

**Alessandro Questa Rebolledo, *Montañas que danzan. Laboratorios maseual para el mantenimiento del mundo* (Buenos Aires: Paradigma Inicial, 2023). 210 pp.**

**Natalia V. GABAYET GONZÁLEZ**

<https://orcid.org/0000-0002-0241-1781>

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

[ngabayet@gmail.com](mailto:ngabayet@gmail.com)

Sugerente y contestatario, el libro de Alessandro Questa nos provoca a repensar diversas afirmaciones que se han hecho desde la antropología mesoamericanista. Ávido de desmarcarse de la corriente del río que brega en las cosmovisiones y el núcleo duro como ejes articuladores de las culturas indígenas, pero nutrido también de ese flujo de ideas, el autor se inspira más bien en el trabajo del teórico Roy Wagner (1981), su maestro, y prefiere adentrarse en las tormentas de la incertidumbre, la experimentación y la innovación como ejercicios culturales maseualmej (plural de maseual) en la Sierra Norte de Puebla, en específico en la comunidad de Santa María Tepetzintla. La herencia de otra época del pensamiento académico, en la que se postulaba que los pueblos indígenas eran comunidades corporativas cerradas, impermeables al cambio, condenaba tácitamente a la etnografía a ser testigo del desmoronamiento y desaparición de *la cultura* ante los embates de una modernidad nacionalista homogeneizante. Por el contrario, este libro es una mirada precisa y fresca sobre las intensas capacidades de filosofar y experimentar con el cambio, pues como dice el autor, las personas maseualmej de Tepetzintla compartieron con él estas maneras expansivas de vivir en el mundo desde la creatividad y el gusto por las relaciones con la alteridad. Así, la cultura como concepto, adquiere en este libro connotaciones *wagnerianas* al ser pensada no como un repertorio inamovible sino como una constante tensión dinámica entre polos de convención e innovación, y adaptaciones socioambientales sujetas a un mundo inmerso en la crisis ambiental asociada al Antropoceno, ya sea en forma de huracanes o de mineras extractivistas. Ante estas amenazas ambientales, los maseualmej disponen redes de interdependencia con los seres del mundo que, mediante negociaciones colectivas, dan lugar a una



potente teoría ecológica maseual en la que las danzas operan como dispositivos de una *cosmopraxis* que muestra problemas y *adjudica responsabilidades* en el mundo. Es decir, acciones y discursos que la antropología pre-térta identificaba, envuelta en sus propias categorías, como una religiosidad, emergen aquí como una sofisticada filosofía ecológica.

Este libro es, sobre todo, una propuesta sobre el concepto de cultura pensado desde la teoría local maseual sobre el mundo a partir de las nociones de experimentación, incertidumbre y creatividad. Para compartir esta teoría, el autor divide el libro en siete capítulos profundamente entrelazados entre sí; en ellos, una minuciosa etnografía revisita críticamente argumentos supuestamente sólidos y dados por sentados de la antropología mexicana del siglo pasado. Al hacerlo, Questa evade caer en la captura romántica de la idea de conocimientos para, siguiendo a Strathern (1991), proponer una de coinvencción desde las epistemologías locales y las del mismo autor, con ello busca realizar una metodología colaborativa y polifónica.

Cada capítulo del libro es parte del ejercicio compartido de fabulaciones especulativas (Haraway 2016), en las que el autor sostiene diversas conversaciones con personas maseualmej de Santa María Tepetzintla, que se enmarcan en relaciones fraternas en las que el autor se sitúa siempre personalmente de forma explícita y con ello vincula al lector. Reacio a utilizar frases como “los nahuas piensan que...”, el libro es resultado de una etnografía profunda y de larga duración, que nos da la oportunidad de adentrarnos en los vívidos diálogos del etnólogo ya sea con una joven mujer maseual universitaria, con emigrantes retornados que a veces encajan y a veces no con la vida en el pueblo, o bien con un viejo curandero que reflexiona sobre la causa de los huracanes, la naturaleza de las mineras y el deber que tienen los maseualmej para lograr el mantenimiento del mundo. Las y los interlocutores maseualmej que aparecen en este libro, son individuos multivocales. Lejísimos de pensar en resumirlos en categorías unívocas, Questa al contrario, realiza sus diferentes puntos de vista en los que se muestra cómo coinciden con la idea de la interdependencia de los seres del mundo, en especial la relación de la gente de Tepetzintla con la montaña, espacio definido como un “lugar pulsante, habitado por numerosas formas de vida” poseedoras de agencia con las que se debe negociar la reproducción de la vida.

