

Agencia y movilización política de seres humanos y no humanos en la región mazateca, México: lo visible, lo legítimo y lo legible

Agency and political mobilization of human and non-human beings in the Mazateca region, Mexico: the visible, the legitimate and the legible

Sarai PIÑA ALCÁNTARA

*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en
Antropología Social, México*

s.pina@ciesas.edu.mx

Federico VALDÉS BIZE

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

fedevaldesbize@gmail.com

Recepción: 13 Julio 2023

Aprobación: 11 Octubre 2023



Acceso abierto diamante

Resumen

Esta investigación busca problematizar la acción colectiva más allá de lo humano, hacia otros seres y mundos, desde la ontología política y la práctica etnográfica. El método utilizado es un diálogo reflexivo sobre nuestras etnografías, basados en la teoría social y posicionamientos políticos. Nuestros trabajos de campo comenzaron en 2005 y 2009, con estancias prolongadas hasta la actualidad, principalmente en los municipios de Huautla de Jiménez y San José Tenango. El resultado ha sido, uno, nuestra transformación y descentramiento, al visibilizar que las relaciones políticas involucran a seres no humanos y extra humanos, para dar cuenta de otras políticas y relacionamientos. Dos, interpelar nuestro quehacer antropológico hacia un diálogo horizontal entre ciencia y demás epistemes emanadas desde los pueblos originarios. Tres, que la antropología puede ayudar a un mejor vivir, cuestionando su herencia colonial, para reflexionar sobre la neutralidad académica en contextos de despojo y muerte en territorios de pueblos originarios.

Palabras clave: Acción Colectiva, Ontología, Mazatecos.

Abstract

This research seeks to reflect on collective action beyond the human, opening the concept towards other beings and worlds, from political ontology perspective and rooted in ethnographic practice. The method used is that of a reflective dialogue about our ethnographies, based on an engagement with social theory and the development of our political positions. Our fieldwork began in 2005 and 2009, with prolonged stays up to the present, mainly in the municipalities of Huautla de Jiménez and San José Tenango. The result has been: One, our transformation and decentering, by making visible the political relations that involve non-human and extra-human beings, in order to account for other polities and relationships. Two, to question our anthropological work towards an horizontal dialogue between science and other epistemes emanating from indigenous peoples. Three, that anthropology can help the quest of a better living, questioning its colonial heritage, and reflecting on the pretension of academic neutrality in contexts of dispossession and death in the indigenous territories.

Keywords: Collective Action, Ontology, Mazatec.

INTRODUCCIÓN

La Sierra Mazateca se ubica en México, al norte del Estado de Oaxaca y colinda con los estados de Puebla y Veracruz. La región desemboca en la Sierra Madre Oriental, y sus características ambientales, políticas, económicas y sociales son heterogéneas y vastas. Esta región indígena que pertenece a la Cañada, para sus estudios antropológicos ha sido subdividida en tres zonas: mazateca alta, media y baja^[1]. En la región se habla la lengua *mazateca*, perteneciente a la familia *oto-mangue*, con diecisésis variables dialectales^[2], también con hablantes de *náhuatl* y *mixteco*.

Como antropólogos hemos realizado trabajo de campo durante más de una década en esta región, etnografías e investigaciones individuales o colaborativas que han sido plasmadas en textos de corte académico o divulgativo (Piña: 2019, 2021, 2023; Valdés: 2018, 2022; Piña y Valdés, 2019a, 2019b). Hemos centrado nuestras investigaciones en temáticas de chamanismo, turismo, ecología política, territorialidades, campesinado y colonialismo, principalmente en los municipios de Huautla de Jiménez y San José Tenango.

Huautla de Jiménez se ubica en la zona mazateca alta. Es puerta de entrada a la región de la Cañada, siendo un punto nodal a nivel económico, político y religioso. Llevando a relaciones de dominación e intercambio desigual con otros municipios mazatecos, tal es el caso del municipio de San José Tenango, ubicado en la zona mazateca media y baja. Como formación histórica, esta región ha sido subordinada por el Estado mexicano, facilitando el desarrollo de relaciones capitalistas de producción, intercambio y consumo bajo un esquema de colonialismo interno (González Casanova, 1963, 2006). En distintos momentos los pueblos mazatecos han movilizado resistencias ante procesos de despojo, explotación, negación o represión, en base a su identidad territorial indígena y campesina.

Desde nuestra práctica etnográfica hemos constatado cómo ante megaproyectos espeleológicos y de turismo psicodélico y científico, los movimientos sociales opositores se movilizan junto a otros seres no humanos existentes en el territorio. Mientras estos megaproyectos extienden en la región una ontología de recursos y mercancías, las resistencias territoriales mazatecas se levantan desde otras existencias y maneras de habitar, socializar, politizar y concebir las relaciones entre humanos y no humanos.

El objetivo del presente trabajo es reflexionar sobre esta capacidad de agencia y movilización que involucra a humanos, no humanos y extra humanos. Los extra humanos los concebimos aproximándonos a las narrativas de algunos mazatecos, como seres antropomorfos que viven con los no humanos y que se mueven en diversas dimensiones de realidad, estos seres son los *chikones* y los *cha la'a*, seres que cuidan y resguardan el territorio. Los no humanos son seres que existen en el territorio, tienen agencia política, pero no siempre son antropomorfizados, como por ejemplo las cuevas, el agua, los manantiales, la lluvia, el rayo, el cerro.

Los materiales etnográficos se interpretan desde la ontología política de los conflictos territoriales (Blaser, 2013, 2019; Escobar, 2015; Giraldo, 2022), la cual argumenta que muchas luchas contemporáneas en defensa de territorios y de la diversidad se pueden entender más bien como luchas ontológicas, cuya meta es promover un pluriverso (Escobar, 2015: 10-18). Escobar junto a Mario Blaser y Marisol de la Cadena, en sus trabajos con diversos pueblos originarios han analizado cómo se ponen en juego esas otras ontologías y las fricciones al entrar en disputa en espacios donde conviven (Blaser, de la Cadena y Escobar, 2014).

Este trabajo tiene cinco apartados. Comenzamos ubicando la acción colectiva desde nuestra etnografía de la vida cotidiana en esta región indígena campesina. Después ampliamos la mirada hacia los actores no humanos y extra humanos del territorio mazateco, enfocados en sus relaciones con los humanos. Luego exponemos cómo este agenciamiento político cotidiano es impactado y negado por proyectos de mercantilización capitalista, políticas neocoloniales y prácticas extractivas. Posteriormente, desde los problemas que nos ha planteado nuestro trabajo de campo, reflexionamos sobre el descentramiento de lo político desde una antropología orientada por la ontología política. Finalmente reflexionamos cómo, a partir de una práctica etnográfica que

cuestione y amplíe sus asunciones ontológicas, se puede acompañar estas movilizaciones colectivas en la defensa del territorio.

VIDA COTIDIANA, ACCIÓN COLECTIVA Y MOVIMIENTO SOCIAL

La acción colectiva tiene un soporte en la vida cotidiana, donde las experiencias generadoras de identidad en los distintos grupos humanos emergen como prácticas de reproducción social significadas por la cultura (Melucci: 1999). Históricamente la identidad étnica mazateca se reprodujo en base a dos elementos: el trabajo campesino y la costumbre (Boege: 1988). La costumbre entendida como institucionalidad propia fundada en el sistema de parentesco, elemento organizador en los pueblos respecto a las alianzas políticas, la estructura de autoridad y los mecanismos de distribución de bienes, tierra y trabajo (Boege: 1988; Neiburg: 1988). El trabajo campesino organiza las relaciones productivas y reproductivas de las unidades domésticas y la comunidad local de reciprocidades, además del manejo de los ecosistemas en base a la cultura mesoamericana del maíz (Boege: 1996; Maldonado y Quintanar: 1999).

Estos elementos estructurantes se transformaron parcialmente en las últimas décadas, siendo una sociedad en transición inmersa en procesos de imbricación del sur y norte global (Piña: 2015, 2021), modernización (Jacorzynski y Rodríguez: 2016) y desterritorialización (Valdés: 2018, 2022). Sin embargo, como veremos en los siguientes ejemplos etnográficos, acciones cotidianas y colectivas en la producción agrícola familiar y los trabajos comunitarios siguen otorgando un sentido de pertenencia al colectivo y actualizando las relaciones con el territorio.

La cotidianidad del maíz

Para aproximarnos a la reproducción de la vida cotidiana, evocamos un breve relato etnográfico de nuestra autoría sobre la cosecha del maíz que tiene lugar en el municipio de San José Tenango en el año 2016.

“Son las tres, cuatro o cinco de la madrugada y las mujeres de la casa —la abuela, la madre, la hija— se han levantado a moler el maíz que la noche anterior hirvieron con agua y cal. Primero muelen con el molinillo manual, vuelven a moler con el metate y el metlapil, hasta formar una masa suave y blanda, como la usada por los primeros dioses cuando hicieron a la gente de maíz. Amanece y la suave luz del sol ilumina el humo que sale por los “orejas” del techo de hojas de palma de la casa de tablas, indicando que en su interior el fuego abrasa la leña y calienta el comal, con las tortillas recién hechas, los frijoles a punto y el agua que hierve con el polvo de café. Afuera, el humo camina ascendente hasta esfumarse con el temprano vapor que emanan los cerros.

Desde el alba salen a caminar y trabajar los peatones de esta historia. Cuando no llueve o brisa y según la veintena del calendario agrícola, las mujeres sacan al patio los costales de café cereza [la semilla de café en su rojiza cáscara sin procesar] o de frijoles en su vaina, y esparcen los granos sobre grandes petates para que el sol, apenas asomado tras los amurallados cerros, colabore en el secado. Por las veredas, de manera solitaria o en pequeños grupos, hombres mayores o jóvenes van hacia las milpas y los cafetales cargando sus machetes o azadones, mientras niñas y niños cargan sus mochilas y cuadernos rumbo a la escuela, y un poco más tarde muchachos o muchachas acarrean sobre sus espaldas bultos de leña o bidones de agua de regreso a casa desde el monte o el manantial.

Después de desayunar, el padre de esta familia y su hermano, que llegó de visita desde la ciudad, ambos mayores de cincuenta años, salen de casa. Suben los peldaños de piedra entre los cerros rumbo a la milpa para cosechar algunos elotes. Visten camisas y pantalones gastados por la brega diaria, gorra y sombrero, huaraches y botas de hule, en su funda los machetes. Caminando platican de la vida hasta detenerse en un pequeño potrero, un agujero de pastizal y arbustos entre la floresta donde pastan cuatro vacas y un ternero. Luego de cerciorarse que los animales están bien, pues hace poco un sexto vacuno cayó dentro de un sótano y tuvieron que sacrificarlo y malbaratar su carne, pasan la tranca y siguen la vereda.

