



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**EL CERRO DE LA ADORACIÓN O DE LAS
HISTORIAS QUE HACEN LUGAR**

**T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA
(EN EL ÁREA DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL)**

**P R E S E N T A:
OFELIA LADRÓN DE GUEVARA MARTÍNEZ**

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. CITLALI RODRÍGUEZ VENEGAS

Ciudad Universitaria, CD. MX., septiembre 2022





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Cuando los números y las figuras
dejen de ser la clave de todas las criaturas,
y por los cantos y los besos
lleguemos más profundo que los sabios,
cuando el mundo libere su vida
y vuelva desde esa vida hacia sí mismo,
cuando la luz y la sombra
se unan nuevamente en claridad pura,
y a través de la poesía y las leyendas
reconozcamos la auténtica historia del mundo,
entonces una palabra secreta
desvanecerá entera a cualquier falsa criatura.*

Novalis- *Thaumazein*
(Versión de Cosme Álvarez)

*En la montaña; uno se va enterando,
por medio de rumores, de la presencia de "otro".
Se sospecha; allí está su presencia.*

Pablo Soler Frost- *Cartas de Tepoztlán*

*Al caer la noche la sombra de la montaña se
extendió sobre ellos y desde las alturas se les echó
como la tapadera de una cacerola.*

Charles-Ferdinand Ramuz- *Voces de la montaña*

*Pájaros que se pierden en la altura.
Pasa una nube, quieta, a la deriva.
Solos y frente a frente, el monte y yo.
No nos hemos cansado de mirarnos.*

Li Po- *Ante el monte Ching-t'ing*
(Versión de Octavio Paz)

Investigación realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM IN404220-RN4044220. Agradezco a la DGAPA-UNAM la beca recibida.

This work was supported by UNAM-PAPIIT IN404220-RN4044220

Agradecimientos

Un agradecimiento al Programa UNAM-PAPIIT IN404220-RN4044220. Agradezco al proyecto su apoyo a través de la beca de conclusión de estudios y la beca de titulación, cuyos fondos me permitieron hacer trabajo de campo durante la pandemia. También me gustaría recalcar que sin este apoyo me habría sido imposible dedicarme de lleno a la escritura de la tesis, lo cual agradezco muchísimo a todas y a todos los involucrados, en especial a la Dra. Isabel Martínez Ramírez gestora y directora general del proyecto PAPIIT. También agradezco a mis sinodales su lectura y revisión de esta tesis: al Dr. José Alejandro Fujigaki Lares, a la Dra. María Isabel Martínez Ramírez, al Dr. Johannes Neurath y al Mtro. Alfonso Vite Hernández.

Así mismo agradezco al laboratorio *Memoria Mazateca* a cargo de la Dra. Citlali Rodríguez Venegas, y perteneciente al Programa UNAM-PAPIIT IN404220-RN4044220, pues su lazo con el colectivo *Memoria Mazateca* me permitió hacer trabajo de campo en medio de la pandemia del covid-19, establecer vínculos y participar en actividades con la comunidad, como ocurrió con el mapeo comunitario realizado en noviembre de 2021 en la comunidad de Loma Chapultepec, Huautla de Jiménez, el cual fue coordinado por Emilio Fernández, Marcial Venegas y Juana Guerrero, integrantes del colectivo de *Memoria Mazateca*. Además, agradezco que me hayan brindado hospedaje durante este periodo. Por último, le agradezco a Marcial Venegas compartirme su interés por las historias orales y por fungir como traductor e intermediario en algunas entrevistas.

Agradezco a don Javier Hernández, a Ortencia Martínez y a su familia, residentes de El Fortín en Huautla de Jiménez, su hospitalidad; a don Leonardo Martínez Moreno, oriundo de San Andrés Hidalgo, Huautla le agradezco compartirme parte de la investigación sobre historias orales que lleva realizando durante ya varios años. A Alejandrina Pedro Castañeda le agradezco compartirme

sus conocimientos sobre *Cjhoon Ndá Jve*. Y, por último, a don Javier Hernández, una vez más, le agradezco por enseñarme a caminar en la sierra.

A David y Ofelia, mis padres, les agradezco solventar mis gastos durante los tres años que llevó escribir esta tesis y por apoyarme a encontrar mi voz. A mis amigas: Aura, Amelia, Clau, Ivvana, Tetis y a mi amigo Cris les agradezco su apoyo en los días malos de escritura, de *burnout* y de lágrimas ante el proceso de titulación. A Duras, Lispector y Machado; a Claire Denis y Alice Diop; al árbol de zapotes negros de la Biblioteca Central y a la clasificación PQ: gracias por llenar mi alma de colores durante el proceso. Al svo le agradezco hacer de la corrección de estilo una actividad más amena y divertida.

Índice

	Introducción	7
I.	Caminar el territorio <i>chjota éñima</i>	19
	El territorio <i>chjota éñima</i>	25
	Caminar el mundo-mesa	27
II.	Chikon Tokoxo	48
	Las dos casas del Chikon Tokoxo	60
	Un mundo opuesto al del Chikon Tokoxo	70
III.	El maíz	77
	Las veintenas de siembra en una historia de Leonardo Martínez	79
	El maíz en el universo mazateco	89
IV.	El agua	99
	Matrimonio del Cerro Sagrado y Agua Viajera (<i>chjoon Ndá Jve k'ao Nindo Tokoxo</i>)	102
	El agua en el universo mazateco	108
V.	Consideraciones finales	126
VI.	Anexo	130
VII.	Bibliografía	140

Introducción

Los mazatecos o *chjota énimá*¹, a través de su narrativa oral a la que llaman en el argot cotidiano “sus cuentos”, transmiten el conocimiento sobre su territorio. Los personajes míticos, los acontecimientos y los lugares que aparecen como escenarios en estas narraciones determinan la forma en que las personas habitan el territorio. Uno de los espacios recurrentes en estas historias son los cerros: morada de los *chikon nindó*, dueños no-humanos del territorio, quienes enseñaron a los *chjota énimá*, a través de la siembra del maíz, a trabajar y relacionarse recíprocamente con el territorio. Por la presencia de estas entidades, son sitios importantes en donde se realiza actividad ritual de ofrenda y de pedimento. Las personas piden por su salud, por su cosecha o por la solución de algún conflicto familiar o del trabajo.

Los cerros, dada su importancia geográfica y ontológica, protegen el territorio, pues son la figura central y los contenedores del resto de lugares sagrados: cuevas, manantiales, nacimientos de agua, entre otros (López y López, 2009:47-48). Además, son un punto de referencia fundamental del territorio y del orden cósmico (Broda, 2009:47). Por la importancia que se les concede en las ceremonias con los niños santos (*ndi xi tjo*), hongos psicoactivos, son también un

¹A partir de lo recopilado por Eckart Boege ser *chjota énimá* es, de acuerdo con el testimonio del anciano A. Ramo: Nosotros los *shuta énimá* “trabajamos el monte, quiere decir que somos personas humildes, indígenas que no sabemos hablar, que hablamos en idioma (énna); somos gente de costumbre (Boege, 1988:19). Para esta tesis utilizaremos esta autodenominación, pero la escribiremos distinto, siguiendo el consenso lingüístico de grafías actual: *chjota énimá*.

emblema de alteridad para los *chjota éñima*. Durante la velada, el otro plano del mundo (*so'ndeñe ñima santo*) y las entidades no-humanas que moran ahí se muestran. Otro ejemplo es el de los ancestros (considerados también una alteridad), de ellos se dice que, para su visita el día de muertos, salen del ombligo de la tierra, es decir, de la profundidad de los cerros.

Dentro de esta tesis, el tema de los cerros se aborda a través de un conjunto de relatos orales y una narrativa escrita articulados al Cerro de la Adoración, una de las elevaciones más importantes del territorio mazateco. Los *chjota éñima* comparten experiencias y relatos orales y, al hacerlo, construyen el conocimiento de su territorio y lo socializan entre sí. La pregunta de cómo hacer esta investigación fue invadida por una incertidumbre de una naturaleza semejante a la preocupación que Irene Vallejo expone en el prólogo de su más reciente libro: “La historia real y documentada que voy descubriendo me parece tan asombrosa que invade mis sueños y cobra, sin yo quererlo, la forma de un relato” (Vallejo, 2021:17).

Las historias han estado tan entrelazadas a mi forma de conocer y relacionarme con el mundo que, al llegar a la sierra mazateca, los relatos que las personas me contaban rápidamente me envolvieron con su atmósfera. Pronto, a través de la neblina tan característica de Huautla, en mi imaginación despertó una nueva sensibilidad y ensoñación, producto de dichas narraciones. Volviendo a la escritura de la tesis, y apoyándome una vez más en Irene Vallejo, una pregunta surge: “¿Cómo mantener diferenciado el esqueleto de los datos bajo el músculo de la sangre de la imaginación?” (*Idem.*). Para fortuna de esta investigación encontré en la propuesta de Anna Tsing un apoyo teórico a partir del cual guiar la escritura

de esta tesis, sin que ello omitiera el miedo a la cuartilla en blanco, esa Diosa Blanca de la que Robert Graves habla, cuyo misterio se mira con fascinación mientras se le teme llenar de más.

Anna Tsing en el prólogo de *The Mushroom at the End of the World* escribe: "Ha llegado la hora de nuevas formas de contar historias verdaderas más allá de los primeros principios de la civilización. Sin el hombre y la naturaleza, todas las criaturas pueden volver a la vida, y los hombres y mujeres pueden expresarse sin las restricciones de una racionalidad imaginada parroquialmente" (Tsing, 2015: VII)². Dicho fragmento es importante para entender la preocupación epistemológica detrás de la propuesta de *multispecies story telling*, de Anna Tsing, la cual amplifica la etnografía al involucrar en ella a los no-humanos. Sin embargo, en lugar de definir las fronteras entre lo humano y no-humano, intenta crear una narrativa en la que se exprese cómo ambos mundos viven y se tocan, es decir, cómo su actuar se modifica producto de su relación.

La propuesta de *multispecies story telling* surgió en la Universidad de California, Santa Cruz. Anna Tsing y Donna Haraway, a través del cruce epistémico de las ciencias naturales y de los estudios culturales, llegaron a este producto metodológico que intenta crear narraciones compuestas con las cuales dar voz (voces) a los mundos multi-especies, siguiendo más la imagen de una red —de un organismo conformado por sistemas o de una figura de cuerdas dispuesta de un

² "The time has come for new ways of telling true stories beyond civilizational first principles. Without Man and Nature, all creatures can come back to life, and men and women can express themselves without the strictures of a parochially imagined rationality" (Tsing, 2015: VII).

entramado con relaciones múltiples— que de una cronología lineal, monocorde y única. Esta investigación toma como punto de partida e inspiración el *multispecies story telling*. La escritura de esta tesis se pensó a partir de él, en la tentativa de reabrir nuestra imaginación, tal y como Anna Tsing (2015:5) lo propone.

Dentro del universo mazateco el mundo humano y el de los no-humanos están imbricado en dos planos: el *so'nde ñia tiyo chuan* (*so'nde*: mundo, *ñia*: donde, *tiyo*: estamos y *chuan*: vivir) que se traduce como “el mundo en el que vivimos” y el *so'nde nima santo* (*so'nde*: mundo, *nima*: alma) llamado “el mundo del alma santo” (Rodríguez, 2019:31). Para fines de esta investigación utilizaremos no-humano para referirnos, en exclusivo, a quienes habitan el mundo del alma santo (*so'nde nima santo*), descartando la no-humanidad de las cosas, objetos o máquinas que otras investigaciones han desarrollado en su reflexión de la modernidad (Latour, 1993). A través de la relación de estos dos mundos, veremos cómo los mazatecos construyen su *world-making*, en el que múltiples entidades, con sus diversas formas de vida, “viven juntas con o sin intencionalidad, buena voluntad, enemistad o sin siquiera notarse” (Tsing, 2014: 223-224).

A lo largo de esta investigación, el conjunto de relatos presentados permitirá acercarnos a cómo los mazatecos de Huautla se relacionan, perciben y conocen el Cerro de la Adoración (*Nindó Tokoxo*), ubicado en la zona alta (en el municipio de Huautla de Jiménez). Este cerro es uno de los más representativos del territorio mazateco, por esta importancia se decidió que fuera el eje central de esta investigación. A través de él, de trazar su historia mediante la narrativa oral y escrita, y de lo que ésta expone sobre la relación de los *chjota é nima* con su territorio, se

hará un acercamiento a la ontología mazateca con la intención de indagar el *world-making* mediante el cual los *chjota éñima* construyen su noción de habitar un territorio junto con la alteridad.

Actualmente —tras el proceso de modernización de Huautla, a finales del siglo XIX, cuando las familias del centro iniciaron un desarrollo comercial a través del cultivo del café y después de los cambios en la segunda mitad del siglo XX con la construcción de la carretera a Teotitlán-Huautla, la instauración de las oficinas del Instituto Nacional Indigenista (INI) y la divulgación al exterior del chamanismo mazateco— existen nuevas formas de experimentar y de relacionarse con lo sagrado. Esta relación está impactada por la vida entre el pueblo y la ciudad, por la migración temporal o permanente, pero también por el intercambio que la comunidad establece con los turistas, con los agentes del gobierno y sus instituciones, así como los investigadores y las instituciones religiosas. Estos encuentros e intercambios que marcan las formas de vida de los mazatecos de Huautla se adhieren y complejizan el estudio de las relaciones que establecen con el Cerro de la Adoración.

Para ahondar en estas nuevas formas que trae consigo la modernidad, nos apoyaremos de lo que, derivado de William Cronon's, Anna Tsing refiere como *first nature* y *second nature* (Tsing, 2015: VIII). La primera nos habla de las relaciones ecológicas y la segunda, de las transformaciones capitalistas al ambiente. Además de *third nature*, propuesta por ella, que describe cómo se vive a pesar del capitalismo. De esta manera buscaremos abordar los cambios que en los últimos

años se han dado en la sierra mazateca, los cuales han modificado la relación que los *chjota énimas* establecen con el Cerro de la Adoración.

La tesis está dividida en cuatro capítulos. En el primero, titulado “Caminar el territorio *chjota énimas*”, hablaré de mi aprendizaje junto a don Javier Hernández sobre lo que implica caminar física y espiritualmente el territorio. Este capítulo se construyó a partir de los ámbitos corpóreos y emotivos que se entrelazan y configuran el acto de caminar. El cuerpo es el eje nodal en la construcción de conocimiento. A través de él, los *chjota énimas* se posicionan en el territorio, en relación con el resto de las entidades no-humanas. Además, mediante el acto de caminar se construyen los relatos que son el testimonio de las experiencias sensibles del cuerpo en la interacción con la alteridad. Para su escritura se tomó como parteaguas la propuesta de Anna Tsing (2015) de liberar la imaginación y lo que la antropóloga Mariana Rivera (2017) propone, dentro de su estudio de prácticas textiles, sobre incorporar los sentidos a la etnografía y pasar la investigación a través del cuerpo y el corazón para dejar que las emociones y la afectividad hablen.

Cabe resaltar que lo primordial, dentro del primer capítulo, es recuperar las enseñanzas de don Javier sobre el caminar, las cuales nos acercan a pensar el territorio desde la propia filosofía nativa, pues los relatos orales y escritos, que surgen de dicho acto, ponen “al descubierto una contrahistoria y una contramemoria” (Zárate, 2018:70) a la que el discurso estatal y académico ha impuesto. Retomar este conjunto de relatos, como eje epistemológico en la

investigación, es un intento de tomar como centro de pensamiento el *world-making chjota éñima*.

En el segundo capítulo, “Chikon Tokoxo”, abordaremos los dos planos del mundo (*so ńde ñia tiyo chuan* y *so ńdele nima santo*) que conviven en el Cerro de la Adoración a través de los diversos relatos que, como múltiples murmullos, retratan al dueño del Cerro: *Chikon Tokoxo* —su temperamento, sus lugares de residencia y su relación con los mazatecos y su antagónico, el Chato, quien vive en las cuevas y muestra la problemática ecológica actual de los mazatecos—, personaje del que existen tan variadas historias que muestran la ambigüedad y el misticismo de su personalidad. En el tercer capítulo, “El maíz”, mediante la historia de Leonardo Martínez *Channdjen kao chan kjlia* (*Veintenas de siembra y reforma*), profundizaremos en la dupla cerro-maíz, a partir de la cual los mazatecos establecen una forma de trabajar entre ellos y en conjunto con los no-humanos que habitan el territorio.

Por último, en el cuarto capítulo, “El agua”, gracias a la historia de *Chjoon Ndá Jve k’ao Nindo Tokoxo*, (*Matrimonio del Cerro Sagrado y Agua Viajera*), de Alejandrina Pedro Castañeda, abordaremos la relación entre el agua y el Cerro de la Adoración dentro del *world-making* mazateco. Veremos cómo esta dupla convierte al territorio en un lugar habitable para los mazatecos, y cómo el agua es indispensable en el fortalecimiento de los lazos sociales y familiares.

Los cuatro capítulos que componen la tesis estarán guiados por las historias, pues no se trata sólo de mostrar relatos orales y escritos, sino también de exponer cómo ellos, por sí mismos, son expresión del conocimiento mazateco. Por tanto, el

contenido de los capítulos responderá, acotándose, a lo que las historias reflexionan. La única excepción será con lo ocurrido en la presa Miguel Alemán, de lo cual se hablará en el capítulo “El agua”. Suceso que, si bien no se menciona dentro de la historia de Alejandrina Pedro Castañeda o en la reflexión que se suscita a partir de los hechos de la narración, es imposible desechar dado que se trató de un episodio sumamente doloroso para los mazatecos y, a modo de memoria, para no sepultarlo en la complicidad que da el silencio, se abordará en los últimos párrafos del capítulo.

Al tratarse de historias cabe aclarar que el análisis es sólo una guía de lectura que contextualiza y profundiza en ciertos aspectos del pensamiento *chjota éñima* que ayuden a la comprensión del conjunto de relatos aquí presentados. Queda la entrelínea para el lector, quien, acompañado del panorama que aquí se presenta, podrá llegar a esa lectura que, por individual, ha sido destinada para ser descubierta por cada uno de nosotros. Las historias son historias, la contextualización interpretativa y teórica es sólo una de las tantas posibles lecturas. Por lo que, los ensueños que despierten lo aquí narrado —que ante tales escenarios y personajes son imprescindibles— van a cuenta del lector. Julio Glockner, en la conclusión de su libro *Los volcanes sagrados*, expone: “¿A dónde hemos llegado —questionaba Tarkovski— que la gente me pregunta qué significa la lluvia en mis películas?”. La lluvia simplemente es, y los mitos nos remiten a ella, al agua primigenia y a los alimentos que son posibles gracias a que cae del cielo” (Glockner, 2019:319), a este acercamiento es al que este conjunto de relatos *chjota éñima* nos invitan.

Para situar al lector, recordemos las palabras que ocupó don Euloterio Ronquillo, oriundo de Pescadito de Abajo Soyaltepec, para explicarle la importancia de los cuentos a Eckart Boege: “Dios dio los cuentos a la humanidad para saber cómo era el mundo antes. —Y añadió—: se vive de acuerdo a los cuentos porque así pasa la vida”, o las palabras que, en el ejido La Chuparrosa, Vicente le compartió: “Nosotros no podemos vivir sin nuestros cuentos” y podríamos sumar las de don Sabino, originario de Tenango: los cuentos son importantes “para que podamos sobrevivir ahora”, y subrayó que en su viaje de iniciación como persona de conocimiento le dijeron: “Allá arriba te van a enseñar todo en forma de cuento” (1988:90-91). Es a este misterio, al de estar vivo y ver el milagro de la lluvia que cae sobre la tierra y la alimenta para que el maíz brote, al que estos relatos mazatecos nos aproximan.

Durante mi estancia de campo, en lugar de llevar un cuestionario sobre los cerros o hacer entrevistas en el sentido estricto de la palabra, opté por caminar, siguiendo el consejo de don Javier Hernández —quien me recibió durante mi primera temporada de campo en su casa y que desempeña diversas actividades cotidianas y de trabajo en el Cerro de la Adoración—: si quieres conocer sobre los *chjota énim*a, sólo será caminando.

Fue durante mis caminatas que conocí varios de los cerros, cuevas, ríos y cascadas cercanos a Huautla; poco a poco las diferencias entre cada uno de ellos rompieron con la perspectiva que tenía de estos espacios. Mi percepción se mezcló y comenzó a escuchar las reflexiones y preocupaciones de quienes me rodeaban. Por ello, busqué que las personas, con las cuales trabajar el material para esta tesis,

tuvieran una cercana y larga relación con el Cerro de la Adoración; sólo de esa manera sería posible vislumbrar las preocupaciones de ellos y no las mías. Y así, los tres años de duración de la investigación y escritura de tesis se abren como un Aleph, mostrando la relación de don Javier Hernández con el Cerro de Adoración, el conocimiento del calendario mazateco de Leonardo Martínez, o la investigación de años sobre *Chjoon Ndá Jve* de Alejandrina Pedro Castañeda. Todo ello fruto de sus preocupaciones y de largos años, toda una vida, de hacerse preguntas. La diversidad y los contrastes dentro de esta tesis no están en confrontar dos grupos opuestos y sacar de ahí una imagen del cerro, sino en retratar a profundidad la mirada de diversas personas cercanas a él.

Las personas que compartieron los cuentos para esta investigación pertenecen a dos grupos. Por un lado, quienes se dedican o dedicaron a actividades agrícolas, como son don Leonardo Martínez y don Javier Hernández, y por el otro lado, quienes son investigadores mazatecos, como Alejandrina Pedro Castañeda y el profesor Florencio Carrera. Para dar una imagen múltiple del Cerro de la Adoración se evitó simplificarlo con alguna definición o con un párrafo en el cual resumir su importancia. Sus rostros son tan diversos y complejos que es imposible llevar acabo esta empresa; hacerlo, sería falsear la relación que las personas establecen con él.

Las conversaciones que llevé a cabo, en su mayoría, fueron informales; ocurrieron a la hora de comer, caminando, en el convite de una mayordomía, en el mercado, entre otras. Sin embargo, algunas de ellas, las que se dieron por medio

de una recomendación, se detonaron a través de una petición: “¿Podría contarme sobre el Cerro de la Adoración?”

Para suerte de esta investigación, los relatos que me compartieron resaltaban los elementos que, en la bibliografía sobre los cerros en Mesoamérica, se toman como los más importantes: la existencia de un dueño (Montero, 2004; Broda, 2009; López y López, 2009; Pitarch, 2013; Castillo, 2014; García, 2017) y la relación de los cerros con el maíz y el agua (Broda, 1982; López y López, 2009; Navarrete, 2011; García, 2014). Así fue como la tesis se construyó, sustentada metodológicamente en ese caminar que experimenté gracias a don Javier Hernández y su familia, y que, para el proceso de escritura, encontró un punto de inicio teórico-metodológico en la propuesta de Anna Tsing.

Esta investigación se desarrolló con el apoyo del proyecto PAPIIT IN404220-RN4044220, dirigido por la Dra. Isabel Martínez Ramírez. A su vez, el trabajo de campo, realizado durante el periodo de pandemia, se articuló mediante las redes de los mazatecos que integran el grupo de *Memoria Mazateca*, con quienes la Dra. Citlali Rodríguez y yo trabajamos el laboratorio de historia indígena contemporánea mazateca, uno de los tantos que conforman dicho proyecto PAPIIT³.

Por último, me gustaría mencionar que, durante una conversación, la escritora Alejandrina Pedro Castañeda me señaló que esta investigación podría

³ Memoria Mazateca es un grupo autónomo que nació del interés de un círculo de amigos mazatecos migrantes con su propia agenda y objetivos. Tuvo su enlace con el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM a través del Proyecto PAPIIT mencionado, a través del cual se brindó apoyo de divulgación sobre la cultura e historia de la región mazateca en redes sociales y posibilitó la propuesta de traducción de un libro de interés etnográfico e histórico que está en proceso.

ayudar a recuperar la importancia del Cerro de la Adoración para las nuevas generaciones, pues actualmente sufre de deforestación y, de ser el símbolo de protección y de abundancia de la nación mazateca, se le mira como un emblema del turismo: la pieza clave para que Huautla se desarrolle y atraiga más turistas. Alejandrina Pedro Castañeda me dijo: “Probablemente el *Chikon* te mandó a traer para que escribieras esta tesis”. Por lo que, los relatos que aquí se presentan no tienen otro propósito más que ser un recordatorio de ese centro del mundo que es el Cerro de la Adoración. Me disculpo por la extensión de esta introducción que, pese a mis intentos de hacerla lacónica, mi reprimida naturaleza de novelista se dejó envolver por la ligereza con que las palabras alargaban su paso sobre estas cuartillas.

Capítulo 1

Caminar el territorio *chjota éñima*

La larga senda que luego de cruzar el pantano penetraba en el bosque, ¿quién la había trillado? El primer hombre, el primer ser humano que pisó esas tierras no halló senda ninguna. Más tarde, uno u otro animal debió de andar sobre las leves huellas que atravesaban charcas y ciénagas, y marcó un poco más la senda, y luego, husmeándola, algún que otro lapón la aprovecharía en sus caminatas de montaña en montaña para vigilar sus renos.

Y así surgió el camino, cruzando aquella anchurosa dula; camino de nadie, a través de la tierra de nadie.

Knut Hamsun- *Bendición de la tierra*

Los caminos de la sierra mazateca suben y bajan (*suben o bajan según se va o se viene. Para el que va, suben; para el que viene, bajan* [Rulfo, 1987:149]). Pero a diferencia de Comala, en la sierra mazateca no hay canícula, ni aire de agosto que sople caliente. Hay neblina que desciende. No importa de donde venga, ella es la única que nunca sube: serpentea, cae como una marea que diminuta se convierte en soplo. Ella respira. Y allá, en la lejanía, se le ve acentuarse sobre el cúmulo de arboledas que forman cerros, como si ella fuese el aliento de la vegetación.

A la sierra mazateca (la zona alta) se le une la zona media y la baja, conformando así, el vasto territorio mazateco. Si se decide seguir la trayectoria de la enumeración, nos encontraríamos ante carreteras sinuosas que entre lomeríos

se deslavan, para luego extinguirse en el rumor del mar del Golfo de México, en el estado de Veracruz. Y es que, aunque el mar esté a las mismas horas de trayecto que lo está del volcán de Acatenango, en Guatemala, el mar del Océano Pacífico, en la sierra mazateca la continuación de un cerro en otro no nos permite percibirlo a la distancia desde ninguna cima. Es como estar dentro de una jungla de cerros y de neblina. Y de nada más. Sin los contrastes de mirar el brillo caluroso del sol y el aroma a sal mientras que sobre el cuerpo cae nieve, como sí ocurre en ese otro volcán, el de Guatemala. Sin embargo, quizá sea esta característica distintiva lo que hace que en la sierra mazateca no tengamos imaginación, ni pensamiento, para otra cosa que no sean neblina o cerros. El asombroso misterio del pensamiento *chjota énimica* nos encapsula. No importa el tiempo de nuestra estancia, basta tan sólo un día para que sintamos, al estar ahí, que nunca hemos estado en otro sitio, que siempre hemos respirado entre ensueños de neblina.

A la semana de estancia, el pensamiento anterior no sólo surge como una idea vaga e imprecisa. El pensamiento es redondo, completo: tanto nuestra vigilia como nuestros sueños se tiñen del color marrón de los caminos, y de ese ir y venir de la neblina —gran metáfora de la naturaleza de la vida—. Para acrecentar esta atmósfera recupero para el lector el recuerdo de la habitación en la que dormí un mes, en noviembre de 2019 (mi primera estancia de campo): la habitación era improvisada; la cama: un colchón sostenido por tabiques; la puerta, con el vidrio roto, dejaba entrar un bufido de aire que se colaba por el plástico que la cubría. Frente a la habitación estaba un hospital, por lo que mis sueños siempre se mezclaban con las conversaciones que surgían de la sala de espera de Urgencias.

Ambulancias, a mitad de la noche, interrumpían el silencio calmo de la noche. Todo a mi alrededor parecía sueño, flotaba con la ligereza de la neblina descendiendo por los cerros. Así, a través de esta atmósfera de sueño, es que emprendí mi caminar por la sierra, un caminar que estuvo guiado por don Javier Hernández (residente del barrio El Fortín), quien, a los dos días de mi llegada, me dijo: “Si quieres conocer sobre nosotros [los *chjota éñima*] tienes que caminar”.

Caminar a través de cerros no es una actividad que pueda ser obviada para alguien que viene de la ciudad, en donde el asfalto, con su siempre gris relieve, deja circular a los transeúntes a prisa y sin la necesidad de una atención sostenida. En el cerro ocurre distinto, los tintes de la tierra no sólo determinan el cuidado con el que hay que pisar el terreno, sino también la parte del pie con la que se debe hacer. Acostumbrada al ritmo ciudadano, y pese a una que otra excursión por laderas que había hecho en los meses anteriores a mi visita a Huautla, mi torpeza para caminar por el cerro fue notoria, y para evitar que me ocurriera algún tipo de accidente, un hijo de don Javier, Hermes, tuvo que enseñarme a caminar. “Tienes que pisar con el talón” —me decía, por ejemplo. Y también—: “Donde el color de la tierra es más claro no pises porque resbala”⁴. Cuando regresábamos a la casa después de una caminata, a la hora de la cena o la comida, don Javier, mirando mis botas llenas de lodo, me decía: “Y esto no es nada”⁵. Luego, pasaba a contarme cómo eran los caminos otrora a la construcción de la carretera.

⁴ Hermes Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

⁵ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

Don Javier, sumido en su relato, me cuenta que aquellos caminos, semejantes a los que todavía se podrían encontrar, quizá, por San José Tenango, eran angostos. El caminante o arriero transitaba por ellos, y el lodo no sólo cubría su calzado, sino que alcanzaba a alojarse por encima de la rodilla. Y por eso, don Javier, después de soltar una sonrisa y ver otra vez mis botas, repite: “Esto no es nada”, y añade que coma otra tortilla, si no, qué va a decir mi familia, si a mi regreso, voy más flaca.

