



Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 2007-0675
revista.iberoforum@ibero.mx
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Piña Alcántara, Sarai
Las jkoabénda: espacios políticos espirituales para
relacionarse con el territorio en la Sierra Mazateca, Oaxaca
Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales, vol. 5, núm. 1, 2025, Enero-Julio, pp. 1-32
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
Distrito Federal, México

DOI: <https://doi.org/10.48102/if.2025.v5.n1.396>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211081434008>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Las *jkoabénda*: espacios políticos espirituales para relacionarse con el territorio en la Sierra Mazateca, Oaxaca

The Jkoabénda: Political and Spiritual Spaces to Relate to the Territory in the Sierra Mazateca, Oaxaca

Fecha de recepción: 24/10/2024

Fecha de aceptación: 24/01/2025

Fecha de publicación: 10/03/2025

<https://doi.org/10.48102/if.2025.v5.n1.396>

Sarai Piña Alcántara*

s.pina@ciesas.edu.mx

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8183-9333>

Maestra en Antropología Social

Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social

México

Resumen

El ritual denominado por *chjota chjines* (“gente que sabe”) como *jkoabénda* (“asunto a arreglar”), en la cosmopolítica mazateca, tiene un carácter epis-témico y político que va más allá de ser un espacio para curar enfermedades físicas, espirituales o de filiación cultural. En él se ponen en diálogo diversas voces no humanas como las de *Nanguí* (“Madre Tierra”), a través de

* Maestra en Antropología Social por el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en donde cursa el último año de doctorado con la tesis “Cosmopolítica mazateca: las *ngijao*, los *nitjan*, los *ndi xij'to* y los *chikones* frente a proyectos de extractivismos”. Sus intereses de investigación incluyen turismo, chamanismo, transnacionalización, globalización y conflictos ontológicos. Con veinte años de investigación en la región mazateca, acompaña colectivos en la defensa territorial desde la antropología activista. Coautora del artículo “Agencia y movilización política de seres humanos y no humanos en la región mazateca, México: lo visible, lo legítimo y lo legible” (2024).

intermediarios como las/los *chikones* (“dueños”), los *ndi xij'to* (“pequeños que brotan”) y las/los *chjota chjines*. Este espacio negocia la convivencia entre humanos, no humanos y extrahumanos, considerando sus agencias cotidianas para establecer relaciones políticas, tanto locales como globales, en contextos de crisis climática y disputas territoriales históricas. Así, invita a repensar lo político más allá de lo humano, inspirándose en la defensa del territorio de los mazatecos frente a la crisis climática y proyectos extractivistas.

Palabras clave

Político, ontología, no humanos, territorio, agencia

Abstract

The ritual known by the chjota chjines (“wise people”) as jkoabénda (“a matter to be settled”) holds an epistemic and political significance within Mazatec cosmopolitics that extends beyond being a space for healing physical, spiritual, or cultural ailments. It is a space where diverse non-human voices, such as those of Nanguí (“Mother Earth”), are brought into dialogue through intermediaries like the chikones (“guardians”), the ndi xij'to (“the little ones that sprout”), and the chjota chjines. This space negotiates the coexistence among humans, non-humans, and extra-humans, acknowledging their everyday agencies to establish political relationships both locally and globally. It operates within contexts of climate crisis and historical territorial disputes, inviting a rethinking of politics beyond the human, inspired by the Mazatec people's defense of their territory against climate challenges and extractive projects.

Keywords

Political, ontology, non-human, territory, agency

Esta reflexión, basada en mi tesis doctoral —que sigue en construcción— sobre diversas dinámicas en la Sierra Mazateca, explora la relación entre los mazatecos y *Nanguí* (“Madre Tierra”), así como los espacios político-espirituales como la *jkoabénda* (“asunto a arreglar”). Este ritual, mediado por los *ndi xij'to* (“hongos sagrados”) y los *chikones* (“guardianes de *Nanguí*”), permite negociar relaciones entre humanos, no humanos y extrahumanos. Frente a la crisis climática, el urbanismo y el extractivismo derivado del turismo científico (espeleológico y psicodélico), algunos *chjota chjines* y ma-

zatecos defienden su territorio mediante relaciones políticas que sostienen la vida. Pero, ¿cómo habitan su territorio? ¿Cómo escuchan las voces de otros seres? ¿Qué dicen estos seres? ¿Es la *jkoabénda* una práctica política para enfrentar la catástrofe ambiental y la “objetificación” de su territorio?

Este ensayo aborda la cosmopolítica, entendida como la articulación entre mundos múltiples y divergentes (Stengers, 2005), específicamente en el contexto mazateco. En esta cosmopolítica, los no humanos (plantas, animales, cuevas, agua) y extrahumanos (seres con cualidades más allá de lo humano) son escuchados por mazatecos como campesinos, *chjota chjines*, maestros, intelectuales y activistas que sostienen relaciones éticas con la tierra para cuidar a *Nanguí*, la Madre Tierra. Estas prácticas trascienden el antropocentrismo y ofrecen herramientas para repensar nuestras relaciones con los no humanos, especialmente frente a la crisis climática y las interacciones con ciencias que investigan los territorios mazatecos.

El análisis propone entender las veladas o *jkoabénda* no sólo como espacios de curación espiritual, sino como escenarios políticos con impacto local y global. A diferencia de interpretaciones antropológicas que representan la naturaleza como un ente dado (Incháustegui, 2012; Piña, 2015; Citlali Rodríguez, 2017; Minero, 2016), este enfoque resalta cómo estos rituales permiten reflexionar y negociar sobre el habitar, integrando a humanos y no humanos en dinámicas de reciprocidad y cuidado.

Esta reflexión busca sumar a estudios que han dialogado con la ecología política y el poder, analizando las veladas como espacios de negociación para habitar el territorio (Valdés, 2018; Faudree, 2015). Si bien el concepto de cosmovisión ha sido útil para comprender estas prácticas (Incháustegui, 1994; Demanget, 2000; Villanueva, 2007; Fagetti et al., 2003; Valadez, 2012), resulta insuficiente para abordar las dimensiones políticas y las tensiones históricas entre mundos. Estudios previos han explorado estos espacios como campos de negociación política, mercantil y turística (Boege, 1992; Feinberg, 2003; García Cerqueda, 2014; Jacorzynski y Rodríguez, 2016; Minero, 2016; García de Teresa, 2019; Valdés, 2022).

En primer lugar, ofrezco una visión general de la Sierra Mazateca y las disputas por *Nanguí* desde el siglo XX, enfocándome en los proyectos que abordan el territorio desde una ontología naturalista y dualista orientada hacia la explotación de recursos naturales. A continuación, exploro cómo algunos mazatecos sienten, escuchan y negocian con *Nanguí*, entendida como un ser/espacio sintiente. Posteriormente, analizo las mediaciones

entre *Nanguí* y los demás seres que la componen y habitan. En este contexto, la *jkoabénda* se presenta como un espacio político-espiritual de reflexión sobre el funcionamiento de *Nanguí* y la convivencia con otros seres. Finalmente, reflexiono sobre cómo se escuchan las voces de los no humanos y extrahumanos para establecer relaciones de cuidado mutuo, subrayando el potencial político de estas prácticas en un contexto en el que, según los sabios mazatecos, “la Madre Tierra se está rebelando”.

La Sierra Mazateca y sus tensiones territoriales y sociales

La Sierra Mazateca se ubica al norte de Oaxaca, sobre la Sierra Madre Oriental; limita con Puebla y Veracruz, y forma parte de la cuenca del Papaloapan. Esta región abarca tierras montañosas en Oaxaca y Puebla, y llanuras que se extienden hasta Veracruz y el Golfo de México (Neiburg, 1988, p. 23-24). Sus imponentes paisajes incluyen cuevas, sótanos, cascadas, manantiales y ríos, distribuidos en las subregiones mazateca alta, media y baja, cada una con características sociopolíticas y ambientales heterogéneas.¹ Los mazatecos, autodenominados *chjota ennima* (“gente de corazón”),² probablemente pertenecen al grupo olmeca-xicalanca, que hacia el año 850 ya había consolidado su dominio. Históricamente, estos pueblos han negociado su habitar con diversos grupos, como los nonoalcas entre los años 1200 y 1300, los mexicas en 1450 y, posteriormente, los españoles (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas [INPI], 2017).

El término “mazateco” proviene del náhuatl *mazatecatl*, que significa “gente del venado”, posiblemente por la abundancia de venados en la región, que eran considerados sagrados, ya que sus heces producían un hongo usado para curar enfermedades (Suaste, 1998, p. 278). El idioma mazateco pertenece al grupo olmeca-otomangue, subgrupo otomiano-mixteco y familia popoloca (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], 2024); es una lengua tonal y oral con múltiples variantes dialectales.

La Sierra Mazateca es uno de los principales pulmones de México: alberga extensas selvas altas perennifolias y una rica biodiversidad en sus

1 A lo largo de estas subregiones se encuentran veintitrés municipios: dieciocho en la mazateca alta y cinco en la mazateca media y baja.