Luego de cuarenta minutos llegan al terreno de cultivo. Sin demora cada hermano camina junto a una hilera de maíces y con gran destreza desprende los tiernos elotes para luego aventarlos hacia el centro del terreno. Durante un rato discuten que sí fue el temazate o el mapache quien mordisqueó bastantes elotes, concluyendo que por el tipo de marcas fue el primer animal. Deliberan qué harán al respecto, uno argumenta a favor del veneno, el otro por compartir con ellos algo de la cosecha. Tres horas más tarde, bastantes elotes aventados se amontonan entre la hierba. Desde su cercana casa llegan las hijas del ahijado, con tacos de frijol y agua de masa de maíz para los dos hombres, que hacen una pausa para comer y conversar. Al terminar la merienda, llenan con elotes dos grandes costales y los cierran con mecate. Los suben a una gran piedra, se sientan en ella de espaldas al costal y los cargan con la ayuda del mecapal sobre la frente. Comienzan el regreso a casa.

Caminan un rato hasta llegar junto a un bosquecillo de otates. Ahí descargan sus bultos y revisan cuáles varas de bambú están macizas para en una próxima ocasión cortarlos y acarrearlos para construir una techumbre. Vuelven a cargar y continúan el descenso hasta un gran árbol de naranjas donde se detienen. Cortan una rama de otro árbol para hacer un gancho y bajar algunas naranjas dulces, que luego comen mientras conversan sobre una infinidad de parientes repartidos entre el campo y la ciudad. Después siguen bajando el cerro con su carga, un largo rato en silencio hasta llegar a la casa. Se desploman sobre las sillas junto a la mesa, cansados pero alegres por los elotes que comerán estos días (hervidos, asados, en tamales). La esposa, también contenta por la cosecha, les ofrece un vaso de agua que toman a gusto. Ahora los tres platican sobre los trabajos realizados hoy, tanto en el cerro como en el traspatio. La cotidianidad ya alcanza el medio día, transcurriendo como un cotidiano devenir de conversaciones y silencios, esfuerzos y descansos, entre la gente y con el territorio.”

Los trabajos colectivos

La cosecha de la milpa y las demás actividades cotidianas, se acompañan con acciones colectivas donde las familias extensas se reúnen y apoyan para lograr la reproducción social de la comunidad. Se trata de acciones realizadas dentro de un marco institucional indígena del trabajo comunitario, comúnmente conocido como *tequio*, extendido en diferentes grupos étnicos del sur de México.

El *xa basen*, traducible como ‘trabajo de en medio’, es parte vital de la cotidianidad mazateca y se ejerce tanto en contextos urbanizados como donde la relación con la naturaleza es aún más directa. El trabajo de en medio no solo se ejerce entre familiares, y amigos, sino también con los vecinos con los que se comparte el espacio. En los últimos meses de etnografía (años 2022 y 2023), observamos que el motor de la organización comunitaria y política es el trabajo de en medio, desde el chapeo de caminos para facilitar el tránsito (cortar con machete la vegetación). Veamos un ejemplo etnográfico.

“A inicios del año 2023 en la comunidad de Santa Cruz de Juárez, de Huautla de Jiménez, la autoridad de la comunidad solicitó a los hombres de varias edades, desde jovencitos de 12 hasta hombres de más de 70 años, que acudieran con machete en mano para limpiar el camino. Desde las 5 a.m. se escuchó con fuerza el soprido del caracol lo cual anunciaba la congregación de estos hombres, una vez juntos, se movieron hacia los linderos entre Huautla centro y Santa Cruz de Juárez, ahí todos comenzaron a limpiar con machete las hierbas para dar un mejor aspecto al camino que va hacia su comunidad. Eran alrededor de 20 hombres, todos hablantes de mazateco, mientras cortaban las hierbas y amanecía sonreían, y bromeaban. Ya pasando una hora de trabajo el agente municipal comenzaba a repartir el *xa* (aguardiente), bebida destilada de caña de azúcar que les ayudaría a aguantar la jornada laboral. El agente comentó: “Esto hay que seguirlo haciendo, para que no se pierda la costumbre, por eso traemos a jovencitos, para que lo aprendan”. La jornada laboral se extiende hasta donde el cuerpo de los hombres aguante, para después llegar a la Agencia (filial del municipio), donde según lo comentado por el agente habría algunos alimentos para compartir, alimentos elaborados por las esposas de esos hombres bajo una organización colectiva.”

Otro escenario donde es palpable el trabajo de en medio es cuando acuden hombres y mujeres para ayudar a la construcción de una casa, donde tanto hombres como mujeres tienen diversas participaciones. Ejemplo de

esto fue lo observado y descrito en diciembre del 2022, durante el colado de un techo de un curandero (*chjota chjine*) en San Andrés Hidalgo, Huautla de Jiménez.

“Los hombres desde temprano llegaron al hogar del chjota chjine que convocó, se les dio el almuerzo (caldo de chivo y tamales), alimentos que desde tempranas horas de la madrugada las mujeres de la familia y aliadas elaboraron en la cocina. Después los hombres, quienes eran alrededor de 15 personas, con fuerzas gracias al trabajo colectivo de las mujeres, pudieron realizar trabajos como cargar bultos de cemento, hacer las mezclas, echarlas y emparejarlas, mientras el chjine dotaba de agua, refresco, cerveza o aguardiente para aguantar la fuerte labor física. El curandero dijo: “Así como yo he ido a ayudarles, también ahora les tocó a ellos”. Los hombres bebían y hacían bromas entre ellos en idioma mazateco, gritaban y jugaban, para así animarse ante el dolor físico. Mientras los hombres estaban haciendo esto, las mujeres seguían en el duro trabajo de la cocina, algunas amasaban la masa de maíz para hacer tortilla, otras hacían los frijoles en el fuego con leña en una gran olla, otras hacían espagueti con crema, bromeaban entre ellas, platicaban sus preocupaciones de la comunidad y bebían un poco de aguardiente con maracuyá para sobrellevar el esfuerzo físico que empezó desde un día antes. El trabajo de las mujeres es muy importante porque sostiene el trabajo de los hombres para que puedan tener fuerza, se trata de un trabajo colectivo, en donde el ambiente también es de gozo.”

Movilizaciones campesindias

La acción colectiva de convivencia de los pueblos, expresada en los ejemplos dados, es patente también en otros espacios. Como por ejemplo, las asambleas para toma de decisiones existentes en algunas localidades y las mayordomías religiosas^[3] extendidas en cada poblado. En su conjunto estas actividades son la base comunitaria para la acción política de los movimientos sociales que emergieron en la región las últimas décadas, para enfrentar problemas que amenazaban a diferentes grupos sociales y áreas del territorio. Un análisis de los movimientos sociales en la región debiese tomar en consideración que “en el caso de las luchas campesinas indígenas, las demandas materiales (tierra) y de identidad (cultura) son inseparables” (Bartra y Otero: 2008). En estos territorios el análisis de las identidades y actores no puede oscurecer “una visión comprensiva de lo social” pues el sujeto social es el “campesindio”, una clase social inmersa en estructuras globales de larga duración, clase en tanto elección política de un colectivo que comparte sueños y utopías (Bartra, 2010). Los pueblos mazatecos han movilizado su acción política desde su propia utopía campesina indígena (Boege, 1988).

En la década de 1950 los pueblos mazatecos se movilizaron intentando paralizar un megaproyecto hidroeléctrico que al construirse inundó, en nombre del desarrollo, la quinta parte de su territorio y desplazó entre 22 y 80 mil personas (Valdés, 2018). Impactando en todos los planos de la vida social desde lo cosmológico hasta lo económico, hubo acciones de desobediencia pacífica y resistencia armada (Boege, 1988). Se movilizó a los dioses de la lluvia que vivían dentro de la montaña, pero fueron derrotados por los ingenieros del *Leviatán* estatal (Benítez, 1970; Valdés 2018).

Han existido otras movilizaciones inmersas en dimensiones políticas y económicas, centradas en el agenciamiento humano (no obstante veremos que la política mazateca nunca es exclusivamente humana). La modernización impulsada por el Estado desde los años de 1950, conlleva disputas territoriales y políticas con campesinos migrantes buscando ser incluidos en la toma de decisiones del Consejo de Ancianos (Neiburg, 1988), más recientemente en la década de 1990, de pobladores buscando democratizar la política local monopolizada por autoritarios caciques (Gómez, 1999). En San José Tenango la movilización política contra los caciques, a principios de los años noventa, se montó sobre la lucha previa de los productores de café, a fines de la década de 1980, para apropiarse del proceso agrícola productivo y distributivo ante la disolución del Instituto Mexicano del Café y la catastrófica caída de precios. Uno de los líderes de la movilización de productores de café, comentó en entrevista en la ciudad de Oaxaca el 2015.

“(...) Todo ese trabajo que se hizo aquí (en San José Tenango a principios de 1990), es lo que alimentó, fortaleció a la CEPCO (Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca), trabajo de base (...) todas esas marchas, esas manifestaciones que se ven ahí (en las fotos), eran para nuestra organización local o regional, pero a la vez era también para hacer crecer y desarrollar a la CEPCO. En la actualidad la CEPCO es una de las organizaciones de productores de café de Oaxaca que está a la vanguardia, está bien.”

Posteriormente vendría un ciclo de luchas que tuvo su punto álgido en 2006, encabezado por la Sección 22 de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación, movilizados por sus derechos laborales y también por construir un modelo educativo más acorde a la realidad cultural indígena de Oaxaca.

Las acciones colectivas contra la prospección de las cuevas y el turismo científico y psicodélico pueden rastrearse hacia décadas atrás (Piña 2015; Valdés, 2018) y en años recientes se han revitalizado ante nuevos embates extractivos (Piña y Valdés, 2019a).

