

Montañas en resistencia. Cosmopaisajes masewal ante el cambio climático y el extractivismo

Alessandro Questa*

Universidad Iberoamericana

RESUMEN: *Para el pueblo masewal de Santa María Tepetzintla, en la Sierra Norte de Puebla, México, el mundo está roto. De acuerdo con su cosmovisión fue fragmentado originalmente por un dios envidioso que partió en dos los pilares que conectaban el cielo y la tierra, cuyos restos son las montañas en donde ahora viven. Sin embargo, hoy en día el mundo se enfrenta a nuevas formas de destrucción —erosión, sequía y pobreza económica— diagnosticadas por los indígenas masewal, como producto de los humanos. Los campesinos masewal consideran que han abandonado a los espíritus de la tierra para seguir ambiciones económicas. Con esta nueva cosmovisión, incluso los viejos dioses pueden convertirse en víctimas. La respuesta del pueblo masewal ha sido reavivar sus relaciones con los espíritus con la esperanza de revertir estas consecuencias y así volver a una renovada mitología de interdependencia.*

PALABRAS CLAVE: *Masewal, cosmovisión, migración, minería, resistencia*

Mountains in resistance.

The Masewal worldview in the face of climate change and extractivism

ABSTRACT: *For the Masewal people of Santa María Tepetzintla, in the Sierra Norte de Puebla (Mexico), the world is broken. According to their worldview, the cosmos was originally fragmented by an envious god who broke the pillars connecting the sky and the earth in two, the remains of the said act are the mountains where they now live. However, today the world is facing new forms of destruction - erosion, drought and economic poverty - diagnosed by the Masewal indigenous people as a bi-product of human activity. The Masewal peasants consider that they have abandoned the spirits of the earth to pursue economic ambitions. As a result of this new worldview, even the old gods can become victims. The response of the Masewal people has been to*

* alessandro.questa@ibero.mx

Fecha de recepción: 25 de octubre de 2018 • Fecha de aprobación: 1 de diciembre de 2018

rekindle their relationship with the spirits in the hope of reversing these consequences and thus return to a renewed mythology of interdependence.

KEYWORDS: *Masewal, worldview, migration, mining, resistance*

I. ANTROPOGÉNESIS

El cambio climático y el calentamiento global se han convertido en temas cada vez más prominentes en la ciencia y la política [Crate y Nutall 2016], influyendo en la investigación y en las acciones que se llevan a cabo. Como resultado, universos que se consideraban autónomos han emergido como espacios profundamente entrelazados. Las influencias entre las corrientes de aire y agua, la contaminación y su correlación con los desechos industriales en regiones alejadas son cada vez más evidentes tanto para científicos como para pescadores y agricultores. Estos efectos se propagan y son experimentados de múltiples maneras y en diferentes intensidades por distintas sociedades humanas de acuerdo con sus relaciones con “ramas” específicas del capitalismo, desde la agricultura en gran escala hasta la extracción de petróleo y todo tipo de industrias extractivas. No sólo son el capital, los mercados y el trabajo los que se mueven, desaparecen o se evaporan, sino la tierra misma. Aparentemente, el Antropoceno ha dejado una huella todavía más contundente que la misma Globalización.

Los geólogos popularizaron el término Antropoceno para enfatizar los efectos geofísicos de la transformación del planeta a manos de los seres humanos, cuyos impactos tienen un rango muy amplio, desde la puesta en peligro de la biodiversidad [Cardinale 2013] hasta la alteración de los patrones globales del clima [Crutzen 2006]. Varias disciplinas, más allá de las ciencias ambientales, se han movilizad para hablar del cambio, del peligro y de las muchas tragedias inminentes a escala mundial desatadas por el Antropoceno. Las ciencias sociales, incluyendo la antropología, también lo han reconocido y re-imaginado [Palsson *et al.* 2013, Ogden 2013, Latour 2014, Swanson *et al.* 2015], pues ¿acaso no el Antropoceno está llevando al *anthropos* a un papel todavía más central? [Latour 2014: 4]. Parecería necesario, por tanto, incluir la dimensión social de todas las actividades humanas para comprenderlo [Ellis *et al.* 2016], especialmente aquellas dedicadas a las transformaciones masivas derivadas de los empeños económicos en gran escala [Tsing 2015], que dan lugar a variaciones previstas como el llamado Capitaloceno [Moore 2015], o imprevistas, como los tentáculos que emergen en los márgenes del sistema mundial, acuñado por Haraway como Cthulhuceno [Haraway 2015]. Ciertamente, se ha propuesto que la vasta expansión

pan-euroasiática estableció las condiciones para este surgimiento geológico [Hann 2017]. Parecería que el advenimiento del Antropoceno constituye la innegable evidencia final —respaldada por algunas de las mentes más brillantes y disciplinas más serias— del excepcionalismo occidental, sólo que a través de los peores medios posibles.

El concepto de Antropoceno ha elevado la influencia de la expansión humana al ámbito geológico y marca, en otras palabras, el fin de la naturaleza a manos de la cultura. En efecto, el Antropoceno parece cumplir numerosas profecías al constituir una especie de “karma” postindustrial, una versión secular del Apocalipsis Judeocristiano: una atinada narrativa del fin del mundo (o de la Creación) causado por la avaricia y las múltiples transgresiones humanas. Vivimos en una era en la que cualquier cosa que podamos imaginar como *viva*, debe circunscribirse al centro ocupado por una imprudente economía capitalista global [Tsing 2015]. Este texto pretende reflexionar acerca de si, por un lado, es realmente el Antropoceno un invento exclusivo de Occidente, pensando en el caso masewal como el de una sociedad que ya ha sobrevivido al fin del mundo, de acuerdo con su misma mitología. Por el otro, este texto pregunta ¿qué enseñanzas pueden aprenderse al respecto? Y ¿cómo es que sociedades indígenas enfrentan de nuevo el fin de una era, agregando sus propias causalidades antropogénicas?