El padre de don Javier, Martín Hernández Calvo⁶, fue arriero. Él fue quien transportó, en su llegada a la sierra, a Gordon Wasson, por allá de 1955 cuando aún la carretera libre de Teotitlán a Huautla, que desde 1959 conecta a varios de los pueblos de la sierra, no existía. Con el pago en dólares recibido por el traslado, Martín Hernández Calvo pudo comprar un metate para su familia. Don Javier recuerda con alegría esto y también, el día en que Gordon Wasson les enseñó a chamuscar bombones en una fogata⁷.

El papel del arriero —me explica don Javier— no sólo consistía en transportar personas, semillas, animales y bestias mulares para su venta. El arriero también tenía que conocer a detalle los caminos y saber herrar para que los animales no se lastimaran sus patas al andar. Cuando no había un lugar donde hospedarse, el arriero dormía a la intemperie, por ello debía conocer los peligros que lo circundaban, así como los parajes en donde sí convenía echarse a dormir. Si el

⁶ Martín Hernández Calvo también es conocido por haber transportado a Erasto Pineda a través de los caminos de la sierra mazateca. Don Javier se refiere a ello diciendo: “Era como su sombra”.

⁷ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, Huautla de Jiménez.

agua le faltaba, el arriero bebía del líquido que se acumulaba en los pequeños charcos que el andar de los animales había delimitado sobre la tierra, sin importar que en ocasiones no fuese más que la orina de los animales que lo acompañaban. Esto no era inesperado que ocurriera, pues el viaje más largo era de cuatro días, cuando menos⁸.

Antes de emprender el viaje —continúa don Javier— los arrieros iban al Cerro de la Adoración a pedirle al *Chikon Tokoxo*, dueño no-humano del territorio *chjota énimá*, permiso para realizar su travesía. Le daban su ofrenda: velas, huevos, pluma de guacamaya y un guajolote. Si su lugar de residencia quedaba a largos días de distancia de dicho cerro, desde donde vivían pedían permiso orientándose hacia la dirección a la que se encuentra este cerro. Como en todas las actividades ocurre, don Javier me cuenta que había tanto arrieros honrados como los que no lo eran. De estos últimos se sabía que eran colgados en un árbol, a modo de justicia por quienes habían sufrido el agravio. Don Javier todavía recuerda cuando de niño acompañó en uno de sus viajes a su padre y aquél le enseñó la ubicación del árbol en el que los ultrajes se enmendaban⁹.

Para los *chjota énimá*, el caminar es un acto físico y espiritual a través del cual se construye el conocimiento sobre su territorio. Siguiendo a Christopher Tilley, Paul Liffman señala que “el caminar es un proceso de apropiación del sistema topográfico, igual que hablar es una apropiación del lenguaje” (Tilley *apud.* Liffman,

⁸ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, Huautla de Jiménez.

⁹ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, Huautla de Jiménez.

2018:116). El caminar visto como un acto epistémico también ha sido estudiado por Isabel Martínez quien menciona que para los rarámuri: “El caminar trascienden el acto de andar y constituyen los fundamentos de sus proyectos políticos y modos de existencia” (Martínez, 2021:2). Además de ser “un contexto de producción y trasmisión del conocimiento” (*Idem.*). En este caso, el comentario de don Javier a mi arribo: “Si quieres conocer sobre nosotros [los *chjota énimá*], tienes que caminar”, encapsula la importancia que, para el *world-making* mazateco, el caminar tiene en la producción y en la trasmisión del conocimiento sobre el territorio.

Para abordar la importancia del caminar mazateco, dentro de este capítulo hablaré de mi aprendizaje junto a don Javier Hernández y sobre lo que implica caminar física y espiritualmente el territorio, profundizando en los ámbitos corpóreos y emotivos que se entrelazan y configuran este acto. El objetivo de este capítulo es dar a conocer al lector cómo los mazatecos construyen el conocimiento de su territorio, poniendo especial énfasis en la relación que el caminante establece con el resto de las entidades humanas y no-humanas que habitan el territorio. Además, abordaremos cómo, a través del acto de caminar, se construyen las narraciones orales y escritas, las cuales son el testimonio de las experiencias cotidianas y sensibles que el caminante experimenta en su interacción con la alteridad. Este capítulo introducirá al lector y le dará un panorama de cómo los mazatecos construyen el conocimiento de su territorio, el cual servirá de apoyo para que, en el resto de los capítulos, donde se presentan narraciones orales y escritas sobre el Cerro de la Adoración, pueda mirar, escuchar y sentir lo que estas historias muestran desde una lógica mazateca.

El territorio *chjota éñima*

Antes de abordar los mecanismos a través de los cuales el caminar se despliega en la producción y en la trasmisión del conocimiento, daremos algunas características generales sobre el territorio mazateco, el cual abarca desde el noroeste de Oaxaca y se extiende hasta los estados vecinos de Puebla y de Veracruz. Su superficie territorial es de 2,263 km² y forma parte de la región conocida como Cuenca del Papaloapan, de la que el 75% se encuentra dentro de la Sierra Madre Oriental y lleva por nombre Sierra Mazateca (Quintanar y Maldonado, 1999:11). A la región se le ha dividido en zona alta, ubicada en las profundidades de la sierra, entre los municipios que comprende están: Huautla de Jiménez, Eloxochitlán de Flores Magón y Santa María Chilchotla; la zona media que va desde el oriente de la presa Miguel Alemán hasta las primeras elevaciones montañosas y comparte algunos municipios con la zona alta y la baja como es el caso de San Felipe Jalapa de Díaz y, por último, la zona baja ubicada cerca de la costa del Golfo de México, en el estado de Veracruz (Luna, 2007:25). Los *chjota éñima* a cada uno de sus municipios dan el nombre de *naxinandá* (*naxi*: peñasco rocoso o montaña y *nandá*: agua) (Valdés, 2018). Concepto análogo a *altépetl* a través del cual los mazatecos organizan su territorio, el cual difiere de la organización que el estado mexicano les ha impuesto, ya que es anterior, de origen prehispánico.

La zona alta forma parte de la Sierra Madre Oriental que, paralela a la costa, termina por unirse con el Eje Neovolcánico Transversal. Algunos de los cerros que la conforman son: el Cerro Rabón (*Manchín*) ubicado en el municipio de San Felipe Jalapa de Díaz y San José Tenango; el Cerro Caballero, en el municipio de San José Tenango y el Cerro de la Adoración, en la localidad de Loma Chapultepec, a unos cuantos kilómetros del centro de Huautla de Jiménez, cabecera municipal. Bajo estos cerros se extiende el sistema de cavernas Huautla que, con 1,475 metros, es el más profundo de América y el quinto a nivel mundial (Smith, 2002:18).

Para los *chjota éanima* cada sitio (cuevas, cerros, ríos y oquedades) tiene un “dueño”, al que hay que pedir permiso para poder transitar, ocupar el suelo o trabajarlo (Incháustegui, 1977:12). Estos “dueños” se les llama *chikon*¹⁰ y son entidades no-humanas con quienes los mazatecos establecen una relación de reciprocidad a través de la que construyen su mundo en dos planos: el *so´nde ñia tiyo chuan* (el mundo en el que vivimos) y el *so´nde nima santo* (el mundo del alma santo) que es el de los seres no-humanos (Rodríguez, 2019:31). La diferencia entre ambos planos radica en que en “el mundo del alma santo” se descubre a través de la ingesta de los niños santos, hongos psicotrópicos, (*ndi xi tjo*¹¹: los pequeños que brotan), quienes “permiten ver, dotan a la persona de un estado del ser que no está restringido a las condiciones del mundo en el que vivimos y cuyas posibilidades son infinitas” (*Idem.*); en otras palabras, podríamos decir que mientras que “el mundo

¹⁰ A los de los manantiales se les llama *chikon nandá*; a los de los ríos, *chikon xonga*; a los de las cuevas, *chikon nangui*; a los de los sótanos, *chikon nitá* y a los de los cerros, *chikon nindo* (Valdés, 2018:223).

¹¹ La partícula *ndi* “es para expresar respeto y cariño, *xi* es una conjunción y *tjo* es una acción referente a nacer o brotar” (Rodríguez, 2019:31)

del alma santo” es intangible, el otro, “el mundo en el que vivimos”, es físico y material.

Caminar el mundo-mesa

El pintor mazateco Sergio Nieto contó al lingüista Rafael Rentería, en una caminata por el camino que lleva de Eloxochitlán de Flores Magón a San José Buena Vista, que al caminar uno se encuentra con puertas, en las que hay que detenerse y pedir permiso para transitar¹². Para ello se toman cinco piedras: cuatro representan los puntos cardinales y una: el centro, es decir, la persona que camina. Después de elegir las piedras frente a la puerta, que en el caso del camino a San José Buena Vista está señalada con una cruz, se habla con el *chikon*. Se le pide permiso solicitando algo que en muchos casos se trata de la intención que lleva el caminante al querer cruzar por ahí. Las piedras se arrojan al proferir la solicitud con el cuerpo orientado en dirección a la morada del *chikon*. Tomando una vez más como ejemplo el camino a San José Buena Vista: las piedras deben arrojarse mirando hacia el cerro que se encuentra frente a la cruz, se dice ahí mora el *chikon* a quien pertenece dicho camino.

Las personas, al recorrer los caminos, perciben que se está entrando a un nuevo dominio, ya sea por la variación del viento, un abrupto *crescendo* de la

¹² Rafael Rentería en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, Huautla de Jiménez.

corriente del río o un cambio en la neblina, notan que el camino que continúa tiene otro dueño: un *chikon* distinto. La cruz sirve como señal de entrada, y avisa, al caminante desprevenido, que algo está por cambiar, que se está entrando a un sitio con energía distinta y, por tanto, hay una posibilidad latente de que el camino muestre sus peligros (la aparición de algún ser o algún animal que cause espanto) o, por el contrario, sus dádivas, las que, al ritmo de la neblina, se impregnan y dejan huella en los pulmones que, al depurarse, hacen que el espíritu flote tranquilo, lejos de las preocupaciones que acompañaban al caminante antes de que emprendiera su travesía. De modo que el territorio está cargado de señales, “cuando el mazateco se encuentra en el campo, por el (pájaro) carpintero te avisa si hay peligro, te chifla o si te encuentras un temazate (tipo venado) es augurio de buena suerte” (Flores, 2021:83). El paisaje, para quien camina, estará siempre lleno de “connotaciones sociales y simbólicas” (*Idem.*).

Los *chjota éxima* conciben un mundo con forma de mesa: “La tierra es plana como una mesa, y está sostenida por 4 pósteles (uno en cada esquina), y que están clavados en el agua” (Incháustegui,1977:34). Los curanderos, los *chjota chijne*¹³, través de su conocimiento adquirido con los niños santos sobre el *so'ndele nima santo*, mantienen una relación recíproca entre ambos planos del mundo. Para ello, durante las veladas con los niños santos, recrean la forma del mundo a través de una mesa que colocan permanentemente dentro de su casa, la cual sirve de *axis*

¹³ Los *chjota chijne* tienen un papel fundamental dentro de la sociedad mazateca, a través de su conocimiento adquirido con los niños santos sobre el *so'ndele nima santo* es que buscan mantener una relación recíproca entre ambos planos del mundo.

mundis durante la velada¹⁴. Los curanderos ayudan al paciente a recuperar la fuerza que necesita para sanar. En esta distribución del mundo georreferenciada por los cuadro puntos cardinales, el paciente ocupa el centro. Esto es importante de mencionar, ya que esas cinco piedras con las que el caminante dirige su solicitud de tránsito al *chikon* actúan bajo la misma lógica con la que el *chjota chijne* realiza su trabajo. Primero, porque, al igual que al paciente le ocurre con la mesa del *chijne*, las piedras son una forma de situarse para el caminante, tanto espiritual como físicamente, dentro del territorio —dentro de ese mundo en forma de mesa— en reciprocidad con lo que lo rodea, acompañando una relación de equilibrio¹⁵ con los *naxinandá* y evitando un fatal desenlace. La investigadora y escritora mazateca Alejandrina Pedro Castañeda lo explica de la siguiente manera:

Arriba están los seres que te dan luz. Abajo los seres que cuidan la luz interna pero que es la oscuridad, se podría decir. A los lados están las cuatro esquinas principales que son los elementos, mal llamados elementos porque finalmente son los espíritus sagrados como el del agua, el de la tierra, el del aire y el de la luz. Entonces, a fin de cuenta, yo no diría elementos. Yo les diría espíritus sagrados. Entre la mesa sagrada está un todo, un todo que hoy día le conocemos como Dios, pero pues es la naturaleza en sí. Esa mesa es como una báscula, estamos hablando de norte, sur, este y oeste, otra vez. Entonces, en toda cultura siempre vas a encontrar los nueve señores que gobiernan hacia abajo, los trece que gobiernan hacia arriba, los seres sagrados que te custodian de izquierda a derecha y

¹⁴ Sobre ello, Eckart Boege menciona: “La choza [de los *chjota chijne*] se transforma -al igual que un templo- en *axis mundis* o punto de interrelación con lo sagrado” (Boege, 1988:145).

¹⁵ A pesar de que haya una búsqueda de equilibrio por parte de los *chjota chijne* y el caminante, el que en el universo mazateco todo esté vivo y por tanto haya distintos modos de vida convergiendo, hace que la búsqueda del equilibrio se complejice. Tal y como Johannes Neurath menciona que ocurre en una comunidad huichola, en donde, la lucha por el equilibrio muestra que “no hay equilibrio cósmico” (Neurath, 2002:36), sino una búsqueda constante de éste. Por lo que, en el intento por alcanzarlo, se reafirma “la importancia del centro como punto de equilibrio entre todas las fuerzas antagónicas del universo” (*Ibid*:262). Por ello, tanto los *chjota chijne* como el caminante, en la búsqueda de ese equilibrio, mantendrán una relación de reciprocidad para que, de esa manera, en el centro que cada uno de ellos es, las fuerzas del universo converjan.

de adelante a atrás y el centro, el centro que eres tú. Prácticamente como si nosotros fuéramos un ombligo. Sí, porque nosotros somos un ombligo. Tal que lo que ahorita estamos comentando nos remonta a los *Cha xo'ó*¹⁶ (Huehuentones). *Cha*: Hombre y *xo'ó*: que viene del ombligo, del inframundo". (Testimonio Alejandrina Pedro Castañeda, noviembre de 2019)

Durante la velada, la geografía espiritual del *so'ndele nima santo* se despliega, tanto el paciente como el curandero conviven con estos espíritus que menciona la maestra Alejandrina Pedro Castañeda. La mesa del *chijne* orienta y guía al paciente para que no se pierda durante su caminar por el plano del *so'ndele nima santo*, pues ambos 'viajan' "a través del tiempo y el espacio al pasado o al futuro, a diversos sitios de la geografía regional, al supra o al inframundo" (Manrique, 2013:94). Con la ceremonia de los niños santos, el mundo del *so'ndele nima santo* se muestra, tan es así que "el individuo durante el viaje tiene el espíritu desprendido caminando en la realidad 'otra'; el espacio que deja es ocupado por el espíritu del hongo que dura cuatro días más en el cuerpo del individuo, a lo que algunas personas llaman el efecto" (Rodríguez, 2019:48).

En noviembre de 2019, año en el que realicé mi primera temporada de trabajo de campo, don Javier me contó que en su última experiencia con los niños santos vio los lugares que en el Cerro de la Adoración fueron utilizados para llevar guerreros enfermos y curarlos, así como realizar ceremonias y sacrificios. Además, le fue revelada una pirámide de la que todavía es posible mirar, al caminar por el Cerro de la Adoración, los restos de su base: las cuatro esquinas. "El guerrero águila

¹⁶ Músicos y danzantes que personifican a los ancestros durante la Festividad de Todos Santos o día de muertos.

les preparaba la medicina (hongos) a los enfermos —me explicó don Javier¹⁷— quienes, al despedirse, tenían que quitarse sus penachos e hincarse en dirección de su lugar de pertenencia: maya o azteca”. Don Javier me señaló que en los dos últimos años que ha viajado [hecho ceremonia con los niños santos], cada ocasión ha sido distinta, y es gracias a ello que ha aprendido que: “Los cerros, los barrancos, las cuevas, los ríos: todos son diferentes. Aprendes [con los niños santos] y ves cómo diferenciar a los diferentes dueños [los *chikon*] de los lugares”¹⁸.

Después de un breve silencio, don Javier me mencionó que para “viajar” a otros lugares, durante la ingesta de hongos, es más fácil si se tiene un objeto de aquel tiempo, y detalló: “Los hongos te permiten viajar en el tiempo, y más, si tienes el artefacto ahí cerca”¹⁹. Por ejemplo, si durante la ceremonia una vasija antigua se manipula es muy probable que la persona pueda “viajar” al pasado y ver cómo era utilizada. Además, don Javier hizo énfasis en que con los niños santos es posible “viajar” por múltiples lugares y tiempos. “Ves hasta lo que ni te imaginas”, exclamó don Javier²⁰. Para una mayor comprensión de lo anterior es importante señalar que los niños santos “poseen rasgos de personificación: subjetividad, intencionalidad, capacidad de afección y de palabra, son una figura más de otredad” (Rodríguez,

¹⁷ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

¹⁸ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

¹⁹ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

²⁰ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

2019:25). Por ello, a través de su ingesta, muestran y dan conocimiento sobre el plano del *so'nde le nima santo* a las personas.

Al otro día de que se me compartiera esta experiencia, Hermes, el hijo de don Javier, me llevó a recorrer el Cerro de la Adoración y me explicó cada uno de los lugares que su padre me había descrito. Además, me mostró las distintas zonas del cerro. Por ejemplo, caminamos por una de las partes más húmedas, donde nace un río y desde la distancia —a pesar de que el murmullo del agua fuera casi mudo y, por lapsos, se sepultara completamente en el estruendo de nuestras pisadas sobre la hojarasca— me fue posible percibir que entrábamos a un lugar con energía distinta. Mi cuerpo lo distinguió y comenzó, involuntariamente, a caminar más despacio. Hermes y yo nos sumimos en un silencio absoluto, al que él sólo se atrevió a romper para explicarme que toda esa área del cerro es conocida por ser un lugar donde los duendes (los *la'á*) viven. “Algunas personas se espantan, pero otras lo ven como algo bueno”, me explicó Hermes²¹.

En cuanto a los restos de la pirámide, anduvimos por el cerro siguiendo los cuatro puntos cardinales, para así encontrarnos con las cuatro esquinas que presuntamente son la base de dicha construcción. Hermes raspó con el machete el pasto para mostrármelas: en cada uno de los puntos cardinales nos encontramos con restos de piedra, como de construcción.

A pesar del escepticismo que causa en algunos de sus oyentes el relato de don Javier sobre los guerreros águilas y la pirámide en el Cerro de la Adoración, se

²¹ Hermes Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, Huautla de Jiménez.

le escucha con atención y en silencio. Por ejemplo, sus hijos, Hermes y Javier, estudiaron agronomía y tienen una perspectiva diferente del cerro a la de su padre, que no sólo se da por la cuestión de los estudios, sino porque don Javier, a diferencia de ellos, pasa gran parte de su día en el Cerro del Adoración: corta árboles para hacer leña que después vende, cuida a los animales y hace veladas con los niños santos.

Don Javier, producto de su relación cotidiana con el *Nindó Tokoxo*, tiene un conocimiento y una conexión con el cerro profundos, que desembocan en una sensibilidad distinta a la que sus hijos tienen. Esto, aunado con el respeto que la familia tiene a lo que se ve dentro de la velada con los niños santos, hace que se le escuche con atención, en silencio, sin intentar desmentir o invalidar su experiencia. Todo lo que se ve en la ceremonia con los niños santos, no es nunca invención de quien los come, es decir, lo visto no surge de la percepción e imaginación propia, sino de una enseñanza que proviene del exterior, de lo que los niños santos permiten ver a la persona.

Con cada nueva experiencia física y espiritual, el conocimiento sobre el territorio se actualiza llevando a que nuevas relaciones con el espacio surjan. En el caso de don Javier, la experiencia que tuvo le llevó a un conocimiento más profundo de los distintos lugares que componen el cerro, de su energía. Me comentó que algunos curanderos y mazatecos realizaban sus ofrendas y sus peticiones en espacios que, en su experiencia con los niños santos, vio que fueron utilizados para realizar sacrificios. Don Javier me explicó que sin importar que las personas tengan conocimiento o no sobre la energía del lugar, el ofrendar en un espacio que otrora

fue para sacrificios puede traer como consecuencia que las peticiones no lleguen a buen término²².

Al igual que el mundo y sus dos planos, “el hombre tiene dos espíritus — explicó Sergio Morales a Citlali Rodríguez—. Uno que nunca abandona el cuerpo hasta la muerte y otro que camina durante el sueño; es éste el último que viaja durante la ingesta de hongos y además es el más vulnerable a perderse o ser atrapado por algún *chikon*” (Rodríguez, 2019:53)²³. Mediante la velada, ese puente de comunicación entre el mundo humano y no-humano, vincula al paciente con su interior, ese centro esencial que se relaciona con el resto del mundo. El cuerpo se convierte, entonces, en el lugar en el que las fuerzas del mundo, georreferenciadas por los cuatro puntos cardinales, convergen. No por nada, cierta perspectiva mesoamericana señala que en el cuerpo hay “una relación dentro-fuera en la que se establece una comunicación entre el entorno natural y el mundo interior” (Aguado, 2004:164). Siguiendo con el acto de caminar, tanto por la vía física como por la espiritual, el caminante se verá siempre ante el constante asecho de una otredad, y al no haber una separación dentro-fuera, ocurrirá que en ese centro que él es se sinteticen y se muestren las fuerzas del mundo, esos *otros* que lo rodean.

Por ello, es preciso apuntar que al territorio mazateco se le descubre por dos vías, acompasadas por esos dos espíritus —planos— que habitan el cuerpo de las personas. Lo material y lo espiritual se mezclan para así dar conocimiento sobre los

²²Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

²³Minero (2012) habla de esta división del espíritu a través de *sen´majao´lí* (“el doble”, “el otro” o “el espíritu que se hace dos”) y Manrique (2010) lo refiere como “doble”, “reflejo”, “espejo” o “segundo”.

naxinandá mazatecos a las personas. Ejemplo de ello es la experiencia de don Javier, su conocimiento del Cerro de la Adoración es producto de un caminar cotidiano y de lo que ha aprendido en las veladas con los niños santos, es decir, de un caminar físico, espiritual e intelectual a través de los dos planos del universo mazateco. En otro ejemplo: Leonardo Martínez de San Andrés Hidalgo (Huautla) — quien se ha preocupado por recopilar historias orales y de quien hablaremos en el tercer capítulo— explica que las historias que él conoce las aprendió, por un lado, escuchando a los viejos, pero otras le fueron reveladas por medio de sueños, en donde el espíritu, al igual que durante la velada, camina y se desplaza por el *so'ndele nima santo*. Es así como los cuentos se mezclan con el caminar físico y espiritual de las personas, ya que son el testimonio de lo vivido, de lo visto y escuchado en los caminos, y de lo que los niños santos y los sueños muestran y enseñan.

Por otro lado, en el plano físico del mundo, *so'nde ñia tiyo chuan*, el caminar por los *naxinandá* mazatecos es producto de mirar, de escuchar, de oler, en fin, de sentir el cambio del viento, el fluir del agua. Don Javier señala que para que el camino nos hable, hay que caminar solos: “Luego vamos todos en montón y van todas las energías²⁴ [personas] mezcladas, y así no, no pasa nada”, me explicó, añadiendo que no hay que temer a lo que se nos aparezca porque por algo ocurre de esa manera. En una ocasión que regresábamos en la noche de Loma Chapultepec al Fortín, por el camino de piedra que cruza estos dos barrios, fue que

²⁴ No hay una versión mazateca para energía, don Javier la usa porque la mayoría de las personas con las que convive, en lo que respecta a los niños santos, son extranjeras.

sin luz comenzamos a subir. Don Javier, entre risa de broma y no tan broma, me dijo: “Aquí te va a dar miedo lo que traigas dentro”²⁵.

Esa noche recordé mi experiencia caminando por la casa y el jardín surrealista de Edward James²⁶, la arquitectura azarosa, inimaginable hasta que la tenemos enfrente, nos presenta los esbozos de nuestro subconsciente —o al menos así lo previó Edward James al construirla—. Mientras se camina, de repente, nuestra atención, que toma forma de asombro o de alarma —producto del miedo de lo que uno encuentra—, devela nuestro interior hasta llegar a las pozas que con su fluir de agua son un remanso para quien camina: ahí el trayecto termina. En ese recorrido en la noche me sucedió algo parecido, en principio porque mis ojos tuvieron que adaptarse a la oscuridad, aprender a mirarla. Y después, al ver cómo cada helecho, planta, árbol habían perdido sus formas y contornos en la noche, y que ya no era en sí mismos, sino una expresión más de la oscuridad, como una avalancha, los pensamientos vinieron a llenar mi mente de incertidumbre hasta que mis pies, afianzados cada vez más al camino, fueron descubriendo cómo andar sin resbalarse y confiar en el brillo diminuto de unas piedras blancas que sobre la tierra lóbrega emergían, tímidas, diciendo: “Por aquí es”.

Para entender el porqué de lo que se aparece u ocurre en el cerro cuando alguien camina solo o acompañado es necesario señalar que, apoyándonos de las palabras de Julio Glockner: “Todo encuentro de carácter espiritual es un encuentro

²⁵ Noviembre de 2019.

²⁶ Ubicada en Xilitla, San Luis Potosí, es conocida como “Las Pozas”. El jardín y la casa son un conjunto artístico y escultórico inspirado en la vegetación de la Huasteca Potosina y, a través de pozas y cascadas, Edward James buscó crear un laberinto surrealista, en donde el caminante experimentara sentirse dentro de un ensueño.

con diversos aspectos de uno mismo (...). Los espíritus son metáforas de estados anímicos individuales” (Glockner, 2016:14). Por ello, cuando don Javier dice: “Y así no pasa nada”²⁷, se refiere a que al caminar en compañía no se nos muestra lo que traemos en nuestro ánimo, sino que, todas las energías anímicas se mezclan, no dejando en claro a qué pertenece o producto de qué es lo que las personas experimentan.

Sobre la forma en la que se construyen las historias en el caminar físico es esclarecedor el ejemplo de don Javier y su relato sobre la pirámide oculta en el Cerro de la Adoración, la cual, si bien la descubrió a partir de la ingesta de los niños santos, fue en su caminar por el plano del *so'nde ñia tiyo chuan* que se le revelaron las cuatro esquinas que otrora fueron los cimientos de la pirámide. En otro ejemplo, Leonardo Martínez, quien, a través de caminar los *naxinandá* mazatecos por ambos planos, ha ubicado los sitios en el que estos acontecimientos han dejado sus marcas topográficas. Tal es el caso de la posible tumba del *Chikon Tokoxo*, o de las huellas con las que el *Chikon* colocó una frontera de protección para su pueblo, de la que Leonardo Martínez señala que quienes cruzaba por ahí, al hacerlo, se les cambiaba el habla. Explicación de la que él se sirve para entender el porqué de las múltiples variantes del mazateco. Además de que el mismo atestigua que en la ocasión en que caminó por ahí, cerca de Cerro Grande y también por Santa Cruz, colocó sus pies sobre las huellas e instantáneamente dejó de sentir el cansancio y la pesadez producto de su caminata de horas. Con la ligereza que experimentó, y el cambio

²⁷ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, Huautla de Jiménez.

repentino de un cansancio extremo a ya no estarlo, es que él comprueba la veracidad de estas huellas²⁸.

El caminar *chjota énimica* es singular, no sólo porque se mezcla con los cuentos y juntos conforman un *world-making* a través del cual los mazatecos conocen su territorio, sino que se trata de un acto particular. Para dar contraste a esta diferencia, traigo a esta cuartilla las palabras de William Hazlitt, de su emblemático ensayo “Dar un paseo”: “Caminamos principalmente para sentirnos libres de todos los impedimentos y de todos los inconvenientes; para dejarnos atrás a nosotros mismos, mucho más que para librarnos de otros” (Hazlitt, 2003:16). Hazlitt continúa y nos habla de las transformaciones que la caminata ejerce sobre él: “Empiezo entonces a sentir, a pensar, a ser de nuevo yo mismo” (*Ibid*:17).

El caminar *chjota énimica* es diferente al que Hazlitt describe. No va en la búsqueda de la recuperación de un yo, sino va al encuentro de un otro. Caminar para los *chjota énimica* no es un medio para que, después de realizado el acto, las ideas afloren, tal y como Nietzsche lo utilizaba para escribir, tampoco es el caminar que Stevenson habla en su ensayo “Excursiones a pie” (inspirado en el de Hazlitt), ni el que Vernon Lee evoca cuando escribe sobre sus paseos en bicicleta.

Para los *chjota énimica*, en el acto mismo de caminar el conocimiento aflora, digamos que en lugar de ir en busca de algo —sea un nuevo yo o nuevas ideas—, se trata de un acto que crea, al momento de practicarse, las redes de un *world-making chjota énimica* entre humanos y no-humanos en un territorio. Por ejemplo,

²⁸ Leonardo Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, San Andrés.

Leonardo Martínez en nuestra segunda conversación en diciembre de 2021 me pidió que camináramos por el cerro y me dijo: “Es que ahí puedo explicárselo mejor”. Además, cuando la explicación ocurrió, expuso que todo lo que decíamos era escuchado por quienes habitan el cerro. Al caminar no se conversa consigo mismo, sino con dios, con los *chikon* y no-humanos que habitan el territorio, tal y como un señor con el que platicué en el centro de Huautla en noviembre de 2019 me explicó. Le pregunté que a quién se le dirigían la palabras de permiso para entrar a una cueva, y él me respondió que al dueño del lugar, recalcando que “siempre hay alguien ahí, aunque no parezca”.

Incluso el caminar *chjota énim*a por la vía espiritual es singular. Algunas mañanas, antes de darme a la tarea de escribir esta tesis, voy a los Viveros de Coyoacán a hacer *Chi kung*. Un día me llamó la atención cómo una triada caminaba. Mi amigo, quien me enseña y con quien practico, me explicó que lo que hacían era una meditación caminando: las personas parecían flotar sobre el césped, tocar cada una de las diminutas fibras verdes, sin un destino, eran puro trayecto: estar en el instante. Una eternidad compartida y semejante a la que aparece en el cuento “Sur”, de Borges, cuando el personaje toca al gato y se da cuenta de que el animal vive en la no sucesión del tiempo. Aquel día pude materializar lo que, desde hacía meses mi intuición sabía, pero, a falta de ejemplos y de palabras, me era imposible expresar. Existen distintas formas de caminar, si bien muchas de ellas buscan el mismo objetivo: la continuación de la vida, la multiplicidad en que se puede expresar nos ayuda a vislumbrar las distintas características y, por tanto, implicaciones y aportaciones que un mismo acto puede tener. En el caso del caminar *chjota énim*a

se trata de una actividad física y espiritual encumbrada en la relación con el otro, en el que el mundo unifica sus fuerzas en ese centro del mundo que es cada caminante.

