Antropología visual, performances y hermenéutica.

Experiencia de ver, escuchar y participar en Huautla de Jimenez,

(Oaxaca, México)

Gabriel O. **Alvarez**¹

Este artículo aborda los siguientes temas: la antropología visual como estrategia metodológica para la observación participante en el trabajo de campo; las performances como actualización de la tradición; la perspectiva de la antropología, compartida, como práctica de la traducción cultural.²

El proyecto Mazatecos: chamanismo y política, tuvo entre sus propósitos comprender y traducir la tradición mazateca, privilegiando el análisis de rituales y performances. Este grupo, localizado en la sierra mazateca, entre los estados de Oaxaca, Puebla y Veracruz, fue mundialmente conocido a partir de la divulgación de los rituales con “niños santos” realizados por María Sabina. A pesar de la proyección de la figura de María Sabina faltó una reflexión sobre la tradición mazateca y el papel del chaman en esta tradición, su lugar en la sociedad. Durante la investigación registramos diversos rituales cívico-religiosos en Huautla y prestamos especial atención a la participación de dos *chjota-chjine*, -chamanes, hombres de conocimiento-: la Abuela Julieta Casimiro y el Profesor Alfonso. Como método privilegiamos las performances, registradas con una perspectiva de antropología visual, participante.

¹ PPGAS/UFG

² Este trabajo es producto del proyecto Mazatecos: chamanismo y política, desarrollado en colaboración con el PPGAS/UFG, CIESAS, y PPGAS/UFG. El mismo contó con financiamiento parcial del PROCAD/casadinho *Antropología, Ciudadanía y Diferencia* (CNPq/CAPES). Agradezco a Jean Langdon, que fue mi supervisora durante la estadía de pós-doctorado en el PPGAS/UFG y a Margarita Dalton, mi supervisora durante mi vinculación como investigador huésped en el CIESAS Pacífico Sur, de Oaxaca. Un agradecimiento especial para Miguel Bartolomé y Alicia Barabas del INAH y Mariano Baez Landa del CIESAS por el estímulo para realizar este trabajo.

Antropología de la experiencia y registro audiovisual

Las consideraciones de Cardoso de Oliveira (1998) sobre el quehacer del antropólogo permiten reflexionar teóricamente sobre la experiencia etnográfica en el campo de la antropología visual. En este trabajo, Roberto Cardoso de Oliveira analiza los diversos momentos interpretativos en la práctica antropológica a partir de la metáfora de: *mirar*, *escuchar* y *escribir*. El autor señala que el *mirar* es una mirada informada teóricamente; el *escuchar* se relaciona con el proceso de fusión de horizontes de comunicación en el trabajo de campo; el *escribir* es transformar la experiencia etnográfica en una narrativa que después de publicada crea un tercer momento interpretativo cuando llega a las manos del público.

Algunos de los colegas que desde el campo de la antropología visual dialogan con este planteo teórico, han centrado sus reflexiones sobre la cuestión imagética en el “mirar”. En este debate propongo desplazar el eje para reflexionar sobre la práctica de la antropología visual para el “escuchar”, el momento interpretativo que acontece durante el trabajo de campo. Cardoso de Oliveira, cuando nos habla del “mirar”, no se refiere a los datos sensoriales, ni a la cuestión imagética, para él, el mirar está relacionado con la *weltanschauung* de Dilthey, la visión de mundo, informada por una tradición, en el caso del antropólogo, por una tradición teórica (RCO, 1988). Una tradición teórica, que implica una forma de ver el mundo, una serie de cuestiones teóricas a ser respondidas en el trabajo de campo, una forma de hacer antropología. En Alvarez (2016) reflexioné sobre el “mirar”, como tradición teórica, el estilo de hacer una antropología compartida a partir de la antropología visual inspirada en las experiencias de Jean Rouch, con la cámara participante, la importancia del personaje y la edición compartida.

En este trabajo me centraré en el segundo momento interpretativo, el “escuchar”. Para Cardoso de Oliveira (1998), este escuchar se relaciona con el proceso de fusión de horizontes de comunicación inspirado en la hermenéutica de Gadamer y en la lógica de la acción comunicativa de Habermas (Cardoso de Oliveira 1998, Cardoso de Oliveira, L.R. Cardoso de Oliveira 1996, Habermas 1989). Como señalé en otra oportunidad el problema de este modelo es que trabaja en el plano del discurso y no contempla otras formas de comunicación, como los rituales y las performances (Alvarez 2000).

Esa dimensión intersubjetiva, que implica una fusión de horizontes de comunicación difícilmente pueda ser realizada por medio de entrevistas y cuestionarios. Las entrevistas, que usamos en consultorías, pueden permitir la creación de etnografías sucias. Una verdadera etnografía envuelve la fusión de horizontes construida durante la experiencia del trabajo de campo, envuelve intercambios, sentimientos, empatía, sufrimientos.

La fusión de horizontes de comunicación se da en el plano de la experiencia. La experiencia envuelve pensamientos, sentimientos y voluntad. La misma se relaciona con el *weltanschauung* de Dilthey, la imagen de mundo, que implica creencias, conocimientos, envuelve juicios de valor y significados. La tradición -como visión de mundo- es continuamente sujeta a revisión a partir de performances, como experiencias colectivas. Las personas participan de la tradición y la reevalúan a partir de las performances (Turner 1988).

Las performances como perspectiva analítica nos llevaron a tomar en cuenta determinados elementos. Las performances son la actuación, la exhibición de un comportamiento autorizado frente a un público. Esto implica, por un lado, la competencia comunicacional del *performer*. Por otro lado, la evaluación del público, que juzga si la performance fue ejecutada de forma cierta. Otro punto es la experiencia en relevo, la experiencia emergente de la performance, que envuelve intensidad, emociones, placeres, una dimensión estética. Finalmente, y no menos importante, los marcadores de la performance, que indican el inicio y la finalización de las mismas (Bauman 1975, Langdon 2006).

La performance es estética mas es también política. La performance envuelve también las condiciones de acceso, que en ocasiones envuelve una estructura institucional, criterios de inclusión. Esto envuelve también la legitimidad del actor que ejecuta la performance y la competencia (conocimiento) y habilidad para ejecutar la performance con suceso. Finalmente, las performances envuelven valores que expresan lo que es importante para el grupo (Bauman y Briggs 2006).

Este punto nos coloca, como antropólogos, otra cuestión, cómo participamos de estas performances. Cualquier fotógrafo puede tirar fotos de una procesión o de una fiesta, pero un antropólogo que realiza observación participante, tiene que saber quién son los

participantes, cuales son los símbolos y sus significados. Cuando uno fotografía para el grupo, son los participantes que nos indican a quien fotografiar: “esos son los padrinos”, “aquel es pariente”, “ese otro tiene tal cargo”, o nos explican el significado de los símbolos, su exégesis. Los intercambios crean vínculos a partir de los cuales participamos del mundo social.

La experiencia de fotografiar para el grupo trae toda una serie de informaciones que pasarían desapercibidas para un observador externo. Si el grupo nos reconoce como su fotógrafo, nos permite también un acceso privilegiado para que podamos realizar el registro. Por otro lado, este involucramiento crea contrapartidas y obligaciones y el fotógrafo/antropólogo que se incorpora como participante, tiene que acompañar todas las obligaciones de las fiestas o procesiones, que pueden durar varios días. El observador participante tiene la obligación de participar y la obligación de retribuir por medio del producto de su trabajo, una imagen digna del grupo.

Hacer antropología visual, en mi entender, es hacer antropología usando los medios audiovisuales no solo como herramienta de registro, sino como forma de relacionamiento. El producto del trabajo del antropólogo se hace sensible para el grupo y permite entrar en una serie de intercambios. En la forma en que trabajamos estos intercambios en el trabajo de campo está el arte de cada antropólogo.

Existe una discusión sobre el retorno del material a las comunidades, que supone una expropiación y restitución de imágenes (Rocha, Ekert 2015). En mis investigaciones, siempre que posible hice entrega del producto al grupo con el cual trabajé. Restituimos una imagen digna, una narrativa en la que el grupo se sienta representado a partir de un horizonte de creación de una antropología compartida. El tema en este apartado no es la restitución, sino como nos relacionamos con las personas a través del registro audiovisual.

No se puede usar la cámara como un arma. Las personas se incomodan al ser apuntadas con la lente de la cámara, por un desconocido, que evidentemente no pertenece al grupo. Uno comienza a fotografiar y después devuelve el producto para las personas del grupo. Cuando las personas comienzan a ver los resultados preliminares y los resultados comienzan a ser interesantes para el grupo se abren las puertas para diferentes ciclos de intercambio. Son los intercambios que generan relaciones sociales y nos permiten un diálogo más profundo.

Fueron varios ciclos de intercambios que me abrieron la puerta para diversos aspectos de la tradición mazateca. El interés en la filmación de las peleas de gallo me introdujo en el grupo de los galleros de Huautla. El más afortunado de todos fue con la abuela Julieta. Ella me pidió para que registrase la mayordomía del Señor de las Tres Caídas, en la cual ella sería la hermandad principal. Como intercambio yo le pedí que me enseñara como era el trabajo tradicional con “niños santos”, como ella lo había aprendido con su suegra, Doña Regina. Este intercambio me abrió las puertas para dos campos importantes, uno el sistema de cargos religiosos y sus performances, el otro, el conocimiento del linaje sobre los rituales con niños santos. Acompañé a la abuela Julieta a lo largo de toda la mayordomía del Señor de las Tres Caídas, así como varias otras mayordomías que hacen parte de la religiosidad mazateca. Por otro lado, este intercambio me abrió también las puertas para los rituales con niños santos y pasé a auxiliar a la abuela en más de una oportunidad. Este intercambio creó otro, en el cual todas las mañanas bajaba desde el barrio de La Cruz para lo de la abuelita en el centro. En el camino compraba un pan calentito para tomar un café de olla con la abuela Julieta, mientras comentábamos los rituales de la noche anterior y otras conversas.

