



SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

UNIDAD AJUSCO

ÁREA ACADÉMICA 2

DIVERSIDAD E INTERCULTURALIDAD

LICENCIATURA EN EDUCACIÓN INDÍGENA

LA PRÁCTICA CULTURAL DE *CHÁJMAN* (HUEHUENTONES):  
UN RECURSO SOCIOEDUCATIVO ENTRE LOS MAZATECOS DE  
SAN MIGUEL NUEVO, SANTA MARÍA CHILCHOTLA, OAXACA.

TESIS:

que para obtener el grado de  
LICENCIADO EN EDUCACIÓN INDÍGENA

presenta:

Teófilo Zaragoza García

Asesora:

Dra. Adriana Leona Rosales Mendoza

Ciudad de México

Febrero de 2018

Índice.....	2
Dedicatorias.....	4
Agradecimientos.....	5
INTRODUCCIÓN.....	6
A. Objetivo.....	6
B. Planteamiento del problema.....	8
C. Contextualización y Estado de la cuestión.....	9
D. Justificación.....	13
E. Fundamentos teóricos y metodológicos.....	15
CAPÍTULO 1. ASPECTOS MONOGRÁFICOS.....	24
1.1 Ubicación espacio temporal, Organización Social y Política, Contextos económico, lingüístico y cultural.....	25
1.2 Historia, memoria colectiva y tradición oral en la comunidad.....	38
1.3 Cosmovisión, mitología y religión.....	40
CAPÍTULO 2. PROPUESTA DE ANÁLISIS DE <i>CHÁJMAN</i> COMO UN RECURSO SOCIOEDUCATIVO PARA LOS NIÑOS MAZATECOS DE SAN MIGUEL NUEVO.....	46
2.1 Historia y descripción de los Huehuentones: <i>Chájman</i> o <i>Chá xo ó</i> .....	47
2.2 Espacios, tiempos y momentos durante la fiesta y sus rituales.....	54
2.3 Caracterización de los personajes: <i>Nchoba</i> y <i>Naxchá ngind'é</i> .....	58
2.4 Los rituales que se realizan durante la fiesta.....	61
2.5 Descripción de la música y de los instrumentos: Tres canciones mazatecas.....	63

CAPITULO 3. APORTES PARA EL DESARROLLO CULTURAL DE LA COMUNIDAD.....	83
3.1 El significado y finalidad de los <i>Chájman</i> para los mazatecos.....	85
3.2 El carácter socioeducativo de la práctica cultural.....	93
3.3 La participación de las mujeres en esta práctica cultural.....	96
CONCLUSIONES.....	98
Reflexiones finales.....	98
Hallazgos.....	100
Desafíos.....	101
Nuevos horizontes, prospectiva.....	102
Bibliografía.....	104
Filmografía.....	109
Discografía.....	109
Índice de imágenes.....	110

## DEDICATORIAS

A mi madre, María Guadalupe García Martínez, por apoyarme a pesar de todo: siempre estaré agradecido contigo. Todos mis triunfos te los dedicaré por ser una guerrera invencible. Te amo, madre, y siempre estarás en mi corazón.

A mi padre, Nicanor Zaragoza Juan, por el transcurso tiempo que estuvo conmigo, agradezco mucho su amor y apoyo, porque sé que hubiera sido un buen amigo y padre para mí si hoy viviera.

## AGRADECIMIENTOS

En la realización del presente trabajo de investigación, recibí apoyo invaluable de la Dra. Adriana Leona Rosales Mendoza, asesora de mi tesis: Gracias por su sencillez y por el acompañamiento que me ha brindado durante este trayecto. Usted es una de las causas por las cuales la Universidad Pedagógica Nacional se distingue, ya que usted la hace brillar.

A todos los que fueron mis profesores en la Universidad Pedagógica Nacional, por confiar en mí, por sus valiosos conocimientos que me sirvieron para formarme como persona y como profesionista. Todo mi reconocimiento y respeto mis preceptores: Victoria Eugenia Morton Gómez, Marcela Tovar, Antonio Carrillo Avelar y Elizabeth Hernández Alvidrez.

A mi tía María Magdalena Zaragoza Martínez, *in memoriam*, por el apoyo que me estuvo brindando durante mi trayectoria escolar y por sus buenos consejos, que jamás se me olvidarán. Era una guerrera y ahora es un ángel que nos cuida en el cielo. Descansa en paz tía, siempre fuiste una persona increíble, brillante e inolvidable.

A mis hermanas y hermanos, por todo el apoyo que me brindaron. Solo me queda decirles que los admiro mucho y quiero darles las gracias por todo lo que han hecho por mí: Mil gracias hermanos, ustedes son los más valiosos que tengo en la vida.

A mi tía Jovita Zaragoza Martínez, por formar parte de este gran logro, y por el sacrificio que hizo ella, también, por sacarme adelante. Gracias a ella nada ha sido imposible para mí: Gracias tía eres una verdadera joya.

A mi tía Rosa Zaragoza Martínez, por ser parte de este sueño y por el apoyo que me estuvo brindando y por sus buenos consejos.

Al Lic. Jorge Fonseca, colega, camarada y compañero de estudios, por el respaldo brindado durante el proyecto de investigación. Sin duda un maestro que estará entre los mejores de México.

A Maestro Israel García Filio y su esposa la Lic. Ana Isabel Jacinto Hernández, por sus brillantes consejos que me sirvieron para alcanzar esta meta.

A la Universidad Pedagógica Nacional por existir, por abrirme la puerta a múltiples saberes y por ser la mejor casa para formar personas capaces de construir un mejor futuro para la sociedad mexicana, a través de la educación.

A todos los entrevistados, por su valiosa participación, aportaciones y por la confianza brindada: Emilio Gutiérrez Fuentes, Luis Pulido, Saúl Pereda García, Octavio Gutiérrez, Horacio Victoriano y Carlos Victoriano.

## INTRODUCCIÓN

### A. Objetivo

El Objetivo principal del presente trabajo es hacer una descripción y un análisis de la práctica cultural del *Chájman*, festividad que se lleva a cabo durante los días dedicados a la ceremonia a los muertos, con el propósito de revalorizarla como un proceso socioeducativo legítimo y propio de la cultura indígena mazateca.

Se tiene la finalidad de hacer conciencia entre profesores y personas de la comunidad, sobre la presencia contemporánea de dicha práctica y la importancia de la celebración como parte de los conocimientos ancestrales legados a las nuevas generaciones. Es de considerarse también que esto permitirá, en consecuencia, coadyuvar en la perpetuación de la cultura, la revitalización de la lengua, además de la construcción y el afianzamiento de la identidad de las niñas y niños mazatecos de la comunidad de San Miguel Nuevo Santa María Chilchotla, Oaxaca.

En este texto se realiza una descripción de la fiesta conmemorada durante los días dedicados a los muertos, y los rituales celebrados, para hacer un análisis de los espacios de socialización y los momentos de la fiesta; los elementos materiales y los elementos simbólicos, enfocando la atención en los procesos de socialización lingüística y cultural durante los rituales que llevan a cabo sus participantes y en la interacción con los miembros de la comunidad. Es de considerarse que las prácticas rituales en las que profundizaremos más adelante, se manifiestan como procesos socioeducativos en donde los niños aprenden a identificarse como mazatecos, además de que a través de dichas prácticas los

niños y niñas son iniciados en los oficios y las artes tradicionales como la música, la composición y el canto, el tallado y elaboración de instrumentos, máscaras e indumentarias, el respeto y homenaje a los ancestros, entre otros elementos, en los que se profundizará más a detalle en los capítulos correspondientes.

Así, fue necesario:

a). Rastrear en diversas fuentes historiográficas, etnográficas y antropológicas, información que diera cuenta de la celebración y sus rituales, para poder construir un estado del arte que nos permitiese consolidar una documentación fidedigna y actualizada; sin que esto demeritara la voz y la palabra de los ancianos de la comunidad, quienes son portadores de un conocimiento ancestral genuino y sumamente valioso, que es necesario fortalecer y revitalizar a favor de la consolidación de la lengua y la cultura mazateca de Oaxaca.

b). Realizar un acercamiento a la práctica ceremonial de los huehuentones, y sus rituales, mediante un enfoque etnográfico participante y dialógico, que permitiera una aproximación amistosa y doblemente reflexiva, en la búsqueda de un verdadero diálogo horizontal con los miembros de la comunidad y los protagonistas de la fiesta y sus rituales.

c). Realizar una descripción a través de la cual fue posible una interpretación posterior del origen, historia y significado de la celebración y sus rituales, a la vez que facilitó establecer vías o metodologías, mediante propuestas de análisis y sistematización, para que dicha práctica se revalore como una práctica educativa genuina e incorporarla, de ser necesario, ya a las actividades escolarizadas

propiamente dichas, o bien, fomentarla con valor y respeto desde la comunidad, el hogar y la familia.

## B. Planteamiento del problema

La principal problemática que es posible identificar es que con el paso del tiempo se ha perdido el interés hacia la fiesta por parte de los padres y de los profesores, ya que se ignora su importancia y su significado real, ya sea debido a la falta de documentación, o bien, en consecuencia, que la celebración y sus rituales han venido incorporando, a lo largo de las décadas, elementos ajenos, que sin embargo, han sido reapropiados y resignificados a través de las nuevas generaciones.

También cabe mencionar que debido a la influencia de las nuevas religiones cristianas y protestantes que se han introducido en la región, se han llegado a prohibir un sin número de prácticas rituales por considerarlas como algo pecaminoso, como un comportamiento pagano y producto de la mera superstición; prohibición que incluso data desde la época del contacto y la conquista, ya que entonces los rituales eran considerados sacrilegio por la religión católica, y no como ocurre hoy en día en donde el catolicismo sí los permite. Dicha información histórica está fielmente documentada en las Crónicas de Indias.

Asimismo, es evidente que los profesores que imparten clases en comunidades mazatecas, en su mayoría valoran la celebración del Chajman como una costumbre cultural importante, sin embargo, se ignora su verdadero valor en

términos educativos. Quizá esto se deba a que las prácticas rituales, en entornos culturales indígenas diferenciados, se tiende con frecuencia a generalizarlas en términos de “tradiciones” o “usos y costumbres”; no obstante, es evidente la falta de información, investigación, documentación y sistematización detallada y significativa de cada una de esas prácticas culturales.

Finalmente es de considerarse que si bien se han incorporado elementos ajenos a la cultura mazateca, sobre todo al referirse a los elementos materiales constitutivos de la fiesta, en el fondo subsiste un significado y un sentido que ha permanecido a lo largo de las generaciones; pero es fundamental explorar sobre la práctica para saber cómo se ha revalorizado con miras a favorecer la revitalización de la lengua y la cultura; así como también se hace necesario que se dimensione, en su justa medida, su importancia y trascendencia en la educación de niños y niñas pertenecientes a las comunidades mazatecas.

### C. Contextualización y Estado de la cuestión

Los estudios realizados sobre la historia y cultura mazateca en sus diferentes manifestaciones vitales, han sido abordados a partir de trabajos de la antropología y la etnografía. Las investigaciones en torno a la figura de María Sabina y el uso de los hongos alucinógenos tuvieron una gran popularidad en la época de la psicodelia, sin embargo, otros aspectos de la cultura, igualmente relevantes se encuentran poca o nualmente documentados, como lo es el caso de los procesos socioeducativos a través de la socialización lingüística y cultural en

fiestas y rituales de participación colectiva durante la infancia de los niños indígenas mazatecos.

Asimismo, en esfuerzos más recientes podemos rastrear materiales producto de las investigaciones lingüísticas como resultado de los procesos educativos escolarizados en respuesta a la política educativa vigente, que busca sobre todo respetar, promover y mantener la lengua y la cultura de los pueblos indígenas a través de la promoción y la práctica bilingüe en los centros educativos, y que en el caso de la cultura mazateca, abarca desde el nivel preescolar hasta el bachillerato.

También, en diversos materiales escolares, se han incluido contenidos que hacen referencia a la lengua y la cultura mazateca, como resultado de la preocupación derivada de la falta de interés creciente en las prácticas culturales propias frente a los modelos occidentales que propician un bilingüismo sustractivo, así como una transformación o déficit de la identidad cultural, visibles en fenómenos sociales como el aculturamiento u occidentalización, la migración, la influencia de las religiones cristianas y protestantes, y la cada vez más creciente negación de las generaciones más jóvenes por seguir las costumbres y prácticas heredadas desde tiempos inmemoriales por nuestros ancestros.

En cuanto a la historia, son pocas las fuentes bibliográficas con las que se cuenta y en su mayoría remiten a la memoria colectiva de los ancianos de la comunidad e incluso a las narraciones míticas que pretenden dar un origen y un sentido a este grupo étnico. Pero llama la atención que incluso las fuentes que

pretenden ser históricas nos ofrecen la posibilidad de rastrear elementos historiográficos a través del conocimiento lingüístico y el parentesco con otras lenguas y culturas vecinas o pertenecientes a la misma familia o tronco común.

De acuerdo a la etnografía de los mazatecos escrita por Xicohtécatl Luna Ruiz (CDI, 2004: 6), ‘La identidad mazateca se establece primordialmente a partir del idioma propio, indicador de la pertenencia a la cultura del grupo y del conocimiento que de éste se tiene. En el espacio regional, la lengua sirve como identificador y diferenciador: al reconocer una variante dialectal se informa sobre el lugar preciso de procedencia (Valiñas; 1993, citado por Luna Ruiz, 2004: 6).

En cuanto a la mitología, los miembros de la cultura mazateca parecen compartir *un universo simbólico de gran vitalidad, lo cual les permite fortalecer su propia identidad colectiva. Se ordena de oriente a poniente y se halla habitado por fuerzas duales: en el oriente se encuentra el Padre eterno y en el otro extremo, el Maligno* (Luna Ruiz, 2004: 6)

Más allá de las regiones geográficas conocidas existe un mundo sobrenatural: en el centro está nuestro mundo, cuyos “dueños” son los chikones o güeros, el “dueño, patrón, rey o juez del cerro”, como suele traducirse, y los dueños de los cerros, los ríos, las cuevas, quienes se vinculan con la tierra y sus recursos y viven en una dimensión sobrenatural paralela. Ellos y nosotros hemos establecido un convenio de mutuo respeto por los espacios (Incháustegui; 1994): hay cinco principales, ubicados en los puntos cardinales y uno en el eje. Los cinco, por ser los más importantes debido al poder que detentan, mantienen subordinados a los demás. Los de menor jerarquía están asociados a sitios físicos específicos, son su esencia misma: los dueños de los ríos, de las cuevas, de los sótanos, de los cerros, con nombres específicos; en Mazatlán, por ejemplo, existe Chon Dajvé, y en Huautla, Chikón Tokoshó (López; 1995, p. 161, y Quintanar; 1999, p. 17, citados por Luna Ruiz, 2004: 6).

Asimismo la Etnomusicología ha tenido un papel con frecuencia protagónico en la investigación y documentación de las prácticas rituales de los pueblos mazatecos de Oaxaca, debido a que generalmente en las fiestas y prácticas rituales, la danza, la música y el canto son elementos fundamentales. A propósito, esta investigación se ha dado a la tarea de rastrear a algunos de los compositores contemporáneos más conocidos de la región cañada, que a través de un diálogo abierto y respetuoso, la han orientado en cuestiones de la importancia de la fiesta del *Chájman* en la formación y educación de los niños, así como también la importancia de promover la composición, la elaboración de instrumentos con diversos materiales, el aprendizaje en la ejecución de uno o varios instrumentos musicales y en la iniciación de los niños en el conocimiento y práctica de las danzas tradicionales.

En el material denominado 'Rituales sonoros de los muertos', *Música dedicada a la muerte y al eterno retorno* (2007), se hace una recopilación sonora de algunos de los cantos más importantes en las culturas indígenas *cucapá*, *k'miai*, *mazateca*, *nahua*, *pame* y *teenek*. Este material representa una gran aportación documental en torno a los rituales de la muerte y en el resguardo de la memoria histórica y colectiva, presente en las prácticas tradicionales ancestrales.

Este material sonoro, contiene dos cantos tradicionales mazatecos: *Ntá naxinsë* y *Flor de todos los santos*, los cuales nos ayudarán a tener un acercamiento a la propias voces de los protagonistas de la fiesta, y a la concepción de la muerte que se tiene en la cultura mazateca como parte de su mitología y cosmovisión.

#### D. Justificación

El presente trabajo de investigación es pertinente debido a que las comunidades indígenas de México actualmente atraviesan un proceso histórico en donde su participación, intervención, consulta, dignificación y reivindicación se hace cada vez más presente mediante constantes luchas y empujes, en la búsqueda de la conquista y ejercicio de sus derechos. Así, de acuerdo a la Constitución de nuestro país, la nación mexicana está *sustentada originalmente en sus pueblos indígenas*, los cuales, tienen *el derecho [...] a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para, entre otras cosas, preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad* (Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, Artículo 2°). Esto quiere decir, que tienen derecho a practicar, conservar, documentar, promover y divulgar sus lenguas y culturas, ya que es urgente conquistar nuevos espacios en el uso de la lengua y de las prácticas culturales para su revitalización y reivindicación.

Cabe mencionar que desde el punto de vista de la política lingüística y educativa en México, este trabajo responde a las necesidades socioculturales de conservar y desarrollar la lengua y la cultura de los pueblos mazatecos; es decir, que de acuerdo a la *Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas de México* (Inali, 2003), el uso de los medios de información y divulgación, como pueden ser investigaciones documentadas, el uso de los medios de comunicación como la prensa, la radio y la televisión; y a través del uso de técnicas de recopilación de datos como el cine documental, es posible impulsar el uso de la

lengua mazateca, lo cual le permitiría afianzarse en su uso en más numerosos espacios públicos y sociales.

También desde la política internacional, contenida en pactos y tratados en donde México siempre ha tenido una participación solidaria, podemos encontrar que de acuerdo a la Organización de las Naciones Unidas, se decreta y recomienda a los estados nacionales, mediante su *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas* (N.Y., 2007) el respeto a los pueblos indígenas, ya que tienen derecho a “*practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas...*” (ONU, 2008: 6); asimismo, tienen derecho a “*mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales...*” (ONU, 2008: 12), lo cual incluye, entre otras manifestaciones, las ceremonias y rituales, las danzas, el conocimiento tradicional ancestral, fiestas, tradiciones y costumbres.

Además, es necesario investigar, documentar y sistematizar dichos conocimientos tradicionales, ya que puede ser de ayuda y utilidad en el diseño y creación de materiales a favor de la consolidación de la lengua y la cultura mazateca; lo cual nos permitirá valorar en su justa dimensión el carácter educativo de la práctica ceremonial de los *Chájman*, y los rituales que se llevan a cabo en el marco de su ejecución, ya que a partir de la socialización lingüística y cultural los niños aprenden la lengua y su escritura, aprenden a tocar un instrumento y a componer canciones, a danzar, a tallar su máscara y a preparar su vestuario. Intercambian y socializan narraciones y conocimientos tradicionales mediante la

oralidad, interiorizan una cosmovisión y se concretan sus representaciones sociales del mundo, aprenden una concepción propia de la muerte, de 'el más allá,' y consolidan la identidad y el sentido de pertenencia a un grupo.

#### E. Fundamentos teóricos y metodológicos

Los principios que fundamentan teórica y metodológicamente la presente investigación, parten de la perspectiva que Geertz tiene a propósito del trabajo etnográfico y su noción de cultura en su obra *La interpretación de las culturas* (1987), donde retoma el término *descripción densa* de Ryle.

En breves términos, para Geertz es fundamental distinguir entre los métodos y técnicas del trabajo etnográfico, gracias a los cuales es *posible establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etc.*; asimismo, distinguir qué es denominado como *descripción densa*, la cual consiste en un esfuerzo intelectual que va encaminado a construir una *especulación elaborada* que dé sentido a la información recopilada y meramente descriptiva. Es decir, esta especulación en tanto reflexión etnográfica tiene tres características fundamentales: *es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar "lo dicho" en ese discurso de sus ocasiones percederas y fijarlo en términos de consulta* (Geertz, 1987).