Hacer frente a las amenazas en el paisaje del territorio, impuestos tanto por parte del turismo psicodélico como del científico, ha generado que algunos mazatecos se posicionen y actúen según las herramientas con que cuentan. En el caso de la espeleología estadounidense en la región, algunos mazatecos situados desde la defensa del territorio, han cuestionado e interpelado la entrada y los estudios de los expedicionarios. El cuestionamiento no es pasivo. Han recurrido a crear conciencia entre los miembros de diversas comunidades sobre las implicaciones de la entrada de estos personajes. Han aprendido a tejer redes aún con las diferencias intracomunitarias para proteger algo que es visto como parte de todos. Han tomado decisiones colectivas mediante asamblea local y recurrido a la denuncia pública, a través de medios comunicativos y escenarios políticos, como las reuniones del Congreso Nacional Indígena, para no sólo sumar a su lucha gente mazateca, sino también articularse con otras luchas ambientales en otras geografías (Bessi, 2017; Piña y Valdés, 2019; Valdés, 2022).

Sin embargo, no sólo se disputa un discurso o representaciones (Fabinyi et al, 2014: 7). Las movilizaciones de colectivos mazatecos para la defensa del territorio disputan qué es lo real. Es ahí donde la ontología política puede desestabilizar discursos que imponen una forma de mirar y habitar el territorio, desde relacionamientos que hacen posible la vida, incluyendo su protección en un contexto de mercantilización.

LOS NDI XIJ'TO, LAS NGUIJAO Y NITJAN COMO AGENTES POLÍTICOS

En este apartado abordaremos las relaciones que establecen algunos mazatecos con seres que conforman el territorio. En este caso los *ndi xij'to* (pequeños que brotan), las *nguijao* (cuevas) y *nitjan* (sótanos), seres que se corresponden y sostienen la vida en el territorio. Siguiendo a Mendiola (2012), el territorio es un espacio donde la naturaleza se habita y reconstruye a través de prácticas discursivas y materiales, porque la naturaleza acontece en sus múltiples prácticas, no solo acompaña sino que nos ocurre (Mendiola: 2012, 252). El propósito es dar un panorama general de las ontologías que confluyen y tensionan en territorio mazateco, para entender el conflicto, y así pensar en la dimensión biofísica y el revestimiento social del territorio (Mendiola, 2012: 244). Para después enfocarnos en cómo es que estas políticas no sólo ordenan este territorio sino también a nivel global.

Los pequeños que brotan

Los *ndi xij'to* (pequeños que brotan) son hongos que desde la episteme científica han sido denominados psicodélicos porque al ingerirlos modifican el sistema nervioso central, provocando visiones y estados de ánimos variados. Sin embargo, en el mundo mazateco estos son seres que tienen voz propia, personalidad y agencia en diversos asuntos de quienes los consultan.

Los *ndi xij'to* son de diversas especies^[4]. Se consumen de manera ritual por varios mazatecos, a la cual denominan velada o *kjoabénda* (asunto a arreglar). Los *ndi xij'to* son tomados en última instancia por los

mazatecos que presentan algún problema de salud en su cuerpo, constituido por varios espíritus. La enfermedad deviene de sus relaciones con el territorio y con los seres con los que se cohabita, los *chikones* (dueños) y *cha'laa* (gente del monte) que cuidan espacios, considerados sagrados, como los ríos, arroyos, montañas, cuevas y sótanos. Romper las relaciones políticas de reciprocidad y respeto con estos seres, impacta en los cuerpos de quienes no cumplieron con esta ética.

Cuando los mazatecos presentan alguna enfermedad, o bien un problema con algún vecino o familiar, se consulta al o la *chjota chjine* (gente de conocimiento). Ellas y ellos son los encargados de negociar las relaciones entre los mazatecos y estos seres. Una vez teniendo el diagnóstico ya sea por medio de lectura de vela, copal, maíz, u oráculo, se decide si es necesario realizar la *kjoabénda*. Cada *chjota chjine* cuenta con un método propio, aprendido durante varios años. Los y las *chjota chjine* son agentes políticos que saben de las problemáticas en su comunidad, y algunos mazatecos se refieren a ellos como guías éticos y morales e intermediarios con los no humanos y extrahumanos.

En la velada o *kjoabénda* (asunto a arreglar) es donde los honguitos tienen agencia. Son los encargados de mostrar al *chjota chjine* y al consultante la situación y la forma de arreglarla, para ello se siguen diversas políticas. Por ejemplo, las veladas se realizan por la noche para la comunión con la madre luna (*naisaá*) y la madre tierra (*nanguí*). La política del silencio es importante, no se comunica que se velará, porque puede ponerse en peligro la salud corporal y espiritual. El *chjota chjine* come los *ndi xij'to* junto a su paciente, en este acto el ejercicio de la palabra es una constante antes, durante y después de la velada (Piña, 2021: 45).

La *kjoabénda* es un espacio político espiritual en donde la comunicación entre humanos y no humanos se da en un diálogo constante y de negociación, el ejercicio de la palabra es posibilitado por los *ndi xij'to*. Es en ese espacio donde los flujos de los actantes, aquellos que mueven la acción, son aún más palpables. Siguiendo a Latour con respecto a los actantes, lo interesante es acercarnos a las muy diversas vidas que los materiales pueden ofrecer, en este caso liberar a los humanos de lo social y a los objetos de su exclusión (Latour, 2008: 162). Los *ndi xij'to* al accionar la comunicación con los no humanos y extrahumanos, y junto al *chjota chjine*, negocian las tensiones que han provocado la enfermedad en sus pacientes.

La ofrenda comprende diversos elementos que sirven para pagar al ser que ha sido dañado y que ha provocado la enfermedad. La ofrenda para entregar está integrada por un animal mítico, el guajolote, quien a través de su sangre mezclada y preparada con agua de cacao, durante la velada, es regada en el espacio afectado; y así como argumenta un curandero, ‘cicatrizar a la madre tierra’ (trabajo de campo, 2023). Otros elementos que se entregan son: papel amate, plumas de guacamaya, San Pedro (tabaco molido con cal), cacao, huevos de guajolota y velas, los cuales son depositados en espacios específicos del espacio dañado (cuatro puntos cardinales y en el centro). Otra política para cumplir es abstenerse de relaciones sexuales por 4 días después de la velada. Además de no consumir alimentos como el frijol negro y no convidar a alguien más ya sea alimentos o prestar objetos. Esto es necesario para la purificación, de lo contrario, la salud del paciente y del *chjota chjine* corre peligro.

Los *ndi xij'to* se corresponden con otros seres, como *nandá* (madre agua), *nanguí* (madre tierra), *naizuit* (padre sol), *naisaá* (padre luna), *naxsin* (madre lluvia) y *nai cha'oón* (padre trueno). Todos estos seres confluyen para que los *ndi xij'to* broten, y puedan ser consultados por los mazatecos. La correspondencia se enclava en un tejido de relaciones entre seres donde brota la madre agua (*nandá*), y donde las cuevas (*nguijao*) y los sótanos (*nijtan*) son seres sagrados no humanos. Como lo han argumentado algunos mazatecos, por ahí ‘respira el mundo’, son espacios donde emana la vida, la madre agua. Por ello, es importante analizar la correspondencia de estos seres y cómo actúan, pensando al territorio como “el espacio —al mismo tiempo biofísico y epistémico — donde la vida se enactúa de acuerdo a una ontología particular, donde la vida se hace ‘mundo’ (Escobar, 2015: 35). No como un espacio fragmentado, sino como un espacio que se interrelaciona y comunica de diversas formas.

El mundo de las cuevas

La región mazateca es conocida globalmente por sus sistemas cavernarios, identificados entre los más profundos y extensos del planeta (Proyecto Cerro Rabón: 1996; Smith: 2002). La geología denomina *karst* al tipo de paisaje predominante en la región: un relieve de cerros y cañadas accidentados, con pequeñas grietas y gigantescos sótanos, bóvedas cavernosas cuyo techo se ha desplomado. El *karst* regional se distingue por estar cubierto de selva tropical húmeda y bosque mesófilo de montaña, además por albergar intrincados y extensos acuíferos subterráneos. En los pequeños caseríos dispersos en los municipios de Huautla y Tenango, las cuevas son una importante fuente de agua para consumo humano, especialmente en la temporada de calor cuando muchos manantiales se secan.

Descender a una caverna en busca de agua es una actividad cotidiana de relativo peligro, porque puede haber víboras venenosas. También porque las cuevas son umbrales de un mundo subterráneo habitado por seres extrahumanos poderosos, los *chikon*. Otras actividades cotidianas fuera del poblado humano, como ir a buscar agua al manantial o cosechar maíz en el cerro, también están abiertas a hierofanías, como expresa un testimonio recogido en San José Tenango.

“A mi suegra una vez se le apareció chikon nandá en un pozo cercano a donde ella vive. Cerca de mi casa, bajando, hay dos pozos más pequeños que este. Mi suegra fue a buscar agua temprano, ya había salido el sol. Llegando a buscar el agua con sus botes, se encuentra que en una piedra junto al pozo hay dos víboras muy grandes ¡era chikon nandá! (Valdés, 2018: 234).”

En ocasiones los humanos tienen conflicto con los *chikon* y deben realizar rituales para arreglar. Veamos el siguiente testimonio desde San José Tenango.

“Fue en Plan de Laguna, donde hay una cueva que dentro tiene agua. Ahí si van a sacar agua en olla de peltre, como que relampaguea en la cueva, o sino jala la olla hacia el fondo del agua. En este lugar, una vez iban dos chavos. Uno le hizo al otro la broma de empujarlo al agua mientras este sacaba. Él se cayó y se mojó. Al tiempo comenzó a enfermar, a perder pelo, se le hincho la cara, tenía muchas espinillas. Lo trajeron con medicinas y nada, incluso empeoraba. Entonces recurrieron al curandero y éste le preguntó si había caído en algún lugar con agua. El joven recordó ese hecho, lo trajeron y luego sanó. Lo que pasó es que ahí quedó su espíritu y lo estaban acabando.”

Junto a la ritualidad, las dimensiones del mito, la cosmología y la religión son relevantes en la relación de los mazatecos con su entorno (Inchaustegui, 1994; Barabas, 2004; Quintanar, 2010). Existen relatos míticos sobre las cuevas, por ejemplo, el relato de un curandero en San José Tenango, que acontece dentro de las cuevas en un tiempo de sequía y sed, indicando la importancia del intercambio ritual entre los seres humanos y extra humanos (Valdés, 2022: 79).

La narración evoca un pasado de calor extremo sin lluvias. Los curanderos viajaron al interior de la montaña sagrada de Cerro Rabón para hablar con los cerros y pedirles agua a cambio de ofrendas. Los truenos, gente que habitaba dentro de los cerros, hicieron llover, pero fue demasiado y todo se inundó. Los curanderos pidieron a los truenos cortar el agua, que nacía de los senos de *Chjoon Majé* (“mujer que se agranda”). Al cortar sus abundantes chorros de agua, esta mujer se desmayó. Cuando ella despertó, dejó la cueva y fue a vivir al mar, donde sigue echando agua pero en menor cantidad.