La performance tiene que ser “escuchada” para ser interpretada. Podemos fotografiar o filmar estas performances a partir de la observación directa, como fotógrafos, más para comprenderla tenemos que adquirir la competencia comunicativa y esta solo se logra a través del “escuchar” orientado por la búsqueda de fusión de horizontes de comunicación. Necesitamos conocer la tradición para interpretar los símbolos de las performances. Las performances son la tradición puesta en escena, nos habla a partir de la manipulación de símbolos.

Turner (1975) define el símbolo ritual como la menor unidad que mantiene las propiedades del ritual. Entre sus características destaca la polisemia y la polarización de sentidos. Los símbolos, en las performances son objetos manipulados pelos actores sociales. Estos objetos-símbolos permean las diferentes performances tradicionales, tienen una gramaticalidad explorada en el filme. Los símbolos tradicionales, sus performances, pasan de generación en generación, son menos susceptibles de manipulación que el discurso de una entrevista.

Una vez que tenemos el material bruto comenzamos el trabajo de edición durante el trabajo de campo. En este primer momento realizamos los cortes y esbozamos una

narrativa que testamos una y otra vez con los mazatecos que participaron en el proyecto. La performance tiene una duración que no puede trasladarse mecánicamente para el público. Debemos realizar una traducción, llevando en cuenta una compresión del tiempo con la menor pérdida de sentido. Los comentarios sobre los clips presentados en el campo introducen también una dimensión reflexiva. El público mazateco comentó, agregó informaciones, mostró aprobación, realizó críticas, corrigió al antropólogo video-maker a partir de la interpretación que hacen del material audiovisual.

Trabajamos cada clip como una unidad de sentido en la que intentamos sintetizar la performance registrada en el trabajo de campo. Estos clips fueron testados a partir de la exhibición, primero en el campo y después en la academia, para realizar ajustes, ver donde reforzar el sentido o traducir un símbolo mediante alguna frase escrita en el vídeo.

Después de trabajar los clips individualmente, pasamos a montarlos para crear una narrativa. En este caso, iniciamos por rituales individuales, -rituales de pedimiento y rituales con “niños santos”, para pasar después para performances colectivas: fiesta de los muertos, mayordomías, marcha de reyes, la faena, informe de gobierno y terminamos con las elecciones.

Estas performances, manipulan símbolos, que se bañan de sentido en la tradición mazateca. En este caso, la fotografía gana sentido a partir del conocimiento de la tradición cultural, una mirada informada, teóricamente, más principalmente a partir de la experiencia. En la experiencia, en el registro desde una posición participante, podemos realizar un ejercicio de traducción a partir de la narrativa audiovisual. La performance necesita de traducción. En el caso del film editado lo resolví por medio de legendas, sintéticas, que orientan la interpretación del espectador. Estas reflexiones apuntan a la necesidad de construir una trama que envuelva el vídeo con: los problemas teóricos de la investigación; la contextualización del material a partir de la exégesis nativa; y la evocación del trabajo de campo. Los clips ganan otra dimensión interpretativa al ser explicitados los problemas teóricos confrontados con la experiencia del trabajo de campo.

La fotografía / vídeo nos permitieron registrar la manipulación de objetos símbolos, que tienen que ser interpretados y traducidos para un público más amplio. Esta traducción se da en el plano del discurso, o en un lenguaje natural, ni matematizado, ni imagético. Esto me llevó a pensar en la necesidad de agregar una voz que agregue

información, en lenguaje natural. La voz del antropólogo, no como narrador omnisciente, sino como *narrador experiente*. Una narración que agregue información aprendida a partir de la experiencia de campo, del proceso de fusión de horizontes de comunicación a partir de la convivencia y la participación.

En la segunda parte de este trabajo presentaremos el material dividido en clips y realizaremos una contextualización a partir de las referencias teóricas y de la experiencia del trabajo de campo. Por una cuestión de economía de tiempo con el lector seré sintético, una vez que cada uno de los apartados merecería un capítulo en sí mismo, (que están en elaboración). Al mismo tiempo me extenderé lo necesario para hacer antropología.

Huautla, tierra de águilas y de chamanes

Diversos motivos nos llevaron a elegir Huautla para la realización del trabajo de campo. Tanto por problemas teóricos como por la historia de la ciudad, Huatla se presentó como el lugar indicado para trabajar el tema del chamanismo, en el contexto de una tradición cultural y su relación con la política.

Mircea Eliade [1951] fue el primero a sistematizar los relatos sobre chamanismo para delimitarlo como un fenómeno específico diferente de la religión. El enfoque prestó especial atención al chamanismo como forma de éxtasis religiosos, que envuelve los sueños y en ocasiones el consumo de alucinógenos. El marco analítico privilegia la figura del chaman, que a través de sus viajes en el inframundo y el supramundo, opera como intermediario con el mundo de los seres sobrenaturales con propósitos específicos. Esta característica sirvió como marcador para diferenciar el chamanismo de otros fenómenos religiosos como los rituales de posesión. El chamanismo también implica entrenamiento en las técnicas del éxtasis y el aprendizaje de una serie de conocimientos tradicionales, técnicas, identificación de los espíritus, genealogías, lenguajes secretos. El chamanismo envuelve entrenamientos para acumular poder místico para uso personal y social. El concepto de chamanismo se estructuró inicialmente a partir de las experiencias de grupos siberiano. Como categoría pasó a aglutinar una serie de experiencias diversas, como el chamanismo de las tierras bajas sudamericanas y en México (Bartolomé, Barabas 2013, Langdon 1992).

El chamanismo no está necesariamente relacionado con “sociedades primitivas”, ni puede ser reducido al campo de los fenómenos religiosos. El chamanismo también es político, como lo registra la literatura sobre diversos grupos tupí. Diversas sociedades que tuvieron desenvolvimiento del estado en Mesoamérica también presentan la figura del chaman como mediador con seres no humanos, dueños del lugar. En diversas sociedades indígenas de México, como mayas, mixtecos y mazatecos el chamán ocupa también un lugar en la estructura política. En la práctica, la categoría de chamanismo se transformó en una clasificación colonial que envolvía una serie de prácticas diversas. El chamanismo como modo performático tiene que ser analizado al interior de las diferentes tradiciones culturales (Bartolomé, Barabas 2013, Langdon 1993).

Los chamanes son depositarios de una serie de saberes tradicionales y de prácticas, al mismo tiempo en que son una construcción ideológica de su propia sociedad. Los chamanes son actores del texto de su propia cultura. Para Bartolomé y Barabas (2013), una de las claves del chamanismo en México son los sueños. Los sueños entendidos como una realidad paralela, como un estado de conciencia con alto valor emocional y afectivo. El sueño es considerado como un estado liminar que da acceso a otra dimensión de la realidad. Una temporalidad paralela que sobrepone presente, pasado y futuro, un espacio habitado por seres extrahumanos como los dueños del lugar. Los autores señalan como otra de las características del chamanismo en Mesoamérica, la transformación del chaman su nahual, su transformación en poderoso animal que recibe poderes de los dueños del lugar. El chamán es el responsable por la relación entre los hombres y las entidades no humanas. Como señaló Barabas (2006) esta relación, marcada por diversos rituales está orientada por la lógica del don, en que los hombres realizan sus ofrendas a las entidades como forma de obtener reciprocidad. Los dueños del lugar son entidades territoriales, seres extraordinarios, por veces se manifiestan en forma antropomorfa. Son entidades ambivalentes, que tanto pueden beneficiar como perjudicar a quienes se adentran en sus dominios. Son cultuados en cuevas específicas en las montañas, en nacientes de agua y accidentes naturales (Barabas 2006, Bartolomé Barabas 2013).

En la década de 1960 el interés por el chamanismo fue renovado a partir de las publicaciones de Carlos Castaneda ([1968] 2001) sobre Don Juan y de la publicación de los trabajos de Wason (1957) sobre Maria Sabina. Estos trabajos despertaron el interés de jóvenes de sectores medios que exploraban estados de conciencia alterados en la época.

En tanto que el personaje de Don Juan aparece como un difuso chaman yaqui, Maria Sabina y sus rituales con “niños santos” ganaron una concretitud cuando se reveló que fueron registrados en Huautla. Nadie conoce a Don Juan, pero millares viajaron a Huautla para experimentar los niños santos (Langdon, 1992).

Algunos autores afirman que los mazatecos son una sociedad chamánica (Bartolomé y Barabas 2013, Barabas 2006, Manrique 2013). ¿Pero qué es ser chamán en Huautla? El chamanismo en Huautla es multifacetado. La traducción más próxima para la categoría colonial de chaman sería la categoría nativa de *chjota-chjine*, persona de conocimiento. Inchaustegui, nos habla de tres tipos de *chjota-chjine*: el maestro, el que cura y el que enseña. El maestro es el que participaba del consejo de ancianos y a partir de la interpretación de las fuerzas sobrenaturales, los *chikones*, establecía lo que tiene que ser realizado por la comunidad. Los que curan por su vez se dividen de acuerdo a las técnicas que emplean, los que trabajan los niños santos, los que hacen limpiezas con huevos, los que confeccionan los bultos sagrados, los que hacen lectura de velas, los chupadores, los hueseros. Los que enseñan, finalmente, es una característica de todos ellos, una vez que la traducción de *chjota-chjine* literalmente significa hombre de conocimiento. Creo que esta tipología de Inchaustegui nos llama la atención para diversos aspectos de la labor de los *chjota-chjines* y que los mismos no son excluyentes. Otra categoría que también estaría incluido sería la de *teej'e*, el brujo, aquel que utiliza este conocimiento para hacer el mal al irritar las entidades para indisponerlos con sus víctimas (Barabas 2006, Boege 1988, Inchaustegui 1977, 1994, Manrique 2010, 2013).

La organización tradicional de los mazatecos contaba con un Consejo de Ancianos, compuesto por los hombres que habían pasado por todo el sistema de cargos. Este consejo de ancianos indicaba el presidente, que era confirmado en asamblea. Frecuentemente el principal del consejo de ancianos era un *chjota-chjine* (Boege 1988:225, Neiburg 1984, García Dorantes 1996). Cuando pregunté por el tema a la abuelita, ella respondió: “el consejo de ancianos trabajaba con mucho copal y muchas velas”. El consejo de ancianos, como indica Boege (1988), al evocar lo sagrado, envuelve los antepasados, muertos.