Alessandro Questa comienza su libro con el capítulo “Enredos de vida”, una introducción en la que describe el tipo de texto que el lector tiene en sus manos, una etnografía altamente teorizada. En este mismo apartado ubica a la comunidad en donde desarrolla su estudio, pero la plantea como un lugar

que es intersticio del Antropoceno, es decir, que la reconoce como una sociedad que se rige de manera distinta a la masiva humanidad occidental moderna, a partir de una postura “desantropocentrada”; por lo tanto, los maseualmej no se imaginan como el centro del cosmos, sino como parte de una enorme, y mayormente incierta, red de interdependencia multispecie. Así, en la vida de las personas maseualmej de Tepetzintla el paisaje es más que una oposición entre los ámbitos de lo natural y lo social para, en términos de Haraway (2016), convertirse en un espacio etnoecológico, una red de cosustento entre los seres que lo habitan. El autor clarifica por qué utiliza en su obra el etnónimo maseual en vez del término nahua, más usado académicamente, y su explicación es simple, pues se alinea con la preferencia directa de los habitantes de Tepetzintla, quienes tienen el derecho a elegir cómo ser nombrados colectivamente. Esta postura inicial muestra unos de los tonos que se mantendrán a lo largo del libro, ligero a la vez que respetuoso y sumamente implicado en una relación leal y por momentos afectiva con sus interlocutores. En este apartado el autor también provee al lector con las coordenadas generales de las condiciones de vida en la comunidad y la región de estudio, en las que a la par de la exuberante riqueza de su pensamiento filosófico experimental se enfrentan a la discriminación, la pobreza y la devastación ecológica de su entorno, de ahí la preocupación y pertinencia política imbuidas en este estudio. En este nutritivo primer capítulo el autor también comparte con nosotros sugerentes reflexiones sobre la capacidad ontológicamente multinaturalista de este pueblo maseual que se identifica como primordialmente serrano y campesino, pero no de modo rígido o, mucho peor, arcaico, sino como inserto en la modernidad. Dicha capacidad ontológica maseual, según advierte, prospera en los nuevos caminos de la diferencia en cuanto a las relaciones, las identidades y los cuerpos en el mundo global.

En el capítulo “La expansión maseual”, el autor se refiere a las diversas relaciones de intercambio que se establecen con los existentes del mundo. Algunos de los grandes temas de la antropología como el parentesco, el compadrazgo o las mayordomías son nuevamente repensados y más bien caracterizados como protocolos para la expansión de las personas maseualmej, que refrendan efectivamente el intercambio, pero también se insertan en modelos más especulativos y en el terreno de lo siempre incierto. En este contexto, las danzas, eje central del libro, comienzan a dibujarse como dispositivos performativos de conocimiento y exploración de alteridades con

una capacidad poderosa para la expansión, es decir, para la inclusión de elementos en las redes relacionales preestablecidas.