2 Otras denominaciones son: *chjota yoma* (“gente humilde”), *chjota ennima* (“gente de costumbre”, “gente del monte”, “gente de la montaña”).

tres subregiones (alta, media y baja). Históricamente, esta región recibía las mayores precipitaciones del país, con un promedio anual de 2000 mm (Neiburg, 1988, p. 29), aunque el calentamiento global y los cambios en la relación con la tierra han extendido y agravado las temporadas de sequía. Además, la Sierra Mazateca ha sido moldeada por poderes locales y externos como un espacio de explotación capitalista.

Procesos de disputa territorial

El habitar en la Sierra Mazateca se ha transformado históricamente por políticas estatales, federales y proyectos externos. Desde mediados del siglo pasado, la región ha sido un laboratorio político y social,³ donde la posesión jurídica de la tierra como propiedad privada ha debilitado la organización comunitaria basada en la propiedad colectiva. Sin embargo, prácticas como el *xa bazen* (“trabajo de en medio”), las asambleas y los usos y costumbres persisten como formas de resistencia. Procesos como la desamortización de tierras (Ley Lerdo, 1856) y la Ley sobre vías generales (1888) facilitaron la mercantilización de bienes naturales, incluyendo el café, cuya producción quedó en manos de fincas de propietarios externos (Almazán, 2019, pp. 7-9). Esto despojó a muchos mazatecos de sus tierras y los desplazó como pequeños productores. Los dueños de las fincas controlaron los caminos de arriería y obtuvieron grandes ganancias al exportar café, principalmente a Córdoba, Veracruz, consolidando un modelo extractivista en la región (Boege, 1988, p. 37).

La Revolución Mexicana en 1910 no tuvo mayor impacto en la Mazateca porque no hubo un reparto de tierras en las fincas debido a que fueron tierras desamortizadas, así que para 1915 ya había muy pocos finqueros en la sierra. No obstante, los mazatecos se apropiaron de la práctica del cultivo del café, y siguieron produciéndolo y comercializándolo durante todo el siglo XX (Almazán, 2019, p. 12); incluso ahora, en el siglo XXI, hay algunos esfuerzos de pequeños productores locales para posicionar el café mazateco como un café de altura.⁴

3 Término utilizado por mi colaborador Luis de Eloxochitlán como fruto de su reflexión en su caminar por otros espacios serranos.

4 En la mazateca media y baja se impulsaron, a la par, procesos de siembra de caña de azúcar y ganadería.

En los años cincuenta, tras la Revolución y la Gran Depresión, la región mazateca fue sometida a un proceso de “desarrollo y modernización”, impulsado por el Estado mexicano, que buscaba sustituir el paisaje rural por el ciudadano e industrializar la economía. Esto incluyó inversiones en infraestructura como carreteras y en la industria petrolera (Kehoe y Meza, 2013, p. 247). Las nuevas vías de comunicación alteraron las formas tradicionales de organización del trabajo entre los mazatecos, basadas en parentesco y ritual, que fueron reemplazadas por el trabajo asalariado y la familia nuclear (Boege, 1988, p. 37).

La cafeticultura moderna, promovida por el Estado sin considerar las necesidades locales, subordinó a la población indígena y campesina a las élites de poder (Beltrán, 2008, p. 254). En la mazateca alta, el Instituto Mexicano del Café (Inmecafé) introdujo programas de producción y comercialización del grano con una lógica clientelista vinculada al Partido Revolucionario Institucional (PRI) (Neiburg, 1988). Estos programas federales implementaron agroquímicos que, según los campesinos, “cansaron la tierra”, reduciendo su productividad; un problema que persiste a pesar de los nuevos programas de apoyo al campo.⁵

La Mazateca se consolidó como espacio de consumo eléctrico mediante hidroeléctricas (Valdés, 2018). Paralelamente, los partidos políticos desplazaron la organización comunitaria tradicional liderada por el *chjota chinga* (“consejo de ancianos”), integrado por hombres mayores que habían ocupado puestos de servicio en sus comunidades. Además, el Plan de la Cuenca del Papaloapan impulsó el desarrollo regional con sistemas de irrigación, control de ríos y generación eléctrica en Veracruz, Oaxaca y Puebla, pero benefició únicamente al sector privado (Rodríguez, 2007, p. 137).

Un hito importante fue la construcción de la presa Miguel Alemán en 1957, que inundó 44000 hectáreas en la mazateca baja y desplazó a más de 22000 mazatecos hacia otros ecosistemas en Oaxaca y Veracruz, lo que constituyó un etnocidio por el impacto en sus prácticas culturales y sociales (Pérez, 1992, p. 61). Este proyecto hidráulico generó desarraigo social, marginación y pauperización en las nuevas comunidades

5 El programa Sembrando Vida ha incentivado la tala de terrenos y la simulación de actividades de siembra con el objetivo de acceder al apoyo económico federal.

(Domínguez, 2019, p. 21). Paralelamente, el Instituto Nacional Indigenista (INI) realizó estudios sociales que acompañaron los objetivos de desarrollo capitalista para suministrar energía eléctrica al país, impulsados por el Banco Mundial y el Estado mexicano (Boege, 1988, p. 245). Este contexto marcó el inicio de un proceso neoliberal basado en la apertura de mercados y la descentralización del Estado benefactor bajo la lógica de acumulación primitiva (Harvey, 2005).

En los últimos sesenta años, este proceso de “desarrollo” neoliberal ha operado porque la Sierra Mazateca ha sido objeto de un proceso de mercantilización impulsado por megaproyectos hidráulicos, turismo y ciencia aplicada a las industrias militar y farmacéutica (Piña, 2015; Piña y Valdés, 2019; Piña, 2021; Valdés, 2022).⁶ Las cuevas y sótanos han sido explotados desde los años sesenta por iniciativas de la espeleología estadounidense (Bessi, 2017; Piña y Valdés, 2019, 2024; Esteva, 2019; Santiago y Avispa, 2023),⁷ mientras que los hongos sagrados (*ndi xij'to*) fueron objetizados desde los años treinta, con mayor notoriedad tras los estudios de los etnomicólogos Gordon Wasson y Valentina Pavlova en la década de los cincuenta del siglo pasado.⁸ Hoy, el uso de la psilocibina, derivada de estos hongos, es disputado como tratamiento médico en Occidente,⁹ sin consulta previa con las comunidades mazatecas y otros pueblos originarios, violando el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (Flores, 2024).

La explotación del territorio ha generado tensiones políticas y ontológicas, ya que seres como hongos, cuevas y agua, considerados vivos y sintientes en la cosmogonía mazateca, son tratados como recursos por poderes externos. Aunque estas prácticas marginan las relaciones tradiciona-

6 Desde los años cincuenta, la ciencia farmacéutica estudia las aplicaciones médicas y clínicas de sustancias psicodélicas con efectos en la actividad cerebral.

7 La espeleología estudia cavidades subterráneas, su formación, ecosistemas y aplicaciones industriales.

8 La etnomicología es el estudio de la relación entre los hongos y las culturas humanas.

9 El consumo de hongos psilocibios está prohibido al figurar en la lista uno de sustancias controladas, aunque pueblos originarios pueden usarlos con fines rituales. Desde 2021, en México, se busca despenalizar estas sustancias para uso occidental, beneficiando a la industria farmacéutica, sin consulta previa a los pueblos, como exige el Convenio 169 de la OIT. En marzo de 2023, wixárikas exigieron al Senado de la República frenar esta iniciativa, impulsada por la senadora Alejandra Lagunes, porque vulnera usos comunitarios de los *ndi xij'to* y el *hikuri* o peyote, cactácea sagrada para los wixárikas.

les con *Nanguí* y los *ndi xij'to*, muchos mazatecos continúan defendiendo sus formas de habitar el territorio, reivindicando una visión más allá de lo mercantil ante la crisis climática y social. Estos actos de extractivismo han sido denunciados tanto por *chjota chjines*, maestros e intelectuales mazatecos, así como por colectivos mazatecos con distintos posicionamientos políticos dentro de la región: desde colectivos autogestivos y autónomos que caminan junto al Congreso Nacional Indígena (CNI)¹⁰ hasta colectivos de activismo institucional que siguen ciertas corrientes partidistas (Piña y Valdés, 2024).

La Sierra Mazateca ha sido moldeada por poderes locales y globales como un espacio donde los seres que sustentan la vida son explotados como objetos de beneficio, excluyendo a muchos mazatecos, quienes sólo participan como espectadores o intermediarios. Esto genera tensiones en su relación con *Nanguí*, concepto que refleja cómo habitan y perciben su territorio. Estas tensiones surgen al debatir el estatus ontológico y las relaciones con estos seres. A pesar de ello, varios mazatecos mantienen vínculos con *Nanguí* y los *ndi xij'to*, considerados seres vivos, sintientes, con personalidad, agencia y capacidad de comunicación. Prácticas científicas y poderes políticos han relegado estos vínculos a meros símbolos o creencias, ignorando su dimensión política, esencial en un contexto de crisis climática y violencia.