Cabe mencionar, que Geertz parte de una idea de cultura que consiste en un *sistema de concepciones expresadas en formas simbólicas por medio de las*

*cuales la gente se comunica, perpetúa y desarrolla su conocimiento sobre las actitudes hacia la vida* (Geertz, 1987). No obstante, John Thompson (1993), al hacer una síntesis sobre los estudios antropológicos acerca del concepto de cultura, distingue tres acepciones que nos marcan un continuo avance en los estudios sociales y culturales: la acepción descriptiva, la simbólica y la estructural, que no estructuralista.

La *concepción descriptiva* de la cultura se refiere al conjunto diverso de valores, creencias, costumbres, convenciones, hábitos y prácticas característicos de una sociedad particular o de un periodo histórico. La *concepción simbólica* desplaza el enfoque hacia un interés por el simbolismo: de acuerdo con ella, los fenómenos culturales son fenómenos simbólicos, y el estudio de la cultura se interesa esencialmente por la interpretación de los símbolos y de la acción simbólica (Thompson, 1993: 184).

Pero al referirnos a la *concepción estructural* de cultura, estamos asumiendo que *los fenómenos culturales pueden entenderse como formas simbólicas en contextos estructurados; y el análisis cultural puede interpretarse como el estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de las formas simbólicas* (Thompson, 1993: 185).

En este mismo orden de ideas y de acuerdo con las propuestas de Paul Atkinson & Martín Hammerseley en *Ethnography and participant observation* (1998), se define la labor de la etnografía como una investigación y análisis de datos que “implican la interpretación explícita de los significados y de las funciones de las acciones humanas, el producto de las cuales toma principalmente la forma de descripciones y de explicaciones verbales, con la cuantificación y el análisis

estadístico desempeñando un papel subordinado en la mayoría” (citado y traducido por Fonseca, 2014).

Asimismo, plantean que la actitud del etnógrafo puede atravesar muy diferentes estados o actitudes frente a los fenómenos socioculturales, por lo que surge también la necesidad de diferenciar entre una intervención etnográfica no participante, que se lleva a cabo mediante la observación total; la observación participante propiamente dicha; la actitud práctica propia de un participante observador; y por último la participación total (Gold, 1958; Junker, 1960, citados por Atkinson y Hammerseley, 1998), que requiere de una inmersión total en la lengua y las prácticas culturales locales; todo dependerá en gran medida de la actitud que el etnógrafo adopta conscientemente con referencia a su investigación participante, frente a la cual puede asumirse como un iniciado (*insider*) o un forastero (*outsider*) (Atkinson y Hammerseley 1998, citado y traducido por Fonseca, 2014).

Sin embargo, los autores aclaran que *toda la investigación social es una forma de observación participante, porque no podemos estudiar el mundo social sin ser parte de él* (Atkinson y Hammerseley 1998, citado y traducido por Fonseca, 2014). En este sentido, la observación participante no está determinada por la técnica de la investigación, sino a través de un *modo de estar-en-el-mundo* propio del investigador.

También es necesario vincular dichas concepciones de acuerdo a la *Hermenéutica doblemente reflexiva* propuesta por Gunter Dietz en su libro

*Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación, una aproximación antropológica* (2012); ya que de acuerdo con las concepciones etnográficas simbólica y estructural propuesta por Thompson, el análisis e interpretación de las realidades sociales y culturales deben ser tomadas en cuenta en contextos y estructuras dinamizadas por tensiones, acuerdos, luchas y relaciones de poder.

En este sentido, Dietz propone tomar en cuenta no sólo la perspectiva del investigador o etnógrafo, así como sus paradigmas teóricos y metodológicos; sino que la propia voz de los participantes, su manera de situarse y dar significado a su universo, tomará una importancia relevante, en un ejercicio hermenéutico propiciado por un diálogo bidireccional encaminado a la búsqueda de la comprensión reflexiva mutua entre miembros de culturas distintas; lo cual llevará consigo un complejo proceso de *conflicto*, pero también de *reciprocidad* (Corona, 2012).

Lo anterior nos permite comprender que el trabajo etnográfico lleva consigo una gran carga de responsabilidad ética y social, además de un gran riesgo de caer en una actitud jerarquizada y colonialista, debido al poder hegemónico propio del conocimiento, de quien lo ostenta y de quien lo imparte. Es decir, que es necesario tomar una actitud *decolonial* frente a otras realidades culturales en la búsqueda del respeto, la valoración y la comprensión mutua.

Estas concepciones y propuestas se encuentran muy en sincronía con las sugeridas por Corona y Kaltmeier en: *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* (2012), cuyos enfoques novedosos en el campo de

las metodologías de investigación, nos permiten, entre otras cuestiones sumamente importantes, rescatar la noción de horizontalidad, reciprocidad, diálogo y poder, autoría entre voces y diálogo *entre* culturas.

Estas aportaciones son sumamente valiosas debido a que toman en cuenta el respeto y la reciprocidad del diálogo entre miembros de culturas distintas, además de que buscan empoderar a los grupos étnicos en la administración del poder político y la reivindicación del conocimiento ancestral, lo cual también requiere otorgar el crédito a las voces de los informantes o participantes de la investigación y en especial, reflexionar y crear condiciones que posibiliten la creación de nuevos horizontes.

También nos parece valioso rescatar las propuestas para el análisis de los espacios comunitarios de socialización lingüística y cultural propuestos por Yolanda Jiménez Naranjo en *Cultura comunitaria y escuela intercultural* (2009); donde se hace una distinción pertinente de lo que se entiende como *Cultura escolar* respecto a lo que es la *Cultura comunitaria*, en donde la noción de espacio comunitario se concibe como un espacio cultural implícitamente negociado en donde confluyen lo familiar, lo comunitario, lo escolar, el conflicto, la clandestinidad, el acuerdo, la organización, la jerarquización y las relaciones de poder.

Con base en el objeto de la presente investigación de identificar los espacios y momentos en donde se llevan a cabo los procesos de socialización lingüística y cultural de las niñas y niños indígenas mazatecos de Santa María

Chilchotla, Oaxaca; con la finalidad de llevar a cabo una descripción e interpretación de la fiesta conmemorativa dedicada a los muertos y en donde niños y niñas adquieren y desarrollan tanto habilidades lingüísticas como socioculturales, resultan particularmente valiosas las aportaciones contenidas en *Socialización, lenguaje y culturas infantiles: estudios interdisciplinarios*, trabajo coordinado por Lourdes de León Pasquel (2010), donde a partir de una serie de acercamientos a diversos contextos socioculturales y lingüísticamente diversos, se da cuenta de procesos socioeducativos en múltiples comunidades, distinción entre estilos culturales y aprendizaje, socialización por y con el lenguaje, además de la importancia vital que tiene la conversación, la narración de historias, así como también el desarrollo y ejecución de los juegos entre grupos de niños o pares al interior de las comunidades indígenas.

Además, es conveniente vincular algunos conceptos propuestos por Ornelas Tavárez, quien se ha dado a la tarea de establecer las relaciones entre la *Cultura social* y la *Cultura escolar* en comunidades de arraigadas tradiciones indígenas, en *Formación docente ¿en la cultura? Un proyecto cultural educativo para la escuela primaria* (2000).

Si bien, la presente investigación no se propone abordar los procesos educativos al interior de la escuela, sí está orientada en observar y detallar cómo los profesores han incorporado o no, la práctica del *Chájaman* y alguno de los rituales que la acompañan, en las actividades escolares propiamente dichas. Además de que la escuela en el medio rural indígena siempre ha promovido y vinculado los contenidos curriculares con las formas muy particulares de

conocimiento local y comunitario. De esta manera los miembros de las comunidades se convierten en *actores rituales*, que a partir de la participación colectiva en el ritual, la representación escénica y la fiesta, propician un fluido intercambio entre los saberes escolares y comunitarios

Así, tanto profesores, padres de familia y alumnos, traen y llevan de la escuela a la comunidad y viceversa, un flujo de conocimientos y un intercambio valioso de saberes y nutridas prácticas que inciden positivamente en la consolidación de la lengua mazateca, la construcción de la identidad y el sentido de pertenencia a un grupo sociocultural.

Conceptos como cosmovisión, narraciones míticas, espacio simbólico, procesos rituales y actores rituales, adquieren gran relevancia en *Práctica docente y dinámica cultural en la escuela primaria, México*, (2007). Para Ornelas, y de acuerdo con lo expresado por López Austin, *el ritual es una escenificación de una concepción mítica, y el mito es una explicación del actuar del hombre* (Ornelas: 2007, 88). La cosmovisión, entonces, se expresa a través de las narraciones mitológicas con frecuencia escenificadas y representadas colectivamente en espacios simbólicos, a través de procesos rituales en donde los *actores rituales* forman parte protagónica de dichas representaciones.

En *Cosmovisión en la escuela primaria. Una aportación a la antropología educativa* (Ornelas: 2010), se pone de manifiesto la importancia del estudio y comprensión de las cosmovisiones debido a que “el concepto de cosmovisión permite un acercamiento a sus expresiones en el simbolismo propio que los

sujetos construyen y reconstruyen en el campo cultural educativo delimitado en sus diferentes espacios institucionales y en su participación como actores rituales en la escuela, rituales que ponen en práctica los mitos o narraciones míticas” (Ornelas: 2010, p. 300).

Ornelas también pone un énfasis especial en las *concepciones y prácticas sobre el espacio y el tiempo* que tienen tanto los profesores como los estudiantes y la manera en cómo se cristalizan en procesos rituales al interior y al exterior de los centros educativos, como lo es particularmente el caso de la fiesta o rituales a los muertos, que los profesores investigados por Ornelas vinculan frecuentemente con los contenidos curriculares y ponen en práctica a través de dinámicas grupales, extra clase, en el patio escolar o en espacios simbólicos comunitarios (Ornelas: 2015).

En resumen, el presente trabajo incorpora una serie de paradigmas, fuentes y enfoques, a través de los cuales se logre un acercamiento amistoso, comprensivo e integrado a la realidad sociocultural y las prácticas rituales de los mazatecos de Santa María Chilchotla, Oaxaca; específicamente, en lo que se refiere a las practicas socioeducativas que las niñas y niños tienen que atravesar durante su infancia como parte de su formación en espacios familiares, sociales y comunitarios.

En el afán de documentar, sistematizar, revitalizar y difundir las prácticas y conocimientos ancestrales, se ha construido un aparato teórico metodológico que integra el derecho indígena, la investigación documentada cualitativa interpretativa

con un enfoque hermenéutico, el uso de técnicas como la entrevista a los ancianos de la comunidad y el uso de aparatos y medios audiovisuales como el cine documental. Asimismo, una actitud decolonial y horizontal basada en el diálogo, el respeto y la comprensión mutua entre las culturas, todo esto encaminado a lograr un acercamiento que dignifique las voces y las prácticas que a pesar de siglos de persecución, censura y marginación, han logrado permanecer, reapropiarse y resignificarse a través de las generaciones presentes, apuntando hacia las futuras, en donde la infancia tiene un papel protagónico y fundamental.

## CAPÍTULO 1. ASPECTOS MONOGRÁFICOS

El presente capítulo tiene la intención de proporcionar un panorama general sobre los aspectos monográficos más relevantes de la comunidad de Santa María Chilchotla, Oaxaca. Con la finalidad de ir introduciendo y delimitando las coordenadas espaciales y temporales de la fiesta del *Chájman*, conmemoración en honor a los muertos, que se lleva a cabo durante una semana en diversos espacios sociales y comunitarios de San Miguel Nuevo, Santa María Chilchotla, en la región mazateca de la Cañada, al norte de Oaxaca.

Esto nos conduce a la vez, a tratar de rastrear en la historia y en la memoria colectiva de la comunidad, elementos que nos permitan revisar el proceso de poblamiento del territorio mazateco en sus diferentes etapas. Es necesario acudir no solamente a las fuentes históricas y lingüísticas, sino también a los datos arqueológicos que se han recabado en la región, ya que dichas evidencias arqueológicas nos permiten datar, reconstruir y comprender la cultura mazateca, más allá de las fuentes más recientes, y relacionarla con los procesos económicos, sociales y políticos de los pueblos de la región. En este sentido, *La evidencia más temprana de asentamientos humanos en la Sierra Mazateca se encuentra en los sitios arqueológicos distribuidos en la región. Los sitios mejor estudiados son aquellos de la porción Este de la Sierra, en donde muchos artefactos datan del 750 al 1520 A.D. [sic.] (Hapka & Rouvinez 1996).*

El texto titulado “*Ñāi Chaón y Chaón Majé: el Gran Trueno, entre aguas y montañas*” de Magali Demanget, nos proporciona un panorama muy completo

acerca de la historia de los mazatecos, además de enfatizar la íntima relación de los elementos climáticos como el agua, la lluvia, el viento y el trueno, con la cosmovisión y las prácticas económicas, culturales y rituales que se llevan a cabo en este espacio. Existe, según esta autora, una íntima relación entre la biogeografía y la manera muy particular de construir una visión del mundo, además de las formas que los individuos de las comunidades mazatecas tienen de relacionarse con el entorno natural, político y social.

### 1.1 Ubicación espacio temporal.

La comunidad de San Miguel Nuevo, pertenece al municipio de Santa María Chilchotla, ubicado en la sierra mazateca, al norte de Oaxaca; el cual, cuenta con 2,000 habitantes aproximadamente, y se ubica a 1,050 metros sobre el nivel del mar. Esta comunidad anteriormente era llamada *Nindo koni* (cerro de los changos) municipio de santa María Chilchotla (Fig. 1). Fue fundada entre el año de 1935 y 1940 por el señor Martín Alberto Gregorio. Según Lázaro Gregorio hijo mayor del fundador:

[...] cuando recién llegamos aquí era toda una selva, habían muchos animales, habían changos, temazates, faisanes, jabalíes, mapaches, tapices y sobre todo había muchas serpientes. Era la temporada de calor porque no había agua; el agua la íbamos a traer hasta San Martín, pasábamos por ese cerro redondo que se ve por allá. No había veredas, hacíamos caminos con los machetes que traíamos. Yo estaba chico todavía, tenía como unos ocho años en aquel entonces, nada más encontrábamos las serpientes por dónde caminábamos, nos costó mucho trabajo. Cuando nos topábamos con piedras grandes o cuevas, hacíamos escalera con tronco de jonotes y con ese nos apoyábamos para seguir con nuestro camino (Lázaro Gregorio, comunicación personal, abril 2013).



Fig. 1 Vista Panorámica de San Miguel Nuevo.

Martín Gregorio fue el primero que pisó esta tierra acompañado de sus mozos y sus respectivas mujeres. Cuando ellos llegaron todo estaba solitario, sin rastro humano, solo se escuchaban los cantos de las aves y los gritos de los animales que habitaban la montaña. Pero se sabe que en los años cuarenta, la

fauna que más predominada en este lugar eran los changos, motivo por el cual se llamaba *Nindo koni*, mismos que se extinguieron por la deforestación de su hábitat.

[...] sí, todo era bosque, en donde está el mercado ahorita, habían muchas piedras grandotas y nos costó mucho trabajo arreglar ahí. Pero había muchos animales, los changos ahí jugaban entre las ramas de los árboles. Cuando ya terminábamos de hacer el tequio, las martas ya andaban ahí chillando en los árboles. Pero todo era bonito, nos apoyábamos unos a otros, en aquel entonces no era como ahorita, todas las personas de la comunidad apoyaban cuando había tequio, (Teófilo Hernández, comunicación personal, abril 2013).

Como no había nada, los primeros pobladores se refugiaron en las cuevas y, después construyeron sus casas con hojas de malangares, se alimentaron de vegetales comestibles como son: quelites y hongos blancos; y cazaban animales silvestres como tejones, jabalíes, temazates, mapaches, etc. Conforme se fueron adaptando, vieron que la tierra era muy buena y fértil para la siembra. Empezaron a sembrar maíz, chiles, calabazas, chayotes, caña y cafetos. Como no había agua, se hacían pozos en donde recolectaban para la supervivencia, o tendían malangares: y así inventaron varias formas de cómo recolectar el agua. Primero se construyó la casa comunitaria en donde se quedaban las personas que tenían cargo en aquel tiempo.

Tiempo después se fundó la escuela primaria bilingüe “Miguel Hidalgo y Costilla”, en donde varios de los hijos de los jornaleros cafetaleros se inscribieron y, así fue creciendo la matrícula de esa escuela. Cabe mencionar que la escuela fue construida con el recurso propio de la comunidad (Fig. 2), ya que en aquel entonces no había apoyo de los gobiernos.

[...] cuando se terminó de construir la agencia, pasamos a construir la escuela, pues era esa casa que se ve ahí, ahí era la escuela, estaba bien feo había mucha piedra, la verdad sí nos costó mucho trabajo, porque todo era piedra dura; nada más la construimos nosotros porque el recurso no vino de allá, el gobierno no apoyaba. Así era antes, nada era regalado, todo lo sacábamos de nuestra bolsa, construimos también cocina y muchas casas, pero ya las destruyeron ahora, pero construyeron otra más bonita, la escuela que está acá atrás, pero ya fue con el recurso del gobierno (Lázaro Gregorio, comunicación personal, abril 2013).



Fig. 2 Escuela primaria de la comunidad de San Miguel Nuevo.

En cuanto a las formas de organización social y política, en las más Recientes se ha optado por constituir la mesa de cabildo a partir de las figuras de un agente primero y un agente segundo, un regidor primero y un regidor segundo, un acalde primero, un acalde segundo y uno tercero, un comandante primero y un comandante segundo y policías, que son los encargados de vigilar el pueblo, y

avisar cuando hay reuniones o faenas en la comunidad, el aviso lo hacen por medio de citatorio o mediante el sonido de un caracol de mar, cuyo sonido ya es conocido por los habitantes y que indica la necesidad de reunirse para una faena determinada.

Cabe mencionar que estos cargos duran solamente un año y que durante el mes de octubre se lleva a cabo el evento de cambio de autoridades tradicionales, cuya elección se da a través de la ley de usos y costumbres. El pueblo elige, por lo general, a las personas que demuestren capacidad y compromiso para asumir esa responsabilidad. La palabra y opinión de los ancianos es muy importante, por eso ellos son los que tienen una participación más activa durante la reunión, porque conocen a las personas y a las familias desde mucho tiempo atrás.

Los jóvenes en edades que abarcan de los 18 años a más ya tienen derecho de formar parte de las autoridades, cuando un ciudadano de esa edad asume a la responsabilidad como 'servidor público' normalmente se le da el cargo de policía. Sin embargo, en esta comunidad, hasta el momento no hay registros de que alguna mujer haya llegado a asumir un cargo en la agencia debido al sistema de patriarcado que se pervive en la comunidad. No corresponde hablar en este espacio de 'machismo', sino de asignación de roles, cargos y división social de trabajo, mediante el género. El cargo que se les otorga a las mujeres es el de "madre apostulada" por parte de la iglesia: ellas tienen que ser madres y se encargan de elaborar el arco de flores que se le pone al santo patrón San Miguel Arcángel cuando es su fiesta, el 7 de mayo y el 28 de septiembre, respectivamente. A los hombres se les da cargos más asociados a las

mayordomías, ellos se encargan, por ejemplo, de elaborar las velas que se necesitarán también en la fiesta de San Miguel Arcángel, el santo patrón. Asimismo, para que ellas y ellos lleven a cabo sus labores encomendadas, piden ayuda monetaria a todos los ciudadanos del pueblo. Estas prácticas y asignación de roles por parte de los actores rituales refleja la complementariedad de géneros, y no una subordinación de la mujer respecto al hombre, sino que es una proyección del universo imaginado, dual, que a través de fuerzas, tensiones y maridajes, mantiene el equilibrio, mediante ciertas complicidades entre los opuestos complementarios.

En cuanto a la organización familiar, al igual que en otras muchas comunidades existen tres tipos de familias: monoparental, extensa y nuclear. Según cuentan los habitantes más viejos de la comunidad, años atrás cuando un joven se quería casar, los padres del hombre eran los que se encargaban de ir a pedir la mano de la mujer. Pero actualmente esta práctica ya no se lleva a cabo en la comunidad, porque con el tiempo se han venido generando cambios un tanto radicales, debido a la globalización, el avance de la tecnología y la influencia de los medios de comunicación en las actitudes de las nuevas generaciones.

