

# **UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO**

**Departamento de Historia Contemporánea**

**Dinámicas de componentes religiosos y prácticas  
de medicina indígena. Santa Rosa Loma Larga: una  
comunidad popoluca del sur de Veracruz**

*La segunda evangelización en el Sotavento (1940-2000)  
¿otra cara hegemónica de la modernidad?*

**Tesis**

*Que para obtener el grado de*

**DOCTOR EN HISTORIA CONTEMPORÁNEA**

Presenta

**Vittoria Aino**

Director

**Dr. Félix Báez-Jorge**

Co-Director

**Dr. Josetxo Urrutikoetxea**

Xalapa, Veracruz (México)  
Bilbao, País Vasco (España)

2015

---

Esta tesis corresponde a estudios realizados con una beca otorgada por la Secretaría de  
Relaciones Exteriores –SER–

*A mis papás Biagio y Anna Maria  
con todo mi amor y agradecimiento*

## Agradecimientos

El trabajo que aquí presento, después de más de diez años de investigación, nace de mi encuentro inesperado con México en 2003, cuando fui invitada con el Dr. Gerardo Bamonte a impartir un seminario sobre 'Derechos indígenas', en el *Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales* de la Universidad Veracruzana (Xalapa, Ver.). Una extraña sensación de familiaridad, la fascinación por un país único y el deseo de ser traductora de la invaluable riqueza cultural que sus pueblos autóctonos ofrecen al mundo, despertaron en mí la determinación de desarrollar aquí mis estudios. Desde este momento, México no ha dejado de sorprenderme con su generosidad, a pesar de la triste espiral de violencia que lo está sofocando desde hace algunos años.

Por lo tanto, es un gusto para mí reconocer que esta tesis es el resultado de múltiples aportaciones materiales, intelectuales y afectivas que generosas confluyeron –desde ambas partes del océano Atlántico– para que mis esfuerzos llegaran a buen fin.

Mi primer agradecimiento va dirigido al pueblo de México que, a través de la beca para estudiantes extranjeros de la *Secretaría de Relaciones Exteriores* (SRE), durante tres años me brindó los fondos necesarios para mi estancia en el país, y la realización de mis investigaciones de campo y de gabinete.

Por otro lado, mis pesquisas no hubieran sido posibles sin la aceptación, el acogimiento, el apoyo y el cobijo de mis amigos y colaboradores popolucas del Sur de Veracruz. Antes de todo, expreso mi sincera gratitud a mis 'papás' *nuntajjypaap*, Doña Teresa Reyes Martínez y Don Ángel Lázaro Pascual, a mis 'abuelos' Doña Paula Martínez Alemán y Don Andrés Pascual Pablo, a sus hijas Laura y Elsa, y a sus esposos. Gracias por cuidarme e incluirme en sus familias, por ofrecerme hospitalidad, por hacerme conocer las delicias de la cocina popoluca, por escucharme con paciencia y guiarme sabiamente en el universo de los saberes y prácticas de los 'antibuelos' santarroseños. Mis sentidos reconocimientos a Don Leopoldo Martínez Lázaro, a Don Apolinar Pablo Martínez y a todos los terapeutas y las terapeutas que accedieron a que participara en sus prácticas de sanación, que me dieron largas explicaciones acerca de sus técnicas

curativas, me revelaron los 'secretos' de su oficio y me permitieron ahondar en la riqueza de la medicina *nuntajyypaap*. Toda mi gratitud también a los participantes en los talleres de etnocartografía y lengua popoluca: Don Marcos Martínez Pascual, Don Lorenzo Martínez Lázaro, Don Eusebio Cruz Pascual (†), Don Santos Lázaro Martínez, Don Cosme Ramírez Martínez, Don Maximino Martínez Lázaro, Don Gerónimo Martínez García, Don Cecilio Domínguez Pascual (†), Don Bartolo Pascual Rodríguez, Don Gumersindo Lázaro Hernández y su esposa, la maestra Maurilia García Reyes, Don Moisés Reyes Lázaro, Doña Luisa Martínez Gutiérrez, Doña Natividad Alonso Martínez, Don Leandro Pascual Reyes, Doña Elvira Martínez Pascual, Don Valentín Pascual Hernández, Don Primitivo Pascual Martínez, Don Sixto Pascual Martínez y Don Wenceslao Pablo Martínez por su paciencia y dedicación, por la pasión y el interés en hacerme partícipe de su mundo. Además, recuerdo con gran reconocimiento el soporte, las indicaciones y los consejos de los Promotores culturales locales, Don Emilio Pascual Reyes y Don Anselmo Martínez Hernández, y la enorme disponibilidad de las autoridades locales y de quienes, como por ejemplo Don Mario Pascual Linares, Don Guadalupe Pascual Cayetano, Don Juan Martínez López y Doña Leonila Lázaro Martínez, me compartieron largas horas de conversación. Un agradecimiento especial va a los representantes y miembros de las distintas denominaciones religiosas santarroseños que me aceptaron en sus comunidades y me permitieron asistir a sus cultos con gran apertura y disponibilidad.

Asimismo, expreso mi deuda a todos aquellos que me albergaron generosamente en sus casas como el Prof. Ubaldo González Hernández de Tatahuicapan y su familia, Don Miguel Torres de Cosoleacaque, la familia García Domínguez de San Fernando, y a los que me recibieron y auxiliaron en Sayula, Oluta, Texistepec, Pajapan, Soteapan, San Juan Volador, Acayucan y Catemaco, entre otros lugares. Un recuerdo especial va a Don Sinforiano López Gutiérrez, *Parroquial* y *Cabeza de cantores* de San Fernando, y a nuestras largas pláticas vespertinas en torno a mitos y ritualidad popoluca. Gracias a él, a los cantores y rezanderos, a los músicos y a las ancianas danzantes de este poblado 'serrano' pude conocer otros rostros de la cultura *nuntajyypaap* que ya no se encuentran en Santa Rosa.



Asimismo, quiero subrayar que aunque no mencione los nombres de los muchos que, con su amabilidad, atenciones y disponibilidad, me auxiliaron en mis prolongadas estancias y mis andares sotaventinos, va a ellos mi sentido agradecimiento por haber contribuido a la realización de esta obra.

Pasando al ámbito académico, externo mi mayor reconocimiento al Dr. Félix Báez Jorge, mi director de tesis por parte de la Universidad Veracruzana, por su generosidad intelectual, su compromiso y su enorme calidad humana. Durante el largo recorrido de mi estudio, ha sido mi guía y maestro, me ha dado consejos profesionales y de vida, y con gran paciencia me ha asesorado hasta las últimas etapas de redacción y entrega del trabajo. Asimismo, manifiesto mi sincera gratitud al Dr. Josetxo Urruticoetxea, mi co-director por la Universidad del País Vasco, cuyos valiosos consejos y reflexiones me han permitido completar la circularidad de esta tesis. Reconozco sentidamente también el invaluable soporte académico e institucional que me han brindado la Dra. Carmen Blázquez Domínguez y el Dr. Abel Juárez Martínez, Coordinadores del *Doctorado en Historia Contemporánea* ofrecido por la *Universidad del País Vasco*, sede *Universidad Veracruzana*, así como a los docentes que me han impartido las asignaturas curriculares y al cuerpo secretarial.