***Nanguí* como territorio vivo y correspondiente**

Para adentrarme al territorio, el caminar fue un ejercicio epistémico más que un desplazamiento del cuerpo, pues implica “caminar pensamientos, palabras y acciones, guiados por el ‘ver, pensar y actuar’” (Almendra, 2012, p. 49). Este caminar permitió descentrar mis armaduras ontológicas y cuestionar binarismos como naturaleza/cultura, profano/sagrado o ritual/cotidiano. Fue un acto sensorial y emocional compartido con mazatecos diversos en género, clase y posición política, desde quienes se mantienen al margen de la política partidista hasta quienes se organizan desde la autogestión y autonomía, unidos por el amor a su territorio. Reflexionamos caminando alrededor del fogón, bordando, limpiando terrenos, acarreando

10 Ejemplo de esto es el colectivo Movimiento de Articulación de los Pueblos Olvidados de la Cañada (MAPOC).

agua y en trabajos comunitarios como el *xa bazen*. Mis compañeros fueron *chjota chjines*, campesinos, maestros e intelectuales, quienes me acercaron a sus prácticas con *Nanguí* y a observar realidades diversas, humanando y correspondiendo (Ingold, 2017, p. 152).

Las observaciones etnográficas las realicé en tres municipios: Huautla de Jiménez, San Antonio Eloxochitlán y San José Tenango, mediante conversaciones y observación participante. Estas experiencias me acercaron a la ontología mazateca, entendida como una forma de hacer mundo (Blaser, 2019, p. 73). Esta ontología dialoga y negocia con la “ontología dualista” que establece dicotomías como humano/no humano, naturaleza/cultura (Escobar, 2015, p. 29). Sin embargo, los mazatecos reconocen un mundo vivo en el que no hay soledad absoluta (Incháustegui, 2012). Caminando con diferentes colaboradores, observé su preocupación por *Nanguí*, ya que “no da fruto como antes”, y por *Nandá* (“Madre Agua”), que “se está yendo de la región”. Las relaciones que los mazatecos mantienen con *Nanguí* son de trabajo, habitación y disfrute, siendo políticas basadas en respeto, reciprocidad y alianza. Sin embargo, estas relaciones han disminuido, lo que afecta a la región.

Es necesario reflexionar sobre el concepto de lo político, que, según Mouffe (1999), está vinculado al antagonismo y la diversidad en las relaciones sociales, mientras que la política busca organizar la convivencia en condiciones conflictivas (p. 14). En el contexto mazateco, las relaciones entre humanos, no humanos (plantas, animales, agua, tierra) y seres extrahumanos son políticas, ya que estos seres participan activamente en la organización del territorio. Su agencia y corporalidades son fundamentales para establecer el orden y habitar el territorio; no son excluidos. Pensar lo político implica trascender lo humano, como sugiere Marisol de la Cadena (2020), quien señala que el orden moderno de la ciencia y la política son tan opuestos como el agua y el petróleo: la ciencia representa objetivamente a la naturaleza, mientras que la política negocia el poder ante el Estado (p. 284). A diferencia de Occidente, donde los no humanos son excluidos del ejercicio político, en los pueblos indígenas, como el mazateco, los mundos humanos y no humanos se entrelazan a través de políticas de respeto, alianza y reciprocidad, principios esenciales para sostener la vida, como lo destacó Eckart Boege (1992), quien argumentó que incluso actos materiales como los agrícolas son también actos sociales, religiosos y políticos (p. 72).

Durante mi caminar por la Sierra Mazateca, comprendí que *Nanguí* es un ser vivo, un cuerpo que se extiende por la región y el mundo. Según los *chjota chjines*, campesinos, activistas e intelectuales mazatecos, *Nanguí* es un ser femenino dador de vida, cuya sangre es *Nandá*. Sin embargo, su cuerpo también incluye petróleo y aceites vitales, según lo argumentado por *chjota chjines* como don Félix y Bertha. Durante la sequía de 2023, la “sangre de la Madre Tierra” se secó, afectando así las milpas, los ríos y los pozos, lo que incrementó las disputas sobre el uso de *Nandá*, ya sea como agua o como ser sagrado, especialmente en los centros urbanos serranos.¹¹

Nandá fluye y se resguarda en espacios sagrados como las *ngijao* (“cuevas”) y *nitjan* (“sótanos”), considerados por los mazatecos como fundamentales para la interdependencia de seres, plantas y animales. Estos espacios son los huesos y pulmones de *Nanguí*, y el inframundo mazateco, denominado *són'ndé xingua*, donde las almas van tras la muerte, es custodiado por *Najcha Salí*, la abuela del fuego¹² (Incháustegui, 1994; Feinberg, 2003; Valdés, 2018). Los *chjota chjines* don Félix y Bertha me explicaron que las cuevas y sótanos purifican el aire y permiten la formación de nubes, favoreciendo el ciclo de vida de *Nandá*. Si estos espacios son maltratados, puede afectar no sólo la salud humana, sino también a plantas y animales en *Nanguí*.

Nanguí es un ser vivo y sintiente compuesto por montañas, ríos, cerros y piedras; forma un espacio habitado por múltiples entidades. Su importancia se refleja en la lengua, como en el término *naxi nandá* (“peñasco, montaña y agua”), que designa a los pueblos mazatecos y refleja el culto mesoamericano a los cerros (Demanget, 2008, p. 253). *Nanguí* es un espacio de interdependencias, donde actividades y energías garantizan la vida simbólica, afectiva y material (Navarro y Gutiérrez, 2018, p. 45). En el caso mazateco, los principios de relacionalidad trascienden la dicotomía naturaleza/cultura, ya que, para hacer la vida —entiéndase trabajar, criar, sembrar, las fiestas comunitarias—, diversos seres intervienen.

11 El agua tiene estatus ontológicos variados y usos diversos. En la tesis analizo las diferencias entre *Nandá* y el agua, destacando su papel sagrado, natural y como agente político-social.

12 Durante la fiesta S'ui K'ien (del 27 de octubre al 2 de noviembre), los difuntos, llamados *Cha'xoó* o Huehuentones, regresan al mundo de los vivos para convivir y revivir memorias con sus familiares.

La relación entre diversos seres se comprende a través de la lengua y la parentalidad. Lo que brota de la tierra de *Nanguí* se consigna con el sufijo *na* (“madre”), como en *nagmá* (“madre frijol”) y *nagmé* (“madre maíz”), mientras que lo que está arriba de ella se asocia al sufijo *nai* (“padre”), como en *nai tsui* (“padre sol”) o *nai tsá* (“padre luna”). *Nanguí* y su conexión con la tierra se refleja en prácticas religiosas, como la bendición de la tierra con agua bendita o imágenes católicas, ligando su existencia a la figura del Padre Dios y los seres celestes.¹³

Habitar en *Nanguí* conlleva entenderla como un lugar y un ser con agencia, la cual es la capacidad de producir una diferencia y ejercer un poder (Giddens, 2006, p. 51). En el caso mazateco, la agencia no es una cualidad exclusiva de los humanos, sino más bien “una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 14). El agenciamiento es el producto de una relación de elementos heterogéneos, múltiples y en constante devenir. En *Nanguí* ocurren diferentes agencias que se observan en las relaciones que se entretienen entre humanos y no humanos; por ende, implica que en el ejercicio de afectarse mutuamente dicha acción sea lo menos violenta para las partes implicadas; por ejemplo, el dejarse afectar tiene que ver con un ejercicio de contemplación de la tierra, el agua, los animales. Esta relación genera conocimientos sobre cómo actuar cuando *Nanguí* se manifiesta, especialmente después de errores como el abuso de pesticidas, el uso de cemento en pozos o la contaminación. Según campesinos, sabios y activistas, se han cometido faltas al no respetar los espacios sagrados de *Nanguí*, como los cerros, pozos y cuevas, al realizar actos como defecar, orinar o tomar sus bienes sin pedir permiso a los *chikones*, guardianes de estos espacios. Estas faltas pueden causar desequilibrios, plagas y sequías.

Correspondencias y cuidados hacia *Nanguí*

Considerando que *Nanguí* es un ser/espacio sintiente, algunos mazatecos buscan establecer relaciones de correspondencia, entendiendo este ejercicio como la capacidad de responder y ser respondidos (Ingold, 2018, p. 217).

13 El catolicismo en la región yuxtapone a dioses y santos con *chikones* y *chikonas*, influenciado por la teología de la Liberación, donde se negocian rituales y la presencia de otros seres.

Corresponder con *Nanguí* implica reconocer que cada ser tiene una misión para posibilitar la vida. Según don Félix, por ejemplo, el árbol purifica el aire y convierte el mal aire en agua limpia que alimenta los manantiales. Por ello, para este sabio, cada ser tiene una misión para hacer la vida, entendiendo ésta como un flujo continuo, con interconexiones y movimientos diversos (Ingold, 2012, pp. 43-73); hacer la vida implica trabajar, sembrar y disfrutar con el territorio. Las correspondencias con los seres del territorio requieren cuidados; entonces, dañar sin justificación a alguno de ellos, como un árbol o una cueva, rompe las mangueras que llevan oxigenación y que permiten las conexiones; al romperse, se provoca la enfermedad en los cuerpos; incluso diversos sabios mazatecos argumentaron que las personas en la ciudad enfermamos por no cuidar a la Madre Tierra.

Realizar cambios en *Nanguí* para el uso humano implica considerar las correspondencias entre los diversos seres que habitan el territorio, ya que, en los pueblos indígenas, tanto humanos como no humanos, vivos y muertos tienen la capacidad de actuar en la realidad (Poirier S., 2000, p. 149). Sin embargo, no todos los mazatecos mantienen estas relaciones; esto se debe a la migración, la adopción de religiones evangélicas y cristianas o porque las ven como “creencias de los abuelos”.

