicana*. Hoy algunas personas en Huautla dicen poder cultivar los hongos, pero lo hacen discretamente por el carácter ilegal de los alucinógenos.

La mayoría de las tierras de la Sierra Mazateca no tienen ya el carácter de bienes comunales porque gran parte de ellas han sido privatizadas. Los propietarios de los terrenos donde crecen los hongos buscan cobrar una cuota a los que llegan a recolectarlos. Con la criminalización de las drogas, la policía y los síndicos municipales aprovechan para detener a los hongueros. El problema se resuelve a menudo con un poco de dinero. La argumentación de los hongueros para no ser arrestados pasa siempre por el hecho de que los psilocybes no son una droga sino un medicamento sagrado. Además aseguran que los hongos crecen solos, nunca son sembrados. Los hongueros recolectan hoy en día la mayoría de los hongos que encuentran y no sólo los necesarios para una ceremonia o los que permiten sentir sus efectos

---

247 "*Hay, sin embargo, una desventaja con el honguito: pierde su efecto cada día que pasa y dura un máximo de quince días en condiciones ambientales. (Un recurso es refrigerar los honguitos para prolongar su vida, pero ¿cómo meter al refrigerador a los dioses? ¡Sería una afrenta!)*" (Estrada, 1996, p. 105).

248 En la traducción española de Hofmann (1980, p. 159) "*Al clarear la mañana, cuando nos despedimos de María Sabina y su clan, la curandera señaló que las píldoras tenían la misma fuerza que las setas, y que no había ninguna diferencia. Esto fue una confirmación, y del sector más competente en la materia, de que la psilocybina sintética es idéntica al producto natural. Como regalo de despedida le dejé a María Sabina un frasquito con pastillas de psilocybina. A lo cual le declaró radiante a nuestra interprete Herlinda, que ahora podría atender consultas también en los periodos en los que no hubiera setas*".

alucinógenos. Esto se debe al cambio en los hábitos de consumo provocados por el turismo. Ahora los psilocybes se recolectan para ser vendidos en Huautla y así obtener un beneficio monetario.

Los principales comerciantes de hongos en Huautla son los que tienen la capacidad de ofrecer hospedaje a los turistas y de esta forma acceden a un mayor número de clientes potenciales interesados por los psilocybes. Además los comerciantes de alucinógenos mantienen buenas relaciones con los hongueros que los proveen de psilocybes, y establecen con frecuencia relaciones de compadrazgo. El "tamalito", un pequeño paquete con uno o dos pares de hongos envueltos en una hoja es la unidad mínima en el comercio de alucinógenos. Hay que recordar que los hongos deben ser consumidos por pares, porque según la creencia están casados y deben ser consumidos por parejas. Hoy mucho de estos paquetes no contienen un número par de hongos, de hecho muy seguido no contienen más que pedazos de psilocybes. Los hongos se pudren rápido, en una o dos semanas, la venta debe hacerse entonces lo más rápido posible. Los hongos pueden ser consumidos secos pero los efectos son bastante menos poderosos que cuando están frescos. Pueden ser asimismo conservados en un poco de miel, pero el efecto disminuye con el tiempo.

En 2017 fui con Raymundo y un fotógrafo a tomar imágenes de hongos en el municipio de Santa Ana[249]. Caminamos varias horas antes de llegar a una pequeña comunidad. Un hombre que formaba parte de las autoridades del pueblo se nos acercó para preguntarnos que hacíamos y le dimos 20 pesos "pal chesko" para no tener problemas. Antes de bajar sobre la pendiente donde se encontraban los hongos, Raymundo nos pidió un cigarro pues decía que el gesto de fumar le traía "buena suerte" en su búsqueda de psilocybes. Ese día llevaba una camisa azul que dice él, es su ropa de la "buena suerte". En el camino de regreso, nos mostró los hongos que habíamos recolectado, pero al ver que un grupo de personas se aproximaba a lo lejos, guardó rápidamente los psilocybes en su mochila. Nos explicó enseguida que si esas personas tenían "algo malo" y miraban los psilocybes, los hongos ya no servirían.

---

249 MGT diario de Campo - julio 2017. La foto de los "hongos Derrumbes" en esta sección fue tomada durante esta excursión.

Encontramos varios hongos derrumbes y antes de irnos pasamos a la casa del propietario del terreno. Raymundo le dio una "cooperación" de 100 pesos y a cambio el propietario le había guardado un cierto número de hongos de buen tamaño. Raymundo afirma que si encuentra psilocybes, le da siempre dinero a las personas involucradas, incluso a los niños que lo ayudan a encontrar los hongos, a quienes les da unas monedas "pal chesko". Raymundo asegura que vende los alucinógenos en Chilchotla a 20 pesos el tamalito, debe entonces recolectar un numero suficiente de psilocybes para tener beneficios porque debe deducir los gastos de transporte y de "cooperación" al propietario del terreno. Si recolecta únicamente diez tamalitos de hongos, su jornada de trabajo no será rentable ya que obtendrá un beneficio de únicamente 40 pesos, mientras que el jornal en la región es de 100 pesos.

El mejor precio que puede obtener un turista en Huautla por un tamalito es de 25 pesos, pero el precio más común es de 30 pesos. Los precios pueden variar mucho y algunos extranjeros pagan el tamalito entre 50 y 80 pesos. Las formas de comercialización son muy variadas y generalmente un tamalito no es suficiente para sentir los efectos de los hongos. Algunas personas venden los hongos por "viaje", es decir por dosis necesaria para sentir los efectos alucinógenos, lo que corresponde a tres o cuatro tamalitos. Algunos pueden necesitar de más, otros menos, todo depende de la condición física del consumidor y de la potencia de los hongos.

El precio de un "viaje" puede variar entre 100 y 150 pesos. El precio de los hongos puede también incluir el precio de la ceremonia. La retribución de la ceremonia puede dejarse a la apreciación del turista, que a veces deja una suma superior a la que los locales se hubieran atrevido a pedir. Algunas veces los turistas no tienen dinero e intercambian prácticamente todas sus posesiones por hongos. Los locales están particularmente interesados por los productos electrónicos y la ropa, y los intercambian con los turistas por psilocybes o se los compran a precios bajos. Después, revenden los artículos a otras personas en el pueblo a precios dos o tres veces superiores a la mercancía por la cual intercambiaron los hongos con los turistas.

Los hongueros son el inicio de una cadena de distribución. Venden los hongos a un intermediario en su municipio. Éste viaja a Huautla y los vende a una persona que puede

distribuirlos en la ciudad. Generalmente se trata de personas que alojan a turistas en su casa. Cuando los hongos llegan a los consumidores, estos ya han pasado por las manos, y las miradas, de al menos tres personas. A veces los turistas los compran con la intención de consumirlos con amigos en su lugar de origen, o venderlos. Esto entra en contradicción con la creencia según la cual lo hongos deben ser protegidos de las miradas de los extraños que pueden contaminarlos. Hoy, en privado, los hongos se muestran como cualquier otra mercancía.

Con este ejemplo podemos ver que en realidad las personas que obtienen un mayor beneficio del comercio de hongos son los intermediarios que en última instancia negocian con los turistas. Son ellos los que pueden inflar los precios hasta 800 o 1000 pesos por ceremonia, mientras que los hongueros piden un precio fijo por los hongos en Huautla y sus alrededores. A pesar de la prohibición, muchas personas hacen comercio con los hongos, esto aunque algunos de sus compatriotas denuncian este acto no sólo como un acto ilegal, sino también como un sacrilegio[250]. Álvaro Estrada justifica el comportamiento de los habitantes de Huautla por sus difíciles condiciones de vida y por su voluntad de gozar de un modo de vida ocioso y fácil[251]. Frente a esta realidad, la denuncia contra el uso indiscriminado y la comercialización de los hongos es contante en Huautla.

El comercio de los hongos sin precio

En Huautla no sólo se venden los hongos, también se vende el ritual que acompaña su consumo. Stephen Gudeman y Chris Hann (2015) nos invitan a explorar el vínculo entre economía y ritual. La venta de ceremonias a los turistas en Huautla es un ejemplo en donde ese lazo es particularmente visible. Los curanderos que proponen ceremonias a los turistas buscan reproducir un ritual que remite a la existencia de un saber étnico que revela aspectos desconocidos de nuestra existencia. Sin embargo, se supone que esas prácticas y saberes, sacralizados por unos y estigmatizados por otros, deben quedar fuera de la esfera mercantil.

---

250 "*La verdad es que después, bajo el comercio clandestino, algunos mazatecos cayeron en manos de la policía en la ciudad de México, al ser descubiertos con su ilegal – y sacrílego- cargamento*" (Estrada, 1996, p. 129).

251 "*Los paisanos que se habían dedicado a comerciar las plantas sagradas no lo pensaban así. Para éstos su tráfico era un negocio, no un sacrilegio, como decían los viejos devotos, creyentes de esta santidad y sabiduría. Sin duda lo hicieron orillados por sus precarias condiciones de vida. Otros, para tener un modus vivendi ocioso y fácil*" (Estrada, 1996, p. 77).

La venta de las ceremonias a los turistas se acompaña entonces con un ritual que intenta disimular el aspecto comercial bajo la cobertura de un lenguaje místico y de reciprocidad. La venta de hongos puede tomar así la forma de un trueque, en donde los alucinógenos son intercambiados por ropa o productos electrónicos.

Así pues, podemos recalcar cómo la venta de hongos es una transacción en la cual la negociación del contrato se funda en gran parte sobre una evaluación mutua de la identidad de los participantes. El curandero se presenta como un autóctono auténtico e intenta insistir en el carácter sagrado y médico de las ceremonias, lo que hace del ritual y de los hongos un objeto "sin precio". La familia del chamán propondrá un monto en función de una evaluación de la condición social de los turistas, intentando sacar el mayor beneficio posible sin empujar a sus clientes con la competencia. Los turistas en cambio escogen con frecuencia al chamán que guiará su ceremonia en función no sólo del precio, sino también de una evaluación de la condición social de "indígena auténtico" de la persona que se presenta como curandero. Los extranjeros buscan a menudo vincularse con sus anfitriones para obtener un trato a su favor. La apuesta del turista para obtener un buen precio es matizar la distancia social que lo separa del curandero, mientras que éste intentará subrayarla, es decir poner en evidencia su condición social de indígena pobre. Durante esta negociación, las dos partes movilizan un discurso místico alrededor de los hongos, los vendedores para llevar el precio hacia arriba, los consumidores para llevarlo hacia abajo o hacia el trueque.

En casa de Agustina se efectúa un ritual de venta durante la negociación del precio de la ceremonia. Una vez que el precio se ha fijado, uno de los hijos de la curandera pide a los turistas dejar el monto acordado sobre el altar antes de iniciar la ceremonia. Agustina toma entonces el dinero y se persigna con los billetes. El precio de la ceremonia puede estar incluido en el precio de los hongos, ser fijado a parte, o dejado a la apreciación del cliente. Algunas personas prefieren consumir los hongos sin la ayuda de un médico tradicional. Si los turistas no están interesados por el lenguaje místico, el ritual de venta adopta otra forma y se puede llegar incluso a regatear el precio de los hongos. De esta forma, la venta de los hongos se adapta a las exigencias de los extranjeros. Este ritual de venta que se desarrolla antes de la ceremonia busca matizar el carácter mercantil de la transacción para enfrentar posibles críticas sobre el hecho de "sacar provecho" del comercio de los hongos y así

adaptarse a las exigencias de los turistas y prevenir reclamos de los vecinos. Esta idea que los hongos no tienen precio encuentra su origen en las expediciones de Wasson a la Sierra Mazateca.

Poco después de la publicación del artículo en *LIFE* ya se formulaban en la prensa críticas al comercio de los hongos. A finales de 1957, Gutierre Tibón escribía en su columna:

> "Un kilo de hongos alucinógenos se cotiza ahora en Huautla a cien pesos. Muy triste es esto, porque el teonanacate no era objeto de comercio; pero resulta inevitable, debido a la demanda que ha subido tanto, a raíz del sugestivo artículo de Gordon Wasson en cierta revista estadounidense"[252].