Las cuevas y sótanos, moradas no humanas de los *chikon* y otros seres extra humanos del territorio, contienen vitalidad y poder. Los *chikon* moran en poblados similares a los humanos, pero dentro de los cerros, con más riqueza y en otro tiempo. Con estos seres se convive cotidianamente y se reciproca dones en el espacio-tiempo ritual. Para muchos de nuestros conocidos en Huautla y Tenango, habitar el territorio implica practicar la agricultura campesina, narrar la cosmología, realizar rituales, negociar con extra humanos. La política se extiende al mundo subterráneo, como nos explicó un curandero de Tenango el año 2013.

“El chjinee es un embajador, viaja a un lugar donde están reunidos los chikones, en un círculo. Los del cerro son gente grande, gruesa, barbuda, usan sombreros grandes y camisas. Ellos tienen apariencia humana, pero están fuertes y macizos. Están ahí reunidos para hacer acuerdos, para recibir al chjinee y que éste platicue con ellos. El chjinee les pide a favor de su

paciente, del enfermo. Los chikones investigan muy rápido qué es lo que éste hizo, porque generalmente quien enferma es porque hizo un daño y el mal se le devuelve y le afecta a la salud. Esto es espiritual, tanto el chjinee como el paciente deben tener fe y creer en Dios y en la sanación, pero hay veces en que ni la fe lo salvará pues ya le llegó su hora de morir. Si no ha llegado ese momento, puede solucionarse, pero el chjinee debe ser hábil para negociar y platicar bien con los chikones, para pedirles. A los chikones se les entrega ofrenda, estos revisan si es buena o no. No como quiera puede uno llegar al círculo de los chikones, necesita prepararse, tener fe, porque es un lugar sagrado (Valdés, 2018: 257)."

Los *chikon* tienen lenguaje, corporalidad, personalidad, comunicación y organización política. "Son *como* humanos" sin serlo (Valdés, 2022: 81), pueden adoptar nuestra apariencia corporal pero también transformarse en animales y fenómenos meteorológicos. El *chikon* es, "en cierto modo", la corporalidad del cerro en su conjunto de rocas, bosques, maizales, cafetales (Benítez, 2005: 85), es "todo lo que es el lugar" (Pérez Quijada, 1996: 50). Cada cerro y pueblo tiene su *chikon*, que es su deidad tutelar. En Huautla domina el *Chikon Nindo Tokoxo* y en San José Tenango destaca *Chjoón Xra'a*. Ambos están asociados a la economía campesina, la fertilidad de la tierra y la abundancia de valores de uso. Existe un ser de las cuevas más asociado a la acumulación de capital, llamado el *Chato*. "Los humanos reciprocan con estos dueños de los cerros, ofrendan y reciben dones de la tierra: buena cosecha, agua, alimento, animales, vida, música" (Valdés, 2022: 82).

"A lo mejor le pides al güero de la tierra, al chikon nangui, que no les pase nada. Cuando haces ofrenda el mismo güero del cerro te ayuda, te defiende cuando alguien viene, dicen 'tiene dueño la casa' (la milpa), por eso cuando viene un viento fuerte no se lo lleva, porque tiene su protector (vecino en San José Tenango, año 2010)."

Desde la semiopraxis entendida como "sentidos en la práctica misma de reproducción/transformación de las relaciones sociales" (Grosso, 2008: 237), interpretamos que cuando en la región mazateca los humanos, no humanos y extra humanos se relacionan corporal y discursivamente tienen la potencia de conformar el territorio, reproducir la vida y resistir los embates coloniales.

EXTRACTIVISMO Y COLONIALISMO ACTUAL DE HONGOS Y CUEVAS

Durante las últimas décadas, los procesos coloniales y extractivos en la Sierra Mazateca han ido más allá de sus objetos históricos –la fuerza de trabajo indígena, los productos agrícolas campesinos, las tierras y los gobiernos– para extenderse hacia niveles moleculares, subterráneos y culturales. El lugar de la región en la división internacional del trabajo y los ecosistemas (Boege, 1988) se modifica con nuevas oleadas de globalización, que generan nuevos puntos de imbricación entre el norte y el sur global (De Sousa Santos, 2009) y amplían el mundo interior del capital (Sloterdijk, 2007). Hongos y cuevas son sometidos en una red global de prácticas, materialidades y significados que modifican su ser y propician su despojo.

La ciencia psicodélica

La Sierra Mazateca ha sido sujeta a estudios de bioprospección, actividad científica que corresponde a diversas agendas económicas e industriales. La bioprospección es una actividad legalmente enmarcada en el Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) de 1992. No obstante, en el caso mexicano esta actividad es imprecisa y mínima porque después de ratificar el CDB en 1993 solo fue hasta 1998 cuando se integraron dos artículos de la Ley General del Equilibrio Ecológico y de la Protección al Ambiente (Filoche, et al, 2011: 19). Siguiendo a estos autores, observamos que en la Sierra Mazateca la normatividad no se ha aplicado. Su aplicación implicaría contemplar a diversos actores, como lo son los científicos, el Estado, y a los pueblos originarios. Además hay resistencia a llevar a cabo los procesos administrativos para aplicar la Ley, por parte de algunos miembros de la comunidad científica.

En el caso de los *ndi xij'to*, estos seres han sido sujetos a estudios científicos desde los años 30's del siglo pasado, por parte de etnomicólogos, antropólogos estadounidenses y el enclave estadounidense del Instituto Lingüístico de Verano (Guzmán, 2014: 21-36). Estos estudios ayudaron a la formación de la ciencia psicodélica, cuyo objetivo es analizar las potencialidades de las sustancias psicodélicas para tratar enfermedades mentales. La imbricación de los saberes mazatecos y la ciencia psicodélica fue posible a la infraestructura estatal (Piña, 2021).

Las expediciones del etnomicólogo Gordon Wasson y su esposa Valentina Pavlova desde 1953 a 1957, coadyuvaron a la transnacionalización de los *ndi xij'to*^[5], llevados a laboratorios de Estados Unidos y Europa para su estudio, en un contexto de estudio de sustancias psicodélicas para tratar enfermedades mentales, adicciones e incluso disfunción sexual (Jamilah, et al, 2019: 6). El equipo tanto global como local de Wasson recolectó testimonios, objetos, especímenes de hongos y de plantas, fotografías, audio y video de las ceremonias con los chamanes (García de Teresa, 2019: 245).

Gracias a los muestreos realizados por Wasson, Albert Hoffman, químico suizo, pudo aislar la psilocibina y la psilocina^[6], para crear la psilocibina sintética en 1958 (Serrano, 2009: 168). Las investigaciones de la psilocibina correspondieron al proyecto de control militar denominado MKULTRA financiado por la CIA, cuyo objetivo era experimentar en la modificación de la conducta mediante diversas técnicas y sustancias, mayormente sin que los sujetos supieran nada o dieran su consentimiento (Sánchez de Miguel et al, 2012: 42). Wasson fue señalado como partícipe, al ser financiado por una organización que fungió como máscara del proyecto. La ciencia desarrollada en la Sierra Mazateca corresponde a una ciencia industrial, que acarrea “el compromiso de ésta con los centros de poder económico, social y político, los cuales pasaron a tener un papel decisivo en la definición de las prioridades científicas” (De Sousa Santos, 2009: 39).

La ciencia psicodélica tuvo una etapa de oscurantismo, al prohibirse las sustancias psicodélicas como resultado de la Guerra contra las Drogas entre 1968 a 1971 (Pontón, 2013: 42-43). En 1971 la Organización de Naciones Unidas creó la lista de prohibición de sustancias donde son señaladas con potencial de abuso y un nulo valor terapéutico, en ella se incluyeron a los hongos. Sin embargo, a finales de los 90's y principios del año 2000, gracias a las nuevas legalizaciones y licencias en algunos países, se retoma el interés por el uso de estas sustancias en ámbitos clínicos (Sessa, 2012a, 2012b citado en Méndez, 2013, p. 38).

El ‘renacimiento psicodélico’ se basa en el discurso científico para disputar el uso clínico y médico de la psilocibina, en procesos de ‘traducción’ y ‘purificación’ (Latour, 2009: 6).

“En el caso de la ‘traducción’ de una de las sustancias que componen a los ‘hongos psilocibes’, traducida como una sustancia con potenciales terapéuticos, es leída, circulada y consumida en diferentes campos de lectura, tanto en la autonomización conformada por una red científica, como también en alianzas con demás organizaciones e instituciones, con diversos intereses. La circulación del discurso científico de la ‘traducción’ no solo es entre el gremio científico y estas organizaciones, sino también en la representación pública, al socializar la ‘traducción’ por diversos medios (Internet, artículos, foros), el discurso de la ‘traducción’ tiene diversas lecturas que dependen de donde estén situados quienes lean dicha ‘traducción’ y los usos que le den, por ejemplo, la medicalización, o bien como una molécula que no solo tiene fines terapéuticos sino también espirituales (Piña, 2021: 99).”

En este proceso se ha desdibujado que el origen de estos conocimientos son los saberes ancestrales de los pueblos originarios.

El campo legal es disputado en este ‘renacimiento psicodélico’. Se ha dado un proceso de juridificación con algunas personas posicionándose como acreedoras para reclamar derechos (Sieder, 2020: 3). Desde el año 2019 algunas ciudades de Estados Unidos han disputado la despenalización de hongos, psilocibina y demás sustancias. Dentro de los discursos que se esbozan son los de derechos a la libre recreación, los derechos de los pueblos originarios y el acceso a otras formas de curación mental y espiritual, todo esto sustentado en el discurso científico para demostrar el potencial terapéutico de la sustancia, disputar su reclasificación y sacarlas de la lista de prohibición (Piña, 2021: 164-165).

Desde el año 2021 en México se ha dado un fenómeno de legislación para la psilocibina y los hongos^[7], para uso terapéutico, siguiendo el ejemplo de Estados Unidos. Sin embargo, hasta el momento la legislación no ha contemplado la consulta previa, libre e informada para los pueblos, de acuerdo al artículo 6 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo ratificado por México. De acuerdo a observaciones etnográficas, en el caso mazateco no se ha realizado una consulta a los pueblos con respecto a la despenalización de los *ndi xij'to*^[8].

