

# Históricas Digital

Magali Demanget

“Administrar a los muertos, transmitir el saber. Concepciones de la vitalidad y del poder de curación en la Sierra Mazateca”

p. 343-368

*Diálogos con la muerte. Ocho ensayos sobre el deceso humano en Mesoamérica y regiones vecinas*

Roberto Martínez González (coordinador)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas

2022

412 p.

Figuras

(Serie Antropológica 30)

ISBN 978-607-30-6796-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de enero de 2023

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/786/dialogos\\_muerte.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/786/dialogos_muerte.html)

D. R. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS



ADMINISTRAR A LOS MUERTOS, TRANSMITIR EL SABER  
CONCEPCIONES DE LA VITALIDAD  
Y DEL PODER DE CURACIÓN EN LA SIERRA MAZATECA\*

MAGALI DEMANGET

Savoirs, Environnement et Sociétés, Université Paul-Valéry  
Mondes Américains, École des Hautes Études en Sciences Sociales

Este capítulo aborda las concepciones vernáculas mazatecas en torno al conocimiento chamánico dedicado a la restauración de la vitalidad. Para tal fin, me centraré en el papel atribuido al dueño del cerro Tokoxo, situado frente a Huautla de Jiménez, en las tierras altas mazatecas. A la vez, un administrador de los asuntos de prosperidad y de riqueza, también es considerado, según veremos, como el gerente de los difuntos, para bien o para mal. Mostraré que figura, además, como uno de los principales aliados no-humanos de los curanderos, para quienes el conocimiento y el poder de curar están indisolublemente ligados al dominio de la palabra de las oraciones, también relacionada con la gestión de los asuntos de muertos.

Tal como Jean-Pierre Albert y Agnieszka Kedzierska-Manzo señalaron: “es preciso reconocer que, desde sus inicios, la antropología frecuentemente ha puesto en primer plano la dimensión de lo simbólico —y por lo tanto, las creencias, más que los conocimientos; los ritos, más que las técnicas productivas—”.<sup>1</sup> Siguiendo esta perspectiva, no se trata tanto de considerar las “creencias” relativas al dueño de los muertos, y a la muerte (o a la vida), como de lograr una aproximación a su manera de estar presente.<sup>2</sup> Además, el

\* Traducción del francés por María del Rocío Maza García de Alba.

<sup>1</sup> Jean-Pierre Albert y Agnieszka Kedzierska-Manzo, “Des objets-signes aux objets-sujets”, *Archives de sciences sociales des religions*, 2016, n. 174, p. 14.

<sup>2</sup> Albert Piette, “La piste de Dieu. Sa façon d’être présent”, en *Humains, non-humains: comment repeupler les sciences sociales*, Sophie Houdart y Olivier Thiery (coords.), París, La Découverte, 2001, p. 328-337.

término “creencia” es, en parte, inapropiado dado que se privilegian las concepciones *emic* sobre el oficio del curandero. Los pobladores hablantes<sup>3</sup> del mazateco, lo conciben explícitamente como un “saber” (*chjine*), donde el dominio de la lengua indígena constituye una de las principales condiciones.<sup>4</sup> Las curanderas y los curanderos mazatecos, designados de manera significativa en la lengua vernácula como “personas de conocimiento” o “personas de saber” (*chjota chjine*),<sup>5</sup> enfatizan el carácter de la curación chamánica como un proceso fundado en la palabra y en los gestos rituales.

En su pequeña capilla; una cabaña de tablas con techo de lámina, aledaña a su casa de adobe, el curandero don Lupo intentó explicarme en qué consiste su saber, mientras me prodigaba cuidados rituales (en particular una limpia, combinada con una sesión de adivinación). Como veremos, el relato está centrado en

<sup>3</sup> Hay que precisar que, de acuerdo con los últimos censos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010) la Sierra Mazateca cuenta con una de las más altas tasas de hablantes de lengua indígena de México. Mis investigaciones en las tierras altas se iniciaron en 1992, continuaron regularmente entre 1994 y 1995, luego entre 1998 y 2002, cuando residí en México; y después durante las fiestas de muertos, en 2011, 2012 y 2019. La sierra cuenta con distintas variantes dialectales del mazateco, que han sido el centro de un extenso trabajo de cartografía lingüística (véase Jean Léo Léonard y Vittorio dell’Aquila, “Mazatec (Popolcan, Eastern Otomanguean) as a Multiplex Sociolinguistic ‘Small World’”, *Actas del Coloquio Internacional Languages of Smaller Populations: Risks and Possibilities*, Tallinn, Hungarian Institute, 2014, p. 27-55). La variante de este texto corresponde a la isoglosa de Huautla.

<sup>4</sup> En el área de Huautla, hay otra polarización del chamanismo ligada al turismo y a diversas operaciones de patrimonialización. Aquí me mantengo al margen de este chamanismo público y dedicado al turismo, centrándome sobre todo en los especialistas hablantes de mazateco. También me ocupo de estas transformaciones en un trabajo que se encuentra en proceso de publicación: “Le Commerce de la Chair des Dieux. Chamanisme et modernité en terres mazatèques (Mexique)”.

<sup>5</sup> Eckart Boege traduce *chjota chjine* como “gente de conocimiento”, traducción que emplean mis interlocutores bilingües, junto con la de “saber”, también utilizada en este texto. En la versión francesa se privilegia el término “saber” (*savoir*), considerándolo a la vez como una habilidad y como una forma de acceder a cierto orden de verdad, a la par de los conocimientos letrados. Véase Magali Demanget, “Saint, diable ou héros patrimonial? Régimes d’oralité et reconversions d’un mythe (Sierra Mazateca, Mexique)” en *Métamorphoses de l’Oralité entre l’Écrit et l’Image* Gaetano Ciarcia y Eric Jolly (eds.), París, Maison des Sciences de l’Homme-M-Karthala, 2015, p. 129-146.

la experiencia del encuentro con Chikon Tokoxo, dueño telúrico del cerro cuyo nombre lleva, y aliado explícito o implícito de la gente de conocimiento. Dar un lugar prioritario a esta experiencia fundadora, claramente identificada como tal por mi interlocutor, me permitirá ofrecer una instantánea de la transmisión de las concepciones vernáculas que nos conducirá a presentar ciertos aspectos de dichas concepciones, tal como pueden ser implementadas por los especialistas involucrados en el tratamiento de los muertos, de las enfermedades, de la vitalidad, de la prosperidad y del infortunio en general.

Antes de tratar de este encuentro con su dueño, haremos un recorrido por el cerro Tokoxo, a fin de recordar la profundidad histórica de la devoción que se le rinde. Más adelante, aportaremos elementos de comprensión para identificar las concepciones referentes a la persona y a su alteración, así como a los tratamientos de los desequilibrios corporales y sociales. Estas precisiones nos permitirán comprender mejor los fundamentos vinculados con el compromiso del saber presentado por don Lupo, conocimiento tanto más “delicado”, cuanto que está calificado como una fuerza obtenida en buena medida, del contacto potencialmente inestable con los difuntos y con su dueño.