II. EL NACIMIENTO DE LAS MONTAÑAS

Los habitantes de Santa María Tepetzintla, en la escarpada Sierra Norte de Puebla, en el centro de México, se asumen como gente que vive de la tierra, como “serranos”, al tiempo que se reconocen como “indígenas”, y se identifican como “gente de habla náhuatl”, si bien se auto-adscriben, preferentemente, como “masewal”, término que traducen localmente como “gente de la tierra” y, en algunas ocasiones como “los verdaderos mexicanos”. En efecto, los términos de adscripción local se apilan y condensan, y son utilizados en diversos contextos como mejor convenga.¹

Para los habitantes de Tepetzintla, quienes en su gran mayoría han preferido ser conocidos como masewal o masewalmej (pl.), el Antropoceno, como ha sido bosquejado con anterioridad, es sólo otro nombre para el

¹ A lo largo de este texto hablaré de “los masewal” o “los habitantes de Tepetzintla”, para referirme a las opiniones, reflexiones, acciones, debates y sugerencias expresadas por un amplio número de interlocutores que habitan en las localidades del municipio de Tepetzintla, así como menormente en otros municipios aledaños dentro de la Sierra Norte de Puebla.

mundo como siempre ha sido: un lugar donde las acciones humanas decentes o desconsideradas tienen consecuencias que se expanden a la tierra misma. Esto es, un mundo que reacciona al comportamiento humano y que está —juzgando por su condición actual—, en medio de una crisis total.

De acuerdo con una de sus principales historias, el mundo ya fue destruido hace mucho tiempo. Fue fragmentado por un ser antiguo a veces llamado *nixikol* o “el diablo”, casi siempre relacionado con el *awewe* local o “Anciano del agua”, poderoso espíritu que controla no sólo las aguas subterráneas sino que se asocia a las tormentas. El *awewe* es un espíritu sexualmente peligroso que llega a secuestrar a las mujeres que lavan ropa en el río. Entre sus vecinos totonaku, este ser es el “Viejo Trueno”, también llamado Atsín, Aktsiní o el “abuelo Tajín”, asociado con el huracán y con la figura de San Juan que se celebra el 24 de junio, fechas en las que inician los vientos cálidos y las tormentas que pueden llegar a arruinar las milpas en diferentes zonas de la región del Golfo de México [Ichon 1973, Williams 1997].

Para la gente de Tepetzintla y los pueblos aledaños, el *Awewe* no es sino el hermano mayor de Jesucristo, el sol, a quien envidiaba, deseando ser alabado en su lugar. El rencoroso *Awewe* se estrelló contra cada uno de los muchos pilares que conectaban el cielo y la tierra fragmentándolos. Hasta ese momento, las personas podían trepar los pilares cuando se sentían viejos y enfermos para luego descender de ellos otra vez como niños. En otras palabras, la gente no conocía la muerte. El *Awewe* fue finalmente desterrado, gracias a un engaño que lo hizo estrellarse contra pilares hechos de nubes y acabar en el fondo del mar, desde donde todavía hoy provoca las tormentas y huracanes con sus estruendosos rugidos. El resto de los dioses viejos permanecieron en el cielo y la gente, por supuesto, en la superficie de la tierra. La destrucción de los pilares implicó la fractura parcial de un mundo combinado y la aparición de dos mundos incompletos pero interdependientes, en los cuales espíritus etéreos y humanos continúan relacionándose unos con otros. En efecto, el derrumbe de los pilares no escindió totalmente al cielo de la tierra ya que algunos seres todavía pueden cruzar de un lado a otro. Esta narración, escuchada numerosas veces por diversas voces explica, según interlocutores locales, la geografía serrana, en la que los cerros evidencian los restos de aquellos pilares rotos.

Deidades, espíritus, guardianes y dioses forman una acumulación de capas invisibles que no representan contradicción alguna para la mayoría de los *masewal* de Tepetzintla y de la sierra, aun cuando la gran mayoría de ellos se identifican religiosamente como católicos. En efecto, mientras que la gran mayoría de los *masewal* aceptan a Jesucristo como su único y verdadero dios salvador, a la vez que lo reconocen como *Totatsin Tonal* “Nuestro

querido padre sol". Para ellos el Sol y Jesucristo son el mismo ser, gobernador supremo sobre toda la creación, junto con su madre y a veces esposa, la Virgen María quien, en sus muchas advocaciones, es llamada también *Tonant-sin*, "Nuestra querida madre".

Esta alianza pública con las principales deidades católicas no quiere decir, sin embargo, que no haya otros seres más viejos y poderosos que habitan la tierra y el cielo. Los agricultores reconocen que las lluvias tormentosas, los fuertes vientos y las nubes vibrantes son la manera en la que los *Ejekamej*, "Dueños del cielo", hablan. El cielo y la tierra no están del todo desconectados y lo que sucede en uno, afecta al otro; el agua y los vientos son ejemplos paradigmáticos de estas conexiones observables. De acuerdo con la ecología nativa, las nubes usan la tierra para moverse entre los bosques y ascender al cielo sólo para retornar a "dormir" en los cerros cada noche, formando la densa niebla, característica de la región. Si el agua emerge del subsuelo, lo hace con la intención de brotar para el pueblo y así volver a las nubes y regresar nuevamente en forma de lluvia y niebla. Este ciclo del agua, tan aparentemente semejante al científico, considera, sin embargo, que el agua está viva y que responde a los designios de sus patrones espirituales, quienes la mueven o esconden. Los vientos, por su parte, nacen en las montañas distantes y cuando chocan con otros, traen consigo nubes y lluvia, enviadas por la enorme voluntad de invisibles entidades aéreas.

Todos los espíritus que habitan y controlan las aguas subterráneas, incluyendo al *Aweve* mismo, su esposa y sus hijas las *asiwäwewe*, o "mujeres del agua", están emparentados con los ventosos *ejekamej*, que vuelan en las alturas, así como con los *tipekayomej* o "cuerpos de las montañas" que habitan en las profundidades de las mismas. El paisaje también es habitado por una pareja de espíritus todavía más antigua *Tlaltikpak Tata* y *Tlaltikpak Nana*, 'Padre tierra' y 'Madre tierra' respectivamente. Ellos han sido los encargados de mantener el mundo de Jesucristo, cuidando de la tierra, las plantas, los animales y las personas. Finalmente, se encuentran los salvajes y lujuriosos espíritus del bosque, como *Kwoshiwa* o "Juan del monte", quien castiga a las personas que lo maltratan y persiguen a las mujeres solitarias.

Cada una de estas numerosas entidades, se encuentra emparentada con el resto, y cualquiera puede ser en ocasiones pernicioso, ya que puede llegar a desear a los humanos y tomar sus cuerpos y almas. Los diversos espíritus y las regiones del planeta están, en efecto, densamente interconectadas en una red familiar, muy similar a las producidas por las comunidades humanas. Todas estas capas de caprichosos espíritus constituyen una red de aliados y adversarios con los que los habitantes de Tepetzintla tratan cotidianamente

y constituyen, al fin y al cabo, el principal conjunto, a veces conflictivo, de autoridades en la sierra.