La ontología imperial de las cuevas

Hace más de cincuenta años las cuevas de la región comenzaron a ser exploradas por grupos de espeleólogos extranjeros, principalmente de Estados Unidos mediante las organizaciones National Speleological Society, Association for Mexican Caves Studies y United States Deep Caving Team (USDCT). En años recientes han existido dos grandes proyectos de exploración de las cuevas. El primero es el Proyecto Espeleológico Sistema Huautla (PESH), que lleva hasta hoy casi una década de exploraciones, principalmente en el municipio de Huautla de Jiménez. El segundo fue el Proyecto Cerro Rabón, que se realizó durante casi una década principalmente en el municipio de San José Tenango, siendo liderado por europeos. Los proyectos integran una serie de expediciones anuales de decenas de exploradores con investigaciones en cartografía, geología, hidrología, biología, arqueología y antropología entre otras disciplinas.

Los proyectos operan al borde de los marcos normativos nacionales e internacionales, respecto al respeto de derechos de los pueblos originarios, permisos de exploración e investigación del territorio, autorización de extracción de especímenes de las cuevas (Piña y Valdés, 2019b;). El Estado mexicano en nivel federal y estatal se desentiende de fiscalizar las expediciones o simplemente las desconocen, mientras que a nivel municipal ha existido una política ambivalente a lo largo de los años, a veces negando los permisos de exploración y otras veces permitiendo e incluso apoyando los proyectos (Piña y Valdés, 2019a; Valdés, 2022). El apoyo al PESH en años recientes por grupos políticos del ayuntamiento municipal de Huautla, expresa confluencia de intereses y narrativas para promocionar las cuevas como atractivo turístico global, en el marco de Huautla como “Pueblo Mágico” (Piña, 2015; Piña y Valdés, 2019). El paisaje y la cultura se ofertan al turista como “folclor indígena, con experiencias *new age* de hongos y plantas alucinantes, paisajes naturales prístinos y las cavernas más profundas del planeta” (Valdés, 2022: 56).

Además de situar las cuevas en el plano turístico, los proyectos van concatenando ciencia básica con investigación aplicada, realizado bioprospección con objetivos farmacéuticos, estudios de los acuíferos para extracción de agua, descrita como “oro azul”, exploración en ambientes extremos para desarrollo de nuevas tecnologías y entrenamiento de personal, recolección de información territorial antropológica y ecológica, actividades y orientación de política pública del desarrollo municipal (Piña y Valdés, 2019a; Valdés, 2022).

Los proyectos han logrado la introducción incipiente de un pensamiento del paisaje regional como “gestión del karst y sus recursos” (Beynen, 2011), incorporando a las cuevas a la “geopolítica global de la biodiversidad, el cambio climático y el desarrollo sostenible” (Leff, 2004) y como “confín de recursos naturales” (Tsing, 2005). Las expediciones del PESH y el USDCT son impulsadas por una ideología de expansión imperial, con referentes como Lewis y Clark, militares conquistadores del oeste norteamericano, y con la utopía de que la exploración subterránea en la región mazateca sirva de experiencia para impulsar futuros proyectos espaciales a la Luna para extraer sus recursos (Valdés, 2022).

Para estos colectivos expedicionarios, la premisa ontológica es que el espíritu humano se realiza mediante la exploración. Cuando han encontrado oposición de comunidades mazatecas a la exploración de las cuevas, su respuesta ha tenido un doble estándar. Por una parte han negado la existencia de los *chikon* y “desmentido los mitos”, por otra simulan rituales que luego difunden en la sociedad del espectáculo (Valdés, 2022). Las expediciones fungen como empresas postreras del proceso ontológico de globalización terrestre, operando la

“enajenación político-espacial” y la “desontologización de los márgenes firmes” de las esferas locales (Sloterdijk 2007). La región mazateca aparece ante sus ojos como *terra incognita* y *terra nullius* disponible para nombrar y tomar posesión, vaciando las cuevas de los significados y materialidades mazatecas para luego llenarlas con su ontología de expansión imperial y extracción de recursos (Valdés, 2022).

Tanto los estudios científicos de los *ndi xij'to* como de las cuevas y sótanos, se basan en una ontología eurocéntrica moderna que erige una visión dual del mundo, separando sociedad y naturaleza, y ejerciendo relaciones de poder y estableciendo jerarquías ante otras ontologías (Mendiola, 2012: 245). La ciencia que estudia tanto las cuevas como los hongos, se mueve en una serie de interrelaciones de un contexto global del capitalismo avanzado en donde, como dirían Pérez y Azuara con respecto a Guattari, operan mecanismos semióticos, económicos, jurídicos, con técnicas científicas y de subjetivación, que permiten la explotación y la imposición de un habitar (Guattari, 1996: 42-43). En ese sentido estaríamos frente a la disputa de mundos, seres, relaciones y políticas diferentes.

DESCENTRARSE DE LO QUE ENTENDEMOS COMO POLÍTICO

Durante nuestra práctica como antropólogos y etnógrafos en la región nos hemos encontrado con alteridades y diferencias que nos provocan asombro y generan preguntas. Por ejemplo, ¿Por qué esta danza ritual de la fiesta de muertos me parece algo más que una representación? ¿Qué es un *chikón* y qué les pasará a nuestros espíritus si nos asustamos en el cerro? ¿Qué significa que nuestras amistades nos mencionen que los hongos son sagrados? ¿De qué manera podríamos escuchar o comprender estas diferencias? Estas y otras interrogantes que surgían en la convivencia cotidiana nos plantean retos epistemológicos y ontológicos. En nuestras experiencias serranas nos fuimos desviando paulatina y parcialmente de nuestras formaciones académicas y visiones de mundo. Fuimos dejando que las conversaciones con nuestros amigos, tomando café junto al fogón o acompañando sus rituales, suspendieran algunas de nuestras asunciones fundamentales y nos abrieran a las concepciones, conocimientos y enigmas serranos.

En nuestras investigaciones académicas formales, esto ha significado que dejemos de considerar las concepciones mazatecas como yerros epistemológicos para reconocer su estatus ontológico, dotándolos de los medios antropológicos para entenderlas en sus propios términos, como realidades diferentes, posicionando a la antropología “como la ciencia de la autodeterminación ontológica de los pueblos” (Viveiros, 2014). Este descentramiento implicó observar las relaciones que entablan seres no humanos y extra humanos, para comprenderlas en su dimensión política, entiéndase en sus negociaciones y tensiones para corresponderse en el territorio.

La mirada ontológica nos invita a pensar en las diferentes formas del ser de humanos y no humanos. Para algunos estudiosos de la filosofía la ontología implica pensar en tres niveles: realidad (objetos), pensamiento (conceptos) y el lenguaje (términos) (Fraile, 2000: 974). La ontología o visión del mundo crea una forma particular de pensar, sentir y hacer : a través de las prácticas las ontologías crean verdaderos mundos (Escobar, 2014: 13 y 58). No quedarse en modelos mentales que interpretan una realidad universal, sino que pensar y sentir las existencias de diversos mundos.

Dicen las ancianas y ancianos mazatecos con que conversamos, que cuando vas a trabajar al cerro, bajo el influjo del *chikón* puedes equivocar el camino y perderte, cambiando tu manera de ver las cosas, por ejemplo, una *boa constrictor* aparece como una mujer de *huipil*, es entonces que te introduces en el otro mundo y puede que no regreses. Aunque tus familiares y amigos te busquen y encuentren, y regreses en cuerpo a tu casa en el poblado, será necesario que el curandero ayudado por los honguitos viaje ritualmente dentro de la cueva para preguntar si tu espíritu sigue ahí.

Pensar etnográficamente en que hay distintas realidades, ha implicado considerar a las ciencias como sujetas a una entre muchas ontologías existentes. La ontología política entendida en dos sentidos ha sido fundamental para nuestras investigaciones. Por un lado, se refiere a las políticas involucradas en las prácticas que dan forma a

un mundo u ontología particular. Por el otro, se refiere a un campo de estudio que se centra en los conflictos que se producen cuando diferentes mundos u ontologías se esfuerzan por mantener su propia existencia, interactúan y se mezclan entre sí (Escobar, 2016: 21).

Una base territorial, ecológica y política de esta ontología relacional se expresa frecuentemente en el habla de la gente con el concepto mazateco de *naxínanda*^[9] (pueblo-territorio). Caminando por los *naxinandá Teja*/Huautla y *N'de X'oa*/Tenango, observamos que los paisajes serranos son un continuo entrelazamiento de cerros abundantes de marañas vegetales, verticales peñascos blanquecinos, sótanos o umbrales inframundanos humeantes al amanecer, manantiales escondidos entre raíces y grietas, milpas donde niños armados de resorteras batallan contra bandadas de pájaros negros hambrientos de maices tiernos, cafetales de frutos rojos a la sombra de naranjos y cedros, caseríos silenciosos hasta los ensayos musicales en las semanas previas a la fiesta de muertos, vecinos chapeando juntos las empedradas veredas entre los cerros, cabeceras municipales con autoridades voceando los programas de gobierno el día de mercado, además de seres invisibles que en ocasiones transmutan su corporalidad y dejan verse como víboras o truenos. Este conjunto y sus relaciones es *naxinandána*, “nuestro pueblo”, “nuestros cerros y aguas”.

Entidad política de raíz mesoamericana y colonial, con antecedentes en los *altepetl* y los pueblos de indios, *naxínanda* es diferente a la entidad municipal del Estado moderno aunque se superpone parcialmente a ella. Por ejemplo, en términos de la costumbre en el *naxínanda* hay una identidad entre pueblo, tierra y gobierno, mientras que en la concepción político-jurídica del Estado mexicano estos tres elementos se desligan y administran por separado. Un *naxinandá* no se impone desde arriba sino que emerge desde abajo, como producto de la acción colectiva continua de trabajos comunitarios, ayudas mutuas, mayordomías, compadrazgos, asambleas, rituales, ceremonias, memorias, juegos y, a veces, grandes movilizaciones. Además un *naxínandá* se resiste a la desacralización del mundo: cada poblado tiene un *chikón* principal que protege al pueblo y su territorio. Pensar la realidad desde las categorías políticas mazatecas sirvió a nuestro descentramiento y podría aportar al proceso de descolonización del poder y del saber (Valdés, 2018: 22).