Algunos campesinos, sabios y maestros conscientes de las correspondencias en el territorio, además de cuidar físicamente a *Nanguí* (limpiando cerros, protegiendo cuerpos de agua y reponiendo lo extraído), también ejercen cuidados político-espirituales mediante relaciones de alianza y reciprocidad. Esto incluye ofrendas dirigidas a los guardianes de lugares sagrados como hogares, milpas y pozos; incluso se realizan en espacios urbanizados en la serranía. María, una comerciante huautleca, me explicó que, además de los trámites municipales, ofrendó a los *chikones* que habitan debajo de edificaciones como el palacio municipal, la catedral y el mercado en Huautla.

Las ofrendas a *Nanguí* incluyen elementos proporcionados por ella misma, como cacao, copal, plumas de guacamaya, papel amate, tabaco molido con cal y ajo (San Pedro), velas de cera de abeja y el guajolote, que es crucial en los intercambios entre *Nanguí*, los *chikones*, Dios y los humanos. don Félix y Bertha, ambos *chjota chjines*, me explicaron que el guajolote, al cantar, habla el lenguaje de Dios y purifica a *Nanguí* y a los seres que la habitan. Este ser es intercambiado en rituales de paso, como bodas y bautizos, pues sella el parentesco religioso.

La ofrenda a *Nanguí* es llamada también *maxkoe* por algunos mazatecos; en una aproximación al español, quiere decir “reverdecer” o “rejuvenecer”. Según lo explicado por el sabio don Félix, esta ofrenda repara los daños causados al cuerpo de *Nanguí* y equilibra la relación con ella, funcionando como un bálsamo natural. Este acto de cuidado y reparación es mediado por seres que facilitan la negociación para habitar el territorio, mostrando cómo lo político también involucra a no humanos. Pero ¿quiénes median esas relaciones políticas y de cuidado entre *Nanguí* y mazatecos? Ahora me enfocaré en los seres que permiten la negociación para habitar el territorio, para así entender cómo lo político no es sólo de carácter humano.

Mediadores entre *Nanguí* y los mazatecos: las y los *chikones*

Los espacios vitales de *Nanguí*, como pozos, ríos, manantiales, cuevas y sótanos, están resguardados por los *chikones*, quienes son responsables de cuidar a los seres que habitan en esos lugares, como las plantas, animales y piedras. Los *chikones* habitan el territorio mazateco y su influencia se extiende a toda la Madre Tierra. Son descritos por los mazatecos como seres antropomorfos hombres, altos, blancos, barbudos, capaces de montar caballos o venados en sus trayectos nocturnos por la sierra. En comunidades de Huautla, San José Tenango y San Antonio Eloxochitlán, algunos mazatecos narraron que estos seres son guardianes de lugares con oro o tesoros resguardados en ollas, especialmente en veredas, cuevas o montañas. En otras culturas indígenas, como las nahuas, mixes y zapotecas, también se identifican seres similares, descritos como hombres blancos o mestizos (López Austin y López Luján, 2009, pp. 67-82). Existen también *chikonas*, mujeres altas, blancas, vestidas con el huipil mazateco,¹⁴ asociadas al cuidado del agua y residentes en pozos, sótanos y ríos. Los *chikones* viven en familias, realizan actividades humanas como trabajar, cocinar y sembrar, y tienen su propia autoridad, creando una realidad paralela. Los encuentros con ellos pueden ser tanto benignos como malignos, dependiendo de cómo se lleven a cabo.

14 El huipil mazateco se caracteriza por una blusa y fondo largos de manta de color blanco adornado con listones de colores como el rosa y azul. Sus bordados aluden a flores y pájaros de la región.

La corporalidad de las y los *chikones* varía, pudiendo ser humana, animal o incluso de elementos como el fuego. Se designan según el espacio que resguardan: *chikon Nanguí* (“dueño de la tierra”), *chikon nandá* (“dueño del agua”), *chikon xongá* (“dueño del río”), *chikon nitjan* (“dueño del sótano”) y *chikon nindo* (“dueño del monte”). A estos seres se les puede pedir bienestar, como la prosperidad de las milpas, salud, éxito en los negocios e incluso encontrar pareja (Minero, 2016, pp. 112-113). Aunque no son fácilmente visibles, tienen la capacidad de observar las acciones humanas. Según don Félix, los *chikones* se comunican quién respeta o no sus espacios. Es importante señalar que el término mazateco *chikon* es polisémico: se refiere también a personas no mazatecas, y connota alteridad y relaciones que son vistas como *xkhoon* (“delicado”, “peligroso” o “sagrado”).

Las y los *chikones* actúan como mediadores en la relación entre los humanos y *Nanguí*, entendiendo a la mediación como afectación de la información, “como algo que sucede pero no es plenamente causa ni plenamente consecuencia, algo que ocurre sin ser del todo un medio ni del todo un fin” (Latour, 2001, p. 183). Los *chikones* son considerados simétricos a los humanos, poseen emociones y pueden expresar ira cuando no se les respeta, lo que impacta en los cuerpos mazatecos. Ante tales manifestaciones de molestia, algunos mazatecos renegocian sus acciones y relaciones con los espacios custodiados por los *chikones*. Las emociones de los *chikones*, como el enojo y la ira, crean fronteras que establecen lo que está permitido o no en el territorio; las emociones moldean las superficies de los cuerpos, reflejando las orientaciones sociales hacia el acercamiento o alejamiento de los otros (Ahmed, 2015, p. 24). Asimismo, las emociones movilizan afectaciones en cuerpos humanos y no humanos, ya que están influenciadas por los esquemas sensibles de cada sociedad (Giraldo y Toro, 2020, p. 122). Por ello, para interactuar con los dominios de los *chikones* es necesario practicar políticas que respondan a una ética de cuidado y respeto hacia los espacios que resguardan.

Los *chikones* tienen agencia en distintos momentos del hacer la vida en *Nanguí*, entendiendo ésta como un ejercicio en donde el ser o lo que se puede ser no está dado o no viene ya hecho, sino que se tiene que estar haciendo perpetua e interminablemente (Ingold, 2012, p. 43). En este proceso, los mazatecos consideran que los espacios no están vacíos, sino habitados por *chikones* y otros seres. Al construir una casa, por ejemplo, se reconoce su presencia, por lo que se debe practicar la política del cuidado y recipro-

cidad, ofreciendo ofrendas como parte de la relación de respeto hacia ellos y los otros habitantes del territorio.

La relación de reciprocidad con los *chikones* ha cambiado con las nuevas lógicas de urbanización. En Huautla de Jiménez, las intervenciones urbanas —como la construcción de un banco cerca de un pozo y el “embellecimiento” del centro del municipio para estar en consonancia con el perfil de Pueblo Mágico que ostenta este municipio— han alterado el paisaje; algunos mazatecos han señalado que estas obras, junto con el abuso de cemento y fertilizantes, han afectado el flujo del agua. Según algunos maestros jubilados, los *chikones nandá* se han ido por no recibir ofrendas, lo que ha llevado a la sequía y la escasez de agua. Aunque la urbanización cambia los paisajes, las relaciones con los *chikones* siguen siendo importantes, ya que estas conexiones son vistas como cosmopolíticas, donde humanos y seres extrahumanos tienen cualidades similares de agencia e intención (Valdés, 2018, p. 232). Esto resalta la necesidad de considerar a estos actores no humanos en la política, como lo sugiere De la Cadena (2020), quien destaca la importancia de tomar a los no humanos en cuenta más allá de los campos científicos y simbólicos (p. 278).

Desde la etnoterritorialidad, según algunos investigadores, los *chikones* son considerados protectores y están vinculados a puntos cardinales y cerros que marcan sus territorios; por ejemplo, el cerro Rabón en la subregión Baja, el cerro San Martín Caballero en la Media y el cerro de la Adoración o Chikon Tokoxho en la Alta (Barabas, 2004, p. 153). No obstante, durante varias conversaciones y en mi caminar en la sierra, encontré que el cronotopo, entendido como la imbricación de tiempo y espacio (Bajtín, 1975, p. 273), refleja cómo las relaciones entre mazatecos y *chikones* están en movimiento; además, sus acciones van más allá de la geografía material mazateca: las cuevas y montañas son sus hogares, pero no se limitan a estos espacios, ya que pueden moverse a cualquier espacio de la Madre Tierra.

Concuerdo con Navarrete (2018) cuando argumenta cómo analizar los cronotopos indígenas considerando su conexión con prácticas religiosas, sociales y productivas: no deben ser vistos sólo como representaciones simbólicas y abstractas expresadas en el lenguaje, las imágenes y los rituales, sino también como sistemas de experiencia inseparables de las prácticas ambientales, productivas y políticas, materializados en seres humanos, divinos y naturales (p. 34). Según las narrativas y prácticas

observadas, como las ofrendas y el trabajo con *Nanguí*, estos seres siguen operando en diversos espacios y más allá de ella.