De acuerdo con la ontología *masewal*, no todos los seres (humanos o no) son visibles todo el tiempo. De hecho, gran parte de lo que sucede en el mundo es considerado como imperceptible y es llevado a cabo por fuerzas invisibles. Estas fuerzas son llamadas localmente “espíritus”, pero en el náhuatl local, los espíritus tienen una amplia gama de nombres relacionados con su origen, lugar y otras características contextuales. Los espíritus forman parte tanto del entorno como de las acciones humanas y su influencia es muchas veces determinante. Ofrendas, castigos y diálogos elaborados suceden constantemente entre las personas y los espíritus. Los seres materiales e inmateriales, la industria humana y los patrones y ciclos del clima son considerados parte de una sociedad “total”. Esta naturaleza socialmente inclusiva [Viveiros de Castro 2007; Descola 1996, 2013] otorga membresía a participantes más-que-humanos, permitiendo negociaciones entre diferentes grupos, ya que finalmente todos comparten espacios socio-ambientales interdependientes.

Diferentes interlocutores *masewal* me han comentado que se conciben a sí mismos o bien como “encargados” de la superficie (no de sus profundidades) de la tierra o *tlaltikpak*, o bien, como sus “inquilinos”. Los agricultores *masewal* hablan con sus “socios” y sus compadres, los seres subterráneos invisibles que cultivan y cosechan el maíz junto con ellos. Los verdaderos “dueños” o *itekomej* y “anfitriones” o *chanekej* o *chanchiwanej* son los seres ancestrales no humanos que dan vida a la tierra que les rodea y que son la fuerza detrás de la mayoría de sus continuidades y transformaciones. El que los humanos sean tan sólo los inquilinos y no los dueños de la tierra mantiene a las personas siempre atentas, con una cierta ansiedad, ya que reconocen la preexistencia de reglas y relaciones secretas en el mundo. Es esta noción descentralizada de la humanidad la clave para comprender cómo los *masewal* serranos evalúan y perciben el cambio climático y cómo, finalmente, actúan en cuanto a sus efectos locales, siempre a partir de una noción de interdependencia y coproducción realizada en conjunto con otras formas de vida.

Si los gigantescos restos de los pilares-montaña son cada uno, una estructura rota e interrumpida, son a la vez un enlace entre mundos. Es por esto que las cimas de las montañas todavía están relacionadas con los espíritus del cielo. Los adivinos y curadores escalan, sobre todo, los picos más altos como el *Kosoltepetl*, el *Tonaltepetl*, o el *Chignamasatl*, para poder ver de lejos y desde lo alto, dejar ofrendas a los “ángeles”, *ejekamej* o espíritus del viento, y pedirles que lleven mensajes, que traigan buen clima o que mantengan el sustento de la vida.

La “vida” en náhuatl es nombrada *yolia*, un concepto que evoca el latido del corazón, y sólo puede mantenerse a través del trabajo continuo del sustento recíproco o *tlatikipanolistl*, una forma de cuidado mutuo, expresado a través de visitas, ofrendas de comida y palabras respetuosas entre hogares, santos, animales y espíritus del entorno. Así, el mundo palpita al estar continuamente siendo entretendido por diferentes grupos que se dan sustento mutuamente. Sin embargo, estos grupos son más fluidos de lo que una taxonomía estricta podría sugerir. En efecto, los miembros de cada grupo, sean personas, animales o espíritus, pueden tomar diferentes formas, temporalmente, mismas que al actuar sobre otros, generan incluso más efectos y relaciones. Por ejemplo, los *tipekayomej* o “gente de la montaña” pueden convertirse en animales (serpientes, tejones, venados) y comerse el maíz de las milpas, pero si alguien mata al animal, un humano podría caer enfermo para pagar la ofensa. De manera similar, si se tala un árbol sin dar las ofrendas adecuadas al mismo, *tipekayomej*, el humo de la leña podría volverse tóxico para los habitantes de ese hogar, por lo que se requerirá de la intervención de curadores y adivinos para apaciguar a la entidad enojada y restablecer las buenas relaciones. Lo que, es más, algunos espíritus ancestrales pueden ocupar una casa y ofenderse si no se les recuerda adecuadamente, provocando daño y zozobra a los habitantes vivos del hogar. Sin embargo, estas relaciones no son sólo nefarias, ya que estos grupos de seres y los humanos se necesitan inescapablemente entre sí, al estar unidos por sueños y una cadena trófica que, para las personas masewal de Tepetzintla, abarca una idea de interdependencia y sustento mutuo.

Estos poderosos seres ancestrales entran en contacto con los humanos durante actividades cotidianas como los sueños, la construcción de las casas o el trabajo en la milpa, creando una pulsante red de relaciones en constante tensión y expansión. Más aún, todos los seres que habitan la ecología Masewal tienen moral y pueden ser agradecidos, respetuosos y comprensivos, o voluntariosos, caprichosos y potencialmente vengativos. En un mundo tan densamente poblado se necesitan un sinnúmero de protocolos cuidadosamente planeados y de negociaciones propiciadoras que ocupan mucho tiempo y esfuerzo de la gente para adivinar, apaciguar o convencer a cada grupo para que actúe o se abstenga de hacerlo.

III. VISITAR A LOS MANTENEDORES

A lo largo de la Sierra Norte de Puebla, tanto los habitantes masewal como otros pueblos originarios o indígenas, consideran que alguna forma de intervención social es necesaria para facilitar la transición radical entre la vida y

la muerte [Lok 1987, 1991; Knab 1995; Báez 1999; Lupo 2001; Chamoux 2008; Millán 2010; Questa 2014]. Los ritos fúnebres normalmente preparan al difunto para integrarse al cementerio o “pueblo especular” [Pérez 2014] de los muertos. La muerte implica así la fusión final entre la gente y la tierra (*ibid.*). Eventualmente, los muertos perderán su identidad individual para ser renombrados y asociarse con animales o lugares específicos, transformándose efectivamente en ancestros situados en el paisaje. El resultado de este proceso de fusión es un denso entramado que se sublima en la idea de la tierra, *tlali* y su superficie *tlaltikpak*. De acuerdo con algunos exégetas locales, los espíritus fueron alguna vez personas, al igual que todos los animales. Por tanto, las relaciones que se establecen entre vientos, casas, serpientes, venados y personas, a partir de este principio de transformación, no pueden tomar otra forma que la de lazos sociales de trabajo colectivo, vecindad, parentesco o alianza.