### *El cerro de devoción como lugar de las memorias colectivas*

Comencemos, pues, por el cerro concebido como fuente del conocimiento chamánico. Las relaciones que los habitantes mantienen con el Nindo Tokoxo, también llamado Cerro de la Adoración, se sobrepone a otras más antiguas. Con toda probabilidad, este cerro fue un centro ceremonial a lo largo de la historia colonial, lo que recuerda los vínculos especiales que unen los centros de población de Mesoamérica con determinadas montañas concebidas como centros de poder político. Al respecto, el *Lienzo Huautla*, del siglo XVIII, analizado por H. Cline,<sup>6</sup> muestra la distribución de los

<sup>6</sup> Howard F. Cline, “Lienzos y comunidades mazatecos de la época colonial, Oaxaca, México”, en XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México



pueblos alrededor del cerro, cuyas entrañas están llenas de huesos, como el punto central de la devoción. Haciendo eco a dicha representación, se personifica al cerro Tokoxo, concebido como dueño de los muertos y de la prosperidad, en un proceso sincrético que conduce al mismo tiempo, a asociarlo con san Martín Caballero. La combinación con la imagen del santo es, a su vez, territorializada.<sup>7</sup> Esta recomposición es producto de un trabajo de memoria fijado en un lugar: el cerro tutelar, siempre resignificado a partir de la sucesión de los presentes. Al recalcar la permanencia del lugar, no se trata desde luego, de deducir de ella una irreconciliable continuidad, sino de recordar, junto con Maurice Halbwachs,<sup>8</sup> que analiza la topografía de la memoria en relación con los lugares de culto, la medida en que semejantes emplazamientos constituyen referentes culturales de memorias imbricadas.

En la actualidad, el cerro es una encrucijada donde diferentes prácticas, propiciatorias y patrimoniales, participan en la renovación de su posición contemporánea. Estas implican modalidades y finalidades distintas en las relaciones que se establecen con el Chikon Tokoxo, identificado —o no— con la imagen de san Martín Caballero. En primer lugar, en el marco de los intercambios rituales, este agente no-humano es concebido como un administrador de los asuntos de los muertos, de la enfermedad, de la vitalidad y de la prosperidad agrícola, pero también, en un ámbito más amplio, de las riquezas comerciales y del éxito en general. Estas últimas décadas, las autoridades municipales y diversos promotores culturales

1962, *Actas y Memorias*, 3 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964, v. 1, p. 397-424.

<sup>7</sup> En el territorio mazateco, el cerro del *Chikon Tokoxo* —que habría recorrido el territorio en diversas peregrinaciones míticas— parece ser el más importante, probablemente por su vinculación con un alto lugar de poder político y religioso en la región. Coexiste con otros dos cerros, el de San Martín Caballero de San José Tenango, en las tierras templadas, y el Cerro Quemado o Cerro Rabón, centro emblemático de la zona baja del territorio mazateco. Véase sobre este tema Alicia Barabas, “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”, en *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México I*, Alicia Barabas (ed.), México, Instituto Nacional Indigenista (Etnografía de los pueblos indígenas de México), p. 37-124.

<sup>8</sup> Maurice Halbwachs, *La Topographie Légendaire des Evangiles en Terre Sainte*, París, Presses Universitaires de France, 2008.

erigieron al Chikon y su cerro como símbolo de autoctonía, sede de una antigua herencia y de la memoria histórica, movilizándolo, en particular, el enfoque subordinado de los grupos neoiñdígenas.<sup>9</sup> El cerro Tokoxo condensa así varios estratos memoriales, donde los ideales neoiñdígenas y *New Age*, se sobreponen al apego a un cerro titular, articulado con la herencia colonial del catolicismo. En todo caso, tales “capas sedimentarias”<sup>10</sup> de memorias inscritas unas dentro de las otras, sin dejar de ser polimorfos, dan testimonio de la antigüedad del lugar como espacio de devoción.<sup>11</sup>

Las diferentes movilizaciones del cerro personificado contribuyen, ante todo, a la (re)producción del lugar en el cruce de varios órdenes de verdades y regímenes de historicidades. De hecho, el Nindo Tokoxo es, ante todo, un lugar que condensa las memorias, al centro de múltiples experiencias de tiempo y de diferentes modalidades de presentificación del dueño telúrico (con fines patrimoniales, políticos, turísticos, propiciatorios curativos, etcétera). Los usos plurales de este cerro, se encuentran en todo caso, al centro de las relaciones de fuerzas que implican su producción como un “espacio vivido”, percibido y experimentado por usuarios

<sup>9</sup> Magali Demanget, “Montagne dangereuse ou montagne en danger? Usages politiques, magico-religieux et touristiques du Chikon Tokoxo (Sierra Mazatèque, Mexique)”, *Nouveau Monde-Mondes Nouveaux*, École des hautes études en sciences sociales, n. 8, 2007, en línea: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/72712007>; Demanget, “Saint, diable ou héros patrimonial?...”, p. 129-146; María Teresa Rodríguez, “Discursos de identidad y nuevos escenarios de la religiosidad mazateca”, *Nueva Antropología*, v. 29, n. 84, enero-junio 2016, p. 73-89.

<sup>10</sup> Joël Candau, *Anthropologie de la mémoire*, París, Armand Colin, 2005 (CurSus), p. 72.

<sup>11</sup> Tal superposición, observada en antiguos lugares de culto prehispánico, montañas o cuevas, ha llevado a su designación como *cerros de mantenimiento* o *cuevas de mantenimiento*. Algunas, como la Cueva del Diablo, en el estado de Oaxaca, por ejemplo, inspiraron un diálogo entre arqueólogos y antropólogos que compararon allí sus observaciones sobre las huellas materiales de las devociones zapotecas contemporáneas y prehispánicas: Alicia Barabas, Marcus Winter, María del Carmen Castillo, Nallely Moreno, “La Cueva del Diablo, creencias y rituales de ayer y de hoy entre los zapotecos de Mitla, Oaxaca”, *Diario de Campo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, n. 76, mayo de 2005, p. 1-23.

que también están implicados en su representación.<sup>12</sup> El ejemplo de don Lupo mostrará, entonces, cómo el saber vernáculo es concretamente movilizado en la apropiación imaginaria de un lugar, dentro del marco de lo que puede designarse como chamanismo agrario.

### *Circulaciones energéticas*

En la perspectiva vernácula, el Chikon Tokoxo está implicado en los asuntos referentes a la vitalidad y a los muertos. Este doble potencial puede manifestarse de forma concreta por la identificación de su acción como causa de enfermedad de muerte o por su implicación en asuntos de prosperidad (*kjoa nda*) y de riqueza (*chaon*). Va aunada a otras observaciones sobre las sociedades de Mesoamérica, donde la vida no es pensada como una sustancia, sino como un proceso que implica un desarrollo y una circulación energéticos transmitidos por las relaciones sociales.<sup>13</sup>

En mazateco, el concepto *ngan'io*, que puede traducirse como “fuerza”, “poder”, “energía”, “vigor”, ilustra bien esta perspectiva. Dicha categoría engloba los flujos energéticos que circulan en los cuerpos de los vivos; entre estos y los no-humanos, y más ampliamente en la milpa. Este término, en gran medida, polisémico, se refiere tanto al vigor del crecimiento, o a la alianza de parentesco, como al poder en general, y en especial, al poder político. De esta manera, se dice de una mujer cuyo marido ha desaparecido que su *nga'nio* (su energía, su alianza) la ha abandonado: “*Hé kichan nga'nio-na*” (“perdí mi fuerza”), me confía doña María al evocar la muerte de su esposo. En la misma categoría de la alianza, se me explica que tener muchos compadres (o amigos), es tener *nga'nio*. Este

<sup>12</sup> Henri Lefebvre, *La Production de l'espace*, París, Anthropos, 2000, p. 48-49.