En el universo mazateco, la otredad es singular, pues los mazatecos se enfrentan a una de la que nunca se sabe qué esperar y, por tanto, es indispensable aprender a negociar con ella y estar en un aprendizaje constante de su lenguaje y de su mundo (*so'ndele nima santo*). Cabe señalar que, para los mazatecos contemporáneos, los *chikon* no son sólo dueños no-humanos de cuevas, cerros o ríos, sino también aquellos extranjeros que, con costumbres distintas, se internan en su territorio: grupos religiosos, instituciones estatales, turistas tanto nacionales como internacionales o investigadores, a ellos también se les llama *chikon*.

Los mazatecos se relacionan a través de una negociación constante con la otredad, mediante la cual distintas concepciones ontológicas conviven y chocan entre sí. Tal es el caso del grupo de espeleólogos estadounidenses y europeos que exploran anualmente el sistema de cavernas Huautla, quienes, a través de grandes proyectos transnacionales, lideran la “transformación de los sistemas cavernarios desde lo sagrado al valor de cambio” (Valdés, 2018:130), construyendo una forma distinta de relación con el territorio que es opuesta a la de los *chjota énim*a, lo cual fomenta una relación conflictiva.

Estos proyectos perciben al territorio como un recurso de propiedad humano, lo cual difiere con el *world-making chjota énim*a que distingue al territorio como un espacio de encuentro de distintas formas de vida humana y no-humana que, al relacionarse entre sí, construyen lo que Anna Tsing llama *world-making*. Lo anterior se refleja en el lenguaje, las historias, la ecología y las tradiciones de los *chjota*

énima. Elementos que, de acuerdo con Anna Tsing (2015: IX), nos hablan de cómo este *world-making* se construye.

El *world-making chjota énima* tiene como base una noción de otredad entre humanos y no humanos que no toma como referencia, ni es absorbido o deducido por el Mismo (*ego sum*) —ese fundamento cartesiano de que, en el mundo, sólo lo que se puede comprobar o expresar, existe—. Para los *chjota énima* es todo lo contrario, el otro es una entidad autónoma, tal y como ocurre con los *chikon* y la relación que los mazatecos establecen con ellos.

Dentro de la filosofía occidental, quizá, quien sugiere una noción parecida de otredad a la mazateca sea Lévinas cuando dice: “El otro no es para mí un objeto sino otro yo, un alter ego” (López, 2001:267). Los *chjota énima*, al caminar, van al encuentro de la otredad y se relacionan con ella en la espontaneidad de las circunstancias cotidianas. Un otro infinito que, apoyándonos un poco en el pensamiento de Lévinas, no depende para ser de una cualidad que lo distinga del yo. Por lo que, la forma en cómo se llevará a cabo la relación entre el caminante y lo que se encuentra en el camino ocurrirá en el momento en que el encuentro sucede, no antes ni después: “Mi acogimiento del otro es el hecho decisivo por el cual se iluminan las cosas”, afirmarí­a Lévinas (*Lévinas apud. Vallejo, 2021:183*), mientras que el caminante *chjota énima* dejaría que en ese centro que es su cuerpo vengan a habitar y se expresen las fuerzas del mundo que lo rodean.

Durante mi caminar en la sierra, mi percepción se modificó, abriéndose al ritmo del movimiento de la neblina, al ruido del viento, al canto de los pájaros en la cima de los cerros y al del silencio dentro de las cuevas. Pronto se volvió parte de

mi día a día el pedir permiso para caminar por distintos sitios. Al finalizar mi estancia y llegar al centro histórico de Puebla, el cambio de la relación con el territorio fue drástico y notorio. Dentro del universo mazateco la existencia de seres no-humanos llamados *chikon* implica una concepción distinta del territorio (*world-making*) y, por tanto, un tipo de relación específica. Ellos no son sólo personajes míticos, sino que también “están en el origen de la organización del espacio y en particular del relieve territorial” (Demanget, 2015:33) o, en palabras de Strathern: “Imaginar entidades que contienen entidades [como es el caso del *Chikon Tokoxo* del Cerro de la Adoración] es una manera de convertir en algo concreto las nociones de habitación y residencia. [...] Se sigue que la gente está tanto en el mundo como el mundo está dentro de ellos” (Strathern *apud.* Pitarch, 2013:137). Esta última aseveración perfectamente puede hilvanarse a lo que párrafos arriba mencioné: en el caminante las fuerzas del universo se sintetizan. Parafraseémosla y digamos: tanto el caminante está en el camino [a modo de *axis mundo*], como el camino está dentro de él.

En Puebla, los edificios, inclusive los árboles del Parque Centro Cívico 5 de mayo, se han convertido en emblema de expresión humana (ideológica, histórica y anímica). Una otredad que es deducida, entendida y con la que las personas se relacionan desde el Mismo (*ego sum*). Recuerdo que al caminar por las calles de Puebla, con cada uno de mis pasos, sentía cómo frente a mí la hierba, el camino marrón, los árboles con sus múltiples imágenes y perfumes se esfumaban, quedando una imagen única, histriónica en tanto que se había devorado al resto. Me pesó que en el final del cuento “Axolotl”, de Cortázar, el hombre deja de ir al

acuario porque ya no se mira en el ajolote. Me pesó porque, mientras caminaba a través del ruido del tráfico y un sol penetrante, producto del asfalto, me di cuenta en donde desemboca esa necesidad de sólo mirar, entender y aceptar al otro en el que algo de nosotros se refleja. “¿Y ese otro al que no entendemos, en el que no nos miramos?”, recuerdo que pensé ese día. Y, a modo de respuesta, me distraje pensando en lo que había aprendido caminando en la sierra, porque un territorio en el que continuamente hay que negociar²⁹ nos abre no sólo a una distinta relación con el entorno, sino también “con el otro, y con el cambio” (Demanget, 2015:33).

Con la llegada de carreteras y de calles, el caminar, tal y como nos lo describía don Javier a través del recuerdo de su padre, ha cambiado. Dos polos se muestran, pues la diferencia entre quienes caminan y quienes no lo hacen es el poder adquisitivo. Por un lado, se sostiene que las personas que viven en el centro de Huautla usan sus coches para ir a la esquina. “Ya no quieren caminar”³⁰, me dijo don Javier. Mientras en los taxis que conectan las distintitas localidades y municipios, ya no se narran cuentos e inclusive es raro que las personas hablen entre sí, al menos que se conozcan o sean amigos.

En una conversación recopilada por Fernando Benítez se lee al mazateco Panuncio decir: “En otros años estaríamos contando cuentos hasta el amanecer. Hoy nadie cuenta cuentos. Sólo hablamos de los problemas que nos calientan la cabeza” (Benítez, 1979:127). Lo anterior podríamos hilvanarlo a la progresiva

²⁹ De acuerdo con Alessandro Questa: “los mecanismo de negociación implican una significación semiótica que integra a lo humano con lo natural mediante rituales, festividades y mito-prácticas” (Questa, 2018:274).

³⁰ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

desaparición de caminantes, quienes, al transitar por las calles y carreteras, son ahuyentados por los cláxones de los taxis y de los automóviles. En el extremo contrario de las personas del centro que usan sus coches para ir a la esquina, están quienes, producto de la crisis económica de la pandemia del Covid-19, tienen que desplazarse por los caminos de antaño. Así me lo comentó Emilio Fernández³¹ — habitante de Loma Chapultepec y miembro de *Memoria Mazateca*—, cuando caminábamos por el camino que lleva de Loma Chapultepec a Xochitonalco y, durante nuestro trayecto, nos cruzamos con varias personas. Emilio Fernández me explicó que eso era síntoma de la crisis económica, producto de la pandemia en que las personas estaban inmersas, pues anteriormente ese camino era poco usado.

Isabel Martínez (2020), dentro de su investigación sobre los caminos rarámuri, menciona que en el acto de caminar es un movimiento físico y un movimiento moral. Además, diferencia los caminos rarámuri con los no rarámuri — carreteras y vías— diciendo que se trata de “manifestaciones concretas de modos de existencia distintos” (Martínez, 2020:149). La divergencia entre quienes caminan y no lo hacen en la sierra mazateca podría ser entendida a través de esta cualidad moral que tiene el caminar rarámuri y que Isabel Martínez expone. Los mazatecos que no caminan establecen otro tipo de relación con el territorio, en muchos casos, enfocada en el comercio, que es otro modo de existencia, lejano al de trabajar junto con la tierra y el maíz. Sobre ello abundaremos en el resto de los capítulos,

³¹ Emilio Fernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, Loma Chapultepec.

principalmente en el segundo a través del personaje del Chato. Además, tal y como veremos en el capítulo dos sobre el ascenso al *Nindó Tokoxo*, en el caminar el espíritu conversa con el territorio y sus energías, ocurriendo que el propio camino, al sentir la energía de algunas personas, no les permita continuar haciendo aparecer un animal peligroso o cansando físicamente al caminante. Por ello, es preciso señalar que el caminar está estrechamente ligado a la construcción que hace cada mazateco de su persona, del modo de existencia —agrícola o vinculado al comercio— que elige para relacionarse con los otros.

Recuperando los conceptos de *first*, *second* y *third nature* de Anna Tsing (2015). Los cuentos y el caminar, a la lupa de estos conceptos, nos muestran, comenzando con el *first nature*, cómo las relaciones ecológicas se modifican paralelamente a la disminución de caminantes, hay menos personas que narran cuentos y, por tanto, menos interesados en aprender, investigar o escuchar estas historias. En cuanto al *second nature*, que refiere a las transformaciones al ambiente, salta la llegada del asfaltado y el que los lugares sagrados —cerros y cuevas— pasen a ser símbolos mercantiles para atraer turistas. Y, por último, en el *third nature*, nos encontramos con el importante papel que juegan quienes siguen caminando y narrando cuentos, no sólo como una forma de preservar el *world-making* de los ancestros, sino también como una forma de resistencia contra los *world-makings* que, venidos del exterior, ven a los *naxinandá chjota énimá* a través del dinero y la extracción, pues desconocen la relación que existe entre humanos y no-humanos.

Por eso, así como los caminos, para evitar que se tapen y se tundan de pasto, necesitan de un caminante que siga sobre los pasos de otro, los cuentos, para movilizarlos del pasado al presente, necesitan de un narrador y de un oyente. Y, cuando las personas toman la tarea de Tusitala, que suele iniciar con un “dicen”, prestan su voz —individual— a la voz de los *naxinandá*. El narrador regala su modo de contar historias para que esos hechos y personajes, que no le pertenece, pues son colectivos, vivan. Y así: los caminantes recorren los *naxinandá* como ríos y, al prestarle su voz a todos estos personajes no-humanos que los habitan, como el agua que hace florecer a lo que a su alrededor crece, ungen de vida a ese *naxi* en el que la nación mazateca ha hecho su hogar.

Para recapitular, diremos que los cuentos, al ser un testimonio de lo vivido en el territorio, se convierten en una especie de memoria histórica a través de la que los *chjota énimá*, que prestan atención a estas historias³², buscan dirigir sus relaciones actuales y responder a los porqués que inundan el enigmático pasado detrás del nombre de un *naxinandá*, de un cerro, de una planta o de un animal.

Para caminar el *so'ndele nima santo*, el *chjota chijne* tiene que conocer el mito de origen del principio al final, tal y como don Sabino le señaló a Eckart Boege. La capacidad de revivir los momentos primordiales es lo que le permite al *chjota chijne* traer la fuerza que el enfermo necesitaba en el momento actual: “Todo viene desde el principio, del nacimiento del universo, cuando se creó la naturaleza. Cuando apareció el día, todo estuvo preparado para resolver, todo se preparó antes

³² En su mayoría se trata de persona mayores, ancianos que se dedicaron a actividades agrícolas, como es el caso de dom Javier Hernández y Leonardo Martínez.

de que hubiera vida como ahora” (Boege, 1988:90). De esta manera, el conocer los cuentos, que son la memoria histórica de los *naxinandá* mazatecos, es una forma de movilizar el pasado para resolver favorablemente los problemas del presente. Concluyendo, tal y como don Sabino se lo explicó a Eckart Boege, que “la finalidad del cuento es ‘para que podamos sobrevivir ahora’” (*Ibid*:91).

Así el caminar y los cuentos configuran el *world-making* mazateco. A través de ellos los mazatecos se relacionan con los dos planos de su mundo. Relación que abordaremos con más detalle en el siguiente capítulo, destinado al *Chikon Tokoxo*, una de las entidades no-humanas más importantes para los mazatecos.

Capítulo 2

Chikon Tokoxo

*Salen del mundo cuando
las sombras se visten de luto.
Son los dueños de la noche.
Son los dueños del silencio.*

Juan Gregorio Regino
Los guardianes de la tierra

A lo largo de este capítulo se abordará, a través de varias historias orales, el temperamento ambivalente del *Chikon Tokoxo*, sus lugares de residencia y su relación con los mazatecos. El objetivo de este capítulo es mostrar, a través de este personaje, los dos mundos (*so'nde ñia tiyo chuan* y *so'nde nima santo*) que conviven en el Cerro de la Adoración y que configuran el territorio mazateco. Además, se contrastará la personalidad del *Chikon Tokoxo* con la del Chato, personaje cavernario quien vive en las simas y expone la relación que el *world-making* mazateco ha establecido con el capitalismo, así como su proceso de llegada a la sierra.

No hay ninguna historia que dé precisión sobre el origen del *Chikon Tokoxo*. Esa es la respuesta que me han dado todas las personas con las que he platicado sobre el Cerro de la Adoración. El 29 de noviembre de 2021, siendo las cuatro de la tarde, Constantino Perfecto Martínez —de profesión carpintero y habitante del barrio mixteco en Huautla, y gracias a la traducción de Marcial Venegas Gonzaga, integrante del colectivo de Memoria Mazateca—, nos habló un poco sobre el *Chikon Tokoxo* para iluminar la ambigüedad que rodea su surgimiento: “El *Chikon* nació con

la tierra y fue así como Dios le dio ese trabajo de cuidar la tierra, para eso el *Chikon* fue creado. Dios no quiso estar en la tierra, quiso estar más en el cielo, pero el güero está aquí en la tierra. Salió especialmente para cuidar los cerros”.

Constantino Perfecto cuenta que, en el principio eran cuatro *chikon* entre quienes se repartirían los *naxinandá* mazatecos. Al *Chikon Tokoxo*, cariñosamente apodado “el güero”, le había tocado el *naxinandá de* Ixcatlán, pero el olor del pescado era tal... —imaginemos un olor nauseabundo y repulsivo para entender la actitud del *Chikon*— que “El güero” no aguantó, y pidió que lo cambiaran, argumentando que: “No quería ensuciar a los mazatecos”. Marcial Venegas añade que hay personas que le llevan al *Chikon* pescado como ofrenda. Su abuelo decía que eso no debía ser así y lacónicamente se lo explicaba: “Al güero no le gusta eso”. Y sí, no por nada su gran morada, el *Nindó Tokoxo* —Cerro de la Adoración— se rodea de cerros, como alejándose de ese mar que, si no fuera por estas serranías, su presencia quedaría prontamente descubierta para nuestros ojos y para los del *Chikon*. Una ilusión: la de sentirse más lejos del mar de lo que realmente se está.

El *Nindó Tokoxo* se extiende, alarga sus faldas como queriendo cubrirlo todo, quizá, por eso, los *chjota éñima* vieron en él un símbolo de protección que los llevó a establecerse en los alrededores. La llegada a su cima —ya sea por el barrio del Fortín o por los pastizales de Loma Chapultepec— no es inaccesible. Los caminos, pese a lo inclinado y lo resbaloso de la tierra —de un café casi amarillento—, permiten al caminante acceder a la cima en unos 25 a 35 minutos. Pero, cuidado, llegar a la cima no significa que este misterioso cerro ya se nos ha revelado. Faltan el resto de los pasadizos, marcados apenas por la tierra, y aquellos por donde ni

siquiera se ha trillado camino. Los árboles del *Nindó Tokoxo* se unen en la vertiginosa escena de la neblina que cae sobre ellos, como si le hablaran y ella escuchara los murmullos y se decidiera por volver su soliloquio en un diálogo, en el que, entre el verde espeso de los arbustos: pájaros de los más diversas estirpes, víboras y temazates viven. Si alguien puede jactarse de conocer a la perfección este cerro podría ser la neblina. Ella se desliza por cada uno de los intersticios de la vegetación, por los recodos de las simas que, como activistas de la paradoja, moran dentro de esta cumbre. De repente, el observador que recorre asombrado la horizontalidad del *Nindó Tokoxo*, recibe un traspié. Su mirada se detiene, y ahí, una pequeña serpiente gris, separa a un cerro de sí mismo: la carretera a Tuxtepec.

La construcción de esta carretera, que dividió a la mitad el cerro, dio mucho de qué hablar. La gente decía que el *Chikon Tokoxo* estaba muy enojado y, para algunos, lo sigue estando. Durante la obra, hubo un estafalario cobro de vidas y accidentes. Actualmente perdura la estridente preocupación porque la caza furtiva de venados y de temazates va *in crescendo*, dado lo accesible y expuesta que la carretera deja a la fauna silvestre. Ya no hay necesidad del caminar incierto y prolongado entre arboledas repletas de vida animal y vegetal, la carretera hace más accesible las presas, pero con cada nuevo triunfo del cazador, el enojo del *Chikon Tokoxo* crece por la disminución del número de sus animales.

Don Leonardo Martínez arguye que el primer sitio en donde fue visto el *Chikon Tokoxo* no fue en el Cerro de la Adoración, sino en el Cerro Rabón —ubicado

en los municipios de San Felipe Jalapa de Díaz y San José Tenango³³—. Al igual que Constancio Perfecto, Leonardo Martínez señala que el *Chikon Tokoxo* surgió cuando la tierra fue creada, a la par de ella. Sin embargo, no hay quien dé fe de cómo ocurrieron los hechos, así como la reunión de los dioses Tepeu y Gucamatz en el *Popol Vuh* o la costilla de la que surge Eva que dotan de una cronología al milagro de la creación. Nada de esto tenemos en cuanto al *Chikon Tokoxo*, estamos a un tris del surgimiento, y sin embargo no sabemos cómo ocurrió. El origen se yergue en enigma, en el mutismo de los hechos que nadie sabe cómo sucedieron. Quizá, no por nada, una de las características del temple del *Chikon* sea la ambigüedad, pues es una entidad conectada a lo trascendental, a lo infinito, al cúmulo de fuerzas y poderes que el hombre no comprende del todo y, sin embargo, para vivir, tiene que aprender a relacionarse con ellas.

La personalidad de *Chikon Tokoxo* es ambivalente³⁴. Por un lado, es el favorecedor, el guardián del pueblo mazateco y, por el otro, es capaz de enfermar y causarle mal a la gente. “El malo se vino a la tierra, es *Chikon Tokoxo*, un espíritu maligno, que puede hacerte mal...”, le compartieron a Federico Valdés (2018:224). Mientras que Valeriano García señaló a Citlali Rodríguez que “también puede presentarse como un enano” y Sergio Morales le mencionó que “como un rayo que por su luminosidad no permite ser mirado” (Rodríguez, 2019:79). Por su parte,

³³ Leonardo Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, San Andrés.

³⁴ Sobre la personalidad ambivalente, Magali Demanget menciona que: “Los *chikon* no son ni buenos ni malos, es decir, son seres ambiguos que se sitúan fuera de una clasificación dualista entre el bien y el mal. Esta ambigüedad retoma en realidad la ambivalencia de su comportamiento, puesto que ellos pueden ser de vez en vez benéficos o maléficos, en función de las circunstancias del encuentro”. (Demanget, 2000:44).

Magali Demagent menciona que el *Chikon Tokoxo*: “Es santo y animal, también se le conoce como caballo y puede manifestarse por el ruido de sus cascos. Se encuentra, simultáneamente, en la cima del cerro, aunque también observamos ofrendas en unas cuevitas que están en la falda” (Demaget, 2015:40). El *Chikon Tokoxo* es un personaje difícil de ser definido, pero es a través de su personalidad múltiple que entendemos cómo es que las historias orales de los *chjota énim*a se ensanchan, plagándose de interpretaciones diversas y contradictorias, en las que lo que resalta, con cada nueva versión, es la interpretación que las persona tiene sobre su territorio, y cómo es dinámica y se actualiza con cada nueva interacción.

Constantino Perfecto Martínez señala que el *Chikon Tokoxo* es un personaje muy rico, que da prosperidad. En mazateco se expresa de él con las palabras: *Chikon xi le tejao*, que Marcial Venegas nos hace el favor de traducir y nos dice que se refiere a la característica de un ser que es luminoso y próspero. En lluvia de ideas se comparte que se le conoce como un señor alto, güero y de cabello blanco. El lingüista Rafael Rentería, quien también nos acompaña, pregunta si, dada las características físicas distintas que tiene este personaje, el *Chikon Tokoxo* es extranjero. Prontamente la respuesta se enuncia: “Si fuera extranjero tendría otro trabajo”³⁵. Es así como llega a nosotros la explicación de que una de las características distintivas de este personaje es la siembra del maíz, ese es su trabajo. Como se verá en el capítulo tres, el trabajo es una forma de relacionarse con el territorio que establece un *world-making* entre humanos y no humanos.

³⁵ Conversación entre Constantino Perfecto, Marcial Venegas, Rafael Rentería y Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre 2021, barrio mixteco, Huautla de Jiménez.

Constantino Perfecto sobre ello cuenta que: “Cuando él [*Chikon Tokoxo*] se hizo cargo del cerro. Siempre pudo cultivar y sus cosechas fueron prosperas”³⁶.

Rondan los rumores que el *Chikon Tokoxo* tiene —o tuvo— familia. Constantino Perfecto lo niega rotundamente: “El *Chikon* es puro, no es posible que tenga dos esposas, ni hijos”³⁷. Sumando a lo anterior, Leonardo Martínez va más allá en su respuesta y nos explica que cuando se habla de que el *Chikon* es esposo o padre de tal o cual entidad no se refiere a los lazos que cotidianamente en el núcleo familiar se forman, sino que es una manera de expresar la relación que establecen el agua y el cerro, y el resto de los dueños del territorio que al unirse conforman y dan vida a los *naxinandá chjota énimá*. Leonardo Martínez, al igual que Constantino Perfecto, apunta que el *Chikon* no pudo tener familia porque es puro³⁸: “*chikon* no quiere decir güero, sino puro, limpio”³⁹, recalcó Leonardo Martínez.

Sin embargo, hay quienes apuntan que el *Chikon Tokoxo* sí tiene familia. Don Javier Hernández cuenta que las esposas del *Chikon Tokoxo* son varias. *Chjoon Ndá Jve* es la más conocida y se le considera la deidad del agua. Ella y el *Chikon*

³⁶ Constantino Perfecto en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, Rafael Rentería y Marcial Venegas, noviembre de 2021, Huautla de Jiménez.

³⁷ Constantino Perfecto en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, Rafael Rentería y Marcial Venegas, noviembre de 2021, Huautla de Jiménez.

³⁸ Revisando la etimología de su nombre nos encontramos con que *chikon* significa poderoso, *to*: boludo, *ko*: blanco y *xo*: espumoso. De acuerdo con el etnolingüista mazateco Florencio Carrera: “El término *chikon* alude a lo poderoso porque se trata de una deidad (de una entidad numinosa), la raíz *to*, boludo, se refiere a que es un cerro, es decir, una prominencia que sobresale de la superficie de la tierra, las raíces *ko* y *xo*, blanco y espumoso aluden al agua clara que brota de él” (testimonio recopilado por María Cristina Quintanar, 2010:85) Por su parte, Magali Demanget, recopiló lo siguiente referente al porqué al *Chikon* se le llama “güero”: “Según el maestro Isauro Nava, N'iotjinle ngan'io, k'oa *Chikon* kijif "es alguien con mucho poder, claro, brillante" (Demanget, 2000:44).

³⁹ Leonardo Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, San Andrés.

conforman la pareja cónyuge de dioses mesoamericanos⁴⁰. Pero la diversificación se complejiza, pues, como don Javier señala, al *Chikon Tokoxo* se vincula con más esposas, quienes son dueñas de cerros, de arroyos y de las plantas⁴¹. Sobre estas dos últimas don Javier explica que es gracias a este vínculo matrimonial que las plantas medicinales florecen y que los arroyos no se secan, en fin, que la vida es posible no sólo para los *chjota éñima*, sino también para los animales, plantas y no-humanos que habitan los *naxinandá*. Por su parte, don Félix le describió a Federico Valdés de la siguiente manera los vínculos familiares de los *chikon*:

Dentro de los cerros los *chikones* tienen sus ciudades, pueblos, casas, familias, animales, potreros. Son de apariencia humana, hombres y mujeres. Tienen deslindes de terrenos, como los humanos, puede ser que determinado cerro sea de un *chikon* y el de enfrente sea de otro, con animales y todo. En el sótano, por ahí respiran las personas que viven ahí, tienen sus ciudades, pero no se ven. Los *chikon nindo* comen y beben, nacen, se enferman y mueren, tienen esposa, hijos y parientes; son las personas de allá abajo. (Valdés, 2018:224-225).

Sobre el temple airado y los castigos del *Chikon Tokoxo*, don Javier me cuenta que en una ocasión los coyotes del *Chikon* —el güero no sólo es el dueño del *Nindó Tokoxo*, sino también de los animales, árboles y plantas que ahí moran, se dice que los coyotes son sus guardianes⁴²— comieron del ganado de unas personas para satisfacer sus necesidades alimenticias. El señor de quien tomaron

⁴⁰ De la pareja de dioses mesoamericana “es bien conocida la capacidad de los antiguos dioses mesoamericanos para dividirse en dos personas que con frecuencia integran una pareja conyugal. Cada uno de los cónyuges se ocupa del ámbito cósmico propio de su sexo” (López y López, 2009:70).

⁴¹ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, Huautla de Jiménez.

⁴² Incháustegui recupera un testimonio parecido sobre el *Chikon Tokoxo* y los coyotes: “El *Chicón Tokoxo* es el jefe de los coyotes... que son sus policías, son sus perros...” (Incháustegui, 1977:91).

las reses le iba muy bien, era próspero —me cuenta don Javier—, pero cuando el señor vio que le estaban comiendo su ganado, al ahuyentar a los animales con su rifle, mató a un coyote. Después de este suceso, le comenzó a ir muy mal y, mediante sueños, supo que no podía hacer nada para recuperar su fortuna, porque lo único que quería el *Chikon* a cambio era al coyote, que él había matado, vivo. El señor no pudo hacer nada, ni tampoco recuperar el bienestar que antes tenía⁴³.

Dentro del cerro de la Adoración, en 2019, don Javier construía una cancha de fútbol. En una de nuestras conversaciones de sobremesa, su hijo Javier, con quien platicué sobre la cancha comunitaria de su papá, me dijo: “Mi papá debió de haber hecho algo antes de construir, si no... Él sabe que...”⁴⁴, y sin terminar la idea, con el suspenso de la oración retenida en los gestos de su cara, refirió las graves consecuencias que puede traer el no pedirle permiso al *Chikon Tokoxo* y sólo disponer del terreno como a uno le plazca.

Romper el convenio tácito que hay con los *chikon* desencadena una reacción por parte de ellos. Magali Demanget (2015:36) menciona que cuando se inauguró la carretera para Tuxtepec, que cruza por las faldas del Cerro de la Adoración, el *Chikon Tokoxo* provocó derrumbes ocasionando la muerte de varias personas y dañando las máquinas de los ingenieros. Para que esto cesara los *chjota shine* tuvieron que interceder. De otra manera no habría sido posible continuar, pues en

⁴³ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

⁴⁴ Javier Hernández Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

donde se construyó la carretera es un sitio delicado, ya que esta vía cruza por la mitad del *Nindó Tokoxo*. Como se mencionaba al inicio de este capítulo, con la carretera aumentó la caza furtiva, pues la fauna silvestre (venados y temazates) está más al alcance de los cazadores. El convenio tácito y los límites de respeto con el *Chikon* se rompen, se incentiva la caza furtiva en vez de tomar sólo lo que se necesita, tal y como lo fomenta el dueño del cerro.

Pero crucemos al extremo contrario, lejos del temple airado y vengativo del *Chikon Tokoxo*, a ese *Chikon* que sube a solearse por las mañanas a la cancha de fútbol de la cima y, al hacerlo, nimba su cerro para decirle a su gente que está presente, en casa⁴⁵. El *Chikon Tokoxo* “es dueño del poder y del bien en la Sierra Mazateca” (Quintanar, 2010:205). Su función dentro del territorio es ser mediador de las relaciones que establecen humanos y no-humanos en los *naxinandá*. Si a una persona se le aparece —ya sea en el cerro, en sueños, o en una ceremonia con hongos— se considera de buen augurio. Por ello, es bien sabido que cuando se aparece, se le puede pedir lo que sea. Aunque es raro que esto ocurra, y por eso cuando sucede hay que aprovechar, pues se trata de una bendición.

Era 17 de septiembre de 1957 cuando don Leonardo Martínez escuchó el rumor de varias pisadas. Era muy de mañana, y quienes se acercaban lo hacían con un caminar distinto, no era el paso apresurado de quien, ante la extensa rutina matutina, se dispone cuanto antes a empezar el día. Nada de eso. Venían a paso firme, sin detenerse. Y, sin embargo, algo se sentía extranjero, especial. Las

⁴⁵ Cipriano Guerrero en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, Huautla de Jiménez.

pisadas desconocidas entraban hacia San Andrés sellando sus pasos al trillado camino que en los días de plaza ocupa el emblemático mercado, conocido por preservar todavía las costumbres y varios productos a cómo era la tradición. Entre ese rumor, a la distancia, don Leonardo Martínez percibió a un hombre sentado sobre un temazate. A su alrededor, protegiendo y engalanando el cabalgar de aquel hombre, caminaban trece coyotes. Todos ellos entraban hacia San Andrés sin detenerse. Parecían hacerlo desde otro lado, como si su mundo fuese otro, y en ese breve lapso de su andanza, invitaran a mirar y entender, aunque fuese de soslayo, su modo de vida tan distinto que, por serlo, resulta en ocasiones semejante al nuestro. Dos planos del mundo uniéndose, conviviendo para hacer uno⁴⁶.