Las cosmologías amerindias, pese a diferenciarse de muchas maneras entre sí, parecen compartir una inquietud particular por los vínculos entre las cosas vivas, entrelazadas en ensamblajes siempre crecientes de interdependencia, comúnmente expresados en términos antropológicos como *animismo* [Durkheim 1975 (1915); Descola 2013]. Los animales, las plantas y los espíritus tienen tratos con los humanos en algún punto, regularmente cohabitan y son copropietarios de las montañas, ríos, lagos y bosques. Los masewal de Tepetzintla consideran estas relaciones de intercambio como recíprocas, ya que reconocen que la buena fortuna de una buena cosecha, por ejemplo, es el resultado de relaciones igualmente buenas con ciertas entidades locales o espíritus. Inversamente, si los espíritus se muestran vengativos o con una ávida predisposición a ser peligrosos es porque la gente los ha olvidado, ha sido floja o ha sido irrespetuosa con ellos. En otras palabras, las reacciones de los espíritus tienden a ser un reflejo de las ofensas cometidas por la gente. Recuerdo cuando hace algunos años, tras varios días de incesante lluvia crecía el miedo a los grandes deslaves y Florencia, mi anfitriona, comentó: “Los sacamos pa’ fuera [a los espíritus], ni nos acordamos. Los dejamos sin comer. Luego, tienen que venir”.² Ciertamente, los deslaves del 2007 provocados por el huracán *Dan* en los que murió una familia y los del 2013 tras el huracán *Ingrid*, están todavía muy presentes en la memoria local y son asociados a una virulenta reacción de índole espiritual.

² Notas de trabajo de campo, diciembre 2013.

Precisamente, son estas preocupaciones las que en años recientes se han convertido en la fuerza impulsora detrás de la gente que quiere saber lo que está pasando con el clima, los espíritus y el mundo. En la primavera de 2014 un grupo de ancianos ha logrado reavivar las visitas y ofrendas anuales al ser de la montaña y se ha reunido en torno a un adivino local o *tlamatk* a partir de los sueños de Marta. Marta, una señora de edad mayor y esposa de uno de los fiscales, comenzó a tener sueños recurrentes que luego fueron considerados como premonitorios. Marta soñó con un hombre mestizo, alto y con barba, quien le pidió comida y demandó respeto, ya que había sido ofendido por la gente del pueblo y amenazaba con traer aún más desastres. Cuando le pregunté a Marta cuáles eran los agravios que instigaban el enojo de tal personaje, ella me explicó que el personaje “estaba todo hambreado y solito, pobrecito. Nadie le lleva un taco. Todo se olvida y nomás piden. Por eso está triste”.³ La respuesta de Marta evidencia las profundas conexiones compartidas por los *masewal* entre memoria, respeto, comida y la continuidad ambiental o mantenimiento, que en términos locales es llamado *tlatikipanolistl*. A partir de los sueños de Marta su esposo buscó a un adivino local y tras las indagaciones adecuadas a través de plegarias y visiones adivinatorias en espejos de agua y cuarzos éste estableció que el mestizo barbudo era el mismo *Tipewewe*, “el viejo de la montaña” y el *iteko* “el dueño” y que era uno de los “mantenedores” o *tlatikipanojke*. Máxima autoridad y guardián de la montaña y de todos sus habitantes, por lo que resultaba imperante visitarlo nuevamente y con regularidad por lo menos una vez al año, en la temporada de secas (mayo), para garantizar que no hubiera malas cosechas. Mole de pollo y un guajolote cocido entero y sin desmembrar fueron colocados en un pequeño cobertizo rocoso en la cara norte del monte. Desde ese año y hasta la fecha, el grupo original —que ha crecido en número— continúa con las visitas al cerro expandiendo sus destinos a tres diferentes caras del mismo y argumentando que cada parte tiene a su propio guardián. Las acciones colectivas emprendidas por este grupo de personas en la localidad, inspiradas tanto por los sueños premonitorios de Marta como por la exégesis del adivino, reclamaron nuevamente una tradición, ante las crecientes preocupaciones comunes de origen espiritual.

Para los *masewal*, este flujo de relaciones de cuidado mutuo entre las personas y espíritus es considerada acumulativa en el tiempo. Cuando alguien está muy enfermo y no se puede curar en casa o en la clínica, se llama a un adivino o *tlamatk* para que determine la causa “real”. La gente

³ Notas de trabajo de campo, septiembre 2014.

con frecuencia viaja de pueblo en pueblo en busca del *tlamatk* indicado. De acuerdo con los adivinos, el origen de una enfermedad nunca se encuentra en el cuerpo, sólo sus efectos. El origen se encuentra generalmente en ofensas inconscientes que se han hecho a los espíritus, por lo que el adivino pide al afectado y a su familia que recuerden eventos recientes que podrían revelar la naturaleza del daño espiritual. Tarde o temprano alguien recuerda un viaje peligroso al cruzar la montaña; una conversación inapropiada utilizando malas palabras (generalmente con doble sentido sexual), el haber quedado atrapado por una tormenta en el trayecto a casa, o el haber tenido un sueño ominoso. En ocasiones, los recuerdos pueden ser de muchos años atrás. El adivino debe convertirse entonces en un explorador de la memoria del paciente para buscar, identificar y encontrar al espíritu ofendido y negociar con él o para presionarlo y obligarle a liberar al enfermo. En efecto, la exhortación y la coerción son las principales estrategias del adivino. Si unas veces, el adivino es un suplicante que ruega al espíritu y solicita a la familia del enfermo que pague la ofensa con comida y ofrendas y que pida una disculpa colectiva, en otras es más como un cazador, quien sigue las huellas del espíritu ofensor y lo presiona, bajo amenaza de castigo, para que deje al espíritu del enfermo en paz. Anselmo, un adivino local, alguna vez me aclaró: “Bueno, es que a veces uno le pide permiso [al espíritu en cuestión], ruega, pide perdón; otras, sí les digo que se vayan mucho a la chingada”.⁴

La historia masewal sobre el rompimiento de los pilares no es considerada localmente como un “mito de origen” sino como un evento más en una larga trayectoria de eventos y conflictos. Precisamente, el rompimiento de los pilares no trata sobre “el inicio del mundo” ni de “el origen de la vida”, sino de las causas por las que el mundo se encuentra hoy así. La historia narra un terrible conflicto entre entidades formidables, una batalla que abarcó a toda la sierra y su gente, y que, efectivamente, cambió al mundo para siempre. La historia también enuncia claramente quiénes fueron los actores principales, sus pasiones y qué motivos gobiernan sus acciones y deseos. La historia, finalmente, trata sobre cómo el mundo enfrentó la destrucción y sobre cómo la gente cambió con él y sobrevivió. Es por eso que, incluso en la dramática situación de la ruptura del mundo y tras la invención de la muerte, no hay mención alguna sobre una posible extinción total, un Apocalipsis. En una cosmología tan altamente negociada, la extinción es inimaginable, y al no reconocerse un punto de origen, no puede haber realmente un verdadero final.