El chamanismo hace parte de la identidad de Huautla. No fue difícil contactar diversos “chamanes” durante el trabajo de campo. Realicé diversas ceremonias que incluyeron limpiezas, rituales de pedimiento y rituales con niños santos con más de una

decena de *chjota-chjines*. Por una limitación natural, uno no puede desdoblarse, se acaba priorizando una u otra familia, con la cual establecemos un intercambio más profundo. En el caso específico de esta investigación focalicé en dos *chjota-chjines* que presentan caracteres diferentes y permitieron explorar diversos aspectos del chamanismo en Huautla: el profesor Alfonso y la Abuela Julieta.

Uno de los *chjota-chjine* que acompañamos durante el trabajo de campo es la abuela Julia Julieta Casimiro. La abuelita, tiene más de 80 años, fue contemporánea de Maria Sabina y es una de las chamanes más prestigiosas de Huautla. Fue una de las primeras, junto con Maria Sabina, a abrir los rituales con niños santos para los *giüeros* – como son llamados los blancos en la región. - La abuela Julieta tiene reconocimiento internacional y es una de las *13 Abuelas del Mundo*, Consejo que reúne chamanes de diversas partes del mundo y que tiene el apoyo, reconocimiento de la ONU (Scafer 2012). Por su centralidad, y por el vínculo que desarrollamos con ella, describiremos esta experiencia con mayor profundidad en otro trabajo sobre chamanismo.

El otro *chjota-chjine*, profesor Alfonso tiene 55 años y participa de la vida política del municipio. Él estudió en las escuelas del INI y de joven consiguió empleo como profesor. Se especializó en el área de historia y es casado con la profesora Beatriz, hija de un expresidente de Huautla. El profesor Alfonso fue regidor de Educación y Cultura, en el momento de la investigación era: asesor del regidor; presidente de la Comisión Pueblo Mágico; participa de la vida política de Huautla; es Secretario General del Partido de la Revolución Democrática, PRD. El mismo me repitió en más de una oportunidad que tiene 55 años y está hace 35 años en el camino del conocimiento. Durante la fiesta de los muertos, cuando visitamos el panteón de su familia me indicó el túmulo de su madre y me confidenció: “fue ella que me inició en el camino del conocimiento”. A partir de ahí él fue aprendiendo con diferentes *chjota-chjines* tradicionales, que viven en las sierras, a varias horas a pie por senderos de montaña. Las entrevistas que me concedió fueron extremadamente didácticas y salía de las mismas, literalmente, con bibliografía abajo del brazo.

En el video iniciamos con la presentación de un ritual de pedimento y la invocación del ritual de los niños santos. Los rituales son una puerta de acceso a la cosmología del grupo. Ritual y representaciones son dos caras de la misma moneda (Leach 1966, 1996, Tambiah 1985, Barabas 2006). El ritual de pedimiento en el *nindon*

Tokoxo indica algunas de las características de esta civilización agrícola. Entre las mismas podemos indicar el uso del cacao como moneda tradicional, uso del copal y velas, la orientación a partir de cinco puntos cardinales, el quinto es el que indica el eje inframundo-supramundo, la existencia de los dueños del lugar.

Para los mazatecos, todo lugar tiene dueño y uno tiene que pedir permiso a los dueños del lugar. Los rituales permiten la construcción de una relación dadivosa con las entidades. Uno tiene que pedir por las plantaciones realizadas y agradecer por los frutos que va a coleccionar. Con este motivo se encienden velas y se paga con granos de cacao. El copal comunica y purifica, lleva nuestras ofrendas y deseos. Durante el ritual de pedimientos ofrecemos un guajolote. En la exégesis nativa, el guajolote sería nuestro *interprete* “porque habla muchas lenguas”.

Estos rituales suponen una cosmología. Para los mazatecos, el mundo sería como una mesa con pilares en los cuatro puntos cardinales. El eje Este-Oeste, marca el lugar de dónde venimos, donde el sol aparece como metáfora que indica el camino del Este, con el nacimiento para el Oeste, con la muerte. Cabe notar que los muertos son enterrados con los pies para el este y la cabeza para el oeste. El quinto eje conecta el supramundo con el inframundo. El supramundo está compuesto por 13 mesas, que son una metáfora de los niveles recorridos a lo largo de la vida. Estos niveles aparecen representados en el arco del altar de los muertos, que está adornado con 13 ramos de cempasúchil. Los diversos niveles del supramundo estarían habitados por los santos y ángeles, siendo que en el 13 se encuentra el padre eterno con un guajolote que danza sobre una mesa de plata. Inchaustegui señala que la figura del padre eterno es prehispánica y que no debe ser confundida con la representación católica (Inchaustegui 1977). El inframundo está formado por siete pisos o andares. Este inframundo está poblado por los *chikones*, los dueños del lugar y por el mundo de los muertos. Existen portales que conectan estas dimensiones. Estos portales son los altares, los cementerios, las montañas, en especial las cuevas en las montañas (Barabas 2006). El ritual de pedimiento fue realizado en una de las cuatro cuevas el cerro de la adoración.

Durante el ritual con niños santos se invocan los santos católicos -del supramundo- los cuatro puntos cardinales y lugares de poder, se nombra diferentes montañas, como cerro de la Adoración, cerro Rabón, entre otros. En estos casos los lugares son una forma de invocar los dueños del lugar, el cerro de la Adoración, con el

chikon Tokoxo, el cerro Rabón, *chikon Chjo'on n'da* *vj'e*, esposa del *chikon Tokoxo*, también conocida como la vieja Isabel. La cueva de las Regaderas es la residencia del *chikon Chato*, representado como mitad hombre y mitad chivo; el *chikon Njao Naé*, del viento, cultuado en la cueva del chivato; el *chikon Mangui*, dueño de debajo de la tierra, guardián del mundo de los muertos. Para los mazatecos, así como para otros grupos mesoamericanos, los muertos no van al cielo, ellos habitan en el inframundo. Los muertos emprenden el camino hacia el mundo de los muertos que demora siete años, pues son siete los niveles del inframundo.

La fiesta de los muertos en Huautla será abordado con mayor detalle en otro artículo, en elaboración. Cabe destacar que esta fiesta coincide con la época de la cosecha, un periodo de abundancia, donde el intercambio de alimento entre familias, entre vivos y muertos, crea una performance de la cosmología mazateca. Los altares de muertos, las veladas en el panteón y los *huehuentones* expresan la visión de los mazatecos.

Los altares tienen comida y bebida para alimentar el alma de los muertos, que regresa del inframundo, pues llegan con hambre y sed después de viajar por los siete niveles del inframundo. Las velas son como bastones que dan soporte a los espíritus, para los muertos son ofrecidas 13 velas, o múltiplo de 13, lo que transforma a las veladas en el cementerio en un cielo de velas. Durante la fiesta de los muertos son realizadas veladas en el panteón, el día 1 de noviembre para el alma de los que murieron niños, el día 2 para los adultos y los viejos. Las veladas son realizadas a la tarde hasta el atardecer y durante la noche hasta la madrugada.

Los *huehuentones* (del nahuatl *huehue*= viejo), o *chajma* (en mazateco: gente del ombligo), representan el espíritu de los ancestrales, este festejo comienza el 27 de octubre, días antes de la fiesta de los muertos (Miranda 2004, Barabas 2006). Esta performance de los *huehuentones*, es abierta con un ritual en el panteón, al mediodía del 27 de octubre. Esa noche, los diversos grupos de *huehuentones* salen del panteón, y se dirigen a la iglesia en una procesión encabezada por las hermandades. Las hermandades, en Huautla, son la parte femenina de la iglesia, las mujeres que cuidan de los diferentes santos y participan de las mayordomías.

Una de estas hermandades estaba representada por la abuela Julieta. El profesor Alfonso, como político envuelto en el proyecto Pueblo Mágico acompañó toda la

performance. Después de la misa en la iglesia, los *huehuentones* se dirigen al palacio de gobierno, donde reciben la autorización de las autoridades. Las danzas se inician en la presidencia y se dispersan por las diversas callecitas de Huautla, visitando los altares de los muertos.

Fui convidado a participar de un grupo de *huehuentones* y recorrí las calles de Huautla performando un *huehuenton*. Las personas nos paraban en la calle, pedían músicas e nos ofrecían comida y bebida a cambio. A menudo nos convidaban para entrar en casas que no estaban en el trayecto del grupo, para cantar y danzar frente al altar de muertos. Después de bailar y recibir alimentos, la danza de agradecimiento, que expresa la alegría de los viejos por la recepción, retribuyendo la comida y bebida en esa larga y festiva jornada. Como *huehuentón* danceé, bebí y comí en esas performances. En determinado momento, con un pan de muertos en la mano, me di cuenta que la comida que recibimos es la misma que está presente en los altares de muertos. “*Claro güero, si representamos los espíritus de los viejos*” me dijo un colega del grupo.

El carácter colectivo de estas performances, con miles de personas participando dan un carácter social de destaque a estas actividades. Los *huehuentones*, los altares, los cuetes para saludar a los muertos son una performance que coloca en escena la cosmología mazateca. Queremos evitar aquí el falso dilema de las culturas auténticas. Toda tradición se modifica, inclusive para permanecer siendo la misma. La performance hace sensible la tradición, nos permite registrarla. No podemos esperar que la tradición permanezca inalterada cuando mudan las condiciones tecnológicas y materiales. Bartolomé (2008) y Barabas (2006) colocan esto en términos teóricos al afirmar que los pueblos indígenas de México pasaron por un proceso de reconfiguración étnica, en el cual una tradición mesoamericana, pre-hispánica fue reconfigurada por la colonia con la introducción de la iglesia y el municipio castellano, que fueron reinterpretados a partir de la tradición pre-existente.