Muy valioso ha sido también el apoyo del *CIESAS Golfo*, que nos ha hospedado en sus instalaciones de la ciudad de Xalapa a lo largo de todos los cursos, y de los empleados de las bibliotecas: 'Gonzalo Aguirre Beltrán' (CIESAS), 'Luis Chávez Orozco' (*Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales - UV*) y 'Carlo Antonio Castro Guevara' (*Unidad de Humanidades - UV*).

Recuerdo con gratitud los consejos, las lecturas críticas y las sugerencias teóricas y metodológicas del Mtro. Jorge Solano Uscanga. Su presencia y guía han sido un punto de referencia fundamental para diseñar mis primeras etapas de investigación.

Un agradecimiento particular al *Centro Studi Americanistici 'Circolo Amerindiano'* de Perugia, al Presidente Dr. Romolo Santoni y al Dr. Tullio Seppilli, director del subproyecto *Dinámicas de la salud entre tradición, hegemonía y modernidad en el área popoluca*, en el cual colaboro del año 2003 a la fecha. Mi gratitud va también a la Dra. Manuela Pellegrini, y a los otros amigos y amigas del

*Circolo*, por ayudarme en mis primeras pesquisas en el Sotavento veracruzano y en el campo de la Antropología Médica.

Gracias al Programa Nacional de Investigación *Etnografía de las Regiones Indígenas de México*, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en el marco del cual desarrollo mi labor académica desde el año de 2011, al Dr. Diego Prieto (ex Coordinador Nacional de Antropología), a la Mtra. Amparo Sevilla, y a los coordinadores de línea de investigación: Dr. Eckart Boege, Dra. Aída Castilleja y Dr. Javier Gutiérrez. Este valioso espacio de intercambios y de diálogo entre colegas es para mí una constante ocasión de crecimiento profesional. Mi reconocimiento, además, a los coordinadores del *Equipo Regional Veracruz*, Mtro. Pablo Valderrama y Dr. Manuel Uribe, a mi querida amiga y compañera de trabajo Mtra. Nelly del Ángel por su gran soporte durante el proceso de redacción de este trabajo, y a la Lic. Karla Peniche y su equipo, por auxiliarme en cuestiones técnicas.

Merecen una mención especial los colegas del Cuerpo Académico *Historia y Cultura*, de la Universidad Veracruzana, por ser interlocutores de mis reflexiones y constante ocasión de enriquecimiento.

Aprovecho también para reconocer las valiosas contribuciones del Dr. Alfredo Delgado, con quien por primera vez visité Santa Rosa Loma Larga en 2003, del Mtro. Florentino Cruz y del personal de la *Unidad Regional Sur de Veracruz de Culturas Populares*, así como el apoyo de la Lic. Flor Elvira Cadena Pérez, del Centro Coordinador de Acayucan de la *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*.

Recuerdo con particular afecto y gratitud las tertulias con el Mtro. Rubén Leyton (†), con las cuales inicié y terminé muchas de mis pesquisas en el sur de Veracruz, sus narraciones y consejos me han ayudado en mis primeros acercamientos al universo *nuntajiyapaap*.

Para concluir, quiero reconocer a mis padres Biagio Aino y Anna Maria Regina porque sus enseñanzas me han permitido trascender los límites de mi cultura de origen y construir puentes de respeto, comprensión y afecto, más allá de cualquier diferencia de ideas y condiciones. Gracias de todo corazón también a mi compañero en la vida, Hugo López Aceves, por haberme acompañado y

suportado en los meses de trabajo loco que han sido necesarios a la redacción de esta tesis. Por su amor, paciencia y comprensión, por sus consejos, los debates diarios y la lectura de los borradores, este trabajo es seguramente mejor. Asimismo, a lo largo de todo el proceso de estudio y creación intelectual, ha sido fundamental la presencia amorosa de mi familia, italiana y mexicana, y de mis amigos. Por esto agradezco a mi hermano Leonardo, a mis tías Ninetta e Titina, y a mi tío Mimmo, a mis hermanos adquiridos Mimí, Araceli, Héctor, Horacio y Claudia, a los más pequeños de casa, Bruno, Marcela y Anahí, y a Riccardo Pace, Francesco Panico, Marián de Llaca, Adamo Momoni, Paola Rizzardi, Antonello Brunetti, Lorenzo Troiano, Brigida Aino y Francesca Merletti.

VA

*La Fama, Tlalpan*

*Ciudad de México, noviembre de 2015*

# ÍNDICE

<b>I. Introducción</b>	12
<b>I.1. Planteamiento del Problema de Investigación</b>	15
<b>I.2. Justificación</b>	23
<b>I.3. Preguntas de investigación y objetivos del estudio</b>	25
<i>I.3.1. Preguntas de investigación...</i>	25
<i>I.3.2. Y objetivos del estudio</i>	25
<b>I.4. Estado de la Cuestión</b>	27
<i>I.4.1. Las principales investigaciones históricas y antropológicas realizadas en el área popoluca</i>	28
<i>I.4.2. Mitos, creencias religiosas y cosmovisión de los popolucas del sur de Veracruz</i>	33
<i>I.4.3. La enfermedad y la curación: creencias y prácticas de la medicina indígena en el sur de Veracruz</i>	43
<b>I.5. Coordenadas teóricas, metodológicas y conceptuales</b>	56
<i>I.5.1. Aspectos metodológicos y discusión conceptual de las nociones utilizadas en el trabajo</i>	56
<i>I.5.2. La etiología de las enfermedades en el horizonte médico mesoamericano</i>	78
I.5.2.a. Algunas consideraciones teórico-conceptuales sobre el estudio del campo médico indígena	78
I.5.2.b. La enfermedad y sus causas en la tradición cultural mesoamericana	85
<i>I.5.3. Algunas consideraciones sobre los conceptos de mito y rito</i>	123
I.5.3.a. Raffaele Pettazzoni y la <i>verdad</i> del mito	124
I.5.3.b. Los mitos y ritos como herramienta de control de lo humanamente incontrolable	126
I.5.3.c. Nexo mítico-ritual y rescate de la presencia humana en el mundo	132
I.5.3.d. Mitos y ritos como teoría y praxis de las relaciones hombre-sociedad-‘naturaleza’	137

<b>I.6. Análisis de Fuentes Primarias y Secundarias Usadas</b>	141
<i>I.6.1. Fuentes Primarias</i>	141
I.6.1.a. Archivos Civiles	142
I.6.1.b. Archivos Eclesiásticos	150
<i>I.6.2. Fuentes Secundarias</i>	151
I.6.2.a. Libros	151
I.6.2.b. Hemerografía	157
<i>I.6.3. Fuentes Orales</i>	157
<b>II. El contexto espacial</b>	162
<b>II.1. La región en el tiempo</b>	164
<b>II.2. Santa Rosa Loma Larga y su territorio</b>	170
<i>II.2.1. El territorio nuntajyapaap</i>	170
<i>II.2.2. Moya yagats na xucmí</i>	178
II.2.2.a. Un recorrido por el pueblo	182
II.2.2.b. El espacio del ‘Monte’	190
II.2.2.c. Trazos de un territorio imaginado y representado	193
II.2.2.d. Monte, milpa, pueblo: la articulación simbólica del espacio entre los <i>nuntajyapaap</i> de Santa Rosa Loma Larga	212
<b>III. La dimensión histórica</b>	218
<b>III.1. El Sotavento en los umbrales de la ‘modernidad’</b>	218
<i>III.1.1. El Sotavento y los números de su ‘modernización’</i>	229
III.1.1.a. Población económicamente activa según rama de actividad económica	238
III.1.1.b. Características de las viviendas particulares	243
III.1.1.c. Alfabetismo	251
III.1.1.d. Lenguas indígenas	255
III.1.1.e. Religión	262
<i>III.1.2. La primera y segunda evangelización en el Sotavento                     veracruzano: de la región a la comunidad</i>	294
<b>IV. Los popolucas de Santa Rosa Loma Larga: visión etnográfica de conjunto</b>	304