La pareja recién casada o unida, normalmente se va a vivir en la casa de los padres del esposo, ya conforme va creciendo su familia, ellos construyen su propia casa en el terreno donde los padres del esposo les han heredado o comprado, dependiendo de la condición económica de los padres, pero la mayoría de las familias son dueños de grandes extensiones de tierra. En términos generales, las mujeres solamente se dedican a las labores del hogar y a la

educación de sus hijos e hijas, y los encargados de conseguir dinero para el sustento familiar son los hombres, quienes en su mayoría trabajan la tierra o se desempeñan en otros oficios como comerciantes, profesores o artesanos.

En este sentido, la educación que reciben niños y niñas desde el núcleo familiar es diferenciada; aunque la madre es la encargada de orientarlos y formarlos desde el nacimiento, los niños varones inician su educación, según los roles de género preestablecidos, en actividades como el cortar leña o deshierbar los cafetales, y a partir de la edad de ocho años el padre lo empieza a orientar en las actividades propias del campo, como son la preparación de la tierra, la siembra, el cultivo y la cosecha de maíz, frijol, chile, calabaza, chayote y café. En cuanto a las niñas, se les educa en el hogar, de acuerdo con los papeles considerados femeninos, en actividades propias de la casa como encender el fogón, cocer y moler el maíz para la elaboración de diversos alimentos, además de actividades artesanales como el bordado. Por lo general, el oficio se hereda de padres a hijos, dependiendo del oficio de los padres y la disposición de los niños para aprenderlo y desarrollarlo.

En la sociedad mazateca está permitida la poligamia, en otros lugares es mal visto que un hombre tenga más de una mujer, pero en este caso, en la comunidad de San Miguel Nuevo es todo lo contrario, un hombre se puede unir con dos o más mujeres. Como ejemplo, tenemos al fundador de este lugar, quien tuvo alrededor de 24 mujeres, y esta práctica sigue vigente, aunque paulatinamente ha sido regulada por una serie de normas impuestas por la religión

católica a partir de una serie de prohibiciones respecto a prácticas socioculturales diferenciadas, rituales y fiestas ceremoniales.

Respecto al contexto económico, actualmente en esta comunidad existe el fenómeno de la migración masiva, pues una gran número de sus integrantes se va a las ciudades más desarrolladas del país en busca de una 'mejor calidad de vida', ya que al interior de las comunidades mazatecas no hay suficiente fuentes de empleo y es por eso que se dedican a buscar otros espacios que les permita una mejor condición de vida a los miembros de las familias. No obstante, durante las fiestas más importantes del calendario ritual mazateco, los miembros de la comunidad que se encuentran en otras regiones, se concentran en sus comunidades para llevar a cabo las celebraciones y rituales, que les permiten convivir con sus seres queridos, y en contadas excepciones aquellos que no pueden asistir, apoyan económicamente con los gastos de dichas celebraciones que pueden llegar a durar varios días.

En la actualidad este fenómeno de migración ha ocasionado que se descuide o se relegue a segundo plano el trabajo asociado a la tierra, por ejemplo en el cultivo de las tierras cafetaleras, y la mayoría de los jóvenes ya no les interesa trabajar en el campo debido a que se requiere invertir mucho tiempo y un considerable esfuerzo físico para obtener una ganancia mínima de la cosecha. Es por eso que las nuevas generaciones prefieren irse a las grandes ciudades del país a estudiar o trabajar en otras áreas que les permita un mayor bienestar social y económico.

Sin embargo, es de considerarse que la noción de desarrollo y crecimiento económico es el resultado de la influencia de los procesos occidentalizados, que ven en la acumulación de la riqueza o del capital la posibilidad de obtener un mayor estatus, prestigio y posición social. Aunque hay que aclarar, que a pesar de que el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática y la Sedesol, considera esta región de la sierra como un área con un elevado índice de marginalidad, la región mazateca es muy rica en recursos naturales tales como medios hídricos, minerales, maderas, y una abundante riqueza biológica y cultural. No obstante, la explotación de dichos recursos está limitada, debido quizá, a las concepciones ideológicas y cosmogónicas propias de las comunidades mazatecas, que conciben la tierra y sus recursos como un elemento sagrado, la cual no debe ser utilizada para el enriquecimiento individual, sino como un elemento que permite a sus habitantes vivir de acuerdo a un entorno ecológico regido por leyes naturales y sobrenaturales, lo cual ha impulsado a las nuevas generaciones a la migración en la búsqueda de otros recursos que les proporcionen un modo de vida más digno para ellas mismas y sus familias. El agua que se consume en la comunidad, por ejemplo, se obtiene a través de la colecta de la lluvia debido a la naturaleza climática de la región, que concentra gran humedad durante todo el año, pero puede sufrirse de sequía durante los meses de abril y mayo, y sobre todo, aquellas familias que no cuentan con un sistema de almacenamiento de agua o que se encuentran lejos de ríos, manantiales o cascadas.

También existen las personas que todavía trabajan en sus tierras, de cultivo, de las cuales son propietarios; permanecen en sus actividades aunque los precios de algunos de sus productos como el café, han bajado radicalmente y son objeto de especulación económica y acaparamiento por grandes empresas cafetaleras transnacionales. Actualmente la producción cafetalera es la principal fuente de ingreso, pero la ganancia es mínima, por lo que las familias se dan a la tarea de buscar o implementar otras fuentes de trabajo, como por ejemplo: el bordado de servilletas, manteles, gorras de estambres, huipiles, cojines etc.; así como también se recurre a la siembra de chile y otros productos agrícolas como la calabaza, el frijol, chayote, yuca y camote. O bien, existe la introducción de nuevas especies de árboles frutales como el limón, la naranja, el níspero, etc., pero esto dependerá de las posibilidades que tenga cada familia para sembrar estos árboles frutales, los cuales llegan a ser importantes en una red de intercambios de productos, bienes o servicios entre los propios miembros de la comunidad.

Cabe mencionar también que la mayoría de las familias cuentan con algún apoyo económico mediante los programas de inclusión social como Prospera; programas de apoyo directos al campo como Procampo, iniciativas para el cultivo de Café orgánico; o bien a través de la Sedesol y su programa Piso firme, etc., que les ayuda un poco para el sustento familiar, la producción agrícola y un desarrollo económico “digno”.

En cuanto al contexto lingüístico y cultural es posible identificar según fuentes oficiales de información estadística (Inegi, 2015) que el mazateco cuenta con un número de 239,078 hablantes, de los cuales 113,468 son hombres y

125,610 son mujeres. Lo cual nos permite observar que la lengua mazateca goza de buena salud respecto a otras lenguas cuyo número de hablantes se va reduciendo cada año. Sin embargo, en la actualidad, la influencia de la tecnología y los medios de comunicación masiva, así como las constantes migraciones hacia el exterior, han ocasionado que las nuevas generaciones vayan relegando el uso de su lengua materna a un segundo plano, lo que provoca, ya la pérdida de la lengua, ya diversos niveles o matices de bilingüismo sustractivo, aditivo, o en el mejor de los casos, equilibrado. Esto también tiene un impacto negativo en la configuración o reconfiguración de las identidades de los jóvenes mazatecos, así como también el desarraigo de sus hábitos y cultura, o bien, la adopción de otra lengua y cultura en demérito de las propias. Esto es preocupante debido a que actualmente va disminuyendo la cantidad de personas que siguen practicando sus usos y costumbres como se venía haciendo desde los tiempos ancestrales, la mayoría de las personas grandes se comunican todavía en su lengua materna y en caso de los jóvenes ya van dejando de hablar esta lengua, aunque tengan contacto con ella desde la infancia.

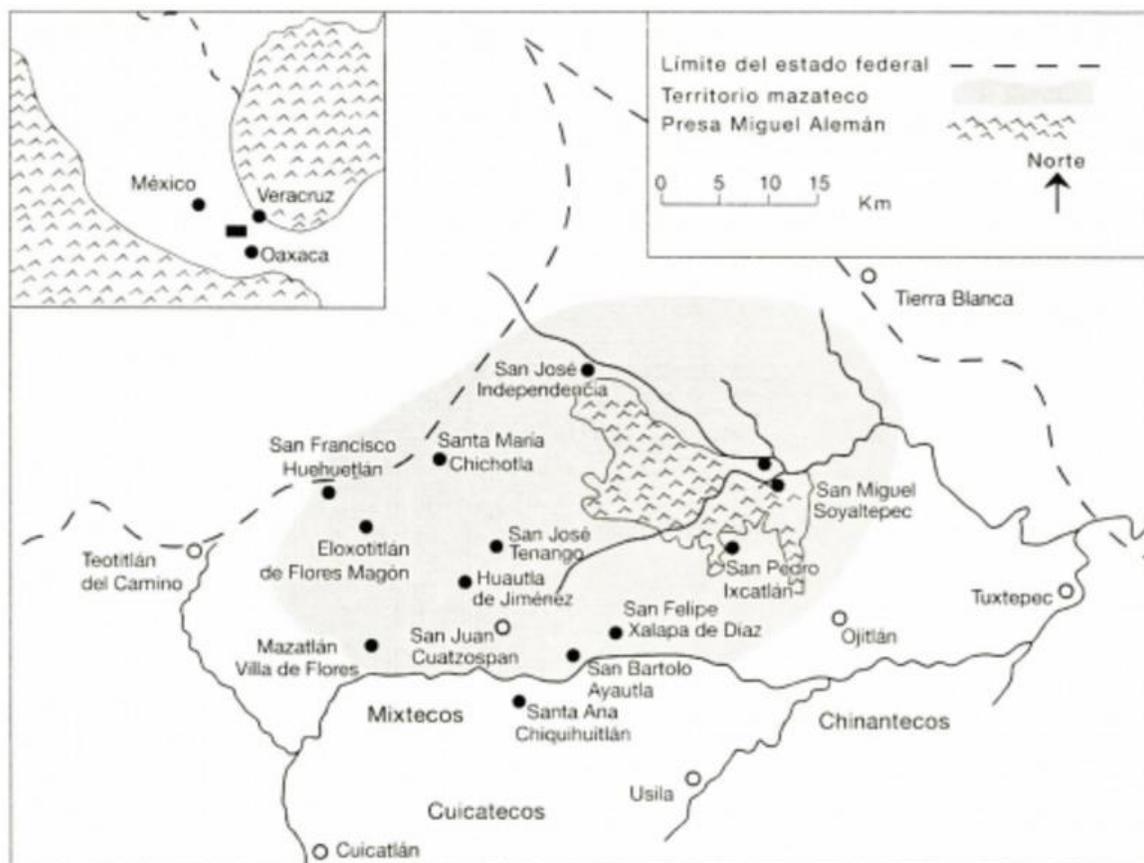


Fig. 3 Mapa de la región mazateca.

De acuerdo con el catálogo nacional de lenguas indígenas del Instituto nacional de lenguas indígenas de México, el mazateco pertenece a la familia lingüística Otomangue y cuenta con 16 variantes dialectales. El mazateco está emparentado con otras lenguas habladas en un extenso territorio que abarca desde Oaxaca hasta Nicaragua, así como también con algunas lenguas habladas en el altiplano central mexicano asociadas con la rama otomangue occidental. El mazateco, pertenece a la rama oriental popoloca zapotecana que lo asocia a lenguas como el ixcateco, chocho y popoloca, habladas en Oaxaca, Puebla y Veracruz. Cabe mencionar que el término “mazateco” es un exónimo de origen náhuatl. Algunos mazatecos se autodenominan con el término *ha shuta enima*,

expresión que significa ‘trabajadores de las montañas, gente de costumbres humildes’ (CDI, 2004).

El mazateco que se habla en San Miguel Nuevo, Mpio. de Santa María Chilchotla, pertenece al *en naxo tota* [ẽ nãfo tota] o *en nda xo* [ẽ nda fo], es decir, a la variante dialectal del mazateco del norte, se caracteriza por su naturaleza tonal, pues se han identificado los tonos bajo, medio y alto. No profundizaremos aquí en las características gramaticales o de la estructura y funciones propias de las categorías gramaticales del mazateco, sino que nos interesa conocer la estadística del número de niños y jóvenes hablantes de mazateco, sin embargo, dicho dato no está aún bien documentado al día de hoy como ha quedado expuesto líneas arriba. Sólo se cuenta con el dato a nivel nacional, según el cual se clasifica la distribución por grupos de edad y sexo de la población indígena.

Para 2015, el 45.3% de la población nacional que habla lengua indígena tiene menos de 30 años, mientras que poco más de la mitad (50.9%) de la población total del país se encuentra en ese rango de edad. En este orden de ideas, *la proporción de niños y jóvenes hablantes de lengua indígena es inferior respecto a la población nacional; para el caso de los hablantes de lengua indígena de entre 3 a 14 años, representa 20.4%, y para los jóvenes de 15 a 29 años, 24.9 por ciento; en tanto, para el total de la población en el país, 23.6% es población infantil y 27.3% jóvenes* (Inegi, 2015).

Estos datos permiten comprender la importancia de fomentar la socialización lingüística y cultural en diversos espacios de la cotidianidad ritual en

donde distintas generaciones de jóvenes, adolescentes y niños mazatecos conviven y aprenden la lengua y la cultura mediante complejos procesos de interacción comunicativa, relaciones simbólicas espaciales respecto al territorio, construcción identitaria, consciencia y sentido de pertenencia a un grupo.

## 1.2 Historia, memoria colectiva y tradición oral en la comunidad

Como ha quedado asentado, existen vestigios arqueológicos que nos indican de la presencia de grupos humanos en la región desde el 750 al 1520 de nuestra era, según aproximaciones antropológicas. Asimismo, mediante una serie de datos recabados en diversas fuentes monográficas se pueden ubicar dos momentos históricos en el pasado inmediato de la comunidad, que han permitido, por un lado, que se dirigiera la atención hacia los pueblos mazatecos de Oaxaca, y por otro, que se empezaran a documentar y sistematizar de manera más seria y meticulosa los aspectos más relevantes de la sociedad, la cultura, la lengua y los rituales asociados a la religión de los pueblos de la región.

Nos referimos, en primer término, a la construcción de la presa hidroeléctrica Miguel Alemán, que obligó a comunidades enteras a desplazarse a lugares más altos, al interior de la Sierra Madre del Sur, lo cual trajo consigo una serie de implicaciones sociodemográficas de largo impacto y obligó a los individuos de diversas comunidades y culturas, a adoptar y reapropiarse de nuevos territorios y estrategias para la subsistencia. En un segundo término, nos referimos a la popularidad que alcanzó la cultura mazateca en los años del

'hippismo' y la psicodelia de los años sesenta y setenta en México, específicamente mediante la figura de María Sabina hacia el exterior, lo que la convirtió en un símbolo emblemático de la cultura mazateca, lo que atrajo a la región un número considerable de antropólogos y etnólogos que haciendo uso de la etnografía, han logrado documentar parcialmente diversos aspectos de la vida cotidiana y ritual de la región.

No obstante, es necesario aclarar que no existen profusas fuentes históricas documentadas, más allá de etnografías, estudios arqueológicos, fuentes estadísticas o monografías municipales elaboradas por diferentes ayuntamientos que se encuentran dispersas, por lo que se ha optado por recurrir a las fuentes orales y a los diferentes testimonios de los miembros más ancianos de la comunidad, para tratar de rescatar, si no, la totalidad histórica, al menos un periodo considerable de tiempo inmediato anterior a nuestro presente, en la búsqueda de datos que nos permitan fundamentar nuestra descripción analítica de la fiesta del *Chájman*.

Desde la perspectiva de las cosmovisiones de las comunidades indígenas de México, existen una serie de conocimientos y sabiduría ancestral que pertenece a una colectividad, pues se ha creado y mantenido a través de los siglos mediante una serie de prácticas, hábitos y una memoria colectiva común a todos sus miembros.

Esto nos lleva a pensar que a diferencia de la cosmovisión occidental, el conocimiento indígena no es susceptible de ser apropiado por un autor que se

lleve el crédito de dicho conocimiento, de ahí que la historia de las comunidades mazatecas, permanezca en la memoria colectiva de sus habitantes. Lo cual nos conduce también a pensar que no existe la posibilidad de someter el pensamiento indígena de los pueblos mazatecos a cánones occidentales etnocéntricos, sino que preferimos situar dicha sabiduría ancestral en lo que el filósofo mexicano León Olivé (2012) denomina como *sociedades del conocimiento en el México multicultural*, con lo que pretende analizar la realidad multicultural y multiétnica de México a partir de una pluralidad epistémica, que nos permita entender en su justa dimensión las diversas formas que los pueblos indígenas tienen de construir su historia y sus conocimientos ancestrales propios.

### 1.3 Cosmovisión, mitología y religión.

De acuerdo a lo que afirma López Austin, la cosmovisión puede definirse como *un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo* (López Austin: 1996, 472).

La definición de López Austin es particularmente relevante, porque a partir de ella, consideramos los elementos constitutivos de la cosmovisión mesoamericana, con una serie evidencias derivadas de las prácticas culturales, sociales, económicas y políticas, que son un reflejo de las nociones que se tienen

respecto al universo y las leyes naturales o sobrenaturales en constante interacción, que rigen y regulan las acciones humanas.

Se parte de la noción de cosmovisión como un producto histórico, es decir, como producto de la actividad humana insertada en el trascurso del tiempo y en contextos sociales desde donde emerge o se origina. Y específicamente en el caso de la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, de los cuales forma parte el pueblo mazateco. López Austin concibe la consolidación de una cosmovisión mesoamericana hacia el período formativo, donde según evidencia arqueológica, se pasa del nomadismo al sedentarismo y se fundan las primeras aldeas de cultivadores, cuyas prácticas sociales y religiosas están asociadas a la figura mítica de la semilla y el ciclo vital del maíz, en torno al cual se consolidará el 'núcleo duro' de dicha cosmovisión.

Existe la necesidad de concebir Mesoamérica como un territorio multiétnico y multilingüístico en donde diversas sociedades como los mayas, nahuas, mixtecos, zapotecos, teotihuacanos, etc., han compartido durante milenios rasgos distintivos, pero profundamente arraigados a una cosmovisión compartida que los liga a un mismo origen mítico común. Asimismo es importante considerar que los pueblos mazatecos han formado parte de lo que se denomina la Mesoamérica nuclear.

Los elementos que consideramos relevantes para comprender a Mesoamérica desde los elementos constitutivos de su cosmovisión son, entre otros: la mitología del origen o de la creación, la teogonía o genealogía de los

dioses, elementos de la religión y la magia, prácticas socioculturales emanadas de los rituales en torno al fuego y al maíz, la organización sociopolítica, la economía y el comercio, a través de las cuales se cristalizan formas de actuar que reflejan la imagen que se tiene del cosmos y de las leyes que rigen su orden. Asimismo, es recomendable una comprensión precisa de los múltiples sistemas calendáricos que nos permitan entender las concepciones del tiempo y la cuenta de los días, a través del uso de las matemáticas y la astronomía, lo cual nos revelará la imagen que se tiene del universo y la manera en que los sujetos se sitúan en él.

También, debemos definir el mito como un relato que trata de explicar la causa o el origen de algo que no se puede explicar racionalmente o científicamente, como el nacimiento de los dioses, el origen del universo, la creación de la Tierra, de los seres humanos, animales, elementos, el origen o fundación de algunos lugares sagrados o grandes ciudades, herramientas civilizatorias como el fuego, el gobierno, el arco, la coa, el arte, etc.

La importancia que tiene la mitología en la presente investigación reside en que ‘el mito designa, una historia verdadera, y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa’ (Eliade: 1999), asimismo, se refiere a una ‘tradición sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar’ (Eliade: 1999 13). El mito tiene el objetivo de *proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia* (Eliade: 1999, 14). Asimismo, *a pesar de sus modificaciones en el transcurso del tiempo, los mitos de los “primitivos” reflejan aún un estado primordial. Se trata,*

*además de sociedades en la que los mitos están aún vivos y fundamentan y justifican todo el comportamiento y la actividad del hombre (Eliade: 1999,16):*

(...) el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en un tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos” (...) cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento, como por ejemplo, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es pues, siempre el relato de una creación; se narra cómo algo que ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla sino de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los comienzos (...), revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la “sobrenaturalidad”) de sus obras (...). En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobre-natural”) en el mundo. Es una irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales (Eliade: 1999. 17).

En cuanto a la fiesta del *Chájman*, y sus rituales, es necesario rastrearlos en relatos míticos sobre la creación del mundo mazateco para saber cómo se explica la muerte, el nacimiento, la vida, etc.