Una sociedad que tiene una cosmología orientada por la división entre el supramundo y el inframundo, habitado por dueños del lugar, chikones y muertos, contempla el lugar social del chaman como mediador con las entidades no humanas. En el caso de Huautla, ese lugar se desdobra, con los rituales individuales y con performances colectivas en un plano político. El buen vivir mazateco se orienta por la relaciones

dadivosa, el intercambio con las familias, el intercambio con los muertos, con los *chikones*, los dueños del lugar (Barabas 2006).

<https://youtu.be/Fb18H8B35Hw>

Huautla y sus transformaciones

Bartolomé y Barabas (1999) proponen el concepto de configuraciones étnicas para describir la dinámica que modeló los grupos indígenas en México. Los autores señalan que el substrato tradicional mesoamericano sufrió transformaciones con las imposiciones religiosas y políticas durante el periodo colonial y su integración al estado nacional. Entre las imposiciones coloniales, el catolicismo y el sistema de cargos, inspirado en el municipio castellano del siglo XVII fueron reinterpretados por las poblaciones indígenas a partir de la tradición mesoamericana (Barabas, Bartolomé 1999, Barabas 2006).

Antes de la conquista española los mazatecos sufrieron la dominación azteca. Las tradiciones mazatecas hablan de 12 familias, localizadas espacialmente en los diferentes barrios de Huautla. Posiblemente esas familias fueron la base sobre la cual los aztecas organizaron los *calpulli*, clanes cónicos con una serie de obligaciones, entre ellas el trabajo comunitario (Aguirre Beltran, apud Fábregas 1997). Con la Colonia se impuso el modelo del municipio, colaborando con la fragmentación interna de los grupos y el refuerzo de las identidades locales.

Los sistemas de cargos, o *cargo system*, fueron largamente discutidos en la antropología. Para Wolf, el sistema de cargos estaba en la base del campesinado mexicano como grupo corporado, cerrado al exterior. El sistema de fiestas era visto como un mecanismo nivelador, que consumía el excedente y evitaba la acumulación. Otros autores apuntaron a que el sistema en realidad operaba realizando una transferencia de recursos de los campesinos para los comerciantes y la iglesia. Una de las principales características del sistema es el deber de ocupar diferentes cargos en servicios laboriosos para poder asumir puestos más altos a partir del reconocimiento de su desempeño. Lo que diversos actores señalaron es la orientación comunitaria de los sistemas de cargos y la importancia que tienen las fiestas y ceremonias (Chance, Taylor 1985, González de la Fuente, Iñigo, Salas Quintanal, 2012, Guardino 2000 Wolf 2003).

El sistema de cargos combina una serie de obligaciones cívico-religiosas, que las personas desempeñan a lo largo de su vida. En la juventud ejercían el cargo de *topil* o mensajero. Todos los hombres tenían la obligación de participar de las *faenas* anuales organizadas por el municipio. Entre los cargos religiosos estaba el cargo de *mayordomo*, con la obligación de organizar las fiestas para cultuar el santo a la moda mazateca. Los cargos políticos eran los de regidores y presidentes del municipio. La asamblea se presenta como el órgano soberano. Tradicionalmente existía entre los mazatecos el consejo de ancianos, formado por los principales de las diferentes familias, aquellos que habían pasado por todo el sistema de cargos. El consejo de ancianos tenía un importante papel político-religioso para definir los rumbos políticos y elegía el presidente, que era confirmado en asamblea.

Bartolomé (XXXX) sugiere prestar atención a como el sistema de cargos envuelve una noción de persona, de buen vivir. Nuestro interés se centrará en como estos sistemas de cambios son performados en la actualidad, lo que implica analizar también los cambios enfrentados por la sociedad mazateca.

Sobre ese Huautla de antes de 1960, la abuelita Julita cuenta que su hijo más viejo, Jorge, -hoy con 60 años- iba descalzo a la escuela hasta los cinco años. En Huautla no había camiones ni automóviles, todo era a pie o en lomo de burro. Para entrar y salir de Huautla eran utilizados los “caminos reales”, senderos en la montaña que eran recorridos a pie o con burros y el trayecto demoraba más de un día para llegar en Tehuacán, en la zona de la cañada y dos días o más para Tuxtepec en la mazateca baja. En esa época las

principales diversiones eran las corridas de caballos y las luchas de gallos. Las mayordomías marcaban las obligaciones religiosas.

Huautla, que era una villa mazateca de 8.000 habitantes a 1.700 m de altitud, aislada, a la que solo se llegaba a pie o lomo de burro pasó por importantes transformaciones a partir de la década de 1960. Uno de los actores centrales en esta transformación fue la creación del Centro Regional del INI, fundado por Carlos Inchaustegui en 1960. Los informes describen las acciones ejecutadas para la implementación de acciones en las áreas de salud e higiene; educación; infra-estructura, como construcción de caminos, energía eléctrica, agua corriente; organización de cooperativas de productores de café.

Inchaustegui, en sus informes, describe ese Huautla de casa de adobe y piso de tierra. Las cabañas no tenían sanitarios y el agua era transportada desde el río por medio de burros. En sus informes reclama de la dificultad de encontrar una vivienda adecuada para el funcionamiento del Centro del INI, y las dificultades para transportar los materiales de construcción. El presidente municipal y algunos pocos mazatecos eran bilingües. La mayor parte de la población era monolingüe, solo hablaba mazateco. (INI/Inchaustegui).

A partir de la década de 1960, los trabajos de Wasson colocan Huautla en el centro del debate de sobre chamanismos y alucinógenos a partir de la descripción de los rituales de María Sabina (Feinberg 2003, García Cerqueda 2014, Wasson 1957). Con la divulgación de los trabajos de Wasson, millares de *hippies* fueron a Huautla en busca de experiencias psicodélicas, inclusive astros del rock como John Lennon, los Rolling Stones, Led Zepelin, Jim Morrison según cuentan los populares. En esa época Huautla tenía una pensión y el Hotel Olímpico. Frente a la resistencia de la población local los hippies acampaban en Puente de Hierro, a 11 km de Huautla, cerca de las cascadas y de la cueva del chato. Algunos mazatecos iban hasta puente de hierro para vender productos para los extranjeros (Alcantara 2015, García Cerqueda 2014). Doña Julieta en esa época era conocida como Mamá Julia y bajaba a vender camisas bordadas, miel y niños santos. Muchas veces esos intercambios no envolvía dinero.

Doña Regina, suegra de la abuelita Julieta también trabajaba con los niños santos, inclusive fue con ella que Inchaustegui y su esposa experimentaron por primera vez los

“niños santos”. Omar, uno de los hijos de la abuela Julieta, cuenta Wasson llegó en Huautla procurando Doña Regina, más que el presidente municipal llevó los investigadores con Maria Sabina. La abuela Julieta fue una de las primeras a abrir los rituales para los muchachos, esos güeros que venían de tan lejos para experimentar los niños santos.

Entre 1967 y 1974, las autoridades expulsaron los hippies y el ejército creó retenes para impedir la llegada de extranjeros en Huautla, solo los mazatecos podían pasar. A pesar de los retenes, muchos hippies encaraban largas caminadas para llegar a Huautla. Esta restricción fue levantada a inicios de la década de 1980 (García Cerqueda 2014 Feinberg 2003).

Otras mudanzas, en el campo político, acompañaron estas transformaciones. En Huautla el consejo de ancianos entró en crisis en la década de 1970, cuando la población se polariza entre el PRI y el PPS y la ciudad pasó a decidir el acceso a los cargos cívicos por medio del sistema de partidos políticos. En Huautla un sistema de cargos bien amarrado hasta la década de 1970 comenzó a ser erodido. Este sistema envolvía cargos cívico-religiosos. Con la introducción del sistema de partidos políticos, por un lado se rompió formalmente con la relación entre cargos cívicos y cargos religiosos, por otro lado se erosionó el Consejo de Ancianos. Con la introducción del sistema de partidos, la polarización llevó primero a una división del Consejo de Ancianos, con un Consejo del PRI y un Consejo del PPS. Posteriormente las decisiones pasaron para el sistema de partidos con la desarticulación de los consejos. Por otro lado, el sistema de cargos estaba apoyado en los hombres del municipio, con su aflojamiento, las mujeres ganaron participación en el escenario político. Los sistemas de cargos tradicionales no permitían la participación de las mujeres en los cargos de gobierno. En los sistemas normativos internos en la actualidad, las mujeres tienen mayor participación y han desempeñado cargos políticos antes reservados a los hombres (Dalton 2003).

A pesar de los cambios, existen ciertas continuidades, las tradiciones mudan para permanecer las mismas. A pesar de los cargos no estar firmemente amarrados como en el pasado, en Huautla continúan existiendo cargos religiosos con las mayordomías y sus fiestas, así como cargos políticos, que son performados siguiendo un calendario tradicional. Nuestro interés se centrará en la performances pública de los cargos.

<https://youtu.be/bymb4S4ciYk>

Las mayordomías.

En Huautla los cargos religiosos y los cargos cívicos son actuados en performances públicas. En esta sección analizaremos las performances de los cargos religiosos. Las mayordomías para los mazatecos, envuelve una forma tradicional de entender el poder: *estar al servicio de la comunidad*. Esto se hace evidente en las mayordomías y en la importancia que dan a la convivencia como forma de cultivar al santo.

Existe en Huautla todo un sistema de mayordomías. A lo largo del año son realizadas las mayordomías de los diferentes santos de la iglesia, entre los que podemos mencionar San Juan Evangelista, patrono de Huautla; de la Virgen de Guadalupe; nacimiento de María; San Pedro; Santa Cruz; San Isidro Labrador; el Señor de las Tres Caídas entre otras. Existen también varias mayordomías de la Santa Cruz, de la virgen de Juquilla, el Cristo Negro y otras realizadas en las iglesias de las distintas comunidades y poblados.