Al participar en las prácticas de ofrendas hacia los *chikones* y *Nanguí*, comprendí que el espacio no sólo es tierra o naturaleza, sino un paisaje donde “cada componente encierra en su esencia la totalidad de sus relaciones entre sí” (Ingold, 2022, p. 191). Un lugar debe su carácter a las experiencias que ofrece a sus habitantes dependientes de sus actividades. Las narrativas sobre la falta de respeto a estas políticas de reciprocidad muestran su impacto en los cuerpos mazatecos a través de enfermedades. Pero ¿cómo afecta la falta de estas políticas a los cuerpos y las relaciones con estos seres? ¿Qué espacios son adecuados para comunicarse y negociar el habitar con ellos? En este contexto, abordaré un espacio que tradicionalmente ha sido estudiado como un ritual para sanar enfermedades de filiación cultural que impactan tanto el cuerpo físico como el espíritu humano: la *jkoabénda* o velada con los *ndi xij'to*. Sin embargo, mis observaciones sugieren que ésta también posee un potencial epistémico, político y espiritual, ampliando la comprensión del habitar en *Nanguí* más allá de los cuerpos antropocéntricos.

La *jkoabénda*: donde los no humanos y extrahumanos se escuchan y dialogan

La *jkoabénda* (“asunto a arreglar”)¹⁵ es un ritual ancestral que permite la comunicación entre humanos, no humanos (animales, plantas, cuevas, ríos) y extrahumanos (*chikones*). Este espacio ritual, facilitado por los *ndi xij'to* u “honguitos”, ha sido estudiado principalmente por su función de adivinación y sanación física y espiritual (Demanget, 2000; Feinberg, 2003; Villanueva, 2007; Manrique, 2013; Jacorzynski y Rodríguez, 2016; Minero, 2016). Sin embargo, se ha abordado poco su importancia política a lo que nombro como espacios político-espirituales, ya que es ahí donde seres diversos dialogan para negociar su habitar en *Nanguí*, siendo así un proceso polifónico donde la capacidad de hablar, escuchar y actuar no está limitada a los humanos.

La *jkoabénda* o velada, ritual en el que se ingieren los *ndi xij'to*, se realiza para restablecer la salud física o espiritual y las relaciones sociales

15 Algunos mazatecos la denominan como “desvelarse juntos” (*tsakjena kón ka'oña*).

en la comunidad mazateca. Algunas personas, como los *chjota chjines*, campesinos, intelectuales y activistas, consideran que las enfermedades provienen de la falta de cuidado hacia *Nanguí* y sus guardianes, los *chikones*. También pueden ser resultado de malas intenciones de personas cercanas.¹⁶ Ante síntomas como cansancio, tristeza y falta de apetito, si los remedios caseros (tés y limpias con huevo) no funcionan, se recurre a los *chjota chjines*, quienes diagnostican usando técnicas como la lectura de vela, el maíz, el copal, el oráculo y la interpretación de sueños para restaurar el equilibrio físico y espiritual.

Según lo observado y conversado con sabios mazatecos, la enfermedad afecta tanto el cuerpo material como el espiritual. Para los mazatecos, el cuerpo está conformado por entidades anímicas —como el *sén nizjin jko* (“espíritu cabeza”) y los *xi majaóni* (“segundos”)— que pueden salir del cuerpo en estados oníricos, accidentes o rituales con enteógenos (Manrique, en Bartolomé y Barabas, 2013, pp. 93-94). Los espíritus pueden alejarse si el individuo sufre un susto o no respeta lugares sagrados, como cuevas, ríos o montañas, o si toma algo sin permiso de los *chikones*, quienes pueden retener a uno de los espíritus como represalia. Al identificar la causa de la enfermedad, que puede derivar de algún malestar emocional o social, los *chjota chjines* realizan limpias con tabaco San Pedro, hierbas y huevos. Si no hay mejoría, recurren a la consulta de los *ndi xij'to* en la *jkoabénda*, donde las voces de los *chikones*, los *ndi xij'to*, Dios y los no humanos pueden escucharse para restaurar el equilibrio.

Los pequeñitos que hacen hablar

Los *ndi xij'to* son hongos¹⁷ que crecen en la Sierra Mazateca alta gracias al clima frío y húmedo. Están asociados con las lluvias y los relámpagos en los ciclos de la tierra y el calendario agrícola mazateco organizado en veintena

16 En los últimos años he registrado casos de enfermedades causados por la brujería y trabajos con la Santa Muerte, figura que ha entrado a la región como efecto del proceso de la migración y la presencia del crimen organizado.

17 En Occidente, desde la narrativa científica, son denominados como hongos psicibios; conocidos por su contenido de psicibina, afectan el sistema nervioso central, estimulando la actividad neuronal. Su ingesta puede provocar mareos, visiones, euforia, pánico, entre otros efectos. Se investigan para tratar la ansiedad y la depresión resistente al tratamiento. Su uso ha sido despenalizado en algunos lugares de EE. UU. desde 2019.

de días. La recolección de estos hongos se realizaba en la décima veintena o *chan-sinda* (“veintena de labores”) por los *chjota chjine*, quienes conocían los lugares donde brotaban y realizaban un ritual para pedir permiso antes de recolectarlos (García, 2009). Este proceso ha cambiado debido al turismo psicodélico. Sin embargo, muchos mazatecos aún ejercen cuidados hacia los *ndi xij'to*, como impedir que los vean otras personas o evitar pasar por lugares donde haya fallecido alguien para no contaminarlos con “malos aires”.

Los honguitos, así denominados con cariño por los mazatecos, tienen diversas especies con uso ritual: el *di shi thokisho* (Derrumbe),¹⁸ que brota en tierras húmedas de caña de azúcar; el *ndi nize* (Pajarito),¹⁹ que aparece tras lluvias sobre prados, o el *ndi xij'to to leraja* (San Isidro),²⁰ común en regiones tropicales, en donde crece en el estiércol de ganado cebú (Piña, 2021, p. 38). Estos hongos son considerados seres vivos que dependen de elementos naturales como *nai chaon* (“padre trueno”) y *na xsiin* (“madre lluvia”), quienes permiten su crecimiento y el de otros seres en *Nanguí*.²¹ Además, son asociados con san Isidro Labrador, a quien se le pide lluvia para el campo el 15 de mayo (Valdés, 2018, p. 221). En algunas narrativas mazatecas, el brote de los *ndi xij'to* se vincula con el paso de san Miguel, cuyo caballo dejó sus heces en el camino, permitiendo así el crecimiento de estos hongos (Villanueva, 2007, p. 122).

Los honguitos son referidos como seres sagrados porque permiten la comunicación divina y con otros seres que resguardan a *Nanguí*, además de que son parte del territorio mazateco. En los últimos sesenta años, también han mediado relaciones sociales y económicas entre turistas, neochamanes y mazatecos (Demanget, 2000; Piña, 2015; Jacorzynski y Rodríguez, 2016; Rodríguez, 2017).

Los *ndi xij'to*, durante la *jkoabénda*, muestran capacidad de decisión y expresan emociones como celo y enojo, evidenciado por la falta de brote debido al uso excesivo para el turismo psicodélico y el impacto del cambio

18 En Occidente se le ha denominado *Psilocybe caerulea*.

19 En la bibliografía científica es nombrado *Psilocybe mexicana*.

20 Su denominación científica es *Stropharia cubensis* o *Psilocybe cubensis*.

21 Información recuperada del libro *El origen místico de los mazatecos*, editado por el autor y escritor indígena Leonardo Martínez Moreno, originario de San Andrés Hidalgo, Huautla de Jiménez.

climático. Estos hongos, como mediadores entre humanos y seres extrahumanos, permiten la curación y el conocimiento, transmitiendo mensajes o “textos” durante la velada ritual, tal como lo describe Faudree (2015), quien considera estos textos como complejos de signos estables, aunque no necesariamente materiales (p. 841). Estos textos están en constante construcción a través de diversas voces. Al ingresar al cuerpo humano, los *ndi xij'to* permiten la sensibilización de otros cuerpos, lo que facilita el conocimiento del mundo. En cuanto a las políticas con estos seres, es fundamental el respeto, silencio y cuidado, ya que se considera inapropiado anunciar públicamente su consulta, pues esto puede perturbar su labor. En este contexto, es crucial entender a los diplomáticos entre los mundos humano y no humano, cuyo rol político será explorado a continuación.

“Los que saben” cómo traductores de voces

Los *chjota chjines* son personas con un don especial para comunicarse con diversos seres humanos, no humanos y extrahumanos. Si bien en algunas investigaciones antropológicas se habla de una transmisión del saber y del don a través del linaje (Villanueva, 2007; Minero, 2016; Fagetti et al., 2023), en mi caminar en la serranía fue común que los sabios refirieran que el don es otorgado por Dios a través de los *ndi xij'to*, y requiere años de aprendizaje y experiencia, incluyendo superar pruebas como la enfermedad. Las y los *chjota chjine* son mediadores entre el Padre Dios, la Madre Tierra y otras dimensiones; trabajan desde un altar mazateco, *ya mi xat see* (“la mesa limpia”), para curar, resolver conflictos y mantener el equilibrio entre seres humanos y no humanos. Cada *chjota chjine* tiene su don o especialidad como resultado de varios años de estudio con los *ndi xij'to*, quienes le muestran cómo funciona el mundo y los diversos cuerpos que interactúan en él, tanto a nivel material como espiritual. Sin embargo, existe una distinción ética: algunos trabajan para el bien (con la “mesa limpia”), mientras que otros, llamados *chjinee kjoataon*, buscan el mal o el desequilibrio (Valdés, 2018, p. 180). A aquéllos que trabajan desde la destrucción, también se les denomina *te'ej* (“brujo”); ellas y ellos buscan provocar enfermedades en el cuerpo de las personas, generar problemas y malentendidos o realizar brujería como consecuencia de emociones como la envidia. Sin embargo, la línea entre el *chjota chjine* y el *chjine kjoataon* es muy delgada; incluso, dependiendo del asunto que se esté presentando en la velada, puede que el sabio en turno en vez de arreglar busque hacer un desajuste.