Por otro lado, la propia María Sabina insistía en la biografía de Estrada (2007 [1977], p. 57) en lo siguiente:

> "Un sabio como yo no debe cobrar sus servicios. No se debe lucrar con su sabiduría. Quien cobra es un mentiroso. El sabio nace para curar, no para hacer negocio de su saber… Se reciben con humildad dos o tres pesos que se pongan en nuestra mano. Eso si… con las cositas no se debe comerciar".

En ese mismo libro, Wasson aseguraba: "[María Sabina] *No comprendía en nada el papel que desempeña la moneda en el mundo contemporáneo. Vive hoy en la prehistoria*" (Estrada, 2007 [1977], p. 108). Sin embargo, al momento de la muerte de la sabia mazateca, el periódico *Excelsior* hablaba de "chamanes reacios a comercializar los hongos"[253] que calificaban a María Sabina de "profana", por haber sido "la única" dispuesta a revelar el secreto a los extranjeros[254].

Contrariamente a la idea de que los chamanes no deben pedir dinero por sus servicios, Gordon Wasson retribuía monetariamente a los curanderos cada vez que visitaba Huautla. En su primer viaje, Aurelio Carrera realizó una ceremonia con hongos por la cual fue recompensado con 120 pesos. Para Wasson se trataba de "una suma principesca para

---

252 Gutierre Tibón, "GOG Y MAGOG – En busca de la Sierra Mixteteca: nueva cotización de los hongos alucinantes – Los dioses en Golden Gate", *Excelsior,* 15 de octubre de 1957.

253 Luis Gonzales Rivera, "Los Chamanes Mazatecos, Reacios a Comercializar los Hongos", *Excelsior,* martes 26 de noviembre de 1985.

254 Luis Gonzales Rivera, "Maria Sabina fue Calificada de Profana por los Chamanes", *Excelsior,* 27 de noviembre de 1985.

(Aurelio) de la cual no nos arrepentimos" (Wasson & Pavlovna, 1957, p. 264). Sobre su primera reunión con María Sabina, el etnomicólogo escribió:

> Acordamos desde el principio pagar a la Señora la tarifa usual por sus servicios. Le pagamos cincuenta pesos por cada noche, lo que era un poco más de lo que ella esperaba. En dólares esto significaba 4.00$ por noche, pero en su mundo la tarifa significaba mucho más, tal vez subjetivamente tanto como 50.00$ en Nueva York. Antes de irnos le preguntamos a Cayetano cuanto podíamos pagarle por su contribución al éxito de nuestra visita. Se volteó con su mujer y la dejó hablar. "No hicimos esto por dinero", dijo, y no aceptaron nada (Wasson & Pavlovna, 1957, p. 304).

Vemos cómo una de las razones que llevaron a Wasson a escoger a Huautla como el centro de su relato se relacionaba con sus expectativas de encontrarse con una comunidad aislada y no interesada por el dinero. En San Agustin Loxicha, el etnomicólogo tuvo una experiencia muy distinta. En *Mushrooms, Russia and History* podemos leer que el curandero Aristeo Matías había aceptado hacer una ceremonia con los hongos a cambio de ser recompensado con 1000 pesos. El banquero atribuyó el elevado precio del ritual al "nervio de bolsillo hipertrofiado"[255] que según él caracterizaba a los zapotecos. De esta forma, Wasson hacía del interés por el dinero un rasgo cultural característico de los zapotecos, actitud que se oponía al trato recibido en la Mazateca, en donde a sus anfitriones, decía, "no les interesa el dinero". Wasson no dejó de recalcar esta diferencia de actitud en el caso de San Agustin Loxicha en contraste con Huautla, exclamando en su texto: "¡Qué diferencia con la nobleza de Cayetano y Guadalupe en el país Mazateco!" (Wasson & Pavlovna, 1957, p. 310).

La cuestión del suministro de los hongos era fundamental para Wasson, ya que para poder determinar la substancia activa de las setas era necesaria una gran cantidad de alucinógenos[256]. En el artículo de *LIFE* (Wasson, 1957), explicaba:

> …el problema primordial consistió en identificar los hongos alucinantes y disponer el modo de abastecer de ellos a los laboratorios que los estudiarían, problema más difícil de lo que el lego puede imaginar.

---

255 "*Hypertrophied pocket nerve*" (Wasson & Pavlovna, 1957, p. 310).

256 GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Roberto Weitlaner, 13 de junio 1955.

Para lograr el suministro de hongos que necesitaba, Wasson le propuso un "negocio" a la maestra Herlinda Martínez:

> "Quiero someterle un negocio que podría tal vez interesar a Usted y a otros como Don Aurelio Carreras y Concepción. Pongo el asunto exclusivamente en manos de Usted, y Usted elegirá a las personas que le ayudarán. Es mejor que el asunto quede confidencial entre Usted y nosotros […] Si le parece bien, le ofrezco a Usted veinte centavos por hongo hasta quinientos hongos de cada clase, es decir, hasta 2,000 honguillos de las cuatro clases. Usted podría ofrecer a Don Aurelio y a Concepción o a otros hasta diez centavos por cada hongo, y guardar el saldo. Además, yo me cargo de todos los gastos de empaquetaje y correo. Espero que esta oferta le parecerá interesante"[257].

Contrariamente al relato publicado en *LIFE*, en el que Wasson omitía los precios de los hongos y el pago hecho a los curanderos, en su correspondencia y en sus diarios de campo hay registro de la compra de hongos y de los pagos que hizo a María Sabina. Inclusive, en una carta fechada el 22 de mayo de 1957, Herlinda advirtió que la publicación del artículo en *LIFE* podía tener un impacto sobre el precio de los hongos. De esta forma, le explicaba:

> "La mercancía ya he estado encargando […] ¿No le parece que veamos la revista y después expéndalo? Porque habrá personas que le vayan a poner valor más cara a la mercancía, o traten cierto egoísmo"[258].

En otra carta que Wasson envió al fotógrafo Allan Richardson, al regreso de su viaje en 1957, explicaba que habían recolectado cerca de ochenta kilos de hongos que fueron secados en los laboratorios de Smith, Kline and French. El banquero le contaba a su amigo que Huautla estaba "completamente viva" por la publicación de *LIFE* y que el Dr. Guerra Beltrán enviaba hongos por kilo al extranjero. Finalmente, le decía: "Los hongos nos fueron ofrecidos por todos y cada uno, conforme recorríamos el largo de la calle. Huautla está teniendo dificultades, debido al fracaso de la cosecha de café, y los hongos son una diversificación de la industria agradable y rentable"[259].

---

257 GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 15 de septiembre de 1955.

258 GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Gordon Wasson, 22 de mayo de 1957.

259 "We gathered some eighty kilograms, wet, of mushrooms, which are happily drying now in the laboratories of Smith, Kline and French. […] Mushrooms were offered to us by all and sundry, as we went along the Street. Huautla is having a hard time, because of a coffee crop failure, and mushrooms are a pleasant and profitable diversification of industry" GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Allan Richardson, 21 de julio de 1957.

Un año después, en una carta de 1958, Herlinda informó a Wasson sobre las dificultades que habían surgido para recolectar los hongos. En la carta, explicaba:

> "…ayer recibí la noticia de una señora, de las que me han traído los hongos, que fue atropellada en compañía de su esposo, por un individuo que reclamaba un solar, y que a él le pertenecían esos hongos, como estas personas vieron el asunto que se iba a poner peligroso porque aquel indio los amenazó de muerte y quejarse con la autoridad, entonces él le ofreció que las cosas se quedaran así que él le dio $150.00 ciento cincuenta pesos, para apaciguar las cosas, viendo yo estas cosas le aumenté una cantidad a su mercancía para no desmoralizarlos, y así sucesivamente han corrido la voz, y ahora los van a traer de contrabando"[260].

Podemos ver que otra razón por la cual Wasson escogió Huautla como centro de sus investigaciones fue el haber logrado establecer una red de contactos que le permitían un suministro abundante de hongos para sus experimentos químicos. En sus diarios de campo encontramos listas de compra de hongos en las que aparecen sus principales contactos, empezando por la famosa María Sabina. Ahora bien, la demanda de hongos provocada por las investigaciones de Wasson terminó por suscitar diversos conflictos en una región que, debido a la volatilidad de los precios del café, se encuentra en crisis. La introducción de los alucinógenos en la lista de drogas ilegales ha provocado, a su vez, que su venta sea realizada en Huautla con cierta cautela. Los actores involucrados en el comercio de hongos se acusan entonces de "farsantes" y denuncian la "falta de respeto" a la cultura tradicional.

Regalos y ganancias en la investigación antropológica en Huautla

En la acusación de "aprovecharse" de los hongos hay una crítica del beneficio económico obtenido de la venta de los alucinógenos y de la puesta en escena de la cultura mazateca para el consumo turístico. La denuncia se dirige asimismo a las personas que se han "aprovechado" de María Sabina para obtener algún beneficio. En este caso, de lo que se sacaba provecho era de su posición de fragilidad, debido a su condición social de mujer indígena de edad avanzada, que no sabía leer ni hablar español. Esta acusación se refiere especialmente a personas como Herlinda Martínez, de quienes se sospecha de enriquecerse a costas de la sabia mazateca.

---

260 GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Gordon Wasson, 18 de junio de 1958.

Por otro lado, a pesar de la descripción idílica que Wasson hacía de Huautla, todo apunta a que su relación con los habitantes de esta ciudad se fue deteriorando con el tiempo. En 1959, seis años después de su primer viaje, señaló en su diario de campo: "Huautla está mimada. Todo el mundo pide un precio demasiado alto"[261]. Al leer las notas de periódico sobre la llegada de los hippies à Huautla, en 1969, escribió a Irmgard Weitlaner preguntándole por la tarifa de María Sabina y concluyendo: "No volveré nunca a Huautla: está mimada, y debo confesar que jugamos el papel principal en el proceso"[262]. Unos años antes de su muerte, el banquero confesó a Herlinda Martínez: "No volveré nunca a Huautla. Ha cambiado mucho y a mi parecer no ha mejorado, mas bien ha empeorado"[263].

Las constantes referencias al dinero que encontramos en la correspondencia de Wasson con sus interlocutores locales contrasta con su voluntad de preservar la pureza de un ritual religioso que no puede comprarse. El dinero puede ser considerado un contaminante de los lazos sociales[264]. En el caso de la relación etnográfica, el intercambio de información a cambio de dinero puede percibirse como un sesgo en la calidad de los datos recabados. El paso de Wasson por la Sierra Mazateca impactó de forma determinante la percepción de los habitantes del lugar respecto de los antropólogos y otros científicos que hacen trabajo de campo en la región. Este caso nos permite interrogarnos de forma más general sobre la relación que establecen los investigadores con sus entrevistados.

En 1953 Eunice V. Pike respondió a una carta de Wasson en la cual le pedía sugerencias de regalos para los locales durante su primer viaje a la Sierra Mazateca. La misionera le propuso varios artículos: un reloj para la agencia municipal, una pluma para los hombres, cuchillos para las mujeres, canicas para los niños y listones para las niñas. Sin embargo, terminaba su carta con una advertencia:

> "A veces un regalo puede parecer justo y esencial, pero ¿necesito advertirle que pueden a veces causarle problemas? Puede enfurecer a la persona que no recibe

---

261 GWA Field Notebook #11 1959 (1)

262 "What did your father and I precipitate when in 1953 we visited that town! Can you find out how María Sabina is faring? And her daughter Apolonia? I will never go back to Huautla: it is spoiled, and I must confess that we played the major role in the process" GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Irmgard Weitlaner, 23 de julio de 1969.

263 GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 13 de abril de 1981.

264 Para una discusión sobre este punto, véase el trabajo de V. Zelizer (1997).

regalo; o puede transformar a una muchedumbre de lindos niñitos en mendigos. Entonces, utilice su juicio cuando regale"[265].

En las cartas enviadas a Herlinda en 1958, el etnomicólogo explicaba los objetivos de su viaje de la siguiente manera: conseguir hongos, por los cuales pagaría "una comisión que le parecerá justa"; asistir a una "verdadera sesión con una familia mazateca", por la cual ofrecería a María Sabina "un buen regalo"; finalmente, obtener hongos de una clase difícil de conseguir, por lo cual proponía a Aurelio "un regalo muy grande" en caso de conseguirlos y de llevarlo al lugar donde crecieran[266]. En una carta posterior nos enteramos de que el "regalo" ofrecido por Wasson a Aurelio era, en realidad, un pago de 500 pesos[267].