<b>IV.1. Panorámica sobre <i>Moya yagats na xucmí</i></b>	306
<b>IV.2. La economía <i>nuntajyipaap</i>: un ejemplo del sistema milpero mesoamericano</b>	321
<i>IV.2.1. La milpa entre los popolucas de Santa Rosa Loma Larga</i>	321
IV.2.1.a. Cambios y persistencias en las milpas de Santa Rosa Loma Larga	327
<i>IV.2.2. Uso, aprovechamiento y prácticas de subsistencia relacionadas con el monte</i>	348
IV.2.2.a. La caza	348
IV.2.2.b. La pesca	351
IV.2.2.c. La recolección y extracción de alimentos y materias primas	354
<b>IV.3. Lo que cuentan los abuelos: el mundo visto con los ojos de los <i>wewe</i></b>	360
<i>IV.3.1. Los mitos y ritos de los popolucas de Santa Rosa Loma Larga</i>	360
<b>V. Religión y medicina indígena: transformaciones en las prácticas terapéuticas popolucas</b>	374
<b>V.1. El campo médico en Santa Rosa Loma Larga</b>	374
<b>V.2. Enfermarse en Santa Rosa</b>	393
<i>V.2.1. Los terapeutas nuntajyipaap</i>	397
V.2.1.a. Iniciación, aprendizaje y ‘preparación’ anual del sanador popoluca	401
V.2.1.b. Un concepto de ‘salud’ muy amplio: el papel de los terapeutas <i>nuntajyipaap</i>	422
<i>V.2.2. Algunas herramientas terapéuticas</i>	427
V.2.2.a. Los <i>preceptos</i>	427
V.2.2.b. Días, horarios y orientación	429
V.2.2.c. El nombre	430
V.2.2.d. La <i>limpia</i>	431
V.2.2.e. Las oraciones	434
V.2.2.f. Los baños	450
V.2.2.g. Los <i>chaneques</i>	452

V.2.2.h. Lo frío y lo caliente	453
V.2.2.i. Las plantas medicinales	455
V.2.3. <i>Las enfermedades entre los santarroseños</i>	466
V.2.3.a. Las enfermedades <i>naturales</i>	466
V.2.3.b. Las enfermedades <i>postizas</i>	477
V.2.4. <i>Ejemplos de curaciones en Santa Rosa</i>	482
V.2.5. <i>La etiología de las enfermedades en el horizonte simbólico popoloca</i>	507
<b>V.3. Asimetría, interacción simbólica y curación: los terapeutas santarroseños y sus prácticas entre cambio y resistencia</b>	511
V.3.1. <i>El campo religioso en Santa Rosa Loma Larga</i>	512
V.3.1.a. Las asociaciones religiosas santarroseñas y su relación con la salud y la medicina <i>nuntajypaap</i>	512
V.3.2. <i>La terapéutica de los sanadores adscritos a alguna denominación cristiana no católica: el caso de Don Apolinar</i>	527
<b>VI. Conclusiones</b>	545
VI.1. <b>Mitos y ritos <i>nuntajypaap</i>: de la construcción de una ética sociedad-‘naturaleza’ a una concepción de los procesos de salud/enfermedad/atención</b>	551
VI.2. <b>Campo religioso vs. medicina <i>nuntajypaap</i>: asimetría simbólica y respuestas contra-hegemónicas</b>	557
<b>VII. Anexo I: Listado de entrevistas</b>	566
<b>VIII. Anexo II: Listado de plantas conocidas y usadas en Santa Rosa Loma Larga</b>	576
<b>IX. Anexo III: Apartado fotográfico</b>	602
<b>X. Bibliografía</b>	609
X.1. <b>Censos</b>	627
<b>XI. Índice de cuadros, gráficos y figuras</b>	629

# I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo se propone estudiar las dinámicas que surgen de la interacción entre el campo médico y el campo religioso (*vid.* Bourdieu, [1971] 2006) de Santa Rosa Loma Larga –una pequeña comunidad popoluca del sur del estado de Veracruz, México–, y más específicamente entre los saberes, creencias y prácticas de los terapeutas indígenas locales y las ocho comunidades religiosas evangélicas y bíblicas no evangélicas, presentes en el pueblo. El aspecto de esta interacción que me interesa analizar, asimismo, es el que involucra al horizonte simbólico que subyace a la medicina popoluca y a las cosmovisiones de raíz bíblica en una relación asimétrica, caracterizada por la condición hegemónica de las segundas, y la desautorización y deslegitimación del primero. Este proceso es parte de la progresiva monopolización del campo religioso –y de los bienes de salvación– emprendida por los ‘nuevos’ cultos a partir, aproximadamente, de finales de la década de los 40 del siglo pasado, en el marco de la segunda ola evangelizadora de la región sotaventina.

Para comprender las dinámicas derivadas de este encuentro-choque que, por un lado, ha contribuido a la transformación del campo médico santarroseño y de la praxis curativa indígena y, por el otro, ha despertado interesantes respuestas contra-hegemónicas entre algunos de los curanderos locales, articulo los resultados de más de diez años de investigaciones en cinco capítulos, cuyo contenido detallo en seguida.

En el primero, que es de carácter introductorio, presento mi protocolo de investigación: el planteamiento del problema, su justificación, las preguntas y los objetivos de mi pesquisa, y el estado de la cuestión. Expongo, asimismo, las coordenadas teóricas, metodológicas y conceptuales que me han guiado en este trabajo, y las fuentes primarias y secundarias usadas.

En el siguiente capítulo, el segundo, introduzco al lector en la dimensión espacial de mi estudio, y lo guío desde el nivel regional –abordado diacrónicamente– hasta el local. Para tratar este último, adopto la mirada de los lugareños y propongo su concepción del territorio comunitario, su manera de



relacionarse a él y de aprovecharlo, y su misma forma de representarlo, a través de etnomapas.

Con el tercer capítulo, esbozo la dimensión histórica regional, que enmarca el devenir local. Para hacerlo, me apoyo en el examen de datos estadísticos, que cubren un lapso temporal que va de 1895 a 2010, y dejo a los números el papel de mostrar los procesos de cambio y ‘modernización’ del sur de Veracruz. Sirviéndome de esta herramienta, me propongo hacer evidente la conexión entre la progresiva transformación del Sotavento y la modificación del campo religioso regional y local. Asimismo, dedico a este último aspecto, un breve esbozo histórico que parte del contexto regional, para llegar al local.

En el cuarto capítulo incursiono en la etnografía de los popolucas de Santa Rosa Loma Larga y, después de algunas informaciones sobre el pueblo popoluca, describo su forma de subsistir, a través del aprovechamiento de su entorno ecológico y del recurso a un rico acervo de saberes-haceres, construidos a lo largo de siglos de ‘co-evolución’ con el medioambiente sotaventino. Integro el estudio de su universo económico con él de los mitos y ritos contados por los abuelos santarroseños, y propongo, así, un primer acercamiento a la manera popoluca de ver el mundo.