Es indudable que bajo la influencia del catolicismo, y otras religiones recientemente introducidas al territorio, algunos rituales se han modificado. Sin embargo, es posible rastrear aún, algunos rasgos culturales y míticos en dichas prácticas rituales, a través de apropiaciones y adaptaciones que se han hecho mediante un sincretismo cultural y religioso que ha permitido su supervivencia velada en una profusión de elementos simbólicos que han permanecido hasta

nuestros días. Aquí nos referiremos a la religión de los antiguos ancestros, a los dioses, las creencias propias de la cultura mazateca; sin embargo, ya no podemos estar seguros de cuál fue la “religión de los antiguos ancestros”, y aunque pudiéramos saberlo por las fuentes de primera mano, actualmente cabría preguntarnos si podemos hablar de creencias propias de la cultura mazateca a pesar de las implicaciones propias de los procesos de sincretismo religioso.

Con la introducción de la religión católica en la colonia en México, se bautizó, evangelizó, y adoctrinó a los llamados “naturales” para despojarlos de las creencias de sus dioses e imponerles el Dios cristiano. No obstante, algunas de las prácticas religiosas indígenas permanecieron a través de los siglos, y entre los mazatecos, aún se conservan elementos rituales que datan de la antigüedad, los cuales se manifiestan constantemente en la vida cotidiana, debido a que, si bien el catolicismo ha llegado a prohibir ciertas prácticas por considerarlas paganas, también ha permitido que la fiesta del *Chájaman* se siga practicando, lo cual ha propiciado su vitalidad actual, en contraste, con otras religiones protestantes -- recientemente introducidas a la región-- que han prohibido las prácticas rituales por considerarlas pecaminosas, lo que interfiere o impacta en la construcción de la identidad de los mazatecos, de los niños y niñas, en la educación, en las pautas de crianza, en los usos y costumbres cotidianas.

En cuanto al mito que da origen a la celebración del *Chájaman*, hay diferentes versiones en la región, pero en San Miguel Nuevo cuentan los viejitos cómo fue el origen de esta fiesta sagrada de los mazatecos. Recuerdan que antes los muertos eran olvidados por sus familiares, pero un día cuando todos soñaban

lo mismo, vieron cómo sus difuntos estaban tristes en el otro mundo; casi siempre soñaban con ellos en el mismo estado. Una vez, las personas del pueblo se reunieron para platicar lo que veían en sus sueños, todos coincidieron que sus difuntos se veían tristes. Uno de ellos sugirió que se realizara una fiesta muy especial para ellos, para contentarlos. Todos dijeron que sí, así que el primer instrumento que construyeron fue el tambor, y así se fueron casa por casa a danzar para contentar a los muertos. Conforme fue pasando el tiempo, construyeron el violín y otros instrumentos, y así fueron surgiendo más cosas durante el trayecto de esta celebración, en la cual se profundizará y analizará en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO 2. PROPUESTA DE ANÁLISIS DE *CHÁJMAN* COMO UN RECURSO SOCIOEDUCATIVO PARA LOS NIÑOS MAZATECOS DE SAN MIGUEL NUEVO

En este capítulo se presenta una propuesta de análisis de la celebración del *Chájman*, y los rituales que lo acompañan, con la finalidad de observar e identificar sus espacios, momentos y elementos principales, además de rescatar su valor socioeducativo en el proceso de construcción de las identidades y el sentido de pertenencia a un grupo en los niños mazatecos. Asimismo, se esboza una interpretación sobre los elementos mitológicos y simbólicos presentes en los *Chájman* y sus rituales, dando prioridad a las diversas voces de ancianos y compositores locales, quienes desde su infancia han sido parte y testigos de dicha festividad. A partir de dichos testimonios es posible obtener datos que otorgan significación y sentido al relato y a la representación escénica colectiva del *Chájman*; relatos relevantes ante la poca documentación que existe referente al origen e historia de esta celebración.

Se parte de la idea fundamental de que las pautas de crianza en diversos contextos son auténticas pautas socioeducativas que otorgan modelos de comportamiento social a los infantes (Fonseca: 2016), asimismo a partir de dichas pautas socioeducativas, las representaciones psicosociales de los infantes adquieren estructura objetivándose a través de imágenes (Podestá, citada por Fonseca, 2016). También es importante resaltar que dichos procesos socioeducativos se llevan a cabo en actividades y espacios de la vida cotidiana y que forman parte fundamental en los procesos psicolingüísticos, tanto en la adquisición, aprendizaje y desarrollo de la lengua mazateca, sin dejar de lado los

diferentes matices de bilingüismo que se llevan a cabo a partir de la socialización lingüística y cultural de espacios comunitarios de interacción (León Pasquel, 2010).

La presente propuesta identifica y describe los elementos de la fiesta y sus rituales a partir de un enfoque etnográfico participante, y pretende encontrar una significación y un sentido a partir de una interpretación de sus componentes materiales y simbólicos (Paul Ricoeur, 2001) para explicar su relevancia como proceso socioeducativo. Si bien es de suma importancia comprender los elementos estructurales del relato y las expresiones escénicas, la cronología de los acontecimientos y la armazón de los componentes formales (López Austin: 1990), en este trabajo nos adentramos en las funciones y los contenidos (Eliade: 1999), pero sobre todo, en la manera en que estos tienen un impacto positivo en la construcción identitaria de los niños mazatecos (León Pasquel: 2010), y en la consolidación como proceso socioeducativo.

## 2.1 Historia y descripción de los Huehuentones: *Chájaman* y *Chá xo ó*

Como ha quedado manifestado, líneas arriba, según la memoria colectiva, esta fiesta tuvo su origen cuando los mazatecos soñaban mucho con sus muertos, en sus sueños veían a sus familiares y amigos fallecidos muy tristes, por lo que se reunieron todos para platicar de lo que veían en sus sueños, todos coincidieron y llegaron a un acuerdo que consistió en que el pueblo debía de elaborar instrumentos musicales para hacer una fiesta especialmente para ellos.

Según la etnomusicóloga Xilonen Luna Ruiz (2002), existe una variante del mito, en el cual “la gente era mala con los difuntos, los hacían sufrir. Ellos pensaron llevar a los vivos un mensaje de paz, pero el guardián de la Tierra no los dejaba salir del inframundo; por lo que el más anciano se disfrazó de animal para así cruzar el umbral y llegar al mundo de los vivos”, por eso los huehuentones “andan cargando pieles de animales y máscaras zoomorfas”, hay muchas versiones de este mito, pero es muy difícil obtener el dato exacto sobre la fecha de su origen.

Es así como la fiesta para honrar a los muertos es la fiesta más grande que se celebra en el Municipio de Santa María Chilchotla, hasta donde se sabe, “es una tradición muy antigua que nació en la Sierra Mazateca antes de la conquista de México”, según el discurso del expresidente municipal Mario de la Cruz en la inauguración del festival de los huehuentones el día 27 de octubre de 2013. De acuerdo con Mario de la Cruz, dicho festival se crea a partir del año 1985, con el propósito de revalorar e impulsar las fiestas tradicionales y expresiones culturales tales como la



Fig 4. Niño mazateco participando en el festival anual de los Chájman.

composición de letras y el canto, la ejecución de diversos instrumentos musicales como la guitarra, el violín y el tambor. Asimismo se fomenta la participación no solo de niños, sino de jóvenes, adultos y ancianos, hombres y mujeres, mediante la representación escénica de la fiesta de los huehuentones en un espacio comunitario dedicado exclusivamente para esos fines, a partir de cantos, danzas, coreografías, escenografía, dramatización y elementos rituales simbólicos (Fig. 4).

Sin embargo, cabe mencionar que si bien este festival ha adquirido mucha popularidad entre los habitantes de la región, ha tomado características de un evento cívico, con elementos propios del teatro occidental y por la escolarización paulatina de la fiesta; además, de acuerdo a lo que plantea Bourdieu, el uso de la retórica y de un orden simbólico logra su eficacia mediante la reproducción y el *habitus* y la construcción de instrumentos de constitución de emociones nacionalistas (Bourdieu: 2012). Lo que promueve el concurso es la caracterización dramatizada del contenido de la canción, es el rubro que más alto se califica a los participantes, además del mensaje que proyecta el tema y las emociones provocadas por la música.

Si bien, el festival ha incentivado --a partir de concursos de composición musical y representaciones escénicas-- la creación artística y la divulgación de la fiesta hacia el exterior (ya que el evento ha adquirido mayor popularidad con los años y ha atraído un gran número de turistas que visitan Santa María Chilchotla para ser testigos de dichas expresiones culturales) los apoyos a partir de los cuales se impulsa el certamen le dan un sesgo institucional a la fiesta, la cual se convierte en un espectáculo escénico valorado, más por su folclor que por su valor

cultural. Mi interés está en situar la fiesta de los *Chájman*, y los rituales que se desarrollan en el interior de los espacios comunitarios, en donde adquiere mayor sentido por su relación simbólica con la tierra y las prácticas sociales que se expresan culturalmente en espacios de la realidad cotidiana. Así, es necesario partir del contexto inmediato de la fiesta, focalizando la atención en las concepciones, las formas de nombrar propias, los términos o conceptos aceptados comúnmente, las expresiones simbólicas, la cronología de los acontecimientos y la descripción precisa y detallada de los espacios y momentos, así como de la caracterización de los personajes, y los rituales, para finalizar con la música y la descripción de los instrumentos musicales.

El término *Chájman* significa 'hombre de negro', así se les llama a los danzantes, quienes a partir de 27 de octubre de cada año, se reúnen en la casa del representante del grupo, para posteriormente dirigirse al panteón. Cuando llegan allí, lo que hacen es cubrirse totalmente desde los pies hasta la cabeza para que nadie los reconozca durante en la danza, por eso se les llaman *Chájman*. El término *Chá chro ó*, por su parte,

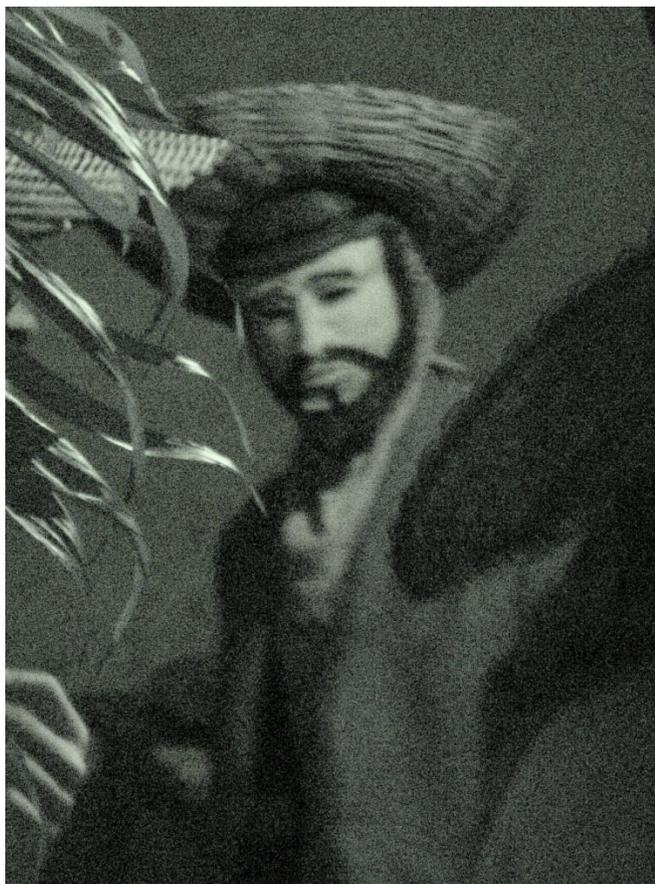


Fig. 5 *Nchoba*, jefe de los *Chájman*.

se construye a partir del vocablo *chá* 'señor' y *Chro* ó 'ombligo', cuyo significado etimológico sería 'gente que brota del ombligo' (Fig. 5), es decir del ombligo de la Tierra. En opinión del compositor Saúl Valente Pereda se les llaman así "porque ellos salen del panteón, ya que el panteón es el ombligo de la tierra" (Fig. 6). En otros textos aparece como *cha xo'ó*: *cha* es gente y *xo'ó* ombligo, por lo que se interpreta como "persona que viene del ombligo de la tierra". En ambos casos lo que subsiste es la referencia a los muertos, los que vienen del otro mundo, pues según la creencia "los que ya se fueron" nos vienen a visitar durante estos días" (Quintana: 2007:69).

El término *Huehuentón* "es una palabra de origen náhuatl que se refiere a los viejos -se sabe de varios carnavales de huehues difundidos en distintas partes del país y se les llama de manera similar, huehueche, huehuenchones, huehuetones, etcétera; sin embargo, en mazateco se les llama de dos maneras distintas: una de ellas es *chamab*, y según la etimología mazateca *cha* significa gente, mientras *mab* significa negro, por lo que se traduciría como *hombres negros*, concepto que hace alusión a los muertos y es lo que simbolizan estos personajes".

María Cristina Quintana, por su parte, en su artículo "La música mazateca en la fiesta de muertos de Santa María Chilchotla, Oaxaca", contenido en la revista "Música tradicional y proceso de globalización" afirma que "*El término cha xo'ó alude a la antigua cosmovisión mesoamericana, en la que el cosmos estaba dividido en 13 cielos y nueve regiones del inframundo, y la última de éstas era precisamente el lugar de los muertos*" (2007, Núm. 80, p. 69), Esta idea evoca a la geometría, al orden y a la dinámica cósmica mesoamericana contenida en su

cosmovisión y expresada en la idea de que el universo está constituido de múltiples niveles, nueve pisos inferiores que constituyen el inframundo y 13 pisos celestiales, éstos últimos se dividen, según López Austin en “cuatro pisos de los cielos bajos y los nueve cielos superiores” (López Austin: 1996, p. 492).



Fig. 6 Vista panorámica del panteón de Santa María Chilchotla.

Cabe mencionar que el término *huehuetl*, instrumento musical prehispánico elaborado a base de un tronco de árbol ahuecado, asimismo, hace referencia a un árbol, lo cual nos evoca al simbolismo del la ceiba cósmica, que en la tradición mesoamericana hacía referencia no solamente al *ahuhuete*, sino que simbolizaba

la figura del gobernante o del cacique, el cual quedaba investido como un hombre que encarnaba las más valiosas cualidades divinas mediante el simbolismo del árbol cósmico. Entre los mayas, por ejemplo, la ceiba sagrada es el punto en el que convergen los 13 niveles superiores, los 9 del inframundo, y el punto central (jade) con lo que se forman los cinco puntos cardinales que explican la cosmovisión del mundo maya (los rumbos del más allá y de la tierra).

En este sentido, el universo proyectado a partir de una imagen geométrica del cosmos alude a cinco árboles cósmicos, situados en los cuatro rumbos del mundo y en el centro, los cuales se fundamentan sobre la tierra y sostienen en sus copas los trece

cielos. Los *Huehuentones* encarnan el símbolo de árboles viejos que emergen del inframundo y que sostienen la bóveda celeste sobre sus postes, imagen del cosmos proyectada asimismo, en la elaboración de los altares a los muertos, en donde un arco de flores se sostiene de cuatro postes cuadrangulares que evocan dicha imagen geométrica del universo (López Austin, *Ibíd.*), (Fig. 7).



Fig. 7 Altar de muertos que forma parte de la escenografía en el festival anual de los Chajman.

## 2.2 Espacios, tiempos y momentos durante la fiesta y sus rituales

La fiesta conserva aún un estrecho vínculo con los espacios comunitarios, sobre todo en los poblados más alejados de los municipios, en donde el escenario está constituido por diversas áreas a lo largo y ancho del espacio territorial. La sierra Mazateca, por su carácter accidentado y su riqueza biocultural, ha propiciado que los asentamientos se concentren en algunas llanuras elevadas entre las montañas, aunque, numerosas familias forman pequeñas rancherías en las laderas, aprovechando toda clase de recursos naturales y los beneficios del clima para el cultivo de maíz, frijol y café. Estas rancherías se extienden desde las llanuras elevadas hasta los valles por donde afluyen los ríos, y están comunicadas por caminos de terracería y estrechas rutas de 'a pie'. No obstante lo prolongado de las rutas, durante la fiesta de los muertos, todas estas rancherías son parte de una red de escenarios en donde los Huehuentones son recibidos para que su música y danzas alegren a los difuntos de las diversas familias, mismas que se han dado a la tarea de elaborar un altar y aderezarlo con diversas ofrendas constituidas por alimentos, bebida, frutos, flores y otros elementos simbólicos que se mencionarán más adelante.

Esta fiesta se celebra durante ocho días, da inicio el 27 de octubre y termina 3 de noviembre. Los huehuentones se empiezan a organizar semanas e incluso meses antes de la fiesta, sobre todo los músicos, que en agrupaciones se empiezan a reunir para ejecutar sus ensayos con anticipación. Generalmente estas agrupaciones de músicos, son dirigidas por un guía que en ocasiones ostenta algún cargo o responsabilidad comunitaria. Asimismo, se empiezan a

preparar los elementos propios de la caracterización, tales como las máscaras, algunos instrumentos rústicos como el tambor y la indumentaria que impedirá revelar la verdadera identidad de los participantes. Durante la fiesta, estos grupos van bailando de casa en casa durante estos ocho días y el dueño o la dueña de la casa les ofrece algunos alimentos y bebidas, tales como tamales, mole, tortillas, y atole agrio; además de café, mezcal, aguardiente y tabaco en forma de cigarrillos.

Desde este primer día de celebración se organiza y se construye un altar, el cual es adornado con innumerables flores de temporada, entre ellas la flor de cempasúchil; también se coloca, sobre la mesa, el pan de muertos, y una variedad de alimentos, bebidas y frutas de temporada, a manera de ofrenda. Anteriormente se utilizaban flores de begonia para adornar el arco que cubre el altar con 13 flores, 6 que representan la vida, otras 6 que representan la muerte, y una que va en el centro del arco que representa el Dios (Cristo) según la creencia de los mazatecos. Los materiales que normalmente se necesitan para hacer el arco son hojas de palmeras, carrizos, ramas de tepejilotes o de laurel. En la actualidad, se sigue haciendo de la misma manera, aunque se han incorporado y resignificado elementos ajenos a la cultura, en consecuencia a las dinámicas del mercado y del consumo.

En la mesa se ponen todos los frutos de temporada como son mandarinas, naranjas, nísperos, guayabas, plátanos, calabazas, chayotes, etc., (Fig. 8). En la mesa no pueden faltar tampoco los guisados típicos de la región como son mole, tamales, guasmoles, tesmole, caldo de pollo y carnitas fritas de cerdo, así como las bebidas, que también se colocan en la mesa, como son aguardiente, mezcal,



Fig. 8 Ofrendas sobre el altar de muertos.

cerveza, diversos tipos de refrescos, café, etc. Estos alimentos se le ofrecen a las almas que nos llegan a visitar en esos días, porque eran las comidas y bebidas que consumían cuando vivían en la tierra.

Unos días antes del 27 de octubre se lleva a cabo una faena en todos los panteones de la comunidad, la cual consiste en deshierbar y limpiar las tumbas, pintarlas, de la misma manera que limpiar los caminos que conduce hacia al panteón. Ese parece ser el día más esperado, ya que durante la tarde todos los grupos de huehuentones se trasladan a panteón; cuando cae la noche ellos empiezan a caracterizarse, los músicos empiezan a afinar sus instrumentos, ya cuando todos están listos empiezan a danzar, y después se dirigen hacia al palacio municipal para recibir un acta de permiso por parte de las autoridades municipales. Grupo por grupo pasa al interior de la oficina de agente municipal para recibir esa correspondencia, y algunos consejos por parte de la junta que conforma de cabildo municipal.

Así como van saliendo de este rito que embiste de autoridad a los participantes, cada grupo ya es libre para ir a danzar casa por casa y el tiempo que quiera. Cuentan a los ancianos que anteriormente, nuestros abuelos danzaban día y noche durante 8 días consecutivos, visitando casa por casa en

diferentes lugares de la zona. Sin embargo, actualmente ya no es así, ya que la mayoría de los grupos danzan nada más en las noches y muy pocos continúan con la celebración durante el día.