La mayordomía es la forma que tienen los mazatecos de adorar el santo. La misma incluye la liturgia, procesiones, limpias y purificaciones, la convivencia y la fiesta. La mayordomía, así como las procesiones, supone un momento liminar, más la liminaridad tiene una estructura (Turner 1974). Centrémonos en las mayordomías relacionadas con la iglesia de Huautla. La organización de las mayordomías revela una estructura formada por el consejo parroquial; las hermandades (de mujeres) y los mayordomos. El consejo parroquial, con el consentimiento de los padres y del ayuntamiento designa a los mayordomos y distribuye las diferentes hermandades. Las hermandades son la rama femenina de esta organización. Las hermandades son las mujeres, una docena, que se organizan para cuidar de los diferentes santos, así cada una de las hermanas cuida del santo que le es designado por el consejo parroquial. El consejo designa también a los mayordomos que participaran de la mayordomía anual.

Durante el trabajo de campo pudimos observar las fases preliminares y la mayordomía propiamente dicha. En la fase preliminar son designados los mayordomos en la iglesia, donde reciben el título. Después acontecen las reuniones de organización. Registramos la reunión que ocurrió en la casa de la Hermandad. Una vez acertados los detalles de la organización de la mayordomía, tiene lugar la publicidad, donde los mayordomos recorren el pueblo para colocar los carteles con la programación. Ellos van acompañados por una banda de vientos y aprovechan la ocasión para pedir donativos para la fiesta. Durante este periodo previo se organizan también otras actividades para coleccionar dinero, como rifas, ventas de comida, peleas de gallos.

La mayordomía se inició con la visita de las hermandades a la casa del mayordomo principal para *adornar la cruz*. En esta oportunidad, las hermandades se encuentran en la iglesia y se dirigen en procesión a la casa del Mayordomo primero, donde los mayordomos las esperan con un arco de carrizo adornado. Las Hermandades llegan y comienzan a elaborar los ramos de flores en forma de cruz que adornaran el altar. El Mayordomo coloca la primera cruz de flores en el altar, después las diferentes hermandades pasan a adornar el altar, cada una colocando su ramo de flores. A continuación los mayordomos encienden las veladoras, que son colocadas frente al altar y se reza el rosario. Después del rosario se comparte la comida entre los presentes, unos tamalitos que encierran el intercambio entre hermandades, mayordomos y el santo. Está todo pronto para la labra de velas que acontecerá al día siguiente. Un día antes se realizó

la matanza, donde los mayordomos abatieron dos cabezas de ganado para ser consumidas durante la fiesta.

La *labra de cera* si inicia con la primera misa del día. Ese día, después de la ceremonia religiosa, el mayordomo recibió un crucifijo que después de la misa fue llevado, en procesión, a la casa del mayordomo. Una banda, tocando dianas, acompaña el cotejo, que es anunciando con cohetes. Al llegar en la casa del mayordomo, fueron recibidos con una lluvia de pétalos de flores.

Las velas de cera virgen de abeja tienen un significado especial para los mazatecos. Estas velas son usadas en procesiones religiosas y en rituales tradicionales. La vela tiene el simbolismo de la luz, que sirve para orientar los espíritus. Durante rituales chamánicos son usadas cuatro velas en cruzero que simbolizan los puntos cardinales. Una quinta vela es colocada en el medio para simbolizar el quinto punto cardinal, que conecta supramundo e inframundo. Para trabajar con los muertos son usadas 13 velas de cera de abeja.

La convivencia, la música, la comida compartida con el santo y con el pueblo es la forma como los mazatecos cultuan al santo. En la cocina las mujeres que participan de la mayordomía preparan la comida. En un lugar un poco más resguardado, es realizada la labra de cera. En la casa y en la calle se montan mesas para recibir al pueblo. Una banda de música suena de fondo. La comida es servida por los mayordomos.

Después de la labra de velas, que serán distribuidas el último día de la mayordomía, se inicia el culto con la imagen milagrosa. El culto al Señor de las Tres Caídas, se originó en Otátitlan y se celebra también en Santa María Ixcatlán (Barbas 2006, Carcía Dorantes 1996). En 1943 vecinos de Huautla encomendaron una réplica de la imagen para la Catedral de la ciudad. El presidente municipal de la época no quería la imagen por temor de que deje a Huautla sin lluvia, porque el culto proviene de una ciudad de la zona de la Cañada, caliente y seca. “*Tuvieron que ir a Oaxaca, a hablar con el obispo, para traer la imagen a la iglesia*” –cuenta abuela Julieta. La imagen del Santo, es una réplica, tamaño natural de Jesús, caído, con la cruz, rumbo al calvario.

Vestir al Santo. La concentración se realiza en la casa del mayordomo principal. Encabezados por la Hermandad, los mayordomos parten en procesión para la iglesia cargando las ropas nuevas para el Santo. Después de la misa, reciben la bendición del

padre y retiran la imagen de la vitrina en que está expuesto cotidianamente. Con profunda fe y reverencia, tocando la imagen milagrosa, cambian las ropas del Santo y de la réplica. Se forman largas filas de fieles para tocar el santo. Unos llevan ramas de plantas aromáticas, utilizadas para limpias y purificaciones, otros llevan algodón, para curar los enfermos. El contacto con la imagen actúa por contagio, las personas tocan al santo para impregnar su poder milagroso. Después de renovar las ropas, la imagen es colocada en un altar de destaque y la réplica, algo menor, pasa a ser objeto de culto durante el novenario. Barabas (2006) llamó la atención para las religiones étnicas, cuando los símbolos católicos son interpretados a partir de tracciones mesoamericanas más antiguas. En esta interpretación los santos se bañan de sentido a partir de los dueños del lugar. El culto a las entidades territoriales está en la base del culto a los santos patronos.

Durante el novenario, la imagen, precedida de estandartes es llevada en procesión por las calles de la ciudad. Durante nueve días la imagen sale de la iglesia después de la misa y es llevada en procesión a la casa donde será realizado el Rosario. Después de la adoración el santo retorna a la iglesia para volver a salir en procesión después de la liturgia. En las casas es recibido con comida y bebidas, tamales, pozole, caldos. Una banda de música acompaña la procesión por el espacio público de la ciudad. A medida que avanza el novenario aumenta el número de participantes. Los últimos a recibir el santo son la casa de la hermandad, donde tiene lugar una convivencia antes de que el santo parta para la iglesia y la casa del mayordomo principal, donde se encierra el culto con una gran fiesta.

La convivencia es el momento liminar de la fiesta. La casa y la calle se transvisten para recibir al santo y al pueblo. Abundante comida es compartida con el santo y los participantes. En la casa de la abuelita fueron preparados 250 kg de pollo con mole y centenas de tamales. Pasó un millar de personas, campesinos, cargadores del mercado, feriantes, profesores, autoridades municipales. Las personas llegan y van hasta el santo para realizar su purificación, después van a las mesas para compartir la comida. Toda la familia colaboró para el suceso de la fiesta, inclusive contó con apoyo financiero de un amigo de la familia. Cuando la abuela Julieta recibió el cargo de la hermandad, consultó a sus hijos antes de aceptar la responsabilidad. La decisión fue tomada con el apoyo de sus seis hijos que viven en Huautla y participaron del trabajo sirviendo a los participantes.

Después del novenario hay una noche de vigilia y una gran fiesta pública, con fuegos artificiales. Una gran torre de fuegos fue montada frente a la iglesia, una manifestación del arte popular mexicano. Toritos soltando fuegos corretean entre el público en la plaza. Esa es una noche de fiesta en homenaje al santo.

Después del novenario es realizado el *via cruci*, con la imagen original, recorriendo las diversas estaciones distribuidas en la casa de vecinos de Huautla. En esta oportunidad la imagen es acompañada por los padres y una multitudinaria procesión con fieles de diversos orígenes. Barabas (2006) apunta el carácter multiétnico del culto y su importancia para la creación de redes territoriales. Nuestra observación reveló también que el núcleo duro de la organización –consejo parroquial, hermandades y mayordomos– son mazatecos y parte del culto durante la liturgia tiene que ser realizado en la lengua.

La mayordomía del Señor de las Tres Caídas fue una gran performance en que los cargos religiosos fueron actuados y deben ser actuados por mazatecos. La entrega de los mayordomos y las hermandades, de servir al pueblo como forma de servir al santo envuelve un tipo de poder, de entrega por el otro. El poder como el ejercicio de la capacidad organizativa delegada por la comunidad.

El catolicismo es interpretado a partir de la tradición mesoamericana. No es extraño que en una lectura de la biblia un chamán interprete que cristo fue un gran curador. Para los mazatecos no existe contradicción entre chamanismo y catolicismo. En el caso analizado, la hermandad principal fue performada por la Abuela Julieta, la chaman más conocida de Huautla. A continuación veremos que los cargos políticos también son performáticamente actuados.

<https://youtu.be/tm0EejCaK4I>

Performances de los cargos políticos.

Toda sociedad performa el poder por medio de ceremonias y rituales. Las performances tienen un carácter estético mas también son un acto político, tienen que ser ejecutadas por la persona que ocupa una posición determinada (Bauman, Briggs 2006). A pesar de las mudanzas en el sistema de cargos cívico-religiosos, en Huautla, continúan existiendo los cargos y los mismos son performados en ceremonias que aparecen inscritos en el calendario agrícola-ritual mazateco: la marcha de reyes; la faena; informe de gobierno (García Dorantes 1996).

La marcha de reyes es una performance que entrelaza los cargos cívicos y religiosos. Al finalizar la mayordomía del Niño Dios, en el día de Reyes, la imagen es llevada en procesión a la iglesia. Esta procesión es encabezada por el presidente municipal y los regidores. Las autoridades participan, cargando sus bastones de mando. Estos bastones, en la tradición mazateca, simbolizan el apoyo del consejo de ancianos (Boege 1988). Después de la misa, el presidente municipal realiza un discurso en la iglesia, en el que pide unión para trabajar por el bien común y que reine la paz en el municipio (García Dorante 1996). Después de la misa es repartida la rosca de reyes y juguetes para los niños. Esta marcha representa el inicio del ciclo de gobierno.