<sup>13</sup> Perig Pitrou, “La noción de vida en Mesoamérica. Introducción”, en *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés, Johannes Neurath (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2011, p. 19; Catharine Good Eshelman, “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza, sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés, Johannes Neurath (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p. 181-203.

es efectivamente reforzado por las alianzas sociales y matrimoniales, y sellado por las comensalidades rituales, ya que corresponde a la energía vital que circula en cuerpos de fronteras porosas. Por esta razón, puede ser generado por los santos que capitalizan la energía colectiva engendrada en las mayordomías, lo que explica que las ramas y las velas que sirvieron en las procesiones, al considerarse impregnadas de la energía del santo, sean conservadas y empleadas para hacer limpias. Las que sirvieron en la procesión del *Cristo de las tres caídas*, por ejemplo, permiten curar los “granos de muerto”, enfermedad infecciosa, relacionada con los velorios. El vigor y la fuerza, pueden así, ser reforzados gracias a los muertos puros (*ndí santo; ndí nima*), que aparecen en sueños o en el viaje chamánico (el “caminar” de los hongos sagrados guiado por personas de saber), o incluso gracias a las limpias efectuadas en el cerro Tokoxo, así como a las ofrendas hechas a su dueño.

Sin entrar en detalles, hacemos notar que los diferentes procedimientos rituales no se reducen a los empleados en la ceremonia de los hongos sagrados, que se volvió emblemática del chamanismo turístico de Huautla. El ritual *ma xkoén*, que implica desangrar un guajolote para cuidar los campos, la casa o el cuerpo; el sacrificio de un pollo por arrancamiento del corazón; las adivinaciones con granos de maíz, cartas o el huevo de la limpia; las invocaciones a los muertos con siete o trece velas; la purificación por la aspiración del mal, son algunos de los procedimientos por medio de los cuales las curanderas y los curanderos se diferencian unos de otros, de acuerdo con lo que pude observar, y en algunos casos, experimentar. Tales prácticas, en especial la del *ma xkoén*, que significa literalmente “reverdecer”, buscan poner en movimiento los flujos energéticos de la milpa, la casa, o el cuerpo, ya que éste último también es atravesado por el *nga’nio*, cuyo flujo está sujeto a la contaminación de un funeral y a las interrupciones provocadas por la envidia, el entojo o el contacto con un mal aire.

En el cuerpo hay, en efecto, una “corriente” [eléctrica], según las explicaciones que me ofrece una curandera y partera (*chaon chjine chichi ndí*). Por las venas y los tendones circula la sangre (*njí*) y los flujos de fuerza de la carne (*nga’gio-le yau-le*). El *nga’nio* constituye pues, un principio que es al mismo tiempo vital, anímico

y relacional. Se asemeja, de forma más amplia, a una propiedad móvil de lo vivo que atraviesa el cuerpo y los cuerpos socializados, siguiendo las lógicas de intercambio y de transmisión que combinan las prácticas de la alianza (matrimonial y de compadrazgo) y de la descendencia (filiación patrilineal). Desde este punto de vista, el cuerpo (*yau-le*) es permeable y es concebido, menos como una frontera entre sí mismo y los otros, que vivido como un mediador en un espacio colectivo.<sup>14</sup>

La persona, tal como es entendida en las concepciones vernáculas y en el conocimiento chamánico no es, por lo tanto, absorbida en redes de relaciones que desactiven toda pretensión de individualidad. Otro componente, más comúnmente traducido como “alma”, también está dotado de movilidad “*sén-le*”. “Alma”, “imagen”, “rostro”, “envoltura”, “fotografía”, son otros tantos términos que me dieron para traducir esta parte volátil del individuo, que constituye su apariencia, su contorno, como si de una cubierta de la carne se tratara. Al mismo tiempo, está contenida en ella, y se le sitúa en el corazón (*nima*), localización común en Mesoamérica. En fin, asociada con esta parte ligera, señalamos la que puede traducirse como “espíritu” (*nizin sénli*), “los días de tu imagen”. Ubicada en la cabeza, reflejada por la luz de la mirada, manifiesta la individualidad de la persona, su trayectoria temporal, el desenvolvimiento de su tiempo (su “suerte”, su “destino”), en el transcurso de la vida del individuo. La muerte señala el término de dicho desenvolvimiento, así como de la imbricación entre la carne (*yau-le*) y el alma-imagen (*sén-le*). La materialidad de la muerte (los huesos y el cadáver) se convierte, de esta manera, en fuente potencial de contagio y degeneración, mientras que su parte inmaterial, la que se sueña o se ve en el caminar chamánico con los honguitos, se constituye como una fuente energética de curación. Así, los muertos puros son designados como pequeños corazones (*ndí nima*), o pequeños santos (*ndí santo*), ya que, según me dicen, se trata de pequeñas imágenes.

<sup>14</sup> Florencia Carmen Tola, *Les Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens toba du Gran Chaco sud-américain*, prefacio de Philippe Descola, París, L’Harmattan, 2009, p. 46.

### *Administrar los asuntos de los muertos*

A los difuntos se les conoce familiarmente como “muertitos” (*ndí kjién*). Al mismo tiempo, se ha observado que, dependiendo de las circunstancias del encuentro, los difuntos son benéficos o mortíferos. Se manifiestan en forma de remolino de aire, de neblina, de cosas blancas, pero también en sueños. Los lugares donde una persona ha muerto como resultado de un accidente o asesinato, están particularmente cargados de “malos aires”. Por lo tanto, son potencialmente mortales por contagio. “¿Quién sabe cuánto mal hay aquí?” me dicen, de una curva de la carretera donde se produjo un accidente. En realidad, habría varios tipos de aires. Una curandera de La Soledad Ayautla,<sup>15</sup> enumera por ejemplo el “aire de animal”, “el mal aire de remolino”, que sería del Maligno, el “aire de las hamacas”, el “aire de cosa babosa”, el aire de “viento de huesos” de donde proviene el mal de fiebre”, para lo cual es necesario hacer una ofrenda a cuatro cerros. El más peligroso de todos sería el “aire de muerto” portado por una persona que ha estado en un velorio o en el cementerio. Este aire mortífero parece, más concretamente, ser producto del contacto con un difunto reciente. Como hemos evocado antes, la proximidad con el difunto durante los velorios, es susceptible de provocar enfermedades infecciosas. Su etiología, como he podido observar, combina entonces causas humanas y no-humanas.<sup>16</sup> Así, los nódulos designados como “granos de muertos”, serían provocados no solo por un comportamiento malicioso e inapropiado durante el velorio, sino también por la intervención de Chikon Tokoxo. Según una joven paciente de quien yo fui la confidente, este se vengó porque ella no había “curado” su casa cuando se fue a vivir con su esposo.

Con el dueño del cerro, en principio, no hay deuda posible. En efecto, siempre sería necesario “pagar” (en forma de tributos

<sup>15</sup> Carlos Inchaustegui, *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1994, p. 76.

<sup>16</sup> Véase Demanget, “Une périlleuse commensalité pour séparer le mort des vivants. Rituels funéraires et dérèglements corporels en pays mazatèque (Mexique)”, *Corps*, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), n. 10, 2012, p. 85-93.

simbólicos) para que la milpa rinda bien, para establecer una casa o para construir una carretera. Por tanto, los accidentes siempre se interpretan como una venganza del Chikon (o del diablo), que toma su “cuota” por medio de la cooptación de las almas de las víctimas fallecidas.<sup>17</sup> Pero, ¿qué hace el Chikon con estos muertos? Según los rumores que han llegado a mí, el dueño del cerro haría “trabajar a los muertos”. Notemos aquí una agencia de depredación, en relación con la gestión de los fallecidos por muerte violenta, indirectamente vinculada con la brujería y con los problemas de la envidia.