⁴ Notas de trabajo de campo, junio 2011.

Estos son los principios básicos de la interdependencia espiritual que opera en la sierra y se expresan a través de la tradición oral, los delicados protocolos de intercambio y otros actos dramáticos como la danza, que la antropología engloba como “ritual”. Sin embargo, la gente de Tepetzintla y otras poblaciones serranas se enfrenta hoy en día a un conjunto de transformaciones sin precedente. Por un lado, el clima desastroso parece dañar más vidas que nunca, mientras que, por otro, la minería no sólo está transformando el panorama económico y político, sino el territorio mismo e incluso su perfil geográfico. La pregunta es, ¿qué sucede en caso de acontecimientos “mayores” y “nuevos”, como el clima catastrófico o las iniciativas capitalistas, como la minería? ¿Cómo se adapta una cosmología de la diplomacia a la inconmensurabilidad de la no negociación?

IV. EL CORAZÓN DE LA MONTAÑA

Rafael y yo íbamos caminando un día rumbo a casa cuando nos desviamos colina arriba por un atajo difícil. Al detenernos a ver la impresionante vista y a que yo recobrar el aliento, mi amigo dijo:

¿Se acuerda del puente viejo que estaba en el río? Ese fue al que se lo chingaron las piedras cuando el huracán. Se vinieron pa’ bajo con harta agua. Lo tiraron, lo chingaron nomás. Y luego pasaron semanas y no se podía cruzar. ¿Por qué pasó eso? ¿Por qué ahorita? Unos andan diciendo que es por lo que andan haciendo del otro lado, por Tetela [una mina] ¿O será porque ya no hay respeto a los de antes, a los dueños, que ya no vamos para arriba [a la montaña]? Yo no me acuerdo que esto pasara antes, cuando sí había [respeto].⁵

Siguiendo el pensamiento de Rafael, ciertamente, los efectos del llamado Antropoceno, como una serie de cambios en el clima que ahora se experimenta en la sierra, no se refiere a un “fenómeno natural” provocado y expresado por condiciones objetivas y meta-humanas, sino a una crisis moral instigada por empresas humanas. El Antropoceno científico se asemeja inicialmente a la evaluación local de Rafael y de muchas otras personas masewal, quienes también reconocen en las perniciosas acciones humanas, el origen del daño ambiental. Sin embargo, el Antropoceno, desde el punto de vista masewal, no se reduce a afectaciones climáticas, como un producto derivado del capitalismo histórico, sino que señalan una forma de castigo divino

⁵ Notas de trabajo de campo, noviembre 2015.

(espiritual) ocasionado por la negligente ruptura de los acuerdos antiguos y por el comportamiento irrespetuoso generalizado hacia la tierra, por parte de los seres humanos.

Particularmente, las narrativas locales suelen enumerar causas específicas: el abandono a la agricultura tradicional, la adopción de las modas y vicios urbanos, el abandono en la participación de mayordomías, danzas y otras obligaciones cívico-religiosas y, sobre todo, el desuso de la lengua náhuatl. Así, el pueblo masewal ha iniciado un proceso complejo de deliberación y expiación a través de los conceptos opuestos entre el recuerdo (*kilnamitl*) y el olvido (*amo kilnamitl*); nociones que están siendo utilizadas no sólo como historias, sino que motivan y acompañan las acciones locales sobre el entorno serrano. Como contramedida, las fiestas anuales y las ofrendas ceremoniales están siendo ahora abiertamente implementadas como actitudes de resistencia, necesarias para recordar con respeto. En efecto, para los masewal de Tepetzintla, la ritualidad implica un vínculo tácito con la continuidad del pasado y con su memoria [Connerton 1989].

Como ya se ha mencionado, desde la perspectiva nativa, las montañas ocupan una posición prominente como entidades de vida complejas. Cada una es un cuerpo compuesto por muchas formas de vida [Questa 2008, 2014, 2017]. El nombre de Tepetzintla, el centro de mi trabajo de campo, es una versión hispanizada de *Tipesintl*, que quiere decir “lugar-bajo-montaña”. Su significado, sin embargo, no es claro, aun cuando sus raíces parecen simples. Los locales traducen inicialmente Tepetzintla como “al pie de la montaña” o “en la base de la montaña”. Algunos jóvenes activistas del pueblo proponen una traducción más acorde con su identidad agrícola: “montaña de mazorcas”. Otra interpretación que algunos adivinos y ancianos apoyan es “lugar de muchas colinas”, pues son estas formaciones las que rodean y sobre las cuales todas las comunidades se asientan en esta zona montañosa. Sin embargo, el nombre “secreto” es “el asiento de la montaña” o “las asentaderas de la montaña”, que si bien no es la traducción preferida por los locales se acepta, a regañadientes, como la “verdadera”.

Si la montaña local tiene un trasero, también tiene una cabeza llamada *tipekwaxochitl* o “corona florida de la montaña” en uno de sus numerosos picos; mientras que sus oídos o *tipenakas* están en varias cuevas, a donde suben justamente adivinos y brujos a dejar ofrendas, a platicar, negociar favores o pagar deudas. El cuerpo de la montaña también tiene estómago o *tipeijtik*, situado en su vasto interior, en donde se originan trepidaciones comunes en la zona, a las que algunos amigos masewal se refieren como “movimientos intestinales”. En el año del 2013, cuando se produjo uno de estos temblores, Anselmo me explicó “Ora, cuando tiembla es nomás por el

agua que se está moviendo abajo, en su panza". Las montañas son efectivamente contenedores de agua, desde donde cada mañana emergen nubes, ríos y niebla, sólo para volver a bajar cada noche como lluvia y más niebla. Aunque no sólo guardan agua, además, algunas montañas están llenas de granos, mientras que otras están supuestamente repletas de pollos, pavos, cerdos y bueyes, incluso las hay con coches, computadoras y aviones. La parte más preciada de una montaña es quizá su corazón o *yolotipetl*. En algún lugar, dentro de cada montaña se encuentra un núcleo de donde emana toda vida, al que se conoce como "su mantenimiento" o *tlatikipanolistl* en náhuatl, y es la fuente de toda la vida en la sierra. La pareja masculina/femenina de "mantenedores" o *Tlatikipanojke* (pl.) viven dentro del corazón de cada montaña y la gente local sueña y platica con ellos con frecuencia. Algunas personas dicen que los sustentadores son una pareja de ancianos, un hombre y una mujer. Otras dicen que se ven como un par de cachorros de coyote, o de *coyokonej*, término usado también para los niños mestizos. Con cualquier apariencia, los hábiles espíritus "mantenedores" están inextricablemente ligados a la montaña y constituyen la última autoridad.