Con el quinto capítulo, presento el campo médico de la comunidad objeto de este estudio y ahondo en la terapéutica indígena local. Con este fin, enumero las distintas especializaciones médicas popolucas, hablo del proceso de iniciación y aprendizaje del médico local y de la peculiaridad de su papel en la comunidad. Luego describo algunas de sus herramientas de curación y, después de indicar las características de unas de las enfermedades que estos especialistas tratan, reflexiono acerca de la etiología de las dolencias en el horizonte simbólico de este pueblo.

Apoyándome en este detallado panorama de la medicina local, paso a examinar su relación con el campo religioso. Así, después de su breve descripción, me sirvo de los testimonios de algunos líderes religiosos locales para acercarme a la manera en la cual los diferentes credos evangélicos y bíblicos no evangélicos se relacionan con el universo médico indígena. Para ejemplificar los resultados de esta interacción, expongo el caso de Don Apolinar, un sanador

adscrito a la Iglesia Adventista del Séptimo Día. La praxis terapéutica de este médico local me ofrece los instrumentos para observar algunos aspectos de las dinámicas que caracterizan la interacción entre la cosmovisión indígena y la de las varias asociaciones religiosas presentes en el pueblo.

## ***I. 1. Planteamiento del Problema de Investigación***

«Nuestra piel, nuestros sentidos, nuestros nervios, nuestra misma carne, son elementos impresos por la historia» (Pizza, 2005: 31): el cuerpo, la salud y la enfermedad se definen, construyen, negocian y viven históricamente, en un devenir dinámico, condicionado por los contextos culturales, sociales y políticos.

Sin embargo, las figuras del cuerpo, y sus procesos, en la actualidad son fuertemente determinados por la extensión planetaria de los saberes y poderes biomédicos, por la medicina<sup>1</sup> ‘oficial’, u ‘occidental’<sup>2</sup>, definida como ‘medicina biológica’ porque tiende a privilegiar los aspectos biológicos y a limitar, o hasta a negar, la dimensión sociocultural. Ésta se basa sobre el dualismo y el reduccionismo, sobre la tajante separación entre mente y cuerpo, y la reducción de cada aspecto social, cultural y emocional al dato biomédico objetivo (*ibíd.*).

Sin embargo, los atributos de cientificidad, racionalidad y verdad que la biomedicina se autoatribuye están relacionados con una retórica identitaria occidentalista, vinculada a la construcción de una ‘identidad’, de una ‘pertenencia’ y de una ‘tradición’ estructurada sobre algunos axiomas filosóficos: en primer lugar, por ejemplo, la imagen de un cuerpo separado de la mente (*ibíd.*).

Como enfatiza Pizza (*ibíd.*), es fundamental, entonces, evidenciar la historicidad de los aspectos ‘naturalizados’ por la medicina ‘oficial’, tales como su auto posicionamiento en el campo de la ‘verdad’ científica, la biologización de los itinerarios de salud/enfermedad/atención o la objetivación de la díada mente-cuerpo. Esta última, de hecho, es el producto de desarrollos ideológicos de larga duración. Ahonda sus raíces en la filosofía de Aristóteles y en el arte médico hipocrático, y fue consagrada filosóficamente por Descartes. La distinción de estas dos dimensiones, como constituyente del ser humano:

---

<sup>1</sup> Según Tullio Seppilli, con el término ‘medicina’ «podemos sustancialmente entender, en cada contexto histórico dado, la configuración de las formas culturales, comportamentales y organizativas que conciernen, grosso modo, la defensa de la salud y del equilibrio psíquico» (Seppilli, 1989: 7).

<sup>2</sup> Cuando hablo de ‘Occidente’ me refiero a una cierta construcción ideológica que, cómo aclara Mignolo (2003: 70-72), caracteriza y define al ‘hemisferio occidental’ a partir de la interpretación unilateral de la Doctrina Monroe implementada por Theodore Roosevelt a principios del siglo XX, y que tuvo como consecuencia el extraordinario ‘ascenso’ de los Estados Unidos de Norte América, un país neo-colonial o post-colonial, en el grupo de los Estados-naciones imperiales.

[...] se volvió un principio 'ontológico', considerado como universal e indiscutible, y sobre de él se fundó, en los siglos posteriores, la construcción de los saberes occidentales, estructurados sobre rígidas oposiciones que la reflejaban y la reproducían: dicotomías tajantes como naturaleza/cultura, pasión/razón, irracional/racional, escisiones que han actuado en el pensamiento occidental ya desde el Iluminismo y que, [...] no solamente han influido en las ciencias sino también han producido distinciones jerárquicas entre los géneros (el femenino y el masculino), entre las mentalidades (racionales/irracionales) o hasta entre las nacionalidades (los Estados modernos euro-occidentales, considerados como el reino de la razón, las áreas no occidentales, entendidas como lugares de barbarie primitiva (Pizza, 2005: 55-56)<sup>3</sup>.

Naturaleza *versus* cultura, pasión *versus* razón, irracional *versus* racional: estas antítesis están a la base de la distinción más evidente ejercida por el sistema médico 'occidental', la que lo contrapone a las terapéuticas empíricas, tradicionales, populares, que se clasifican como acientíficas, ficticias y supersticiosas. Frente al pensamiento dicotomizante de la biomedicina, éstas parecen confundir entre hombre y 'naturaleza', entre realidad y símbolo, física y metafísica (*vid.* Aguirre, 1963).

Sin embargo, gracias a la mirada histórica podemos 'desnaturalizar' todas estas contraposiciones y ver, detrás de ellas no sólo dos diversos sistemas de curación, sino dos maneras diferentes de ordenar el mundo, de concebir la realidad y de teorizar el conocimiento que, por distintos procesos de concreción social, política y cultural, interactúan según relaciones de fuerza y ordenamientos de poder específicos.

De tal forma, las dinámicas de encuentro-choque entre sistemas médicos disímiles nos remiten a niveles de injerencia más profundos, que involucran las dimensiones *cosmológicas*, *ontológicas* y *epistemológicas* de los universos socioculturales implicados. Esto porque, más allá de sus aspectos técnicos y biológicos, los procesos de salud/enfermedad/atención representan un ámbito de producción, y reproducción, de representaciones y significados colectivos en el cual confluyen, se encuentran y entran en conflicto no sólo modos distintos de concebir al cuerpo, a la persona, a la sociedad, sino maneras disímiles de valorar al ser humano y al entorno natural que habita, de vincularlos con una dimensión

---

<sup>3</sup> Todas las traducciones del italiano al español contenidas en este trabajo son de mi autoría.

extrahumana y de pensar su lugar y su función en el cosmos (*vid.* Menéndez, 1994).

Por lo tanto, la percepción del soma y de su valor, la manera en la cual se puede o se debe uno relacionar con éste, el ciclo vital completo en sus distintas fases, la interpretación del origen de la enfermedad, la función que se le atribuye en la existencia del hombre, las herramientas y el quehacer de los terapeutas, y el mismo éxito de la curación, están fuertemente condicionados por el horizonte simbólico y las concepciones religiosas<sup>4</sup> dominantes en un conjunto social. Así, cada proceso terapéutico «se funda en un cruce inextricable entre elementos vinculados al funcionamiento bioquímico del organismo y elementos conectados con la producción simbólica, observada en su dimensión social y política» (Pizza, 2005: 205).