Son ocho días de fiesta, pero sólo cuatro (del 31 de octubre, al 3 de noviembre) en los que se realizan diferentes actividades, el resto son días rutinarios. El 31 de octubre se hace una velación en el panteón en honor a los niños difuntos; el primero de noviembre, en la madrugada, la gente regresa al panteón nuevamente a continuar con la velada para despedir a las almas de los niños y para que en sus camino hacia al cielo haya luz y armonía, lo cual ya no proyecta una cosmovisión mesoamericana, ya que en ella no existía el cielo, sino niveles de supra e inframundo.

En la tarde del primero de noviembre empiezan a velar sólo a los difuntos adultos. Este día varios grupos de *Chájaman* se presentan a danzar en el panteón para alegrar a los muertos ya presentes. Durante la velada, familiares y amigos se visitan para platicar y convivir en ese mismo espacio. Hay gente que regala flores y velas a los familiares del difunto para que los dejen como ofrenda y enciendan luces allí en las tumbas. En la madrugada del dos de noviembre regresan nuevamente al panteón a velar, para despedir las almas de los adultos. Ese mismo día los *Chájaman* empiezan a recolectar sus piñatas casa por casa, para que el día siguiente, 3 de noviembre, se reúnan en la cancha de la agencia municipal, ubicada al centro de la población, para quebrarlas.

Para poder quebrar las piñatas, primero hay que pasar a la iglesia católica de la localidad y participar en la misa, en la cual el párroco da la bendición. Así es como finaliza esta práctica cultural de los mazatecos.

A pesar del avance de la tecnología, la invasión de diferentes religiones en el pueblo, la emigración e inmigración, la mayoría de los mazatecos no dejan de practicar esta tradición y se identifican con ella a donde quiera que vayan. Unos días antes del comienzo de esta fiesta, los que radican en diferentes partes del país, y los que están en Estados Unidos, llegan a festejar con sus familiares, aunque también están aquellos que, por diferentes motivos, no le es posible asistir.

### 2.3 Caracterización de los personajes: *Nchoba* y *Naxchá ngind'e*

Todas las vestimentas que utilizan los *Chajman* tienen un significado que ha sido transmitido por nuestros antepasados, las vestimentas que utilizan son: un sombrero tejido de raíces, dos paliacates, una máscara tallada en madera con una apariencia de viejo, camisa blanca, calzón de manta, unos huaraches y un morral que cuelga de los hombros.

Estas vestimentas simbolizan a nuestros viejos que se vestían así, y en la fiesta se pretende mostrar que la vestimenta todavía sigue viva, y que hay que reforzarla para que no se extinga; lamentablemente esta usanza de atavío se debilitó mucho, y actualmente son contadas las personas que todavía la utilizan.

El *Nchoba* no es una persona cualquiera, debe de tener una personalidad buena, responsable, tener facilidad de palabras, ser bromista, carismática y debe de tener mucha experiencia en esta práctica cultural. Esta persona se elige o se busca para ser representante del grupo de danzantes.

El *Nchoba* se vuelve el jefe de los *Chájman* además de representante, su obligación es vigilar a los otros *Chájman* para que no estén haciendo cosas indebidas o faltándole el respeto a los demás durante la danza, o a algunas otras personas de la comunidad. Cuando llegan a una casa, el *Nchoba* se encarga de hablar con el jefe o con los integrantes de la familia (Fig. 9), diciéndoles que la *Najchá nguind'é* les manda muchos saludos, y que no pudo venir porque ella ya no puede caminar casi.



Fig 9. *Nchoba*, jefe de los *Chájman* dando un discurso al jefe de familia.

Al momento de entrar a la casa, primeramente los músicos, detrás de la puerta, interpretan una música especial y posteriormente el dueño o la dueña de la casa les abren la puerta. La letra de esta canción dice: “Ya venimos a disfrutar, ya tenía rato que nos habíamos visto, no sabemos cómo estarán, y aquí vamos a

platicar un rato. Nada más nos acordamos que si platicamos bien ese día cuando habíamos visitado a esta casa, mi amigo me estará esperando, porque él cada año nos espera, él es el más divertido en estos días” (*Chájman Yámá*, Fiesta de los *Chájman*, octubre, 2013).

El primero en entrar a la casa visitada es el *Nchoba*, quien saluda a todos los integrantes de la familia, de allí siguen los *Chájman*, los cuales hacen lo mismo, por último, entran los músicos. En cuando termina cada canción todos los danzantes hablan y cantan diciendo “los huehuentones llegaron, alegría florida les vamos a dejar a estos hijos del mundo, gente de alegría florida llegaron”, “estos hijos gozan y se divierten”, “este *Nchoba* se divierte”, etc. (*Chájman Yámá*, Fiesta de los *Chájman*, octubre, 2013).

En cada casa duran aproximadamente una hora, se hace un intermedio en que el dueño o cualquier integrante de la familia ofrece algo de beber o de comer, dependiendo de las posibilidades de cada familia. Pero en cada alimento que se les ofrece, el *Nchoba* hace un ritual que consiste en, primeramente pedir a los integrantes del grupo y personas en general que guarden silencio porque va a celebrar una misa, según él. Cuando todo el mundo ya está callado, él empieza como que a orar diciendo que la bebida o la comida que les ofrecieron sus hijos es algo muy significativo, porque ellos ganaron de sus sudores, trabajaron mucho para obtenerlos, y que la *Najchá Nguind’è* le dijo que “si mis hijos les ofrecen algo, no vayan a comer fiado, bendícelos primero”, es por eso que el *Nchoba* lleva a cabo este ritual con cada alimento que se les ofrecen.

Durante la ejecución de este ritual los presentes también hacen bromas con él asegurándole que lo que está diciendo es pura mentira, y así se las pasan todos riéndose y aportando algo sobre lo que el *Nchoba* le hace falta, o le hizo falta decir; también hace referencia a la naturaleza del alimento, sobre cómo nace, cómo se cosecha y todo el trabajo que conlleva a obtenerlo.

La *Najchá Nguind'é* es la madre Tierra, la madre de los *Chájman* y la madre de todos, “el mismo nombre lo dice, *na* (Madre) *ngui* (Tierra), que sería Madre Tierra. Por qué, porque es ella la que nos está dando la vida, como decían los viejos curanderos “que allí le estamos sacando todo lo que estamos comiendo, porque allí sembramos etc.”, Pues sí es cierto, ella nos está dando el agua que está saliendo de allí, es como una madre que quiere mucho a su hijo y le da agua limpia [...] toda la semilla que cosechamos, pues allí crecen en ella” (Saúl Valente, comunicación personal, octubre 2013).

#### 2.4 Los rituales que se realizan durante la fiesta

De la entrevista que se realizó a Jovita Zaragoza Martínez, se recuperan algunos datos, por ejemplo el que cuenta que unos días antes de la fecha del inicio de esta fiesta se hacía un ritual al que llamaban “Las 13 velas”. Este ritual consistía en pedirles a los familiares fallecidos que los bendijera y que les concediera una buena cosecha, que no faltara nada en la casa, y sobre todo, que hubiera buena salud para toda la familia durante el transcurso del año. Este ritual lo realizaba cada familia con el acompañamiento de un curandero, en donde se

encendían 13 velas: “Antes cuando ya se acercaba la fiesta de muertos, se hacía el ritual de las 13 velas” (Fig. 10), pero ahora ya casi nadie lo realiza. Creo que ya no hay curandero que realice este ritual. Ya se está perdiendo, porque ahí se les pedía a nuestros muertitos que hubiera buena cosecha, buena salud para la familia. Como ya nadie lo respeta este ritual, es por eso que ahorita la cosecha ya no es como era antes y cada rato nos estamos enfermando” (Jovita Zaragoza, comunicación personal, 2012).

Este era un ritual muy importante para los mazatecos, pero lamentablemente ya son pocas personas las que lo llevan a cabo. Por la misma escasez de curanderos expertos en el tema. Los materiales que normalmente se ocupa en este acto son: 13 velas puras (cera tse) proveniente 100% de las abejas, huevos de gallina o de guajolote, copal, 13 semillas de cacao, etc.



Fig. 10 Representación del ritual de las 13 velas, durante el festival anual de los Chájman, 2013.

## 2.5 Descripción de la música y de los instrumentos.

En el sentido más amplio, canción es cualquier obra musical breve en cuya interpretación la voz humana tiene el papel principal. En México, la canción abarcaría las rondas infantiles y los villancicos navideños, los cantos rituales indígenas y las baladas románticas, los corridos y los sones mestizos.” (Reuter: 1988 [1980], 130).

Desde unos meses antes de la fiesta, las personas ya empiezan a prepararse, en especial, los músicos empiezan a componer sus canciones inspirándose en la vida, la naturaleza, etc. Varias de sus creaciones musicales están expresadas metafóricamente, por ejemplo: “Flores silvestres” compuesta por el músico Saúl Valente Pereda, habla de la vida de las flores silvestres que se dan en la comunidad, dice que a ellas no les pasa nada, o no se marchitan aunque haya huracanes y vientos en sus hábitat. Metafóricamente hablando, el autor hace referencia a las mujeres de la comunidad, que cuando migran a las ciudades, ellas cambian, ya no se visten como cuando estaban en la comunidad, les da vergüenza hablar el mazateco, y cuando regresan nuevamente al pueblo, ya cambian otra vez. Este mismo músico dice que para recibir esta fiesta los mazatecos se preparan durante un año, porque desde en enero empiezan a trabajar en sus tierras para poder sembrar, y que la cosecha esté lista cuando llegue la fiesta (a partir del 27 de octubre). En cuanto a la música, él comenta que empieza a escribir sus canciones muy cerca de la fiesta, porque si compusiera muchos meses antes, no podría inspirarse, se le hace difícil hacerlo, en cambio si lo hace cuando la fiesta ya esté en el camino, puede escribir con facilidad pues le

viene la inspiración. En cambio, el compositor Luis Pulido (Fig. 16), comenta que él se prepara medio año antes, comienza a escribir sus canciones y, sobre todo, empieza a planear sobre lo que va a hacer en la fiesta.

Desde en la cosecha del café, los que son músicos empiezan a componer sus canciones en los cafetales, empiezan a cantar o a chiflar, de allí nacen las canciones, como todos son cafetaleros se les hace fácil inspirarse, entre la naturaleza y entre la neblina que se cobija entre los cerros y las laderas de la sierra mazateca. Hay que subrayar que en la vida de los mazatecos ha habido acontecimientos importantes y problemas, sobre todo, causados por la migración y el desinterés en los saberes comunitarios que guardan los viejitos y que pueden transmitir a los jóvenes, por ello, algunas de sus canciones son reflexiones dirigidas hacia a la comunidad.

Pero la parte que más destacan estos compositores es la vida y la muerte. La vida, porque es muy importante para todos, porque en ella podemos hacer muchas cosas, ya sean malas o buenas; mientras estemos vivos debemos de cuidar y respetar a la madre tierra *Nanguí*, porque de ella vivimos. Como dice el compositor Luis Pulido (Fig. 16), no debemos de maldecir a la madre tierra, porque es nuestra madre, en ella sembramos todo lo que comemos, si algo queremos decirle a ella, podemos hablar directamente con ella porque está viva; la muerte, porque todos nos dirigimos a ella. Para nosotros los mazatecos existe un lugar a donde van los que mueren, ese lugar le llamamos cielo. La etnomusicóloga Xilonen Luna Ruiz, en su libro “Arrullos y sentimientos de los mazatecos, chinantecos y zapotecos de Oaxaca” (2002), dice que ese lugar se llama

inframundo, en alusión a la perspectiva mesoamericana de los diferentes niveles que conforman el mundo de los muertos. En algunas comunidades son diez días, y representan los únicos días que nos visitan y conviven con nosotros. Por eso en ese periodo ninguna persona que profesa la religión católica trabaja, se dedican a convivir con sus familiares y amigos; quienes pertenecen a otras religiones sí pueden trabajar.

También la parte principal de esta práctica es la participación de los *Chájman*, ellos representan a los difuntos o muertos, entre ellos vienen a nuestros familiares que ya habían dejado de existir en este mundo, es por eso que les tenemos mucho respeto, y los recibimos en la casa con amabilidad, y dependiendo de nuestra disponibilidad les ofrecemos ya sea café, tamales, panes, comida para todos los integrantes que conforma el grupo. El jefe de los *Chájman* se le llama *Nchoba*, a parte del representante del grupo.

Cuando los *Chájman* ya se acercan a la casa a donde se dirigen empiezan a gritar diciendo “¿dónde está la alegría?” “¡hay que disfrutar de este mundo, porque no siempre estamos celebrando esta fiesta, es cada año, es por temporada que este *Nchoba* se disfruta o se divierte!”. Cuando los integrantes de la casa escuchan los gritos y el latido del tambor, ellos ya empiezan a prepararse.

Los *Chájman* tienen un lugar especial en donde ensayan y se reúnen durante unos meses antes de la fiesta. Cuando ya es la fiesta ellos salen disfrazados de allí pero sin máscaras, cuando llegan cerca de la casa donde tenían planeado asistir, se las ponen. Como la comunidad está un poco grande, el

representante, tomando en cuenta las opiniones de todos los integrantes, programa todas las congregaciones que van a ir a visitar.

Todas las personas que participan tanto en la danza como en la música, son voluntarias, porque no hay una remuneración económica para ellas, las autoridades municipales les agradecen cuando ya termina la fiesta. Y si hay disponibilidad de todos los integrantes de la comunidad y de las autoridades se ameniza un baile para toda la población.

## **Instrumentos**

El tambor es el instrumento más importante, el cual nunca debe faltar porque es el primero que se toca desde que los *Chájman* salen del lugar en donde se reúnen, es el instrumento que llama a los que participan en la danza y el que avisa a la población en general los preámbulos de la fiesta. Es como el caracol, porque cuando en la comunidad hay faena o algún problema, los topiles hacen sonar la concha del caracol un día antes para avisar a la comunidad que habrá reunión, ya que por lo accidentado del paisaje, es la manera más práctica de comunicar tal evento.

El tambor está elaborado de elementos propios del entorno natural, básicamente de tronco de jonote, piel de chivo, o en el mejor de los casos de temazate (de *mazatl*, venado), cuya piel según algunos músicos regionales tiene un mejor sonido; el cual está atado y trenzado también con correas de cuero. Este instrumento puede tener diferentes dimensiones, dependiendo de quien lo porta, si

Fig. 11 Niño mazateco ejecutando el tambor durante la fiesta ritual.



es un niño o un adulto (Fig. 11), sin embargo, su diseño y elaboración no tiene muchas variaciones, más allá del tamaño. Por lo general el tambor tiene una correa que se utiliza para sostenerlo desde los hombros, ya que recorrer largas distancias con él puede resultar cansado; sin embargo, quien porta y marca el ritmo del tambor, goza asimismo de cierta autoridad. Asimismo, el tambor está dotado

de una baqueta elaborada de alguna rama de árbol seca, forrada en alguno de sus extremos con tela para amortiguar los golpes que producen su sonido milenario tan característico.

El tambor nos evoca nuevamente, a los troncos de los árboles viejos o ahuehuetes, árboles cósmicos sobre los cuales se asienta el cosmos completo; y a las pieles de animales que los ancestros usaron para salir, mediante argucias y engaños del inframundo, y así poder visitar a sus parientes vivos. Asimismo, es de considerarse que el tambor y otros instrumentos de percusión, al parecer, pertenecen a los más antiguos instrumentos elaborados por el ser humano, generalmente presente en infinidad de fiestas rituales en diversas culturas alrededor del mundo, así como en el acompañamiento de danzas sagradas o

representaciones escénicas y colectivas en rituales iniciáticos. Su fuerte sonido y sus repeticiones constantes tienen un efecto hipnótico sobre los danzantes quienes llegan a bailar jornadas completas. Probablemente el tambor fue el primer y único instrumento musical que se usó en un pasado remoto en la celebración de esta fiesta, al cual fueron incorporándose otros instrumentos tradicionales y en épocas posteriores instrumentos de origen europeo.

El raspador es otro instrumento que está elaborado de elementos naturales, por lo general se trata de algún hueso tallado de algún animal, o muy probablemente la quijada de una res cuya dentadura sirve de raspador o güiro al ser frotada con un pequeño cilindro de madera o metal. Aunque es un instrumento secundario, que proporciona ritmo y suma sonoridad a la música, es probablemente otro de los instrumentos más antiguos, no solo de la región sino del continente americano, asociado en otras regiones de Mesoamérica con la práctica de los cantos medicinales, es decir, cantos sagrados en voz de un curandero, acompañados con raspa, cuya finalidad es sanar el espíritu de un enfermo. En el caso específico de la fiesta de los *Chájman*, se usa una gran variedad de güiros, la mayor parte de ellos, elaborados y tallados en madera, aunque cada vez es más frecuente encontrar raspadores metálicos al interior de la fiesta ritual (Fig. 12).



Fig. 12 Niños y joven Mazatecos de la comunidad de Cuauhtémoc, ejecutando los instrumentos tradicionales de la fiesta.

Los instrumentos musicales que fueron adoptados de la herencia europea son la guitarra, la vihuela y el violín, cuya ejecución está más asociada a los mariacheros mazatecos de la región. Sin embargo, estos instrumentos han sido introducidos a la fiesta ritual mediante un mecanismo de apropiación e innovación que les ha permitido enriquecer de múltiples formas la representación escénica y la danza. De la misma manera en que dicha apropiación permite, asimismo, la incorporación de elementos propios, como lo es el uso de tripas o vísceras de chivo para elaborar cuerdas, ya sea para la guitarra o el violín. El número de

miembros por cada grupo de músicos y la cantidad de instrumentos dependerá de las posibilidades económicas de cada agrupación y de la manera en que se logren organizar. En algunos conjuntos pueden llegar a reunirse dos guitarristas y dos violinistas, aunque la constitución de los grupos es considerablemente variable una de otra.

Otros instrumentos introducidos más recientemente en la celebración de la fiesta ritual, son el pandero y el cencerro. Mismos que son instrumento secundarios o de acompañamiento, que sin embargo, aderezan de manera muy especial la música y la danza. Estos instrumentos son relativamente más pequeños que el resto, pero han llegado a formar parte importante en la música y las danzas de los *Chájman*, pues proporcionan un dejo de algarabía y festividad resonante y constante.

El cencerro es un instrumento musical de percusión que tiene forma de campana pero sin badajo, cuyos lados son rectos y que se toca golpeando rítmicamente una baqueta sobre la estructura de metal hueco. La función del cencerro, básicamente es marcar ritmo y armonizar la melodía mediante el acompañamiento de los otros instrumentos.

El pandero, por su parte, tiene una historia antiquísima que nos remonta a la antigua Mesopotamia en contextos de carácter religioso, aunque muy probablemente introducido a la región a través de la influencia de las nuevas religiones protestantes como el cristianismo evangélico, como se evidencia en las

prácticas y ejecución de instrumentos de estas congregaciones. Se trata de instrumento de percusión perteneciente al grupo de los tambores de marco, el cual puede tener diversa variantes como la pandereta o el aro pandereta. La diferencia consiste en que el pandero no lleva sonajas ni cascabeles, aunque puede llevar en el interior algún objeto, como semillas o piedras, que enfatizan su sonido grave; la pandereta por su lado, es también un instrumento de percusión de mano membranófono que sí contiene cascabeles, que se ejecuta ya con los dedos, ya con el torso o la palma de la mano; en cambio el aro pandereta es un instrumento de percusión idiófono que carece de membrana, constituido por un marco de madera o plástico con paredes de sonajas metálicas dobles.