Las personas de Santa María Tepetzintla, al manifestarse como personas multivocales crean algo distinto a una *cultura tradicional*, en favor de un laboratorio de mundos posibles a partir de las ideas propias sobre el pasado, el presente y el futuro, tanto en lo cotidiano, ya sea al cosechar, comerciar, maternar o hacer una carrera universitaria, pero también en el tiempo especial de las ceremonias en donde se ponen a prueba diversas formas de comunicación con la alteridad. Así, en el capítulo llamado “Personas múltiples”, el autor nos sumerge en la compleja definición de la persona maseual que nos muestra su extrema interdependencia con el mundo, objetivo de dicho apartado. Por ejemplo, uno de los componentes llamado localmente con el castellanismo en lengua náhuatl de *animatsin*, es una entidad originaria de la montaña y considerada un préstamo que siempre está en peligro de ser regresado a su lugar de origen. Otro de los componentes anímicos de la persona, el *itonal* o *itonalmej* (plural, cuando son varios), es una identidad animal invisible vinculada a la salud de la persona sobre el que no se ejerce propiedad o control, tampoco hay contacto directo a lo largo de la vida en común, sin certeza tampoco de su ubicación en la oscuridad del monte. Sin ser una coesencia, en términos de Monaghan (1996), el *itonal* es objeto de especulaciones cotidianas, además de que define las características de la persona y, por supuesto, representa también un fuerte vínculo con las serranías. Pero obviando la necesidad de categorías fijas de la antropología sobre el tema, Questa expresa que la composición de la persona maseual es finalmente multiespiritual y extracorporal, sobre la que dice: “Es fascinante para mí ver cómo cada persona es un misterio para sí misma y que descifrar esa multiplicidad no constituye una búsqueda existencial nativa”, esa ansiedad se la deja al trabajo del etnólogo. Esta incierta multiplicidad evoca la similar pluralidad que habita en cada montaña. Las montañas, en efecto, son personajes también centrales del libro, están ligadas entonces al concepto de persona maseual, cuyo colosal cuerpo funciona como sede negociadora de esta multiplicidad de entidades, el cual representa a su vez un microcosmos de las montañas del mantenimiento. A través de esta analogía, personas y montañas comparten características comunes entre sí.

A continuación me enfocaré en presentar una serie de conceptos que llaman mi atención; para empezar, el concepto de trabajo, definido en el libro como inherente principio vital tanto de los objetos y de los sujetos como habitantes del mundo. El trabajo es pensado como la forma de rela-

ción básica multiespecie. Asociado a este primer concepto está el de dueño, dado un tanto por sentado aun en este texto. Seleccione ambos conceptos en la búsqueda de retar nuestras propias acepciones académicas sobre las connotaciones de trabajo y propiedad. El autor propone las danzas como dispositivos para la visualización de imágenes relacionales y la interdependencia en las que el trabajo y los dueños son centrales, ¿cómo es entonces que se define a los dueños y el trabajo en este contexto?

Questa expone que transformar o cambiar las cosas es producto del trabajo *tikitl* (una capacidad metahumana), así todo lo que tiene un cuerpo o materialidad, es decir, todos los habitantes del cosmos, los humanos, los no humanos y aun los objetos inanimados, todos trabajan y esa es la demostración de un principio vital; en otras palabras, son la manifestación de la vida misma o la explicación de la existencia de los seres y las cosas. El abanico de lo que se reconoce como trabajo desde esta perspectiva maseual es muy amplio, pues va desde las obligaciones rituales —el mayordomo trabaja— hasta el hacha que trabaja al cortar un árbol. En esta concepción de trabajo no hay excedente, no hay valor comercial, no hay acumulación, por ello se castiga al campesino inmoral o al cazador excesivo cuando trabajan fuera de esta norma y de las prescripciones éticas adyacentes.

Danzar es también un trabajo, los curanderos trabajan al curar y los espíritus mismos lo hacen. Es así, dice el autor, que el trabajo es la principal forma de relación entre todo tipo de cuerpos materiales, una acción naturalizada y la condición necesaria de la existencia que permite las interacciones entre los cuerpos. Pero transformarse entre una cosa u otra como forma de relación significa también expandirse, con la posibilidad de provocar la intromisión en las propiedades de otros seres, de los dueños en particular, los cuales podrían convertirse en espíritus vengativos al invadir indebidamente su territorio. Pues los *itekomej* (plural, “dueños”), tanto de plantas como de animales ostentan una propiedad sobre ellos, expandirse o relacionarse con las propiedades de los dueños atrae el peligro en forma de enfermedad.