En base a lo expresado anteriormente considero que:

1. El estudio y la comprensión de esta interconexión entre 'naturaleza' y 'cultura', en todos sus diferentes niveles, permiten apreciar la fundamental interdependencia entre las vertientes histórico-sociales de la fenomenología de salud/enfermedad y las concepciones inherentes al origen y estructura del cosmos, las fuerzas que lo rigen y el lugar que en él ocupa el hombre;
2. Por otro lado, esta interdependencia pone el problema de un análisis más amplio y profundo de los condicionamientos que sistemas religiosos estructurados e institucionalizados, a nivel nacional o internacional, y grupos con un menor grado de organización oficial, caracterizados por una fuerte energía evangelizadora, pueden ejercer sobre los sistemas médicos en general, y, en especial, sobre aquellos que se colocan en una condición cultural subalterna<sup>5</sup>, como la que caracteriza a las terapéuticas de los pueblos indígenas de México.

---

<sup>4</sup> Como explicaré con más amplitud en los siguientes apartados, reconociendo la procedencia de la categoría de religión de la distinción que el cristianismo marca en sus orígenes entre 'cívico' y 'religioso', prefiero hacer referencia a estos conceptos, conjuntamente a él de 'laico', para diferenciar lo religioso de lo no religioso. Estas nociones me parecen más adecuadas para este trabajo que las de 'sagrado' y 'profano', que refieren a una discriminación operada desde el interior mismo del horizonte religioso y presuponen un discernimiento actuado a partir de una perspectiva religiosa (*vid.* Sabbatucci, 1991).

<sup>5</sup> El concepto de 'cultura subalterna' es aclarado bien por Cirese ([1976] 2005): «las distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones sociales entre clases o grupos con diverso poder

La enorme variedad de confesiones que distingue actualmente el campo religioso<sup>6</sup> en México no es inferior a la de los horizontes conceptuales y de las técnicas de curación propios de las diferentes culturas indígenas que habitan el país. Las dinámicas que se producen por las relaciones entre estas dos realidades se configuran, en especial, como un encuentro dialéctico entre cosmovisiones y, consecuentemente, praxis a menudo irreconciliables que conlleva importantes secuelas.

Desde estas constataciones parte la idea del trabajo de investigación y análisis que aquí se propone y que se dedica a un ámbito espacial limitado, el de la comunidad *nuntajyypaap*<sup>7</sup> de Santa Rosa Loma Larga, que se ubica en el municipio de Hueyapan de Ocampo al sur del estado de Veracruz, considerando que ésta pueda fungir como espejo de realidades análogas en la región, en el estado y, posiblemente, en todo el país.

Más específicamente, el núcleo poblacional centro de mis indagaciones se encuentra en la región sotaventina, en el cruce de las subregiones de los Tuxtlas, Santa Marta y las Llanuras de Acayucan<sup>8</sup>, y participa de los diferentes procesos históricos y de las configuraciones culturales que las caracterizan. Esta comunidad está inserta, además, en una zona cuyos habitantes fueron involucrados en relevantes sucesos históricos que refieren particularmente al inicio de la Revolución mexicana. Los popolucas estuvieron entre los

---

político-económico, encuentran una correspondencia general en ciertas distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones culturales. Las concepciones, comportamientos y patrimonio cognoscitivo de las 'élites', esto es, de las clases o grupos sociales 'dominantes' y 'hegemónicos', ciertamente no son iguales a las concepciones, comportamientos y patrimonio cognoscitivo del así llamado 'pueblo', esto es, de las clases o estratos sociales 'dominados' y 'subalternos': la diversidad de la condición social (política, económica, etcétera), viene acompañada por una diversidad cultural (conocimientos y convicciones, usos y costumbres, observancias y gustos, y así por el estilo), en la que se manifiesta la desigual participación de los diversos estratos sociales en la producción y goce de los bienes culturales» (*ibíd.*: 268).

<sup>6</sup> Para el concepto de 'campo religioso' véase Bourdieu, [1971] 2006.

<sup>7</sup> Término con el cual, según mis colaboradores locales, se autoidentifican los hablantes del *nuntajyi* (idioma verdadero), conocidos en la literatura antropológica como zoque-popolucas de Soteapan o popolucas de la Sierra. En este trabajo utilizo indistintamente la autodenominación *nuntajyypaap* y los exónimos comúnmente usados, con la esperanza que estos últimos, de origen despectivo y etnocentrista, vengán paulatinamente sustituidos por los términos que este pueblo usa para autoidentificarse (*vid.* cap. IV).

<sup>8</sup> Como se verá más ampliamente en los siguientes capítulos, Palma, Quesnel y Delaunay (2000) distinguen el Sotavento (región en la cual surge Santa Rosa Loma Larga) en cinco subregiones: 1) Santa Marta; 2) los Tuxtlas; 3) Papaloapan; 4) las Llanuras de Acayucan; y 5) el Corredor industrial y Uxpanapa (*ibíd.*: 97-98).

protagonistas de los levantamientos que se produjeron en esta región, durante la primera década del siglo XX, y que demandaban la restitución de las tierras que constituían parte de sus territorios ancestrales.

Mi área cultural de referencia es parte, asimismo, de una acelerada dinámica de industrialización que, a partir de la construcción de la primera refinería en 1908 (Münch, [1983] 1994: 35), ha cambiado profundamente la cara del sur del estado. El principal motor de las transformaciones ha sido la explotación petrolera, que tiene en Minatitlán y Coatzacoalcos complejos petrolquímicos de primer orden. A ésta actividad se han acompañado el comercio, la ganadería y cultivos comerciales, como los de la caña de azúcar y el tabaco.

Las creencias y prácticas médicas indígenas locales se arraigan en sistemas simbólicos articulados, en los cuales los componentes católicos (o más ampliamente cristianos) conviven con elementos de origen prehispánico y colonial que incluyen, entre otros, aspectos que tanto la medicina 'oficial', como las distintas confesiones religiosas de matriz cristiana, estigmatizan como mágicos, supersticiosos o caducos. Por estas características, el universo terapéutico indígena de Santa Rosa está sufriendo no solo la competencia de las 'racionales' propuestas curativas biomédicas, ofrecidas en la comunidad por una Unidad Médica Rural del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), sino también la de las varias denominaciones cristianas no católicas<sup>9</sup> que proponen una gestión propia de los problemas de salud, y una ideología y forma de vida que, por lo general, colisionan con las indígenas locales.

Estas dinámicas pueden incluirse en la que llamaré la 'segunda evangelización'.

Considero que en México se puedan distinguir claramente dos fases diferentes de evangelización:

1. La primera evangelización comienza con la llegada española en el continente y consta principalmente de dos períodos, dotados de características disímiles:

---

<sup>9</sup> Como se expresará detalladamente más adelante, en Santa Rosa Loma Larga, al lado de la confesión católica, coexisten seis denominaciones evangélicas y bíblicas no evangélicas, organizadas en ocho comunidades religiosas. En todo el municipio de Hueyapan de Ocampo, según el Censo General de Población y Vivienda realizado por INEGI en el 2010, estos últimos cultos son profesados por el 14.77% de la población total, un porcentaje parecido al de sus feligreses en mi localidad de estudio.