Formarse como *chjota chjine* implica descentrar el antropos y prestar atención a otras voces de no humanos y extrahumanos; éste es un proceso de largo aliento. Rosario, una mujer de Huautla que lleva muchos años en el camino de ser *chjon chjine* (“mujer que sabe”) y defensora del territorio, durante nuestra conversación en su hogar, me explicó que el *chjine* tiende a desarrollar una sensibilidad hacia diversas formas de vida y mundos —como el de los animales, las plantas, las cuevas— gracias a su diálogo con Dios y los honguitos.

Es importante destacar que la agencia de estos seres es posible porque la ontología mazateca es animista: en ésta, los humanos y no humanos son igualmente reputados, ya que poseen una interioridad de la misma naturaleza; así, algunas plantas y animales pueden ser considerados como personas dotadas de alma, lo que les permite comunicarse con los humanos (Descola, 2009, p. 90). Sin embargo, aquéllos que procuran cierta simetría ontológica con los no humanos y extrahumanos son mazatecos situados en el cuidado de a *Nanguí*: han encarnado experiencias en donde ella y sus guardianes han intervenido en sus realidades cotidianas, ya sea a través de procesos de enfermedad, pérdida del trabajo con la tierra o, bien, situaciones familiares y comunitarias delicadas.

Los *chjota chjines*, en formación o sabios consolidados, buscan mantener una ética en sus relaciones con los seres de *Nanguí*, incluyendo humanos, animales, plantas y *chikones*. Reconocidos en su comunidad, abogan por el equilibrio y median las relaciones políticas con todos los seres que conforman *Nanguí*. Según lo argumentado por algunos mazatecos campesinos, a estos sabios se les considera ejemplos éticos para el cuidado del territorio. Los sabios y sabias procuran desenvolverse sin tanta atención pública porque tratan “asuntos delicados” como la mediación con *Nanguí*; destaca la presencia predominante de mazatecos entre sus consultantes, a diferencia del neochamanismo, que atrae principalmente a turistas (Piña, 2015). Con esto en cuenta, ¿cómo se desenvuelven las mediaciones entre los *chikones*, los *ndi xij'to* y los *chjota chjines* con *Nanguí*? ¿Qué se escucha y se ve en la *jkoabénda*? ¿Cómo se realizan las negociaciones de distintos habitares? Ahora abordaré brevemente por qué considero este espacio no sólo como una forma de hacer política local, sino también para hacerla a nivel global.

La *jkoabénda* como espacio político-espiritual

A continuación, describiré brevemente la *jkoabénda* o velada, para luego destacar sus aspectos más relevantes y comprender su potencial político, no sólo en el territorio mazateco, sino también como una vía para explorar nuevas formas de relacionamiento con la Madre Tierra, o *Nanguí*, como la llaman los mazatecos. Este ritual se denomina velada porque se lleva a cabo durante la noche, un momento propicio en el que prevalece la quietud y el silencio, permitiendo que Dios y los hongos sagrados puedan “actuar” con mayor eficacia. El ritual de la *jkoabénda* requiere una planificación anticipada, en la que los participantes deben seguir una dieta que excluye alimentos pesados —como los frijoles negros—, evitar el consumo de alcohol y abstenerse de relaciones sexuales durante los cuatro días previos y posteriores al evento. Esto es para mantener la pureza y evitar la contaminación espiritual, siguiendo prescripciones como no prestar objetos o convidar alimentos, para hacer que la gente se vuelva “*tsje*” (“limpia”) cuando contacta fuentes divinas (Faudree, 2013, p. 82). Los sabios y sabias, a menudo solteros o viudos, se adhieren a estos principios para mantenerse “limpios” y listos para actuar cuando sus servicios sean solicitados.

Durante las *jkoabénda* en Huautla de Jiménez y San José Tenango, comprendí que este ritual es un proceso polifónico, donde diversas voces —como el Dios Padre, la Madre Tierra, los santos, los *chikones* y seres no humanos (agua, tierra, cuevas, animales)— interactúan. En este espacio, se elaboran enunciados o textos, como los llama Faudree (2015), a través de actuaciones músico-lingüísticas, que permiten la comunicación con espíritus invisibles (p. 846). El canto y los rezos son fundamentales para conectar con los seres celestiales (Padre Dios, divinidades, elementos) y terrenales (Madre Tierra, animales, humanos, *chikones*). En el mundo mazateco, lo material y lo espiritual están entrelazados, y los cantos y rezos protegen a los espíritus de quienes trabajan con los *ndi xij'to*, entidades anímicas que viajan dentro y fuera de la Sierra Mazateca, lo que exige cuidado y respeto.

El día de la velada, los honguitos deben ser transportados con cuidado para evitar la contaminación por malos aires. El ritual se puede realizar en el hogar del paciente o en el del *chjota chjine*. Se utilizan elementos como velas, cacao, tabaco San Pedro, flores, plumas de guacamaya, copal, aguardiente, papel amate y, en casos graves, un guajolote vivo para ofrendar su sangre. Estos objetos son proporcionados por el paciente o el sabio encargado de preparar los paquetes. Un elemento clave de la velada es el

uso de la palabra, ya que el *ndi xij'to* es el agente que facilita este acto, permitiendo que todos los seres presentes, no sólo los humanos, se comuniquen (Piña, 2021, p. 48).

Cada *chjota chjine* dirige la velada siguiendo un método aprendido durante años, transmitido por Dios y los *ndi xij'to*. Aunque lideran el ritual, éste mantiene un carácter colectivo: todos los participantes purifican sus cuerpos mediante el uso de hierbas, rezos y cantos dirigidos a los *chikones*, Dios y los santos católicos. Durante la velada, con el copal se limpian las hierbas y los *ndi xij'to* para retirarles cualquier influencia negativa. Los hongos, ingeridos en pares (masculino y femenino), interactúan con los cuerpos de la o el sabio y sus consultantes, posibilitando actos profundos de escucha y comunicación.

En la velada o *jkoabénda*, no sólo se establece comunicación con divinidades, sino que también es un espacio para reflexionar sobre las relaciones humanas dentro de los distintos contextos de los participantes. En este espacio, la o el *chjota chjine*, guiado por los *ndi xij'to*, accede a las voces de estos seres y sus enunciados, lo que le permite ejercer una relación de reciprocidad. Ésta se manifiesta a través de la ofrenda, que se presenta durante la velada y luego se lleva al espacio espiritual y físico indicado por los seres. Según don Félix, un *chjota chjine* en el mundo de los honguitos visualiza cómo la tierra se abre para recibir la ofrenda, la cual debe ser evaluada por los *chjota ndosen* para asegurar que esté limpia y que se entrega con buenas intenciones. Luego, la ofrenda se entierra en lugares específicos como la casa del paciente, la milpa o donde los *chikones* lo indiquen. El espacio “reverdece” cuando *Nanguí*, la Madre Tierra, se muestra contenta con la ofrenda, que actúa como un abono natural. A través de esta acción se sella una alianza entre humanos, no humanos y extrahumanos para preservar el equilibrio de *Nanguí*. Durante la velada las voces no humanas también se escuchan. Por ejemplo, en una velada en julio de 2023, don Félix, en sus visiones, vio al agua como un ser que necesita afecto y amor para ser cuidada; a través del diálogo con diversos seres se reveló que los seres no humanos requieren afecto para ser reconocidos como parte fundamental de la vida.

Compartiendo con sabios y sabias en las *jkoabénda*, entendí que el ritual tiene una fuerte carga emocional que agencia profundas reflexiones. La velada es el espacio adecuado para enunciar esas emociones, ya que “el diálogo reflexivo es constante, la palabra es el operativo importante, por

medio de ella se encarnan relaciones con humanos y extrahumanos” (Piña, 2021, p. 48). Esto refleja lo que Stengers y Debaise (2001) llaman dispositivos generativos, que son modos intencionales de disposición, producidos colectivamente, que inducen a los participantes a dar sentido común a las situaciones involucradas; no se busca una unanimidad que suavice las diferencias, sino que se expresan las posiciones enfrentadas para dar paso a un acuerdo polifónico; este proceso no pertenece a nadie, sino que se acoge como testimonio de la creación de un “territorio existencial”, en el que los componentes se mantienen juntos sin que una lógica homogénea articule su relación (p. 12).