Leonardo Martínez miró a aquel hombre, y no tuvo que pensar dos veces para saber de quién se trataba. Desde el fondo de sí mismo le solicitó dos bendiciones: jugar y contar cuentos. Don Leonardo Martínez concluye su narración sobre este encuentro diciendo que las historias que escribe —que ha recopilado en dos libros y está pronto a publicar un tercero— lo ha hecho gracias a que el *Chikon Tokoxo* le dio ese día el don de la palabra. Además de que, para jugar, le concedió el deporte del boxeo. Ahora, a sus setenta años, cuando ya no le es posible practicar en carne propia este deporte temerario, es el organizador de torneos donde participan mujeres y hombres de las más diversas edades que gustan y practican del boxeo.

⁴⁶ Leonardo Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, diciembre 2021, San Andrés.

Las apariciones del *Chikon Tokoxo* le ocurren a quienes obran con respeto y cuidan los lugares, se tratan de una *kua chi ko tain*⁴⁷, una bendición. Es usual que lo que el *Chikon* les otorgue a las personas se relacione con el sustento. Doña Ortencia Martínez me compartió que a su abuelo, quien se dedicaba a recoger leña en el Cerro de la Adoración, el *Chikon Tokoxo* se le apareció y le regaló una gallina, la cual fue muy próspera⁴⁸. No por nada se dice que el *Chikon Tokoxo* es “el dueño de la prosperidad agrícola” (Demanget, 2015:36), pues a él se le vincula todo lo relacionado con la alimentación y, por tanto, con el bienestar de las personas. A lo largo de Mesoamérica abundan las historias como la del abuelo de doña Ortencia Martínez, pues es bien sabido y estudiado que al dueño del cerro se le vincula con las semillas, principalmente la del maíz. Ahí están los dibujos de los gobernantes mayas que emergen de un cerro sujetando una mazorca como señal de poder, los cuales nos hablan desde su silente época para decirnos cuan distinto y a la vez cuan similar es la relación con los cerros⁴⁹.

Siguiendo la naturaleza del enigmático templo del *Chikon Tokoxo*, hay personas que señalan que —dado las transformaciones de la llegada de la modernidad a la sierra en la fisonomía de Huautla, las costumbres, el caminar y las relación de reciprocidad con el territorio— el *Chikon Tokoxo* se ha ido a vivir a otro

⁴⁷ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, diciembre 2021, vía telefónica. También se puede traducir como: “Buena vibra”.

⁴⁸ Ortencia Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre 2019, Huautla de Jiménez.

⁴⁹ Hugo García Capistrán hace énfasis en que son varios los mitos, tanto en la región maya como en el centro de México, donde el surgimiento del maíz ocurre en el cerro. [Véase García, 2017:55]. Y sobre los gobernantes mayas menciona: “El ritual consistía en que el gobernante se colocara por encima o frente a la “montaña”, desde este punto mostraba su control sobre el sol en su paso por el firmamento y, paralelamente, las lluvias que permitirán el crecimiento de las plantas, en especial del maíz” (García, 2017:53)

lado. “El *Chikon* ya no vive en el Cerro de la Adoración (*Nindó Tokoxo*) desde que llegaron las gentes [se refiere a los extranjeros], ya no les gustó y se fue a vivir a cerro Rabón [San Bartolomé Ayautla]”, le compartió Sergio Morales a Citlali Rodríguez (2019:80). El Cerro Rabón, a diferencia del Cerro de la Adoración, se trata de un área de difícil acceso, ya que “no existen terracerías que lleguen a la meseta del cerro” (Lorea y Munn, 2005:24). No por nada, cuando las personas cuentan que el *Chikon Tokoxo* decidió irse a vivir a ese cerro, mencionan a su vez lo inaccesible de su cima, dejando entrever el gran enojo detrás del acto del *Chikon*. De ser así, lo anterior conllevaría también un rompimiento de la relación tácita de cuidar y de repartir las riquezas de los *naxinandá* a los *chjota énimá* por parte del dueño del Cerro de la Adoración.

Javier, el hijo de don Javier, en una ocasión en la que platicábamos sobre la partida del güero, me mencionó que el *Chikon Tokoxo* se fue a vivir al Cerro Rabón porque se enojó y también porque su esposa enfermó y la fue a cuidar allá. Además, él ha escuchado decir que “cuando el *Chikon* decida ya no cuidar de los mazatecos, que, entonces, el cerro de Huautla [Cerro de la Adoración] se va a quebrar”⁵⁰. Sin embargo, no podemos asegurar nada. No hay una historia definitiva u oficial, cada persona da su versión y opinión, en otras palabras, la historia está viva y, por tanto, las personas en su andar la construyen y reconstruyen, como esta tesis: cada nueva oración que el lector lee es el testimonio de lo borrado y de lo no escrito.

⁵⁰ Javier Hernández Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

Estamos de nuevo a un tris de los pasos del *Chikon Tokoxo*, pero basta sólo eso para que la neblina revolotee alrededor de la personalidad e historia de este personaje. Y sí, cuando caminamos por su *Nindó Tokoxo*, a pesar de que sea sólo neblina lo que se ve, su presencia habla desde el otro plano del mundo: es el rozar del viento sobre los árboles, el aroma a tierra fresca. Él está ahí, se manifiesta en múltiples e infinitas formas. Por un instante entendemos todo: los cónyuges al unirse dan vida y abundancia a los *naxinandá* mazatecos, poblándolos de plantas, de animales, de agua y de cerros, quienes, al unirse con el otro plano, hacen posible a las familias *chjota éñima* el desarrollo en un territorio.

Las dos casas del Chikon Tokoxo

Cuenta Leonardo Martínez que el *Chikon Tokoxo*, después de su primera aparición en el Cerro Rabón, arribó a la que sería su primera morada: el *Nindo kjuate xoma* (Cerro Verde, en San Andrés). Fue el sol el que iluminó su camino, porque antes, en aquel tiempo, el sol no salía por donde ahora lo hace, lo hacía en sentido contrario. Así fue como el *Chikon Tokoxo*, después de que Dios Padre le diera su vehículo —un mazar (temazate)—, se dirigió a su nueva morada, conocida hoy por todos los *chjota éñima* como tal: el *Nindó Tokoxo* (Cerro de la Adoración). Era un 31 de diciembre cuando el *Chikon* cruza San Andrés y llega a este cerro. En el calendario mazateco corre la veintena *chan men*, en la que las personas piden al dueño del cerro por buena siembra y fortuna. Don Leonardo Martínez señala que el

Nindó Tokoxo significa Cerro de Pedimento y no Cerro de la Adoración, tal y como esta veintena lo indica⁵¹.

El calendario *chjota éxima*, a diferencia del gregoriano, comienza el 17 de septiembre con las veintenas de reforma. Esa temporada del año, *Chikon Tokoxo* lo pasa en su cerro de San Andrés, *Nindo kjuate xoma*, hasta el 31 de diciembre cuando comienzan las veintenas de siembra. El *Chikon* se transporta a su otro cerro, más cerca de Huautla, y conocido por todos como Cerro de la Adoración. La dos moradas del *Chikon* hacen alusión al monte occidental —*Nindo kjuate xoma*— y al oriental —*Nindó Tokoxo*— que, siendo dos de las cuatro proyecciones del Monte original, son las más importantes. La primera funciona como almacén mientras que la segunda “es considerada como punto de entrega del don. En suma, en extremos cardinales opuestos se sitúan las dos funciones complementarias de una troje: guardar y entregar el grano” (López y López, 2009:129).

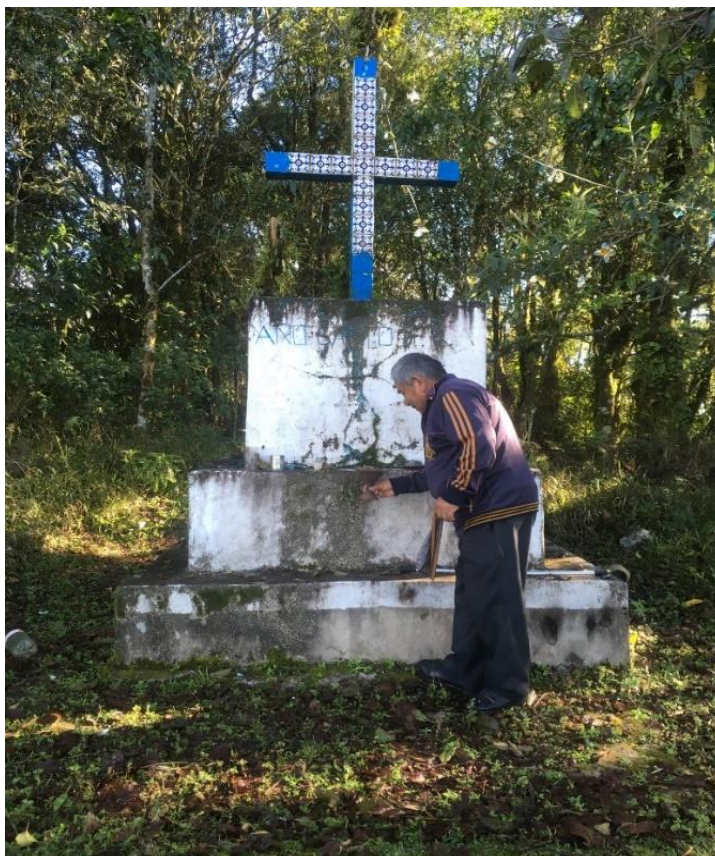
Don Leonardo Martínez establece esta diferencia por medio de lo que se debe ofrendar en cada una de las moradas del *Chikon Tokoxo*. En el *Nindo kjuate xoma* no se ofrenda nada y sólo se lleva una vela, lo que se le da al *Chikon* es pura oración, pura palabra. A diferencia del *Nindó Tokoxo*, en donde las personas para pedir por su siembra llevan guajolote, velas, copal, pluma de guacamaya y cacao. Sobre el cacao, don Leonardo Martínez señala que no fue hasta la llegada de los aztecas que se incorporó como ofrenda. La diferencia entre cada tipo de ofrenda es la veintena a la que pertenecen, en las veintenas de reforma se pide en el *Nindo*

⁵¹ Leonardo Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, San Andrés.

kjuate xoma por la resolución de problemas que no son de siembra, mientras que en el *Nindó Tokoxo*, del 1 de enero al 16 de septiembre, se pide por el crecimiento del maíz⁵².

En el *Nindo kjuate xoma* el ascenso es directo, una diferencia que tiene con respecto al *Nindó Tokoxo*. En el sendero, por el que se cruza para subir hasta la cruz en donde se platica con el *Chikon*, abundan árboles. Sobre su tierra de un café oscuro penetrante —una diferencia más con el *Nindó Tokoxo*—, las pisadas del caminante hacen crujir a un sinfín de ramas y vegetación que, como alfombra, serpentean con el camino. Desde la cruz, en la que se platica con el *Chikon Tokoxo*, es posible mirar el Cerro de la Adoración. Ambos cerros están alineados, como mirándose uno al otro: siendo espejo y reflejo al mismo tiempo. La presencia del *Chikon Tokoxo*, a través de esta alineación, nos cobija, nos hace sentir que, pese a las notorias divisiones geográficas, su cerro —y él mismo— es muchos y uno a la vez.

⁵² Leonardo Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, diciembre de 2021, San Andrés.



Leonardo Martínez en la cruz del *Nindo kjuate xoma*

En el *Nindó Tokoxo* sí existen divisiones, en cada una de ellas hay una energía especial que determina lo que la persona debe hacer. No todos los sitios son para pedir, como no todos lo son para platicar. Leonardo Martínez señala que cuando el *Chikon Tokoxo* llegó al Cerro de la Adoración colocó un escritorio para que las personas fueran a pedir su *chaon* (su don). En esa primera ocasión el *Chikon* no pidió nada a cambio, sólo les señaló que no les iba a regalar, sino que tenían que cumplir cierto reglamento al sembrar: el de las veintenas de siembra⁵³.

⁵³ Leonardo Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, diciembre de 2021, San Andrés.

Actualmente, para ascender al *Nindó Tokoxo*, las personas deben pasar primero a la cruz, en donde el curandero dice el nombre de la persona y le hace una limpieza para que cuando bajé a la cueva, a pedir y dejar su ofrenda, vaya *chikon*, puro, limpio. La cruz cumple la función de una recepción. El nombre de las personas se pronuncia a guisa de presentación. Ahí el curandero “anota” —en su explicación don Leonardo Martínez utilizó este verbo— el nombre de las personas como visitantes del *Chikon Tokoxo*.

Sobre la cruz en la cima del *Nindó Tokoxo*, la que funge de recepción, el profesor Florencio Carrera explica lo siguiente: “La cruz que está allá arriba: oriente, poniente, norte, sur es la misma cruz y en medio ¿qué? El corazón, la vida. Abajo y arriba es la vinculación, es la unión, por eso el mundo está integrado, no está separado”⁵⁴. Con estas palabras Florencio Carrera nos devuelve a la importancia de los cuatro puntos cardinales y el centro dentro del universo *chjota énimá*. Las personas asisten a la cruz a limpiarse, para que en su centro se integren en equilibrio todas las fuerzas que conviven y conforman los *naxinandá*.

El profesor Florencio Carrera continúa su explicación de la cima del *Nindó Tokoxo*: “Llega uno a la cima donde está un árbol plantado. Ese árbol no sabemos desde cuando está ahí. Pero ahí está, nadie lo tumba. ¿Por qué? Porque es una representación del cerro”. Dicho árbol, al que acompañan la cruz y la imagen de la virgen de Guadalupe, recuerda a las imágenes del Árbol Florido coronando el Monte Sagrado en el Códice Borbónico, lám. 15 y en el Códice Borgia, lám. 44. Alfredo

⁵⁴ Florencio Carrera en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

López Austin y Armando López Luján señalan que la cruz y el Árbol florido son equivalentes entre sí. Ambos sirven a las personas para colocarse “bajo la presencia protectora del Monte Sagrado” (López y López, 2009:50). Sobre el árbol también se ha mencionado que “indica la diversidad de bienes que proceden de los ámbitos divinos” (*Ibid*:40), es decir, las bendiciones (*kua chi ko tain*⁵⁵) que los dioses dan a las personas, que en el caso del *Nindó Tokoxo* se materializan en buenas siembras o en dones. El árbol florido une los dos planos del mundo: el de los hombres y el de los dioses. Además, por un lado con sus raíces y por el otro con sus ramas, hace converger el arriba —el cielo— con el abajo —el inframundo—, el mundo de los ancestros (*Idem.*). Así, el mundo se integra gracias a que estos lugares sagrados del territorio son recintos en los que las fuerzas y las entidades que moran los *naxinandá* conviven.

Don Javier me mencionó que durante el ascenso las personas y el cerro dialogan no sólo con palabras, sino también con su energía. En el camino para subir a la cima del Cerro de la Adoración —señalado por unas piedras que a modo de cuchilla simulan unas piernas— él ha visto a personas que ya no pueden subir y que se tienden exhaustas en el pastizal. Me explicó que esto se debe a que el *Chikon Tokoxo* rechaza la energía de estas personas y no los deja pasar a su dominio⁵⁶: ya sea por su pacto con otras entidades del territorio, como lo es el Chato, o porque

⁵⁵ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, diciembre 2021, vía telefónica.

⁵⁶ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre 2019, Huautla de Jiménez.

los motivos con los que ascienden son contrarios a la comunión con el *Chikon Tokoxo*.

Caminar por el cerro no se trata de un caminar cotidiano, sino de “un viaje al estado liminar, un tránsito de lo profano a lo sagrado, un ingreso al espacio sacralizado, una transición entre distintos estados” (Montero, 2004:62). El ascenso escalonado marca las etapas de la travesía y de la comunicación con el dueño del cerro, y se apoya de “diferentes puntos que son también lugares de culto” (*Ibid*:53).

De acuerdo con Victor Turner (1980:102-103 y 2008:64-99) son tres fases las que las personas experimentan en un estado de liminaridad, que ocurre, por ejemplo, al caminar en el cerro. La primera es la separación, en ella el individuo se aparta de su posición en la estructura social y de sus condiciones culturales en las que está inmerso. En el ascenso, las personas experimentan la energía que se desprende tanto de su interior como del cerro para acceder a una tercera, en la que ambas se integran. La segunda es el margen o limen en el que todo alcanza una condición periférica sin una temporalidad cronológica determinada, ya que sólo habrá una iniciación y una consumación. La montaña trasciende sus límites geográficos y la energía que se desprende, desde el momento de la iniciación hasta el de la consumación, se convierte en el todo de las personas que participan en este caminar. La tercera fase es la agregación en el que las personas experimentan un nuevo estado espiritual esa es “la prueba de que se fue al cerro y de que se atravesó el camino” (Castillo, 2014:113). Esta última fase es la que lleva a la consumación: la altura del cerro se ensambla a la altura moral de la persona, el ascenso no se cuenta en los metros sobre el nivel del mar (msnm) que el caminante recorre, sino

en el viaje, la relación social y espiritual como “una forma específica de relacionarse y de dialogar con las diferentes entidades que ahí moran” (*Ibid*:65).

Don Javier me explicó que cuando se va al Cerro de la Adoración hay que platicar con él, para que el *Chikon Tokoxo* sepa qué nos hace falta:

¿Para qué te da dinero si andas mal? Con sólo subir el cerro, él te da. Luego ves a las personas... Van todas estresadas y, al subir, de pronto, ya empiezan a respirar, a andar distinto. Por ejemplo, si nunca le hablas a tu papá y nada más cuando necesitas dinero vas y lo buscas... Pues no, así no se puede. Para eso es el diálogo con la montaña, para conocerla y que te conozca. Ella sabe cómo estás, y entonces te dará. (Testimonio don Javier, noviembre 2019, Huautla de Jiménez).

En el testimonio anterior don Javier hizo énfasis en que es necesario establecer una relación de amistad con el *Chikon Tokoxo*. Después añadió: “A la montaña uno va a limpiarse, a hablar con ella”. A través de este testimonio y lo señalado en el párrafo anterior, vemos cómo el pedir y el dar, en cuanto a la relación con el *Chikon Tokoxo* se refiere, son actos que toman su tiempo, convirtiéndose en un modo de vida en el que las personas, mediante sus actos cotidianos, cuidan y fortalecen una relación cada vez más cercana con el dueño del cerro.

El *Nindó Tokoxo*, además de ser un cerro que está vivo, es morada de muchas formas de vida: animal, vegetal, de *chikon* y de duendes. Se trata de “una entidad sensible y reservorio de vida, un recipiente para otros cuerpos” (Questa, 2018:138). Una red viviente que se extiende sobre el horizonte y, por tanto, se le considera como un sitio fundamental para el territorio. El Cerro de la Adoración es el centro, en él se concentran las fuerzas del universo y se unen los *naxinadá chjota*

énima. “El monte sagrado es un foco privilegiado de irradiación. Su carácter donador y protector se difunde en todos los asentamientos humanos” (López y López, 2009:46). Por ello, el Cerro de la Adoración es un centro, que como ocurre con el cuerpo del caminante, en él, el resto del mundo se revela.

El Cerro de la Adoración se comunica con el resto de las elevaciones siguiendo su cualidad de naturaleza socialmente inclusiva⁵⁷. Esta comunicación ocurre también con las montañas que no pertenecen al territorio mazateco. Mauricio Martínez me contó que le recomendaron avisar al *Chikon* antes de irse a vivir a Puebla a estudiar su licenciatura. “Él se puede comunicar y se comunica con los otros dueños, les dice: ‘Cuídamelo, él es de los míos’”⁵⁸, fue como se lo explicaron.

Ya sea en el mito de ruptura del Monte Primordial⁵⁹, recopilado por Gómez Martínez entre los nahuas de Veracruz, o en *Cartas a Tepoztlán* cuando Pablo Soler señala: “Todos estos cerros se comunican unos con otros hasta Cuernavaca” (Soler, 1997:67) es posible identificar que lo que le dijeron a Mauricio Martínez no se trata de un hecho aislado, propio del *Chikon Tokoxo*, sino de una cualidad en la que todas las elevaciones sagradas representan un centro del mundo, en el que es posible establecer una comunicación con el resto de los lugares. En la sierra mazateca se

⁵⁷ La cualidad de naturaleza socialmente inclusiva ha sido estudiada por Viveiros de Castro, 2007; Descola, 1997 y 2013 y Questa, 2018 dentro de sus investigaciones y en diferentes contextos cada uno. En ella, las elevaciones no sólo son vistas como accidentes geográficos, sino que se les considera y son estudiadas como entidades vivas en relación con el resto del territorio y los humanos y no-humanos que lo habitan.

⁵⁸ Mauricio Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, San Andrés Hidalgo.

⁵⁹ “Los antecesores de los hombres subían por sus laderas [del Monte Primordial] a robar los alimentos sagrados y a husmear a los dioses, por lo que éstos rompieron el Monte en pedazos, dejando su base como jefe y dando a los pedazos dispersos el carácter de subordinados” (Gómez citado por López y López, 2013:49)

habla de “una conexión subterránea, un camino por las cuevas que conecta la localidad de Las Ruinas con el Pico de Orizaba” (Valdés, 2018:226). Es imposible saber cuáles son los límites del *Chikon Tokoxo*, pues su dominio y su poder se mezcla con el de otros cerros. Marcial Venegas me comentó que al güero se le confunde con otros dueños —principalmente con el de Tenango, San Martín Caballero⁶⁰—, e incluso se ha llegado a decir que se trata de una misma entidad que se desdobra en muchas⁶¹.

Las elevaciones sagradas, siguiendo a Daumal en *El monte análogo* (2006:7), carecen de escala, sin importar sus dimensiones siempre tendrán el mismo valor sagrado. Todas —sin importar sus características particulares⁶²— son vínculos físicos entre lo humano y lo sagrado, recintos en los que el tiempo y el espacio se experimentan de otra forma: “La energía de la montaña no desaparecer porque no es obra humana”⁶³, me explicó don Javier Hernández. Por su parte, el profesor mazateco Florencio Carrera me dijo: “El Cerro de la Adoración es una fortaleza natural de la misma erupción de la tierra. Ningún ser humano participó en la edificación-construcción de este cerro”⁶⁴.

⁶⁰ Marcial Venegas en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, diciembre 2021, Loma Chapultepec.

⁶¹ “La imagen de un holograma puede facilitar la comprensión del tipo de vínculo entre los dueños, pues posee la propiedad de que sus partes contienen una versión atenuada de la información contenida en el holograma como totalidad” (Rodríguez, 2019:82).

⁶² El Monte Primordial, al quebrarse y repartirse en pedazos dispersos se reparten sus “funciones cósmicas fundamentales, mismas que se distribuyen, además, en sus diferentes proyecciones” (López y López, 2013:37).

⁶³ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez

⁶⁴ Florencio Carrera en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

El Cerro de la Adoración es considerado un ombligo del mundo, un *naxi* (cerro) fundamental para el territorio mazateco. A los ancestros, que salen de su profundidad de visita en día de muertos, se les llama *chato xo'ó*, “hombres fruto del ombligo” (Cortés y Frassani, 2017:56). El ombligo, que en el cuerpo humano señala la mitad, es también un centro. Podríamos pensar en el Ónfalo de Zeus —el ombligo que como centro hace surgir al resto del mundo—, pues el *Nindó Tokoxo* levanta sus laderas y, gracias al centro que él constituye, los *naxinandá* que lo circundan florecen.

Un mundo opuesto al del Chikon Tokoxo

Cerca de Huautla de Jiménez, en la bifurcación de la carretera que va hacia Santa María Chilchotla y Eloxochitlán de Flores Magón, hay un lugar que lleva por nombre: “Puente de Fierro”. Las cuevas que hacen ahí su sitio son el hogar del Chato, el contrario del *Chikon Tokoxo*. Leonardo Martínez me cuenta que, en algunas fotografías de la cascada, a la que llaman “velo de novia”, se ve el rostro cabrío de este ser camuflado entre el agua que cae estrepitosamente⁶⁵. Las personas que desean riquezas se internan en el mundo subterráneo para hacer pacto con el Chato. La diferencia sustancial de este personaje con el *Chikon Tokoxo* es que las riquezas que él da son inmediatas, van al ritmo de la economía capitalista mientras

⁶⁵ Leonardo Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, diciembre de 2021, San Andrés.

que lo que el *Chikon* otorga a las personas sigue el tiempo del crecimiento del maíz, el de la neblina deslizándose por los cerros, es decir, se ciñe al proceso de renovación de la naturaleza que, como nos lo demuestra el cambio climático, es más lento que el de la creación de fábricas y de edificios. Magali Demanget lo explica de la siguiente manera:

La disyunción Chikon/Chato, divide a dos tipos de riquezas: la abundancia ligada a la prosperidad agrícola, estrechamente relacionada con la idea de movimiento, circulación e intercambios simbólicos con el *Chikon Tokoxo*, dueño de la agricultura y de la fertilidad; y la riqueza oscura del comercio proporcionada por el Chato, que remite a una lógica de acumulación, a una prosperidad estéril fuera de los intercambios sociales (Demanget, 2015:41).

El Chato surge en 1950 (*Ibid*:40) y se le asocia con la imagen de un macho cabrío. Quienes hacen pacto con el Chato, de acuerdo con don Javier Hernández, mantienen relaciones sodomitas con él, les viene la regla y caen en un sueño profundo al mediodía día en el que cumplen con las tareas que el Chato les encarga. Los únicos que pueden pedirle favores son los hombres, pues las mujeres no le gustan⁶⁶. La riqueza obtenida, además de ser instantánea, no se hereda, se esfuma con la muerte de la persona, quien al morir y para cumplir su condena, se interna en el territorio del Chato.

El surgimiento del Chato dentro del *world-making chjota énim*a se empalma al proceso de llegada de la modernidad a la sierra. Este nuevo personaje es una forma en la que los *chjota énim*a se adaptan a este proceso y lo hacen suyo. Durante mi conversación con Constantino Perfecto, al preguntar sobre esta entidad, Marcial

⁶⁶ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladron de Guevara Martínez, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

Venegas contestó lacónicamente, como evitando mezclar a este ser con el *Chikon Tokoxo*: “Ése no es dueño de acá [Huatla y Loma Chapultepec], es de otro municipio, de Chilchotla”⁶⁷, municipio en el que las personas no se dedican a la siembra de maíz, sino a la caficultura.

El proceso de llegada de la modernidad a la sierra es un proceso prolongado y multifactorial, dentro del cual resaltan la conformación de Huatla de Jiménez como el centro económico más importante de la sierra —la llegada y monopolización de la caficultura en el siglo XX, que después estaría a cargo del INI, el Instituto Mexicano del Café (Inmecafe) y de Beneficios Mexicanos (Bemex)—, la intervención del estado a través del Instituto Nacional Indigenista en la segunda mitad del siglo XX y, por último, el interés nacional e internacional que la imagen de María Sabina despertó en investigadores, *hippies*, periodistas y artistas entre quienes resaltan Gordon Wasson (1953) y Gutierre Tibón (1956), interesado en investigar el lenguaje silbado mazateco (Rodríguez, 2019:95-100).

El surgimiento del Chato en la narrativa oral *chjota éñima* muestra este proceso de modernización que acaeció en la sierra. Por ejemplo, uno de los lugares donde se asentaron los *hippies* fue cerca de Puente Fierro, en Camino Real (*Ibid*:101). La proximidad de la residencia de estos extranjeros a la entrada de estas cuevas hizo creer a las personas que “por esta presencia [la del Chato] a los güeros les gustó quedarse ahí” (*Ibid*:105). Los *hippies* consumían hongos fuera del contexto ceremonial y nunca quisieron incorporarse a las formas sociales de trabajo

⁶⁷ Marcial Venegas en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, Loma Chapultepec.

comunitario (*Idem.*). Rápidamente los mazatecos los relacionaron con el Chato, quien, a diferencia del *Chikon Tokoxo*, promueve relaciones individuales y capitalistas con el territorio que devienen en una mercantilización de lo sagrado. Así ocurrió con los niños santos en la relación que los mazatecos establecieron con los *hippies* y que, actualmente, se mantiene entre la comunidad y los turistas.

Un caso reciente de esta relación con la modernidad y el personaje del Chato es el Proyecto Espeleológico del Sistema Huautla (PESH) que, desde el 2014 y hasta el 2023, tiene como objetivo realizar una expedición anual por las cuevas del Sistema Huautla para alcanzar 100 km de longitud y los 1610 m de profundidad (una milla vertical)⁶⁸. Como vemos los extranjeros se internan en estos sitios con el afán de conocerlos mediante parámetros de hondura, sin prever que, para quienes habitan este territorio, son recintos sagrados, importantes más allá de categorías como “la cueva más profunda del mundo”, “alcanzar la milla vertical”. Las cuevas carecen, al igual que los cerros, de escala —como lo escribe Daumal (2006) en su novela *El monte análogo*—. El conocimiento y la relación que los *chjota énim*a establecen con estos recintos no cabe en parámetros cuantitativos. Por ello, las fricciones entre los exploradores de cuevas y los mazatecos surgen y se ensanchan. Las comunidades que viven cerca de las cuevas se preguntan: “Cómo se financian, cuál es su equipamiento, qué intervención y experiencias realizan al interior, qué vínculos nacionales e internacionales tienen, cuáles son sus verdaderos negocios y

⁶⁸ Con estos objetivos se presenta el proyecto en su sitio web: Peshcaving.org.

cuáles son las posibilidades nuevas que se están abriendo o cerrando para el territorio” (Bessi *apud.* Valdés, 2018:134). De nuevo, dada la cercanía que tienen con las cuevas, como ocurría con los *hippies*, a estos exploradores se les vincula con el Chato. Escribe Feinberg:

Los dos mundos que convergen en la cueva son, de hecho, dos mundos de arriba: la Sierra Mazateca y el mundo casi diabólico del comercio, de los extranjeros y del estado. Esa es la razón por la que los forasteros se sienten en casa allí; por eso, tal vez, las leyes de los Señores de la Tierra no afectan a los hombres como Bill Stone [espeleólogo que en 1980 exploró varias de las cuevas del Sistema Huautla] que son felizmente inconscientes de estos "dueños" de las cuevas y montañas que están traspasando⁶⁹ (Feinberg, 2003:199).