No obstante, los *muertitos* no sólo son objetos de brujería y de contaminación. De hecho, pueden acceder al estatus de “pequeñas imágenes” como mencioné anteriormente. Entonces, llega un punto en el que la extrema pureza de los muertos sólo es comparable con la de los santos. “Cuando venimos al mundo, traemos nuestra estrella”, me dice doña Dolores en el curso de su oración de purificación (limpia) en lengua mazateca. Asimismo, los muertos puros, anónimos al olvidarse de su identidad, son frecuentemente equiparados con las estrellas. Así, las estrellas del cielo serían como las lucecitas de las velas de difuntos que llevan varios años muertos. También se dice que estas son las estrellas que adornan el altar de Dios.<sup>18</sup> Estos difuntos ancestralizados en estrellas, también forman parte del colectivo de muertos anónimos asociado con el de los santos en la fiesta de los muertos. Se produce entonces la oportunidad de experimentar colectivamente el regreso de los *muertitos* puros o pequeñas imágenes (*ndí nima*, *ndí santo*).

Sin embargo, la purificación de los muertos es, ante todo, un proceso ritual desplegado concretamente dentro de la Iglesia. En

<sup>17</sup> Es el caso, por ejemplo, de la “curva del diablo”, en la carretera que corre abajo de Huautla, donde ocurrió un terrible accidente de autobús en enero de 2007. Lo mismo sucedió durante la apertura de la carretera a Tuxtepec en las faldas del cerro Nindo Tokoxo: se dice que el Chikon provocó numerosos deslizamientos de tierra, provocando la caída de las máquinas de los ingenieros, y causando la muerte de muchas personas. También se cree que el Chikon Tokoxo estaría al origen de un accidente de helicóptero con periodistas, que se estrelló contra el cerro Tokoxo debido a una “claridad”.

<sup>18</sup> Carlos Inchaustegui, *Relatos del mundo mágico mazateco*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977, p. 39.

apoyo a esto citemos, sin detallarlos, el ritual de los 40 días del entierro, así como las conmemoraciones funerarias que los fieles realizan a lo largo de los años en el marco de la Iglesia: durante las misas, el sacerdote, provisto de una lista de los difuntos reportados por las familias, enuncia los nombres de los finados recientes. En principio se requieren siete años para purificar al muerto y neutralizar su agencia patógena. Estos mismos muertitos purificados, los pequeños santos o pequeñas almas (*ndí santo*) de la familia, también se integran en los rituales chamánicos al margen de la Iglesia. Citemos el ritual de las trece velas al que pude asistir: la curandera asignó a cada vela el nombre de un difunto de la familia de la enferma, con el fin de traer de vuelta a su marido que se había ido con una mujer más joven. Aquí la fuerza de los difuntos (en línea patrilineal) sirve para resolver los desórdenes familiares. Ya no se trata de purificar a los difuntos, sino de utilizar su poder ante agresiones imaginarias. Además, estas mismas agresiones serían provocadas por un ritual similar, pero efectuado a la inversa, según una lógica de inversión generalizada en la brujería. El Este se convierte así en Oeste y las velas se dirigen “boca abajo”, según me han explicado. Se supone que la persona de saber que cometiera tal acto de brujería debería de dirigirse hacia el Oeste y orientar las llamas de las velas hacia el inframundo.

En todos los casos, los difuntos son omnipresentes en el ámbito del chamanismo; están involucrados en los ataques y en los contagios, tanto como en las curaciones. Asociados con los Chikon y con el dueño del cerro, rondan los parajes oscuros del inframundo y del cosmos, al mismo tiempo que constituyen una fuente inagotable de deslumbramiento. Sobre este tema, Julia me confió, con asombro entusiasmo, que nada era tan hermoso como poder verlos así, frente a sí (durante el viaje chamánico con los honguitos)<sup>19</sup> porque ison tan puros!... Una pureza extrema que está a la altura

<sup>19</sup> Es conveniente precisar aquí que *honguitos* que permiten el *caminar* chamánico comparten además una relación de homonimia con los difuntos: entre las expresiones con que son designados (*ndí so'nde: niños de la tierra; ndí-xi-tjoo: pequeños que brotan, nji-le-Kristo: sangre de Cristo, etcétera*), se encuentra la de *ndí-santo* (niños santos), también adjudicada a los *muertitos*.

de su inconmensurable descomposición. Las almas de los accidentados, como hemos visto, quedan captadas en el lugar de la tragedia, convirtiéndolo en fuente de contagio. También son potencialmente peligrosos los muertos “todavía frescos” que, según un curandero, aún tienen electricidad (“que todavía tienen corriente”). Pero en general, los “lugares delicados” (*nde xkon*) del entorno natural (manantiales, ríos, cuevas, ángulos de roca, etcétera) están virtualmente habitados por los Chikon, depredadores de sustancia anímica diseminados en las asperezas del relieve.

### *La misión peligrosa de la gente de saber*

Los especialistas en los infortunios, tendrán pues, por misión, restaurar la circulación de la energía vital y purificar al enfermo de malos aires, pero también la de recuperar el “espíritu” y el “alma-imagen” sustraídos durante el encuentro con un elemento cosmológico patógeno y depredador, como las redes de los arcoíris o de la Vía Láctea, los chikon que habitan en “lugares delicados” del relieve de la sierra, el Chikon Tokoxo, así como seres mitad-animales, mitad-humanos, que se introducen en los sueños. A tal fin, en el marco del chamanismo agrario, la gente de saber se alía con la fuerza de los santos, de los muertos puros y de los dueños de lugares (chikon), en particular del Chikon Tokoxo, asociado con san Martín.

Esta restauración del flujo energético rebasa la perspectiva del cuerpo y de la trayectoria individual. El Chikon Tokoxo es solicitado, tanto para generar la fertilidad de la milpa, como para propiciar la fortuna de un comercio (bajo la forma de san Martín). Al respecto, es notable que el concepto de riqueza en lengua vernácula, está estrechamente correlacionado con el de la energía relacional (*ngan’io*), así como con la idea de fructificación, vinculada con la actividad de la milpa. Así, el término *chaon*, tal como señalan Doesburg y Carrera, significa a la vez “producción” y “productividad”, en lo referente al rendimiento del maíz. Un buen cultivador mazateco es al mismo tiempo un *chjota-chaon* (un “hombre productivo”) y

un *chjota-nyiná* (un “hombre rico”),<sup>20</sup> lo que conduce a identificar la riqueza con la productividad, en especial, la agrícola. La riqueza que es producto de la fertilidad con la cual se confunde, es de este modo, antes de todo movimiento, una circulación de energía, recordando el análisis crítico que Marshall Sahlins dirige a la teoría maussiana del intercambio del *hau* melanesio. Este último, precisa el autor, no es un espíritu en el sentido animista del término, sino que “pertenece a lo que, por neologismo, podríamos llamar el dominio del ‘animarismo’, más que al del ‘animismo’: el sople de vida, más que el sople del alma”.<sup>21</sup>

En las etiologías transmitidas por las personas de conocimiento, los *chikon*-lugar depredadores aparecen como los emisarios de tensiones sociales. Estas depredaciones sociocósmicas se desarrollan en los bajos fondos de la vida social, en los puntos muertos de las dinámicas relacionales que conducen los flujos de energía. El *Chikon Tokoxo*, dueño de los muertos y de la fertilidad, en la base del rendimiento de la milpa, responsable de los contagios infecciosos y de la sustracción del “alma-imagen” (*sén*), ilustra hasta qué punto la depredación es indisociable de la prosperidad, por consistir, sobre todo, en un “fenómeno de destrucción productiva”.<sup>22</sup> Tal movimiento, bien representado en la literatura antropológica y etnohistórica de México, puede resumirse en el refrán náhuatl: “nosotros comemos la tierra, por eso la tierra nos come”.