Una vez establecidas estas diferencias, que parecieran mínimas, es necesario aclarar que es la pandereta (Fig. 13), e

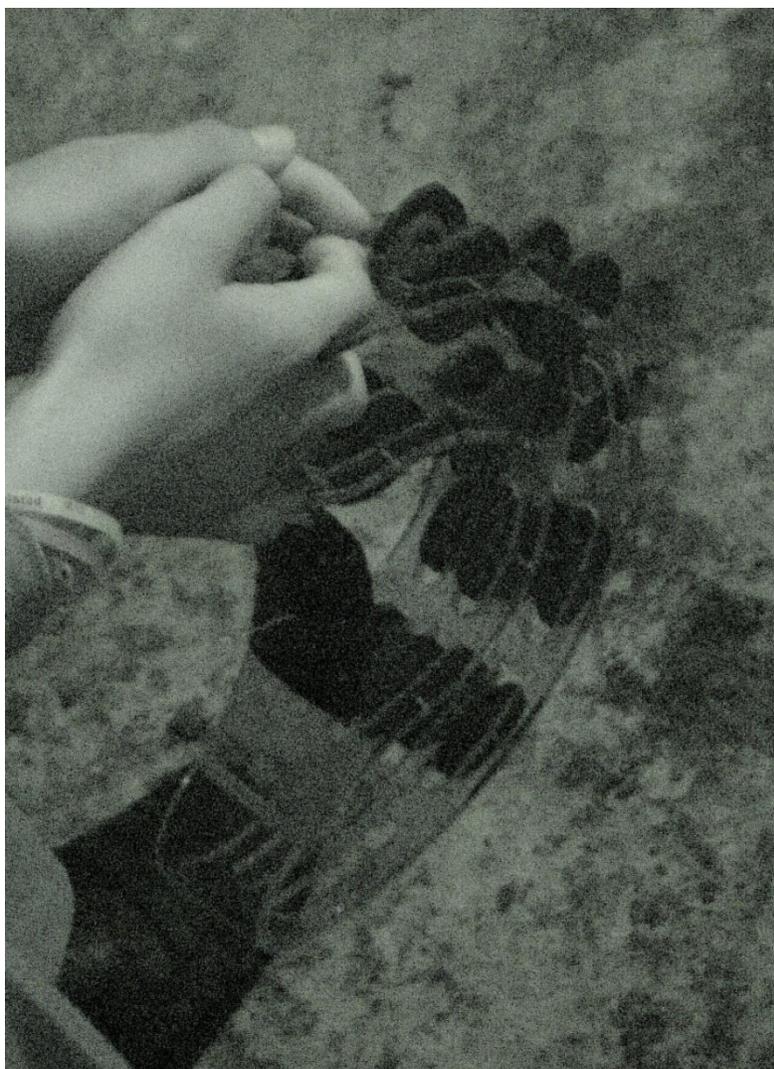


Fig. 13 Pandereta.

mencionados, en la fiesta a los muertos en la región mazateca de Santa María Chilchotla, y el cual otorga a la música una alegría y luminosidad muy particular, pues tiene un efecto estético que influye directamente en las emociones y pulsiones más profundas, como es el deseo de danzar. En el caso específico de los instrumentos pertenecientes a los compositores Luis Pulido y Saúl Pereda (Figs. 16 y 17), el objeto que tiene la función de pandereta está elaborado de una quijada de res, con una serie de pares de platillos metálicos insertados entre las muelas de la osamenta del animal; el cual, se golpea con el puño cerrado.

En los siguientes párrafos se adjuntan tres canciones mazatecas relacionadas con el arrullo o canto de cuna, los rituales de la muerte y las problemáticas del contexto como la migración y el desempleo. La primera de ellas es anónima y pertenece al dominio público, mientras que la segunda es producto de la coautoría de Luis Pulido y Saúl Pereda (Figs. 16 y 17), dos de los compositores mazatecos contemporáneos más representativos, pertenecientes al denominado grupo Cuauhtémoc en el marco del festival de los *Chájman* de Santa María Chilchotla, Oaxaca. Finalmente la tercer canción se interpretó en el festival de los *Chájman* que se llevó a cabo en el municipio de santa María Chilchotla, en octubre de 2013, con la ayuda de material audiovisual recuperado de la presente investigación etnográfica.

Mediante una serie de entrevistas diversos compositores importantes de la región mazateca, se ha ubicado información relevante respecto al carácter mítico de la festividad, su relevancia en la educación de los niños mazatecos como parte de los procesos socioeducativos en el hogar y en la comunidad, así como también

la importancia de la dimensión simbólica de la fiesta y los elementos que la constituyen. Al tratarse de compositores, músicos y artistas que elaboran en la mayoría de los casos sus propios instrumentos musicales, sus relaciones, anécdotas y testimonios son de suma valía en la presente investigación etnográfica documentada, debido a que ellos son personajes modélicos que ejecutan prácticas rituales ancestrales en los cuales se contiene gran parte de un legado y una memoria colectiva que, sin duda, pretenden legar a sus hijos y a jóvenes generaciones presentes y futuras. Es así, como el acto poético de la composición contiene una fuerte carga simbólica asociada a múltiples referentes y convencionalismos establecidos socialmente, los cuales constituyeron fuentes de primera mano relevantes para comprender la significación y el sentido de la fiesta, objeto de la presenta investigación.

Se transcribe a continuación las letras de dichas composiciones, primero en el idioma mazateco, y posteriormente, se presenta su traducción en español. En el caso de la segunda canción, sólo se pudo tener acceso a la versión en español, debido a los derechos de autor de la letra original. Se procederá a la identificación del tema, de la narrativa si es que esta existe, asimismo a su estructura. Es indispensable identificar los aspectos de carácter mítico, para finalizar con la identificación, explicación e interpretación de la simbólica de la festividad. Finalmente, es necesario identificar la importancia de la canción o el canto en las diferentes etapas por las que atraviesa el niño mazateco.

## Tres canciones mazatecas

'Ntá Sho, naxinsë

'Ntá xjo, naxintsjë,

Sufé na'mi chí ti xín

Sufé na'mi

Chinyo tja ñañó b**bayo**

Kine ti xín

Sufé na'mi chí, sufé ti xín

Sufé tjáa nimba chu

Sufé na'mí chí.

Tisinë, tisifé naxu raxa

Tisinë, tisifé naxú raxa

Tjáñándo yamixa nistjín nga kuayá

Tjáñándo yamixa nistjín nga kuayá

Tisiné, ti sifé naxú raxa

Tisiné, ti sifé naxú raxa

## Duérmete papacito

Duérmete papacito te estoy diciendo

Duerme papi

Cuidado que viene el perro y te va a dormir (¿comer?) te estoy diciendo

Duérmete papito te estoy diciendo, duerme

Duerme porque viene el animal

Duerme papacito

Písalo y pisotéalo la flor de naranjo

Písalo y pisotéalo la flor de naranjo

Preparen la mesa el día que yo muera

Preparen la mesa el día que yo muera

Písalo y pisotéalo la flor de naranjo.

## **Explicación e interpretación:**

Esta primera letra se trata de una canción de cuna o arrullo, lo cual es posible identificar por la insistencia de la voz que canta a alguien para que duerma. También porque se menciona la presencia de un perro o animal que amenaza con devorar a los que no duermen, aunque también es posible asociar el sueño con la muerte. A pesar de que se evoca a un 'papacito' es posible inferir que se trata de un niño a quien se le llama así por el cariño que se le tiene. La canción está compuesta por estrofas y estribillos, 'Písalo y pisotéalo la flor de naranjo' evoca a una composición propia del ritual de los muertos 'flor de naranjo', además del acto de pisar y pisotear, que probablemente alude al acto de danzar; lo que da a lugar a una petición: 'Preparen la mesa el día que yo muera', lo cual nos recuerda el altar de muertos y a la celebración en conmemoración de nuestros santos difuntos a manera de fiesta. En palabras de los Xilonen Luna "La mesa representa el cosmos, el lugar sagrado de los principales. Encima de la mesa están los vivos, abajo el inframundo, la abuela Tierra; cada pata de la mesa un punto cardinal. La mesa es el mundo, no se debe sentar ni acostar en ella, ese es el lugar destinado para los difuntos" (en Luna Xilonen, Música dedicada a la muerte. Eterno retorno, rituales sonoros de los muertos, Conaculta, 2007).

Las imágenes de un niño a quien se le arrulla en asociación con un 'papá' o 'papacito', nos remite asimismo al 'mito del eterno retorno' sugerido por Eliade y asociado al carácter perenne de la vida y a la necesidad de la muerte para que la vida misma continúe existiendo. Así la muerte forma parte fundamental del ciclo vital de la existencia, ya sea en el mundo material o en el mundo espiritual.

**Naso s'uik'en/** Luis Pulido y Saúl

Pereda

T'Ella tsjuao jon tokon

Kjuan sichon laiijin

Matsjua na jin nga tojo tiyo

Tátts'e s'uik'en nchjakao laiijin

Josama nga nsroa srianl je'ui

Josaza nga s'ui nsroa srian

Je esa fa si kjin tjio.

Ku'a ti fa ai'ndi yofi sa

Ku'a ti matsen'ndi naso sine

Ku'a ti maten'ndi niñazo nanschin

Je saín machon nga s'uik'en

N'roa ian

Je nsroa chji tsa Nngo lasa

Nga kui man'ionle nima santo

I machon sa'nda ngas'a

Je saín machon ngas'a

Je saín machon ngas'uk'en

N'roa srian

Josa con naso jin jña

Kuinije senle iso'nde

Ku'a machon to jña ni nd'ai

Tsaín sa con nga s'uik'en

Nsroa sria

Je bako nga je s'uik'en

Kui man ionle nima santo

Kui machjen ni nga kuan tjuetjao

Tijna titjin niñazo sine

**Flor de todos los santos/** Luis

Pulido y Saúl Pereda

Alégrense los vinimos a visitar

Nos alegramos de que aún están

Les vamos a hablar acerca de Todos

los Santos

Lo que sucede cuando se aproxima la

fiesta

Pues ya van llegando lo que viven

lejos

También llega la niebla ligera

Y ya se ven las flores amarillas

También florecen begonias

Ellos anuncian la llegada de esta

fiesta

Ya se maduran algunas naranjas

Con esas hacemos ofrendas a

las ánimas santos.

Desde antes era así, es una

señal del día de muertos.

### **Explicación e interpretación:**

La composición 'Flor de todos los santos' parece ser un discurso en voz del jefe de los huehuentones, quien anuncia su llegada después de un largo año desde la última visita. Se expresa alegría por la ocasión del reencuentro entre los seres del más allá y los vivos que habitan el mundo material. Posteriormente al saludo, se expresa una especie de exhortación o advertencia que invita a poner mucha atención 'Les vamos a hablar acerca de Todos los Santos', dice el jefe de los huehuentones, y se dirige a todos los presentes, especialmente a jóvenes y niños, a quienes se les dan algunos pormenores de lo que acontece durante la fiesta, sobre todo el cómo identificar algunos signos que anuncian la proximidad de la fiesta. En este sentido los niños, quienes escuchan y observan atentamente, van

interiorizando y adquiriendo sus representaciones sociales mediante la subjetivación de imágenes que constituyen la estructura del cosmos imaginado (Podestá, 2007). Es así, como los mazatecos, adquieren desde niños una idea del universo en donde lo material y lo espiritual se complementan a partir de una dinámica de opuestos complementarios en constante interacción.

Se alude a 'los que viven lejos', es decir, los que vienen de lejos, los que han viajado desde lejos hasta llegar al tiempo y espacio presente. Asimismo se alude a la niebla ligera, y a la flor de cempasúchil y begonia como signos inequívocos que marcan la cercanía de la fiesta de todos los santos, lo mismo con los naranjos, cuyos frutos son también símbolos asociados a las ofrendas sobre el altar (Fig. 14). La niebla ligera, alude a la noche, pero también a ese momento en que no es ni de día ni de noche, puesto que ni el sol ni la luna están en el firmamento, el alba o bien el ocaso, lo cual puede interpretarse como el umbral o puerta de acceso entre el mundo de los vivos y el de los muertos. En cuanto al color de las flores de cempasúchil, que es el amarillo, es posible asociarlo, por un lado al sur, puesto que el amarillo corresponde al sur del mundo, asimismo con el alimento, en tanto que el maíz es amarillo, como también lo es *Cauac*, deidad maya del tiempo, patrono de los años. Según algunos estudios de cultura náhuatl, dichos elementos cosmogónicos fueron tomados por los mexicas de la mitología maya (Martí, s. f).

En cuanto al color de la flor de begonia, que es el rojo, Caso lo asocia a la muerte, pues el color clásico de la muerte en Mesoamérica es el rojo. "Es el color del luto; por eso existen tres manchas rojas en algunas tumbas de Monte Albán;

por eso se pintaban de rojo los huesos." Tal vez se asociaban los fulgores rojizos de la muerte simbólica del sol durante el crepúsculo. Por cierto que también en Europa existe esta costumbre desde tiempos inmemoriales (Martí: *ibíd*, 111). Al rojo corresponde, según la cosmovisión mesoamericana, el Este, así como está indiscutiblemente asociado con el simbolismo de la sangre y al deidad maya del tiempo, patrono de los años *Kan* y a los rituales y sacrificios dedicados al dios Xipe Totec.



Fig. 14 Altar de muertos tradicional con sus diversos elementos simbólicos.

Cabe mencionar que, en la cosmovisión mesoamericana, las flores se relacionan con el canto florido, es decir, con la poesía. Así, el canto, ya sea este expresado también en la oración, rezo o plegaria, está asociado a la flor como

dádiva y ofrenda, como don. Las flores tienen un papel simbólico durante la fiesta de los *Chájman* y son parte fundamental en la ofrenda a los muertos, ya que su colorido y su aroma, aunado al deleite del aroma de los frutos, bebidas y alimentos, así como del copal u otras esencias aromáticas utilizadas en los rituales mortuorios, tienen la finalidad de halagar a los difuntos.

La fiesta de los *Chájman*, se lleva a cabo en el marco de un evento que se conmemora en el municipio de Santa María Chilchotla anualmente, desde hace más de 30 años; está organizado por los comisionados de la 'Flor rescate', quienes con el apoyo del municipio promueven la preservación de la cultura y la lengua mazateca, sobre todo, a través de la promoción de la composición de canciones en lengua mazateca, la representación de danzas, y de cuadros escénicos acompañados de música.

Durante el certamen del 2013 llegaron varios grupos de *Chájman*, adultos, jóvenes y niños hicieron presencia durante en el evento; en el concurso hubo categoría infantil y para adultos. Los niños estaban entusiasmados por participar, no se veían nerviosos, sino todo lo contrario. La lengua en que se comunicaban era el mazateco y todas las canciones que se compusieron y cantaron en el concurso fueron en mazateco. Sólo los que estaban conduciendo el evento estaban traduciendo al español para poder comunicarse con los que no hablaban esta lengua.

Durante este evento participó una canción que al parecer gustó mucho a la audiencia, pues recibió numerosos aplausos. Si bien no fue posible acceder a la

letra en mazateco, a partir de los materiales audiovisuales recabados durante la investigación etnográfica se pudo hacer la traducción al español:

La vida se está poniendo difícil en nuestro pueblo, nosotros los jóvenes decimos que la vida se está poniendo difícil aquí en nuestro pueblo. No hay trabajo ni dinero; de repente dicen a nuestros hijos “mamá, papá me voy a ir a trabajar a la ciudad, que allá en las ciudades si te pagan bien, así me dicen mis amigos que allí están trabajando”. “No hijo, no hombre no vayas para allá, a qué vas a ir, aquí en nuestra comunidad también hay trabajo. Mejor dedícate lo mismo que hago yo, ten tu azadón, tu machete y tu fierro curvado, son estas herramientas las que utilizamos nosotros las personas que trabajamos en el campo”. “No, mamá, papá, me dice mi amigo, el que me va a llevar, que allá voy a ganar mejor que acá”. “De veras contigo niño necio, no entiendes cuando nosotros te aconsejamos, siempre te sales con las tuyas”.

El joven se preparó, acomodó su ropa y preparó su bulto (mochila). “Va hijito, hombrecito, te cuidas mucho, porque por allá por donde te vas ha de estar difícil, porque no ha de ser como es aquí en nuestro pueblo indígena. Te cuidas mucho de los carros, que no te vayan a atropellar, dice la gente, la que también trabaja por allá que hay ladrones”. Que el joven estaba muy feliz cuando partió de su comunidad con su amigo, estaban platicando riéndose cuando se iban.

Cuando el muchacho ya estaba en la ciudad se puso triste y dijo “a poco la ciudad es así, no me hubiera venido”. De repente lo abandonó su amigo, después fue asesinado por unos ladrones, no supo cuidarse. Cuando su amigo se enteró de que ese muchacho había sido asesinado por unos ladrones, se sorprendió. Era nada más su cadáver lo que recibieron a sus padres.

Sus padres lloraron, “te lo dijimos hijito cuando te fuiste, nada más fuiste a matarte a la ciudad, y a dejarnos tristeza nada más (Traducción de Teófilo Zaragoza García, 27 de octubre, 2013).

Esta canción habla de la problemática que hay en ese municipio, de los trabajos y dificultades a los que se enfrentan los mazatecos que van a la ciudad, ya que son discriminados en sus trabajos, algunos no encuentran trabajo y se refugian en el alcohol o en las drogas. Además, ha habido varios atropellados, por

pues desconocen la ciudad y su dinámica. Se observa en la letra de esta canción que los jóvenes no valoran lo que hay en nuestro pueblo, como el trabajo en el campo, en el cual ya no se quiere laborar, y se prefieren actividades distintas a las de los padres, para ganar más que ellos; por eso, muchos jóvenes se van a la ciudad en busca de una mejor “calidad de vida”; aunque no siempre se corre con suerte.

Finalmente, la canción mazateca forma parte fundamental de las expresiones sociales y culturales cotidianas. A través de la composición de letras se pretende transmitir mensajes didácticos o moralizantes, consejos a los jóvenes y niños, o bien exhortaciones puntuales para que no abandonen su lengua, su historia y sus costumbres. La gran mayoría de las canciones hablan acerca de la vida de los mazatecos, de sus experiencias y de los saberes de la comunidad.

### CAPITULO 3. APORTES PARA EL DESARROLLO CULTURAL DE LA COMUNIDAD

El presente apartado abordará la propuesta de análisis de la fiesta del *Chájman* con el fin de considerar cuáles son los aportes socioeducativos para el desarrollo cultural comunitario en S

an Miguel Nuevo, Oaxaca. Como ha quedado asentado desde el principio, se parte de la idea de que los procesos socioeducativos que atraviesan los niños en festividades rituales y mediante la narración o representación escénica de los mitos, son auténticas pautas de crianza educativas que contribuyen positivamente en la consolidación de las identidades, el sentido de pertenencia a un grupo, favorece la comunicación mediante la socialización lingüística y cultural lo que fortalece la lengua, la memoria, el imaginario y el conocimiento colectivo en la comunidad (Fig. 15).



Fig. 15 Niño Mazateco caracterizado de Chájman, ejecutando el güiro o raspador.

Asimismo, es de considerarse que mediante el canto, la danza, las ceremonias rituales y las festividades, los niños van adquiriendo las representaciones sociales del mundo que los rodea mediante la interiorización de imágenes que subjetivan/objetivan mediante un complejo proceso de inter/intra subjetivación. De tal manera que los niños se sienten parte de un grupo étnico, aprenden a ser mazatecos distanciándose de quién no lo es, adquieren un sentido de identificación y de pertenencia que exige a los suyos para afianzamiento y afirmación del grupo.

En primer lugar, se establecerá cuál es la importancia y significado de la fiesta del *Chájman* para los mazatecos, atendiendo su carácter socioeducativo, más allá de la significación mítica y simbólica. También en qué elementos, momentos y espacios es posible identificar el carácter educativo de la práctica cultural, sobre todo en las relaciones generacionales y la relación de padres e hijos, que es la base de la adquisición y construcción del conocimiento comunitario en los niños. Finalmente se atenderá cuál ha sido la situación de las mujeres en la práctica cultural del *Chájman* y la importancia de la inclusión de las niñas en la fiesta ritual, como una actividad que propicia la igualdad de género en las comunidades.

Para alcanzar estos fines, se retoman los postulados de movimientos pedagógicos otros y experiencias educativas exitosas en el medio educativo indígena mexicano que han logrado reivindicar los derechos de los pueblos y de la niñez indígena en aspectos fundamentales como la lengua y la educación, a partir de luchas políticas y pedagógicas surgidas de muy diversos contextos

socioeducativos que abarcan las luchas zapatistas de Chiapas, las propuestas pedagógicas surgidas desde los territorios wixaritari de Jalisco y Nayarit, las luchas magisteriales en Oaxaca y Guerrero, la creación de programas o proyectos educativos alternativos respecto a la educación oficial, de carácter escolarizado y obligatorio, etc.

Asimismo, es fundamental recurrir a los testimonios de los ancianos, músicos y compositores locales, cuyas palabras nos aportarán mucha luz para comprender el significado, la importancia y el carácter educativo de la práctica ritual del *Chájman*, desde el punto de vista propio de la comunidad y de los protagonistas y participantes de la festividad.