Hemos tenido que cuestionar nuestras armaduras ontológicas occidentales para comprender los vínculos de mazatecos y mazatecas que siguen sosteniendo estas relaciones en este espacio ecológico y político. Se miran como un *continuum* de los demás seres no humanos y extrahumanos, incluso con cierta parentalidad. Por ejemplo, algunos seres como el agua y la tierra son referidos como madres en lengua mazateca, por ejemplo, *nandá* y *nanguí* (madre agua y madre tierra), así como demás seres que se relacionan con ellas para que sea posible su vida, en este caso el maíz y el frijol (*nagmé*/madre maíz y *nagmá*/madre frijol), alimentos importantes en la región. Los seres que provienen de arriba del mundo mazateco, llamados padres, como el sol (*nai tzu*), la lluvia (*nai xri*) y la luna (*nai saá*) son padres que en conjunto con las madres hacen posible la vida.

En nuestro caminar en el territorio durante varios años hemos documentado y reflexionado sobre estos relacionamientos en colaboración con gentes de la Sierra Mazateca, entendiendo estos vínculos con estos seres como relaciones políticas, vitales para sostener varios lugares considerados sagrados. Sostienen la vida y la hacen posible. Una dimensión donde estos seres adquieren importancia política, tienen intención y agencia que posibilita o no el estar de los mazatecos.

Las relaciones políticas con los no humanos (agua, tierra, montaña, ríos, arroyos y cuevas) así como con los extrahumanos guardianes de estos espacios (*chikones* y *cha'laa*) son visibles durante ciertas prácticas, como por ejemplo en los rituales donde se ofrenda con el fin de ejercer un principio comunitario de reciprocidad y alianza. Sin embargo, estos relacionamientos también están presentes en las narrativas para la defensa de los seres que conforman al territorio, sobre todo, por parte de aquellos mazatecos, sean maestros, profesionistas, campesinos, *chjota chjine* o colectivos, preocupados por el mismo, han realizado algunas denuncias con respecto a cómo agentes externos y proyectos científicos no respetan estas políticas con estos seres. A través de estas narrativas los seres extrahumanos tienen agencia. Los *chikones* expresan las interacciones con los

mazatecos en el territorio, pero también reaccionan ante fenómenos globales emergentes, que miran los lugares geográficos como espacio vacío a ser ‘aprovechado’ por diversos tipos de extractivismo.

Los procesos de prospección sobre las *ngijao* y los *ndi xij'to* se han gestado en nombre de la ciencia, sin cuestionar si hay imposición sobre el habitar territorial de mazatecos que se posicionan en contra de actividades extractivistas y sin considerar que estos seres tienen agencia política. A los no humanos se les ha excluido de la arena política porque ésta se basa en la racionalidad moderna, que erigida en la dicotomía hombre/naturaleza permite acciones violentas de un sistema político y económico capitalista que no visibiliza otras ontologías y otros mundos (De la Cadena, 2020: 302). En la política de la modernidad la ciencia y la política no se mezclan. La primera implica la representación objetiva de la naturaleza, la segunda como negociación del poder para representar a las personas frente al Estado (De la Cadena, 2020: 284). En la modernidad, la naturaleza es construida como un ente objetivo cognoscible únicamente mediante la ciencia, en un discurso de verdad universal, quedando excluida de la arena política, como sujeta de enunciación.

Esto ha sido palpable en las aproximaciones de los proyectos científicos señalados, que consideran las relaciones políticas entre mazatecos y estos seres sólo como una forma de representación de una naturaleza universal. Tal como lo argumenta Latour (2014:52) con respecto al mononaturalismo, se presume que todos vivimos bajo las mismas leyes biológicas y físicas, y tenemos la misma hechura biológica, social y psicológica fundamental. En este universalismo o mononaturalismo no se reconoce que hay diversos mundos, lo cual crea no sólo una tensión epistemológica sino también ontológica. Son en esas tensiones donde hemos cuestionado nuestro posicionamiento, para no seguir ejerciendo silenciamientos políticos que impactan directamente en la reproducción de la vida.

Precisamente para visibilizar estas enunciaciones nos acercamos al enfoque de obviación de Ingold, desde su perspectiva los humanos son todo organismo y toda persona (Ingold, 1990: 220). Desde este enfoque el ser humano no es una entidad naturalmente existente y evolucionada independiente de otros seres con los que comparte el espacio y el tiempo. Ingold argumenta que desde la dicotomía sociedad/naturaleza se enarbola el discurso de acción y transformación sobre la naturaleza, tanto con las ideas (a través de la imposición de esquemas de representación simbólica) como con la práctica (a través de la aplicación de tecnología); convirtiéndola en objeto de relaciones entre ellas, relaciones que son tomadas para constituir el dominio distintivo de la sociedad (Ingold, 2015: 15). La objetivación de estos seres se tensiona con la ontología relacional y de agencia que estos tienen en la construcción de *naxinanda*.

ACOMPAÑAMIENTO POLÍTICO A TRAVÉS DE LA PRÁCTICA ETNOGRÁFICA

La antropología en su conformación como disciplina científica tiene un pasado colonial. En algunos casos se sigue perpetuando. En este sentido hemos encontrado que el diálogo, la conversación, la reflexividad y la acción constante con nuestros colaboradores y compañeros mazatecos ha sido importante para situarnos más allá de la reproducción académica, acompañando procesos de defensa del territorio, situarnos con los límites de nuestra práctica antropológica. Y así no seguir ejerciendo el extractivismo académico, epistémico y ontológico que se ha dado en la región durante varios años.

En este sentido la óptica desde la ontología política es una herramienta conceptual y política que nos ha permitido entender aquellas disputas que se generan en la definición de qué es lo visible, lo legítimo y lo legible en el mundo contemporáneo. Veamos lo comentado por una maestra mazateca, miembro del Colectivo Movimiento de Articulación de los Pueblos Olvidados de la Cañada (MAPOC), adherente al Congreso Nacional Indígena:

"Ahí pude darme cuenta de que, por ejemplo, allá en San Agustín, llegó un momento en que se cansó la chikona, porque es mujer la del sótano, entonces cobró vida y decía que quería más y que si se seguía permitiendo iba a ser la destrucción ahí, entonces que el día de mañana ahí en San Agustín, se iba a convertir en un patrimonio cultural y natural, porque ese territorio es sagrado, porque ahí es por donde respira el mundo. Ahí en el mundo de los honguitos, en el medio del mundo ahí es donde está respirando y por eso lo defendemos. Y a lo mejor muchos no entienden y no llegan a comprender porque no han tomado los honguitos o porque no saben por qué defendemos. Los honguitos nos pueden llevar tan lejos queremos llegar o tan cerca queremos estar (Piña, 2021: 48)."

La enunciación de la mujer mazateca da cuenta de las relaciones que se tejen entre humanos y no humanos y cómo estos son operantes en prácticas concretas como la defensa del territorio. Los hongos son los seres que revelan que las cuevas son parte importante que sostiene al mundo mazateco. La *chikona* de San Agustín se manifestó argumentando que si seguían entrando los expedicionarios seguiría cobrando vidas. Las enunciaciones de estos seres no sólo son narradas y encarnadas por personas situadas en la defensa del territorio, sino también por actores que no se posicionan de esta manera, ya que en nuestro recorrido etnográfico algunos argumentan que los hongos están molestos. Ejemplo de esto es lo comentado por una joven mazateca que se dedica a la mercantilización de los *ndi xi'jto* para el turismo psicodélico:

"Pues igual ahorita ya cambió mucho, porque ahorita ya no se da hongo como antes ¿te acuerdas antes cómo se llenaban las mesas? Luego no había ni dónde comer porque no había lugar, ahorita ya no. Este año (2020) no hubo mucho que digas ¡jhijole un montón! no hubo. Ya igual cuando haces ceremonia el hongo te dice 'va a llegar un día en que yo ya no de mi fruto', así nos ha dicho, '¿para qué hace negocio la gente? porque va a llegar el día en el que yo ya no voy a dar fruto, ya no voy a estar, ya no voy a nacer, ¿por qué? porque toda la pinche gente tiene la culpa, me usa como droga, me usa en relajo, no me toman en serio, yo quiero que me tomen en serio', y así te dicen los hongos, así te dicen. Pos' qué vas a hacer, va a llegar el día en que ya no haya, ¿qué se van a llevar ellos (extranjeros)?... nada, tampoco les conviene y si van a decir, 'vamos a plantar', pues no, porque plantar no es igual a que salga de la tierra porque le meten químico (Piña, 2021: 250)."

Nuestro acompañamiento político para la defensa del territorio ha sido estudiar el surgimiento de procesos paralelos de etnogénesis. Por un lado, un reavivamiento de lo ceremonial y la importancia curativa de los hongos, así como de los "mitos y leyendas" en torno a las cuevas, pero enmarcado en una lógica de multiculturalismo neoliberal. Entendido como el reajuste social y cultural del proyecto neoliberal, respaldado por el Estado con agenda de acciones legales y políticas (Hale, 2007: 296). El multiculturalismo neoliberal reconoce lo indígena, pero para ser mercantilizado, es el caso del programa estatal de Pueblos Mágicos^[10], gestionando actividades para el disfrute de la cultura y el territorio para los foráneos.

Paralela a esta etnogénesis, se gesta otra, realizada por colectivos en defensa de la tierra, donde las agencias políticas de los hongos y las cuevas se mueven en el ámbito cotidiano, privado y ceremonial, pero también en denuncias políticas ante los proyectos de prospección y despojo. Ambos procesos de etnogénesis se tensionan, porque de fondo ocurre una disputa de realidades y formas de habitar el territorio. Son disputas con matices porque son globales y también locales. En estos procesos paralelos de etnogénesis, atravesadas por relaciones de poder, las diferentes voces pueden ser marginadas o privilegiadas, fáciles de identificar o invisibilizar (Brosius, 1999). Al analizar estas relaciones de poder no sólo debemos enfocarnos en la dimensión material sino también en interpelar en el territorio la dimensión discursiva y pensar qué voces privilegiamos, a quién no, y por qué (Fabinyi et al, 2014: 3).

En su paso por la Sierra Mazateca, en un pueblo cuya asamblea detuvo las expediciones extranjeras a sus cuevas, la vocera del Congreso Nacional Indígena comentó:

"Están afectando a nuestra tierra, a la Madre Tierra que nos da de comer, la que nos da vestir, la que nos abriga cuando morimos. Y entonces para nosotros los pueblos la tierra es sagrada, no tiene valor, porque es una tierra que vamos a heredar a los que vienen atrás. A todos esos niños, niñas que son a los que vamos a heredar la tierra, entonces queremos heredar una tierra limpia, una tierra libre que sea de los pueblos, como ha sido pues. Entonces por eso nuestra propuesta es esta: de que

se vean estos pueblos, que se vean los problemas, que se escuchen, que levanten la voz ustedes, que ya no estemos agachados como nos han tratado (Discurso de María de Jesús Patricio, 5 de febrero de 2018, San Agustín Zaragoza)."