A principios de 1959, María Sabina viajó con Herlinda a Tehuacán para trabajar con los esposos Cowan en la transcripción de los audios registrados por el etnomicólogo en sus expediciones anteriores. Al terminar el trabajo, Herlinda le escribió a Wasson para exponerle algunos detalles de la participación de la sabia mazateca en el viaje. En su carta, escribía:

> "… ella se arrepintió poniéndome muchas trabas, yo la convencí de distintas maneras, ella me decía 'que si usted le pagaría $100.00 diarios se iba', yo le contesté, que usted ha sido una persona justa en sus gratificaciones y que yo de ninguna manera podría abusar o explotar de su generosidad, también le di un proyecto para animarla, ya que tenia una casita tan mala, de la gratificación que usted le dé, le servirá para que se acondicione mejor"[268].

Wasson se dirigió entonces a George Cowan para que le aconsejara cómo tratar el pago a Herlinda y a María Sabina. En su respuesta, Cowan se negó a dar una cifra precisa con la cual podía retribuirse monetariamente a las dos mujeres. El misionero del ILV expuso, en cambio, una lista de salarios en la región mazateca con la que buscaba poner en contexto al banquero: cinco o seis pesos por día para los jornaleros y de seis a diez para los recolectores de café, según lo cosechado; de diez a quince pesos por día para los trabajadores especializados como albañiles o carpinteros; y cuatrocientos pesos al mes para algunos

---

265 "Sometimes a gift seems right and essential, but do I need to warn you that sometimes they cause you trouble? It may make the person who doesn't receive a gift angry. Or it can turn a crowd of nice little boys into beggars. So use your judgment while you give" GWA Correspondencia: Eunice V. Pike a Gordon Wasson, 17 de julio de 1953.

266 GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 20 de mayo de 1958.

267 GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 9 de junio de 1958.

268 GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Gordon Wasson, Huautla, 31 de enero de 1959.

funcionarios locales. La misma Herlinda ganaba como maestra setecientos pesos al mes. Asimismo, G. Cowan le recomendaba:

> *"*Lo que sea que mande será, por supuesto, extremadamente bien recibido ya que los precios del café están a la baja, la cosecha no fue abundante este año, y la gente aquí vive escasamente y necesita dinero. Usted, como banquero, sabe por supuesto mejor que nosotros los efectos nocivos de niveles anormalmente altos de salarios y de precios y creo que algunos de estos mismos peligros existen aquí en el nivel personal, así como en el nacional[269]*"*.

Después de señalar este riesgo, Cowan exponía los problemas suscitados en la región a raíz de las variaciones de los precios del café y, por último, concluía: "estamos seguros de que no querría ir demasiado lejos en su generosidad por temor a que tenga efectos perjudiciales en el largo plazo"[270]. Finalmente, Wasson decidió pagar por un trabajo de trece días, mil pesos a cada una, es decir, menos de los cien pesos al día que exigía María Sabina, pero más del doble del salario mensual de un funcionario local, además de los gastos del viaje y regalos[271].

La forma en la que Wasson manejó el intercambio con sus entrevistados no estuvo libre de conflictos. En 1959, mientras organizaba un viaje a Ayautla, Herlinda Martínez le reclamó a Wasson en una carta lo siguiente:

> "[…] yo no pido una gratificación sino una remuneración ya que usted ha visto que yo nunca he tratado de explotarlo como lo hubieran hecho otros de mis paisanos, siempre le he servido y ayudado con gusto porque se que es usted una persona que comprende, yo si le hablé de mis problemas por los cuales estoy atravesando es porque tenia la seguridad de que usted me pagaría como otras veces"[272].

---

269 *"*Whatever you send will, of course, be exceedingly welcome as coffee prices are down, the crop is not large this year, and people here do live meagerly and need money. You as a banker of course know better than we do the ill effects of unnaturally high wage and price levels and I believe some of these same dangers in here on the personal level as well as the national*"* GWA Correspondencia: George Cowan a Gordon Wasson, 20 de febrero de 1959.

270 *"*Thus we are sure you would not want to go too far in your generosity lest it have any detrimental effects in the long run*"* GWA Correspondencia: George Cowan a Gordon Wasson, 20 de febrero de 1959.

271 GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez- 16 de marzo de 1959.

272 GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Gordon Wasson, 21 de septiembre de 1959.

En otra carta le explicó que María Sabina sentía que no había sido beneficiada por las publicaciones que se habían hecho sobre ella:

> "Su vida de –María en estos días ha sido un desastre, por estos motivos: a fines de abril ella había ido a Sn Miguel a hacer su negocio cuando regresó encontró su casita hecha cenizas pues fue un incendio que todo lo poquito que tenía se perdió en la llama, está muy delgada al darle la noticia de usted casi no quería aceptar pues está muy sentida y piensa que su desgracia se debe a la tanta envidia y que ella no ha sido la directa beneficiada"[273].

Años después, María Sabina divulgaría el rumor de que Herlinda se robaba el dinero que el banquero le había prometido. Desde 1967 Wasson recibió estas quejas por medio de otras personas que visitaban Huautla[274]. Irmgard Weitlaner le escribió al banquero asegurando que María Sabina reclamaba los dos mil pesos que le prometieron cada mes y se preguntaba: "no sé si se está volviendo senil (¿o loca?) o si alguien le está dando consejos maliciosos"[275].

En su defensa, Herlinda envío una carta a Irmgard Weitlaner explicando la situación. La profesora aseguraba que en los diez años que Wasson estuvo visitando la mazateca "nunca le ofreció (a María Sabina) fuera de tiempo algún obsequio o pago por sus servicios, siempre le pagaba al contado" después de cada ceremonia "y todavía le traía buen regalo". En 1959 Wasson envió dinero a Herlinda por el pago de unos hongos. El telegrafista difundió el rumor de la remesa y María Sabina se convenció de que el dinero era para ella. Al final de su carta, Herlinda concluía: "María Sabina, molesta sus calumnias, aunque yo no le hago caso pues la considero como una loca o como que es muy ignorante y gente envidiosa que no tienen trabajo se dedican a chismosos"[276].

---

273 GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Gordon Wasson, 3 de junio de 1961.

274 GWA Correspondencia: Irmgard Weitlaner a Gordon Wasson, 9 de noviembre de 1967.

275 "I asked about María Sabina. She is still around – but I don't know if she is becoming senile (or crazy?) or if somebody is giving her malicious advice" GWA Correspondencia: Irmgard Weitlaner a Gordon Wasson, 10 de agosto de 1969.

276 GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Irmgard Weitlaner (Folder I. Weitlaner), 8 de octubre de 1969.

Wasson, preocupado de que María Sabina se hubiera vuelto "paranoica"[277], le escribió a doña Rosaura, la dueña de un hotel en Huautla, autorizándola para desmentir las acusaciones. En una carta del 12 de septiembre de 1969, le decía:

> Le estoy escribiendo porque de varios lados me llegan noticias de rumores que circulan en Huautla según los cuales estoy remitiendo pesos a Herlinda por cuenta de María Sabina, y que Herlinda los está robando. Lo niego por completo y le autorizo a negarlo por cuenta mía. Si María Sabina los está propagando, ¡la pobrecita! Es la vejez y la debilidad de la mente que le hace víctima de la locura de la persecución. Nunca prometí nada a María Sabina, y nunca me pidió nada. No le he mandado nada. Es decir, cada vez que me sirvió le pagué lo que pidió, -- la primera vez, el 29 de junio en 1955, me pidió 15 pesos y le pagué 35; la última vez, en 1962, llegaba la suma hasta varios centenares de pesos. No se trataba nunca de remesas mensuales.
>
> Si Usted hubiera mantenido un diario de la vida de María Sabina y todo lo que le ha pasado desde el artículo en "Life" eso si que se podría vender ahora! Que lástima que no pensáramos nunca en eso. Ahora es demasiado tarde[278].

Un año después Herlinda fue exhibida en un artículo de *Excelsior* como una persona que había lucrado con los hongos. En el pie de foto de una imagen suya podía leerse:

> "LA MAESTRA milagrosa, Herlinda Martínez. Fue la primera que vendió hongos a estadounidenses que, con la etiqueta de científicos, llegaron a la Huautla de las alucinaciones. Hoy ya no vende hongos. Se conforma con vender la historia de los hongos a los periodistas que la visitan"[279].

Con estos ejemplos intento mostrar la forma ambigua en la que se califican los intercambios de Wasson con sus entrevistados. Las transacciones pueden ser calificadas de "regalo", "gratificación", "pago", "remuneración" o incluso de "explotación", "fraude" o "estafa". Este ejemplo nos invita a interrogarnos sobre la forma en que los antropólogos consiguen su información en el campo y sobre el beneficio que obtienen sus interlocutores a la hora de participar en estos estudios. Los gastos de las expediciones del banquero generaron grandes cambios en Huautla en un contexto marcado por la crisis en los precios del café. La prohibición de los hongos llevó a que su venta y consumo se hicieran en una relativa

---

277 GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Irmgard Weitlaner, 25 de agosto de 1969.

278 GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Rosaura Carrera (Folder I. Weitlaner), 12 de septiembre de 1969.

279 "Entonces Huautla era Otra Cosa…", *Excelsior,* sábado 7 de marzo de 1970.

clandestinidad, mientras que periodistas y antropólogos publicaron decenas de libros y construyeron parte de sus carreras alrededor de estos temas.

El ejemplo de Wasson evidencia cómo los autores que pensaban únicamente describir los rituales con hongos contribuyeron a fijar los criterios sobre los cuales son calificadas las ceremonias destinadas a los turistas. Este trabajo no se limita a mostrar cómo la antropología y la prensa juegan un papel fundamental en el desarrollo de un cierto tipo de turismo en la región; también busca evidenciar cómo la población local se reapropia las categorías antropológicas para moldear la oferta turística que se propone a los extranjeros. La figura mítica de María Sabina construida a partir del encuentro con Wasson sirve como modelo de autenticidad étnica que permite delimitar el acceso y el éxito en la venta de ceremonias a los turistas.

Vemos en el caso de Huautla cómo científicos, periodistas, fotógrafos e incluso los mismos turistas se vuelven un recurso que los habitantes locales quieren aprovechar, tanto por el beneficio simbólico que aporta el recibirlos, como por los beneficios materiales concretos derivados de los gastos de sus viajes. El material producido por científicos y periodistas atrae reconocimiento, pero también envidia de los vecinos, imputaciones de brujería y acusaciones de traición. El acceso a los bienes simbólicos y materiales generados por las investigaciones es claramente desigual y provoca intensas luchas de poder, tanto en el campo académico y empresarial como en las poblaciones estudiadas.

CONCLUSIÓN

La antropología y la construcción de estereotipos

El 1 de diciembre de 2018 Andrés Manuel López Obrador, eterno candidato de la oposición, finalmente tomó posesión de la presidencia de México. Después de su discurso en el congreso, se dirigió al Zócalo para celebrar un ritual político en el transcurso del cual recibió un "bastón de mando" de parte de representantes de pueblos indígenas del país[280]. Este ritual especialmente inventado para la ocasión, pero inspirado en prácticas indígenas "tradicionales", fue acompañado de limpias con el fin de traer buena suerte al nuevo gobierno. La mujer que llevo a cabo esta purificación ritual portaba un huipil de Huautla de Jiménez, municipio gobernado por MORENA, el partido del presidente. La alianza con el sindicato de maestros (CNTE) jugó de hecho un papel importante en la aplastante victoria en las urnas de este partido que lleva en su nombre una alusión a los hermanos Flores Magón[281], famosos militantes anarquistas nacidos en la Sierra Mazateca. Andrés Manuel López Obrador subrayó por cierto el hecho de que la "suerte" era un factor de gran influencia tanto en el juego como en la política[282]. El 2 de diciembre en Veracruz el presidente retoma el lenguaje

280 El discurso del presidente al igual que el ritual del "bastón de mando" con los representantes de los pueblos indígenas el 1 de diciembre 2018 en México puede verse en el siguiente link: https://www.youtube.com/watch?v=P3og1wrN250

281 MORENA es el acrónimo de Movimiento Regeneración Nacional, en referencia a la Virgen Morena, la Virgen de Guadalupe, y al periódico Regeneración fundado por los hermanos Flores Magón precursores de la revolución mexicana. Durante su primera visita a Oaxaca como presidente, López Obrador sugirió referirse a la Sierra Mazateca como la "Sierra de los Flores Magón" (Pérez Avendaño, 2018).