La gente de conocimiento debe pues, involucrarse en peligrosos contactos para restaurar la energía vital y el equilibrio de la persona en su relación con el entorno natural y social. Debe estar en condiciones de orientar de manera benéfica las ambivalencias en cadena que caracterizan a los no-humanos y a las profundidades

<sup>20</sup> Geertz Bastian van Doesburg y Florenzio Carrera González, “Chan-Chaon-Yoma, el calendario agrícola mazateco”, en Geertz Bastian van Doesburg, *Códice Ixtlilxóchitl. Apuntes y pinturas de un historiador*, México, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druckund Verlagsanstalt, 1996, p. 163-233.

<sup>21</sup> Marshall Sahlins, *Age de Pierre, Age d'Abondance. L'économie des sociétés primitives*, París, Gallimard, 1976 (Bibliothèque des sciences humaines), p. 218.

<sup>22</sup> Philippe Descola, *Par-delà Nature et Culture*, París, Gallimard, 2005, p. 435.



del mundo cosmológico. De hecho, el Chikon Tokoxo, y los chikon en general, al igual que los difuntos, son en potencia fuentes de vitalidad, tanto como de degeneración y de enfermedad. A propósito de esto, Eckart Boege habla de “la lógica de lo oculto” “que tiene una vida propia y que es necesario penetrar en ello”, como lo hace el especialista que “convierte la noche en día, a la hora de ingerir los hongos”.<sup>23</sup>

Esta idea de “conversión” me parece particularmente importante, ya que está en consonancia con la concepción *emic* del saber (*chjine*), tal como me fue presentada por sus especialistas: es ante todo un proceso: “lo que hacen los médicos, es reforzar sus conocimientos, conocimientos adquiridos en una escuela, en una facultad. Pero dentro del conocimiento que dan *los pequeños que brotan* [hongos rituales], se lleva a cabo un proceso para encontrar las enfermedades que la medicina científica no puede”, explica don Catarino, y agrega “la razón por la que llevamos a cabo esta ceremonia es mucho más: creemos en Dios, y tenemos nuestras propias ideas, nuestras concepciones ancestrales, que hay que dirigirse a las colinas, a los cerros, a los ríos, a los valles, a la tierra, a una serie de elementos del mundo para recorrer [...] para ir a recoger las “almas” (*sén*) de las gentes que pasan y de las que se impregnan los caminos que hay en esta tierra”.<sup>24</sup> Así, el saber se basa en el conocimiento de reglas rituales transmitidas por los ancianos, que permiten orientarse en un recorrido especializado en los lugares de los Chikon. Pero la transmisión humana no es la única en marcha:<sup>25</sup> la fuente cosmológica y telúrica del conocimiento es de primera importancia, como veremos. Ella está involucrada en la potencial reversibilidad de un saber-poder que también puede ser orientado “al revés”, hacia el Oeste, para hacer el mal. ¿Cómo dominar ese contacto estrecho con la inestabilidad de los lugares calificados

<sup>23</sup> Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988, p. 111.

<sup>24</sup> Traducido del mazateco por Florenzo Carrera.

<sup>25</sup> Sobre la perspectiva de una doble transmisión del saber chamánico, humana y no-humana, véase Pierre Déléage, “Les savoirs et leurs modes de transmission dans le chamanisme sharanahua”, en *Paroles en Actes, L’Herne, Cahiers d’Anthropologie Sociale*, Carlo Severi y Julien Bonhomme (eds.), 2009, p. 63-85.

como “delicados” (*nde xkon*)? ¿Cómo se articula el saber (*chjine*) con el poder (*nga'nio*)? y ¿cómo se le orienta favorablemente?

*En el origen del saber: el dueño del cerro  
y el dominio de la lengua*

Don Lupo me condujo a abordar esta doble dimensión del saber (humano y no-humano) durante nuestras entrevistas dedicadas a las limpias. Me detendré aquí en una de ellas, inaugurada con mis preguntas sobre el oficio de curandero, y transformada enseguida en una sesión de curación.<sup>26</sup> Tal como analiza William Hanks<sup>27</sup> en un ritual de adivinación maya, puede observarse la sucesión de diferentes marcos de interacciones articulados entre ellos, en el transcurso de los cuales, los papeles entre el paciente (en este caso, yo misma), el curandero y los no-humanos son constantemente redistribuidos. La sesión inicia con un primer marco de interacción, que toma la forma de una entrevista etnográfica donde yo planteo las preguntas. Pronto se sobrepone un segundo marco de interacción, en el que don Lupo me posiciona de nuevo como paciente. Los papeles se invierten: yo me convierto entonces en la interrogada, y don Lupo en el guía del intercambio verbal. Un tercer marco de interacción se instaure con la oración en lengua vernácula que acompaña a los gestos de la limpia, dirigida a Dios, a los santos y a los dueños telúricos, así convocados como participantes. Con esta oración, se introduce también un cuarto marco de interacción tripartita, en el que don Lupo me implica en su interlocución ritual, junto a los santos y a los dueños de la tierra.

En esta sesión brevemente resumida, la palabra —en un inicio, informativa— de mi interlocutor, se vuelve ritual, articulándo-

<sup>26</sup> Las partes en lengua mazateca de esta grabación dieron lugar a un importante trabajo de transcripción y traducción del mazateco realizado con el maestro Isauro Nava. Deseo subrayar aquí su invaluable apoyo para la comprensión no sólo del idioma, sino también de los conceptos vernáculos.

<sup>27</sup> William F. Hanks, “Comment établir un terrain d’entente dans un rituel?”, en *Paroles en Actes, L’Herne, Cahiers d’Anthropologie Sociale*, Carlo Severi y Julien Bonhomme (eds.), p. 89.

se con los gestos del curandero, para dejar lugar, en ocasiones, al comentario (la perspectiva explicativa de la entrevista etnográfica permanece, en efecto, imbricada en los otros marcos). Notaremos con interés que don Lupo alterna las dos lenguas, empleando el español para dirigirse a mí, y el mazateco para los no-humanos.

La cita abajo presentada es un extracto de la explicación en español que se me dio en respuesta a una pregunta que versaba específicamente sobre el conocimiento chamánico (*chjine*). Este extracto funciona como un puente entre dos marcos de interacción, siendo el primero una charla en forma de *interview* en proceso de transformarse en una sesión de curación que incluye la lengua vernácula. En todo caso, es importante señalar que el Chikon Tokoxo al que don Lupo hace referencia en este relato memorial, será a continuación implícitamente convocado y presentificado en el marco de una interacción tripartita con los no-humanos (los dueños telúricos y los santos).

Para explicarme en qué consiste su saber, mi interlocutor opone su manera de curar a la de los médicos, como suelen hacerlo los curanderos mazatecos. Recuerda así, la antes evocada idea de proceso, que los *chjota chjine* reivindican, frente a la acumulación de conocimientos fijados en los libros de la que los médicos son depositarios. Jactándose de su prestigio, toma distancia del chamanismo abierto al turismo y afirma trabajar para el bien: “Vienen de lejos” para verme, pero precisa, “menos aquellos gringos, no [...] No quiero esa dificultad porque es un problema [...] yo he trabajado decentemente, con los enfermos, para sanarlos, para quitarles el aflijo, a quitarle todo su pesar de lo que siente en el alma y el cuerpo”.

Enseguida comienza con la descripción de su encuentro con el Chikon Tokoxo:

Don Lupo: Así ha pasado. Pues, ¿cómo fue esto cuando estaba yo predicando? Subía yo en un cerro llamado Cerro de la Adoración donde voy porque mi abuelito me dijo: “vete a aliviarte, pide algo para que esté algo para ti”. Entonces ahí ya estaba cansado cuando iba yo ahí en este cerrito.

Magali Demanget: ¿Sería el cerro donde está el Chikon Tokoxo?

DL: Sí, ahí sí [...]/... incomprendible]. Un día estaba yo orando ahí pero todavía no llegaba yo en lugar donde están las cruces, está puro herbado, puro bosque ahí, ahí en esta partecita.