- El colonial;
  - El del estado independiente, durante el cual la evangelización sufrió las consecuencias de la separación de España y de los sucesivos conflictos entre Iglesia y Estado. Estos factores, aunados a las dificultades procedentes de la falta de vías de comunicación, provocaron en mi área de estudio un declive de las actividades pastorales, la escasa presencia de sacerdotes católicos y la consiguiente consolidación de la religiosidad popular indígena, que tuvo como único referente la evangelización del período colonial.
2. La segunda evangelización, en la cual concurren dos agentes evangelizadores igualmente hegemónicos: las Iglesias cristianas no católicas<sup>10</sup> y la Iglesia católica.
- La difusión de las Iglesias cristianas no católicas en la región sotaventina está estrechamente entrelazada con la industrialización y consiguiente urbanización del área;
  - La urbanización de la región soportó también el renovado impulso de evangelización de la Iglesia católica, que tuvo sus bases a nivel mundial en las proposiciones del Concilio Vaticano II.

Un factor fundamental de esta segunda evangelización, en el estado de Veracruz, fue el notable crecimiento que, durante el último siglo, tuvieron las primeras Iglesias, acompañado por el decremento de la segunda<sup>11</sup>.

La confrontación, en esta segunda fase evangelizadora, entre la religión popular indígena y las diferentes Iglesias cristianas no católicas ha generado consecuencias, que se distinguen de las de la primera esencialmente por la

---

<sup>10</sup> Por Iglesias cristianas no católicas entiendo todas las Iglesias que, aunque ponen como núcleo fundamental de sus creencias y prácticas la figura de Cristo, se distinguen en medidas diferentes de la católica por sus teologías, doctrinas y liturgias.

<sup>11</sup> Las Iglesias cristianas no católicas, entre 1900 y 2010, tuvieron un crecimiento del 6,170%, mientras la Iglesia católica sufrió un decrecimiento del -21% (*vid.* capítulo IV). El incremento de los que declararon no profesar ningún credo fue del 4,885%. Es importante tomar en cuenta el hecho de que, hasta 1960, los Censos Generales de Población hacen referencia de manera general a un credo religioso 'protestante', que a partir de 1970 y hasta 1990 se refieren a una religión 'protestante o evangélica', y que solo a partir de 2000 distinguen entre religiones 'protestantes y evangélicas' y 'bílicas no evangélicas').



ausencia, en estas Iglesias, de una contraparte iconográfica y simbólica, y por la centralidad que asumen en ellas la palabra y el texto bíblico.

Adaptando al ámbito médico indígena lo que Báez-Jorge dice de manera más general a propósito de la religión popular indígena mexicana en *Entre los naguales y los santos* (1998), podemos leer la ‘acción recíproca’ entre el ‘imaginario colectivo indígena y el esfuerzo evangelizador’ de los diferentes protagonistas del campo religioso local como una articulación dialéctica, caracterizada por la asimetría étnica y social de las fuerzas en juego y las consecuentes tendencias hegemónicas de represión ‘en contra de los códigos etnoculturales propios de los pueblos indios’, por un lado, y de resistencia identitaria, por el otro. Este enfrentamiento (que como muestra el mismo autor, ha producido en el pasado situaciones que oscilan entre el etnocidio y la reelaboración simbólica de los conceptos y símbolos impuestos por la fe católica) se está manifestando de manera muy peculiar en los casos en los cuales el interlocutor religioso pertenece a las vertientes protestantes, evangélicas y ‘bíblicas no evangélicas’<sup>12</sup> del cristianismo.

No obstante la enorme variedad que distingue estas asociaciones religiosas, la mayoría de ellas comparte aspectos doctrinales y litúrgicos que en muchos casos son absolutamente incompatibles, por lo menos desde el punto de vista oficial, con el horizonte simbólico indígena. Entre éstos, podemos recordar (además del ya mencionado rechazo a las imágenes y símbolos sagrados y de la enorme relevancia del texto bíblico), la propugnación del individualismo, la condena de lo ‘mágico’, de las fiestas y ceremonias autóctonas, la prohibición del uso de alcohol y en, algunos casos, de técnicas terapéuticas diferentes de las que las mismas confesiones proponen. Muchas de estas Iglesias, además, se caracterizan por exigir la presencia y el empeño diario de los feligreses en el contexto cúltilo y en las actividades de organización y gestión comunitaria, y por extender su incidencia doctrinaria a esferas como la vestimenta, la alimentación, la etiqueta o el manejo de la salud/enfermedad. Se distinguen, entonces, por una injerencia envolvente y

---

<sup>12</sup> Término con el cual INEGI hace referencia a los Adventistas del Séptimo Día, a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones) y a los Testigos de Jehová.

capilar en la cotidianidad del creyente, por la absorción de muchos de los tiempos y espacios de su existencia.

En un nivel más profundo, las múltiples confesiones religiosas cristianas (las protestantes, evangélicas, bíblicas y la católica) comparten una visión dualista e individualista que no sólo separa al hombre de la 'naturaleza', estableciendo su superioridad sobre ella, sino de sus congéneres, asentando la salvación individual, y de su mismo cuerpo, distinguiendo entre soma y alma, e instituyendo la primacía del espíritu sobre la carne. Sin embargo, esta ontología dualística común que, junto al quehacer biomédico, las hace partícipes de una misma tradición filosófica 'occidental', se encarna en instituciones, doctrinas y praxis muy distintas, que influyen en la esfera de la salud/enfermedad/atención en formas significativamente diferenciadas.

Por otro lado, para entender las dinámicas de interacción entre estas Iglesias y la terapéutica populaca de Santa Rosa Loma Larga, será imprescindible tomar en cuenta la peculiaridad del sustrato simbólico que fundamenta el sistema médico local, su cosmología, ontología y epistemología.

La manera *nuntajiypaap* de concebir el bienestar y enfrentar la enfermedad se enraíza en una *Weltanschauung* holística, que integra a cada ser viviente en un universo en el cual todos son interdependientes, y todos tienen que contribuir al mantenimiento del equilibrio armónico entre las partes. Las representaciones y las prácticas de su medicina se asientan en una visión del mundo, en una forma de aprehender, clasificar e interactuar con su entorno humano, extrahumano y 'natural', que suponen vínculos necesarios entre la salud del hombre, la de su grupo social y la de cada elemento del cosmos que habita.

Estos elementos ideológicos profundos, como se verá a lo largo de este estudio, están relacionados con la cosmovisión y tradición mesoamericanas, con su 'núcleo duro' (*vid.* López Austin, 2001); y representan, tal vez, uno de los niveles más hondos desde el cual la terapéutica santarroseña se relaciona, en condiciones de asimetría y subalternidad, con las distintas denominaciones religiosas presentes en el pueblo y desde donde se originan aspectos sustanciales de su interacción con ellas.

## ***I. 2. Justificación***

Por todos los factores que se acaban de mencionar, el despliegue de la segunda ola evangelizadora en la región *nuntajiyapaap* del sur de Veracruz está produciendo, en la esfera médica indígena, una amplia gama de respuestas y modificaciones que requieren de un atento análisis. La revisión bibliográfica muestra que son muy pocos los estudiosos que han elegido este ámbito regional y étnico-cultural, y en especial el área popoluca, para efectuar investigaciones acerca de la historia de la compleja realidad religiosa local, o de las peculiaridades que asume la medicina indígena. Como se mostrará detalladamente en el apartado dedicado al análisis del estado de la cuestión, el número de trabajos históricos y antropológicos dedicados a los popolucas no es muy amplio. En este conjunto, son escasos los que tratan temas religiosos o se ocupan de la terapéutica autóctona y no existe, hasta el momento, ninguno que enfoque las relaciones que se evidencian entre estos dos campos. Considero que el examen de tales aspectos, hasta ahora tan poco explorados, permita la penetración de dinámicas nodales para la inteligencia de las características actuales y de las tendencias futuras de la medicina indígena tanto en la región como en todo México.