282 "*Les deseo suerte, ese factor que influye tanto en el deporte como en la política*" escribió López Obrador en su cuenta Twitter en referencia a un partido de béisbol el 10 de octubre 2018, artículo de prensa ("Estaré pendiente, les deseo suerte": AMLO a los Astros tras invitación a serie de campeonato, 2018).

de las carreras de caballos al declarar que en este estado su partido había ganado las elecciones sin necesidad de "levantar la vara"[283].

Aunque el ritual político llevado a cabo por López Obrador en el Zócalo busca un reconocimiento de los pueblos indígenas y lleva implícita una denuncia de las antiguas prácticas gubernamentales, recupera como en el caso de la Guelaguetza, una puesta en escena en la cual los indígenas rinden homenaje a las autoridades nacionales. Este uso del folklor étnico con fines de legitimación política retoma un cierto número de estereotipos que sin embargo pretende criticar. El ritual celebrado en el Zócalo recupera las ideas de las élites postrevolucionarias que concebían a los pueblos indígenas como los mexicanos más auténticos y en los cuales hay que encontrar los elementos que definen la unidad y la esencia de la nación. En los discursos del presidente se menciona a los indígenas como parte de las masas populares más miserables y abandonadas por las autoridades.

Antes de la llegada del presidente sobre la escena del Zócalo, la senadora Jesusa Rodríguez aseguró que el nuevo gobierno cuidaría a las "plantas sagradas" como la marihuana[284] y el peyote. La senadora evocó enseguida una anécdota relatada por Álvaro Estrada según la cual desde la llegada de Wasson, los hongos ya no hablan el mazateco sino el inglés[285]. Mientras que este ejemplo es usado por la senadora para criticar el imperialismo americano, el argumento se apoya en una visión de las prácticas de curación mazatecas en

---

283 "*Aquí en Veracruz ganamos con mucha ventaja. Dos a uno. Más de dos millones de votos. Como se dice aquí en Veracruz, lo acabo de expresar en el aeropuerto de Veracruz. Y se dice en las carreras de caballos: 'no hubo necesidad ni de levantar la vara'. Mucha ventaja, como en todo el país*", primeros minutos del discurso pronunciado en la ciudad de Jalapa en presencia del Cuitláhuac García, gobernador de Veracruz recientemente electo, el 2 de diciembre de 2018: https://www.youtube.com/watch?v=ZrR6KHLe-j4

284 Se hace aquí referencia a la propuesta de ley para regularizar el uso del cannabis presentada por la senadora Olga Sánchez Cordero en noviembre 2018. Esta senadora fue nombrada Secretaria de Gobernación y sustituida por su suplente la actriz Jesusa Rodríguez.

285 Entrevista de Álvaro Estrada al chamán Apolonio Terán en 1969:
"*Lo terrible, escucha, es que el hongo divino ya no nos pertenece. Su lenguaje sagrado ha sido profanado. El lenguaje ha sido descompuesto y es indescifrable para nosotros…*
-¿Cómo es ese nuevo leguaje?
-¡Ahora los hongos hablan nguilé (inglés)! Si, es la lengua que hablan los extranjeros…
-¿A que se debe el cambio de Lenguaje?
-Los hongos tienen un espíritu divino, siempre lo tuvieron para nosotros, pero llegó el extranjero y lo ahuyentó…
-¿Dónde quedó ese espíritu divino ahuyentado?
- Vaga sin rumbo por la atmósfera, anda metido entre las nubes. Y no sólo el espíritu divino fue profanado, sino también el de nosotros (los mazatecos)" (Estrada, 2007 [1977], p. 7).

parte construida en un diálogo con autores extranjeros como Gordon Wasson. Actores internacionales participaron al "descubrimiento de los hongos sagrados" en Huautla, entre los cuales botánicos y antropólogos, pero también el Instituto Lingüístico de Verano, las compañías farmacéuticas e incluso la CIA. La mirada extranjera sobre el consumo de hongos es sin duda un elemento importante en la valorización de estas prácticas y en el establecimiento de este rasgo cultural como emblemático de los mazatecos. La construcción del estereotipo étnico vinculado a los chamanes mazatecos se hizo con la activa participación de una parte de la población, de los profesores y de las autoridades locales.

Desde el periodo postrevolucionario, los antropólogos participaron a la caracterización de los grupos sociales que habitan sobre el territorio nacional y contribuyeron de esta forma a la exaltación del folklor étnico con fines políticos y turísticos. Este fenómeno se inscribe en una relación de poder entre los que pueden nombrar, describir, publicar, y los que son el objeto de estas descripciones. Los antropólogos también participaron a la crítica de este tipo de representación de los pueblos indígenas. Este trabajo de investigación muestra que, aunque estas categorías sean producidas en un contexto de dominación, las poblaciones involucradas pueden reapropiárselas y transformar sus significados. Se piensa aquí a la autenticidad como una categoría de la política de las reputaciones que sirve de criterio para evaluar la pertenencia a un campo específico y para determinar el acceso. La pregunta no ha sido la de interpretar el sentido de una cultura, o la de delimitar las características de los que es "típicamente" mazateco o mexicano, sino describir y explicitar las reglas de un juego social específico. Así, esta tesis busca mostrar cómo se definen los elementos que identifican a una población determinada con rasgos culturales precisos y cómo los actores identifican, evalúan y juegan con estas categorías.

La casa como modelo reducido

La elección de centrar mi descripción en el estudio de caso de una casa se debe a la voluntad de restituir una parte de la vida cotidiana de Huautla sin movilizar el concepto de etnia como categoría de análisis. El uso de la casa como unidad de estudio me permitió de esta forma problematizar la delimitación de las fronteras de una comunidad, aunque esta no contenga más que algunas decenas de miembros que viven bajo un mismo techo, comen alrededor de un mismo fuego y se identifican al mismo grupo de parentesco. Esta descripción

ha puesto a la luz cómo las relaciones que dirigen la vida de esta casa se nutren de las asimetrías en las obligaciones impuestas por las relaciones de dependencia y las jerarquías internas al grupo.

El lugar y la autoridad de cada individuo en este espacio se construye y se mantiene a través de un compromiso con el "cuidado" de la casa y de sus miembros, lo que implica distinguir el pasivo que recibe y el activo que da. Por lo tanto, se pensó a la casa en Huautla como un lugar en donde los habitantes buscan vivir y ser reconocidos conforme a sus exigencias morales, es decir hacer de este espacio un "hogar", un lugar de orden y de memoria, que reúne, que protege y que obliga a la solidaridad y a compartir los bienes. La vida cotidiana de esta casa está por ende marcada por relaciones de poder y asimetrías en función del género, de la edad y del grado de éxito personal.

El estudio de una casa permite así analizar las interacciones entre los ámbitos "político", "sociocultural" y "económico" sin por ello seguir un modelo basado en la división disciplinaria. Permite asimismo describir la construcción de la identidad étnica en su propio contexto de emergencia, hecho de conflictos y de alianzas, subrayando las múltiples identificaciones de los individuos a través de sus pasos entre lo público y lo privado, y en los diferentes espacios públicos a los cuales tienen acceso. A partir de esta monografía pudimos observar como los fenómenos de creencia aparecen por medio de la acción mágica y ritual en los ámbitos profanos de la fiesta, del juego, de las apuestas y de las transacciones comerciales. Esta mirada a la dinámica íntima de un hogar permitió captar la multiplicidad y la complejidad de las relaciones que unen a los diferentes individuos, grupos e instituciones en esta región.

En este trabajo también mostré que la fiesta es uno de los principales teatros de la política de las reputaciones que se juega en Huautla. Intenté poner en evidencia el aspecto agonístico de la "alquimia social" que se manifiesta en toda fiesta. Los "convivios" son arenas en las cuales las diferentes casas de Huautla se reconocen como unidades equivalentes y se confrontan, manifestando al mismo tiempo su interdependencia. En otra escala las fiestas patronales, fiestas de los barrios o de los pueblos, son las arenas en las cuales se encuentran y se afrontan las diferentes comunidades que habitan esta región, al igual que las autoridades

que las representan. El análisis de las fiestas, apuestas hípicas y prácticas de curación en la Sierra Mazateca revela una dimensión paradójica del don agonístico, el cual produce amigos y prestigio, pero atrae también la envidia y la enfermedad.

Las apuestas, la adivinación y el gobierno de la incertidumbre

En este trabajo expuse cómo el juego es una metáfora de la vida, pero también cómo la vida se explica por analogía al juego: las reglas y las experiencias vividas en el juego son usadas por los actores para evaluar e intentar entender las problemáticas y los resultados de otros juegos. Así las experiencias pasadas son usadas para tomar decisiones en la urgencia, hacer apuestas y explicar situaciones de incertidumbre. Los modelos de comportamiento esperado en las actividades como las carreras de caballos estipulan que hay que dar sin exagerar, que hay que ser buen perdedor y generoso en la victoria, que hay que, a fin de cuentas, jugar por jugar, ya que es la participación al juego lo que permite mantener las relaciones al interior del campo.

Asimismo, la lógica del cuidado, fundamental en la dinámica interna que rige esta casa de Huautla, está muy presente en las actividades analizadas en este trabajo. En la cría de caballos de carreras, la capacidad de cuidar a su animal es una de las características principales que definen al "caballero", estrella de campo de carreras. Durante las ceremonias ligadas a los hongos, el papel principal del chamán es el de cuidar a sus pacientes que están bajo lo efectos de los alucinógenos. La lógica del cuidado responde por tanto a una obligación de asistencia respecto a los objetos, personas y posesiones que se encuentran bajo nuestra influencia. Esta obligación se ejerce en un largo plazo respecto al mantenimiento de un proyecto, de una empresa, de su patrimonio, de su salud, de sus tradiciones o de sus relaciones sociales. Se ejerce también en la urgencia respecto a los diferentes avatares de la vida que podrían poner en peligro el bienestar de los individuos. Esta lógica implica una cierta capacidad de predicción, de llevar a cabo evaluaciones precisas, de realizar pronósticos respecto al porvenir y de reducir los riesgos provocados por eventuales imprevistos.

Cuando los actores son confrontados a situaciones de incertidumbre, donde no se puede entender todo ni controlar todo, éstos acuden a explicaciones analógicas que les permiten atribuir los mecanismos de causalidad a fuerzas místicas o mágicas, bajo su forma

divina o bajo la forma más secular de la suerte. Durante las carreras de caballos, en donde la incertidumbre es inherente a cada competencia, los individuos que apuestan recurren a todo tipo de procedimientos de tipo analógico tanto para predecir e influenciar los resultados de las carreras como para justificar su eventual derrota. Así pues, los agentes usan todos los registros que tienen a su disposición y que puedan serles útiles en la resolución de un problema urgente. De igual manera, un paciente enfermo de gravedad puede consultar a un chamán, y enseguida hacer una cita con un médico en un hospital. Las diferentes lógicas no se contradicen sino que se superponen como tantos recursos disponibles para enfrentar la incertidumbre. Para enfrentar estas situaciones, los individuos disponen sin embargo de un inventario de herramientas limitado al cual deben ajustarse. Estos diferentes saberes son más o menos codificados e institucionalizados, y reconocidos de forma desigual por los diferentes grupos sociales.

Transacciones identitarias: jugar con las apariencias

Esta monografía buscaba ejemplificar como los registros identitarios se superponen: los individuos que habitan esta casa de Huautla pueden presentarse en ciertas situaciones como indígenas mazatecos y en otras como parte de una élite rural de aficionados a las carreras de caballos. Estos dos registros identitarios hacen referencia a dos conjuntos de poblaciones presentadas como distintas: los indígenas y la población que proviene del contacto hispano-americano. Los estereotipos culturales que sirven a identificar a los individuos a cada una de esas categorías son definidos con una cierta soltura que permite a las personas jugar con los signos distintivos que los identifican a una población determinada.