De la misma manera, todas las montañas, dice Questa, tienen dueño, llamados a veces *tipewewe* (“viejo de la montaña”) o *iteko* (que se traduce como “dueño” en singular). Las montañas, el espacio por excelencia de los mantenimientos, son el origen de todas las cosas y los habitantes del mundo, son un inframundo proveedor. Los humanos, al provenir y alimentarse de la montaña inevitablemente establecen una deuda que termina al final de su existencia terrestre al convertirse ellos mismos en tierra y ulteriormente en dueños, como lo demuestra el autor lucidamente a través

del ritual *kalwewetsin* dedicado a los muertos dueños de la casa en el capítulo quinto, “Incepción ceremonial y la invención de la mortalidad”.

De esta manera, el intercambio cotidiano interespecie que se produce tanto al cultivar maíz como al cazar animales tiene latente la deuda que se establece al consumir algo que pertenece a los dueños, por eso al danzar y procurarles un cuerpo, dice Questa, se les intenta apaciguar y más aún domesticar, al menos durante el tiempo de la fiesta, y con ello postergar el pago por la deuda. Ahora, si el maíz sólo se cultiva para comer y compartir, es decir, intercambiar, como dice el autor, pues inicialmente fue robado del interior del cerro para suministro de los maseualmej, no puede ser acumulativo ni valorizado en términos económicos, pues al convertirse en nuestra carne, *tonacayo*, al morir el cuerpo de quien lo ha consumido regresará a su lugar de origen, el centro del cerro. De esta manera venderlo significa sacarlo de la red de intercambio a la cual pertenece.

Por lo tanto, la vinculación de los dos términos *iteko* (dueño) y *tikitl* (trabajo) que tienen generalmente una connotación económica capitalista, adquieren otros supuestos en este contexto. La palabra dueño se utiliza casi como un concepto comodín que sustituye y comparte su lugar en el discurso con los santos, las vírgenes, los espíritus, Jesucristo, los muertos, todos seres ancestrales no humanos que animan el territorio y son el paisaje mismo. Tan es así que las tormentas son formas de hablar de *ejekamej*, los “dueños del cielo”, como los describe Questa. Si partimos de que dueños y trabajo se entrelazan, al menos en el texto presentado aquí en la siguiente ecuación: “Vivir implica trabajar y beneficiarse de la tierra; morir implica transformarse en la tierra y beneficiarse del trabajo de los vivos” y continua así, “si los vivos heredan el mundo de sus predecesores, estos se convierten al morir en dueños de ese mundo”, ¿qué clase de connotación tendrá la idea de poseer algo desde esta perspectiva?

Los cultivos, las casas y el pueblo mismo tienen a sus verdaderos dueños, los muertos, mientras que los maseualmej son temporalmente “cuidadores” o “renteros” (otra vez una analogía económica). Para ser dueños permanentes, pero en oposición a la noción de la propiedad privada, dice Questa, tienen que pasar, al morir, por la desagregación de sus componentes e integrarse en la categoría colectiva para ocupar lugares, la montaña en específico, y lograr con ello una presencia “total”.

Si regresamos al concepto de expansión inmerso en las danzas, la adivinación o las prácticas curativas, es decir, la vida ceremonial en general, vistas como acciones destinadas al reconocimiento y la negociación con los

dueños, la expansión que se hace a través del trabajo como la capacidad de transformar las cosas comienza a trazar el vínculo entre ambos conceptos.