Por otra parte, en una sociedad multiétnica y multicultural, las maneras diferentes de vivir y de concebir la salud y la enfermedad muestran claramente los límites de un sistema como el biomédico que, basándose en la universalidad de las leyes de la química y de la biología, todavía no ha atribuido una adecuada importancia institucional a la vertiente histórico-social de la fenomenología de salud/enfermedad. Esta situación es evidente en los países del Occidente euroamericano, donde el creciente desequilibrio entre el Norte y el Sur del planeta y los consecuentes flujos inmigratorios están dando lugar siempre más a sociedades de una gran complejidad étnica y cultural (*vid.* Seppilli, 1996). En un país como México (que conoce y vive la multiétnicidad desde hace más de los quinientos años que marcan su encuentro con Europa y en el cual, hace siglos, diferentes concepciones de los ciclos vitales, del cuerpo, de la enfermedad y de la curación coexisten y actúan paralelamente) la inteligencia de esta 'diversidad' se

hace objetivo fundamental para una investigación que quiera contribuir a la construcción de una sociedad en la cual diferentes culturas logren convivir armónicamente. Cuando el encuentro, o el choque, entre mundos culturales diferentes es necesidad diaria, adquiere un valor especial la obra de mediación llevada a cabo por los operadores culturales que (favoreciendo la superación de los prejuicios etnocéntricos) ofrecen las herramientas para comprender la alteridad y reconocer la dignidad desde la igualdad.

En el caso de Santa Rosa Loma Larga, y de toda el área habitada por los *nuntajjypaap*, pienso que la indagación de la modalidad que están asumiendo las prácticas indígenas de curación, a partir de los considerables condicionamientos ejercidos por los cultos religiosos locales, puede proporcionar un punto de referencia válido para las tareas de los operadores del sistema público de salud y las de las diferentes instituciones gubernamentales que, con diversos intereses, se ocupan de las comunidades indígenas.

## ***I. 3. Preguntas de investigación y objetivos del estudio***

### **I.3.1. Preguntas de investigación...**

A lo largo del presente trabajo, me propongo contestar a las siguientes preguntas:

- a) ¿Qué tipos de ideas acerca de los procesos de salud/enfermedad/atención proponen las confesiones religiosas presentes en este pueblo?
- b) Las diferentes Iglesias ¿promueven técnicas específicas para resolver los problemas de salud? ¿Cuáles?
- c) ¿Qué idea tienen de la medicina indígena local?
- d) ¿Cómo se relacionan a ésta y a los terapeutas locales?
- e) La presencia de cultos diversos ¿ha cambiado la concepción de la comunidad santarroseña acerca de las creencias y prácticas médicas locales?
- f) ¿Ha tenido algún efecto sobre su recurso a ellas?
- g) ¿Ha influido sobre la manera en la cual los mismos especialistas indígenas interpretan su ‘profesión’?
- h) ¿Existen diferencias entre los efectos surtidos en la medicina indígena santarroseña por la evangelización católica y por la no católica?
- i) La propuesta, por parte de las denominaciones cristianas, de nuevos horizontes simbólicos de referencia que deberían sustituir los locales ¿está modificando de alguna manera la terapéutica indígena de Santa Rosa? ¿Cómo?
- j) Los cambios en la práctica médica local ¿implican siempre una transformación de la cosmovisión a la cual ésta se refiere?
- k) ¿Existen procesos de reacción a estos cambios por parte de los operadores locales de medicina tradicional?

### **I.3.2. Y objetivos del estudio**

Considero que encontrar respuesta a las interrogantes que acabo de enunciar me permitirá alcanzar los siguientes objetivos:

1. Conocer el campo religioso y el campo médico indígena de Santa Rosa Loma Larga;

2. Estudiar las maneras en las cuales cada una de las Iglesias presentes en el pueblo conceptualiza a la medicina indígena y cómo se relaciona con ella;
3. Ahondar en los aspectos distintivos del sistema médico santarroseño: en el tipo de especialistas que lo componen, en el conjunto de prácticas empíricas y simbólicas que estos utilizan, en el horizonte simbólico que las sustenta;
4. Comprender las características y consecuencias de la interacción entre el campo religioso y el campo médico de Santa Rosa Loma Larga;
5. Definir la peculiaridad de las respuestas de la medicina indígena santarroseña a la incidencia de las distintas confesiones cristianas en su esfera de acción.

## ***1.4. Estado de la Cuestión***

Analizando la producción científica dedicada a los popolucas del sur de Veracruz, Rubio (1995: 31) evidencia que «[...] aunque en general existe un respetable número de fuentes que versan de una u otra manera sobre estos grupos [zoque-popolucas y mixe-popolucas], en realidad los estudios efectuados en la zona se caracterizan por su discontinuidad y azaroso desarrollo». El autor hace hincapié en la escasez de amplias y completas investigaciones etnológicas y etnográficas de la zona, remarcando, por otro lado la relativa abundancia de trabajos histórico-arqueológicos y lingüísticos que se ocupan del área.

A distancia de veinte años, la situación no ha cambiado mucho y, no obstante la realización de interesantes estudios, entre los cuales sobresalen las tesis doctorales de Uribe (2002) y Velázquez (2003)<sup>13</sup>, sigue advirtiéndose la ausencia de un acercamiento histórico y antropológico de largo alcance a la realidad *nuntajyypaap*. En su artículo dedicado a la etnia popoluca, Báez-Jorge y Báez Galván (2005) hacen patente la necesidad de contrastar las fundamentales informaciones etnográficas registradas en el siglo pasado por Foster, Guiteras, Báez-Jorge y Münch con materiales contemporáneos; subrayan la importancia de continuar los análisis comparativos entre los complejos culturales popolucas y nahuas, y de investigar, entre otros, los procesos de reformulación de las identidades étnicas, el intercambio desigual entre el campo y la ciudad, la exacerbación de las contradicciones de clase y la creciente difusión que, en detrimento de la agricultura y del medioambiente, está experimentando la ganadería.

Por otro lado, pasando a los temas específicos que me ocupan en este trabajo, es evidente la escasez de estudios que traten con amplitud de la terapéutica y cosmovisión popoluca, y de los diferentes cultos religiosos presentes en el territorio habitado por esta etnia. Como se podrá observar examinando los textos que presento a continuación, los temas que conciernen a las creencias y prácticas médicas indígenas o su visión de lo 'sobrenatural' y las informaciones sobre el

---

<sup>13</sup> Este trabajo de tesis se ha transformado en un libro (Velázquez, 2006). En adelante citaremos en el texto la tesis de esta autora, refiriendo a pié de página la versión publicada de este mismo estudio.

campo religioso regional representan, en la casi totalidad de los casos<sup>14</sup>, un papel secundario en investigaciones de perfil general o dedicadas a otros temas.