Y [...] el señor. Salió un viento, como remolino, como un remolino.

Dije: ¿Qué pasaría? ¿Cómo que es que ese viento de remolino no apagó la vela?

No apagó la vela que tenía en la mano. Ya que volteé, pues parece [...] nada,

Así rebuznaba el caballo. Y digo yo:

– ¿Quién es este?

– ¡Levántate!, me dijo, ¡Levántate!

[...] Es un señor muy precioso. Aquel señor, tiene un cuerpo así medio claro, pero tiene una coronita, que tiene un diamante acá, una corona, y en su capa hay unos, como tres estrellas en su espalda, y una herradura, aquí. Y de aquí no sé cómo estaba, tenía como bolita, como piedrita aquí. Este señor tenía su túnica como así, una cosa buena, así apretándolo en su mano, ¿no?

Y ya de ahí me dijo: “¿Es cierto lo que tú hablas? ¿A dónde aprendiste eso? Ya sé dónde aprendiste. ¿Qué hablas tú que vas aorando sobre la producción de Huautla, lo que vive uno aquí mismo en el Huautla? Sí, se te concede, a mí me ha gustado mucho de lo que has hablado” me dijo. ¿Cómo es posible está montado el caballo y retoco hasta abajo [para] agarrar la tierra de la montaña?

“¡Saca la lengua!”. Y me hizo así, me tocó la lengua, y me embarró de tierra. Pero ni sentí que sí era tierra.

“Se te cumplirá todo lo que va a ser”, me dijo. Porque ya él manda todo lo de allá arriba.

“Ya te dio. Pero todo se cumplirá por mi parte”, dijo el dios caballero de la montaña. Y entonces ese señor:

“¡Mírate a donde estabas viendo!”. Y que comenzó el remolino. ¡Cómo movían los árboles! Y se desapareció: “Que ya no me veas aquí” dijo, “que ya no me veas aquí, y hace de lo que tú quieres, mi casa no [está] acá, es aquí abajo”.

Y lo fui a buscar hasta donde está la peñita, donde está la piedrita. Es como casa de él, no es una cueva del demonio, es su casita, es la puerta ahí. “Mis perros son los coyotes”. Sus perros son los coyotes. “Y otras aves que tengo aquí, [...] y esto es el ganado, el burro, el burro y el mular, los puercos y los pollos, y así guajolotes y pavos”, y no sé qué tanto tiene ahí ese señor.

Dijo [...]: “yo soy la siembra”:



“soy la siembra,  
soy el maíz, de aquí de Huautla,  
yo soy el viento,  
yo soy el sereno,  
yo soy la lluvia,  
para darle, fertilizar a esta tierra, de Huautla,  
tanto ustedes también”, me dijo.

Eso es la palabra que no se me olvida, que he utilizado mucho de estas palabras, sobre que viene un campesino acá a pedir auxilio, que le dé bien a su mazorca, y que dé fruto de lo que ha sembrado, y sí se ha concedido todo, se ha concedido todo completamente, y sanar también a los enfermos, se ha cumplido todo, porque también es un apoyo ante dios ese señor, porque no era malo. Aquí es cuando le dicen “tuanāi”, donde es malo. Es una cosa infernal, es un asunto infernal allí, ahí lo que hay allí, porque es hacia al poniente. Pero aquí ahí viene lo rollo para irse por allá, y el Chikon Tokoxo vive a donde sale el sol. Por eso nosotros, bien que dijo el Señor Jesús: “Que pueden fundar un altar, pueden fundar un altar...”.

Aunque muy breve, este extracto comprende múltiples pistas de interpretación. Primero, en lo relativo a la forma de nuestro intercambio, es posible que no sea anodino que mi interlocutor colocara este testimonio al principio de una entrevista que progresivamente se convertiría en una sesión de curación, y durante la cual él tomaría posesión de la situación de la interlocución, e introduciría la lengua vernácula. De hecho, la gente de conocimiento (*chjota chjine*) es también considerada como gente de palabra (*chjota én*), ya que domina su flujo y su desarrollo. Como este análisis confirmará más adelante, don Lupo identifica su saber con su palabra ritual, dado su ángulo energético (*nga'nio*). Este relato interviene entonces, como una explicación de la fuente del conocimiento y del poder de la palabra, que precede su aplicación concreta con su demostración efectiva.

Además, el contenido de este relato ofrece el testimonio de una experiencia fundadora; la del Chikon de la que mi interlocutor procura dejar constancia. Para ello, alterna el uso del pasado, empleado para relatar su experiencia, con el del tiempo presente, que usa para describir al Chikon Tokoxo, y atestiguar así su permanencia ontológica. Esta presentificación temporal viene acompañada del

recurso a la descripción visual, así como a inferencias perceptivas (oído, tacto).

La omnipresencia de la mediación sensible contribuye entonces a certificar la vivencia concreta del encuentro, y a ritmar de alguna forma, la cadencia de su desarrollo. En este aspecto, nos encontramos ante una experiencia en el sentido en que la entiende John Dewey,<sup>28</sup> como una unidad que le da su nombre, y en cuyo marco se va consumando un movimiento que pone en marcha su conclusión. La experiencia, tal como la concibe este autor, implica de hecho una transformación, el pasaje entre un antes y un después. Está particularmente dotada de cualidades por las emociones de quien la lleva a cabo, y se caracteriza como el desarrollo de un proceso orientado hacia un final.

Siguiendo esta perspectiva, se puede descomponer el desarrollo de la experiencia narrada por don Lupo en tres momentos: la contextualización, el encuentro y el don del Chikon, que constituye la secuencia más larga, dedicada a la adquisición del saber del lenguaje, y el que corresponde a su puesta en práctica ritual por el curandero. En un primer momento, don Lupo sitúa el lugar y las circunstancias del encuentro, el “cerrito”, morada de su interlocutor telúrico, al que sube siguiendo los consejos de su abuelo, quien aparece como el punto de partida de la transmisión del saber. Después de haber mencionado a este operador patrilineal, don Lupo se aparta rápidamente del marco de la transmisión humana, y efectúa su plegaria alejado de la cima donde se encuentran las cruces, es decir, fuera del espacio ritual: “puro herbado, puro bosque ahí”.

En un segundo momento, tiene lugar el encuentro con el dueño del cerro. Su presencia, primero indicial, es ante todo perceptiva: aparece y desaparece en un torbellino de aire (o, según los términos de don Lupo “como un remolino de viento”, lo que equivale a identificar al Chikon Tokoxo con el viento). A este remolino se agregan sus manifestaciones auditivas (relincha y habla), táctiles (toca la lengua de don Lupo), gustativas (por omisión, ya que extrañamente,

<sup>28</sup> John Dewey, “Having an experience”, en *The Philosophy of John Dewey, Two Volumes in One*, John J. McDermott (ed.), Nueva York, The University of Chicago Press, 1981 [1934], p. 554-573.



la tierra no tiene sabor), y visuales (reviste la apariencia del santo, descrita con lujo de detalles). Las diferentes percepciones del Chikon se caracterizan por ser “contrarias a la intuición”, dado que manifiestan una presencia que se destaca en un trasfondo lógico. Don Lupo, como veremos más adelante, no deja de recordármelo, insistiendo en su asombro. En todo caso, estas percepciones incluyen lo que en palabras de Pascal Boyer<sup>29</sup> son “informaciones que contradicen la información proporcionada por la categoría ontológica”. Encontramos aquí, un rasgo destacado, específico del surgimiento de lo divino y de lo “sobrenatural” en general, que a menudo se manifiesta en una configuración contraintuitiva, la cual concentra aún más la atención, al romper con la realidad perceptiva ordinaria. Pero este hecho adquiere una fisonomía muy particular. Reconoceremos no solo el trabajo de sincretismo mencionado al comienzo de este capítulo (la asociación de san Martín con el Chikon) sino también el proceso del nagualismo (la asociación de un humano con un cuerpo animal), y en particular el de los “santos nagualizados”,<sup>30</sup> observado en diferentes partes de México.