En las observaciones de veladas con *chjota chjines* y familias mazatecas comprendí que las *jkoabénda* son espacios en los que los *ndi xij'to* movilizan emociones como parte integral de los cuerpos. Estos rituales pueden abordar problemas íntimos y también trabajar enunciados o textos relacionados con la política comunitaria y sus tensiones. Según las necesidades de los mazatecos, en las *jkoabénda* se puede pedir el cese de hostigamiento político, detener proyectos que impacten negativamente al territorio o pedir acciones frente a la violencia, especialmente debido al crimen organizado presente en la región.²²

A través de la observación participante y extensas conversaciones con colaboradores, se destacó que la *jkoabénda* es una fuente epistémica clave para entender cómo funciona el mundo. Sabios como don Félix explicaron que, en este espacio, se revelan conocimientos sobre el territorio. Por ejemplo, durante una velada en 2023, don Félix compartió que los honguitos y Dios le enseñaron sobre los escollos, lugares sagrados donde surge agua y que deben ser limpiados espiritualmente;²³ aunque no existen escollos en la Sierra Mazateca, su relato se refiere a estos lugares sagrados dentro de su trabajo ritual, realizado para ayudar a *Nanguí*. Además, la *jkoabénda* revela conocimientos sobre los ancestros: en el ritual se visita el inframundo para pedir consejo a los “finaditos” o “muertitos”, quienes tienen agencia en el mundo de los vivos.

22 Por ejemplo, durante mi año de investigación doctoral en territorio, sobre todo en Huautla, fueron varios mazatecos quienes refirieron que, debido al proceso de narco cultura que ha arribado a la región desde hace varios años, hay incluso curanderos que trabajan con la Santa Muerte, figura de culto propagada en la Ciudad de México.

23 Un escollo es un islote rocoso que se halla en el mar.

Entender la *jkoabénda* como un espacio epistémico implica reconocer la agencia de diversos seres, incluidos los *ndi xij'to* o la *ska pastora*,²⁴ quienes se develan como seres sintientes y con capacidad de comunicación y representación. Ésta trasciende el lenguaje, ya que “el uso de signos en otras clases de seres es un ejemplo de las formas en que existe la representación en el mundo más allá de las mentes y los sistemas humanos de significado” (Kohn, 2013, p. 46). Así, otros no humanos se representan en la velada y son aprehendidos por algunos mazatecos para configurar sus relaciones con ellos.

Las *jkoabénda* son espacios que muestran cómo se desarrolla la vida y cómo relacionarse con otros seres. En conversaciones con campesinos, activistas y *chjota chjines*, éstos compartieron cómo los *ndi xij'to* presentaban a los seres que habitan *Nanguí* y los cuidados necesarios para la milpa, montañas, cuevas, ríos y animales. Algunos sabios las describen como un libro de sabiduría: cada velada revela una página distinta para aprender con humildad sobre el cuidado de la vida y la convivencia con los seres que la sustentan.

Durante mi caminar en la Sierra Mazateca, analicé cómo la *jkoabénda* es un espacio político-espiritual donde se gestionan relaciones con los seres que habitan *Nanguí*. Observé que también es un lugar donde algunos mazatecos dialogan con estos seres para formar opiniones sobre lo que ocurre en su territorio y movilizarse social y políticamente. Por ejemplo, ante el uso extractivo de los *ndi xij'to* en la ciencia y el turismo psicodélico, algunos mazatecos como comerciantes, maestros e intelectuales, han señalado que, en sus veladas con los *ndi xij'to*, los honguitos expresaron su molestia por los foráneos que buscan “llevarse el conocimiento y al honguito”. Un ejemplo de esto es lo señalado por Antonia, una joven de Huautla que trabaja en el turismo psicodélico:

Ya igual, cuando haces ceremonia, el hongo te dice: ‘Va a llegar un día en que yo ya no dé mi fruto [...] porque toda la pinche gente tiene la culpa, me usa como droga [...] yo quiero que me tomen en serio’, y

24 Planta endémica de la mazateca baja utilizada cuando no hay honguitos. En Occidente se le conoce como *Salvia divinorum* y ha sido estudiada por la ciencia psicodélica para el tratamiento de la depresión y la ansiedad.

así te dicen los hongos. (Antonia, Comunicación personal, Huautla, diciembre de 2020, en Piña, 2021, p. 251).

La molestia de los *ndi xij'to* por su mercantilización local y global ha sido referida por quienes trabajan con turistas y por sabios y sabias. Esto surge por la tensión entre su estatus como seres sagrados y como una sustancia para aliviar males de la “modernidad”. Estos hongos, especialmente por la psilocibina, son vistos como una panacea y, como tal, son acaparados por la industria farmacéutica, empresas culturales, universidades extranjeras y nuevas religiosidades en la región.

La investigación de la espeleología estadounidense en la región mazateca durante más de cincuenta años ha generado tensiones ontológicas y epistémicas (Valdés, 2022). Algunos mazatecos, organizados para la defensa del territorio, han argumentado que los *chikones* se comunican durante las veladas para expresar su molestia. Rosario, defensora del territorio, relató que en una velada con los honguitos, observó a la *chikona* que habita en el sótano de San Agustín: estaba llorando y gritando mientras los espeleólogos y autoridades entraban en ella, en una forma de violación a su cuerpo que estaba acostado y sin poder moverse. Esta visión, interpretada como una denuncia de las prácticas extractivas de la espeleología, permitió escuchar la voz de la *chikona*, lo que reforzó la investigación que mazatecos organizados estaban haciendo sobre las actividades de estos científicos para interpelar a la investigación científica extractivista. La denuncia colectiva buscó impedir el acceso de los espeleólogos al territorio, evidenciando la resistencia frente al saqueo de los bienes y el conocimiento sobre los territorios subterráneos.

Los honguitos, los *chikones* y otros seres reaccionan ante las faltas de respeto a *Nanguí* y sus correspondencias. Algunos mazatecos, en alianza y reciprocidad con *Nanguí*, los escuchan al observar el territorio o en espacios como las *jkoabénda*, que permiten la escucha de seres diversos. Éstas también son espacios de reflexión colectiva donde humanos y no humanos participan en políticas de cuidado y defensa del territorio, incluyendo denuncias políticas contra proyectos de despojo más allá del ámbito local.²⁵

25 Para mayor información sobre la movilización política en defensa del territorio, ver Piña y Valdés (2024).

Conclusiones

Este aporte reflexivo busca contribuir a la discusión sobre cómo, en algunos pueblos originarios, lo político trasciende lo humano. En la cosmopolítica mazateca, seres no humanos y extrahumanos participan en acuerdos de convivencia. Para muchos mazatecos (especialmente *chjota chjines*, campesinos, maestros, intelectuales y activistas) habitar en *Nanguí* implica corresponder con las agencias que sostienen la vida, como animales, plantas, ríos, manantiales, hongos, cuevas y sus guardianes. Estas relaciones políticas se basan en el cuidado, respeto, reciprocidad y alianzas, pues estos seres son considerados sagrados, más allá de una interpretación religiosa. Esto invita a los no mazatecos a valorar su papel en el sostenimiento de la vida, a entender que la naturaleza no es sólo un símbolo cultural, sino un ente con otro estatus ontológico y modos de relación propios.

Aunque la *jkoabénda* o velada con hongos ha sido ampliamente documentada en su dimensión curativa, resulta crucial analizar su carácter político. Este ritual es un espacio polifónico donde el diálogo y las negociaciones incluyen seres no humanos. También se configura como un eje de movilización ante el extractivismo de las ciencias aplicadas en la región, lo que ha llevado a mazatecos organizados a exigir respeto por cuevas, ríos y hongos (Santiago y Avispa, 2023). La *jkoabénda* resalta la importancia de los sabios como mediadores entre mundos y del territorio como un ser vivo que demanda cuidado y reciprocidad.

Desde una perspectiva cosmopolítica, estos procesos revelan tensiones y negociaciones entre concepciones divergentes del territorio. Para los mazatecos comprometidos con su cuidado, el territorio es un ente vivo; para las ciencias aplicadas, es una fuente de recursos. Algunos mazatecos han negociado la entrada de científicos bajo condiciones de reciprocidad, fortaleciendo tensiones locales marcadas por desigualdades históricas. Otros, como activistas, *chjota chjines* e intelectuales, defienden el territorio mediante un diálogo crítico con las ciencias, siempre que éstas no lo afecten.

Estas movilizaciones han trascendido a espacios públicos para denunciar las imposiciones pedagógicas de ciertas ciencias que deslegitiman las formas mazatecas de habitar y conocer. Ejemplo de ello son las luchas indígenas recientes en las que los actores centrales son el agua, la tierra y las montañas, visibilizando así su agencia política. Reflexionar sobre procesos políticos que incluyen a lo no humano nos ayuda a comprender las

luchas de los pueblos originarios y la necesidad de llevar estas voces a escenarios de racionalidad moderna en donde suelen ser ignoradas.

En este sentido, los ejercicios políticos mazatecos, como la *jkoabéndá*, nos invitan a repensarnos como seres que se corresponden con otros. Estas prácticas podrían ofrecer claves para enfrentar las crisis climáticas actuales, considerando los sentires de seres como la tierra, el agua, las plantas y los animales, hoy afectados por un sufrimiento ambiental derivado de una visión moderna que los reduce a objetos o recursos dominados por una ciencia frecuentemente patriarcal.