Volviendo a las categorías de *first, second and third nature* de Anna Tsing (2015) encontramos que, dentro del *world-making chjota éñima*, el *first nature* tiene su base en la existencia de los *chikon*, con ellos los mazatecos negocian y fomentan una relación de reciprocidad a través de un pago que les permite habitar un territorio conjuntamente. Por su parte, en el *second nature* las transformaciones al ambiente se dan por el choque entre dos *world-makings* distintos: el de los fuereños con intereses capitalistas y el de los *chjota éñima* con un territorio que está vivo y tiene dueños. Al entrar en el *third nature* más que una afirmación, son preguntas las que surgen para mirar hacia el presente y el futuro de los mazatecos: ¿Cómo viven los mazatecos el capitalismo? ¿Cómo se defienden de ese otro *world-making* ajeno y opuesto? ¿Cómo viven los mazatecos que deciden seguir el *world-making* de la alteridad?

⁶⁹ Traducción propia.

Sin duda ambas preguntas merecen una respuesta profunda y extendida. En lo que respecta a esta investigación y al énfasis que en ella se intenta dar a las historiales orales *chjota énim*a, encontramos en el personaje del Chato un ejemplo de cómo el *world-making chjota énim*a se relaciona y resiste al de los extranjeros. Los cuentos son utilizados para dar voz a esta relación conflictiva. La existencia de este personaje es un modo de resistencia epistemológica, pues el *world-making chjota énim*a no sale de sí mismo para explicar este conflicto, sino que lo incorpora y a través de sus cuentos lo expone. Con la incorporación del Chato en la narrativa oral, los *chjota énim*a explican y se distancian de estas formas capitalistas de relación con el territorio: “El dios de nosotros es el dios bueno. Porque hay otro dios malo que le denominan como en mazateco el Chato. Es el señor del mal. Pero el señor del bien es el Tokoxo” (Demanget, 2000:44).

Bajo el manto de esta historia oral, las personas exponen este conflicto y se distancian de él, caracterizando de malo al Chato. Una maldad que no está, como el caso del *Chikon Tokoxo*, guiada por ambivalencia. El Chato es malo, a secas. Sus tratos, como los del capitalismo, destruyen el territorio pues superan y aceleran el ritmo de la naturaleza, tan contrarios a los del *Chikon Tokoxo*, quien mira a su pueblo desde su nimbado Cerro de la Adoración y resiste, pese a que cada vez menos personas siembran maíz para autoconsumo.

El Chato, en Puente de Fierro, atrae a esos buscadores de riqueza y de conocimiento individual y capitalista, lóbrego y frío como sus cuevas. No por nada, esta historia sirve de resistencia y es contada por las personas que todavía se dedican a trabajar la tierra, como don Javier Hernández y Leonardo Martínez, pues

es a través de la figura del Chato que trazan una frontera con el resto de relaciones capitalistas que actualmente mazatecos y no mazatecos mantienen con el territorio.

Para recapitular, diremos que el *Chikon* se distingue por establecer e incentivar una relación de trabajo con el territorio y con los humanos y no-humanos que lo habitan. La base de la relación es la reciprocidad a través del trabajo, pues mediante ello, la alteridad se comunica entre sí, como ocurre con los mazatecos y el *Chikon*, o entre *Nindó Tokoxo* y el resto de los cerros. Este capítulo aporta al argumento general de la tesis dando las características de la personalidad de una de las entidades del territorio mazateco más importantes, lo cual deja entrever la relaciones que los mazatecos establecen con su territorio. A su vez hace evidente, mediante el personaje del Chato, la forma en que se relacionan con los *world-makings* venidos del exterior. Se habló de las dos casas del *Chikon Tokoxo* y del significado de la palabra *chikon* que, como Leonardo Martínez señala, no quiere decir güero sino pureza. En el siguiente capítulo profundizaré en las veintenas de siembra y reforma, las cuales están estrechamente hilvanadas a lo mencionado en este capítulo. Así mismo, lo que se indicó sobre la familia del *Chikon Tokoxo*, servirá al lector para en el cuarto capítulo ahondar en la relación entre esta deidad y la del agua: *Chjoon Ndá Jve*.

Capítulo 3

El maíz

*Cuando brota el embrión del maíz,
siento que se prolongan nuestros días,
es nuestro corazón que germina y crece,
es el pozol, es la tortilla,
es el mundo, es la vida.*

Juan Gregorio Regino- *El maíz*

En diversos grupos de Mesoamérica al cerro/montaña se le ha dotado de una relación próxima con el maíz. En el preclásico, a partir de evidencias iconográficas, se sabe que a los gobernantes mayas se le representó sobre o dentro de una montaña, de la cual se les ve emerger de un mascarón zoomorfo ataviados como el dios del maíz. Tales mascarones poseen en la parte superior de la cabeza una hendidura que “representa aquel lugar en que la montaña fue rota para permitir la emergencia del maíz y la cueva⁷⁰” (García, 2017:55). El gobernante maya hacía uso de estos recursos como símbolos que le permitían preservar y expresar su poder al pueblo. Colocarse de tal manera era transmitir ser la contraparte, en el mundo del hombre, del “dueño” del cerro y, por tanto, eso lo hacía capaz de controlar los recursos (principalmente el maíz) que del interior del cerro brotan hacia el exterior.

⁷⁰ Hugo García Capistrán hace énfasis en que son varios los mitos, tanto en la región maya como en el centro de México, donde el surgimiento del maíz ocurre en el cerro. [Véase García, 2017:55, lo que continúa a la cita].

Para lograr dicho control, el gobernante dirigía rituales⁷¹ y festividades⁷² a través de las cuales se establecía “una relación de reciprocidad efectiva con el dueño” (*Ibid*:51). De esta manera, el gobernante amparaba al pueblo con su sustento, gracias a los rituales y a la relación que con ellos se establecía con el “dueño” no humano del cerro, lo cual traía como consecuencia la legitimación del poder del monarca por su capacidad de alimentar al pueblo⁷³.

Los rituales varían en cada una de las poblaciones, pero es posible encontrar por toda la región de Mesoamérica prácticas en las que se comparte el pensamiento de que en las elevaciones emana el alimento: el maíz. En varias de ellas, el motivo principal es pedir en los cerros y montañas la lluvia para la siembra. Para referir un ejemplo: la población Tojolabal, a través de la romería⁷⁴, solicita al dueño del cerro, San Bartolomé, lluvia para sus cosechas⁷⁵. Con los Tojolabales encontramos que San Bartolomé es a su vez dueño del cerro como del maíz y las lluvias. Lo anterior se suma a que dentro de su *world-making* en el “interior de las montañas radica el *altz’il* (alma, espíritu) de los vegetales” (Ruz *apud*. Coronel, 2019:138). Otro ejemplo

⁷¹ “El ritual consistía en que el gobernante se colocara por encima o frente a la “montaña”, desde este punto mostraba su control sobre el sol en su paso por el firmamento y, paralelamente, las lluvias que permitirán el crecimiento de las plantas, en especial del maíz” (García, 2017:53).

⁷² El autor también señala que: “Uno de los primeros mecanismos utilizados por los gobernantes mayas para demostrar este control fue la creación de espacios rituales” (García, 2017:52).

⁷³ Sobre ello, Hugo García Capistrán, también señala que: “cuando el alimento comenzó a escasear, el sistema político mesoamericano sufrió cierta inestabilidad” (2017:51).

⁷⁴ Peregrinación que se realiza para visitar el cerro.

⁷⁵ Incluso hay diferencias entre comunidades por las fechas en que se va a pedir la lluvia al cerro. En una entrevista el tzotzil Bartolo Sabanillo refiere que los habitantes de su pueblo creían “que los romeristas tojolabales, quienes desde entonces acudían en mayo a efectuar ceremonias en la cumbre del cerro sagrado, buscaban llevarse a sus tierras el espíritu del agua (Coronel, 2019:137)”.

lo encontramos en las poblaciones del Altiplano Central, quienes, después de realizar el pedimento en el volcán/montaña, bailan con unos listones para cerrar el pacto con el dueño (don Goyo y Rosita Iztaccíhuatl) (Julio Glockner, 2019: nota 12-anexo). El baile tiene un sentido de promesa: porque ellos han llevado comida a los volcanes, recibirán lluvia para su siembra.

Después de este panorama que nos dan los ejemplos aquí presentados, vayamos a la región mazateca a ver cómo ocurre, en su singularidad, en el Cerro de la Adoración. Para ello, en este capítulo, a través de la historia de Leonardo Martínez *Channdjen kao chan kjlia (Veintenas de siembra y reforma)*, se profundizará en la dupla cerro-maíz. El objetivo es estudiar el trabajar juntos y las implicaciones que tiene en las relaciones que los mazatecos establecen con su territorio, enfocándonos, de forma especial, en el Cerro de la Adoración y en la relación que tienen con el *Chikon Tokoxo*. Esta relación se comenzó a abordar en el capítulo dos y, aquí, se busca redondear. Para ello, se hablará también de las veintenas de siembra y reforma, las cuales rigen el calendario mazateco y las actividades que durante el año se realizan.

Las veintenas de siembra en una historia de Leonardo Martínez

En los últimos días de noviembre de 2019 caminé de Huautla de Jiménez a San Andrés para conversar con Leonardo Martínez (Chano Moreno). Al llegar a su tienda de artesanías lo encontré cociendo a máquina una blusa, producto que realiza y

vende. Le comenté que quería hablar sobre el Cerro de la Adoración y él aceptó compartir conmigo su conocimiento, sólo me pidió volver otro día para preparar con tiempo lo que habría de compartirme.

El día indicado volví. Pasamos a una recámara en donde me relató lo que a continuación transcribo. Confieso que ese día me fue imposible comprender la importancia de la historia, simplemente me dejé conducir por la trama y los personajes. Ahora, próximo a cumplirse un año de este encuentro y de haber repasado varias veces lo que ocurrió en aquella tarde, he podido comprender el porqué de ciertos elementos de la historia, a los cuales referiré a continuación; pero, antes de hacerlo, transcribo lo relatado por Leonardo Martínez ese día:

Les voy a contar la segunda era. No les voy a hablar como los grandes historiadores de Mesoamérica, que definitivamente desconozco cómo lo manejan. Yo manejo a mí manera. No sé qué edad sería Mesoamérica (los historiadores son muy distintos). Vamos a empezar.

El mundo fue creado. El primero en aparecer fue el padre tierra (la planeta) quien, a su vez, creó a todos los animales. Ésta es la primera etapa del origen del mundo mazateco, después de la cual los tiempos fueron pasando y porque ya había muchos, empezaron los problemas. Entre ellos había nacido el otro, el que quería gobernar la tierra: el Chato. Hizo lo que quiso, pisoteó mazorcas y les enseñó a maltratarlas al pueblo. El padre tierra, al ver aquello, le molestó lo que le habían hecho a la madre tierra. Entonces vino el hambre, y la madre tierra hizo el llamado coscomata⁷⁶. Pero la madre tierra, que seguía

⁷⁶ Bodega alta que hacen los mazatecos en donde se guardan las mazorcas.

molesta, no quiso dar nada al pueblo y dejó pelón el cuerpo del padre tierra. Ya no había alimento. Y ahora, ¿qué hacía? Se había acabado todo. Los animales que en ese tiempo convivían pacíficamente, a través del hambre, se volvieron fieras. Los tigres se convirtieron en carniceros. Los rumiantes en rumiantes. Los únicos que intentaron conservar el maíz fueron los humanos, pero tuvieron miedo por el caos y se escondieron bajo tierra. Es por eso por lo que en la sierra mazateca hay muchísimas cuevas. Ahí es donde vivieron los seres humanos con tal de que no se los comieran.

Volvieron a pasar los tiempos, y el padre de la tierra escuchó el lamento de su pueblo que sufría de hambre. “Y ¿ahora qué hago? — se dijo el padre tierra—, si mi pareja ya no quiere dar de comer a mi pueblo. No puedo agredirla a ella: soy yo mismo. No puedo hacerme daño a mí mismo”. Fue entonces que decidió enviar a la tierra a *Chikon Tokoxo*⁷⁷ y le asignó un Cerro llamado *Nindó Tokoxo*, que quiere decir Cerro de la Reforma o Fundamento; pues ahí, dándoles las veintenas del maíz, reformó cómo debe vivir el pueblo.

Chikon Tokoxo llamó al pueblo que se escondía bajo la tierra, diciendo: “¡Vengan todos, todos los que viven bajo tierra! Sin miedo porque mi padre me dio un poder para que ya no se peleen más y ya no se coman entre ustedes”. Entonces, los que estaban escondidos se acercaron llenos de mugre (porque no conocían el agua). Al verlos, les dijo: “Van a ir a traer agua con la madre agua y darse un baño”. Y se bañaron hasta que quedaron todos limpios. Es por eso por lo que *Chikon* no quiere decir güero, sino pureza. Entonces se convirtieron *chikon* y empezaron a espiritualizarse. Así la primera veintena comienza. De ahí, la segunda veintena se dedicó a los niños, se llama *chansa*. Antes de espiritualizarlos se les baña y así, quedan *chikon*: limpios, puros. *Chansa* quiere decir crecimiento. Que este brazo

⁷⁷ Con su aparición es que comienza la segunda era.

crezca blanco y fuerte. Que la cabeza, *chansa*, *chansa*, se llene de sabiduría. Que estos pies se alarguen y caminen mucho. *Chansa*. *Chansa*.

La tercera veintena se dedicó a los ancianos y, de paso, se celebró el primer encuentro entre los seres vivos y muertos. *Chikon Tokoxo* dijo a su padre: “Padre tierra, envíame todos los que ya están a tu lado. Yo traigo acá a los que viven. Y en este lugar, con su *nisha sa* (ocote)⁷⁸, los reunimos”. Pero el espíritu de los muertos no se veía de forma física, por lo que tuvieron que utilizar disfraces, para así poder comunicarse. Y ya, convivieron, bailaron. Así nace el *xsu ít kien* o Día de muertos. En el que, hasta hoy día, los huehuentones bailan en las casas y en el Cerro de *Chikon Tokoxo*. La cuarta veintena es dedicada a los jóvenes rebeldes se llama *xjan*, en la que les es dada como bendición para que no se peleen con sus hermanos.

⁷⁸ Ahora se utiliza una vela.



Veintena *chan kín*. El encuentro vivos y muertos. Dibujo de: Leonardo Martínez



Veintena *chan kjan*. Jóvenes rebeldes. Dibujo de: Leonardo Martínez

La siguiente veintena se llama el recuento: *chan kjinda*. En ella, *Chikon Tokoxo* empieza a ver si está bien la reforma y fundamentos que hizo. Los recuenta una vez más y entonces el padre tierra le dice: “Tienes cinco días para descansar. Antes de que hagas viaje a tu nuevo palacio”. Y así descanso, pero en ese momento es atacado por el Chato quien lo quería eliminar porque no le había gustado el

fundamento. Los coyotes que custodiaban comenzaron a aullar: “¡No!” Y los demás animales comenzaron a defender al *Chikon* hasta que pudieron detener al Chato.

Al término de los cinco días, también del año gregoriano, en diciembre. *Chikon Tokoxo* sale de *Nindo kjuate xoma* (Cerro Verde en San Andrés Hidalgo) para *Nindó tokoxo* o Cerro de la Adoración. Ya ahí, vuelve a llamar a su pueblo diciéndoles: “De acuerdo con la reforma o el fundamento que les di, todos vengan acá a pedir que es lo que quieren. No vamos a adorar, vamos a pedirle al padre que nos dé buena cosecha⁷⁹. Vamos a pedir. Yo no soy quién para que me adoren. Yo no soy dios. Soy quien les ayuda a pedirle al padre tierra que les dé eso”.

Y empezaron veinte días en los que tenían que llegar todo el pueblo para pedir lo que quería para el año de siembra que inicia el diecisiete y dieciocho de septiembre⁸⁰. Y de ahí viene la segunda veintena estando en el Cerro de la Adoración. *Chan Tjaon* que quiere decir preparar la tierra para sembrar y para lo cual son veinte días. De ahí, el siguiente es *Chan Xki* que es cuando se selecciona el maíz y se siembra el maíz blanco. Después sigue *Chan Kjuin*, variante, en donde se puede sembrar todos los colores del maíz. Luego, la veintena de la resiembra, *Chan Sin*, en la que el maíz que no brota se vuelve a sembrar. Después el *Chan Noj* que es cuando aparece la milpa en su totalidad y se da la primera limpieza (*Ñans Chale*) La siguiente es de las frutas, *Chan Toj*, muchísimas frutas: manzano, ciruelo, durazno. Por eso le pone la veintena de las frutas. Y la siguiente es *Chan Maje*, que quiere decir que la milpa ya se engrandeció y toca la segunda limpieza (*Ñans Tile*). Le sigue, *Chan Majti* que es la cosecha y siembra del frijol negro que es un alimento principal de nosotros los mazatecos

⁷⁹ Actualmente se habla también de fortuna. Antes sólo era para la cosecha.

⁸⁰ Se trata del inicio del año mazateco que es distinto del gregoriano.

de antes. Casi nunca faltaba su platillo de frijol negro. Es el alimento principal cuando ya hubo esa semilla. Y ya de ahí viene, *Chan Sinda*, *Sinda* quiere decir bueno: buen elote. Y se celebra la primera ceremonia que se le conoce como “*Nia Kjen Kjón*” que significa come tierno. Bajan los elotes para hacer tamales y velan honguitos en la noche. Es la ceremonia de agradecimiento con el padre, *Chikon Tokoxo* y la madre Tierra, quienes son los dueños del campo. La ceremonia la hizo el primer curandero que, en esos días, no lo conocías con ese nombre. Hechicero o jefe mayor de todos los tiempos, le decían. Su especialidad era la lectura del maíz. Él fue el que les enseñó a todos los demás curanderos.

Y ya celebrada la fecha. Un tanto de comida que se usó en la velada se la da a la madre tierra dentro de la milpa, y lo que resta al *Nindó Tokoxo*, como ofrecimiento. Porque se tiene que llevar ofrenda para pedir algo a cambio. En la actualidad el cacao es lo más importante, también un pollo vivo es lo que llevan allá. Y así fue el agradecimiento.

Luego viene la siguiente veintena: “*Chan Sine*” que es cuando se amarillenta las mazorcas, las hojas, el maíz: todo. Y ya es tiempo de la siguiente veintena, cuando se voltean las mazorcas: *Chan Ndjón*. A diferencias de la ciudad acá las volteamos, las bajamos para que no se pudra. A la siguiente veintena le dicen: *Chan Xzjen* que quiere decir pisca. Ya queda la cañuela nada más. Hasta aquí termina. El *Chikon Tokoxo* el diecisiete de septiembre se regresa allá, al lugar que apareció. Regresa y dice: “Ahora vamos a resolver problemas que no son de siembra”. Y los que tenían problemas iban para allá. Son dos palacios los que tiene. Hasta aquí quedamos lo que es la segunda era.

Veintenas de reforma	
<i>chan kjua</i> 17 de septiembre al 6 de octubre	20 días- Para reformar y fundamentar las veintenas “ <i>Chau</i> ” y resolver diferentes problemas que aquejan al pueblo.
<i>chan sa</i> 7 al 26 de octubre	20 días- Dedicado a los niños con su frase: “ <i>Chasa Chan Sa</i> ”.
<i>chan kín</i> 27 de octubre a 15 de noviembre	20 días- Dedicada a los viejos. Los primeros días unen los seres vivos con los muertos (<i>Xsu íit Kjeen</i>).
<i>chan kjan</i> 16 de noviembre a 5 de diciembre	20 días- Dedicada a los jóvenes rebeldes (<i>Xi kjan</i>).
<i>chan kjinda</i> 6 a 25 de diciembre	20 días- De recuento (<i>Benkinda</i>)
<i>chan kindaaon</i> 26 a 31 de diciembre	5 días- De descanso. Antes de volver a <i>Nindó Tokoxo</i> (Cerro de la Adoración). Por ser año bisiesto un día más.
Veintenas de siembra	
<i>chan men</i> 1 al 20 de enero	20 días – Para pedir buena siembra y fortuna en <i>Nindó Tokoxo</i> (hoy cerro de la Adoración).
<i>chan tjaon</i> 21 de enero al 9 de febrero	20 días- Para la preparación de la tierra en siembra.

<i>chan xki</i> 10 al 29 de febrero	20 días- Para la siembra de maíz blanco.
<i>chan kjuin</i> 1 al 20 de marzo	20 días- Para la siembra de maíz y semillas.
<i>chan sin</i> 21 de marzo al 9 de abril	20 días- Para resiembra del maíz.
<i>chan noj</i> 10 al 29 de abril	20 días- Aparece en su totalidad las milpas. Primera limpieza (<i>Ñans Chale</i>)
<i>chan toj</i> 30 de abril al 19 de mayo	20 días- Endurece las frutas dentro de la milpa.
<i>chan maje</i> 20 de mayo al 8 de junio	20 días- Se nota el ensanchamiento de las milpas. Segunda limpieza (<i>Ñans Tile</i>).
<i>chan majti</i> 9 a 28 de junio	20 días- De cosecha y siembra de frijol negro. (<i>Nans Mati's</i>).
<i>chan sinda</i> 29 de junio al 18 de julio	20 días- Aparición de los elotes y para sembrar en ceremonia. Come tierno (<i>Nia "Kjien Kjón</i>).
<i>chan sine</i> 19 de julio al 7 de agosto	20 días- Amarillenta las mazorcas.
<i>chan ndjón</i> 8 a 27 de agosto	20 días- Para voltear las mazorcas o doblar para conservar.

<i>chan xzjen</i>	20 días- Pisca y selección de mazorcas.
28 de agosto al 16 de septiembre	Fin de temporada del maíz. Fin del año mazateco.

El maíz en el universo mazateco

La historia de las siembras y reformas “*Channdjen kao Chan Kjlja*” Leonardo Martínez (Chano Moreno) la compartió también con Enrique Martínez Velásquez para su tesis de licenciatura en 2018⁸¹. A partir de estudiar un fragmento de dicha narración, Enrique Martínez señala que la trama de la historia del fundamento “establece un nuevo orden, nuevas maneras de hacer las cosas, y formas de relacionarse a partir de la siembra cuidados-cosecha como trabajo primordial” (Martínez, 2018:89). Tal aseveración nos lleva a situarnos en la importancia del trabajo como eje rector de las relaciones no sólo entre humanos, sino también con animales, vegetales y el resto de las entidades no-humanas que habitan y conforman el *world-making* mazateco.

Lo anterior puede ser visto a través de Anna Tsing, cuando en su libro, *Friction*, señala que estudiar las relaciones con el territorio, más que mostrar una única ontología de la naturaleza, nos permite acercarnos a las complejas relaciones prácticas con que las personas construyen y hacen suyo un territorio: “Humanos y diversos no-humanos comparten el territorio sin hacer uso de fronteras claras que

⁸¹ En ella es posible encontrar un fragmento de la historia, no tan extenso como el que dentro de esta investigación se presenta. La investigación de Enrique Martínez Velásquez es importante para comprender la alimentación y reproducción cultural mazateca, a través de lo cual, el “trabajar juntos” se refleja y es explorado por el autor.

los sitúen, entre ellos, en esferas separadas⁸²” (Tsing, 2005:206). De esta manera, con humanos y no-humanos coexistiendo, el territorio se convierte en un espacio social, en el que, al no haber fronteras precisas y no importando el grupo al que se pertenezca, las entidades se moldearán y se transformarán entre sí. Para el caso mazateco, en especial en la relación del maíz y el Cerro de la Adoración en que nos sitúa la historia de Leonardo Martínez, humanos y no-humanos entrecruzan sus vidas a través de un eje rector: el trabajo.

El trabajo es una actividad central en un *world-making* sustentado en el maíz, cabe aclarar que, como Eckart Boege menciona: “No se trata de cualquier trabajo sino de *trabajar en el monte*” (Boege, 1988:20). Por ello, los mazatecos se autodenominan *chjota éñima*, que se traduce como “gente humilde” y, para las personas, también conlleva un significado de “gente que trabaja en el monte” o “gente que trabaja junta”⁸³. Para Enrique Velázquez esta autodenominación ayuda a comprender la concepción que los mazatecos tienen de trabajar juntos: “Significa formar parte de la naturaleza y/o territorio a través de la siembra y del maíz como economía de subsistencia e hilo conductor del tiempo y del espacio; por ello, la referencia a trabajar juntos en distintos niveles, en distintos espacios y en reciprocidad de ayuda mutua y respeto” (Martínez, 2018:83) con humanos, no-humanos y el entorno.

Para el caso particular de la siembra, el área de cultivo se convierte en un espacio de interacción social, en donde el trabajo es la forma a través de la cual la

⁸² Traducción propia.

⁸³ Enrique Martínez retoma esta autodenominación previamente documentada por Boege (1988).

relación social se construye. Esto se resalta en la historia cuando *Chikon Tokoxo* les habla a las personas que se encuentran escondidas en las cuevas, diciéndoles: “Sin miedo porque mi padre me dio un poder para que ya no se peleen más, y ya no se coman entre ustedes”. El poder del que habla *Chikon Tokoxo* es el del maíz que, en conjunto con la reforma, establece una relación a través del trabajo. Un nuevo orden en el modo de vida y de relación entre los humanos y no-humanos surge.

El trabajo, como eje de orden y de relación con lo otro, es el paso del caos primordial a la vida⁸⁴. En la historia, con la llegada del *Chikon Tokoxo*, las personas pasan de maltratar el maíz a cultivarlo en la milpa. Además, el *Chikon* es enviado por el Padre Tierra para que los mazatecos puedan salir de las cuevas, el hambre cese y ya no se tema a las fieras. En esta era el hombre no sólo comienza a trabajar con sus congéneres, sino que también lo hace en conjunto con todo lo que habita el territorio, incluso, con el maíz mismo. En *Figuras en la niebla* Carlos Incháustegui recopila una historia que habla sobre ello:

La milpa platica. Cuando se prepara el maíz, un grano le dice al otro: “¡Apúrate!, no te quedes atrás. ¡Tienes que salir rápido!” La que se sembró el día de hoy tiene que apurarse, para alcanzar al compañero que se sembró antes, para que así dé parejo. Se platican: “Tenemos que trabajar juntos, para que así nos vayamos desarrollando parejos”. Cuando va a espigar el maíz es apurado, tiene que espigar también el atrasado. Cuando están en el suelo, según como caigan al sembrarlos, ya sea el hoyito o en el suelo, se dan cuenta los maíces y platican entre ellos. Entonces ya nacen medio tristes, medio así, por el piso malo. Si el lugar está medio abandonado, pues así, claro, nacen gorditos, se van rápido; y los otros se atrasan. Para eso se preparan en la plática: “Que yo tengo que se como olote”, o una cosa así, o “yo voy a tener maíz lleno, me toca lleno”, esto por el piso. Las milpas se

⁸⁴ En la historia Leonardo Martínez (Chano Moreno) menciona que se trata de la segunda era de la creación del universo. En la etapa anterior únicamente surgen las especies y la vida en todo su esplendor. Con ello es posible observar cómo en la segunda etapa es necesario establecer un orden, a través del trabajo, para que así, lo creado pueda coexistir.

casan, porque si en una parte se sembró maíz amarillo nace un moradito, tiene que pintar todo. Por más que uno escoja al tiempo de sembrar, desgrane uno y le quite el amarillo o el morado, la cosecha se levanta ya pintada, porque se casa con la milpa. (Incháustegui, 1984:59)

De esta manera, para profundizar en la relación del maíz y el cerro dentro del universo mazateco, es importante retomar el “trabajar juntos” estudiado por Enrique Martínez, para así entender el lugar que el maíz ocupa dentro de la sociedad mazateca, no sólo supliendo las necesidades básicas de subsistencia, sino también en las historias y en el *world-making* a través del cual habitan su territorio.

Al inicio de la historia “Veintena de siembra y reforma”, de Leonardo Martínez, se menciona que cuando las personas, siguiendo las enseñanzas del Chato, maltrataron el maíz: “La madre tierra, que seguía molesta, no quiso dar nada al pueblo y dejó pelón el cuerpo del Padre Tierra”. Si analizamos lo anterior a través del trabajar juntos mazateco, encontramos que la Madre Tierra permite ser lastimada y a cambio recibe de las personas: el maíz y las ofrendas. Para que haya siembra es necesario una relación recíproca. Ejemplo de ello es la oración dirigida a la Madre Tierra para después de rozar y antes de sembrar maíz:

Tú, gran superficie terrestre,
no te entristezcas
aunque te hayan desvestido
aunque te hayan desnudado
aunque te hayan quitado tu ropaje
aunque te hayan quemado tus huesos
aunque hayan quemado tu cuerpo
pues este padre cultivó los siete...
con el cambiarán tu ropaje

él [el cultivo] será tu kichkemil [vestido]
él será tu falda
él será tu calzón
que con perfección lo harás brotar
lo harás florecer
lo harás completarse
lo insemínarás
tú lo colocarás
tú lo mirarás
tú lo verás
tú lo limpiarás. [Boege, 1988:149].

En la relación de trabajo que se establece con la Madre Tierra, las personas son conscientes de que “se está en terreno ajeno y de que toda la transformación para preparar la milpa significa algo así como una *avería* y destrucción” (*Ibid*:150). Los mazatecos negocian con la madre tierra para mantener con ella una relación recíproca. El papel del *chojta chjine* es fundamental, pues a través de dominar el lenguaje del mundo del alma santo establece la reciprocidad en esta relación. El maíz, la mazorca que crece en la milpa, se le da a la madre tierra en retribución a la vegetación anterior que ella tenía. Nos dice Eckart Boege: “Esta intervención (muerte de la vegetación que renacerá bajo la forma de maíz) se tiene que dar por la avería que se hizo a la naturaleza. Es una transacción de reciprocidad” (*Ibid*:114). Cabe señalar que el maíz es considerado como una vestimenta humana que se le provee a la Madre Tierra en sustitución de la suya, de la que se le despojó.