El Chikon Tokoxo aparece alternativamente en forma visual e iconológica (san Martín) y en forma de percepciones más evanescentes y ambiguas. Entre ellas, el viento, cuya identificación aquí es también visual (“¡Cómo movían los árboles!”), recuerda las emanaciones telúricas como el aliento y el “mal aire”, vinculadas con la mortífera capacidad contagiosa de los difuntos; el relincho, percepción auditiva, prolongada por el ruido de los cascos, que también he encontrado en las etiologías donde el Chikon mortífero se manifiesta por un galope nocturno y amenazador, especie de eco analógico del rugido telúrico del dueño del trueno (*Naï Chaon*). Esta combinación entre la visión y otras manifestaciones sensoriales muestra cómo la presentificación y la relación con las copresencias (de vivos, muertos o “no-humanos”) operan a través

<sup>29</sup> Pascal Boyer, *Et l'Homme Créa les Dieux*, París, Gallimard, 2001 (Folio Essais), p. 95.

<sup>30</sup> Félix Baéz-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008.

de los sentidos (aquí la vista, el tacto, el oído), poniendo en juego *sensospiritual multiplicities* o “multiplicidades sensoespirituales”.<sup>31</sup>

Este complejo sensorial aparece aquí organizado de acuerdo con cierta lógica: las percepciones indiciales sufridas, se refieren a la manifestación telúrica de los muertos (viento/aliento), a la del caballo, comparable a una extrema alteridad animal (relincho). La interacción en la que don Lupo se encuentra involucrado como interlocutor, implica una construcción cognitiva más elaborada, estructurada por el lenguaje (de la interacción, así como de las oraciones) y la imagen (cuya iconología se inspira en el santo). Por otro lado, la parte luminosa del santo se asocia además con la claridad del Chikon, que también significa “claro”, “extraño”, por lo que se le conoce como el *Güero*. Ello nos conduce una vez más, al ya mencionado trabajo de “nagualización” del santo, que también podría designarse como el de la representación en imagen (la “santificación”) del dueño telúrico, cuya materialidad es el cerro.

Así, este relato nos permite acercarnos a un complejo cognitivo y perceptivo en el que se combinan tanto la aparición del santo (su imagen humana), como su sustancia telúrica (viento) y animal (a través de su manifestación auditiva).<sup>32</sup> Los diferentes aspectos de la presentificación de Chikon relatados por don Lupo, de hecho, remontan a esta dialéctica de la forma y la sustancia, propia del trabajo del sincretismo en marcha. La imbricación del santo con el cerro, es también la del icono con el índice; la de la cognición con la percepción; la de la lógica con lo que se le escapa, constituyendo un proceso de conocimiento vernáculo estructurado por la duplicidad.

Sobre este tema, notaremos la doble perspectiva adoptada por mi interlocutor. Mientras habla del Chikon en presente, como un existente tangible, constantemente enfatiza la brecha entre su

<sup>31</sup> Nathalie Luca, Marie-Anne Polo de Beaulieu, Charlotte Bigg, Stefania Capone y Nadine Wanono, “Introduction” *Archives de sciences sociales des religions*, 2019 p. 16. Véase especialmente Beliso-De Jesús, Aisha, *Electric Santería. Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion (Gender, Theory, and Religion)*, Nueva York, Columbia University Press, 2015.

<sup>32</sup> Cabe precisar que esta manifestación también es potencialmente visual: el *Chikon* y “Dios caballo” puede mostrarse bajo la apariencia del caballo.



manifestación contraintuitiva y un trasfondo lógico. Es así como pregunta: “¿Qué pasaría? ¿Cómo que es que ese viento de remolino no apagó la vela?” para constatar que, de hecho, “No apagó la vela que tenía en la mano”. Por lo tanto, su presencia no está atestiguada por el remolino *per se*, sino por su carácter contraperceptivo. Asimismo, a pesar de esta presencia atestiguada “parece que no hubo nada”, no obstante, lo cual don Lupo lo ve y lo describe con gran detalle para luego volver a sorprenderse: “¿Cómo es posible está montado el caballo y retoco hasta abajo [para] agarrar la tierra de la montaña?”. Así, el asombro expresado en las preguntas persigue llamar mi atención sobre esta contradicción: el Chikon es completamente contraperceptivo debido a esta simultaneidad que combina arriba y abajo, y —se podría agregar— humano y animal, santo y montaña, cumbre y cueva, amo de lo claro y de las tinieblas telúricas. La transmisión del saber se establece, en concreto, sobre esta base contraperceptual cuando el Chikon toca su lengua y la embarra de tierra sin que don Lupo sienta su contacto. Por tanto, se entiende que el saber es ante todo la palabra transmitida por el Chikon, gracias a la cual “todo se cumplirá”.

El momento final de la experiencia sigue a la desaparición del Chikon. Don Lupo ya no se sorprende, lo que parece dar fe de la aceptación del principio de no contradicción que estructura el carácter del Chikon. Explora “su casita” cuya puerta es una cueva, el mundo del dueño telúrico, los animales que tiene bajo su control. Pero si bien don Lupo localiza claramente al Chikon en los subterráneos del inframundo, también señala que no se trata de la cueva del demonio. En esta sección conclusiva, insiste además en la parte benéfica del Chikon, y se opone a su demonización, recalcando su orientación hacia el Este “donde sale el sol”, y volviendo así a la parte humana del saber: la relativa a las reglas rituales. Es también ésta la parte donde don Lupo muestra su plena identificación con el dueño telúrico por su dominio del lenguaje: “Él dijo: ‘soy la siembra, soy el maíz, de aquí de Huautla, yo soy el viento, yo soy el sereno, yo soy la lluvia, para darle, fertilizar a esta tierra, de Huautla, tanto ustedes también’, me dijo”. Se trata, más precisamente, de la palabra ritual, ejercida para equilibrar de forma favorable los movimientos energéticos. Estas palabras son,

en sí mismas, fuente de vigor (*nga'nio*) y de prosperidad (*kjoa nda*), términos muy utilizados en las oraciones.

Estas palabras también se convirtieron en las de don Lupo: “Eso es la palabra que no se me olvida, que he utilizado mucho de estas palabras, sobre que viene un campesino acá a pedir auxilio, que le dé bien a su mazorca, y que dé fruto de lo que ha sembrado”. Así, la adhesión al principio de *no contradicción* lleva a don Lupo a ser (como) el Chikon, gracias al don del lenguaje de poder. Pero al mismo tiempo, canaliza su ambivalencia hacia los marcos del conocimiento humano, insistiendo en la orientación ritual, e identificando esta palabra con la de Jesús.

### *A manera de conclusión*

Con su relato, don Lupo nos ofrece una ilustración del saber concebido como un proceso que es posible recorrer “para ir a recoger las ‘almas’ (...) de las que se impregnan los caminos que hay en la tierra”, recorrido concretamente desplegado gracias al caminar de la palabra, que enuncia lugares (los de los Chikon, los de los santos epónimos). El saber es así confundido con el virtuosismo de la palabra de las oraciones, don del Chikon Tokoxo, que le embarró la lengua de tierra. Implica, además, el dominio de su movimiento energético gracias a etiquetas rituales, entre las que destaca la orientación al Este. Pero la fuerza de este conocimiento reside, ante todo, en la duplicidad de la gente de conocimiento, detentora de un doble saber, humano-cristiano y no-humano, polarizado sobre el inframundo. No cabe duda que el análisis de las oraciones chamánicas, permitiría abordar esta sutil orquestación de la ambivalencia, en toda su complejidad. Esta palabra, inseparable del cerro Tokoxo, es en todo caso, empleada a la vez como el soporte de una memoria ritual<sup>33</sup> en movimiento y como un instrumento de poder.