La montaña donde se encuentra la comunidad de Tepetzintla se llama *Chignamasatl* o "9-Venado" y, de acuerdo con los ancianos, su corazón es de plata. De acuerdo con los *masewal*, el corazón de cada montaña está hecho de un metal precioso (oro o plata), como bien saben las corporaciones mineras, ya que es precisamente lo que buscan. De acuerdo con los pobladores, las compañías mineras destruyen el corazón de la montaña. El corazón de cada cerro da sustento a toda la vida, sin él, una montaña se torna "pobre". En náhuatl no existe palabra para 'pobreza', por lo que se utiliza el término español. La 'pobreza' se entiende colectivamente no como la falta de dinero, sino como la ausencia de vida y de fertilidad. Una montaña pobre no producirá maíz ni animales, las nubes no descansarán en sus cimas y los ríos no brotarán en su base. Los sustentadores abandonarán una montaña pobre —sin corazón—, así como los seres del agua dejarán sus profundidades. Entonces, la montaña se convertirá en un lugar 'amarillento' *kostik* y 'podrido', *chichinawi*.

La creciente presencia de mega proyectos (operaciones mineras, de fracking, ductos de gas natural y plantas hidroeléctricas) se han topado con la oposición de grupos indígenas de la sierra como *Red Mexicana de Afectados por la Minería*; *Tiyat Tlali* "Por la defensa de nuestra tierra"; *Tosepan Tiataniske* "Unidos venceremos" y *Organización Independiente Totonaca* (OIT), entre otros. Las promesas de riqueza, desarrollo y progreso hechas por ingenieros, funcionarios gubernamentales y equipos de relaciones públicas de las corporaciones están siendo sistemáticamente rechazadas por estas organizaciones

bajo el argumento insuperable de que lo que realmente busca este grupo de inversionistas es su agua y sus tierras. De acuerdo con Amado Macías, un activista local y reconocido adivino, esas promesas no son más que “historias falsas” que deben ser refutadas mediante el conocimiento local disponible o “historias reales”.

A nivel menos público, la gente está revisitando y en cierto sentido reapropiándose de la tierra, desde cuevas y ojos de agua, hasta las cimas de montañas y ríos. La gente lleva santos, monta cruces de madera y llama a los ángeles y a los espíritus protectores, ofreciéndoles comida y música a cambio de absolución y sustento. Se percibe una efervescencia en torno a la revitalización de danzas tradicionales que muestran a numerosos espíritus y evocan las relaciones ideales de reciprocidad entre la tierra y su gente. He presenciado, durante conversaciones cotidianas en espacios domésticos, cómo ha crecido el interés de los jóvenes en temas como la participación en rituales y las interpretaciones de las “verdaderas” identidades e intenciones de los espíritus.

Avivar todos estos esfuerzos es justamente el discurso abarcador del concepto de *kilnamitl* o “recuerdo”. Lo que la antropología normalmente llamaría “ritual”, es para la gente de Tepetzintla, una forma de activar ese “recordar”. Esta memoria es más que un proceso individual, ya que aparece cuando las personas enuncian correctamente las plegarias y visitan ciertos *lieux-de-memoire* [Nora, 1989] en la montaña; es una forma de hábito-memoria [Connerton 1989] enraizada en la acción continua y en el conocimiento reafirmado. Por lo tanto, el recordar implica, en términos masewal, una membresía [Halbwachs 1989] constituida a través del conocimiento de cierto número de letanías, nombres secretos, comida específica, ofrendas y, crucialmente, la visita a lugares donde espíritus poderosos pueden ser abordados, seducidos o forzados. Esto es, el recordar implica caminar a través de diferentes espacios en lo alto de la montaña.

La memoria forma parte del entorno y viceversa, por lo que recordar siempre implica conciencia y organización social con inevitables ramificaciones políticas [Basso y Feld 1996a, 1996b]. Para los masewal estas ramificaciones políticas se manifiestan en la asociación directa entre la presencia cada vez más grande de los proyectos mineros en la región y las últimas tormentas y huracanes desastrosos. Como alguna vez dijo muy atinadamente Santiago, un amigo de Tepetzintla: “Vamos al monte a visitar a los *itekomej*, porque hay que recordarlos, dónde están, qué hacen: el cerro, el ojo de agua,

el monte. Si no están contentos se van luego. Pero nosotros, ¿a dónde vamos a ir?”⁶

Los proyectos mineros no sólo están dañando el medio ambiente, sino son iniciativas foráneas sumamente agresivas que pueden, efectivamente, matar una montaña. Las personas de Tepetzintla están convencidas de que, de darse esa eventualidad, ellos también morirían, al ser obligados a “abandonar la montaña”. Es por esto que la minería es entendida como un acto de guerra. Es quizá por esta razón que las montañas se defienden a sí mismas y a la gente masewal. Las montañas pueden atrapar gente extranjera en su interior, liberar predadores y enviar torrentes de agua como cascadas por sus laderas. El corazón de la montaña contiene inmensas riquezas en su interior, además de los preciados metales. “Todo está allí”, me dijo mi amigo Ramiro alguna vez. “Todo lo que puedas desear ya está allí. Pero si tomas demasiado, puedes matar a la montaña y, de alguna manera, ella te matará de vuelta. Es por eso que la gente ambiciosa se enferma o se pierde en la cueva, como los *gringos* de la compañía minera. Ese día, la montaña los atrapó en su interior.”