La antropología recursiva y la creación de un choque cultural en su sentido wagneriano definen este trabajo. Es común en las buenas etnografías hacer el camino de los especialistas rituales, es decir, pasar por los ritos de iniciación y aprendizaje de los chamanes, como hizo Carlo Severi con los kuna (1996) o Pierre Déléage con los sharanahua (2009), por decir solo un par entre muchos otros. Questa hizo el trabajo comunitario de ser danzante, realizando un ejercicio de diálogo y reflexión con sus pares danzantes. Su abordaje al término maseual *kixpatla* es un buen ejemplo de ello, pues experimentó al colocarse una máscara y transformarse en un vaquero de los wewentiyos, una forma de habla, una manera de moverse, una secuencia de movimientos y una narrativa distinta, que lejos de ser una “secuencia lineal” pone en escena una serie de relaciones entre ciertos personajes del mundo, a uno de los cuales el mismo autor presta su cuerpo para presentarse a la negociación cosmopolítica, en términos de Stengers (2010). A partir de la experimentación perceptiva y filosófica al bailar colectivamente, el autor aporta a la antropología que las danzas son el reverso o la contrainvención del trabajo de los curanderos y su trabajo chamanístico. Al cambiar el rostro utilizando la máscara, los danzantes toman el punto de vista de los dueños y de su trabajo para el mundo, es decir, su expansión.

Questa propone en los últimos y poderosos capítulos de su libro que versa sobre las montañas que bailan, que las danzas son la visualización de las imágenes relacionales en las que se dan estos intercambios interespecie, son también según el autor, mapas que hacen visibles la dependencia mutua y más allá, son en sí mismas ecosistemas espirituales de la acción, y se convierten en la holografía del paisaje que sustenta una memoria para afrontar el futuro, el futuro en la crisis climática.

Si las danzas son un gran laboratorio regido por distintos órdenes de entendimiento, en sus palabras, son también la experimentación sobre la historia. Las danzas, nos muestra el autor, se alejan de esos actos tradicionales fosilizados por el academicismo funcionalista previo, son más bien campos para reflexionar el cambio y pensar el posible desastre; no en balde en la danza de *negritos*, los danzantes llamados *tipekayomej*, “gente del cerro” identificados como *itekomej*, “dueños”, son también ancestros muertos pre-cristianos o *xantilmej* quienes habitan el cerro. Estos danzantes también se identifican con la población afrodescendiente que fue traída esclavizada, pero portadora del conocimiento de la ganadería y el cultivo de la caña, la perfor-

mática experimental de la coreografía en unos de sus niveles interpretativos, narra un cuento que sucede en la zafra. Al ubicar la producción de azúcar en el contexto cultural campesino dedicado al maíz, se dialoga con el desastre ambiental producto de las transformaciones de los modos de subsistencia. Así como de las posibles consecuencias cosmopolíticas a partir de la acumulación del excedente económico de un producto capitalista y de los cambios que suscita en la identidad y orden relacional con los dueños, pues el concepto de trabajo se transforma en lo que podríamos denominar como una inflexión apocalíptica del modelo de la expansión y el intercambio.

Si Questa demuestra que las danzas operan como dispositivos performativos de conocimiento y exploración de alteridades es mediante tal experimentación que crean prototipos para indagar sobre distintas formas de alteridad y de posibles relaciones. Las profundamente provocadoras formas creativas maseualmej de relacionarse con su entorno, a través de la mirada de Questa, tal vez puedan proveer soluciones alternas al aparente apocalipsis ecológico del Antropoceno. La interdependencia ecológica maseual, conceptualizada como *tlatikipanolistl* o “mantenimiento”, se explica mediante una filosofía con la que históricamente han afrontado numerosos cataclismos, poniendo en juego sus cuerpos, trabajos y aliados espirituales no sólo hacia el mantenimiento sino, como se sugiere en el texto, la expansión del mundo.

## REFERENCIAS

- Déléage, Pierre. 2009. *Le chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Haraway, Donna J. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Monaghan, John. 1996. “The Mesoamerican Community as a ‘Great House’”. *Ethnology* 35: 181-194. <https://doi.org/10.2307/3773917>.
- Severi, Carlo. 1996. *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Strathern, Marilyn. 1991. “Introduction”. En *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. Edición de Maurice Godelier y Marilyn Strathern, 1-4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stengers, Isabelle. 2010. *Cosmopolitics (vol. I)*. Traducción de Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wagner, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.