<sup>33</sup> Carlo Severi muestra como los rituales chamánicos recurren a procedimientos cognitivos y mnemotécnicos, que son iconológicos y orales a la vez (paralelismo). Véase al respecto: Carlo Severi, *Le Principe de la Chimère. Une anthropologie de la mémoire*, París, Editions rue d’Ulm, Musée du Quai Branly-Æsthetica, 2007.

Desde el punto de vista *emic*, la palabra de ese saber chamánico es en primer lugar, una sustancia energética móvil, investida de poder y de agencia. Así, en este contexto se habla de “delicados asuntos de palabra” (*kjoa én xkon*), puesto que la palabra y especialmente, los “asuntos de boca” pueden ser patógenos. Es el caso de los asuntos del mal (*én kjoa taon*), que se confunden con el soplo funesto, los gritos, y provocan desorden y desequilibrio (*kjoa tjín*). El virtuosismo del lenguaje de poder es, por consiguiente, la primera condición de la fuerza de curación de la gente de saber. La palabra ritual oculta constituye, por lo demás, un arma formidable, como nos lo sugiere el hombre de conocimiento Tiburcio, quien relaciona su capacidad de curación con san Pedro, según el paralelismo donde “la palabra es el machete, la espada es su palabra” por eso es cortante, por eso sana.<sup>34</sup> Cortante como la espada, la palabra sana, de igual forma que aniquila los enemigos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, Jean-Pierre y Agnieszka Kedzierska-Manzo, “Des objets-signes aux objets-sujets”, *Archives de sciences sociales des religions*, 2016, n. 174, p. 13-25.
- BAÉZ-JORGE, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008.
- BARABAS, Alicia, “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”, en *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México I*, Alicia Barabas (ed.), México, Instituto Nacional Indigenista, 2003 (*Etnografía de los pueblos indígenas de México*), p. 37-124.
- \_\_\_\_\_, Marcus Winter, María Del Carmen Castillo, Nallely Moreno, “La Cueva del Diablo, creencias y rituales de ayer y de hoy entre los zapotecos de Mitla, Oaxaca”, *Diario de Campo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, n. 76, mayo de 2005, p.1-23.
- BELISO-DE JESÚS, Aisha, *Electric Santería. Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion (Gender, Theory, and Religion)*, Nueva York, Columbia University Press, 2015.

<sup>34</sup> Extracto recopilado y citado en: Sérgio Góes Telles Brissac, *Mesa de Flores, Missa de Flores. Os Mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008, p. 91.



- BOEGE, Eckart, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988.
- BOYER, Pascal, *Et l'Homme Créa les Dieux*, París, Gallimard, 2001 (Folio Essais).
- BRISSAC, Sérgio Góes Telles, *Mesa de Flores, Missa de Flores. Os Mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- CANDAU, Joël, *Anthropologie de la mémoire*, París, Armand Colin, 2005 (Cursus).
- CLINE, Howard F., "Lienzos y comunidades mazatecos de la época colonial, Oaxaca, México", XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México 1962, Actas y Memoria 1, 3 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964, v. 1, p. 397-424.
- DÉLÉAGE, Pierre, "Les savoirs et leurs modes de transmission dans le chamanisme sharanahua", en *Paroles en Actes, L'Herne, Cahiers d'Anthropologie Sociale*, Carlo Severi y Julien Bonhomme (eds), 2009, p. 63-85.
- DEMANGET, Magali, "Saint, diable ou héros patrimonial? Régimes d'oralité et reconversions d'un mythe (Sierra Mazateca, Mexique)", en *Métamorphoses de l'Oralité entre l'Écrit et l'Image*, Gaetano Ciarcia y Eric Jolly (eds.), París, Maison des Sciences de l'Homme-M-Karthala, 2015, p. 129-146.
- , "Une périlleuse commensalité pour séparer le mort des vivants. Rituels funéraires et dérèglements corporels en pays mazatèque (Mexique)", *Corps*, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), n. 10, 2012, p. 85-93.
- , "Montagne dangereuse ou montagne en danger? Usages politiques, magico-religieux et touristiques du *Chikon Tokoxo* (Sierra Mazatèque, Mexique)", *Nouveau Monde-Mondes Nouveaux*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, n. 8, 2007, en línea: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/7271>
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà Nature et Culture*, París, Gallimard, 2005.
- DEWEY, John, "Having an experience", en *The Philosophy of John Dewey, Two Volumes in One*, John J. McDermott (ed.), Nueva York, The University of Chicago Press, 1981 [1934], p. 554-573.
- DOESBURG, Geertz Bastian van y Florenzio Carrera González, "Chan-Chaon-Yoma, el calendario agrícola mazateco", en Geertz Bastian van Doesburg, *Códice Ixtlilxóchitl. Apuntes y pinturas de un historiador*, México, Fondo de cultura Económica/Akademische Druckund Verlagsanstalt, 1996, p. 163-233.
- GOOD ESHELMAN, Catharine, "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza, sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida",



- en *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés, Johannes Neurath (eds), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p. 181-203.
- HANKS, William F., “Comment établir un terrain d’entente dans un rituel?”, en *Paroles en Actes, L’Herne, Cahiers d’Anthropologie Sociale*, Carlo Severi y Julien Bonhomme (eds), 2009, p. 87-113.
- HALBWACHS, Maurice, *La Topographie Légendaire des Evangiles en Terre Sainte*, París, Presses Universitaires de France, 2008 [1941].
- INCHAUSTEGUI, Carlos, *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1994.
- , *Relatos del mundo mágico mazateco*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977.
- LEFEBVRE, Henri, *La Production de l’espace*, París, Anthropos, 2000.
- LÉONARD, Jean Léo, Vittorio Dell’Aquila, “Mazatec (Popolocan, Eastern Otomanguean) as a Multiplex Sociolinguistic ‘Small World’”, *Actas del Coloquio Internacional Languages of Smaller Populations: Risks and Possibilities*, Tallinn, Hungarian Institute, 2014, p. 27-55.
- LUCA, Nathalie, Marie-Anne Polo de Beaulieu, Charlotte Bigg, Nadine Wanono, Stefania Capone, “Introduction”, *Archives de sciences sociales des religions*, n. 187, 2019, p. 11-25.
- PIETTE, Albert, “La piste de Dieu. Sa façon d’être présent”, en *Humains, non-humains: comment repeupler les sciences sociales*, Houdart Sophie y Olivier Thiery (coords.), París, La Découverte, 2001, 364 p.
- PITROU, Perig, “La noción de vida en Mesoamérica. Introducción”, en *La Noción de Vida en Mesoamérica*, Pitrou Perig, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p. 9-39.
- RODRÍGUEZ, María Teresa, “Discursos de identidad y nuevos escenarios de la religiosidad mazateca”, *Nueva Antropología*, v. 29, n. 84, enero-junio 2016, p. 73-89.
- SAHLINS, Marshall, *Age de Pierre, Age d’Abondance. L’économie des sociétés primitives*, París, Gallimard, 1976 (Bibliothèque des sciences humaines).
- SEVERI, Carlo, *Le Principe de la Chimère. Une anthropologie de la mémoire*, París, Editions rue d’Ulm, Musée du Quai Branly-Æsthetica, 2007.
- TOLA, Florencia Carmen, *Les Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens toba du Gran Chaco sud-américain*, París, L’Harmattan, 2009.