El estudio de esta casa permitió mostrar que estos signos distintivos no están distribuidos de forma homogénea al interior de un mismo grupo de parentesco. Las personas que residen en esta casa actúan como un equipo en el transcurso de sus diferentes actividades que comprometen la reputación del hogar. Sin embargo, los hombres adultos son los que se adaptan de mejor manera a los criterios que se esperan de un aficionado de caballos, mientras que las mujeres de edad avanzada son las que corresponden mejor al modelo de chamán mazateco esperado por los turistas. En cierta medida, las posibles adhesiones identitarias de los diferentes miembros de la familia Martínez reflejan las jerarquías que operan al interior del hogar en función de las clasificaciones por género y edad. Las clasificaciones identitarias

que se expresan en un campo y en un medio cultural dado son movilizadas en función de las relaciones de poder que dominan estas comunidades. Estas expresiones identitarias tienden a naturalizar las asimetrías que definen las relaciones entre los individuos y los grupos en un contexto social determinado.

Durante las carreras de caballos como en la venta de ceremonia a los turistas, los actores evalúan los signos distintivos de las personas involucradas en la transacción. A partir de ciertos rasgos y criterios propios a cada campo, los individuos llegan a emitir juicios rápidos sobre la pertenencia "verdadera", o no, a un campo de actividad o a una población determinada. Estos criterios se establecen y se confirman en las arenas en las cuales la reputación de los diferentes actores del campo se exhibe, aprecia y confronta públicamente. El éxito en un campo determinado se construye en parte mostrándose capaz de anticipar, de evaluar, de predecir el sentido del juego, de desbaratar el fraude y pronosticar el porvenir.

En este trabajo expuse cómo la evaluación de las personas involucradas en una transacción constituye una etapa fundamental en este tipo de prestación. Quise de igual manera insistir sobre el hecho que la transacción misma es evaluada y calificada por los actores. Uso aquí el término "transacción" porque permite describir de forma neutra las transferencias de bienes que pueden ser calificadas de diferentes formas en función del contexto y de la perspectiva de las personas que participan. Una transacción puede ser calificada de intercambio cuando se trata de una transferencia de bienes considerada equitativa, puede ser definida como un regalo cuando algo es dado sin la expectativa explícita de una contraparte, puede ser pensada como un préstamo que debe ser devuelto; puede ser calificada de apuesta que se arriesga a perder, o también juzgada como un fraude o un robo cuando la transacción no corresponde a las expectativas de los participantes. Esta calificación depende en parte de la evaluación que los individuos hacen de las propiedades de los objetos y de las intenciones de los actores involucrados en la transacción.

En lo que concierne a la evaluación de los objetos en el centro de la transacción, vimos que los recolectores de hongos deben ser capaces de distinguir los que son alucinógenos de los tóxicos, y que el chamán debe saber administrar una dosis conveniente a su paciente para que resienta los efectos adecuados. De forma más general, los hongos

psilocybes pueden ser calificados de droga, de veneno, de medicamento o de intermediario místico. Esta calificación depende más del contexto en el cual estos alucinógenos son consumidos que de las propiedades químicas de estas substancias. En lo que respecta a las carreras de caballos, vimos que uno de los desafíos para los aficionados a este juego es el poder identificar y evaluar correctamente a los animales en competencia. Un "verdadero" aficionado a las carreras tiene el "ojo" que le permite apreciar las propiedades de los animales y distinguir a los caballos "grandes" de los "chicos". Así, tener el sentido del juego supone la capacidad del individuo a llevar a cabo evaluaciones precisas respecto a los jugadores y al porvenir del juego.

Respecto a la evaluación de las personas, vimos que en el campo de carreras los jugadores distinguen a los "caballeros" de los "novatos". Los primeros son las personas que poseen caballos, conocen el juego y por lo tanto son capaces de hacer estimaciones correctas sobre la calidad de los caballos. La exactitud del pronóstico de los caballeros no depende únicamente de su apreciación del animal sino también, y sobre todo, de su capacidad a obtener informaciones a través de su red de conocidos en el campo de carreras. Los caballeros se distinguen entonces de los novatos que no conocen el juego, pero también de los tramposos y de los malos perdedores que no tienen el sentido del honor, que no tienen el gusto, que no están interesados en jugar por jugar, sino en jugar para ganar.

En el ámbito del turismo y de las transacciones que conciernen a los hongos, la etapa de la evaluación de las personas es ineludible. La mayoría de los turistas que buscan consumir psilocybes en el contexto de un ritual de curación indígena desean que la ceremonia sea dirigida por un "verdadero chamán mazateco". Vimos que este modelo de chamán auténtico está fuertemente inspirado en la figura mítica de María Sabina tal como quedó establecida en los escritos de Wasson. Así, el chamán debe ser de preferencia una mujer de edad avanzada, que no habla español. Las diferentes personas involucradas en el turismo en Huautla acusan a sus rivales de ser charlatanes, de no corresponder a este modelo de autenticidad y de querer "aprovecharse" de los hongos y de la ingenuidad de los extranjeros. Por su lado, las personas que hospedan turistas evalúan a los extranjeros que se albergan con ellos. Los turistas considerados más limpios y más acomodados serán tratados diferentemente de los que son

calificados de “hippies”. Esta diferencia de trato es perceptible en los precios que se proponen a los turistas, pero también en el lugar que se les asigna en la casa.

Vimos a través del ejemplo de Gordon Wasson y de su viaje a la Sierra Mazateca que esta evaluación mutua se hace asimismo en las transacciones que se realizan durante las expediciones etnográficas. Wasson califica a los diferentes interlocutores encontrados en México de “chamán espléndido”, de “farsante”, de “borracho” o de “codicioso” según su experiencia del efecto de los alucinógenos, del precio del ritual y de su juicio respecto a la calidad de la actuación del curandero. Por su lado, Wasson es percibido por sus interlocutores de diferentes maneras: en ciertos casos es considerado un científico, pero en otras ocasiones es más bien calificado de millonario americano, guía turístico o incluso de espía. Estas diferentes calificaciones se encuentran también entre los miembros del campo académico que evalúan a los otros actores involucrados en su ámbito de estudio. El medio académico, como el del turismo o el de las carreras de caballos, establece así criterios de “autenticidad” que permiten denunciar a los farsantes y “charlatanes” y restringir así el acceso al campo.

La Sierra Mazateca nos provee un ejemplo de la manera en la que, en su campo, los antropólogos encuentran competencia de otros especialistas – periodistas, promotores turísticos, intelectuales locales – que producen descripciones de la vida de la población de esta región. En mi relato, intenté restituir mi posición de observador en el campo, y problematizar la realización de un trabajo etnográfico en la región mazateca. Quise interrogar los conceptos utilizados en la disciplina y a la vez sacar a la luz las condiciones de producción del saber etnográfico y los efectos que este puede tener sobre las poblaciones estudiadas. La producción de estos materiales pasa por una serie de transacciones con interlocutores sobre el campo que pueden ser ellas mismas calificadas y juzgadas de diferentes formas. Estas calificaciones reflejan las relaciones de poder subyacentes en la producción de materiales etnográficos. La realización de investigaciones etnográficas es una de las condiciones de acceso al campo de la antropología, constituye uno de los criterios para la obtención de diplomas y otras distinciones en relación con la disciplina. En el caso de Huautla, la participación a estas investigaciones puede ser, para los interlocutores del antropólogo, una fuente de dinero, de bienes, de prestigio y de contactos, pero presenta asimismo un riesgo,

porque se exponen en mayor medida a los rumores, a la envidia, a la brujería, a las acusaciones de traición y de "venta" de las tradiciones.

Para poder restituir correctamente la riqueza y la complejidad de la vida cotidiana de Huautla de Jiménez, intenté movilizar varias escalas de descripción a la vez históricas y espaciales. Partiendo de la descripción del gobierno de esta casa, y de sus relaciones con otros grupos de la región, quise cuestionar las diferentes formas de identificar y de caracterizar a la población que vive en la Sierra Mazateca. De forma más específica, esta monografía buscó mostrar cómo durante una transacción se estiman los objetos al mismo tiempo que se evalúan las personas, como si los individuos dejaran rastro en los objetos poseídos, mientras que estos bienes contribuyen a forjar la reputación de sus propietarios. Los actores disponen sin embargo de un cierto margen de maniobra para jugar con las apariencias e influir en la evaluación que los otros hacen de sus propiedades físicas y sociales. A partir de estereotipos – estrellas y tramposos – se establecen criterios para intentar definir a las personas y a los objetos "auténticos" y proveer así a los actores un modelo que guie sus evaluaciones en el transcurso de una transacción.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, G., 1963. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México : Instituto Nacional Indigenista.

Aguirre Beltrán, G., 1967. *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo-américa*. México : Instituto Nacional Indigenista.

Agustín, J., 2007 [1996]. *La contracultura en México*. México : Random House Mondadori.

Amselle, J. L., 1990. *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.

Amselle, J. L., 2013. *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*. Paris: Albin Michel (Bibliothèque Idées).

Appadurai, A., 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectivd (edited Volume)*. New York: Cambridge University Press.

Araos Bralic, C., 2019. Rapprochements. Proximité résidentielle, parenté pratique et conditions de vie à Santiago, Chili. Thèse de Doctorat en Sciences de la société. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Centre Maurice Halbwachs.

Archetti, E. P., 2007. *Nationalisme, football et polo : tradition et créolisation dans la construction de l'Argentine moderne*. [En ligne] Available at: http://journals.openedition.org/terrain/2851 [Consultado el 25 de julio de 2018].

Archetti, E. P., 2008. El portero y el pibe. Territorio y pertenencia en el imaginario del futbol argentino. *Horizontes Antropológicos,* 14(30), pp. 259-282.

Aristote. 1843. « De l'économe et l'intendence de maison ». En L'Économique, traduction nouvelle par M. Hoefer. Paris : Charpentier Éditeur. Consultado el 1 de febrero de 2019 en : http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/economique1.htm#VI

Bailey, F. G., 1971. Gifts and poison. Dans: *Gifts and poison: The politics of reputation*. Oxford: Basil Blackwell.

Bartolomé, M., 2006. « Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas. » *Avá* (9) :28-49.

Basset, V., 2011. *Du tourisme au Néochamanisme, Exemple de la résérve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*. Paris: L'Harmattan.

Bateson, G., 1955. A theory of play and fantasy. *Psychiatric Research Reports,* Issue 2, pp. 39-51.

Baud, S., 2017. Réappropriations mutuelles. Ayahuasca et néochamanisme péruvien internationalisé. *Drogues, santé, société*.

Bauer-Thoma, W., 1909, Les Maçatecas du Mexique. Dans *L'Anthropologie Tome XX*, 638. Paris.

Bazin, J., 1999. À chacun son Bambara. Dans: *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalismes et État en Afrique,* Amselle J.L. et M'Bokolo E. (dir.) pp. 87-129. Paris: La Découverte.

Bazin, J., 2008. Interpréter ou décrire. Dans: *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*. Toulouse: Editions Anacharsis, pp. 345-490.

Benítez, F., 2005 [1964]. *Los hongos alucinantes*. México: ERA.

Bevan, B., 1936. *Tercera expedition de campo*. Document dactylographié, Saint Anthony's College Library, Oxford.

Bevan, B., 1938. *The Chinantec and their Habitat*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Boege, E., 1988. *Los mazatecos ante la Nación - Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI.

Bonfil Batalla, G., 1972. El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial. En: *Anales de Antropología, V*(IX), 1972.

Bonfil Batalla, G., 1987. *México profundo, una civilización negada*. México: Grijalbo.

Boullosa-Joly, M., 2010. Tourisme, patrimonialisation et politique. Un cas d'école: la "fête nationale de la Pachamama" (Nord-ouest argentin). *Cahiers de l'Amérique Latine, Dossier: Tourisme patrimonial et sociétés locales,* pp. 103-120.

Boumedienne, S., 2016. *La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du 'Nouveau Monde' (1492-1750)*. Vaulx-en Velin: Éditions des Mondes à Faire.

Bourdieu, P., 1962. Les sous proletaires Algeriens. *Les Temps Modernes,* décembre.

Bourdieu, P., 1980. *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit, Collection le sens commun.