Tradicionalmente en Huautla el presidente municipal era designado por el consejo de ancianos, confirmado en una asamblea y el cargo tenía una duración anual. En 1953 la duración de los cargos cívicos pasó a ser de tres años (García Dorantes 1996). Durante el periodo en que el PRI tuvo hegemonía en el sistema político mexicano, el sistema tradicional se articuló con el sistema de partidos. El candidato indicado por el consejo de ancianos era inscripto en la lista del PRI, conciliando la indicación del consejo con las formalidades del sistema político nacional.

Este sistema entró en crisis en la década de 1970 con la polarización política que dividió el consejo de ancianos: un consejo de ancianos del PRI y otro consejo de ancianos del PPS. El Partido Popular Socialista, de inspiración comunista, que era oposición al Partido de la Revolución Institucional. Algunos relatos apuntan que Inchaustegui fue quien promovió o apoyo el PPS en Huautla.

A pesar de las mudanzas en el sistema político, tanto en la duración del mandato, como en la forma de acceso al cargo, la marcha de reyes es performada anualmente. El registro de la performance en el vídeo indica que el bastón de mando es el símbolo dominante de la marcha. Puede estar ausente algún regidor o su suplente, pero los bastones están presentes, cargados por algún auxiliar. Los bastones representan la autoridad construida con el apoyo de los ancianos. Antiguamente era el Consejo de Ancianos quien entregaba el bastón de mando a las nuevas autoridades, hoy son los expresidentes.

La segunda performance registrada en el vídeo es la faena, el trabajo colectivo XA-BAZEN. El trabajo comunitario es una tradición prehispánica que adquirió diversas formas en México. En algunas localidades de la ciudad de Oaxaca la participación de los vecinos es obligatoria, o puede ser dispensada mediante algún pago en dinero. En Huautla existen diversas faenas, como por ejemplo las que son convocadas para limpiar el barrio antes de las fiestas; para limpiar el mercado, realizada por los que mantienen sus puestos en la feria; la faena para limpiar el panteón antes de la fiesta de los muertos. En este vídeo focalizamos la gran faena anual que se realiza a inicio de año para limpiar los linderos del municipio. La primera faena, registrada en el vídeo, limpia el lindero con Chilchotla, una segunda faena limpia los linderos con Mazatlán.

En Huautla, la faena moviliza millares de mazatecos. El símbolo dominante es la concha, el sonido del caracol que convoca la población, para el trabajo colectivo. En otros contextos, el sonido de la concha también indicaba el llamado para la guerra. El día de la faena, antes de la salida del sol, se reúnen los hombres que participaran del trabajo. Después de un pan con café se organizan los dos grupos. El que va primero, con los machetes, y el que le sigue con las azadas, limpiando. Los grupos avanzan coordinadamente, al sonido de conchas y cuernos que marcan esta jornada de trabajo comunitario.

Durante la faena, prevalece la fusión entre el pueblo y las autoridades, todos tienen que participar y demostrar empeño en el trabajo. En ese hormiguero humano se mezclan autoridades, vecinos de la ciudad de Huautla y los caracterizados de las comunidades. Tradicionalmente, participar de la faena era una de las condiciones para participar del sistema de cargos. La movilización y participación en la faena, también expresa el apoyo de los ancianos para las autoridades que están en los cargos cívicos. Si los bastones de mando representaban el apoyo de los linajes, ese compromiso se hace sensible con la participación de los hombres de la familia en la faena. Boege (1988) señaló que sin el apoyo de los cabezas de los linajes no sería posible movilizar la población para participar de la faena.

El ciclo anual de performances del sistema de cargos político se cierra con el informe de gobierno, realizado a finales de diciembre. En esta performance el lugar central es ocupado por las autoridades, que prestan cuentas de las realizaciones de año fiscal frente a la asamblea formada por los ciudadanos, tanto de la ciudad, como de las agencias municipales en la parte rural. En la abertura se saluda la presencia de expresidentes en la plaza. En su informe, como en una prestación de cuentas frente al pueblo, el presidente enumera las realizaciones en las diversas áreas de gobierno. La vestimenta, el bastón de mando, marcan la oposición entre el pueblo y el ocupante del cargo, que tiene su performance evaluada por sus realizaciones. Este momento también comporta las performances de la oposición.

En su discurso el presidente enumeró los caminos contruidos, las escuelas, las obras de la red de agua, y la política de desarrollo anclada en la tradición mazateca. En este punto ganó destaque el proyecto Pueblo Mágico, programa de la Secretaría de Turismo que incluyó la ciudad en un nuevo proyecto turístico. Este programa pretende

proyectar Huautla como polo de turismo místico y religioso. El comité es presidido por el profesor Alfonso. La abuela Julieta fue prestigiada en el discurso del presidente, lo que inicia la importancia del lugar social del chamán en la sociedad mazateca.

El informe de gobierno aparece como a performance de una asamblea, un simulacro, si comparado con las asambleas tradicionales de los indígenas mexicanos, que pueden durar días. A pesar del carácter de simulacro, son también una oportunidad para que la oposición performe su papel. Durante el informe de gobierno registramos también un protesto de los partidarios de MORENA, que no incluimos en la versión final del clip por cuestiones de tiempo y narrativa.

Es innegable que acontecieron cambios importantes en el sistema político. A pesar de estas transformaciones los cargos fueron performados en un idioma simbólico tradicional. Los símbolos/objetos, como bastones, conchas, velas, tienen un valor estético y un significado político. La manipulación de estos símbolos/objetos permite comprender las performances de los cargos. Las ceremonias, por su vez, expresan diversas dimensiones del ejercicio del cargo. No es gratuito, que el presidente inicie cíclicamente su mandato como mayordomo y se iguale a la población en la faena. Esta actitud contrasta con la asamblea, el informe de gobierno, cuando empuña el bastón de mando para dar cuenta de las realizaciones, una prestación de cuentas a la población.

Sobre la participación de Doña Julieta y del profesor Alfonso, podemos destacar por un lado la participación de Alfonso en el grupo político de la presidencia. El ya ejerció el cargo de corregidor y en el momento del trabajo de campo, era presidente del Comité Pueblo Mágico. En relación a la Abuela Julieta, destacamos que fue citada en el discurso del presidente durante el informe de gobierno, lo que confirma la importancia de la figura del chamán para la identidad de Huautla. Cabe señalar que durante el trabajo de campo acompañamos diversos homenajes a la Abuela Julieta, lo que refuerza su importancia en el espacio público.

<https://youtu.be/bVRnRcXRllg>

Las elecciones para la presidencia municipal

Las elecciones marcan la principal mudanza política. A lo largo del texto enumeramos algunas de las mudanzas en el sistema de cargo, como la duración de los mandatos, la introducción del sistema de partidos políticos y la polarización que llevó a la disolución del Consejo de Ancianos. En Huautla, las elecciones por el sistema de partidos políticos son realizadas desde 1971. En las cabeceras y en varios de los distritos continúan organizando el gobierno de acuerdo a los usos y costumbres.

Esta opción gana un nuevo contexto cuando en 1995 el estado de Oaxaca reconoce el derecho de los pueblos indígenas a organizar su gobierno de acuerdo al sistema de usos y costumbres, hoy conocido como Regímenes Normativos Internos. Las poblaciones indígenas de México distribuidas en diversos municipios con población mayoritariamente rural están gobernados por lo que se denomina como Sistemas Normativos Internos o “usos y costumbres”. El gobierno por Sistemas Normativos Internos consiste en un sistema tradicional, de influencia hispánica, incorporado y res significado por las poblaciones tradicionales. Esta forma de organización reconoce el sistema de cargos por el que pasan los habitantes del poblado y las asambleas como órgano soberano (Barabas 2006, Bartolomé 2006, Brissac 2008 Canedo 2008).

El sistema de usos y costumbres fue reconocido oficialmente en el estado de Oaxaca en el año de 1995. Entre los municipios mazatecos 13 eligieron mantener el sistema de cargos y 8 eligieron el pleito electoral por el sistema de partidos políticos (Brissac 2008). El sistema de usos y costumbres en el caso de los Mazatecos, estaba organizado en torno de un consejo de ancianos, que habían pasado por todo el sistema de cargos. En el caso de Huautla, este sistema entró en crisis al ser polarizado por el sistema partidario, creando un consejo de ancianos del PRI y otro del PPS, lo que llevó a su posterior disolución (Brissac 2008, Bartolomé 2006:87). En cuanto a la relación con otras esferas de poder, como el gobierno estadual o federal, Bartolomé señala que las mismas están marcadas por la ambivalencia entre el *caciquismo*, análogo al coronelismo brasileño y la procura por autonomía por parte de las comunidades (Bartolomé 2006).

El hecho de Huautla no adherir a la reforma política abierta para las poblaciones indígenas abre diversas cuestiones. ¿Los huautlecos son menos indígenas por haber mantenido el sistema de partidos políticos? La respuesta es una rotunda negativa. Huautla es un centro urbano de una civilización tradicional campesina. Como agrupamiento urbano enfrenta nuevos desafíos que intenta resolver en sus propios términos simbólicos. A pesar de Huautla ser una ciudad de más de 30.000 habitantes, es en la región de Huautla donde mejor se conserva, por tradición oral, el calendario agrícola tradicional, es donde las mayordomías tienen mayor participación de la población (Carrera-García et al 2012; Carrera Gonzales, van Doesburg 1992; Miranda, Alvarado 1999). Antes de juzgar a partir de un deber ser, nos preguntamos: ¿en qué idioma habla el sistema de partidos en Huautla?

Acompañamos el proceso electoral en 2016. El mismo fue polarizado entre el candidato de la situación, del PRD/PAN y la oposición que se alineó con el candidato de MORENA. Otros candidatos del PRI, del PT y de MILPA, agrupación independiente también participaron del pleito. En el vídeo focalizamos el cierre de campaña de los dos principales partidos, más performances similares a las registradas también fueron ejecutadas por los candidatos de los otros partidos políticos.

La principal diferencia entre los candidatos estaba dada en el plano del discurso, con el candidato del PRD/PAN invocando la unión y el trabajo colectivo, encunto que el candidato de la oposición criticaba la suntuosidad de la mansión construida por el presidente municipal e insinuaba desvío de recursos. Cabe destacar que ambos centraron

sus discursos en valores tradicionales, el trabajo colectivo y la austeridad. Otra diferencia fue que en cuanto el candidato de la oposición centró sus esfuerzos en la población urbana, el candidato de la situación foco sus esfuerzos en el pueblo de las agencias, las población campesina tradicional.