El evento que inspiró las reflexiones de Ramiro sucedió en el 2004. Los “gringos” en cuestión eran, de hecho, un equipo inglés de seis espeleólogos militares quienes quedaron atrapados durante un entrenamiento militar no oficial en “el tigre de Cuetzalan”, una cueva cerca de Cuetzalan a 64 kilómetros al este de Santa María Tepetzintla. Pese a no poder salir por sí mismos y, para sorpresa de muchos, los soldados rechazaron la ayuda de los equipos de rescate mexicanos y exigieron a través de la Embajada Británica la ayuda de un equipo inglés. Su petición fue negada y eventualmente los locales salvaron a los arrogantes extranjeros, pero su presencia fue tomada como un símbolo innegable de una invasión militar secreta que falló. La noticia se esparció rápidamente, pues a los locales no les gustó nada la idea de que soldados extranjeros exploraran sus cuevas en secreto, y el irrespetuoso rechazo a la ayuda local ofrecida, sólo agravó la ofensa. Algunas teorías sobre su verdadero propósito todavía circulan hoy. Mientras que la mayoría especula que los “gringos” eran de hecho miembros equipos de prospección, enviados de incógnito por compañías mineras británicas para buscar oro, muchos de mis interlocutores locales piensan que los soldados extranjeros estaban realmente buscando uranio. En general, los masewal coinciden en que la montaña capturó intencionalmente a estos “gringos” y en que sólo

⁶ Notas de trabajo de campo, junio 2012.

los soltó a equipos de rescate locales una vez que los adivinos hubieran pedido su liberación con las ofrendas apropiadas.

Para Crispín, un adivino local, ésta no es una historia inusual. De hecho, historias como esta abundan en la sierra, historias sobre extranjeros ambiciosos y orgullosos (políticos, comerciantes ricos, hippies, pastores no católicos, narcotraficantes, bandidos, mineros e ingenieros) que fueron disuadidos, engañados y a veces matados por derrumbes, inundaciones, pestes y enfermedades enviadas por los astutos espíritus de la montaña, para beneplácito de los masewal.

Cada montaña es entonces una entidad sensible y un reservorio de vida, un recipiente para otros cuerpos, un laboratorio para formas innovadoras como autos, rascacielos y, paradójicamente, los mismos taladros petroleros utilizados para destruirlas. Cada avance tecnológico, cada herramienta o “arma” viene originalmente de una montaña. De acuerdo con el pensamiento masewal local, debajo de estas montañas-fábricas corre una red subterránea de agua, gas y petróleo que (junto con los arcoíris) conectan a los cerros, permitiendo que granos, cerdos, dinero y animales de presa puedan emerger en todos lados. Por lo tanto, las montañas forman una red de vida y en su corazón yacen todos los granos de maíz que alguna vez serán plantados, todas las plantas que crecerán, todos los animales que alguna vez deambularán por sus bosques y todas las personas.

La persistencia al continuar haciendo visitas a las cuevas en la montaña y al sembrar maíz constituyen capacidades localmente consideradas como capacidades inherentes de la persona, como dice el viejo Anselmo: “aquí no sabemos nada, no fuimos a la escuela. Nomás sabemos sembrar el maíz, toda la gente ya nace sabiendo eso”.⁷ Otros hombres de mediana edad están regresando obstinadamente de la ciudad para cultivar su milpa en la montaña, aun cuando tienen otros oficios e intereses, y se están llevando a las nuevas generaciones con ellos.

Una mañana, mientras Anselmo y yo tomábamos café en su porche, vimos a Macario con sus cuatro hijas y sus perros por el camino que sube al cerro Chignamasatl llevando sus herramientas. “Ora, ¿por qué van todos para arriba?”, pregunté, no sin mordacidad, pues sabía que Macario se sentía orgulloso de haber sido un albañil elegante en la ciudad durante muchos años y de que sus hijas no hablaran ya la lengua náhuatl. “Porque ya saben que si no van se van a chingar”, apuntilló Anselmo, “luego nos chingamos todos”.⁸ Trabajar la tierra es mucho más que una actividad económica para

⁷ Notas de trabajo de campo, septiembre 2015.

⁸ Notas de trabajo de campo, noviembre 2015.

la obtención de ganancias individuales o una forma de participación social, sino que es una postura moral, una manera de expresar el respeto a la tierra y a los espíritus, de recordarlos y de ser recordados por ellos en una generación recíproca de respeto. Es una forma de “mantenimiento”. Las montañas, como pilares rotos, son los principales receptáculos de estas acciones e historias localizadas, proveyendo una relación alternativa indiscutible con el tiempo, ya que para los masewal de Tepetzintla, la memoria se ha atrapado a sí misma en el espacio que les rodea. El respeto y la memoria son las actitudes morales clave para la subsistencia de la vida en la sierra.

V. ANTROPOCENOS

Con este breve recuento etnográfico he intentado mostrar una visión nativa que conjuga aspectos cosmológicos, rituales y afectivos con preocupaciones colectivas sobre cambios percibidos en los patrones climáticos, los efectos de la invasión minera, así como los resultados evaluados localmente como negativos de la modernidad urbana. Pensar en un Antropoceno unívoco equivale pues retornar al pensamiento Eurocéntrico en donde la preeminencia occidental se reserva la exclusividad de interpretar cambios globales y en donde sólo ciertas sociedades “metropolitanas” se encuentran capacitadas para evaluar el estado del mundo y para incidir en él. Al seguir de cerca las reflexiones de numerosos interlocutores nativos, lo que emerge en mi trabajo es una reflexión culturalmente arraigada que reconoce una compleja interdependencia sustentada en una profunda experiencia histórica en el territorio serrano. Una reflexión nativa que lejos de victimizarse, encuentra y adjudica responsabilidades sobre ciertos malestares en la misma gente masewal local, como sujetos activos de su propia historia.

Las estrategias de entendimiento, comunicación y mitigación de dichos malestares pasan, desde la praxis local, por la (re)negociación con los espíritus y la reinterpretación de historias locales. Los pilares rotos —los cerros— constituyen no sólo un entorno ambiental sino también un paisaje moral y recuerdan a los masewal de Tepetzintla que el mundo, está ya de por sí maltrecho y roto por la envidia, rencor y abuso de espíritus y humanos avariciosos.