Bourdieu, P., 1993. À propos de la famille comme catégorie réalisée. *Actes de la recherche en sciences sociales,* 100 (décembre), pp. 32-36.

Bourdieu, P., 2017. *Anthropologie économique. Cours au Collège de France 1992-1993*. Paris: Édition Raisons d'agir, Seuil.

Broglia de Moura, M., *L'émergence et le développement du système prohibitionniste de drogues au Brésil : étude des dispositifs publics chargés de la régulation et contrôle des stupéfiants entre 1936 et 1988*. Thèse de Doctorat en Sciences de la société. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Centre Maurice Halbwachs, (en préparation).

Burawoy, M., 2003. Revistis: An outline of a theory of reflexive ethnography. *American Sociological Review,* Volume 68, pp. 645-679.

Caillois, R., 1967 (1958). *Les jeux et les hommes*. Paris: Gallimard. Folio Essais.

Caillois, R., 1957, Unity of play: diversity of games.» Dans *Diogène* 5, n° 19: 92-121.

Cancian, F., 1992. *The Decline of Community in Zinacantan: Economy, Public Life, and Social Stratification 1960-1987*. s.l.:Stanford University Press.

Cassidy, R. L., 1999. *An Anthropological Study of Horseracing in Newmarket,* s.l.: University of Edimburgh.

Castellanos, A., 2007. Nacionalismos y pueblos indígenas: refundar la nación mexicana. *Revista Contexto Latinoamericano,* julio-septiembre.Issue 4.

Castellanos, A., 2016. Indígenas en la antropología mexicana. la Otredad interna. *Revista de Estudios en Antropología,* Issue 4.

Chabloz, N., 2015. *Peaux blanches, racines noires. Le tourisme chamanique de l'iboga au Gabon*. Paris: L'Harmattan.

Chabloz, N., 2009. Tourisme et primitivisme. Initiations au bwiti et à l'iboga (Gabon). *Cahiers d'études africaines,* 193-194(1), pp. 391-428.

Chance, J., 1993. *Razas y clases en la Oaxaca colonial*. México: CONACULTA / INI.

Chanial, P., 2017. *Don et care : une perspective anthropologique, Recherche et Formation 76 | 2014*. [En ligne] Available at: http://journals.openedition.org/rechercheformation/2232 [Consultado el 15 de septiembre de 2018].

Cline, H. F., 1961. Introducción. Dans: H. F. Cline, éd. *Papeles de la Chinantla. Apuntes históricos de las tribus chinantecas, mazatlecas y popolucas. T III*. México: Museo Nacional de Antropología.

Cowan, G., 1948. Mazateco whistle speech. *Language,* pp. 284-286.

Cruz, W., 1948. *Oaxaca recóndita: razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca*. México

Davis, W., 1997. Davis, Wade. *One river. Exploration and discoveries in the Amazon rain forest*. New York: Touchstone,

de Baune, S., 1998. Chamanisme et préhistoire un feuilleton à épisodes. *L'Homme. Alliances, rites et mythes,* 38(147), pp. 203-219.

de l'Estoile, B., 2011. Une petite armée de travailleurs auxiliaires. Dans *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. http://ccrh.revues.org/3037 (acceso 30 septiembre 2016).

de l'Estoile, B., 2015. 'Money is Good, but a Friend is Better'; Uncertainty, Orientation to the Future, and 'the Economy'. *Current Antrhopology,* 55(S9), pp. S62-S79.

de l'Estoile, B., 2016. *Oikonomia or Governing the House. State, policies, domestic practices and the « good life » in Northeastern Brazil,* s.l.: Princeton University.

de l'Estoile, B. & Pinheiro, C., 2001. Projets, paris, hésitation. Notes sur trois plantations en situaction d'incertitude. *Cahiers du Brésil Contemporain,* Issue 43/44, pp. 71-124.

de Sahagún, F. B., 1938. *Historia de las Cosas de la Nueva España*. México: Editorial Pedro Rebredo.

Dehouve, D., 2003. *La Géopolitique des Indiens du Mexique: du local au global*. Paris: CNRS-Éditions.

del Paso y Troncoso, F., 1905. «Relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca.» Dans *Papeles de la Nueva España*. Tomo IV.

Demanget, M., 2006. *La chair des dieux est-elle à vendre? Chamanisme, Tourisme et éthnicité en terre Mazatèque*. Thèse en anthropologie, Paris X Nanterre.

Demanget, M., 2007. Tourisme à géométrie variable en terre indienne : l'exemple des Indiens mazatèques, Oaxaca, Mexique. *Autrepart,* 42(2), pp. 21-38.

Demanget, M., 2011. Quand le secret devient parure. Les passeurs de chamanisme chez les indiens Mazatèques (Mexique). Dans: G. Giarcia, éd. *Ethnologues et passeurs de mémoires*. Paris: Karthala - MSH-M, pp. 171-194.

Demanget, M., 2017. *María Sabina, femme de savoir mazatèque ou chamane des étrangers ?, Cahiers des Amériques latines 44 | 2003*. [En línea] Disponible en: http://journals.openedition.org/cal/7393. [Consultado el 12 de septiembre de 2018].

Digard, J. P., 1992. Un aspect méconnu de l´histoire de l'Amérique: la domestication des animaux. *L'Homme 32e Année,* Issue 122/124, pp. 253-270.

Digard, J. P., 2001. Les courses de chevaux en France: Un jeu/spéctacle à géographie variable. *Études rurales,* Issue 157/158, pp. 95-106.

Digard, J. P., 2009. Chevaux et sciences sociales. *Le mouvement social,* Volume Octobre-décembre, pp. 3-11.

Douglas, M., 1991. The idea of home: a kind of space. *Social Research,* 58(1), pp. 287-301.

Douglas, M., 2007. Raisonnements circulaires, retour nostalgique à Lévy Bruhl. *Sociological Research Online*.

Durán de Alba, M. 2011. *Identidad y cultura: la Alianza Cultural de Oaxaqueños por la Guelaguetza A.C.*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Antropología, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.

El Bez, M., *A chaque histoire son Histoire. Aspirations identitaires et imaginaires collectifs (Tulum, Quintana Roo, Mexique)*. Thèse de Doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), IRIS, (en préparation).

Eliade, M., 1983 [1951]. *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'éxtase*. Paris: Payot.

Espinosa, M., 1961 [1910]. *Papeles de la Chinantla. Apuntes históricos de las tribus chinantecas, mazatlecas y poplucas. T III*. Editado por Howard Francis Cline. México: Museo Nacional de Antropología.

Estrada, Á., 1996. *Huautla en Tiempos de hippies*. México: Grijalbo.

Estrada, Á., 2007 [1977]. *Vida de María Sabina - La sabia de los hongos*. México: Siglo XXI.

Favret-Saada, J., 1977. *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard.

Feinberg, B., 2003. *The Devil's Book of Culture. History, Mushrooms and Caves in southern Mexico*. Austin: University of Texas Press.

Fernández, A., 1611. *Historia ecleciástica de nuestros tiempos*. Toledo.

Ferret, C., 2004. De l'attache des chevaux à la fécondation des femmes en passant par la cuisine : Quelques pistes pour l'exploration des notions altaïques de chaud et de froid. *Études rurales,* Issue 171/172, pp. 243-270.

Foucault, M., 1984. La maisonnée d'Isomaque. Dans: *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, pp. 197-183.

Fuentes, V., 2019. *La turistificacion de lo sagrado: de niños santos, territorio y magia institucional en Huautla de Jiménez, Oaxaca,* México: Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM Iztapalapa.

Gamio, M., 1992 [1916]. *Forjando Patria*. México: Porrúa.

García Cerqueda, O., 2014. *Huautla, tierra de magia, de hongos... y hippies 1960-1975*. Puebla: BUAP, Colección Historia.

García de Teresa, M., 2010. *¿Qué hongo? Una mirada a la Sierrra Mazateca*. Tesis de Licenciatura en Antropología, México: UAM Iztapalapa.

García de Teresa, M., 2011. *Le marché des champignons magiques, Étude de la commercialisation d'un rite sacré. Huautla de Jiménez, Mexique*. Mémore de Master 1, Pratiques de l'interdisplinarité en sciences sociales. Dirigé par Laurence Fontaine, Paris: École Normale Supérieure / École des Hautes Études en Sciences Sociales.

García de Teresa, M., 2016. Images, argent et sorcellerie à Huautla de Jiménez. En: *Anthrovision [En línea]*, 3.2. http://journals.openedition.org/anthrovision/1901 (Consultado el 7 de mayo de 2018).

García de Teresa, M., 2019. Autenticidad étnica y autoridad científica: Una revisita del encuentro entre Gordon Wasson y María Sabina. En: *Cultura en venta. La razón cultural en el capitalismo contemporáneo en México y en América Latina*, editado por Ana Paula de Teresa y Ricardo Pérez Montfort. México: Penguin Random House. Colección DEBATES.

García Icazbalceta, J., 1999. *Colección de documentos para la historia de México : versión actualizada*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Garcia Pimentel, L., 1904. *Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares del siglo XVI: manuscrito de la colección del señor don Joaquín García Icazbalceta*.

García, J.G., 1955, *La Sierra de Huautla en la gesta oaxaqueña: La soberanía de Oaxaca en los ideales de la Revolución: autobiografía y narraciones históricas*. GHZ

Geertz, C., 1973. Deep play. Notes on the Balinese Cockfight. In: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, pp. 412-454.

Geertz, C., 1987. Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais. *Le Débat,* 7(7), pp. 86-146.

Geertz, C., 1997. Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali. En *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona, *pp. 339-372*

Gerhard, P., 1986. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. México: UNAM.

Gollac, S., 2003. 9. Maisonnée et cause commune: une prise en charge familiale. Dans: *Charges de Famille*. Paris: La Découverte. Colléction TAP / Enquêtes de terrain, pp. 274-311.

Gondola, C.-D., 2013. Le culte du cowboy et les figures deu masculin â Kinshasa dans les années 1950. *Cahiers d'études africaines,* Issue 209-210, pp. 173-199.

González, A., 2010. El corrido: expresión popular y tradicional de la balada hispánica. *Olivar (online),* 12(15), pp. 11-36.

Gudeman, S., 2012. Community and Economy: Economy's Base. In *A Handbook of Economic Anthropology*, by James G. Carrier, 95-108. Edward Elgar.

Gudeman, S. & Hann, C., 2015. Ritual, economy and the institutions of the Base. In: *Economy and Ritual: Studies of Postsocialist Transformations*. New York: Berghahn Books.

Gudschinsky, S. C., 1958. Mazatec Dialect History: A Study in Miniature. In *Language* 34, no. 4 (1958): 469-481.

Guerra, F.X., 1999. El Soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina. En: *Ciudadanía política y formación de las naciones: Perspectivas históricas*, édité par Hilda Sábato, pp. 33-93. México: El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Americas-Fondo de Cultura Económica.

Guyer, J. I., 1993. Wealth in People and Self-Realization in Equatorial Africa. *Man,* June, 28(2), pp. 243-265.

Hamayon, R. N., 2012. *Jouer. Une étude antropologique à partir d'exemples sibériens*. Paris: La Découverte. Coll. "Bibilothèque du Mauss".

Hamayon, R.N., 2006. «L'idée de 'contact direct avec des esprits' et ses contrantes d'après l'exemple de sociétés sibériennes.» Dans *Afrique & histoire* 6, n° 2: 13-39.

Haudricourt, A. G., 1962. Domestication des animaux, culture de plantes et traitement d'autrui. *L'Homme,* 2(2), pp. 40-50.

Heim, R. et Wasson G., 1958. *Les champignons hallucinogènes du Mexique*. Paris: Éditions du Musée d'Histoire Naturelle.

Hémeury, L., 2009. Le polo argentin 1919-1939 : entre le gaucho et le gentleman sportif. *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin,* 29(1), pp. 63-70.

Héritier, F., 2005 [1996]. *De la violence*. Paris: Odile Jacob.

Hofmann, A., 1980. *LSD - Cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*. Barcelona: GEDISA.

Huizinga, Johan. *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris: Gallimard, 1988 [1938].

Incháustegui, C., 2000. Entorno enemigo: Los mazatecos y sus sobrenaturales. En *Desacatos*: 131-146.

Incháustegui, C., 1977. *Relatos del mundo mágico mazateco*. México: INAH.