Priorizamos la performances por sobre el discurso, por entender que la performances nos es sólo estética, ella es política y tiene una intertextualidad que se apoya en los símbolos tradicionales. Ambas campañas cerraron con una marcha cívica. La marcha se transformó en una demostración pública de apoyo por parte de los electores, esto se hizo más evidente cuando los mazatecos asistían las filmaciones y comentaban la participación de los que estaban registrados en el vídeo.

Las marchas cívicas tuvieron un recorrido similar, se iniciaron en el *plano de salida*, la carretera que lleva al *nindon Tokoxo* y se dirigieron hacia la plaza frente al palacio municipal. Al trabajar estas performances en la edición, se destacan aspectos simbólicos, presentes en también en las otras performances analizadas. La marcha cívica con las mujeres abriendo el camino, así como las procesiones religiosas con las hermandades; las mujeres vistiendo los *huipiles* con los colores clásicos de Huautla; el caracol, como llamado al trabajo colectivo y al combate; el discurso en la plaza, mismo lugar en que se realiza el informe de gobierno, la presencia de antiguos presidentes, que ecoan el consejo de ancianos. Las performances de la campaña de los partidos políticos envuelven objetos símbolos presentes en las performances tradicionales, símbolos de una tradición cultural, que se transforma, para permanecer mazateca.

No conseguí registrar, mas fui informado que los candidatos realizaron rituales de pedimento en el *nindon Tokoxo*. El presidente comentó en una conversa informal, que en la época de las elecciones pasó dos meses sin mantener relaciones sexuales, debido a “los trabajos”. Los rituales de pedimento, así como los rituales con niños santos envuelven restricciones sexuales, uno debe mantener el cuerpo limpio.

Después de las elecciones subí el *nindon Tokoxo* y encontré algo extraño entre las ofrendas en la cueva. Entre las ofrendas, que tienen un padrón producto de la performance ritual, aparecieron algunas como símbolos invertidos. En la cueva había una ofrenda en que los granos de cacao estaban dentro de un saco plástico y con excrementos de perro depositados encima del saco. Entre las velas me llamó la atención unas veladoras

invertidas. Las veladoras no podrían ser encendidas, el cacao no se disolvería, no llegarían al *Tokoxo*. Esos símbolos eran un índice de brujería. Esta lectura fue confirmada en conversas en el patio de la abuela Julieta y en la casa del profesor Alfonso. La brujería, los *Teej'e* trabajan haciendo un ritual invertido, en nombre de la persona que quieren perjudicar. Desaconsejan hacer eso, porque a largo plazo, todo tiene un precio, no se puede jugar con los dueños del lugar.

Durante la campaña, el profesor Alfonso, como secretario general del PRD ocupó un lugar central, al lado del candidato de la alianza del partido. Él fue responsable por la movilización de millares de campesinos mazatecos de las agencias. Acompañó al candidato durante toda la performance, envolviendo su familia. Su esposa realizó uno de los discursos más emocionantes en el palco.

La abuela Julieta estaba atenta al debate político. A sus ochenta años acudió a las urnas para depositar su voto. Ella se puso feliz cuando el presidente, ahora como candidato a diputado se refirió a ella en su discurso, como una de las abuelas del mundo, representante de México en el Concejo Mundial de las 13 Abuelas. Un reconocimiento de su prestigio en una performance política, la identidad de Huautla está entrelazada con la figura del “chaman”. Coloco el término entre aspas porque los resultados de esta investigación revelan una multiplicidad de papeles desempeñados por los “chamanes”.

La observación a lo largo del año, nos permitió identificar que los candidatos del PRD/PAN y MORENA participaron de las performances que tradicionalmente eran condiciones de acceso al sistema de cargos: la faena y la mayordomía. Esto indica que, a pesar de las transformaciones con la introducción del sistema de partidos políticos, la política, en Huautla es actuada con símbolos y performances mazatecas. A pesar de las mudanzas en la tradición, las estrategias performáticas emplearon símbolos tradicionales y su gramática. Si conseguimos entender este despliegue de símbolos conseguimos “escuchar” las performances, comprender los mazatecos y su visión de mundo.

<https://youtu.be/cel4jvkXqHc>

El vídeo hizo sensible la tradición por medio del registro de las performances, mas necesitó de la voz *experiente*, que colocamos como contexto. Esta voz fue construida con una *mirada* teórica y *escuchada*, balbuceada en el trabajo de campo.

Retomamos la metáfora de Cardoso de Oliveira. El *mirar* se relaciona con el problema teórico, con el mirar informado por la tradición antropológica. El *escuchar* no se da en el plano del discurso, se da en el plano de la experiencia. El saber intersubjetivo no es intersubjetividad pura, es una intersubjetividad mediada por la experiencia.

El video antropológico implica mucho más que el haber estado allí. La antropología como arte de la traducción cultural implica que el antropólogo tiene que aprender los símbolos de una tradición cultural por medio de la experiencia y traducirlos para un público más amplio.

Las performances registradas y editadas con técnicas de audio y vídeo aparecen como una narrativa susceptible de diversas camadas de significados. Los símbolos, sean palabras, objetos, ofrendas ganan sentido al interior de una tradición cultural, mas tienen una intertextualidad que permite trasmitirlos para un público más amplio.

Existe una continuidad entre rituales, ceremonias y fiestas, todas ellas son performadas, actuadas, envuelven discursos, emociones, símbolos, envuelven el cuerpo

de los participantes. Trabajar estas performances con los recursos de la antropología visual permitió abordar la materialidad de los símbolos, como los objetos-símbolos son manipulados durante las performances, como orientan redes de relaciones sociales. Al mismo tiempo, enfrentamos las limitaciones del vídeo para realizar una traducción más profunda de estos símbolos, por lo que en la segunda parte de este trabajo recurrimos a un estilo híbrido, un *ensayo antropológico-videográfico* en el que articulamos el discurso escrito y el vídeo para traducir la tradición mazateca para un público más amplio.

Las tradiciones son actualizadas en las performances, lo que permite diluir el problema de la autenticidad. Feinberg (2003, 2006) analiza las diferentes formas de invocar el pasado entre los mazatecos. En su trabajo comparó el discurso de García Dorante, que invoca el carácter tradicional campesino de los mazatecos, con el discurso de Juvenal sobre los hippies en los años dorados de Huautla. Ambos son igualmente auténticos. La tradición es viva, se transforma. A modo de ejemplo, la música tradicional de los casamientos mazatecos, “La flor de naranjo”, tiene autor y está históricamente datada, fue escrita por José Guadalupe García Parra en 1910. La tradicional mayordomía del Señor de las tres Caídas es realizada en Huautla desde 1944. Alcantara (2015) afirma que el neo-chamanismo se inició cuando Wasson experimentó los niños santos con María Sabina. Compartimos con Langdon (2007) la crítica el uso de la categoría neo-chamanismo como forma de estigmatizar diversas prácticas chamánicas como no tradicionales. De acuerdo con la autora debemos encuadrar estas prácticas como otras modalidades de chamanismo.

Existen diversos chamanismos. A nivel individual encontramos una gran variación en la ejecución de las performances chamánicas. En Huautla el chamanismo fue representado a partir de la figura de María Sabina. En el ámbito público la Abuela Julita performa esa representación del chaman. En la tradición mazateca el chamanismo también es político, en el sentido de participación en el sistema de gobierno, el profesor Alfonso representó este papel. En la tradición mazateca existen diversas representaciones del chamanismo. Mas que preguntarnos sobre el falso dilema chamanismo vs neo-chamanismo, debemos preguntarnos por la intertextualidad del chamanismo en Huautla. Este tema será desarrollado en un próximo trabajo.

Bibliografía citada

- Alcantara, Sarai Piña, 2015. "Em busca del *Ndi Xijto*: Turismo y neochamanismo en la sierra mazateca, Oaxaca." Tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia (mimeo). México DF: INAH-ENAH
- Alvarez, Gabriel O. 2016. "Antropología visual compartida: prácticas y límites". In: Vailati, Alex; Godio, Matias; Rial, Carmen (org.) *Antropologia audiovisual na prática*. Desterro, [Florianópolis]: Cultura e Barbarie.
- Barabas, Alicia y Bartolomé. M. (Coord.), 1990. *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. Colección Regiones, INAH: México D.F.
- Barabas, A. Bartolomé, M. (coord.), 1999. *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Vol. II. Mesoetnías. INAH/INI: México.
- Barabas, A. Bartolomé, M. Maldonado, B. (Org), 2004. *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*. México: INAH/FCE
- Barabas, Alicia, 2006. *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: CONACULTA-INAH.
- Bartolomé, M y Barabas, A. 1990. *La presa Cerro de Oro y El Ingeniero El Gran Dios*. México: CONACULTA-INAH.
- Bartolomé, Miguel, (coord). 2006. *Visiones de La diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. México: CONACULTA-INAH
- Bartolomé, Miguel, 2008. *La Tierra Plural: sistemas interculturales en Oaxaca*. México: INAH.
- Bartolome, M. Barabas, A. (coord.) 2013. *Los sueños y los días, xamanismo y nahualismo en el México actual*". México: INAH.
- Bartolomé, M. Barabas, Alicia, 2013. "Os sonhos e os dias. Xamanismo no México atual". *Mana* [online] vol. 19, nro. , Rio de Janeiro. Citado 15 de agosto de 2015. Pp 07-33 http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132013000100001&script=sci_arttext
- Bauman, Richard, 1975. "Verbal Art as Performance", *American Anthropology*, new serie, vol. 77, nro 2. (jun. 1975).
- Bauman, Richard; Briggs, Charles, L. 2006. "Poética e Performace como perspectiva crítica sobre a Linguagem e a vida social". In: *Ilha, revista de Antropologia*, v. 8, n. 2, consultado no 15 de agosto de 2015. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/18230/17095>
- Boege, Eckart, 1982. "Memoria histórica y acción política de los campesinos mazatecos". In: *Cuicuilco*, México:Escuela Nacional de Antropología e Historia - Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Cuadernos de investigación* n. 2, 1982.
- Boege, Eckart. 1988. *Los mazatecos ante la nación: Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México, Siglo XXI Editores, 1988.