### 3.1 El significado y finalidad de los *Chájman* para los mazatecos

En apartados anteriores ya se ha hecho una propuesta de análisis para la descripción e interpretación de la fiesta ritual del *Chájman*, lo cual nos ha permitido, sobre todo, acercarnos a la dimensión mítica y simbólica de la práctica cultural. No obstante, es momento de profundizar a propósito de la función educativa del mito, pero sobre todo, de las nociones y significaciones que los propios mazatecos tienen respecto a su propia fiesta.

Para Beristáin de acuerdo con lo que propone Eliade, *el mito es un modelo ejemplar de toda actividad humana significativa: alimentación, sexualidad, trabajo, educación. A partir de tal modelo, el hombre, “en sus gestos cotidianos imitará a los dioses, repetirá sus acciones, se identificará con ellos”* (Eliade, citado por

Beristáin, 2000: 335). En este mismo orden de ideas, la función educativa del mito consiste en proporcionar estructuras y sentido a todas las prácticas humanas presentes en la vida cotidiana, nos permite organizar y dar coyuntura a nuestros actos, de la misma manera que afianza y da direccionalidad a nuestros pasos al proporcionar un propósito. Así, las acciones relacionadas con 'los gestos cotidianos' imitarán e incluso emularán a los ancestros: el qué y el cómo comemos, las normas o reglas que regulan socialmente la sexualidad, los roles y división social del trabajo, y los fines perseguidos en la educación de los niños que estarán definidos por una serie de valores que configuran la imagen de lo que es ético o socialmente aceptable y deseable en un sujeto que pertenece a un grupo social. Entonces, valores como la justicia, el trabajo, la solidaridad, el buen vivir, la comunalidad, la participación solidaria y colectiva, la lucha cotidiana por la supervivencia y la reivindicación que permitan una afirmación, la permanencia y la proyección hacia el futuro, son elementos de vital importancia en tanto que son la proyección cotidiana de la función educativa y modélica del mito. Así como también la práctica de la tradición ancestral, el culto a los difuntos, la religión, la relación del ser humano con el entorno natural y social, así como con los seres sobrenaturales o divinos, los dueños del monte.

En este sentido la celebración ritual del *Chájman* cumple asimismo una función socioeducativa, ya que a partir de procesos socioculturales y educacionales permite a los niños adquirir estructuras en cuanto a las formas de relacionarse, de comunicarse, de nombrar el mundo en su propia lengua, de situarse sobre la Tierra y de adquirir una visión particular del cosmos, cosmovisión

que es asimismo el resultado de un proceso histórico como una construcción social insertada en largos decursos de tiempo.

Los mazatecos le dan una importancia fundamental al *Chájaman*, lo cual se refleja en la vitalidad actual de la fiesta y en su preocupación por su permanencia a través de las generaciones. Si bien no se sabe a ciencia cierta desde cuándo data esta práctica cultural, algunos ancianos comentan que ‘desde hace ochenta años ya de por sí existía’ (Emilio Gutiérrez Fuentes, comunicación personal, noviembre de 2013). Una de las preocupaciones de Saúl Valente Pereda García (Fig. 17), compositor mazateco de Cuauhtémoc, no es precisamente encontrar el origen de la fiesta, ya que ‘no tiene apenas unos años sino más de quinientos años’ (Saúl Pereda, comunicación personal, noviembre de 2013), sino que su preocupación reside en la preservación y perpetuación de las costumbres que dejaron los abuelos como patrimonio cultural de los pueblos mazatecos, ya que han existido iniciativas por registrar la fiesta como perteneciente a un solo grupo étnico, sin embargo

[...] la fiesta del muerto no tiene dueño, esta fiesta es para los mazatecos, para los que hablan nuestra lengua, para los que aman y respetan su pueblo. Si buscamos el origen de los *Chájaman* (huehuentones) nunca lo vamos a encontrar, la fiesta del muerto en todos lados se celebran, pero la diferencia de nuestro pueblo es que nosotros huehuentoneamos. Algunos dicen que esta práctica es de los huastlecos, de los chilchotlecos, de los tenanguenses, etc. Pero no, esta práctica es de todos los mazatecos (Saúl Pereda, comunicación personal, noviembre de 2013).

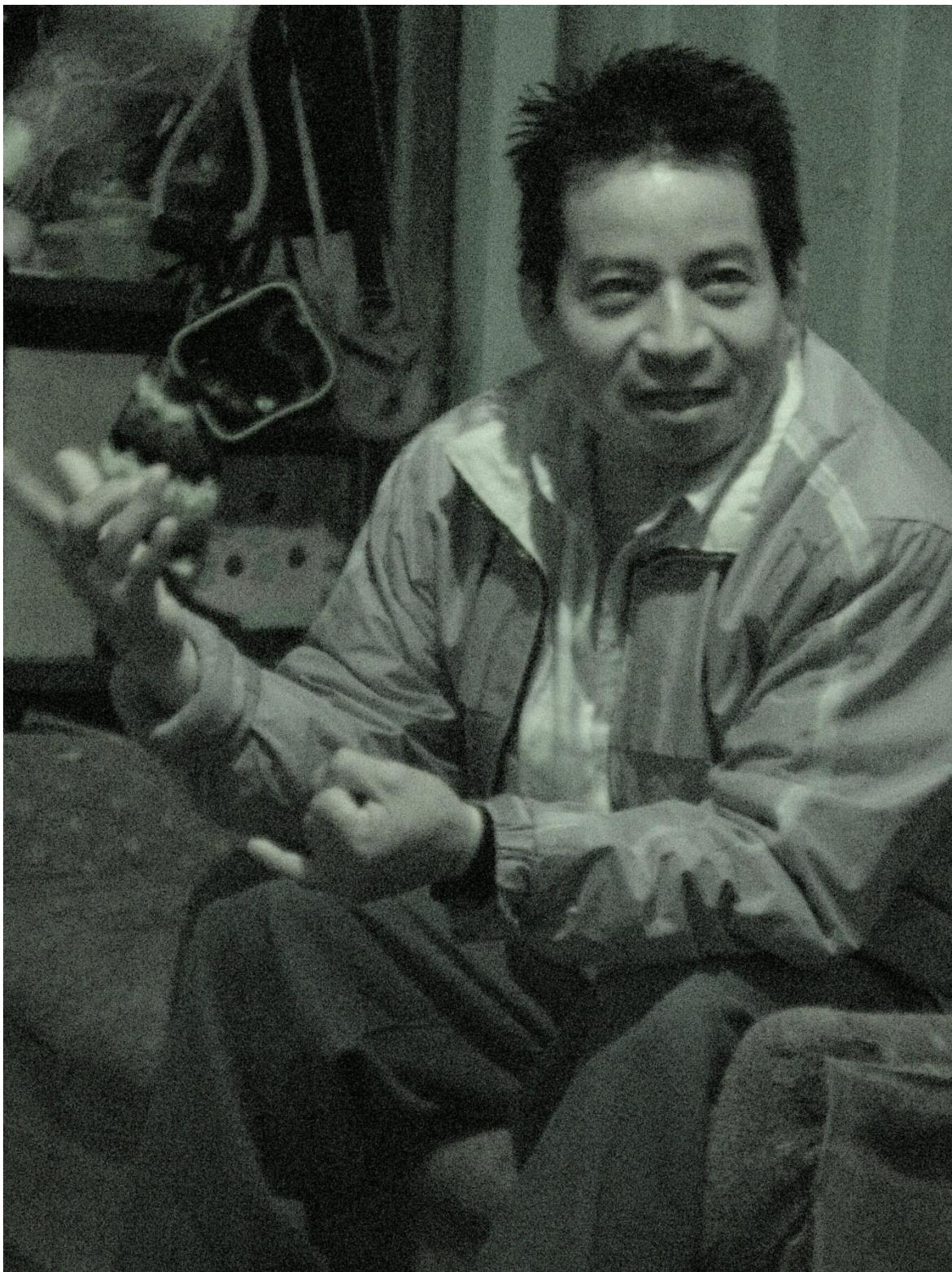


Fig. 16 El compositor mazateco Luis Pulido de la comunidad de Cuauhtémoc, durante una entrevista.

También cabe recalcar que es evidente cómo, a la vez que los ancianos expresan con orgullo la permanencia de la costumbre, asimismo expresan una preocupación constante porque han sido testigos de cómo la fiesta se ha ido transformando con el tiempo, cómo ha ido perdiendo seriedad y cómo se han incorporado nuevos elementos procedentes del exterior ajenos al contexto natural, asimismo, se ha ido perdiendo la belleza propia del discurso del jefe de los *Chájman*, lo que le ha restado sobre todo el efecto estético que tuvo décadas atrás, ya que ahora se tiende más a la broma o al ‘chascarrillo’, y antes, comentan los ancianos, el discurso gozaba una gran belleza y expresaba un gran respeto y dignidad. También expresan su preocupación acerca de cómo la palabra, el consejo y la sabiduría de los ancianos ha sido relegada por las nuevas generaciones, más preocupadas por las novedades que vienen del exterior que por la preservación de las tradiciones y costumbres propias (Fig. 18).

[...] ahorita los jóvenes nada más están haciendo como se les pegan las ganas. A poco nos van a creer si les decimos háganlos así, ya están haciendo diferentes ellos. Todo nkuach’á, lo que pasaba antes, los jóvenes ya están haciendo diferentes. Yo creo que ya nunca se compondrán las personas, ya lo están llevando lo de ellos, a veces hasta las mismas autoridades dicen que nuestro consejo viejo ya se extinguió, que así pasaba pero ya en los años pasados. Que se utilicen lo nuevo, que nada más los atrasamos cuando platicamos nosotros, dicen las autoridades (Emilio Gutiérrez Fuentes, comunicación personal, noviembre de 2013)

No obstante, es necesario considerar que si bien las tradiciones y prácticas culturales atraviesan por procesos de continuo cambio debido, precisamente a su dinamismo, en el caso de la fiesta ritual del *Chájman*, hay una especie de resistencia a perder la tradición porque los jóvenes, muy a su manera y con los

recursos propios de su época y de su generación, se empeñan en mantener un compromiso con la continuidad de la fiesta. En los ancianos es posible ver una nostalgia de los tiempos viejos y se puede observar cómo añoran las maneras y las formas en cómo se llevaba la práctica de la fiesta ritual en su juventud.



Fig. 17 El compositor mazateco Saúl V. Pereda García de la comunidad de Cuauhtémoc, durante una entrevista.

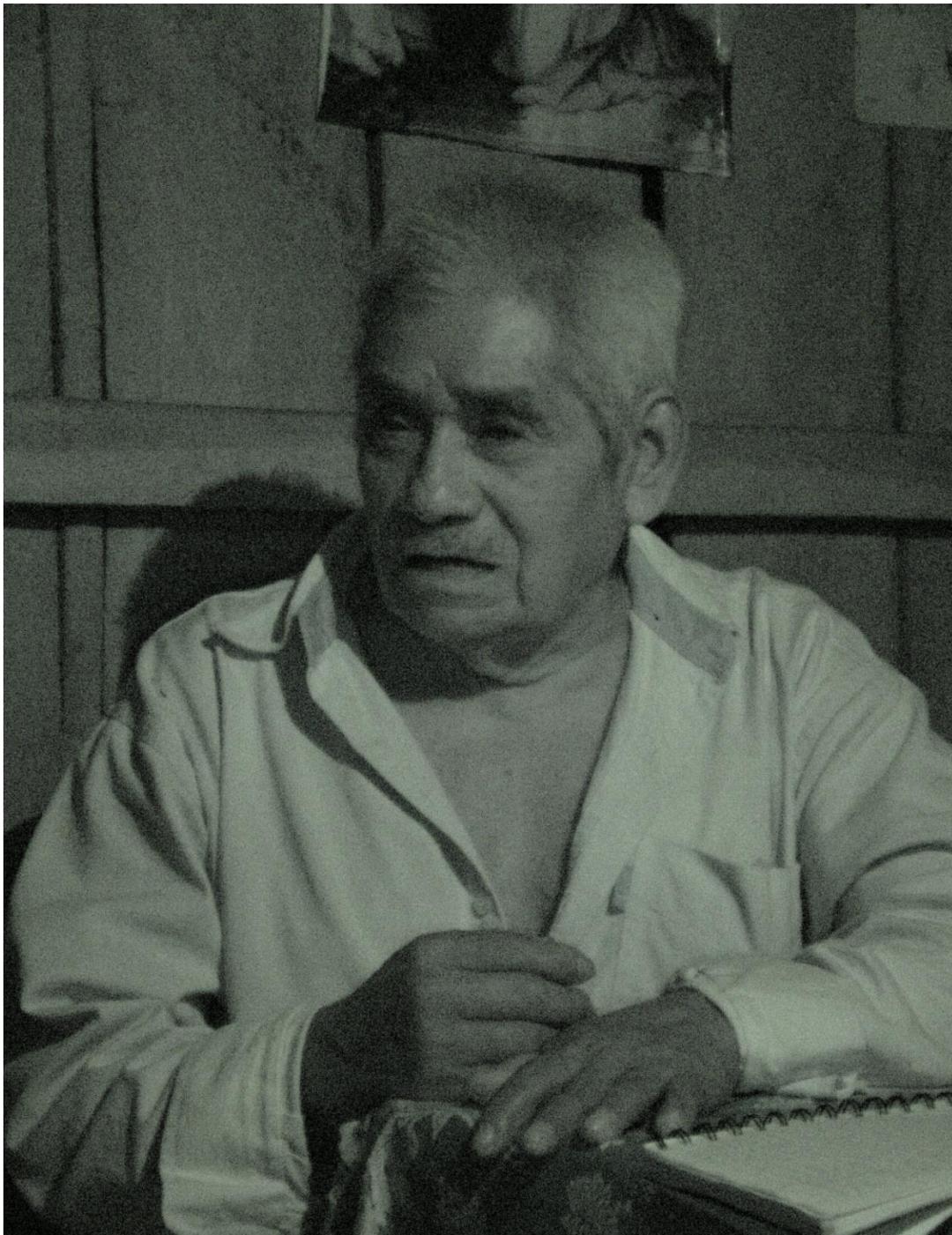


Fig. 18 El anciano Emilio Gutiérrez Fuentes de la Colonia San Miguel, durante una entrevista.

Los ancianos comentan también que además de las transformaciones de los instrumentos musicales, la indumentaria, el discurso y el baile, recientemente se ha incorporado el arte de la composición con el fin de brindar un mensaje o

moraleja a los que escuchan. Las generaciones anteriores solamente tenían la finalidad de alegrar y amenizar la fiesta, mientras que las generaciones actuales han aprovechado nuevos recursos y tecnologías como la radio para promover y difundir la creación de canciones en lengua mazateca, como estrategia para fomentar el aprendizaje, la oralidad y la escritura del mazateco desde la infancia.

Así, los niños a partir de la socialización entre padres y adultos, van aprendiendo el sentido de la fiesta, cuya finalidad es brindar alegría, pues a partir de la danza, el canto y la risa, se hace un homenaje de los vivos a los muertos, cumpliendo con el objetivo mítico de recibirlos del inframundo con una gran fiesta que les permita regocijarse, deleitarse con las ofrendas y alegrarse con la música y las danzas en honor a ellos.

Para el compositor Saúl Valente Pereda García, la finalidad de su padre al iniciarlo en la fiesta de los *Chájman*, fue sin duda preservar la tradición, pero menciona que sobre todo “él quiso que yo fuera sociable e inteligente” (Saúl Valente Pereda García, comunicación personal, noviembre de 2013), por lo que ahora la responsabilidad y compromiso recae en ellos, al ser ahora la base para que las nuevas generaciones se incorporen a la fiesta ritual, ya que “la fiesta del muerto se creó por los abuelitos de nuestros abuelitos, nosotros tenemos que ir más lejos” (Saúl Valente Pereda García, comunicación personal, noviembre de 2013).

### 3.2 El carácter socioeducativo de la práctica cultural

De acuerdo con los datos obtenidos al entrevistar a algunos compositores contemporáneos de la región que gozan de gran popularidad debido a que han sido organizadores e incluso participante del festival anual de los *Cháman*, como lo es el caso particular del compositor Horacio Victoriano (Fig. 19), y otros que ya han sido mencionados en apartados arriba, se puede constatar que esta tradición se aprende inter y trans generacionalmente, ya que conviven miembros de



Fig. 19 El compositor mazateco Horacio Victoriano de la comunidad de Santa Herminia Chilchotla durante una entrevista.

distintas generaciones que pueden ser padres, abuelos, hermanos, tíos y otros parientes. No obstante, la fiesta se sigue perpetuando debido a que los niños atraviesan por un proceso de aprendizaje que inicia como una imitación a los

padres, que desde la infancia temprana los han involucrado en la fiesta ritual, de la misma manera que los hijos cuando crecen inducen a sus hijos y nietos a la fiesta, quienes en la medida en que crecen van adquiriendo una participación cada vez más activa en el colectivo.

El proceso que atravesaron los compositores resulta interesante porque confluyen en ellos el aprendizaje y compromiso por revitalizar la fiesta ritual, además de la vocación que los impulsa a la composición musical y del canto. Si bien se aprenden cantos y danzas desde la infancia, surge también la necesidad de innovación de las propias expresiones, mediante la incorporación de nuevos instrumentos y nuevas formas de composición poética. De este modo, primero se aprende a '*huehuentonear*'; posteriormente se van haciendo nuevas improvisaciones que resulta necesario preservar, primero a partir grabaciones caseras y posteriormente mediante los medios de comunicación como la radio, y por último, a través de la búsqueda de apoyos institucionales que permitan el resguardo de la memoria sonora de los pueblos mazatecos.

[...] ya en años después, ya se unieron mi finado papá como a sus hijos, pues éramos niños, pues entonces los niños imitaban a esa tradición, más bien era la cultura de los mazatecos en donde se integraban... ya por el 88 ya éramos mayores, este, pudimos realizar esto, llevar a cabo y teníamos un objetivo; ya con el apoyo de ellos nace esta idea, formarnos como grupo, de ahí se empieza, empezamos a componer, aquí el amigo me daba y yo la música, así nos fuimos componiendo una, dos, tres, cuatro músicas. Ya en el 90 hicimos nuestra primera grabación, en el 89 hicimos una grabación casera con una grabadora, de esas que había antes, pues ya en otra grabadora de doble casetera empezamos a reproducir, lo veían y los compraban, ya con él empezamos a buscar cómo, ya con el apoyo de la parroquia de Santa María Chilchotla, el párroco era Heriberto prado, ya ahí hicimos un material mejor. Posteriormente ya entre en 1990 y 1991 nos enteramos que en el INI lo que ahora es CDI que había un apoyo, ya tratamos de armar una posición,

que digamos proyecto, ya nos aprobaron y grabamos el primer cassette (Luis Pulido y Saúl Valente Pereda García, comunicación personal, noviembre de 2013), (Figs. 16 y 17)

De ahí que actualmente se tenga registrado un número considerable de materiales relacionado con la música tradicional ceremonial y la fiesta ritual a los muertos, por un lado gracias al trabajo surgido de las propias comunidades y la intervención de etnomusicólogos que han documentado y sistematizado una gran cantidad de datos obtenidos al respecto.

De acuerdo a los principios teóricos de la socialización lingüística y cultural, no es posible hablar de socialización sino de socializaciones primaria y secundarias (Berger y Luckmann: 2006, 12 y 172). La primera es la que se lleva a cabo en el núcleo familiar, mientras que las segundas son aquellas que se llevan a cabo en distintos niveles y ámbitos socioculturales fuera de la familia. Ambas son sumamente importantes en el desarrollo de la identidad y personalidad de los niños, asimismo en la adquisición, aprendizaje y desarrollo del lenguaje. Por un lado, gracias a la socialización se adquieren las representaciones sociales del mundo, mediante la intersubjetivación y la construcción social e imaginaria de la realidad. Además, si se parte de la idea que el lenguaje está mediatizado por la realidad y la realidad por el lenguaje, es posible comprender el porqué de la importancia de la socialización lingüística, ya que la lengua es un elemento fundamental de la construcción social y particular de la identidad y de las representaciones sociales de la realidad (Podestá, 2007).