Inda Marchiando, D., 2018. *Devenir(s) autochtones. Contribution à une sociologie de l'engagement identitaire*. Thèse de Doctorat en Sciences de la société. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Centre Maurice Halbwachs.

Irving, J., 2013. "R. Gordon Wasson: The Man, the Legend, the Myth." In *Entheogens and the Development of Culture*, by John Rush, 565-617. Berkeley: North Atlantic Books.

Jenofonte. 1993. Económico. En: *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de sócrates,* introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza, Madrid: Biblioteca clásica credos, editorial, S.A. Sánchez Pacheco, 81.

Johnson, J. B., 1939. The Elements of Mazatec Witchcraft. In *Ethnological Studies*, no. 9.

Leforestier, J.-C., 2004. *Les turfistes. Éléments pour une socio-anthropologie du pari hippique*. [En ligne] Available at: http:// socio-anthropologie.revues.org/179 [Consultado el 25 de feberero de 2015].

Lévi-Strauss, C., 1950. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. Dans: *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. IX-LII.

Lévi-Strauss, C., 1990 [1962]. *La pensée sauvage*. París: Pocket. Coll. "Agora".

Lévi-Strauss, C., 1958. Dis-moi quels champignons. Dans *L'Express*, 10 avril, p.17.

Lévi-Strauss, C., 1991. Maison. Dans *Dictionnaire de L'Ethnologie et de L'Anthropologie*, de P. Bonté et M. Izard. Paris: Presses Universitaires de France.

Lévy-Bruhl, L., 2010 [1922]. *La mentalité primitive*. Paris: Flammarion. Coll "Champs classiques".

Lizama Quijano, J., 2006. *La Guelaguetza en Oaxaca. Fiesta, relaciones interétinicas y proceos de construcción simbólica en un espacio urbano*. México: CIESAS.

Lomnitz, C., 2016. Octavio Paz. En: *La nación desdibujada en trece ensayos*. México: Editorial Mal Paso.

López Caballero, P., 2012. *Les Indiens et la nation au Mexique. Une dimension historique de l'altérité*. Paris : Karthala, Recherches Internationales.

López de Cogolludo, D. 1688. Libro IX, Cap. IX. En *Historia de Yucathan*.

López de Gómara, F., 1826. *Historia de la Conquista de Hernando Cortés*. México: Ontiveros.

Losonczy, A.-M. & Mesturini Cappo, S., 2011. *'Pourquoi l'ayahuasca?' Archives de sciences sociales des religions 153 | janvier-mars 2011*. [En línea] Disponible en: http://journals.openedition.org/assr/22832 [Consultado el 5 de septiembre de 2018].

Madrigal González, D., 2016. *El espacio de la fiesta y los lugares de la tradición: tensiones y vínculos en torno a la desaparición de un sistema de cargos urbanos y sus mayordomías en el barrio de San Miguelito de la ciudad de San Luis Potosí*. El Colegio de San Luis.

Maldonado Ramírez, M., 2016. *La Guelaguetza en la Ciudad d eOaxaca: fiesta y tradición entre degradación simbólica y apropiación comunitaria*. Tesis para optar por el grado de Maestría en Estudios Politicos y Sociales, México: UNAM.

Malinowski, B. y de la Fuente J., 2005 (1957). *La economía de un sistema de mercados en México: un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*. México: INAH.

Marcelin, L., 2014. *Famille, Parenté et Domesticité parmi les Noirs du Recôncavo da Bahia, Brésil*. Thèse de Doctorat, Paris: École de Hautes Études en Sciences Sociales.

Marks, J., 1979. Mushrooms to Counterculture. In *The Search for the Manchurian Candidate*. Times Books.

Martignoni-Hutin, J. P. G., 1993. *'Faites vos jeux' essai sociologique sur le joueur et l'attitude ludique*. Paris: L'Harmattan.

Mauss, M. 1950. Essai sur le don. Forme et raison d'échange dans les sociétés archaiques. Dans *Sociologíe et anthropologie*, pp. 145-279. Paris: Presses Universitaires de France.

Mauss, M., et Hubert H., 1950. Esquisse d'une théorie générale de la magie. Dans Marcel Mauss, *Sociologíe et anthropologie,* pp. 1-144. Paris: Presses Universitaires de France.

Mauss, M., 1971. *Antropología y sociología*. Madrid: Tecnos.

Métais, J., 2014. *Maestros de Oaxaca. Une ethnographie post exotique des pratiques et espaces politiques locaux au Mexique,* Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Métais, J., 2017. Fenêtres etnographiques sur les scènes et les coulisses dúne fête politique au Mexique. La Guelaguetza de Oaxaca amorces théoriques et empiriques. *Cahiers du CAP, Éditions de la Sorbonne,* pp. 197-216.

Mintz, S., and Wolf E., 1950. An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo). In *Southwestern Journal of Anthropology* 6, no. 4 (Winter): 341-368.

Motolinia, F.T.B., 2014 [1568]. *Historia de los indios de la Nueva España*. (B. Castany Prado, & M. Serna Arnaiz, Red.) Madrid: Real academia española centro para la edición de los clásicos españoles.

Motta, E., 2014. Houses and economy in the favela. *Vibrant,* 11(1), pp. 118-158.

Munn, H., 1973. The Mushrooms of Language. In: *Hallucinogens and Shamanism*, by Michael J. Harner (ed.). Oxford University Press.

Naepels, M., 2012. « L'épiement sans trêve et la curiosité de tout. » Dans *L'Homme [En ligne]* : 203-204.

Neveux, M., 1967. *Jeux de hasard*. Vol. 23, dans *Jeux et sports*, pp. 443-598. Paris: Gallimard, Encyclopédie de la Pleïade.

Olko, J., 2012. El otro y los esterotipos étincos en el mundo nahua. En *Estudios de cultura náhuatl*, n° 44, julio-diciembre: 165-198.

Ott, J., 1978. Mr. Jonathan Ott's rejoinder to Dr. Alexander H. Smith. En: *Botanical Museum of Harvard University*.

Paz, O., 1950. *El Laberinto de la Soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pérez Montfort, R., 2003. *Estampas del nacionalismo mexicano. Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*. México: CIESAS.

Pérez Montfort, R., 2016a. «Las fiestas regionales.» En *La fiesta mexicana*, de Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha, 117-223. México: Fondo de Cultura Económica,

Pérez Montfort, R., 2016b. *Tolerancia y prohibición: Aproximaciones a la historia social y cultural de las drogas en México 1840-1940*. México: Penguin Random House.

Pérez Montfort, R., 2019. «Nacionalismo y expresión popular en México y América Latina: siglos xix y xx.» En *Cultura en venta. La razón cultural en el capitalismo contemporáneo en México y en América Latina*, editado por Ana Paula de Teresa y Ricardo Pérez Montfort. México: Penguin Random House. Colleción DEBATES

Pérez Quijada, J., 2006. Los caminos del poder entre los Chuta-Shiné. Mazateca Baja. » En *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura* (fv. 39-64). Julio Glockner y Enrique Soto (eds.), México: Random House Mondadori.

Pérez Quijada, J., 1990. Peregrinaciones Mazatecas a Otatitlán. En *Alteridades*.

Pike, E., and Cowan F., 1959. Mushroom Ritual versus Christianity. In *Practical*

Anthropology, no. 4.

Portal, M. 1997. *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F*. México: UAMI - Dirección General de Culturas Populares,.

Recondo, D., 2009. *La démocratie mexicaine en terres indiennes*. Paris: Karthala Coll. Recherches Internationales.

Reko, B. P., 1945. *Mitobotánica Zapoteca*. Tacubaya.

Revue du MAUSS n°45 : L'esprit du jeu. Jouer, donner, s'adonner. 30 mai 2015. *Revue du MAUSS Permanente*. http://www.journaldumauss.net/./?Revue-du-MAUSS-no45-L-esprit-du (acceso 12 julio 2018).

Rodriguez, C., 2017. *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla*. México: UNAM - Coordinación de Estudios de Posgrado.

Rydving, H., 2011. 'Le chamanisme aujourd'hui : constructions et déconstructions d'une illusion scientifique'. En: *Etudes mongoles et sibériennes, centrasiatiques et*

tibétaines [En línea], 42. http://emscat.revues.org/1815 (Consultado el 29 de septiembre de 2016).

Salazar, J. A., 2019. Historia de un fracaso: La mercantilización de la cultura juvenil en el Festival de Rock y Ruedas, Avándaro 1971. En: *Cultura en venta. La razón cultural en el capitalismo contemporáneo en México y en América Latina*, editado por Ana Paula de Teresa y Ricardo Pérez Montfort. México: Penguin Random House. Colleción DEBATES.

Saumade, F. & Maudet, J.-B., 2014. *Cowboys, Clowns et Toreros. L'Amérique réversible*. Paris: Berg International.

Schultes, R.E., 1940. "Teonancatl: The Narcotic Mushroom of the Aztecs." *American Anthropologist, New Series* 42, no. 3, Part 1: 429-443.

Schultes, R. E., 1941. The meaning and usage of the Mexican place name 'Chinantla'. *Harvard University Botanical Museum Leaflets,* IX(6), pp. 101-116.

Schultes, R. E., 1982. *Plantas Alucinógenas*. México: La Prensa Médica Mexicana.

Schultes, R. E. & Hoffman, A., 2000 (1979). *Plantas de los Dioses - Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Singer, M., 1985. Maria Sabina's mistake. *McIlvainea: Journal of American Amateur Mycology,* 7(1), pp. 17-19.

Singer, R., 1957. Sacred mushroom inspire medical research. *Chicago Natural History Museum Bulletin*.

Stella, A., 2016. Un conflit entre mondes magiques : la prohibition du peyotl par l'Inquisition de Mexico. *Mouvements* 86, n° 2: 129-137.

Stépanoff, C., 2004. La figure mythique du chamane dans les représentations audiovisuelles occidentales. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines,* Volume 35.

Stépanoff, C., 2013. Le chamanisme, un projet d'étude scientifique aujourd'hui. À propos d'un article de H. Rydving», En: *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En línea], 43-44, 2013. http://emscat.revues.org/2198 (Consultado el 1 de octubre de 2016).

Tax, S., 1937. The municipios of the Midwestern Higlands of Guatemala. *American Anthropologist,* Volume XXXIX, pp. 423-444.

Tibón, G., 1983. *La ciudad de los hongos alucinantes*. México: Panorama Editorial.

Toledo Guzmán, L., 2019. En búsqueda de la 'canción tipo' oaxaqueña: educación rural, turismo y unidad regional en tiempos de Genaro V. Vásquez. En: *Cultura en venta. La razón cultural en el capitalismo contemporáneo en México y en América Latina*, editado por Ana Paula de Teresa et Ricardo Pérez Montfort. México: Penguin Random House. Colleción DEBATES.

Turner, V., 1974. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.

Vallejo, V., 2017. *Justice municipale et justiciables à Guadalajara (1821-1846)*, Paris: Université de Paris I Panthéon-Sorbonne.

Vasconcelos, J., 1925. *La Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*. Madrid: Agencia Mundial de Librería.

Vielma Hernández, J. D., 2017. Panorama de los estudios lingüísticos sobre el mazateco. *Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México,* 4(1), pp. 211-272.

Villa Rojas, A., 1955. Los mazatecos y el problema indígena de lal cuenca del Papaloapan. En: *Memorias del Insituto Nacional Indigenista* III.

Villanueva Hernández, R., 2007. *Enteógenos y sueños en la práctica chamánica de los Chota Shinée de la sierra mazateca*. Tesis de Licenciatura, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Warman, A., 1970. Todos santos y todos difuntos; crítica histórica de la antropología mexicana. En: *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Wasson, G., 1957. En busca del hongo mágico. En : *LIFE en español*.

Wasson, G., 1968. *Soma: Divine Mushrooms of Inmortality*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.

Wasson, G., 1980. *The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*. New York: McGraw-Hill.

Wasson, G., Hoffman, A. & Ruck, C., 1978. *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*. New York: Harcourt.

Wasson, G. & Pavlovna, V., 1957. *Mushrooms, Russia and History*. New York: Pantheon Books.

Wasson, G., Kamrisch S., Ruck C., y Ott J., 1986. *Persephones Quest: Entheogens and the Origins of Religion*. New Haven: Yale University Press.