De acuerdo con el profesor Florencio Carrera, la relación con la tierra es semejante a la de los hijos con la madre:

La madre tierra nos está dando lo que estamos sembrando en su vientre. Nos está aflorando todo. Y para que nos siga dando también nosotros le damos. Es una idea de también yo como su hijo, de la madre tierra o de la madre de la naturaleza. Como su hijo, bueno, yo también, ahora voy a compartir con ella de lo que me está dando. O sea, esa vinculación. Hombre y naturaleza. No nada más explotarla, explotarla, explotarla. Y yo que me vuelva una persona que tenga muchísimo recurso. Mucho dinero, mucha ganancia, mucha producción. Pero no le estoy agradeciendo a mi madre. Como que la ignoro ahora. El hecho de que ya me hizo crecer. Ahora la pisoteo. La pisoteo, la mando al carajo. Y es lo mismo que se entendía en la vida entre familia. Los hijos y la madre, que respetarán a la madre. Porque la madre era la que estaba al cuidado y atención de los hijos. Desde que estaban en el vientre de la madre hasta salir, los nueve meses, el parto. Y ya de ahí, ahora sí están, en la parte física. Ya está aquí en la tierra. Ya está para desarrollarse esta criatura, va creciendo, desarrollando, fortaleciéndose, etc. Hasta que llega el momento en que tienen que realizar las actividades que tienen que hacer, para obtener su alimentación, la de él, la de su familia. Entonces era esa vinculación que encontraron nuestros ancestros. [Conversación con el profesor Florencio Carrera, noviembre 2019, Huautla de Jiménez].

Sobre las ofrendas, el profesor Florencio Carrera me señaló que fueron los ancestros quienes percibieron que se tenían que realizar en el Cerro de la Adoración. Al observar el territorio, se dieron cuenta de que el Cerro de la Adoración servía de fortaleza a Huautla de Jiménez. Ergo: había que agradecer su protección anualmente.

Siguiendo lo que el profesor Florencio Carrera me contó. Las ofrendas se envolvían en hoja de platanillo o de huaxmole, y recibían el nombre de “bulto mágico”. Dentro se ponía: pluma de guacamaya (pluma chica) y cacao. Se añadía tabaco, lo que se le conoce como piciete o San Pedro, que se utiliza para rescatar, para liberar al que está cautivo. Además, como un regalo, se llevaba un gallo decorado con flores blancas y amarillas; se dejaba vivo, nunca se entregaba muerto. En el sitio en el que el “bulto mágico” se depositaba se prendían veladoras. Así era el ofrecimiento dirigido al *Chikon Tokoxo*.

Actualmente ocurre de forma similar: se llevan flores y se prende cera o copal. Para evitar que el viento apague las veladoras, en una especie de cueva, que está dentro del Cerro de la Adoración, se depositan las ofrendas. Luego se desciende, se pasa por un vallecito y se sube hacia donde está otra cueva. Ahí, las personas depositan lo que queda de su ofrenda. También hay un altar que, de acuerdo con lo que me comentó el profesor Florencio Carrera, no fue construido por ningún hombre, sino que se formó por sí mismo: “Las rocas, las piedras, fueron las que tomaron forma de altar”⁸⁵. A este lugar se le conoce como la oficina. Ahí se reciben tanto las peticiones como los agradecimientos e incluso, cuando las personas llevan un gallo, en este sitio es donde se ofrece.

Volviendo a la historia de Leonardo Martínez, también encontramos una relación entre el maíz y el día de muertos, plasmada en los cantos de los *chato xo’o*. Un ejemplo es el canto de Baldomero Agustín Pineda, de la agencia de Santa Cruz de Juárez, cerca de Huautla, grabado el 2 de noviembre de 2014 por Alessia Frassani⁸⁶.

El canto está dirigido al chayote, uno de los alimentos que las familias mazatecas dan a los huehuentones como bienvenida a sus casas. A partir de este canto es posible entrever la relación que existe entre antepasados y la alimentación. De acuerdo con Alessia Frassani, en este canto los danzantes, al recibir el chayote, reconocen el esfuerzo de las personas y la relación de reciprocidad que se mantiene

⁸⁵ Profesor Florencio Carrera en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre 2019, Huautla de Jiménez

⁸⁶ Para leer el canto completo, véase: Cortés y Frassani, 2017:61-62.

con la Madre Tierra. Los *chato xo'o* cantan: “No podemos comer sin pagar tributo, el agua y el sudor que nos dejaron los hijitos de arriba” (Cortés y Frassani, 2017:62).

Los *chato xo'o* tienen un papel fundamental dentro del *world-making* mazateco. Prestan su cuerpo a los ancestros para que en ellos encarnen durante la celebración de día de muertos. La historia de Leonardo Martínez también habla de esta comunicación entre vivos y muertos. Leemos: “Pero el espíritu de los muertos no se veía de forma física, por lo que tuvieron que utilizar disfraces, para así lograr comunicarse. Y ya, convivieron, bailaron”. Por su parte, a partir del canto del chayote de Baldomero Agustín Pineda, Alessia Frassani escribe lo siguiente sobre la comunicación entre vivos y muertos:

Mientras los hijitos de la tierra pueden de pronto mostrarse orgullosos, les toca a los *chato xo'o* mantener el lazo con los abuelos, que nunca podrán regresar a este mundo. Y es solamente gracias a esta relación que la tierra seguirá dando frutos y los hombres y mujeres que viven sobre la tierra seguirán prosperando. (Cortés y Frassani, 2017:63).

Volviendo a la historia de Leonardo Martínez, es importante resaltar que a las cinco veintenas de reforma y a las trece veintenas de siembra se le suman cinco días y, si es año bisiesto, un día más de descanso al final del ciclo (*chan kindaaon*). De esta manera se conforma el calendario agrícola mesoamericano: dieciocho veintenas y cinco días de reposo. Como es posible apreciar dentro de la historia, el calendario agrícola no sólo determina las fechas y los procesos que se llevarán a cabo dentro de la milpa, sino que rige temporalmente los rituales y las festividades a realizar dentro de la comunidad. A partir de ello es posible decir que el calendario mazateco no sólo señala las temporadas de siembra y cosecha, sino que es a través de él que la vida social de los mazatecos se desarrolla. Incluso algunos mazatecos

llevan a cabo las veintenas sin saber a profundidad el significado y el propósito de cada una ellas, tal y como lo menciona Enrique Martínez dentro de su investigación:

Aunque actualmente, para la mayoría de los pobladores sean desconocidos los nombres de las veintenas y sus significados, se mantiene vigente la estructura temporal y ritual en torno a la siembra y cosecha, en donde se presentan ofrendas de cacao, flores, aguardiente, animales y, sobre todo, comida. (Martínez, 2018:157).

Para recapitular diremos que en la historia de las veintenas de reforma se dice que el *Chikon Tokoxo* “reformó cómo debe vivir el pueblo”, lo cual nos habla de que dentro del *world-making* mazateco la relación que existe con el territorio se enraíza en el trabajo, no sólo entre personas, sino también con no-humanos y el entorno. El maíz, al ser un bien colectivo, es repartido por igual y no puede ser retenido por nadie, otra diferencia que a la luz del capítulo anterior tiene el *Chikon Tokoxo* con el Chato. Como se menciona en la historia, con la llegada del *Chikon Tokoxo* los mazatecos “se convirtieron *chikon* y empezaron a espiritualizarse”. De esta manera, además de lo estudiado en el segundo capítulo, encontramos que el ser *chikon* también nos habla, dentro del contexto de la historia, de una nueva forma de hacer las cosas. Leonardo Martínez señala que “*chikon* no quiere decir güero, sino pureza”.

Es así como la historia de Leonardo Martínez, *channdjen kao chan kjlia*, nos muestra cómo a través del maíz se instaura el nuevo orden. Las personas, al ver el caos en donde todos se comían entre todos, se esconden debajo de la tierra y vuelven a salir hasta que el Padre Tierra manda al *Chikon Tokoxo*. Es importante resaltar las palabras con las que el *Chikon Tokoxo* se dirige al pueblo: “No vamos a

adorar, vamos a pedir”, las cuales nos habla de la relación de reciprocidad que, desde ese momento, se establece con el territorio.

Como vemos, en la relación del cerro y el maíz no sólo se entrecruza la necesidad alimenticia de los mazatecos, sino que también se entretajan múltiples relaciones con los ancestros, con la Madre y el Padre Tierra, con los *chikon* que nos permiten comprender, con mayor profundidad, el complejo entramado que constituye el *world-making* mazateco. Este capítulo nos permite reflexionar cómo el trabajo es el eje rector de las relaciones y del calendario que configura las relaciones sociales y el territorio de los mazatecos, pues como Anna Tsing (2005) señala, las prácticas que las personas realizan son el reflejo de cómo construyen y hacen suyo un territorio. Para profundizar más en ello, en el siguiente capítulo se estudiará cómo la dupla agua-cerro establece o rompe lazos sociales y familiares, usando algunas veintenas de siembra y reforma para ejemplificarlo y sin perder de vista el trabajar juntos estudiado en este capítulo, ya que la unión de la entidad del agua y el cerro es la base del habitar mazateco.

Capítulo 4

El agua

*Eres mujer boa
tu pureza vive
como el cardo rojo,
mujer del cerro.*

Gloria Carrera- *Mujer
sagrada del cerro*

*Water does not resist.
Water flows.*

Margaret Atwood- *The
Penelopiad*

La presencia del agua es nodal para que un pueblo se sostenga en un territorio. En Mesoamérica, *altépetl* (y sus análogos) habla de la importancia que tuvo y tiene el agua dentro de las poblaciones que habitan este territorio. Federico Navarrete señala: “El concepto *altépetl* hace alusión directa a dos elementos esenciales para cualquier entidad política mesoamericana: el cerro sagrado que era considerado el lugar de residencia de la deidad patrona, y muchas veces de los antepasados, y el manantial, u otra fuente de agua, que permitía la subsistencia física y agrícola de sus pobladores” (Navarrete, 2011:24-25).

En el territorio mesoamericano se comparte la idea de que el agua es una entidad viva vinculada con “el origen de la vida, de las plantas, de los hombres y de la creación” (Embriz y Gálvez, 2008:17). Además, es común que la deidad del agua sea una entidad femenina y se le relacione con el trabajo que, dentro de los roles sociales y domésticos, es conferido a las mujeres, pues “en la vida doméstica, por

lo general son las mujeres las que realizan el acopio del agua, los pozos, manantiales y ríos son en su mayoría sitios exclusivos para ellas” (*Idem.*).

El agua y los cerros se relacionan, a ambos se les vincula con la fertilidad y el alimento. Sin embargo, el agua por sí misma es un “fundamento de la vida y de la reproducción de la naturaleza y la sociedad” (Broda, 2009:26). Pero tampoco es preciso pensarlas como entidades separadas, sino como una unión que permite, gracias al aporte de sus características particulares, que un territorio sea habitable. Con ello ambas entidades se convierten y conforman el territorio mismo.

Actualmente, a consecuencia del cambio climático y en específico de la crisis del agua, el *world-making* de los pueblos ha entrado en conflicto con los provenientes del estado y del sistema económico capitalista. Dos perspectivas se encuentran: quienes ven al agua como una entidad viva y sagrada, y quienes con signos de pesos la miran como un recurso mercantil. Ejemplo de ello son la construcción de las presas Itzantún en Chiapas y Zimapán en Hidalgo y Querétaro, en la década de los ochenta, que “desplazaron a indígenas Zoques, Pames y Otomíes, respectivamente. En la misma época en el noroeste del país, la construcción de la presa Aguamilpa desplazó a 1,500 Huicholes y Coras” (Villagómez *apud.* Embriz y Gálvez, 2008:21).

Con la llegada del capitalismo surgen múltiples conflictos alrededor del agua. Los pueblos, en su mayoría indígenas, a lo largo del país defienden su territorio del Estado y de empresas transnacionales que roban este líquido vital de sus territorios. Un ejemplo es lo ocurrido con la empresa *Bonafont* y el robo de millones de litros de agua diarios que ocasionó que pozos, ríos y ameyales se secaran; poniendo en

riesgo la vida de los pueblos que, en agosto de 2021, cansados y en pie de lucha, tomaron las instalaciones de la planta de agua e instauraron la casa de los pueblos *AltepelmeCALLI*. Exponiendo así la agonía de su territorio a consecuencia del despojo de *Bonafont*⁸⁷.

Se trata de una lucha por la vida, puesto que el agua está hilvanada a un territorio, a una lengua y a un *world-making*. Su pérdida es también la pérdida de lo que una población teje con ella. La lingüista Yásnaya Aguilar lo expone, haciendo especial énfasis en la pérdida de la lengua: “Son la tierra, los árboles, los que nutren la existencia de nuestra lengua. Bajo un ataque constante de nuestro territorio, ¿cómo se revitalizará nuestra lengua?” (2019: s/p).

El conflicto entre *world-makings* habla de cómo el agua está enraizada a la tierra, a las entidades que moran el territorio, a la lengua, al pensamiento y a la filosofía de un pueblo. Por lo que es imposible pensar al agua solamente como un recurso, pues en ella está articulado y en perfecta simbiosis el territorio mismo.

Después de esta breve introducción que busca detonar la reflexión del lector sobre lo que se abordará en este capítulo, vayamos a ver cómo dentro del *world-making* mazateco los *chjota éñima* se relacionan con el agua y, por ende, con su territorio. Para ello, a través de la historia de Alejandrina Pedro Castañeda: *Chjoon Ndá Jve k'ao Nindo Tokoxo*, se abordará la dupla cerro-agua, resaltando su importancia en la configuración de los lazos sociales y familiares. Además, se hablará de cómo el agua y el cerro, al unirse, hacen del territorio un lugar habitable.

⁸⁷ Véase: [De planta de Bonafont a casa de los pueblos: comunidades toman embotelladora en Puebla - Pie de Página \(piedepagina.mx\)](http://www.piedepagina.mx)

El objetivo de este capítulo final es el de terminar de acercar al lector, a través del concepto *naxinandá* y lo anteriormente señalado, cómo los mazatecos viven y se relacionan con su territorio, usando siempre como ejemplo el Cerro de la Adoración. Así mismo se busca mostrar la importancia que esto tiene en la configuración de las relaciones, no sólo con el territorio, sino entre la comunidad misma. Hablar sobre la dupla cerro-agua busca también redondear la imagen y las relaciones que los mazatecos establecen con el Cerro de la Adoración, para así dar al lector un retrato de la importancia de esta elevación con la mayor cantidad de contrastes posibles, el cual le permita divisar el complejo entramado del *world-making* mediante el cual los mazatecos se relacionan con su territorio.

Matrimonio del Cerro Sagrado y Agua Viajera (*Chjoon Ndá Jve k'áo Nindo Tokoxo*)

En noviembre de 2019, por recomendación de don Javier Hernández, fui a visitar a la escritora, poeta e investigadora mazateca Alejandrina Pedro Castañeda, quien me recibió cordial. Le conté mi interés sobre el Cerro de la Adoración y ella accedió a compartirme parte de la investigación que realiza sobre los cerros de la sierra. La siguiente es una historia inédita que ella ya había escrito antes de conocernos y que me compartió para que fuera parte de la tesis. En ella es posible leer una nueva interpretación del mito mazateco en la que, a través de una conversación de una abuela y su nieta, se habla del matrimonio de las deidades del cerro y el agua, *Chikon Tokoxo* y *Chjoon Ndá Jve*.

Además, en los días que convivimos, entre la comida y el tomar café, Alejandrina Pedro Castañeda me habló de la relación del cerro y el agua, lo cual nos llevó a una plática interesantísima sobre el pensamiento mazateco. A continuación se presenta la historia escrita en castellano, en el anexo es posible encontrar la versión en mazateco. En el apartado siguiente continúa un análisis de la historia que muestra la importancia del agua y la relación que los mazatecos tienen con ella dentro de su *world-making*.

Aquella mañana de verano la abuela Luz del Mundo llevó a su nieta Flor Blanca al campo, ambas caminaban felices disfrutando del fresco amanecer, el murmullo del agua las invitó a detener su andar para descansar en el paraje de la cascada y la abuela continuar las enseñanzas que diariamente entregaba a su nieta.

Ella le inculcaba el conocimiento sobre el valor de los elementos de la naturaleza, la importante función que tienen en el crecimiento y desarrollo de la vida. Explicó la existencia de los genios y soberanos mitológicos que tienen una misión importante dentro de la cosmogonía de las culturas del mundo.

La abuela abrió el carrete del tiempo, y dijo a la nieta que la energía universal en este rincón de su magna casa unió a dos energías sagradas para que ambos fundaran la nación mazateca. Agua Vida, corazón del Cerro Sagrado.

Le contaba cómo al paso de Agua Vida, los lugares del mundo mazateco cobraron vida. Le explicaba que la unión de las dos energías forma el mito fundante del reino mazateco.

El carrete del tiempo empezó y llegaron a una época cuando el movimiento de la vida transcurría, tranquilo y lento. Por esos tiempos; los espíritus quedaron atrapados bajo el hechizo de las altas montañas al paso del diluvio.

Estas fuerzas construyeron sus residencias en grandes ciudades subterráneas ubicadas en las entrañas de la tierra y se convirtieron en dueños y señores de montañas, cerros, ríos, cavernas, cuevas, bosques, montes.

La energía universal dejó en estas energías, misiones muy importantes, mientras él marchaba a otra dimensión del cosmos.

Estas fuerzas se quedaron y continúan en este mundo con funciones que forman parte de la cotidianidad.

—Ven, Flor Blanca —dijo la abuela: —este lugar fue el espacio de donde surgió la vida para nuestra gente. Aquí se fusionó la unión del agua con la montaña. Este es un manto maravilloso de vida. Por eso es un lugar sagrado. Este Cerro Sagrado de las flores y los frutos es uno de los puntos de energía más importante del pueblo.

En tiempos pasados, cuando aún no nos invadían los pueblos de guerra y hasta ahora, es un lugar de consagración, un recinto puro, para mucha gente.

Antes, era como el templo de hoy día, nuestros ancestros venían a este lugar a agradecer y solicitar las bondades de la energía universal y de las fuerzas sagradas de la naturaleza.

Es un espacio místico, porque aquí unieron el corazón del agua y del cerro de las flores y los frutos para dar vida a los mazatecas. El agua da vida, la montaña acopia, protege y la naturaleza del agua es viajar, deslizarse y llevar vida con su presencia.

La leyenda cuenta, que llegó la bendición de la energía universal. Dicen los que saben; que del cielo cayó una lluvia de diamantes, llegaron las energías sagradas de la tierra, el viento, de la montaña, del agua, el padre trueno, los duendes y la fuerza abundante de la riqueza

—Cuéntame abuela ¿Cómo celebraron la unión de estas dos energías mitológicas?

—Mis abuelos nos contaban que, en aquellos tiempos pasados, la energía suprema mandó todo un acontecimiento de la naturaleza. Nos contaban que un atardecer el cielo se iluminó con los estruendosos relámpagos que el padre trueno enviaba, anunciado la unión de estas dos entidades, que desde muy temprano se había presenciado

sucesos extraños y al atardecer los rayos surcaban el firmamento, era una danza de luces que destellaba en toda la jícara celeste y bañaba las montañas con su luz y el eco de su bramar era la misma felicidad. Después llegó una lluvia de diamantes y todas las energías sagradas se expresaron como símbolo de fertilidad y amor y dieron bondad y abundancia a Huautla y a todos los confines de la nación mazateca

—Dime abuela ¿Los mazatecas ya habitaban esta zona?

—No, este lugar era monte. Al principio llegaron los animales y la vegetación se propició con ellos. Ellos disfrutaron la bendición del agua. Más tarde llegó la gente al encontrar el corazón del Agua Vida. Aquí está el venero subterráneo principal que abastece de agua a Huautla y zonas aledañas. Es como los mazatecos de esta zona construyeron en este lugar su mundo, es como nace este pueblo y muchos otros.

—¡Mira! Observa allá, debajo de la peña están aquellos collados secretamente confundidos en ese entorno, pero en realidad es un complejo de colinas, el que está enfrente es cerro sapo y los que siguen no recuerdo ahora su nombre. Ahí reposa una zona sagrada de posiblemente siete mil años o más, ahí vivieron ancestros nuestros y este cerro es, hasta hoy y para futuras generaciones, un punto de energía limpia.

—Abuela eres un libro lleno de sabiduría. ¡Tú sabes todo! Pero antes de continuar con ese recinto sagrado que está debajo del peñasco ¿Cuéntame qué pasó después de que se unieron el agua y el cerro?

—Los abuelos decían que estas dos energías tuvieron a sus descendientes. Agua Vida enseñó a las mujeres el conocimiento de las plantas para curar, para cocinar, cómo preparar el algodón, la seda para hilar o bordar, a sembrar en el entorno de sus casas, cómo criar animales de corral, el gusano de seda, entre otras tantas tareas mientras la luz del Cerro Sagrado enseñaba a los hombres, la agricultura, les enseñó como sembrar la milpa de temporal en la tierra sagrada y cómo el agricultor tendría que pagar un tributo para que la tierra permitiera abrir su vientre y depositar de acuerdo al periodo la semilla. Porque de los maíces de siembra está el maíz grande y chico, que son blancos y amarillos, está también el morado y dentro del terreno en este periodo se siembra también calabaza de diferentes

especies, variedad de frijoles desde habas, chicharos, frijol ayocote, frijol cimarrón, frijol negro, ejotes, variedad de quelites ¡Es grandiosa la madre tierra! cuando con su permiso se siembra su vientre y el agua sagrada corre por las venas de esta siembra ¡La cosecha es asombrosa!

—Pero dime abuela ¿De qué forma enraizó en este lugar el corazón de la gente?

—Porque aquí encontraron la bendición del agua, de la montaña y observaron que la bondad de la tierra sagrada les daba abundancia. Y la vida transcurrió serena y con mucha paz.

—¿Y cómo les vino el pensamiento de organización de vida?

—Contaba la abuela que desde tiempos remotos los sabios observaban las necesidades de la comunidad y sus dificultades. Ellos se reunían en consejo para encontrarse con el sabio principal en ciertas fechas del año para que este les orientara.

El abuelo decía que los sabios estaban atentos al llamado y, después de las noches lluviosas y de estruendosos relámpagos del verano, salían muy de madrugada para encontrarse en el sendero secreto que se llenaba de flores que cortaban al amanecer, entonces retomaban el camino discretamente hasta llegar al lugar en donde realizaban el encuentro. Pacientes esperaban la hora para entablar comunión con el sabio principal quien tenía la potestad de comunicarlos con la energía universal y del mismo hombre-naturaleza.

Cierto día se encontraban reunidos, definiendo el lugar que sería el centro de la población y la distribución de los barrios, colonias, cuando por ahí pasaba la zorra (animal que juega un papel importante dentro de la mitología de la comunidad). Ésta se detuvo a escuchar la conversación y se dio cuenta de que el tema que trataban era delicado y complicado. Invocaban la potestad suprema, al agua-cerro para tener sabiduría y claridad.

La luz del supremo, del agua-cerro quedó frente al consejo, todos agradecieron la presencia dando continuidad al diálogo. Analizaron cada punto y al amanecer el consejo de sabios y las deidades llegaron a acuerdos, unieron su pensamiento en uno solo e hicieron una alianza. Acordando el lugar donde estaría el centro del pueblo y la distribución de los barrios, las calles, colonias.

La asamblea concluyó bajo el mandato de la energía universal. Este acontecer fue registrado en el libro sagrado universal.

La abuela Luz del Mundo guardó silencio por un momento. Fijó su mirada en la cascada y Flor Blanca siguió la dirección de los ojos de la abuela. Ambas acariciaban en su interior la fuerza del agua que se deslizaba por aquella exuberante caída. De pronto, el silencio fue interrumpido por Flor Blanca.

—Abuela, el abuelo de mi mamá nos contaba que cuando se aproximaban los tiempos de siembra en la zona alta o en la baja los campesinos invocan la bondad del cerro como deidad principal para la siembra de las grandes comarcas del territorio.

Él nos contaba que los campesinos a través de los hombres de conocimiento invocan a los espíritus de la naturaleza y ofrecen tributos con el propósito de obtener la bondad y riqueza de las deidades y que nadie hiciera daño a la siembra

—Sí, es una ceremonia muy interesante y profunda que te explicaré con detalle.

—Sí abuela, es importante saber lo que hacían nuestros abuelos y nosotros continuar con esas lecciones maravillosas de agradecimiento a lo sagrado de la naturaleza. Pero pláticame, cómo la maldad logró entrar en la armonía del agua y del cerro. Creo que los hijos de cerro-agua necesitamos saber.

—Esto ocurrió hace tanto tiempo. Como cada año, los agricultores hacían sus ceremonias cada vez que se avecinaba el periodo de siembra y se cuenta que en la zona baja los hombres ya preparaban la tierra en los grandes terrenos. Porque debes de saber que esta la siembra de milpa que se hace alrededor de las casas, a ésta se le llama *tonamil* y la milpa de periodo de */ndúa/ (Chan ndúa)* se siembra en el monte donde rige la ley de la tierra sagrada, la naturaleza del mundo */chikon nangi, naná son'nde/* siempre se solicita permiso. Las personas de conocimiento enlazan a los agricultores con las deidades. El mediador entabla un diálogo con un lenguaje mágico, poético y sagrado, casi secreto para que las deidades escuchen, atiendan y acudan ante sus necesidades.

En aquellos ayeres Agua Vida le dijo a Cerro Sagrado que los agricultores ya habían iniciado la ceremonia de petición y reverdecimiento de la tierra que había llegado el periodo para seleccionar el maíz de siembra y conocer las extensiones de la tierra. Cerro sagrado dijo que acudiría lo más pronto posible a ellos para orientarlos. Regresaría tan pronto terminara su mandato.

—¿Qué pasó después? —preguntó Flor Blanca

—Cerro sagrado se marchó y en realidad Agua Vida estaba en todos los lugares, pues su naturaleza es desplazarse, es viajera, pero su corazón no está en todos lados.

Cerro se fue y ella tenía que cuidar de sus hijos y sus campos por esta zona alta.

Los días transcurrían normales, ella gustaba de sentirse útil ante los humanos y la naturaleza. Cada mañana desempeñaba con gran devoción su labor; se desplazaba por los pequeños y grandes sembradíos, los bosques, las montañas y todo lo que existía a su alrededor, se deslizaba orgullosa por diferentes espacios. Con su presencia brindaba vida a los lugares; la gente la buscaba, las plantas florecían a su encuentro, los animales cuando reparaban en ella detenían su marcha y muchos se quedaban a vivir cerca. En esos tiempos Agua Viajera gozaba de respeto y cuidado, su energía la ofrecía con amor y bondad.

El agua en el universo mazateco

El concepto central a través del que se puede iniciar el análisis de la lectura de la historia “Matrimonio entre el Cerro y el Agua”, de Alejandrina Pedro Castañeda, es el de *naxinandá*, el cual es homólogo del concepto mesoamericano: *altépetl*. Ambos, en sus diferentes idiomas, hablan de una difrasismo cerro y agua que da como resultado un concepto territorial en donde humanos y no-humanos entretejen sus

mundos al relacionarse entre sí, tal y como en la narración de Alejandrina Pedro Castañeda leemos: “La energía universal en este rincón de su magna casa unió a dos energías sagradas para que ambos fundaran la nación mazateca”. Y más adelante la abuela explica: “Este lugar fue el espacio de donde surgió la vida para nuestra gente. Aquí se fusionó la unión del agua con la montaña”. Se sigue, entonces, que la unión de las dos entidades fue lo que permitió que el territorio mazateco fuese un lugar habitable para sus pobladores.

El papel del agua, si bien está relacionado a su importancia para la siembra y las actividades cotidianas, no se resume sólo a esto. En este apartado veremos el complejo rol que tiene dentro del *world-making chjota éñima*. Es preciso señalar que las entidades del cerro y el agua, al fusionarse dentro de un territorio, se compensan entre sí. Los cerros evitan que el territorio se inunde de agua, mientras que el agua hace florecer la tierra. Se necesita de ambos para que la vida en un territorio sea posible. En la historia de Alejandrina Pedro Castañeda se nos dice que fue en el cerro sagrado de las flores y los frutos (Cerro de la Adoración o *Nindó Tokoxo*) donde el cerro y el agua se unieron:

Un atardecer el cielo se iluminó con los estruendosos relámpagos que el padre trueno enviaba, anunciando la unión de estas entidades, que desde muy temprano se habían presenciado sucesos extraños y al atardecer los rayos surcaban el firmamento, era una danza de luces que destellaba en toda la jícara celeste y bañaba las montañas con su luz y el eco de su bramar era la misma felicidad.

Así, la abuela de esta narración le explica a su nieta la importancia que tiene el *Nindó Tokoxo* en la consolidación de la nación mazateca, pues este cerro al ser el recinto donde ocurrió la unión es un lugar especial, sagrado, de mucho poder y

fuerza, al que los mazatecos, hijos del cerro y el agua, van en busca de consejo y permiso. La abuela de la historia lo explica de la siguiente manera: “Este cerro sagrado de las flores y los frutos es uno de los puntos de energía más importante del pueblo”.

El agua, a diferencia del cerro, se caracteriza por estar en constante movimiento. Durante nuestra conversación, Alejandrina Pedro Castañeda me lo explicó de la siguiente manera: “Al fin de cuentas tenía que salir porque el agua sino sale, ¿qué pasa? Se echa a perder. Tenía que viajar, esa es la naturaleza del agua”, o como leemos dentro de la historia: “El agua da vida, la montaña acopia, protege y la naturaleza del agua es viajar, deslizarse y llevar la vida con su presencia”. Alejandrina Pedro Castañeda me enseñó un mapa en el que ella trazó los lugares por los que Agua Rastrera, *Chjoon Ndá Jve*, cruzó y a los que dio un nombre. A muchos de los topónimos se le agrega la partícula *Ndá* que significa agua en mazateco.