En este sentido, los procesos de interacción social que se llevan a cabo durante la fiesta de los *Chájman* adquieren capital relevancia debido a que son

auténticos procesos socioeducativos (Fonseca: 2016, 3,13 y 17). Se propicia que los niños pierdan la timidez, que se involucren y comprometan con la tradición, que se sientan parte de un grupo sociocultural, que cumpla con un comportamiento socialmente establecido y socialmente aceptado, asimismo, se propicia el respeto hacia el desarrollo de una personalidad propia por parte de los adultos.

En este sentido, y de acuerdo con el paradigma sociocultural propuesto por Vigotsky, el individuo atraviesa por un proceso de desarrollo filogenético proyectado de manera vertical y que corresponde al desarrollo de la personalidad propia, íntimamente relacionado con el desarrollo ontogenético que se proyecta de manera horizontal y que corresponde al lugar que ocupa el individuo en el grupo sociocultural. Así, corresponde a la filogénesis el carácter, la personalidad, el idiolecto; mientras que corresponde a la ontogénesis la identidad, el sentido de pertenencia a un grupo, la adquisición del lenguaje y los procesos de interacción cultural y socioeducativa (Vigotsky, 1931, t. III, 130-131).

### 3.3 La participación de las mujeres en esta práctica cultural

Es importante resaltar que a través de los procesos de socialización lingüística, cultural y educativa se aprenden también las cuestiones sobre la sexualidad, el rol, el género y la división social del trabajo (Berger y Luckmann, 2006: 173). En la cultura mazateca los niños son, generalmente, amamantados por la madre desde el nacimiento, e incluso, desde antes del nacimiento se le canta y se le habla, lo

cual fortalece su vínculo con la madre, el cual se va desatando y modificando en la medida en que los niños crecen y van adquiriendo independencia respecto de la madre. Si el niño es hombre, el padre es quien generalmente lo inicia y guía en las labores propias de su género, que implican el trabajo de la tierra, cuestiones artesanales y comerciales. Las niñas generalmente son iniciadas en las labores del hogar por la madre, se le enseña a ser responsable en el cuidado y mantenimiento del hogar, así como también a preparar y cocinar el maíz en distintos platillos, así como a criar animales domésticos. No obstante, cabe destacar, que a pesar de la distinción de roles y división de trabajo respecto al género, la participación de niños y niñas, y el valor del trabajo se propicia por igual, ya sea en actividades propias del entorno doméstico o del campo.

Podemos decir que la socialización secundaria es la adquisición del conocimiento específico de “roles”, estando éstos directa o indirectamente arraigados en la división del trabajo. Existe cierto justificativo para una definición tan restringida, pero con eso no se ha dicho todo. La socialización secundaria requiere la adquisición de vocabularios específicos de “roles”, lo que significa, por lo pronto, la internalización de campos semánticos que estructuran interpretaciones y comportamientos de rutina dentro de un área institucional (Berger y Luckmann, 2006: 173).

Respecto a la fiesta de los *Chájman*, en recientes generaciones se ha incorporado la participación de las niñas en la festividad ritual, ya no solo como las que participan en la elaboración de ofrendas y el altar, sino como danzantes o mujeres *Chájman*, a quienes se les ve actualmente participando en el festival anual de los *Chájman*, y en las comunidades ejecutando instrumentos musicales y cantando, con lo cual se propician prácticas que promueven la igualdad de género.

## **CONCLUSIONES**

### **Reflexiones finales**

En este trabajo se realizó análisis para la documentación y sistematización de la fiesta de los *Chájman*, como una aportación a los estudios sobre los procesos socioeducativos que atraviesan los niños en las comunidades mazatecas, ya que es necesario hacer contribuciones que reivindiquen las propias pautas educativas y de crianza en el interior de las comunidades, como verdaderas y auténticas pautas educativas, que deberán tomarse en cuenta si se pretenden diseñar medidas serias para la revitalización lingüística y cultural de los pueblos originarios.

Cabe reflexionar acerca de la pertinencia de seguir promoviendo las festividades populares y de involucrar la participación de los niños y las niñas en las festividades más importantes y representativas de las comunidades mazatecas. Esto debido al impacto y significado que tiene en la consolidación de la identidad, de la lengua y sus múltiples formas de socialización. En otras investigaciones sobre el tema, se sugiere profundizar en el fenómeno de la migración de las generaciones jóvenes a otras zonas del país o del exterior, para pensar y repensar en nuevas oportunidades y buscar estrategias que permitan que dichas generaciones permanezcan en sus comunidades, con mayores oportunidades de trabajo, y de revitalización de las tierras de cultivo. De esta manera podrían ser y ellos mismos los encargados de la revitalización lingüística y cultural. Es necesario

generar impacto y consciencia en las generaciones jóvenes acerca de la responsabilidad ética y sociopolítica que tienen con la comunidad, para que se transformen en promotores que trabajen por el beneficio y desarrollo comunitario de las poblaciones mazatecas.

Por otra parte, se requiere desarrollar estrategias de comunicación inter y trans generacional, en donde los ancianos y abuelos puedan tener una colaboración e incidencia en la educación de los jóvenes y niños mazatecos, pensar en la manera de rescatar sus voces y toda la sabiduría que portan en sus palabras, para el desarrollo de la lengua y la socialización de mitos, narraciones y experiencias de vida de las cuales los niños y jóvenes puedan aprender y reflexionar. Es necesario vencer la distancia existente entre jóvenes y grandes pues con frecuencia entorpecen la comunicación intergeneracional; hay que establecer un diálogo respetuoso que permita que se desarrolle un compromiso entre los viejos y los jóvenes, con miras a un nuevo florecimiento cultural. A los abuelos no sólo hay que hacerlos sujetos de consulta, sino que debemos, en la medida de lo posible, hacerlos partícipes de todas las actividades conmemorativas tanto al interior como al exterior de las escuelas comunitarias.

También es justo reflexionar en el pendiente de atender en su justa medida, las dimensiones históricas, religiosas, material y simbólica, propia de las expresiones al interior de las festividades mazatecas, pues están cargadas de significación y sentido, que quizá aún no se nos revele plenamente. Asimismo, las cuestiones relativas al carácter lúdico de la fiesta, al divertimento como una parte importante en la educación comunitaria en contextos indígenas que proyecta una

filosofía frente a la vida y una postura frente a la existencia. Es decir, las manifestaciones como la fiesta, el gozo, la danza, la experiencia religiosa y ritual, el placer, la posibilidad de las almas de los difuntos de poder regodearse de los placeres carnales de la tierra, al menos por unos días, proyecta una postura existencial del ser humano que de por sí, desde el nacimiento ha enfrentado el dolor, el frío, la soledad, la alienación y el sinsentido. Es entonces mediante la danza y la música, las risas, la algarabía y el canto, que el gozo en los placeres de la vida se vuelve un paliativo frente a la crudeza de la realidad misma.

## **Hallazgos**

Uno de los hallazgos más importantes en esta investigación es haber observado la importancia del núcleo familiar en el mantenimiento de esta práctica cultural del *Chájaman*. Resulta muy revelador ver cómo, en la mayor parte de las familias de los mazatecos de Santa María Chilchotla, al menos un miembro toca algún instrumento musical, ya sea guitarra, violín o tambor. Esto propicia que los niños vivan desde la infancia temprana en contacto con instrumentos musicales, con lo cual se les va desarrollando un sentido musical y un apego a los instrumentos como vehículos que les permiten expresar emociones personales y colectivas llenas de intimidad.

Si bien se han encontrado evidencias de las transformaciones que la fiesta ha sufrido a lo largo de las décadas; también se han encontrado evidencias y datos que permiten hacer visible la vitalidad y vigencia de esta festividad cultural, y

la enorme necesidad de preservarla y promoverla en diversos y cada vez más amplios escenarios. Habrá que buscar establecer lazos interdisciplinarios que nos permitan diseñar mecanismos de intervención socioeducativa que coadyuven en la revitalización y permanencia de la festividad, así como también encontrar un fomento y un fondo cultural destinado a la formación de músicos, danzantes y poetas, que a través de cursos o talleres comunitarios permita formar diversas generaciones de artistas que tomen entre sus manos la responsabilidad y compromiso de asumir la permanencia y continuidad de esta expresión cultural única.

## **Desafíos**

El principal desafío consiste en afianzar relaciones intercomunitarias e interinstitucionales que permitan, primero una concientización del peligro de la pérdida de una expresión cultural que contiene, entre otras cosas, parte de la historia de la comunidad. Y segundo, crear un fondo de reserva que fomente la creación artística, musical y literaria, de niños de edad escolar que puedan consolidar su educación escolarizada, mediante actividades extraescolares que le permitan establecer relaciones entre el conocimiento adquirido en la escuela y el construido en interacción comunitaria.

Asimismo, es necesario considerar la importancia de la conciliación entre el punto de vista de los ancianos y los jóvenes. Es necesaria la mediación de los adultos e incluso la participación de los niños más pequeños, puesto que se hace

cada vez más urgente el aprender a resolver problemáticas en las situaciones sociales que permitan una mayor armonía entre las relaciones sociales y comunitarias. Es decir, los jóvenes deberán estar dispuestos a escuchar y aprender de los ancianos, de sus conocimientos de vida y su sabiduría ancestral.

### **Nuevos horizontes, prospectiva**

Queda abierta la consideración de incorporar estos conocimientos y prácticas socioeducativas y comunitarias a los planes y programas del currículo oficial; y reflexionar si el docente estará dispuesto a hacer dichas adecuaciones a sus planeaciones y contenidos escolares. O bien, considerar la posibilidad de que la escuela logre trascender sus propias fronteras y logre abrirse paso hacia la comunidad y aprovechar la riqueza de conocimientos y prácticas asociadas al contexto sociocultural.

Asimismo queda pendiente la posibilidad de consultar a la comunidad y a los padres sobre qué tipo de educación prefiere para sus hijos, aludiendo al derecho de soberanía pedagógica que tienen los pueblos y comunidades indígenas, y a la responsabilidad cada vez más real de los padres y de las comunidades de involucrarse en la política educativa y en los procesos a través de los cuales sus hijos son educados dentro y fuera de las escuelas.

Finalmente, corresponde a los miembros sociales y de las comunidades tomar el control de sus leyes, de sus derechos, de sus formas de organización política, social y educativas diferenciadas; a través de una actitud de lucha de

insumisión, de resistencia ante cualquier modelo educativo que más que fomentar la consolidación de la identidad, de la lengua y la cultura, propende a la colonización del pensamiento, al control y dominio hegemónico, así como a la formación de sujetos orientados a un campo laboral y social dominado por las leyes y necesidades del mercado y del consumismo.

### **Bibliografía**

ARTÍCULO 2º, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*,

Recuperado

de

[http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1\\_29ene16.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_29ene16.pdf), domingo, 12 de marzo de 2017

ATKINSON, Paul; Martín Hammersley (1994). "¿Qué es la etnografía?", en *Etnografía*, Barcelona: Paidós Básica, pp. 15-37.

ATKINSON, Paul; Martín HAMMERSELEY (1998). "Ethnography and participant observation" (110-136), en N.K. Denzin & Y. Lincoln (1998) - *Strategie of Qualitative. INQUIRY*, London/N. Delhi: Thousand Oaks, Sage Publications.

BARRIOS MANZANO, M. Pilar. "Danza y ritual en Extremadura", CIOFF. España 2009.

BENÍTEZ, Fernando, Los mazatecos, 1970, en *Los indios de México*, T. III, Editorial Era, México.

BERGER, Peter L.; Thomas Luckmann (2012 [1967]). *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

BERISTÁIN, Helena (2000). *Diccionario de retórica y poética*, México: Editorial Porrúa, p. 335.

BORDIEU, Pierre (1012), *Sur L'Etatat*, Sobre el estado, Sobre el Estado, Cursos en el Collège de France (1989-1992). Anagrama, Barcelona.

CORONA BERKIN, Sara; Kaltmeier, Olaf (eds.). *En diálogo: Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, Barcelona: Gedisa Editorial.

DE LÉON PASQUEL, Lourdes (2009). "Hacia espacios de interculturalidad: dos décadas de estudios interdisciplinarios sobre socialización, aprendizaje y lenguaje infantil", en: *Socialización, lenguaje y culturas infantiles: estudios interdisciplinarios*, México: Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS, pp. 13-33.

DEMANGET, Magali, El texto titulado Ñaï Chaón y Chaón Majé: el Gran Trueno, entre aguas y montañas (sierra mazateca, Oaxaca),

DIETZ, Gunter (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación, una aproximación antropológica*, FCE, México.

ELIADE, Mircea (1999), *Mito y realidad*, Barcelona: Editorial Kairós, 13.

FONSECA GURROLA, J. A., (2016). *Presencia del mito vivo en la cultura wixárika contemporánea de El Nayarit*, Tesis de Licenciatura en Educación indígena, Universidad Pedagógica Nacional, unidad Ajusco, México.

GEERTZ, C y Clifford, J. (1998). *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona: Gedisa Editorial.

GEERTZ, Clifford (1987). "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa Editorial, pp. 19-40.

INALI (2003). *Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígena*, México: Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas.

INALI (2009). Catálogo general de las Lenguas Indígenas Nacionales, Variantes lingüísticas con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas, México: Inali/SEP.

INALI (2009). Programa de revitalización, fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales 2008-2012, PINALI, México: Inali/SEP.

MUCHAVISOY JAMIOY, José Narciso (1997). “Los saberes indígenas son patrimonio de la humanidad”, en *Nómadas* (col) No. 7, Universidad Central Bogotá, Colombia. Septiembre, pp.64-72. Fecha de consulta: 6 de agosto de 2013.

JARDOW-PEDERSEN, Max. La música Divina de la selva Yucateca. Dirección General de Culturas Populares, México, 1999,

JIMÉNEZ NARANJO, Yolanda (2009). Cultura y escuela comunitaria, México: SEP/CGEEB, pp. 165-238.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 471-507.

\_\_\_\_\_. *Mitos del Tlacuache*, López Austin, Unam, México: 1990.

Luna Ruiz, Xicohtécatl Mazatecos. México: CDI, 2007, 55.

MARTÍ, s. f, 93) Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos. Estudios de cultura náhuatl, p. 93, recuperado de:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn02/019.pdf> , 3 de junio de 2017).

OLIVÉ, León (2012, Hacia una sociedad del conocimiento en el México multicultural, (Unam),

OLMOS, A. Miguel. "La música indígena en la región Cahita-tarahumar". Escuela nacional de música, (unam). México D.F. 1993.

ORNELAS TAVÁREZ, Gloria, Formación docente ¿en la cultura? Un proyecto cultural educativo para la escuela primaria (Colección textos 17, UPN, México, 2000).

\_\_\_\_\_ Cosmovisión en la escuela primaria. Una aportación a la antropología educativa (Cuicuilco, número 48, enero-junio, 2010)

\_\_\_\_\_ Narraciones míticas y procesos rituales en la escuela y su entorno, 2015, UPN

\_\_\_\_\_ Práctica docente y dinámica cultural en la escuela primaria, México, (2007, UPN/Miguel Ángel Porrúa, pp. 85-106).

ONU, Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas (N.Y., 2007), recuperada de:  
[http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf), 8 de abril de 2017.

PODESTA, Rossana (2007). "El paradigma de las representaciones sociales. Historia, disciplinas implicadas y concepciones teóricas", en Encuentro de

miradas. El territorio visto por diversos autores. Niñas, niños del campo, de la ciudad y Susana Podesta, Puebla, México: SIR/SEP/CGIB.

QUINTANA, María Cristina (2007). “La música mazateca en la fiesta de muertos de Santa María chilchotla, Oaxaca”, 2007, Número 80, p. 69  
(recuperado en:  
<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/3593/3477>,  
3 de junio de 2017)

REUTER, Jas (1980). “La música popular de México”. “Origen e historia de la música que canta y toca el pueblo mexicano”. Primera edición en español 1988. Mexico 15 D.F. mayo, 1980. pág. 130

RICOEUR, Paul (2001 [1986]). “De la hermenéutica de los textos a la hermenéutica de la acción”, en Del texto a la acción, Ensayos de hermenéutica II, México: FCE, pp. 125-140.

TERRAZA T. David. “Santa María Tavehua. La música como eje identitario de un pueblo Zapoteco de la Sierra Norte de Oaxaca”. Escuela nacional de antropología e historia. México, D.F. enero 2010. P.108.

THOMPSON, John, B. (2002 [1993]). “El concepto de Cultura”, en Ideología y Cultura Moderna, Teoría Crítica Social de la comunicación de masas, México: UAM-Xochimilco, pp. 183-240.

VYGOTSKY, Lev (1931). "Génesis de las funciones psíquicas superiores", en Obras escogidas, V. III, Moscú: Comisión editorial para la edición en lengua rusa Academia de Ciencias Pedagógicas de la URSS, pp. 130-131.

#### FILMOGRAFÍA

INI. El día en que vienen los muertos, Mazatecos I, 1981, México.

#### DISCOGRAFÍA

CONACULTA. 'Rituales sonoros de los muertos', música dedicada a la muerte y al eterno retorno, *cucapá, k'miai, mazateca, nahua, pame y teenek*. Conaculta. Primera edición. México, 2007, pistas: 1. Juana Suárez (mazateca), investigación y grabación: Xilonen Luna, traducción: Dagoberto Mejía, adaptación: Juan Gregorio Regino. 9. Grupo Cuauhtémoc (mazatecos), traducción: Saúl Pineda, investigación y grabación: Xilonen Luna. Disco Compacto, México, Dirección General de Culturas Populares.

LUNA RUIZ, Xilonen. "Arrullos y sentimientos de los mazatecos, chinantecos y zapotecos de Oaxaca". Conaculta-Fonca. México. 2002, 11.

## NDICE DE IMÁGENES

Imagen 1, Vista panorámica de san Miguel Nuevo, de santa María Chilchota, Oaxaca, Teófilo Zaragoza, 2013, p. 26.

Imagen 2, Escuela primaria de san Miguel Nuevo, Teófilo Zaragoza, 2013, p. 28.

Imagen 3, Mapa de la región mazateca, tomado de Demanget, Magali. *Naj Chaón y Chaón Majé: el Gran Trueno, entre aguas y montañas* (sierra mazateca, Oaxaca), 251-282, 2008, p. 35.

Imagen 4, Niño mazateco participando en el festival anual de los Huehuentones, Jorge Fonseca, p. 48.

Imagen 5, *Cha xo'o*, jefe de los Huehuentones, Jorge Fonseca, p. 50.

Imagen 6, Vista panorámica del panteón de Santa María Chilchotla, Jorge Fonseca, p. 52.

Imagen 7, Altar de muertos que forma parte de la escenografía en el festival anual de los Huehuentones, Jorge Fonseca p. 53.

Imagen 8, Ofrendas sobre el altar de muertos, Jorge Fonseca, p. 56.

Imagen 9, *Nchoba*, jefe de los Huehuentones dando un discurso al jefe de familia, Jorge Fonseca, p. 59.

Imagen 10, Representación del ritual de las 13 velas, durante el festival anual de los Huehuentones, Jorge Fonseca, 2013, p. 62.

Imagen 11, Niño mazateco ejecutando el tambor durante la fiesta ritual, Jorge Fonseca, p. 67.

Imagen 12, Niños y joven Mazatecos de la comunidad de Moctezuma, ejecutando los instrumentos tradicionales de la fiesta, Jorge Fonseca, p. 69.

Imagen 13, Pandereta, Jorge Fonseca, p. 71.

Imagen 14, Altar de muertos tradicional con sus diversos elementos simbólicos, Teófilo Zaragoza, p. 79.

Imagen 15, Niño Mazateco caracterizado de Huehuentón, ejecutando el güiro o raspador, Jorge Fonseca, p. 83.

Imagen 16, El compositor mazateco Luis Pulido de la comunidad de Cuauhtémoc, durante una entrevista, Jorge Fonseca, p. 88.

Imagen 17, El compositor mazateco Saúl V. Pereda García de la comunidad de Cuauhtémoc, durante una entrevista, Jorge Fonseca, p. 90.

Imagen 18, El anciano Emilio Gutiérrez Fuentes del Barrio de san Miguel, durante una entrevista, Jorge Fonseca, p. 91.

Imagen 19, El compositor mazateco Horacio Victoriano de la comunidad de de santa Herminia Chilchotla durante una entrevista, Jorge Fonseca, p. 93.