Los mazatecos y mazatecas que han colaborado en nuestros proyectos de investigación son, como diría Ingold, nuestros maestros, porque nuestro aprendizaje no se ha reducido a la academia sino que se amplió junto a ellos. Coincidimos en que el compromiso de la antropología yace en el compromiso observacional, en la agudeza de percepción que le permite al practicante seguir lo que está sucediendo y a la vez responder a eso (Ingold, 2015: 221 y 224). En esta correspondencia debíamos situarnos, en ejercicio de reflexión sobre cómo construimos el conocimiento desde nuestro posicionamiento social, político, de clase y de género. Esto implica considerar la relación de poder y autoridad con los sujetos de nuestros estudios. Concordamos con Speed (2006: 93) cuando parafrasea a Hale, sobre cómo el hacer alianzas con los sujetos de estudio conlleva hacer nuestros sus compromisos, con sus límites, y que esto implica un diálogo constante sobre las relaciones de poder y dinámicas sociales.

Nuestro posicionamiento como antropólogos latinoamericanos nos sitúa en lugares distintos de algunos colegas del Norte Global, quienes no encarnan los mismos problemas políticos, económicos y sociales que vivimos en el Sur Global. ‘Nuestras antropologías’ que se hacen en (o sobre) América Latina, asumidas como un horizonte ético-político articulado en los márgenes de una geopolítica del conocimiento y de un sistema mundo de la antropología (Restrepo, 2021: 104). Consideramos que nuestra labor antropológica puede coadyuvar a cierto acompañamiento de las resistencias en el territorio (Piña y Valdés, 2019a), así como a crear otras “antropologías insumisas que no han dejado de soñar y que insisten en su relevancia para la transformación del mundo” (Restrepo, 202; 112). El desafío es salir de la torre de la academia y generar otras vías de reflexión, denuncia y acompañamiento.

CONCLUSIÓN

Hicimos el ejercicio etnográfico de situarnos y descentrar lo político, más allá de lo humano. A través de los lentes analíticos de la ontología política y de las teorizaciones y epistemes locales. Esto posibilitó acercarnos a la agencialidad de no humanos y extrahumanos, involucrados en la vida cotidiana y la acción colectiva de los mazatecos. Nos abrió la comprensión de las relaciones y movilizaciones de la en que participan estos seres, aún en un contexto de colonialismo y despojo en distintos ámbitos.

Encontramos que la agencia política de los seres no humanos interpela nuestras investigaciones en la región, y que de alguna forma debíamos ejercer el *xa basen* (trabajo de en medio) con nuestros compañeros colaboradores mazatecos. En ese entendido comenzamos a articular nuestros años de estar en el territorio y nuestras preocupaciones con aquellos que se tejen en el mismo. Nuestro observar no se limitó a una simple observación y recolección de datos, sino “más bien una realización, de obra y de palabra, de lo que le debemos al mundo por nuestro desarrollo y formación... [...] un compromiso ontológico (Ingold, 2017: 150).

Durante nuestro quehacer como antropólogos encontramos que la etnografía es una forma de acompañar las denuncias de diversos mazatecos que se posicionan y movilizan contra proyectos que vulneran la diversidad de seres con que conforman el territorio. La ontología encarnada gracias a la colaboración de nuestros compañeros mazatecos, de caminatas y conversaciones en diversos lugares de la serranía, en las reflexiones colectivas y en los espacios rituales, también en conexión con estos seres del territorio.

Junto a ellas y ellos hemos investigado, escrito y publicado, considerando el rigor académico del método y las fuentes, pero buscando lenguajes comunicativos que lleguen a públicos más amplios y diversos. Hemos vivido nuestra propia transformación, al comprender que las relaciones políticas también involucran a seres no humanos y extra humanos, para visibilizar que existen otras políticas y relacionamientos.

En nuestros años conviviendo en la Sierra nos dieron muchos dones, nosotros devolvemos miradas y textos para la acción colectiva.

Notas

- BIBLIOGRAFÍA**
- BARABAS M, ALICIA. (2004). “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”. Desacatos, núm. 14, primavera-verano 2004, CIESAS, México. pp. 145-168.
- BARTRA, A (2010). “Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado”, en Revista Memoria, vol. 248, Noviembre, La Nación. pp. 4-13.
- BARTRA, A. Y OTERO, G. (2008). “Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia”, en: Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina, CLACSO, Buenos Aires.
- BENÍTEZ, F. (1970). Los indios de México, Libro I. Tierra de Brujos. Ediciones Era. México.
- BENÍTEZ, F. (2005). Los hongos alucinantes. Ediciones Era. México.
- BESSI, R. (2017). “Expedicionarios de EEUU en la Sierra Mazateca pasan desapercibidos por 50 años”, en: Avispa Midia, 11 de septiembre. Disponible en: <https://avispa.org/expedicionarios-de-eeuu-en-la-sierra-mazateca-pasan-desapercibidos-por-50-anos/> Consultado el 10 de febrero de 2023.
- BEYNEN, P. (ed.) (2011). Karst Management. Springer. Florida
- BLASER, M. (2013). “Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe. Toward a conversation on political ontology”, en: Current Anthropology, 54 (5), octubre. pp. 547-568.
- BLASER, M. (2019). “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. América Crítica 3(2): 63-79, ISSN: 2532-6724, Disponible en: <http://dx.doi.org/10.13125/americacritica/3991>.
- BLASER, M.; DE LA CADENA, M. y ESCOBAR, A. (2014). “Introduction: The Anthropocene and the One-World”. Draft in progress for the Pluriversal Studies Reader.
- BOEGE, E. (1988). Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual. Siglo XXI Editores. México.
- BOEGE, E. (1996). “Mito y naturaleza en Mesoamérica: Los rituales agrícolas mazatecos”, en: Revista Etnoecológica, iii (4-5). UNAM, México.
- BROSIUS, J. P. (1999). “Green dots, pink hearts: displacing politics from the Malaysian rain forest”. American Anthropologist 101:36– 57. <http://dx.doi.org/10.1525/aa.1999.101.1.36>
- DE LA CADENA, M. (2020). “Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»”, Tabula Rasa, núm. 33, 2020, Marzo. pp. 273-311.
- DE MARINIS, N. (2017). “Etnografiar (en) el terror. El ser testigo y la construcción de comunidades -político-afectivas: Reflexiones a partir de una experiencia de campo”. En Yerco Castro y Adele Blanquez (coord.) Micropolítica de la Violencia. Reflexiones sobre Trabajo de Campo en contexto de Guerra, Conflicto y Violencia. Cuadernos de trabajo Cuaderno nº5, lmi MESO, México, pp. 9-21.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2009). Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI. Clacso, México.
- ESCOBAR, A. (2014). Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. UNAULA, Medellín.
- ESCOBAR, A. (2015). “Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. Cuadernos de Antropología Social. ISSN 1850-275x (en línea) / ISSN 0327-3776 (impresa).
- ESCOBAR, A. (2016). “Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur”. Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill y Universidad del Valle, Cali. aibr Revista de Antropología Iberoamericana www.aibr.org Volumen 11 Número 1 Enero - Abril 2016. pp. 11 – 32
- FABINYI, M., L. EVANS, and S. J. FOAL. (2014). “Social-ecological systems, social diversity, and power: insights from anthropology and political ecology”. Ecology and Society 19(4): 28.

- FILOCHE, G; FOYER, J. (2011). "La bioprospección en Brasil y México ¿Un nuevo dorado? Entre la inestabilidad de las prácticas y la permanencia de las representaciones", en: Revista Digital Mundo Amazónico, Número 2. 17-42. doi:10.5113/ma.2.13661
- FRAILE, G. (2000). Historia de la Filosofía. III Del Humanismo a la Ilustración. (Vol. III). Madrid: BAC.
- GARCÍA DE TERESA, M. (2019). "Autoridad científica y autenticidad étnica. Una revisita del encuentro entre Gordon Wasson y María Sabina", Cultura en Venta. La razón cultural en el capitalismo contemporáneo. R. Pérez Montfort, A.P. de Teresa (coords.), Debate, Random House, ISBN : 978-607-318-251-5, México, 2019 (en presse), pp. 243-280.
- GIRALDO, O. (2022). Conflictos entre mundos. Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política. ECOSUR, INAH, ENAH. México.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (1963). "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo". Revista América Latina, 6(3). Río de Janeiro. pp. 15-32.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2006). "Colonialismo interno (una redefinición)", en Boron, Atilio et al (comp.). La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. CLACSO, Colección Campus Virtual, Buenos Aires. pp. 409-434.
- GROSSO, J. (2008). "Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna", Espacio Abierto, vol. 17, núm. 2, abril-junio, Universidad del Zulia, Venezuela. pp. 231-245.
- GUATTARI, F. (1996). Las tres ecologías, Valencia, Ed. Pre-textos, Valencia, España, ISBN. 84-87101-29- 1.
- GUZMÁN, G. (2014). "Análisis del conocimiento de los hongos sagrados entre los mazatecos después de 54 años". Etnoecológica 10 (1): 21-36.
- HALE, C. (2007). ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala, en Lagos, María y Calla, Pamela (comp.). Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina. La Paz. Cuaderno de Futuro N.º 23, PNUD, pp. 285-337
- INCHAUSTEGUÍ, C. (1994). La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1994, 271 pp.
- INGOLD, T. (1990) "An anthropologist looks at biology". En: Man N° 25, 2015 Hacia una ciencia de la vida. Desde la complementariedad a la obvición: sobre la disolución de los límites entre la antropología social, biología, arqueología y psicología. Artículo de Tim Ingold, Traducción de Eduardo Suárez, Revisión de Johana Kunin y Rolando Silla, AVÁ 26 - Junio. pp. 208-229.
- INGOLD, T. (2015). "Hacia una ciencia de la vida. Desde la complementariedad a la obvición: sobre la disolución de los límites entre la antropología social, biología, arqueología y psicología". Traducción de Eduardo Suárez, revisión de Johana Kunin y Rolando Silla, AVÁ 26 - Junio. ISSN: 1515-2413 (impreso); 1851-1694 (on-line)
- INGOLD, T. (2017). "¡Suficiente con la etnografía!". Revista Colombiana de Antropología, vol. 53, núm. 2, julio-diciembre. Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia, pp. 143-159
- JACORZYNSKI, W. Y RODRÍGUEZ, M. (EDS.) (2016). El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy. Ediciones de La Casa Chata, México.
- JAMILAH R. G, TIMOTHY, M., JAE, S. Y WILLIAMS M. (2019). "The psychedelic renaissance and the limitations of a White-dominant medical framework: A call for indigenous and ethnic minority inclusion". Journal of Psychedelic Studies 4(1), pp. 4–15 (2020) DOI: 10.1556/2054.2019.015 First published online July 1.
- KORSBAEK, L. (comp.) (1996). Introducción al Sistema de Cargos. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca.
- LATOUR, B. (2008). Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red. Ediciones Manantial, Buenos Aires.