Con la producción de una sociedad expansiva y meta-humana, los masewal de la Sierra Norte de Puebla han también establecido la explicación para una crisis total. Por ello, no debería de sorprendernos tal vez, que, al contar sus historias, recuperar viejas prácticas y organizarse en grupos pan-étnicos en contra de los voraces mega proyectos, las comunidades masewal serranas intenten no sólo otorgar un sentido y un lugar dentro de

su sociedad a dichos eventos, sino principalmente, bloquear el potencial daño expansivo de los mismos. Tanto las formas de organización política serranas como la reactivación de actividades rituales que parecían haber caído en el olvido, constituyen, en términos locales, activaciones del recuerdo como un tipo de memoria política. En las protestas recientes contra la micro hidroeléctrica impulsada por la compañía Comexhidro en Aguacatlán, el contiguo municipio de Tepetzintla, por ejemplo, algunos de los manifestantes expresaron que, “venimos porque no se olvida el agua. Nos acordamos y no vamos a dejar que se la lleven”.⁹

Esta forma de recordar no puede leerse simplemente como una “manifestación cultural” sino como un pensamiento que activa una ecología no-occidental en la que las montañas —que no las personas— son la pieza central. Desde esta perspectiva nativa, los cerros están vivos y habitados a un tiempo y son ellos los “mantenedores”, quienes cultivan devotamente bosques, animales, milpas y gente. En otras palabras, con la crítica invención de una ecología de interdependencia no antropocéntrica, los masewal de Tepetzintla y otras partes de la Sierra Norte de Puebla, han concluido, lógicamente, que existe un contenido moral problemático complejo detrás de los desastres climáticos que los afectan actualmente.

REFERENCIAS

Báez, Lourdes

1999 *El juego de alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla.* SEP, ENAH, INAH, México.

Basso, Keith H. y Steven Feld (ed.)

1996a *Senses of place.* School of American Research Press.

1996b *Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache.* University of New Mexico Press.

Cardinale, Bradley J.

2013 Towards a general theory of biodiversity for the Anthropocene. *Elementa*, 1. <<<https://www.elementascience.org/articles/10.12952/journal.elementa.000014>>>

⁹ Notas de trabajo de campo, agosto 2016.

Chamoux, Marie-Noëlle

2008 Persona, animacidad, fuerza, en *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.). Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM/CEMCA (Col. Ediciones especiales, 65). México.

Connerton, Paul

1989 *How societies remember*. Cambridge University Press.

Crate, Susan A. y Mark Nuttall (ed.)

2016 *Anthropology and climate change: from encounters to actions*. Routledge.

Crutzen, Paul J.

2006 The anthropocene, *Earth system science in the thropocene*, Springer Berlin Heidelberg: 13-18.

Descola, Phillipe

1996 *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge University Press.

2013 *Beyond nature and culture*. University of Chicago Press.

Durkheim, Emile

1975 (1915) *The elementary forms of the religious life*. Nueva York.

Ellis, Erle, Mark Maslin, Nicole Boivin y Andrew Bauer

2016 Involve social scientists in defining the Anthropocene. *Nature*, 540 (7632): 192-193.

Figueroa, Esther

2012 Análisis del desempleo, la migración y la pobreza en México, en REDALYC, *Sistema de Información Científica, Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal, Quinta Época*. Año XVI, 30, enero-junio.

Galinier, Jacques

2004 *The world below: body and cosmos in Otomí Indian ritual*. University of Colorado Press.

Hann, Chris

2017 The Anthropocene and anthropology: micro and macro perspectives. *European Journal of Social Theory*, 20(1): 183-196.

Haraway, Donna J.

2016 Staying with the trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene "Introduction", en *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Jason, W. Moore (ed.). PM Press: 34-76.

Ichon, Alain

1973 *La religión de los totonacas de la sierra*. Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.

Knab, Timothy J. y T. J. Knab

1995 *A war of witches: a journey into the underworld of the contemporary Aztecs.* Harper. San Francisco.

Latour, Bruno

2014 Anthropology at the time of the Anthropocene—A personal view of what is to be studied, en *Distinguished lecture delivered at the American Anthropological Association annual meeting.* Washington DC. Dictada el 10 de diciembre de 2014. Transcrita en <<<http://www.bruno-latour.fr/node/606>>>.

Lok, Rossana

1987 The House as a Microcosm: Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village, en *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P. E. de Josselin de Jong*, Rob de Ridder y Jan A. J. Karremans (eds.). E. J. Brill. Leiden: 211-233.

1991 *Gifts to the Dead and the Living: Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico.* Center of Non-Western Studies of the Leiden University. Leiden.

Lupo, Alessandro

2001 La cosmovisión de los nahuas de la sierra de Puebla, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). CONACULTA/FCE. México: 335-389.

Millán, Saúl

2010 La comida y la vida ceremonial entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. *Diario de Campo* (1).

Moore, Jason, W.

2016 "Introduction" on *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Moore, Jason W. Moore (ed.). PM Press: 1-11.

Nápoles, Pablo y Juan Luis Ordaz

2011 Evolución reciente del empleo y el desempleo en México. *Economía*, 8 (23): 91-105.

Nora, Pierre

1989 Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations* 26: 7-24.

Ogden, Laura et al.

2013 Global assemblages, resilience, and Earth Stewardship in the Anthropocene. *Frontiers in Ecology and the Environment* 11 (7): 341-347.

Pálsson, Gísli et al.

2013 Reconceptualizing the 'Anthropos' in the Anthropocene: Integrating the social sciences and humanities in global environmental change research. *Environmental Science & Policy* 28: 3-13.

Pérez, Iván

- 2014 *El inframundo nahua a través de su narrativa*. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Questa, Alessandro

- 2017 *Dancing Spirits Dancing spirits. Towards a Masewal ecology of interdependence in the northern highlands of Puebla, Mexico*, tesi doctoral en antropología, University of Virginia.
- 2014 Mundos superpuestos y relaciones con el cosmos entre los nahua de Tepetzintla, Puebla, en *Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, iv, Catherine Good y Marina Alonso (coords.). México: 212-227.
- 2008 Por cada vida varios mundos. Nociones de parentesco ritual entre los Nahua de Tepetzintla. *Diario de Campo*, marzo-abril: 41-51.

Swanson, Heather Anne, Nils Bubandt y Anna Tsing

- 2015 Less than one but more than many: Anthropocene as science fiction and scholarship-in-the-making. *Environment and Society: Advances in Research* 6 (1): 149-166.

Tsing, Anna Lowenhaupt

- 2015 *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 2007 The crystal forest: notes on the ontology of Amazonian spirits. *Inner Asia* 9 (2): 153-172.

Williams-García, Roberto

- 1997 *Danzas y andanzas: etnología*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. México.