Weber, F., 2013. *Penser la parenté aujourd'hui. La force du quotidien*. Paris: Rue d'Ulm. Coll. Sciences Sociales.

Wendling, T., 2010. Une joute intellectuelle au détriment du jeu? : Claude Lévi-Strauss vs Roger Caillois (1954-1974). *Ethnologies,* 32(1), pp. 29-41.

Wolf, E., 1957. Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Java. *Southwestern Journal of Anthropology,* Volume XIII, pp. 1-13.

Wolf, E., 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Womack, J., 1969. *Zapata y la Revolución mexicana*. México: Siglo XXI.

Xénophon., 1859. «L'Économique». Dans E. Talbot (trad.) *Œuvres complètes de Xénophon*, traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Eugène Talbot Docteur en lettres, Tome Premier (pp.137-196). Paris : Librairie de L. Hachette,. Disponible en: http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/economique2.htm. Consultado el 1 de febrero de 2019.

Xénophon., 1859. « L'Équitation ». Dans E. Talbot (trad.) *Œuvres complètes de Xénophon*, traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Eugène Talbot Docteur en lettres, Tome Premier (pp. 263-288). Paris : Librairie de L. Hachette,. Disponible en: http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/equitation.htm. Consultado el 1 de febrero de 2019.

Zelizer, V., 1997. *The Social Meaning of Money: Pin Money, Paychecks, Poor Relief and Other Currencies*. Princeton: Princeton University Press.

PRENSA

Briseño, Patricia. "Ataque con granadas deja un muerto y 10 heridos en Oaxaca." *Excelsior*, 11 octubre 2018.

Camacho, Rafael. "La lucha por la autonomía en Eloxochitlán de Flores Magón." *Subversiones*, 13 mayo 2015.

Castañón, Adolfo. «María Sabina.» *Letras Libres*, 31 de enero de 2010. Castillo, Gustavo, Jesús Aranda y Rubicela Morelos. "Muere Arturo Beltrán Leyva en Morelos al enfrentar a elementos de la Armada." *La Jornada*, 17 diciembre 2009, p. 5.

El Imparcial. "Balacera del presidente de Huautla." 14 junio 1967.

El Imparcial. "Huautla está construyendo una escuela." 21 junio 1967.

Espinosa, Verónica. "'Mi caballo come menos que mi vieja, me sale más barato'" *Proceso*, 12 enero 2018.

Excelsior. "Entonces Huautla era Otra Cosa..." 7 marzo 1970.

Fernández, Jesús. "1 muerto y 14 hospitalizados tras ser inyectados por sociopata en la mazateca." *Ruta 135 (en línea)*, 18 noviembre 2017.

Fierro, Juan Omar. "Nochixtlán: 6 muertos y 108 heridos, tras choques entre PF y CNTE." *Aristegui Noticias (en línea)*, 20 junio 2016.

García Morales, Ismael. "Chilchotla tierra de caciques." *NVI Noticias*, 3 septiembre 2014.

García, Felipe. "Por psicosis confunden a encuestadores con médicos charlatantes en la mazateca." *Ruta 135 (en línea)*, 20 noviembre 2017.

González Rivera, Luis. "Los Chamanes Mazatecos, Reacios a Comercializar los Hongos." *Excelsior*, 26 noviembre 1985.

—. "María Sabina fue Calificada de Profana por los Chamanes." *Excelsior*, 27 noviembre 1985. Hernandez Alcantara, Martin. "Colaborador de Murat encabezó la agresión: Frente Unico Huautleco." *La Jornada de Oriente*, 29 julio 2004.

Journal des débats politiques et littéraires.1 mai 1865.

La onda Oaxaca. "VIDEO: Habitantes de Santa María Chilchotla denuncian irregularidades en elecciones." 5 diciembre 2013.

Lizarraga, Daniel e Irving Huerta. "Los caballos de los Zetas y su lavado de dinero." *Aristegui Noticias (en línea)*, 12 septiembre 2014.

Matías, Pedro. “Denuncian flagrante violación a los derechos humanos de indígena mazateca.” *Proceso*, 7 octubre 2013.

NSS. “Familia de María Sabina excluida del festival 2017, en Huautla de Jiménez.” 22 julio 2017.

Oaxaca 3.0 (en línea). “Huautla de Jiménez es el lugar más peligroso para los migrantes: IOAM.” 9 marzo 2015.

Ordoñez, José. “Fúnebre carreras de caballos en la Cuenca. Muere jinete y potranca al impactarse con un poste.” *e-oaxaca Periódico Digital de Oaxaca (en línea)*, 26 julio 2013.

Página 3 Noticias. “Bajan de precandidatura a Álvaro Rafael declina a favor de Mario de la Cruz.” 26 enero 2015.

Palacios Cházares, Fernando. “Genera polémica operativo de Policía de Huautla contra indocumentados.” *Ruta 135 (en línea)*, 4 marzo 2015.

—. “Presentan al norteamericano Pete Brown como refuerzo de Tigres de Tecóatl.” *Ruta 135 (en línea)*, 27 febrero 2017.

—. “Dar trato justo a turistas que llegan a Huautla, piden ayuntamiento y familiares de María Sabina.” *Ruta 135* (en línea), 24 julio 2017.

Pérez Alfonso, Jorge A. “Ex jefe policiaco provoca balacera en Oaxaca; 4 muertos.” *La Jornada*, 10 mayo 2015, p. 26.

Pérez Avendaño, Alonso. “Por el bien de todos primero los pobres: AMLO.” *El Imparcial*, 22 diciembre 2018.

Proceso. “‘Estaré pendiente, les deseo suerte’: AMLO a los Astros tras invitación a serie de campeonato”. 10 octubre 2018.

Ramos, Jorge. “Conmigo habrá cambio de jinete y de caballo: AMLO.” *El Universal*, 30 abril 2006.

René, Pierre-Marc. “Recuperó 'Cártel de Sinaloa' 6 caballos con valor de 3 mdp.” *El Universal*, 15 enero 2016.

Río Oaxaca. “Piden desaparición de poderes en Santa María Chilchotla.” 10 abril 2014.

Rivera, Carolina. “A balazos intentaron que no llegara a ser alcaldesa.” *Milenio*, 10 marzo 2018.

Robles de la Rosa, Leticia. “México debe cambiar de jinete, pero no de caballo: Fox.” *Crónica*, 19 abril 2006.

Rodríguez, Óscar. “Mueren tres personas en balacera en Oaxaca.” *Milenio*, 10 mayo 2015.

—. “Fallecen tres por balacera en el centro de Tuxtepec.” *Milenio*, 18 abril 2017.

—. “Rescatan a 34 migrantes en Oaxaca.” *Milenio*, 7 febrero 2019.

Rosario, Olga. “Tuxtepec, semiparalizado tras balacera.” *El Universal,* 24 marzo 2010.

Ruiz, José Luis. “Fox: ‘sólo hay que cambiar al jinete’.” *El Universal*, 19 abril 2006.

Saliba, Frédéric. « La disparition de 43 étudiants provoque la colère des Mexicains. » *Le Monde*, 3 octobre 2014.

Tibón, Gutierre. “Gog y Magog - brujo en trance – sortilegios con los hongos mazatecos. Alucinaciones coloradas”, *Excelsior*, 17 diciembre 1956.

Tibón, Gutierre. “Gog y Magog - En busca de la Sierra Mixteca: nueva cotización de los hongos alucinantes- Los dioses en Golden Gate.” *Excelsior*, 15 octubre 1957.

PELÍCULAS, CANCIONES Y VIDEOS EN INTERNET

El Alazán y el Rosillo [Película]. Aguilar, Antonio y Juan Alfonso Chavira Jacha (Guionistas). Cardona, René (Director). Interprété par Antonio Aguilar. 1966.

El Caballo Bayo [Película]. Garibay, Ricardo (Guionista). Cardona, René y Tito Novaro (Director). Interprété par Antonio Aguilar. 1969.

La Yegua Colorada [Película]. Aguilar, Antonio et Mario Hernández (Guionistas). Hernández, Mario (Director). Interpretada por Antonio Aguilar. 1973.

El Moro de Cumpas [Película]. Aguilar, Antonio et Mario Hernández (Guionistas). Hernández, Mario (Director). Interpretada por Antonio Aguilar. 1977.

María Sabina, mujer espíritu [Película]. Echevarría, Nicolás (Director). 1979.

Peyote to LSD: A Psychedelic Odyssey [Película]. von Puttkamer, Peter (Director). 2008.

El Moro de Cumpas [Canción]. Yañez, Leonardo (Compositor). Grabada por Antonio Aguilar. 1957.

El Alazán y el Rosillo [Canción]. Pérez Meza, Luís (Compositor). Grabada por Antonio Aguilar. 1966.

La Yegua Palomina [Canción]. Vaca Flores, José (Compositor). Grabada por Vicente Fernández. 1989.

María Sabina [Canción]. Lora, Alejandro (Compositor). Grabada por El TRI. 1989.

Flor de Naranjo, Primer lunes del Cerro - Guelaguetza 2018:
https://www.youtube.com/watch?v=v99Xy4MiytY

Flor de Piña, Primer lunes del Cerro – Guelaguetza 2018:
https://www.youtube.com/watch?v=qWqkP2vVSDk

"Spot de la Guelaguetza magisterial y popular 2016":
https://www.youtube.com/watch?v=O5xljGbUuag

“Emisión en directo de Gobierno de México”, discurso de Andrés Manuel López Obrador en el Zocalo, 1 de diciembre del 2018: https://www.youtube.com/watch?v=P3og1wrN250

“Mensaje del Presidente en Veracruz, Gobierno de México”, discurso de Andrés Manuel López Obrador en Veracruz, 2 de diciembre del 2018: https://www.youtube.com/watch?v=ZrR6KHLe-j4

VIDEOS MGT

« La faena en Eloxochitlán de Flores Magón » (2010):
https://www.youtube.com/watch?v=vwSmx4cWcq8

« Fiesta en la Cruz » (2009): https://www.youtube.com/watch?v=cVfX_R1PURI

« Carreras en Jalapa de Díaz junio 2015 »:
https://www.youtube.com/watch?v=x_pTlzpSwJE

« Carrera en Jalapa de Díaz julio 2015 »:
https://www.youtube.com/watch?v=Emh4qomXDEE

« Carreras en Loma Chilar, Huautla de Jiménez, Oaxaca, Junio 2015 »:
https://www.youtube.com/watch?v=Sg_1bq97o3M

« Puro chino boludo » (2009): https://www.youtube.com/watch?v=cjg3DU3ec9A

« El Malvado del Barrio de la Cruz » (2010):
https://www.youtube.com/watch?v=xbIKQb_oM98

« La Jaina de Huautla » (2013): https://www.youtube.com/watch?v=6yfa4HebAZA

« Carreras en Sta. María Chilchotla Julio 2015 »:
https://www.youtube.com/watch?v=KQgQ3wznEt0

« Los honguitos de la Sierra Mazateca » (2012):
https://www.youtube.com/watch?v=fiyUO400FHQ

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 0110
Matrícula: 2143000188

TRANSACCIONES IDENTITARIAS: HONGOS Y CABALLOS EN LA SIERRA MAZATECA.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 9:00 horas del día 15 del mes de noviembre del año 2019 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARGARITA DEL CARMEN ZARATE VIDAL
DR. BENOIT DE L'ESTOILE
DR. LUIS BERNARDO REYGADAS ROBLES GIL
DRA. ODILE HOFFMANN
DRA. ANNE-MARIE LOSONCZY
DRA. ALICIA CASTELLANOS GUERRERO

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: MARCOS GARCIA DE TERESA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobar

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

MARCOS GARCIA DE TERESA
ALUMNO

REVISÓ
MTRA. ROSARIO CERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH
DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTA
DRA. MARGARITA DEL CARMEN ZARATE VIDAL

VOCAL
DR. BENOIT DE L'ESTOILE

VOCAL
DR. LUIS BERNARDO REYGADAS ROBLES GIL

VOCAL
DRA. ODILE HOFFMANN

VOCAL
DRA. ANNE-MARIE LOSONCZY

SECRETARIA
DRA. ALICIA CASTELLANOS GUERRERO