- LATOUR, B. (2009). "Nunca fuimos modernos". En Memorias del grupo de Estudio CTS (Ciencia, Tecnología y Sociedad) Flacso-Ecuador.
- LATOUR, B. (2014). "¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?" Instituto de Estudios Políticos de París (SciencePo.) REVISTA PLÉYADE 14 / ISSN: 0718-655X / JULIO-DICIEMBRE. pp. 43-59.
- LEFF, E. (2004). Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza. Editorial Siglo XXI, México.
- MALDONADO, B. Y QUINTANAR, M. (1999). "La gente de nuestra lengua. El grupo lingüístico chjota énna (mazatecos)", en: Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías, Vol. III: Mesoetnias. Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coords.), CONACULTA/INAH/INI, México.
- MELUCCI, A. (1999). Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. El Colegio de México, México.
- MÉNDEZ, M. (2013). "Psicofármacos y espiritualidad: La investigación con sustancias psicodélicas y el surgimiento del paradigma transpersonal". Journal of Transpersonal 69 Research, 5(1)36-57. SESSA, B. (2008) Can psychedelic drugs play a role in palliative care? European Journal of Palliative Care. 15(5)234-237. Disponible en: http://www.neurosoup.org/articles/_notes/palliativecarejournalsessa.pdf
- MENDIOLA, I. (2012). "Habitando espacios socionaturales: reflexiones desde la ecología política". En F. Tirado y D. López (eds.), Teoría del actor-red. Más allá de los estudios de ciencia y tecnología Barcelona: Amentia Editorial, pp. 243-283.
- 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. México.
- PÉREZ QUIJADA, J. (1996). "Tradiciones del chamanismo en la Mazateca Baja", en: Revista Alteridades, 6 (12), UAM-I, México. pp. 49-59.
- PIÑA, S. (2015). En búsqueda del Ndi xijtho. Turismo y neochamanismo en la sierra mazateca, Oaxaca. Tesis de licenciatura en Etnología. México. ENAH.
- PIÑA, S. (2019). "Turismo y chamanismo, dos mundos imbricados: el caso de Huautla de Jiménez, Oaxaca". Cuicuilco. Rev. cienc. antropol. [online]. 2019, vol.26, n.75 [citado 2023-03-01], pp.43-66. Disponible: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882019000200043&lng=es&nrm=iso. Epub 03-Jul-2020. ISSN 2448-8488.
- PIÑA, S. (2021) "Siguiendo al hongo mágico, entre lo local y lo global: encuentros y relaciones de poder entre la ciencia y arena psicodélica y los saberes mazatecos". En Ichán Tecolotl. Año 33. Número 353. Octubre. Disponible en: <https://ichan.ciesas.edu.mx/siguiendo-al-hongo-magico-entre-lo-local-y-lo-global-encuentros-y-relaciones-de-poder-entre-la-ciencia-y-arena-psicodelica-y-los-saberes-mazatecos/>
- PIÑA, S. (2021) Siguiendo al hongo mágico y la utopía psicodélica. Entre la mercantilización y medicalización de los hongos psilocibes. Tesis de Maestría en Antropología Social. México. CIESAS.
- PIÑA, S. Y ANDRADE, D. (2023). "La Sierra Mazateca: lengua, territorio y resistencias". En Ichán Tecolotl, Año 34. Número 369. Febrero. Disponible en: <https://ichan.ciesas.edu.mx/la-sierra-mazateca-lengua-territorio-y-resistencias/> Consultado el 28 de febrero de 2023.
- PIÑA, S. Y VALDÉS, F. (2019a). "Espeleología y neocolonialismo en la Sierra Mazateca". Avispa Midia, 30 de mayo. Disponible en: <https://avispa.org/espeleologia-y-neo-colonialismo-en-la-sierra-mazateca/> Consultado el 2 de enero de 2023.
- PIÑA, S. Y VALDÉS, F. (2019b). "Exploradores estadounidenses mapean cuevas de la sierra de Oaxaca", en Pie de Página, 14 de junio. Disponible en: <https://piedepagina.mx/exploradores-estadounidenses-mapean-cuevas-de-la-sierra-de-oaxaca/> Consultado el 2 de enero de 2023.

- PONTÓN, D. (2013). “¿Por qué no se despenalizan las drogas? Razones de la vigencia de una política fallida”. Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana, Departamento de Asuntos Públicos - FLACSO Sede Ecuador, junio, No. 13. Pg. 42-43.
- PROYECTO CERRO RABÓN (1996). Proyecto Cerro Rabón 1990-1994. Oaxaca, Mexico. Speleo Projects, Caving Publications International. Suiza.
- QUINTANAR, M. (2010). La construcción simbólica del territorio en el municipio mazateco de Santa María Chilchotla, un proceso de larga duración. Tesis de licenciatura en Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- RESTREPO, E. (2021). “Articulaciones políticas en nuestras antropologías”, en: Revista Antropologías del Sur, Año 8 N°16. Págs. 099 - 113
- SÁNCHEZ, M; ITURBIDE, L.; LIZASO, I. (2012). “La inteligencia militar norteamericana y el uso ambivalente de la psicología desde una perspectiva histórica el programa Handicraftas (1941) y el proyecto Mkultra (1953)” ISSN 0211-0040, Revista de historia de la psicología, Vol. 33, Nº 3, 2012, pp 37-48.
- SERRANO, D. (2009). “La psilocibina perspectiva histórica y farmacológica e investigaciones actuales autorizadas”. En revista electrónica cult.drog. 14(16): 165 – 188. Disponible en: [http://190.15.17.25/culturaydroga/downloads/Culturaydroga14\(16\)_9.pdf](http://190.15.17.25/culturaydroga/downloads/Culturaydroga14(16)_9.pdf) Consultado el 2 de enero de 2023.
- SIEDER, R. (2020). “The Juridification of Politics” en Marie-Claire Foblets, Mark Goodale, Alison Dundes Renteln, y Olaf Zenker Mark (Eds). Oxford Handbook of Law and Anthropology, Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- SISTEMA DE INFORMACIÓN CULTURAL MÉXICO (2020). Lengua mazateca, 20 de febrero 2020, INALI, México. Disponible en: https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=49 Consultado el 15 de diciembre de 2022.
- SLOTERDIJK, P. (2007). En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización. Ediciones Siruela, España.
- SMITH, J. (2002). “Hidrogeology of the Sistema Huautla karst groundwater basin”, en: Texas Memorial Museum Bulletin, 9. Association for Mexican Cave Studies, Texas: pp. 31-39.
- SPEED, S. (2006). “Entre la antropología y los derechos humanos Hacia una investigación activista y comprometida críticamente”, en Alteridades, 16 (31). pp. 73-85.
- TSING, A. (2005). Friction. An ethnography of global connection. Princeton University Press. Nueva Jersey.
- VALDÉS, 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 en Antropología Social, ENAH, México.
- VALDÉS, F. (2022). “Seres del inframundo y exploración neocolonial: diferencia ontológica en territorios subterráneos de los pueblos mazatecos de Oaxaca”, en: Omar Giraldo (coord.) Conflictos entre mundos. Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política. ECOSUR, INAH, ENAH. México.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2014). “Llevar a serio... Contra el infierno metafísico de la antropología, entrevista con Eduardo Viveiros de Castro realizada por Alejandro Fujigaki, Isabel Martínez y Denisse Salazar. Revista Anales de Antropología, 48 (2), UNAM, México: pp. 219-244.

NOTAS [1] La mazateca alta se caracteriza por ser una zona fría y boscosa, mientras la mazateca media y baja se caracteriza por ser una selva tropical.

[2] Lengua mazateca. Sistema de Información Cultural México. (20 de febrero 2020) Disponible en: https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=49 Consultado el 15 de diciembre de 2022.

[3] Las mayordomías son organizaciones con cargos para efectuar las fiestas religiosas y lúdicas en torno a un santo patrono. En ella participan diversas personas de la comunidad quienes brindan un servicio para la organización de la fiesta que va desde la comida, el baile, los cohetes, los rezos, etc. Se trata de una institución

de usos y costumbres extendida en los pueblos indígenas de México, que comprende aspectos sociales, económicos, políticos, religiosos y jurídicos (Korsbaek, 1996).

[4] Los “Derrumbe” o di shi thokisho, “San Isidro” o ndi xij’to to leraja y los “Pajaritos”, o ndi nize.

[5] Gordon Wasson con un foto reportaje en 1957 en la revista Life sobre los y hongos y la chjona chjine María Sabina Magdalena García, impactó en la región y atrajo el turismo psicodélico y neochamanico.

[6] Sustancias activas de varios hongos con propiedades alcaloides.

[7] Iniciativa impulsada por una Senadora del Partido Verde Ecologista.

[8] En la Ley Mexicana no está prohibido el uso ritual de los hongos en los pueblos originarios.

[9] Naxinandá es una palabra compuesta por naxi, que significa peñasco rocoso o montaña, y nandá, que significa agua; naxinandá literalmente es “montaña y agua”, pero también se traduce como “pueblo”. Es un concepto político y territorial de origen mesoamericano, similar a las categorías políticas de otros pueblos, siendo la más conocida la palabra náhuatl altepetl, compuesta de atl “agua” y tepetl “cerro”.

[10] El Programa Pueblos Mágicos ha sido un programa controversial por los impactos sociales y económicos al mercantilizar espacios para el turismo. Huautla recibió dicha designación en 2015.

**Disponible en:**

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27980008007>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Sarai PIÑA ALCÁNTARA, Federico VALDÉS BIZE

Agencia y movilización política de seres humanos y no humanos en la región mazateca, México: lo visible, lo legítimo y lo legible

Agency and political mobilization of human and non-human beings in the Mazateca region, Mexico: the visible, the legitimate and the legible

Utopía y Praxis Latinoamericana

vol. 29, núm. 104, e10502186, 2024

Universidad del Zulia, República Bolivariana de Venezuela
contacto@utopráxis.org

ISSN: 1316-5216

ISSN-E: 2477-9555

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10502186>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.