Ambas entidades, tanto la del cerro como la del agua, son quienes dan las pautas a los *chjota énimá* para relacionarse y habitar un territorio. En el caso del agua es ella quien da el nombre a los lugares y, por tanto, fija las fronteras entre una localidad y otra, así como sus características topográficas de acuerdo con el nombre que decide darle. Por ejemplo, en Loma Chapultepec se dice que el topónimo se deriva de cuando *Chjoon Ndá Jve* cruzó por ahí y vio que había una sobreabundancia de saltamontes y de grillos⁸⁸. Sin embargo, tal y como vemos en

⁸⁸Marcial Venegas en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, Loma Chapultepec.

la historia, ambas entidades (agua-cerro) siguiendo la complementariedad de su difrasismo dan consejo a los ancianos para dividir el territorio. Leemos en la narración de Alejandrina Pedro: “La luz del supremo, del agua-cerro, quedó frente al consejo, todos agradecieron la presencia dando continuidad al diálogo. Analizaron cada punto y al amanecer el consejo de sabios y las deidades llegaron a acuerdos, unieron su pensamiento en uno solo e hicieron una alianza. Acordando el lugar donde estaría el centro del pueblo y la distribución de los barrios, las calles, colonias. La asamblea concluyó bajo el mandato de la energía universal”.

Por otra parte, cuando dentro de la narración se habla de la unión entre el agua y el cerro, se mencionan dos tipos de enseñanzas: la de las mujeres y la de los hombres. Como vimos en el capítulo anterior fue *Chikon Tokoxo* quien dio a los hombres las veintenas de siembra. En la historia de Pedro Castañeda se dice que el *Chikon* enseñó “cómo el agricultor tendría que pagar un tributo para que la tierra permitiera abrir su vientre y depositar de acuerdo el periodo de siembra”. Además, se habla de dos tipos de siembra: la que se hace alrededor de las casas (*tonamil*), y la que se siembra en el monte (periodo *Chan ndúa*), “donde rige la ley de la tierra sagrada, la naturaleza del mundo/*chikon nanguí, naná son índé*” y, por tanto, se debe pedir permiso para abrir la tierra y sembrar”.

En el caso del agua, *Chjoon Ndá Jve* (“Señora Agua Rastrera” o “Señora Agua Fría”) enseñó “a las mujeres el conocimiento de las plantas para curar, para cocinar, cómo preparar algodón, la seda para hilar o bordar, a sembrar en el entorno de sus casas, cómo criar animales de corral, el gusano de seda”, leemos en la historia de Alejandrina Pedro Castañeda. Dentro de su investigación María Cristina

Quintanar menciona algo parecido, señala que *Chjoon Ndá Jve* “es la deidad patronal femenina que enseñó a las mujeres mazatecas todas sus habilidades, destrezas, conocimiento y además definió el territorio” (Quintanar, 2010: 94). Por ello, dentro del *world-making* mazateco el personaje de *Chjoon Ndá Jve* es importante para entender el rol de las mujeres y sus actividades dentro de la sociedad mazateca. Un ejemplo es que los manantiales son “espacios de encuentro en los que conviven principalmente las mujeres, quienes se encargan de atender las necesidades básicas del hogar, y cuando acuden al manantial van acompañadas principalmente de sus hijos o hijas⁸⁹” (Flores, 2021:97).

La historia del matrimonio de *Chikon Tokoxo* y *Chjoon Ndá Jve* tiene diferentes versiones, la escrita por Alejandrina Pedro Castañeda se trata de una versión contemporánea que intenta abordar, a través del diálogo de una abuela y su nieta, este mito mazateco. La trama que me contó Alejandrina Pedro sobre el mito es la siguiente: *Chjoon Ndá Jve* recoge de la milpa cuatro elotes para enseñarle a su suegra lo bien que va la cosecha, cuando regresa a la casa, la envidia de la suegra duplica la cantidad de elotes a cuatro costales. La suegra, al ver la cantidad de elotes, regaña a *Chjoon Ndá Jve*. Ella huye y, con sus lágrimas, va dando nombre

⁸⁹ Aunque en los últimos años esto se ha modificado, con la llegada del servicio de agua potable, por lo que “quienes asisten a los manantiales son principalmente aquellas personas que no cuentan con el servicio de agua que proporciona el Ayuntamiento Municipal o quienes tienen problemas con su *toma de agua*” (Flores, 2021:98).

a los lugares⁹⁰. En otras versiones se habla de que la suegra o el *Chikon Tokoxo* golpean a *Chjoon Ndá Jve* y de ahí el maíz de color rojo⁹¹ surge.

Por su parte, Federico Valdés señala que la suegra avara de *Chjoon Ndá Jve* está relacionada a “las abuelas que originariamente fueron dueñas del maíz y del fuego” (Valdés, 2018:215). Y el autor continúa: “Se trata claramente de una deidad del interior de la tierra, de las entrañas profundas donde según la cosmovisión mesoamericana se origina la vida, el maíz y el fuego” (*Idem.*), quienes en la época en que los animales eran hombres, mantenían bajo su resguardo el fuego y el maíz, perpetuando el sufrimiento de la gente (*Idem.*).

Las historias recopiladas por Incháustegui mencionan que la ruptura entre *Chikon Tokoxo* y *Chjoon Ndá Jve* se debió a las liviandades de ella, por lo que el *Chikon* la corrió. En unas versiones es el marido y en otras es su suegro. Al huir *Chjoon Ndá Jve* llora mientras tira los objetos que lleva consigo. Ya sean la caída de los objetos, como la sal y la hoja de platanillo, el que le aúllen unas zorras o que se corte con unos nopales, cada acontecimiento en el viaje de *Chjoon Ndá Jve* es lo que les da nombre a los lugares (Incháustegui, 1977:100-101). Sin embargo, la investigadora Alejandrina Pedro Castañeda señala que en el mito no puede ocurrir violencia porque, tal y como vimos en la historia de Leonardo Martínez con la relación del Padre y Madre Tierra, estas entidades al relacionarse entre sí nunca lo hacen de ese modo. La versión de Alejandrina Pedro Castañeda nos habla,

⁹⁰ Esta versión es tomada de mi conversación con Alejandrina Pedro Castañeda (noviembre 2019, puente de fierro, Huautla de Jiménez) y de cómo ella me contó la historia.

⁹¹ Florencio Carrera en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

entonces, de una versión contemporánea que reivindica el papel y la relación hacia la mujer dentro del *world-making chjota énimá*. En la mayoría de las versiones contadas por hombres se habla de infidelidad o de maltrato físico infringido hacia esta entidad, quien es tachada de “mala”. Algunas personas al hablar sobre su personalidad dicen que es impredecible porque está en sus días⁹² [sic]. Por ello, a *Chjoon Ndá Jve* también se le relaciona con los derrumbes y deslaves, en fin, con las manifestaciones devastadoras que puede tener la lluvia (Quintanar, 2015:87). Además, don Leonardo Martínez cuenta que hay una cueva que es morada de esta deidad, en donde las mujeres que no quieren tener hijos van y arrojan siete piedras⁹³.

En su descripción de la deidad femenina de la Estela 5 de Iztapa, Chiapas (100 a.C.), como parte de su investigación sobre las literaturas de México, Miguel León-Portilla señala que “la deidad femenina, con su palabra y su aliento, es origen de fertilidad de lo que existe en el agua y en la tierra” (León-Portilla, 1992:56). Estas características bien podrían extenderse a la deidad femenina mazateca del agua: *Chjoon Ndá Jve*, pues las lágrimas de esta entidad como los objetos que se le caen en el camino dan nombre a los lugares, y así como de las palabras de la deidad de la estela 5 surgen y ascienden franjas celestes, aves de largo pico y peces, *Chjoon Ndá Jve*, con su andar de agua, fecunda los *naxinandá* mazatecos, convirtiéndolos en sitios habitables para los *chjota énimá*. Con su palabra da a los lugares un

⁹² Leonardo Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, diciembre de 2021, San Andrés.

⁹³ Leonardo Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, diciembre de 2021, San Andrés.

topónimo, y gracias a su viaje y a su capacidad de nombrar los municipios, el territorio mazateco se conforma como una nación, unida por el llanto fértil de *Chjoon Ndá Jve* que da prosperidad y abundancia a la tierra, pues, como leemos en la historia, ella “con su presencia brinda vida a los lugares”.

La importancia de la palabra también está presente en la relación que los mazatecos establecen con el cerro y el agua. En la historia se nos dice que para que el agricultor pida permiso para sembrar, un mediador (posiblemente se trata de un curandero) “entabla un diálogo con un lenguaje mágico, poético y sagrado, casi secreto para que las deidades escuchen”. Lo anterior se suma a lo visto en el primer capítulo, cuando se señaló que tanto el caminante como el curandero tienen la capacidad de transitar en ambos planos del universo mazateco, en relación con las entidades y los *chikon* que ahí moran, debido a las palabras de permiso que dirigen a los dueños no-humanos o, en el caso de los curanderos, por el conocimiento que poseen del mito de origen. Este lenguaje casi secreto se dirige hacia estas ciudades subterráneas, ubicadas en las entrañas de la tierra, en donde estas fuerzas y entidades construyeron sus residencias convirtiéndose “en dueños y señores de las montañas”, como leemos en la historia. En el caso del *Nindó Tokoxo* las ofrendas se entregan en las cuevas del cerro. Esto se debe a que el *Chikon Tokoxo*, quien mora en las profundidades, sale por ahí a comer lo que la gente le dejó⁹⁴.

La fertilidad como una característica de *Chjoon Ndá Jve*, también puede ser vista en las veintenas del calendario agrícola mazateco. La veintena que lleva por

⁹⁴ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, Huautla de Jiménez.

nombre *Chan-maje* (tiempo del trueno grande), del 21 de mayo al 9 de junio, “marca la buena temporada para la agricultura, todo lo que se siembre crecerá muy grande, se restauran los campos, es el tiempo de anunciación de la lluvia por medio de los rayos y retumbos, si esto no sucede se tendría que hacer ritual de pedimento de lluvia” (Flores, 2021:164).

Otra veintena importante es *Chan Siné* (veintena amarillenta), del 20 de julio al 8 de agosto: “El maíz comienza a amacizar, sigue lloviendo, lo interesante de este periodo son las fiestas patronales que se realizan, ya que en lengua vernácula están asociadas al agua” (*Ibid*:170). Por último, está la veintena *Chan Sa* (temporada de crecimiento), del 8 al 27 de octubre: “Hay una gran abundancia de los cultivos, hay mucha fruta, verdura y agua, las personas se preparan para la fiesta de días de muertos, recolectan agua de los manantiales para la preparación de comidas, se deshieran los panteones” (*Ibid*:171). Como vemos, la importancia de *Chjoon Ndá Jve* no sólo está en la distribución del territorio mazateco, sino también en la necesidad de su presencia para que haya fertilidad y prosperidad.

Marcial Venegas me explicó que *Chjoon Ndá Jve* es como una madre que no sólo da lo que se necesita, sino que lo administra para que no se acabe y a todos les alcance⁹⁵. Por ello, a lo largo de las diferentes veintenas del calendario, encontramos fechas en las que su papel es preponderante tanto para la siembra como para las festividades. Si bien no en todas las veintenas hay una siembra abundante como en la de *Chan-maje*, la presencia de esta deidad en el resto de las

⁹⁵ Marcial Venegas en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2021, Loma Chapultepec.

fechas nos habla de la continuación de la promesa y el cuidado que ella tiene para los mazatecos. Sin embargo, su corazón no está en todos lados; sólo se encuentra en los lugares en donde todavía se le realizan ceremonias de agradecimiento y se le cuida. Tal y como se menciona en la historia: *Chjoon Ndá Jve* “estaba en todos los lugares pues, su naturaleza es desplazarse, es viajera, pero su corazón no está en todos lados”. Sobre ello, Alejandrina Pedro Castañeda me contó que ella ha buscado a *Chjoon Ndá Jve* para encontrar en donde está su corazón. En una ocasión, afuera de una iglesia en la zona baja del territorio mazateco, asistió a una ceremonia en la que se dio cuenta de que a quienes las mujeres dirigían el ritual era a *Chjoon Ndá Jve*. Por lo que se sintió muy contenta de poder estar tan cerca de esta deidad femenina.

Recuerdo que, mientras Alejandrina Pedro Castañeda me contaba lo anterior, por la carretera se escuchó subir una pipa de agua hacia Huautla. Pedro Castañeda, al escucharla, apuntó que la escasez de agua en Huautla se debe a que *Chjoon Ndá Jve* se fue del Cerro de la Adoración, lo cual, si bien encuentra su explicación en la historia del enojo de su suegra, también en la falta de cuidado de las personas hacia el agua. Esta escasez de agua en Huautla de Jiménez ha traído consigo múltiples conflictos. Celeste Flores (2021:95) recopila varios de ellos. Por ejemplo, lo ocurrido en la localidad de Aguacatitla entre los mazatecos del municipio de Huautla de Jiménez y el de Santa María Chilchotla. Así como el conflicto entre los municipios de Huautla de Jiménez, Santa María Chilchotla y Eloxochitlán por el cuerpo de agua *Ndá Kicha*.

Dentro de su investigación Celeste Flores (2021) apunta que uno de los factores que influyen a que estos conflictos se originen y acentúen es que los manantiales están dentro de terrenos que tienen un propietario, lo cual, pese a que el agua es un bien colectivo, impulsa a los dueños de los terrenos a prohibir el paso, haciendo imposible para el resto de las personas recoger agua de estos manantiales. El interés individual permea sobre el colectivo y gana terreno la relación con el territorio que encabeza la figura del Chato sobre la del *Chikon Tokoxo*.

Del lado opuesto a los dueños de los terrenos que prohíben el paso, se encuentran los mazatecos que anteriormente realizaban faena (*xábasen*) o tequio, el cual “consistía en regalar un día de trabajo a la comunidad, para el bien común” (Flores, 2021:98). Actividad a través de la cual las personas limpiaban los manantiales. Actualmente, debido a que ya casi no se realiza, los cuerpos de agua están sucios o con basura. Alejo García le compartió a Celeste Flores lo siguiente: “Ya no hay faenas porque la política acabó con nuestras tradiciones, desde que comenzó esto de la política todo nuestro pueblo se descompuso, puras riñas hay pues, entre vecinos o a veces entre familias” (*Ibid*:99). Como vemos, la faena se une al trabajar juntos que vimos en el capítulo anterior, sin el cual, la relación con el entorno se rompe y deja de haber reciprocidad.

A la faena y al trabajar juntos se suma la importancia del agua en los lazos de parentesco y de compadrazgo. Se trata de una expresión más de la relación mediante el trabajo pero que se manifiesta de otra manera: la comunidad es la que trabaja consigo misma. En la historia se señala que los mazatecos son los

descendientes del cerro y el agua, por lo que estas deidades les enseñan cómo relacionarse. Motivo por el cual en los vínculos que la comunidad establece entre sí —en las festividades, en un bautizo, boda o funeral— tanto el agua como el cerro están siempre presentes.

En el caso del agua, de acuerdo con Celeste Flores: “Existen dos ceremonias en las que el agua interviene íntimamente, siendo estas la boda y el bautizo” (Flores, 2021:172). En la primera, el agua se utiliza en la elaboración del atole agrio y se aparta “un poco de agua que se deja debajo de la mesa en donde estarán sentados los novios, esto para llamar a los buenos espíritus quienes darán prosperidad a los novios, al cuarto día esa agua se riega en los jardines de la casa, con un especial cuidado” (*Ibid*:173). Y, por último, se lleva a cabo el lavado de cabeza, el cual fue descrito por Gallardo y Cerqueda de la siguiente manera:

Un cántaro de agua de pozo que se le agrega pétalos de flor de naranjo y una canasta que contiene jabón, jícara, toalla, peine, crema, perfume, brillantina, etc., utensilios que servirán para lavarle la cabeza, antebrazos, brazos, manos, y no se debe tirar, se debe enterrar al cuarto día para bendecir la unión familiar. (Gallardo y Cerqueda *apud*. Flores, 2021:173).

Por su parte, durante el bautizo ocurre el lavado de manos, mediante el cual los participantes construyen un lazo familiar. Un hijo de don Javier me explicó que esta costumbre es para que, si algo les pasa a los papás del niño, haya alguien que vele por su sustento y seguridad⁹⁶. Otra explicación es la siguiente: “El mismo ritual nos remite a un encuentro con el Chikón Tokoxo, es decir el niño pasa a ser hijo de él, de modo que Chikón Tokoxo lo reconozca y sea protector del niño(a)” (Flores,

⁹⁶ Javier Hernández Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

2021:177). Lo anterior se une a lo visto en el capítulo tres, en la historia de Leonardo Martínez, sobre la veintena *Chan sa*, en la que se bautiza a los niños y se le pide al *Chikon* que crezcan sanos. Por otra parte, Javier, hijo de don Javier, me contó que en una ocasión un señor ya grande, en su lecho de muerte, se frotaba y se frotaba las manos y sólo pudo descansar hasta que alguien se las fue a lavar. Me explicó que esto probablemente ocurrió porque en el lavado de manos tiene que haber reciprocidad y, quizá, en alguno de los compromisos del señor alguien no cumplió con su parte⁹⁷.

El agua dentro de este uso ritual une a las personas, las hace trabajar juntas, en comunidad. Así como con sus lágrimas *Chjoon Ndá Jve* articula los municipios de la nación mazateca, con el lavado de manos y de cabeza, con el atole agrio usado en los funerales y bodas, las personas pasan de lo individual a lo colectivo, a conformar un pueblo. El agua usada ritualmente es distinta a la que transita por tuberías, pues preserva su espíritu ancestral, el de la unión del territorio y de su gente en una nación. Esta agua aún tiene corazón, fluye en armonía con la fuerza de las entidades que moran los cerros sagrados, es ella la memoria del territorio porque con su andar recuerda aquel atardecer en el que el cielo se iluminó y los estrepitosos relámpagos del Padre Trueno anunciaron el matrimonio del cerro y agua: el origen de la nación mazateca.

Distante del agua ritual está la que corre cuando una llave se abre. Las tuberías han aniquilado la naturaleza viajera de *Chjoon Ndá Jve*. El agua pasa de

⁹⁷ Javier Hernández Martínez en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

ser un bien colectivo a uno individual, sellado por las fronteras de propiedad que traen consigo las cañerías. Sin un agua que fluya, que evoque el mito de origen, la unión de los municipios y de los *chjota éñima* como un pueblo, las actividades realizadas se convierten en rutinarias e insustanciales, pues esta agua encarcelada persigue intereses individuales, tan alejados del corazón de *Chjoon Ndá Jve*. Debido a ello, los conflictos entre los mazatecos surgen y se intensifican, tal y como Celeste Flores (2021) lo expone en su investigación.

Las preguntas que surgen respecto a las futuras problemáticas sociales y ecológicas alrededor del agua son muchas. Sin embargo, algunos desafíos futuros que se divisan son los problemas que causará el que los terrenos, aledaños a manantiales, sean propiedad privada, como es el caso del arroyo *Ndá Kicha* y la cascada velo de novia (Flores, 2021:112). Además, está la escasez de agua que traerá consigo el aumento de la urbanización que, a su vez, se amalgama a la contaminación de los cuerpos de agua por drenajes que desembocan directamente o la basura que se tira. El Cerro de la Adoración, al ser la fuente principal de agua para Huautla y Loma Chapultepec (*Idem.*), es una preocupación más en los conflictos y las problemáticas que se avecinan, en donde la deforestación de su bosque, la privatización de los terrenos y el problema de la basura son factores de alarma.

Por otro parte, el Proyecto Espeleológico del Sistema Huautla (PESH), además de lo que se abordó sobre las cuevas en el capítulo dos, abre el cuestionamiento de si la información recabada por los espeleólogos puede perjudicar a los mazatecos en el futuro: ya sea en la compra de extensiones

aledañas a cuerpos de agua por parte de extranjeros o en una futura privatización del agua. A los mazatecos les preocupa este tipo de investigaciones, en las que no reciben ningún informe sobre qué es lo que se investiga o se descubre, pues es en las cuevas donde la mayor parte del agua del territorio se encuentra (Valdés, 2018).

Algunos extranjeros nacionales y extranjeros están interesados y ya han comprado⁹⁸ terrenos cerca de cuerpos de agua, poniendo en peligro la autonomía de los *chjota éñima* para decidir cómo habitar su territorio. Derecho que anteriormente les fue negado, como ocurrió con la construcción de la presa Miguel Alemán, en donde el Estado realizó un etnocidio que camufló de “progreso”⁹⁹.

Por último, a modo de memoria, ocupo este párrafo para recordar la catástrofe que ocasionó la construcción de la presa Miguel Alemán. Cuando la población de la zona baja fue reubicada por dicha construcción, incluso la narrativa mazateca —así como los lugares sagrados y los *chikon*— sufrió una metamorfosis, parecida a la de la zona alta con la aparición del personaje del Chato a la llegada del café. Modificaciones que son una respuesta nativa a las transformaciones que ocurren en el territorio (Torres, 2015; Flores, 2021). Leemos:

Uno de los relatos menciona que los *chikones* colaboraron con los ingenieros en contra de su pueblo ante la falta de poder de los “mediadores mazatecos” (curanderos, brujos, *chjota chine’s*) con el estado hegemónico; otro relato dice que no se le pagó bien al dueño del cerro, a pesar de juntarse los curanderos más poderosos no lograron comunicarse y entregar lo que solicitaban sus dioses, ante la falta de comunicación el *chikón* decidió irse, la retirada de su protector provocó que se concluyera la obra. Ante la frustración de no poder parar la obra por medio de rituales, los pobladores de la mazateca baja quedaron muy molestos con sus *chjota chine’s*,

⁹⁸ Javier Hernández en conversación con Ofelia Ladrón de Guevara, noviembre de 2019, Huautla de Jiménez.

⁹⁹ Etnocidio denunciado por Alicia Barabas y Miguel Bartolomé en *International Work Group for Indigenous Affairs* (1973).

erradicándose casi por completo sus creencias, incluso se perdió el uso del calendario agrícola. Sin embargo, todavía se piensa que en el interior de la presa habitan los *chikones* enojados, y ahora cobran vidas de quienes se internan en el agua. (Flores, 2021:71-72).

Con la construcción de la presa Miguel Alemán, las tierras que “fueron escenario del desenvolvimiento de la cultura agrícola mazateca desde tiempos inmemoriales quedaron bajo las aguas” (Pérez, 1992:61). Este cambio tuvo un gran impacto para los mazatecos, quienes —más de 22 mil— fueron reacomodados, por la Comisión del Papaloapan, lejos de su tierra de origen (*Idem.*). Como consecuencia de este desplazamiento “redes de parentesco quedaron rotas con la separación de familias y, a nivel de organización política, el Consejo Mazateco, forma de expresión del poder tradicional en las comunidades, desaparecía de la escena pública” (*Ibid:*62).

El agua —al perder su curso y armonía con los cerros, y ser forzada a inundar la tierra, otrora fértil y agrícola— ocasionó que las relaciones sociales y familiares entre los mazatecos se disolvieran. Cabe recordar lo que líneas arriba se discutió sobre la diferencia entre el agua ritual y la obtenida por medios artificiales, humanos. El primer tipo instaaura las relaciones sociales y familiares como ocurre en el lavado de cabeza o de manos mientras que el segundo, vista el agua más como un recurso, permea los intereses individuales. En el caso de la construcción de la presa Miguel Alemán, en los años setenta y ochenta, los mazatecos, para sobrevivir, tuvieron que dedicarse a la pesca, en lugar de a la agricultura. Rompiendo con ello la relación de trabajo con el territorio que el *Chikon Tokoxo* enseñó a su pueblo, tal y como lo vimos en el capítulo tres.

Con la construcción del Centro Acuícola de Temazcal en 1964, el gobierno incorporó rápidamente esta actividad dentro del ritmo y forma de vida de los mazatecos. “Sin dar tiempo –por lo menos hasta 1992– para que se formen relatos o historias que pasen a integrar el ritmo de pensamiento y comunicación cotidiana y mítica en la vida de los mazatecos de la presa” (*Ibid*:63). La pesca, como nueva actividad de subsistencia, se entretendió y formó parte del proceso de llegada de la modernidad a la zona baja.

Para vender el pescado, los mazatecos tuvieron que relacionarse con intermediarios que modificaron sus tradiciones no sólo económicamente, sino también socialmente, pues en la toma de decisiones se relegó al consejo de ancianos, a como era la usanza. Sin embargo, al poco tiempo, el proyecto de la presa Temazcal se detuvo por varios motivos, entre ellos: la falta de presupuesto, la disminución de peces y el enmarañado tejido de relaciones sustentadas en la competencia desleal entre cooperativas de pescadores (Pérez, 1992:65-66).

Todo este escenario arrojó a los mazatecos de la zona baja hacia una crisis económica, social y ecológica, cuyo principal motivo fue la imposición del Estado sobre su territorio. La fugitiva esperanza del Centro Acuícola y su desaparición fugaz ejemplifican la riqueza capitalista, individual y efímera que otorga el cavernario Chato. ¿No será ese el motivo de que el *Chikon Tokoxo* repudió el hedor del pescado? ¿Será esta una señal más de la enemistad entre dos *world-makings* que, en perpetuo conflicto, buscan hacer suyo el territorio *chjota énimá*? Actualmente los problemas ecológicos que habrá en la sierra abren diálogo y discusiones entre

mazatecos, pues muchos de ellos ya viven las consecuencias, a diferentes escalas, dentro de sus municipios.

Como vemos, el agua, dentro del *world-making* mazateco, es importante en la distribución y orden del territorio y sus recursos. *Chjoon Ndá Jve* es la que da nombre a los lugares y, así como el *Chikon Tokoxo* les enseñó a sembrar a los hombres, ella enseñó a las mujeres a trabajar con el territorio, dándoles un rol dentro de la sociedad mazateca. Las veintenas de siembra y el trabajar juntos vuelven aparecer de nuevo en este capítulo, acentuando su importancia dentro del *world-making* y mostrando la importancia y papel de *Chjoon Ndá Jve* dentro de él. La falta de agua y su abundancia muestran los dos lados de la moneda. Por un lado, la fricción de las relaciones y los problemas y contiendas entre la comunidad y por el otro, las festividades, bodas, bautizos y funerales a través de los cuales los mazatecos configuran sus lazos. Este capítulo tuvo el objetivo de redondear el argumento central de la tesis sobre cómo los mazatecos se relacionan con el Cerro de la Adoración a través de narrativa oral y escrita, con lo cual se intentó mostrar un fragmento del *world-making* mazateco: ese entramado de relaciones con que las personas habitan un territorio.

V. Consideraciones finales

Los cuentos son el eje nodal a través del que los *chjota énimas* socializan, enseñan y aprenden el *world-making* con el cual se relacionan en su territorio. Los cuentos explican el qué y cómo de las cosas; son los que justifican y dotan de sentido a lo cotidiano de la vida. Con esta descripción casi podríamos escucharlos murmurar la famosa sentencia de Plinio en *Historia natural*: “Insignificante, de no ser porque pasa todos los días”, pues es en el recoger agua, en el caminar por el monte, en las festividades, en los entierros, bodas y bautizos que las personas hacen mito el mito. Gracias a estos actos cotidianos los cuentos viven. Una voz individual —que se presta para hacerse colectiva— cuenta la historia de los *chikon* y hace al cerro y al agua contraer nupcias, como si se trata de la primera vez o de un siempre.

Volver a los cuentos es una forma de acercarnos a la otredad multifacética del pensamiento *chjota énimas*, la cual no puede ser entendida si no es a través de las paradojas de la neblina; del caminar por los cerros de la mazateca y descubrir en ellos cimas y simas; de escuchar los relatos de las personas sobre un *Chikon* benévolo y, al mismo tiempo, airado. Una narrativa polifónica que, a partir de lo propuesto por Anna Tsing, pudo llevarse a cabo en esta tesis, pues se trata del ejercicio de liberar la imaginación y abordar, desde ahí, el conocimiento mazateco mediante nuevas formas de escritura antropológica y una perspectiva que utilice cada vez más conceptos nativos.

La principal aportación de esta investigación fue recuperar, como metodología para escribir y pensar esta tesis, el caminar que don Javier Hernández me enseñó. El caminar *chjota éñima* está encumbrado en la relación con el otro, pues el resto de las fuerzas que habitan el territorio se expresan en el centro que cada persona es. De forma semejante, en esta tesis, cada capítulo surge de las conversaciones que tuve con quienes me compartieron un relato oral o escrito sobre el *Nindó Tokoxo*. Siguiendo la lógica del caminar mazateco, esta tesis es un intento de hablar de lo que cada persona reflejó en mí: su conocimiento, enseñanzas, preocupaciones y opiniones. Pongo un énfasis especial en que los relatos aquí presentados son parte de cómo estas personas piensan y construyen su relación con el cerro, pues —semejante a lo que en el primer capítulo se mencionó: el caminante está en el camino (a modo de *axis mundi*) y el camino, a su vez, está dentro de él— las personas están en los relatos, tanto, como los relatos están dentro de ellas.

El eje rector de las relaciones de los *chjota éñima* con el territorio y sus entidades es el trabajo. Las personas, los animales, las plantas y el resto de los seres no-humanos que habitan y conforman el *world-making* mazateco entretajan sus interacciones a través de un “trabajar juntos” que les permite establecer relaciones recíprocas entre sí.

El *Chikon Tokoxo* y el Chato ejemplifican la relación que el *world-making chjota éñima* ha establecido con el capitalista, pues las dadas que da el Chato siguen el ritmo de la economía capitalista, alejada de la lentitud con la que ocurre la renovación de la naturaleza. La figura del *Chikon* nos habla de otra manera de hacer

las cosas, en donde, tal y como lo señala Leonardo Martínez: “*Chikon* no quiere decir güero, sino pureza”.

Por su parte, la deidad del agua, *Chjoon Ndá Jve*, expone la importancia que tuvo la palabra, el llanto y el viaje a través de los municipios en la conformación del territorio mazateco. Es con el matrimonio del cerro y el agua que se instaura la nación mazateca y, por tanto, las relaciones con el entorno y el resto de las entidades. Además, la palabra es también importante en la relación que los mazatecos establecen con las deidades y el territorio, pues las fuerzas que lo habitan se comunican a través de este lenguaje durante el caminar, las veladas o los rituales de pedimento.

Quedan varios puntos a resolver a partir de lo presentado en estos cuatro capítulos, como saber si existe una palabra mazateca para describir las “energías” que surgen en el caminar, de las que don Javier Hernández habla. Sin duda una investigación sobre el cuerpo y el acto de caminar podrían arrojar luz sobre esto. Además, queda pendiente, pese a que aquí se presenta el personaje del Chato, ahondar más en las narrativas orales que los mazatecos construyen para defenderse o relacionarse y convivir con el *world-making* capitalista, e indagar qué piensan, cómo viven y si cuentan cuentos aquellos mazatecos que son migrantes o se dedican a otras actividades fuera del campo.