Finalmente, analizar los rituales de los pueblos originarios como actos políticos, y no sólo como creencias o simbolismos, puede abrir nuevas vías ontológicas y epistemológicas para relacionarnos con *Nanguí*, Gaia o Madre Tierra. Esto permitiría impulsar diálogos entre formas alternativas de hacer política y defender la vida en su totalidad.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género México.
- Almazán, R. M. (2019). Modernización y naturaleza: Auge y declive de la hacienda cañera y de fincas cafetaleras en el distrito de Teotitlán del Camino, Oaxaca, 1888-1917. *Memoria Académica*, 20(44).
- Almendra, Q. V. (2012). Aprender caminando: Somos con otros y estamos siendo en relaciones. *Revista Educación y Pedagogía*, 24(62), 47-62.
- Bajtín, M. (1975). *Las formas de tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica*. Taurus.
- Barabas, M. A. (2004). La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. *Desacatos*, (14), 145-168.
- Beltrán, H. R. (2008). Estrategias de reproducción social entre apicultores mazatecos: La búsqueda de la alteridad desde un espacio local-global. En L. M. Valle (ed.), *Territorios en mutación. Repensando el desarrollo desde lo local* (pp. 253-268). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ecuador.
- Bessi, R. (2017, 11 de septiembre). Expedicionarios de EEUU en la Sierra Mazateca pasan desapercibidos por 50 años. *Avispa Midia*. <https://avispa.org/expedicionarios-de-eeuu-en-la-sierra-mazateca-pasan-desapercibidos-por-50-anos/>

- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/3991>
- Boege, E. (1988). *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI.
- Boege, E. (1992). Contradicciones en la identidad étnica mazateca: Construyendo un objeto de estudio. *Nueva Antropología*, 13(43), 61-81.
- Cadena, M. de la. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de la “política”. *Tabula Rasa*, (33), 273-311. <https://doi.org/https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Demanget, M. (2000). *El precio de la tradición. En torno a los intercambios entre riqueza económica y espiritual en la comunidad mazateca Huautla de Jiménez, Oaxaca*. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana.
- Demanget, M. (2008). Naï Chaón y Chaón Majé: El Gran Trueno, entre aguas y montañas (sierra mazateca, Oaxaca). En A. Lammel, M. Goloubinoff y E. Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México* (pp. 251-280). Publicaciones Casa Chata.
- Descola, P. (2009). Human natures. *Social Anthropology*, (2), 145-157.
- Domínguez, S. J. (2019). La construcción de presas en México. Evolución, situación actual y nuevos enfoques para dar viabilidad a la infraestructura hídrica. *Gestión y Política Pública*, 28(1), 3-37. <https://doi.org/10.29265/gypv28i1.551>
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25-38.
- Esteva, G. (2019, 3 de junio). La corrupción del lenguaje. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2019/06/03/opinion/016a2pol>
- Fagetti, A., Martínez, M., y Mateos, E. (2023). La mesa, el libro y el guajolote: Elementos simbólicos en el proceso de iniciación de los *chjota chjine*. *Elementos*, (131), 27-35.
- Faudree, P. (2013). *Singing for the Dead. The Politics of Indigenous Revival in Mexico*. Duke University Press.
- Faudree, P. (2015). Tales from the land of magic plants: Textual ideologies and fetishes of Indigeneity in Mexico's Sierra Mazateca. *Brown University Comparative Studies in Society and History*, 57(3), 838-869. <https://doi.org/10.1017/S0010417515000304>

- Feinberg, B. (2003). *The Devil's Book of Culture. History, Mushrooms, and Caves in Southern Mexico*. University of Texas Press.
- Flores, A. (2024, 25 de marzo). Pueblo wixárika de Nayarit hace pronunciamiento contra explotación del peyote. *Reporteros*. <https://reporteros.mx/index.php/2024/03/25/pueblo-wixarika-de-nayarit-hace-pronunciamiento-contr-explotacion-del-peyote/>
- García, D. R. (2009). *Chan Chaon kjotsuale naxinándá yoma. Calendario agrícola, ritual y festivo de los mazatecos*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- García Cerqueda, O. (2014). *Huautla: Tierra de magia, de hongos... y hippies. 1960-1975*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- García de Teresa, M. (2019). Autoridad científica y autenticidad étnica: Una revisita del encuentro entre Gordon Wasson y María Sabina. En R. P. Montfort y A. P. (coords.), *Cultura en venta. La razón cultural en el capitalismo contemporáneo* (pp. 242-701). Debate.
- Giddens, A. (2006). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu.
- Giraldo, O., y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. El Colegio de la Frontera Sur, Universidad Veracruzana.
- Harvey, D. (2005). *El nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Incháustegui, C. (1994). *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Incháustegui, C. (2012). *El entorno, el hombre, la enfermedad y la muerte: Notas de campo de etnografía mazateca*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Ediciones Trilce, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Ingold, T. (2017). ¡Suficiente con la etnografía! *Revista Colombiana de Antropología. Instituto Colombiano de Antropología e Historia*, 53(2), 143-159.
- Ingold, T. (2018). *La vida de las líneas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Ingold, T. (2022). *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2024). *Diversidad*. Oaxaca. *Cuéntame INEGI*. <https://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/oax/poblacion/diversidad.aspx>

- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2017, 20 de octubre). Etnografía del pueblo mazateco de Oaxaca – Ha shuta Enima. *Gobierno de México*. <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-mazateco-de-oaxaca-ha-shuta-enima>
- Jacorzynski, W., y Rodríguez, L. M. (2016). *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*. Publicaciones Casa Chata.
- Kehoe, T. J., y Meza, F. (2013). Crecimiento rápido seguido de estancamiento: México (1950-2010). *El trimestre económico*, 80(318), 237-280.
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think. Toward Anthropology Beyond the Human*. University of California Press.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Gedisa.
- López Austin, A., y López Luján, L. (2009). *Monte sagrado-Templo mayor: El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Manrique, R. L. (2013). Porque también somos espíritus. Entidades anímicas y sus enfermedades entre los mazatecos. En M. Bartolomé y A. Barabas (eds.), *Los sueños y los días, chamanismo y nahualismo en el México actual* (pp. 93-121). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Minero, O. F. (2016). *Viajar al “otro mundo” en busca de conocimiento y poder: Chamanismo y política en Huautla de Jiménez, Oaxaca* [tesis de maestría]. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Mouffe, C. (1999). *El Retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós.
- Navarrete, L. F. (2018). Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual. *Estudios de Cultura Náhuatl*, (56), 9-43. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn56/ecn056.html>
- Navarro, M. L., y Gutiérrez, R. (2018). Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos. *Bajo el Volcán*, 18(28), 45-57.
- Neiburg, F. (1988). *Identidad y conflicto en la sierra mazateca. El caso del Consejo de Ancianos en San José Tenango*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez, Q. J. (1992). Reacomodos. Treinta años después. *Alteridades*, 2(4), 61-66.

- Piña, A. S. (2015). *En búsqueda del Ndi Xijtho. Turismo y neochamanismo en la sierra mazateca* [tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Piña, A. S. (2021). *Siguiendo al hongo mágico y la utopía psicodélica. Entre la mercantilización y medicalización de los hongos psilocibes* [tesis de maestría]. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Piña, A. S., y Valdés, B. F. (2019, 30 de mayo). Espeleología y Neo-colonialismo en la Sierra Mazateca. *Avispa Midia*. <https://avispa.org/espeleologia-y-neo-colonialismo-en-la-sierra-mazateca/>
- Piña, A. S., y Valdés, B. F. (2024). Agencia y movilización política de seres humanos y no humanos en la región mazateca, México: Lo visible, lo legítimo y lo legible. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 29(104), 98-118. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9355645>
- Poirier, S. (2000). Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme: Réflexions sur des exemples canadiens et australiens. *Anthropologie et Sociétés*, 24(1), 137-153. <https://doi.org/10.7202/015640ar>
- Rodríguez, L. M. (2007). Dinámicas interétnicas en la construcción de un espacio local del Sotavento veracruzano: Un poblado mazateco de Playa Vicente. *ULÚA*, (10), 139-156.
- Rodríguez, V. C. (2017). *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Santiago, A., y Avispa, M. (2023, 28 de junio). Ciencia, extractivismo y despojo en la sierra Mazateca. *Avispa Midia*. <https://avispa.org/ciencia-extractivismo-y-despojo-en-la-sierra-mazateca/>
- Stengers, I. (2005). The cosmopolitical proposal. En B. Latour y P. Weibel (eds.), *Making things public. Atmospheres of democracy* (pp. 995-1003). The MIT Press.
- Stengers, I., y Debaise, D. (2001). Résister à l'amincissement du monde. *Multitudes*, (85), 129-137.
- Suaste, L. R. (1998). Religión, fiestas, mitos y ritos mazatecos. *Iztapalapa*, (44), 277-286.
- Valadez, B. M. (2012). "La fuerza ha disminuido": Cambios relacionados con el uso del hongo en Huautla de María Sabina [tesis de licenciatura]. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Valdés, B. F. (2018). *Són'nde sa'sé, chikon nindo, chjinee b'enda (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.

Valdés, B. F. (2022). Seres del inframundo y exploración neocolonial: Diferencia ontológica en territorios subterráneos de los pueblos mazatecos de Oaxaca. En F. O. Giraldo (coord.), *Conflictos entre mundos. Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política* (pp. 47-113). El Colegio de la Frontera Sur.

Villanueva, H. R. (2007). *Enteógenos y sueños en la práctica chamánica de los Chotas Shinée de la sierra Mazateca* [tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.