- Boege Ekart, 1992. “Contradicciones en la identidad étnica mazateca, construyendo un objeto de estudio”, *Nueva Antropología*, vol. XIII, Nro 43, pp 61-81, México.
- Briggs, Charles L. 1996. The Politics of Discursive Authority in Research on the “Invention of Tradition”. *Cultural Anthropology*, Vol. 11, nro 4, Resisting Identities. pp. 435-469.
- Brissac, Sérgio Góes Telles, 2008. “Mesa de flores, misa de flores: os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo”. Tese de Doutorado, UFRJ/MN/PPGAS.
http://www.neip.info/downloads/s_brissac_mesa_de_flores.pdf
- Canedo Vasquez, Gabriela, 2008. Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por usos y costumbres en Oaxaca (México). In: *La economía política de la pobreza* / Alberto Cimaadamore (comp.) Buenos Aires: Clacso. consultado em agosto de 2015.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/clacso/crop/cimada/Vasquez.pdf>
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq
- Cardoso de Oliveira, Roberto, 1998. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15.
- Cardoso de Oliveira, 2006. *Caminhos da Identidade. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, & Luis R. Cardoso de Oliveira, 1996. *Ensaaios Antropológicos sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário.
- Carrera-Garcia, S.; Navarro-Garza, H.; Pérez Olvera, M.A.; Mata-Garcia, B. 2012 “Calendario Agrícola Mazateco, Milpa y estrategia alimentaria campesina em territorio de Huautepic, Oaxaca”, *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, Vol 9, Nro 4
<http://132.248.9.34/hevila/Agriculturasociedadysdesarrollo/2012/vol9/no4/6.pdf>
- Carrera Gonzales, F. e van Doesburg. S. 1992. *Chan-chaon-yoma, el calendario agrícola Mazateco*. Huautla: mimeo.
- Castaneda, Carlos, [1968] 2001. *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*. México: FCE
- Cerqueda García, Maximiliano, 2003. *Efemérides de la mazateca alta*. Oaxaca: Fondo Editorial IEEPO.
- Chance J. & Taylor W. 1985. Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy. In: *American Ethnologist*, vol 12 nro. 1. <http://www.jstor.org/stable/644412>
- Clifford, James, 2013. *Returns: becomings indigenous in the Twenty-First century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dalton, Margarita, 1990. “El agua y las mil formas de nombrarla: el Centro Mazateco de Investigaciones”, *América Indígena*, vol. L, nro. 2-3, abril-septiembre. México

- Dalton, Margarita, 2003. Zapotecas, chinantecas y mestizas: mujeres presidentas municipales en Oaxaca. *Revista Antropológicas*. vol. 14, nro 1-2. PPGA/UFPE, Recife.
- Fabregas, Andrés, 1997. *Ensayos Antropológicos 1990-1997*. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- Feinberg, Benjamin, 2003. *The devil's book of culture. History, mushrooms and caves in southern Mexico*. Austin: University of Texa Press.
- Feinberg, Benjamin. 2006. "I Was There" Competing Indigenous Imaginaries of the past and the future in Oaxaca's Sierra Mazateca. *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 11, pp 109-137.
- Garcia Cerqueda, Osiris, 2014. *Huautla, tierra de magia, de hongos... y de hippies. 1960-1975*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Garcia Dorantes, Renato, 1996. *Chan chaon Kjoatsjoale naxinándá yoma. Calendário agrícola, ritual y festivo de los mazatecos*. México: INI.
- Gonzales de la Fuente, Iñigo. "Comunidad, sistema de cargos y proyecto social. Una propuesta analítica de las sociedades locales en México". *Revista Iberoamericana de antropología*. Vol. 6. Nro 1. <http://www.aibr.org/antropologia/06v01/articulos/060104.pdf>
- González de la Fuente, Iñigo, & Salas Quintanal, 2012. Community projects in the era of globalization: The case of a local rural society in Mexico. In: *Anthropological Notebooks*. Vol. 18, nro. 1. consultado em agosto de 2015. http://www.drustvo-antropologov.si/AN/PDF/2012_1/Anthropological_Notebooks_XVIII_1_delaFuente.pdf
- Guardino, Peter, 2000. "Me ha cabido en la fatalidad. Gobierno indígena y gobierno republicano en los pueblos indígenas: Oaxaca 1750-1850" *Desacatos* nro 5. <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/viewFile/1226/1074>
- Guzman, Gastón, 2014. Análisis del conocimiento de los hongos sagrados entre los mazatecos después de 54 años. *Etnoecológica* vol X, nro 1: 21-36. consultada em agosto de 2015, [http://www.etnoecologica.com.mx/pdf/EE10\(1\).21-36.pdf](http://www.etnoecologica.com.mx/pdf/EE10(1).21-36.pdf)
- Habermas, Jürgen, 1984. *Mudança estrutural da esfera pública*. Editora Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Habermas, Jürgen, 1989. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Biblioteca Tempo Universitário 84, Edições Tempo Brasileiro Ltda. Rio de Janeiro.
- Inchaustegui, C. 1977. *Relatos del mundo mágico mazateco*, INAH: México DF.
- Inchaustegui, C. 1994. *La mesa de Plata. Cosmología y curandeirismo en la Mazateca de Oaxaca*. IOC: Oaxaca.
- Incháustegui, Carlos, 2000. "Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales. *Desacatos*, nro 5, invierno. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900510&iCveNum=1146>

- Langdon, Esther Jean, 1992. "Shamanism and Anthropology". In Langdon & Baer (coord.) *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Langdon, Esther Jean, 2006. Performance e sua diversidade como Paradigma Analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs" In: *Ilha, revista de Antropologia*, vol. 8, nro 1, 2. UFSC, Florianópolis.<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/18229/17094>
- Langdon, Esther Jean 2007. "Shaman and shamanisms: reflections on anthropological dilemmas of modernity". *Vibrant* 4(2): 27-48.
- Langdon, Esther Jean, 2009. "Xamãs e xamanismo: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia". *Ilha, revista de Antropologia*, vol. 11, nro 2. UFSC, Florianópolis. consultado em agosto de 2015, <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2009v11n1-2p161>
- Langdon, Esther Jean, 2013. "New perspectives of shamanism in Brazil. Schamanisms and neo-shamanism as dialogical categories". *Civilizations* 61(2): 19-35
- Langdon, Esther Jean, 2016. "The performance of diversity: chamanism as a performative mode" *GIS* 1(1): 09-39.
- Leach Edmund, R. 1966. "Ritualization in man in relation to conceptual and social development." In *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*. Series B, No. 772, Vol. 251, pp. 403-408.
- Leach, E. R. 1996. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP
- Manrique Rosado, Lidia, 2010. "Cosmovisión y geografía sagrada Mazateca", in: Barabas. A. & Bartolomé, M. *Dinámicas culturales, religión y migración en Oaxaca*. México: INAH
- Manrique Rosado, Lidia, 2013. "Porque también somos espíritus. Entidades anímicas y sus enfermedades entre los mazatecos". In: Bartolomé, M & Barabas, A. (coord) *Los sueños y los días, xamanismo y nahualismo em el México actual*". México: INAH.
- Manrique Rosado, Lidia, 2013^a "Viajando por los caminos del xamanismo mazateco: el *chjota chjine* y el *tje'e*". In: Bartolomé, M & Barabas, A. (coord) *Los sueños y los días, xamanismo y nahualismo em el México actual*". México: INAH.
- Miranda, M.C.Q. Alvarado, B. M. 1999. "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico *chjota éнна* (mazatecos). In: Barabas, A. Bartolomé, M. (coord.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Vol. II. Mesoetnías. INAH/INI: México.
- Miranda, M.C.Q. 2004. "Los huehuentones de Santa María Chilchotla. Una tradición mazateca. In: Barabas, A. Bartolomé, M. Maldonado, B. (org). *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*. México: INAH/FCE

- Neiburg, Federico G. 1984. *Identidad y conflicto en la sierra mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Peirano, Mariza G.S. 1992. *A favor da Etnografia*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília.
- Peirano, Mariza G.S. 2001. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara.
- Penagos Belman, Esperanza. 2000. "El consumo de maíz en la construcción de la persona mazateca" Cuicuilco, Nueva Época, vol. 7 nro 18, enero-abril, México <http://www.redalyc.org/pdf/351/35101811.pdf>
- Perez Quijada, Juan, 1996. "Tradiciones de chamanismo em la Mazateca Baja", Revista *Alteridades*, num 12. UNAM- Iztapalapa, México.
- Rocha, Ana Luiza Carvalho da; Eckert, Cornelia, 2015. *A preeminência da imagem e do imaginário nos jogos da memória coletiva em coleções etnográficas*. Brasília: ABA
- Schafer, Carol. 2012. *La voz de las trece Abuelas. Ancianas indígenas aconsejan al mundo*. Ediciones Luciernaga: Barcelona.
- Tambiah, Stanley Jeyara. 1985. *Culture, Thought, and Social Action: an anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taussing, M. 1987. *Xamanismo, colonialism e homem selvage*. São Paulo: Paz e Terra.
- Turner, V. W. 1972. *Schism and continuity in an African society. A study of Ndembu village life*. Manchester: University Press.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Field, and Metaphors. Symbolic action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Turner, Victor, 1975. *The Forest of Symbols. Aspect of Ndembu Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Turner, Victor, 1982. *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. New york: Perform Arts Journal.
- Turner, Victor W. 1988. *The Anthropology of performance*. New york: Paj Publ.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Wasson, Robert Gordon. 1957. "Seeking the magic mushroom". *Life* (may 13): 100-120.
- Wolf, Eric, 2003. in: Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro, *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric R. Wolf*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília: São Paulo: Editora Unicamp.