Además, pese a lo aquí recopilado, se puede profundizar aún más en el acto de caminar, algunas preguntas detonadoras podrían ser: quiénes y cómo lo hacen y quiénes ya no realizan esta actividad. A su vez, hay espacio para un estudio sobre cómo los mazatecos viven el capitalismo, el cual permitiría un desarrollo con más

contrastes del *first, second and third nature* propuesto por Tsing (2015). Por otro lado, es posible retomar con mayor profundidad temáticas aquí esbozadas, como la figura del Chato, la problemática del agua, la llegada del café a la sierra, entre otros, que dentro de esta tesis se vieron acotados por las historias aquí presentadas, con el fin de no perder uno de los objetivos de la tesis: mostrar cómo los cuentos son expresión del conocimiento mazateco. Esperamos que esta tesis incite a otros investigadores a mirar hacia los cuentos, para desde ahí, con un entramado de nuevas preguntas alrededor de ellos, conocer más sobre la filosofía y ontología *chjota énimá*. Además, se busca inspirar a otras investigaciones sobre cerros a acercarse de una manera distinta, que prepondere la imaginación y la filosofía nativa, al estudio de las elevaciones.

VI. Anexo

Chjoon Ndá Jve k'ao Nindo Tokoxo

Matrimonio del cerro sagrado Tokoxo y Agua viajera

Autora: Alejandrina Pedro Castañeda

Ngo tajnio ts'é chan ndoá, ki ya jñá'le je nachjá L'í Son'nde kao ts'oti ndaile Naxó Chrua. Kisikjayá ña tiká nandá, nde nyá ña nazká nruanje nandá tsje.

Bakóyaxole nitxji nga nyaon je kjoandale son'nde nga jósi je nandá, ntjao, nindo, nangi ninde, na'í ts'úi, tsjúa je kjoandale nganiole nga yije xi tjio i'son'ndena, jósi nkua nga tjio nso je la'a, chikon nangi, chikon nandá, chikon nindo. Jósi nga na'ina son'nde kitsjúa je kjoandale ngo ngo je nganiole chikon son'ndena.

Kao n'óle nitxji kits'ole jósi kinruá je kjoandale ts'é son'nde Naxín ni nga fichó je kjoandale chjoon Ndá Jve. Nimale Chikon Nindo Tokoxo.

Je n'óle nitxji kikao nga jao, nga sa nya tinrúa je nitxjile na'ina je nitxji nga fits'ía je son'nde.

Nya, nya tifa'a nga yije, je sénle nima kiséjna ya nga'son nindo nga ja'ató je kjoaxkonle tsji.

Je kicha nitxji kits'ía kua jicho ngo nitxji nga sa tinrúa je kjoandale son'nde, sa nya nya tifa'a nganiole naná son'nde. Je xo na'ina ts'akejnale xá jé sén xokjua, Jé nganio xi nga nsai sakejnana i'son'nde. Kua je xo sén xokjua kisinda je naxinandále i nangi son'nde, Je kua chikon'le nangi, nindo, nandá, ngajao, jña.

—Nruai Naxó Chrua. Kits'ole je najchá.

—Jé nde tsjé xokji ña titjón kinrua je kjoandale chotana. Yongo ts'é chota tíjtona nkua. Ibi fa'aé sijé je chotana je kjoanda ts'é na'ina son'nde kua je

nganiole chikon xi i'tjió. Je nde xokji Nindo Chikon Tokoxo m'í, ibi tijna je chikón ts'e naxinandana.

Je nitxji xi ja'ató nga kjé fichó je chota ibi, je kjoachján, nde xkón nkua. Sanda ndai ngo nde tsje, ngo nde xoba, jé ndia xkón ts'e xijchána. Ibi fa'ae ká je chotana je nganiole ndo sén kua nganiole Chikon.

I nde xokji ts'akixan chjoon Nda Jve k'ao Chikon Nindo Tokoxo. [Jé nandá kua jé nindó] Ngajao nkua nganiole son'nde Naxín ni.

Nga ts'akixan, jai jé nganiole Ndo sén kua ja'ae je xotxjile ngami, Jichó chikon nangi, nganiole ntjao, chikon nindo, chikon nandá, nganio nyiná.

—Kuatinaí majcha josi nkua je súi xojki?

—Je xichjana kua ts'ó; nga je nitxji xi ja'ato jé xo sén ngajmi kisikasé je l'ile na'i chaon ngotjo ngo sa xo kisikasén je chaon xi fané "joxi ti'té chaon kua kisata'ii je nisó ngajmi kua ts'akangoyá je nindó kao l'ile, kua nga je ja'á je kjuanda xjokjí, jits' ó jé xotjile ngajmi kua ngayijé nganiole chikon kitsjúa je kjoandale kua kjoabinacho i'son'nde naxinandá Tejao, kua kjai nde ts'e Naxín ní

—A'je tjio chota Naxín ní i' son'nde xojki?

—Mai, to jña chon. Titjón ja'ae je cho kua ibi kisokole je nganiole nandá, ja'ató jé nitxji nga jichó je chota xi kiskots'ele ya son nindó nga yabe tijná nimale chjoon Ndá Jve. Kuasi kua nga kisikejné ibi son'nde. Kuasi nkua nga kits'in je xtile naxinandá Tejao kua kjai nde ts'e Naxín ni.

Chots'ai! Ya Nangi Naxi tijna ngo son'nde xkón, joxi tinama yabe. Titjon tijná je Nindo Kótó kua fjtengile xika tonga likui fa'aexena jé 'enle. Je nde xokji tjila'le

ts'a ñató jmi n'ó nga tijná. Ngo son'nde kjoanda xi ts'akejnaná je chota ngio, kua i ngajmi tijná nindo xkon tsje.

—Majchá Jí ni ngo xon chine. Ji mali nga yijé! Sa kua kuinai mexi tjin ya son'nde xoba xi tinama ya Nangi Naxi, titjón kua tinai mexi nkua nga je tjiónió je kjoandale nandá kao nindo. Mexi kua nga je ts'akixan je kjoanda chikon?

—Je chingajchána ts'ó nga kints'in xtile ts'e nganio chikon.. Jé xo chjoon Ndá Jve ts'akóyale josi kúenda je l'ì, ña kuenda je ts'ojmi xi kuakjen, josi kuantje ya jind'iale, ts'akóyale jo nkjua cho xi kuale kuakje, ts'akóyale indó, najño xi kuakjá ngayijé xka xki, xka xi kuakjen. Kua Nindo Tokoxo ts'akóyale je chota nxi josi kuentje je tocho, ya ndeèle Chikón Nangi, jósi machintjae je nangi. Ts'akoyále me chan sentje, jokjoa najmé ntje xi sichjen, nga tjio najmé chrua yae kua najme chrua ndí, najmé siné, kuate tjió je najmé jko. Ya jin jno chan sentje je nacho jmiì, nacho ni, nacho yá, je najmá xtila, najmá kotó, najma xké, najmá ja, najmá jti nagmá jno, najmá chrua, najmá yá., je ndia. Toma'na má ts'ojmi nga je chikon nangi tsjua kjoandale kua jé nandá chikon tijná basen!

—Kua josí ts'akanió je jamale chota'na majchá?

—Ngo titjon nga i kisokole je kjoanda nandá kua ts'e chikon nindo, kua jao; nga je chikón nangi kitsuale je nganio. Kua je kjoabinachon ja'ató nya nya.

—Kua josí kinrúa je kjoabaexenle ts'e chota'na nga kitsuale nda kjoa son'nde xokjí?

—Jé majchána ts'ó nga jé tjinle nitxji nga chota chine kots'e je kjoanda kua je kjoañae son'nde. Ngoso ts'akanió je kjoabaexele kua nganio kao chine titjon. Ts'ó pajchána nga je chota chine, koya je nitji xi fae je sén'le chikón. Fichó tsji

kua tjale na'í chaon ts'é Chan tsji, nío nitjen basotjén kua bijtó nd'iale nga fi tjengile kjoachine.

Tajnió fichó ya nd'ia xkón xi tinama, tomaà chon ndi xijto nga fa'ae sén, ngats'í kjue je kjoandale kua fiì ingoka ñani tikoya je chine tíjton.

Ngoka xo tjió fao tats'é tejao je chqta chinga tíjton, tjiobénda je kjua ts'é najra kua kjai kjua ts'é niyaà nga je ninda ja'ató yabe kinrué, ts'akejna je cho kua kinrue nga ngo kjoañae tifaole je chqta chinga tíjton. Ya jinkjoabaexenle kits'ole nga je kjoa sénda kao chjoon Ndá Jve kua chikón nindó xi ya tjio ts'oma. Kika, kua kits'ole; ngotjon je ja'ai nitxji koatéxoma. Kua nga nja kii ña tjió fao tejao chqta chinga tíjton.

Nga kits'ó je sénle chikon nandá kao nindó kichobanajmì kua nga tji ts'akatiojtín ngo kjoabaexen ts'é najra ts'é naxinandá niyaà. Jé kjoakixi kisejné basen ya xqñ batéxoma ts'é son'ndé.

L'í Son'nde ts'akenajyó. Je xqñ kikao ña tika nandá kua Naxó Chrua kitjengi je xqñ. Ngá jao tikots'enle jé nganiole nandá, tjioji kjoabaexenle nga Naxó Chrua kits'ó

—Majchá je pajchána tats'é mana kits'onaji nga je xo chqta koyale Chikon Tokoxo nga fichó jé nitxi sentje, je xo chqta bénanko nga bénda je kjoada jñale kua ya jin son'nde xkón síjele je kjoandale chikón nindo kuate batsjae je kjoandale chikon nangi, chikon nandá nga kata fichole je nganiokjoanda.

—Jaon ndi'le, ngo xo tajnio chjoon Ndá Jve tífao najmì kao Chikón Nindó. Kuaxo ts'ole nga je xo kichó nitxji nga tjiokoya'le chqta naxi tsjue nga kuentje jé najmé. Kua Chikón kichó.

—Jao, nyaon tajnió tifi kots´enle chotana. Nga tjiokjonangi ñani kuentje kua jo kjuan tocho sentjeè´le nga je tjiosixale nangi jña.

—Nti chots´elai, tikaolai je kjoandana nga tjio b́enanko nga tibenda je nitxjile xkón, tjio béchjí je chikón nangi. Ibi je ts´akentje chotana kua je nganiona machjenle nangi.

—Jini nganiona, ngansai tíjnana je kjoandali, ts´a ji likui tijnai likui kjoabinacho sele son´nde xokjí. kjue´e nga kjueta xána.

—Likui mafauli, nruai nga je nkua xáli L´í son´ndena kata fikauli.

Ja´ato je nitxji kua je Chikon Nindo ki kots´ele je jña ña tjio sixá je chotale. Kua je chjoon Ndá Jve nsai, nsai tisixá, ti bejte je jkuandale ya jña yae, jña ndi, xonga, je nindo; nga yije.

Ngo nitxi kikots´ele ya jñale ña tintjele jno, nacho, najmá, ngayije kjoandale nangi, ts´akamejín ya ndele nga ño xingile kua kiskue ngo, ngo nyot´i kua ts´akénaya ya naxále kua kikots´ele je naejchale xi kuate tjio ya ndele. Toma kji sjuale nga tifikao je nyot´i.

Kua nga kicho, nga yije matsjuaxole nga yabe tijna je chjoon Ndá Jve, toje xo najchále xi likui nda sele´nko nga kichó, kuaxo kits´ole.

—Mexi meli, je ´o tafia, kje, ts´a meli choyalai je naejchali jeme nrua.

—May, to nyot´i ´o je´ekaono, naská mats´e je jno xkue.

Tonga je xo najchále kao kuaxitakón kots´ele je naxa nga makjin, makjin xo je nyot´i, kua xo ts´ole.

—Méxi kiniai chjoon? Méxi kiniai? Kua ndai mexi kueyai je ninga? likui la nda kji je nimali. Tokua xo male chjoon Ndá Jve, tonga lijme xo xi kits´o, kua

kiskue ingoka je ndiale. Likui xo be ñani tifi. Ja'ato je nyise, kua nga jichó je xinle kuaxo ts'ole.

—Je chjoole tina ja'ae tonga chots'elai je kuaxkon xi kisín, ány je kichatikua nga kuaxkón kinsí ya jñale, josi ji?

—kjuua chineli ji 'ani kuamilai je chjoole tiná? Toxokuala si, likuila nda xi kaniai nga je chjoonle tina nio nda ko, nio nda chqta, á likui 'én ndiso nojkuai. Chao niai! Tifi nruela je jñale kua tikuindai je nijeli. Mexi kuilai je tili ts'a kuajile kjuua xojki. jitjó je xinle. Kikots'exole je jña, kua nga kicho, tokua xo male nga to naska ncho, kua ki ingoka ya ndiale, toma'a xo kumatjile je kua xokji.

—Mexi kji kjuua ntili ji! Likuatjin kjuua josi ji! A tjinli nde nga chao kamilai je chjoole tina? kjuua chineli xi majile kja'ai kjuua, toma cho ts'ojmi xi tintje yabe. Je ó kjoanaili xi kjuua titsjúali.

Toyó xo béjna je chjoon, likui xo be méxi kuits'ó.

—Tichots'elai jo ncho'ole tina kua katasichatali any kua ts'akilai

Kua chjoon Ndá Jve, chao xo nkuale nga likui xo nti jé nga je najchale taon ts'abe. Méxole tifi ya nd'iale, mexole tifi nd'iale xijchale, tonga likui xo bé, jó xi skale nkuale kua kja'ai ndiaa kiskue kua kisejna je chuale, kua je naxinánda kitsjuale 'énle.

Likui xo be jotjín nitxjin ts'akejma kua nga kisikjaya ña tijna ngo xontjua xi kisendale je nin'a sjuaxole nga kots'eje, kots'e ja. Kitsjoaxole je kjoandale je son'nde xokji, kua je nde kisatenda jo Naxijao.

Kua ingoka kiskue je ndiale nga kisatekjao ngo ninda chinga xi kits'ole. Jotonda nga kanrúai. To je xi sijele; je kjoandali, tikejnai je kjoandali, je kjoanyali i'nde xokji. Kisikejna xo kjoandale kua kisetendá je nde "Ndá Ninda"

Ngisa xo nangi, kisokoxole ch_o yae xi chao kjoan, kijchanga xo je chjoon Ndá Jve kua kisejnale Ndá chjanga.

Ki, kii xo kua je chuale ts'akejna, likui xo te je kia nga kisokole ngo nde fate xi yae kji xi kits'ole Xingi Nits'i.

Kiskue ingoka je ndiale xi je nina kitsjuale kua toma'a ncho ch_o xi jitjole ya ndiale xi kuaxots'ole.

—Likui te mi chjoon Ndá Jve, tanaiji je kjoandali. Ja'ato xo nitxji kua yabe ts'akejna je kjoabinachonle. Kua kisejnaxole je e'e xi Ndá Ch_o mi. Tonga ngo xo nitxi kits'ole je miyole.

—Je tiffa, tikuindao je nde xojki ts'akuakuana kju'e ingoka je chuana. Baa xo kise je nimale je ni ch_o tonga kua xo ts'o.

—Nina katafikaoli, katasikuindali nxjae.

Je xo chjoon son'nde, je jcho'on nandá kiskue je ndiale ingoka. Kua ya xo tifi nga kinrue xi tintchjale.

—Jini je chjoonle Chikon Nindo, jotonda nga i'tichomai ngo kuaxkon kisokonaji, xi kamale kii, kafi tonga toma'a cho xi i'tjió, xi likui ma fii. Tanaeji je kjoandali.

—Katanrua ngayije, xa sia nga ingoka nda katamachon je son'nde xokji. Kuaxo kisi, kua je nde ingoka kitsjuale kjoabenacho, nganiole, kitsjuale í'ile. Kua je nde Naxó Chrua mi.

Kuskue je ndiale, likui xo te bájna, ya xo tifi, tifi nga jeme kiska kao ngo cha xi ya tijnasotje ndiale, kua nga nda kiskots'ele toma xo male je nimale nga je ninda xi ngoka kintchjale

—tsjuale kjoandale naxinandá Niyá. Kisijéxole je kjoandale nin'a nga katachikotae kua katakjue je nimale, kiskueya kao je nandale kua kikao, kua je o nde xojki kisejnale je 'én xi Ndá Ninda Nk'e. Kua kiskue xo ingoka je ndiale llikui xo temelete skots'ele je chuale, je xo nganiole je tifele nga kicho ngo nde ña kiskine je toxile ya jche, kua tchakejna xo ndiale ya nde xhojki.

Je xo xile kichó ya naxinandá Tokoxo, chao xo kisele nga likui tijna je chjoole, majinxole je kjoa. Kii xo ña tijna je nale kua kits'oxole.

—Je chineli, je kjoanaili xi kamatjengi je chjoona, tonga ts'a je naxinandána kjoañae kjoa'aile jéli ni. Kua je Nindo Chikon kafitjengile je chjoonle, tonga kits'oxole je male ts'a je kjoabixanle likui te nda se je xo xi kuenele je kjoachján, je chota xi tojbi, tojbi tifi kjue nga likui te kjoa'aile nanda.

Kii xo, kik'a ingoka je nganiole kua kisejinle nga yije kjuanda xi tisi'n je chjoonle, kjoanda xo kisele je nimale, kua xo te kasijele je kjoandale nin'a nga katasokole je chjoon Ndá Jve, xi kjin son'nde tijna nga kiska ya ngo ngajao kua je xo chota ña kitsjoale je nganiole kua kiskonangixole ña tjio fi.

—Sa timangiji ndianaji, xá jno tjionaji sanda ya nangi, je ndenaji likui nda je ninde kua likui ntji je nde.

—Chjúao je tocho xokjoan tentjao ibi, nruakao je xingio, kua ngansae katasjuano je kjoandale nangi, likui chao nikao sa kjae chota kjuai ibi, nya

katasejna nimano. Je xo chota kitsjoale je nimale kua je chjoón ndá Jve ki kua je nde kisatenda jo Nandá Nayá.

Kua ingoka kiskue je ndiale ngo nde ña ts´akejna. Kua ja´ato je nitxji kua toma xo kji txji kitsjuale je nde xojki, to bijno xo nga kii tonga titjon ts´akejnale je e´e nga Ndá Xitsji mi.

Je ntjao fichó kua je yá tikale je xka, ntji xka xi k´a ya jinandá.

Je Najchá toma kji bamale. Kiskots´ele ji´sén kua kits´ó.

—Je ntjile nga kii, tonga i´tijna je chuale, je sénle, kja´ai son´nde kii je kichajina, kua fa´á je nitxji kua likui fa´áe, tonga kuate chota likui majile nga ibi likui te tijna.

—Majchá je kjuá xi tibakoyanae yae kji je kjuale, tonga kuate majina nga je ngayije son´nde likui majile nga je nandá xi titjon tijna, kua je xi kitsjoale kjoanda nga yije son´nde. kua je nindo yae kao nindo ndi kua kja´ai nde chikon; kuate tjiole kjuanda nandá ya nangi nindele.

—Je chota likui majile ani chikon nindo mii, kua likui majile nga yije kjoandale, je ni chota xi fii tjengile jo ni cho, tonga kuate tijna ngo kjoa nga je nde xojkuan je ntjile nae, kua je chota xokjua bate yále sink´e nga yije xi tjiole.

—Majchá mafaona je kjoa jósi kjuá´aile i´son´nde xokji ingoka je nganiole, nga je Nindo Chikon Tokoxo xi likui te tijna kao chjoonle, likui te tsjua nandá nga likui te ntjile je yá yae ña ji niskae kao miyoli, je tjio batená je nandá je chota xi fiká kao kicha vijvele nandá, Je na kua kits´ó Chikon Nindo majchá.

—Jaon ndile, kua na kits´o nga kiká ingoka je chjoonle.

—Majchá mena sixákaole kjoa xokji, mena nga katanrua ingoka je kjuandale Nindo Chikon kao chjoon Ndá Jve. Kátasele ingoka je nde xojki je yále, je chole, je ndiale ts'é chikon. Tanai nganioli majcha, sixá kao je chota xi kuamele.

—Jao Naxó Chrua ndai sindaa ngo kjoanda nga josi chjueyá je kjoa xokji, je nin'a, Nindo Chikon k'ao chjoon Ndá Jve katasjuanaji je kjoandale, je kjoabaexenle. Njai ntjia nd'iana.

Je kicha nitxjin likui kafetale kjoanda xi tijnale, tonga je najño jma kafa'aejen kua kikao je l'í nitxji. Kua Naxó Chrua kao majchale kiskue kao nimale je kjoa xokji. Ña kjoandale chota Naxín ni xi mele.

VII. Bibliografía

- Aguilar Gil, Y. (2019). "El agua y la palabra. México y sus muchos nombres ocultos". *Revista de la Universidad de México*, Nueva época (850-851). Disponible en: [El agua y la palabra | Yásnaya Elena A. Gil \(revistadelauniversidad.mx\)](#) [Consultado 24-01-2022].
- Aguado Vázquez, C. (2004). *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Facultad de Medicina.
- Barabas, A. y Bartolomé, M. (1973). *Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, México*. Copenhagen, Dinamarca: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Benítez, F. (1979). *Los indios de México (Vol. III)*. México: Era.
- Boege, E. (1988). *Los mazatecos ante la nación: Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI.
- Broda, J. (1982). "El culto mexicana de los cerros y el agua". *Revista Multidisciplina* Primera época. (octubre-diciembre), pp. 45-56.
- (2009). "Simbolismo de los volcanes. Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana". *Arqueología Mexicana*, XVI (95), pp. 40-47.
- Castillo Cisneros, M. (2014). *Kojpk Pääjtin: El encuentro con la raíz* [Tesis de doctorado]. Universidad de Barcelona.

- Contreras, A. (2021). "De planta de Bonafont a casa de los pueblos: Comunidades toman embotelladora en Puebla". *Pie de página*, 9 de agosto. Disponible en: <https://piedepagina.mx/de-planta-de-bonafont-a-casa-de-los-pueblos-comunidades-toman-embotelladora-en-puebla/> [Consultado 5-01-2022].
- Coronel Lara, J. (2019). "San Bartolomé, el rayo de Venustiano Carranza. Creencias religiosas y ritual agrícola entre los tojolabales de Buenavista Bawitz, Chiapas". *SPACIO I+D, Innovación más Desarrollo*, VIII, (119-147), pp. 120-149. Disponible en: <https://doi.org/10.31644/IMASD.20.2019.a07> [Consultado 25-05-20].
- Cortés Martínez, S. y Frassani, A. (2017). "Dos Cantos Mazatecos De Los Chato Xo'o En La Tradición Mesoamericana". *Cuadernos Del Sur*, 22(42), 55-67.
- Daumal, R. (2006). *El monte análogo*. España: Atalanta.
- Demanget, M. (2000). *El precio de la tradición en torno a los intercambios entre riqueza económica y la espiritual en la comunidad mazateca Huautla de Jiménez, Oaxaca*. Xalapa, México: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales y Universidad Veracruzana.
- (2015). "Cuando llega el turismo. Geografía sagrada y construcción del paisaje en la Mazateca Alta (Oaxaca)", en Witold Jacorzynski y María Teresa Rodríguez (eds.), *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*. México: Casa Chata, pp. 26-49
- Descola, P. (1997). *In the society of nature: A native ecology in Amazonia*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

- (2013). *Beyond nature and culture*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Embriz, A. y Gálvez, X. (2008). “Los pueblos indígenas de México y el agua”. En Israel Sandre Osorio y Daniel Murillo. (eds.), *Agua y diversidad cultural en México*. México: UNESCO, pp. 11-24.
- Feinberg, B. (2003). *The devil's book of culture: History, mushrooms, and caves in southern Mexico*. Texas, Estados Unidos: University of Texas Press.
- Flores Cuevas, C. (2021). *Rostros del agua en la Sierra Mazateca: Huautla de Jiménez y Loma Chapultepec, Oaxaca* [Tesis de licenciatura]. El Colegio de San Luis, A.C.
- García Capistrán, H. (2017). “Los rostros de la montaña. Desarrollo iconográfico de un símbolo”, en Raymundo Martínez García y Miguel Ángel Ruz Barrio (Coords.), *Piedras y papeles vestigios del pasado*. Estado de México, México: El Colegio Mexiquense, A. C., pp. 49-75.
- Glockner, J. (2016). *La mirada interior: Plantas sagradas del mundo amerindio*. México: Penguin Random House.
- (2019). *Los volcanes sagrados, mitos y rituales en Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*. México: Penguin Random House Grupo Editorial y Debolsillo.
- Hazlitt, W. (2003). “Dar un paseo”, en Dirección General de Publicaciones (ed.), *El arte de caminar*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Incháustegui, C. (1977). *Relatos del Mundo Mágico Mazateco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Secretaría de Educación Pública.

----- (1983). *Figuras en la niebla*. México: Premia, Dirección General de Culturas Populares y Secretaría de Educación Pública.

Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Estados Unidos: Harvard University Press y Cambridge Massachusetts.

León-Portilla, Miguel. (1992). *Literaturas indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Liffman, P. (2018). "Historias, cronotopos y geografías wixaritari". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 39(156), pp. 85-122. Disponible en: <https://doi.org/10.24901/rehs.v39i156.307> [Consultado 13-02-20].

López Austin, A. y López Luján, L. (2009). *Monte sagrado-Templo mayor: El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

López Sáenz, M. C. (2001). "El otro en la filosofía de Lévinas". *Investigaciones Fenomenológicas*, (3) pp. 265-282. Disponible en: <https://doi.org/10.5944/rif.3.2001.5430> [Consultado 18-11-20].

Lorea Hernández, F. y Munn Estrada D. X. (2005). *Estudio florístico de los bosques mesófilos de la Sierra Mazateca de Oaxaca, México. PROYECTO CONABIO U028 (Informe final)*. Xalapa, México: Instituto de Ecología A.C. y Universidad de Austin, Texas.

Luna Ruiz, X. (2007). *Mazatecos. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Manrique Rosado, L. (2010). "Cosmovisión y Geografía Sagrada Mazateca", en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (Coords.), *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*. Oaxaca, México: Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Secretaría de Gobierno del Estado de Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fundación Alfredo Harp Helú, Oaxaca, AC, pp. 302-332

----- (2013). "Porque también somos espíritus. Entidades anímicas y sus enfermedades entre los mazatecos", en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (Coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. Vol. III. Pueblos de Oaxaca y Guerrero*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 91-120.

Martínez Ramírez, I. (2020). "Reversibilidad y explotación forestal", en *Teoría etnográfica Crónica sobre la antropología rarámuri*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones históricas, pp. 135-222.

----- (2021). "El camino y el caminar: fuentes históricas de los rarámuri de la Sierra Tarahumara". *Revista De Antropología*, 64 (1). Disponible en: <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184479> [Consultado 05-01-22].

Martínez Velázquez, Enrique. (2018). *Comer siempre juntos; alimentación, identidad y reproducción cultural en una comunidad mazateca del estado de Oaxaca* [Tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia

Minero Ortega, F. (2012). *Las mujeres sabias y las veladas con "hongos sagrados": El chamanismo mazateco* [Tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

- Montero García, I. (2004). *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.
- Navarrete Linares, F. (2019). *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México: los Altépetl y sus historias*. México: Instituto de investigaciones históricas y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Neurath, J. (2002). *Las fiestas de La Casa Grande*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Pérez Quijada, J. (1992). "Reacomodos Treinta años después". *Alteridades*, 2 (4), pp. 61-66.
- Pitarch, P. (2013). "La montaña mágica: dos puntos de vista", en *La cara oculta del pliegue, ensayos sobre antropología indígena*. México: Artes de México y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Questa, A. (2018). "Montañas en resistencia. Cosmopaisajes masewal ante el cambio climático y el extractivismo". *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, 25 (72), pp. 123-143.
- Quintanar Miranda, M. C. (2010). *La construcción simbólica del territorio en el municipio mazateco de Santa María Chilchotla, un proceso de larga duración* [Tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Quintanar Miranda, M. C. y Maldonado Alvarado, B. (1999). "La gente de nuestra lengua", en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (Coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para la autonomía, Vol. II*,

mesoetnias. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Rivera García, M. X. (2017). *Tejer y Resistir: Etnografías audiovisuales y narrativas textiles entre tejedoras amuzgas en el Estado de Guerrero y tejedoras por la memoria en Colombia* [Tesis de doctorado]. Universidad Autónoma Metropolitana.

Rodríguez Venegas, C. (2019). *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional Autónoma de México.

Rulfo, J. (1987). *Pedro Páramo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Smith, J. (2002). *Hydrogeology of the Sistema Huautla Karst Groundwater Basin*. Texas, Estados Unidos: Association for Mexican Cave Studies.

Soler Frost, P. (1997). *Cartas de Tepoztlán*. México: Era.

Torres, B. (2015). "Los chikones y comerciantes: Pescadores de almas. La mitificación de las relaciones de poder en tres localidades afectadas por la Presa Miguel Alemán", en *Witold Jacorzynski y María Teresa Rodríguez (eds.), El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*. México: Casa Chata, pp. 109-123.

Tsing, Anna. (2005). *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.

----- (2014). "Strathern beyond the Human: Testimony of a Spore". *Theory, Culture & Society*, 31 (2-3), pp. 221-241. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0263276413509114> [Consultado 15-06-20].

----- (2015). *The mushroom at the end of the world*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.

Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*. Madrid, España: Siglo XXI.

----- (2008). *Antropología del ritual*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Valdés Bize, F. (2018). *Són'nde sa'sé, chikon nindo, chjinee b'énda (el mundo verde, los otros del cerro y los que saben arreglar). Ecología Política del territorio mazateco en San José Tenango, Oaxaca* [Tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Vallejo, I. (2021). *El infinito en un junto*. México: Siruela y Debolsillo.

Viveiros de Castro, E. (2007). "The crystal forest: Notes on the ontology of Amazonian spirits". *Inner Asia*, 9(2), pp. 153-172. Disponible en: https://brill.com/view/journals/inas/9/2/article-p153_2.xml [Consultado 15-06-20].

Zárate Huayta, Á. (2018). "La historia oral y la memoria ancestral para repensar el mundo desde los Andes". *Anales de antropología*, 52 (1), pp. 67-83. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.22201/ia.24486221e.2018.1.62640> [Consultado 23-07-21].