Antes de explorar los senderos recorridos hasta hoy por la investigación en los campos que especialmente interesan a mi estudio y de examinar detenidamente las aportaciones más relevantes, presento una rápida panorámica de los principales estudios históricos y antropológicos desarrollados entre los popolucas.

#### **I.4.1. Las principales investigaciones históricas y antropológicas realizadas en el área popoluca**

Remonta a 1873 uno de los primeros vocabularios del idioma popoluca, recogido en Oluta por Berent<sup>15</sup>, mientras que en 1908 se hacen patentes, gracias a los estudios de Calderón<sup>16</sup>, las diferencias lingüísticas existentes entre Sayula, Oluta y Texistepec (citados en Báez-Jorge, [1973] 1990). Las conexiones entre el mixe, el zoque y el popoluca son demostradas por Lehmann en 1915 (citado en Báez-Jorge y Báez Galván, 2005) y en 1925 el territorio popoluca es visitado por Blom y La Farge ([1926] 1986) que, en el marco de una expedición de carácter etnográfico-antropológico organizada por la Universidad de Tulane, estudian «restos antiguos, costumbres y dialectos de los indígenas» (*ibíd.*: 15) del área maya, desde Tabasco hasta las tierras altas de Guatemala.

Foster recorre los municipios popolucas entre 1940 y 1941; realiza una estancia de tres meses en Soteapan que es a la base de una serie de estudios<sup>17</sup> importantes sobre el lenguaje, la organización social, la religión, el folklore y, en especial, la economía (citado en Báez-Jorge y Báez Galván, *op. cit.* y Foster, 1940, 1945). A distancia de cinco años, Elson<sup>18</sup> continúa el estudio del “popoluca

---

<sup>14</sup> Una de las pocas excepciones la constituye el estudio que Leyton (2001) ha dedicado a los *culebreros* del Istmo veracruzano.

<sup>15</sup> Berendt C. H., 1873, *Die Indianer des Isthmus von Tehuantepec*, Verhandlugen des Berliner Gesellschaft für Anthropologie; Ethnologie und Urgeschicht, n. 5, pp. 146-153.

<sup>16</sup> Calderón, 1908, Estudios lingüísticos (II): Las lenguas de Oluta, Sayula y Texistepec en el istmo de Tehuantepec en México, Guatemala.

<sup>17</sup> Foster G., [1942] 1966, *A primitive mexican economy*, University of Chicago Press, The American Ethnological Society 1842-1942, Centennial Anniversary Publication, Seattle and London 1942, II reimprisión 1966. Foster G., 1943, “The geographical, linguistic, and cultural position of the popoluca of Veracruz”, *American Anthropologist*, n. 45. Foster G., 1967, “The Mixe, Zoque and Popoluca”, *Handbook of Middle American Indians*, Ethnology, part. 1, vol. 7, University of Texas Press, Austin.

<sup>18</sup> Elson B., 1947, “The Homshuk: a Sierra popoluca text”, *Tlalocan*, vol. 11, n. 3, México.



de la sierra”, apoyándose en los resultados de Foster, y en 1947 publica un trabajo dedicado al principal héroe cultural popoluca, *Homshuk* (Báez-Jorge y Báez Galván, *op. cit.*). Al mismo tiempo, como misionero del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), introduce el protestantismo entre los popolucas de Soteapan. Entre 1949 y 1952, Guiteras ([1952] 2005), como miembro del *Proyecto de Antropología Aplicada a los Problemas de la Cuenca del Papaloapan*, realiza el registro etnográfico del municipio de Sayula, dedicándose principalmente al análisis de las problemáticas conectadas a «la tierra, la salubridad y la educación» (*ibíd.*: 21).

En los primeros años sesenta, Clark y Davis<sup>19</sup> editan textos folklóricos del área popoluca de Sayula y recopilan un vocabulario de la local vertiente lingüística (citado en Báez-Jorge F. – Báez Galván F. *op. cit.*). En 1960, Elson publica su *Gramática del Popoluca de la Sierra* en la cual propone la pertenencia del popoluca de la Sierra, del popoluca de Texistepec y de los diversos dialectos zoques a la rama zoque y la del popoluca de Oluta, del popoluca de Sayula y de los diferentes dialectos mixe a la rama mixe. Algunos años después, Lind<sup>20</sup> sustituye Elson en su labor misionera y prosigue sus investigaciones lingüísticas en la sierra popoluca (citado en Báez-Jorge F. *op. cit.*).

Entre 1965 y 1966, Hangert<sup>21</sup> dirige en la zona las investigaciones de un grupo de estudiantes de antropología social de la Universidad Veracruzana y difunde un ensayo preliminar dedicado a aspectos económicos y religiosos de la cultura popoluca (*ibíd.*).

En el estudio que en 1971 dedica a *El Popoluca de Veracruz*, Morales (a partir principalmente de los planteamientos de Elson y sirviéndose del método glotocronológico de Swadesh) distingue el popoluca en cuatro variantes dialectales: Mixe-popoluca de Sayula, Mixe-popoluca de Oluta, Zoque-popoluca

---

<sup>19</sup> Clark L. – Davis de Clark N., 1960, *Vocabulario Popoluca de Sayula*, Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública, Serie de vocabularios indígenas Mariano Silva y Aceves, n. 7, México. Clark L., 1961, *Sayula popoluca text, with grammatical outline*, University of Oklahoma, Summer Institute of Linguistics, Linguistic Series, n. 6.

<sup>20</sup> Lind J. O., 1964, “Clause and Sentence Level Syntagmes in Sierra Popoluca”, *International Journal of American Linguistics*, vol. 30, n. 4, Bloomington, Indiana, pp. 341-354.

<sup>21</sup> Hangert W., 1966, *Los Popolucas de la Región de Soteapan*, Xalapa, Veracruz, (mimeo).

de Texistepec y Zoque-popoluca de Soteapan. Este planteamiento había sido adelantado por los Foster desde 1948<sup>22</sup>.

La historia de los enfrentamientos agrarios que, desde la Colonia, involucraron a los popolucas del sur de Veracruz es abordada de manera detallada por Ramírez Lavoignet (1971) en los primeros años setenta, mientras que, en el mismo período, Báez-Jorge (1970, 1971, [1973] 1990, 1982, 1991) da seguimiento al estudio etnográfico del área, dedicándose en especial al análisis del simbolismo religioso, de la organización parental y de la estructura social. En estos años, Williams<sup>23</sup> formula interesantes reflexiones acerca de la danza del tigre de Soteapan (citado en Báez-Jorge y Báez Galván, *op. cit.*) y, al final de la década, el INI organiza, en colaboración con la *Unidad Regional Sur de Veracruz de Culturas Populares*, el programa de formación de técnicos bilingües en cultura indígena (*vid.* Báez-Jorge y Collin, 1979). Las investigaciones de los técnicos bilingüe zoque-mixe-popolucas y nahuas formados por el programa siguen hasta la fecha<sup>24</sup> y han producido un buen número de trabajos<sup>25</sup> que ofrecen una perspectiva interna de las culturas indígenas de la zona (véase Pascual, Pascual y Pablo, 1981; Pascual, Pascual, Pascual A. *et al.* 1982; Pascual y Pascual, 1982 y 1991, Pascual, Pérez, Pascual *et al.* 1983; *Técnicos bilingües de la Unidad Regional de Acayucan*, 1985; y Delgado 1994, 1997a, 1997b).

En 1983, Münch<sup>26</sup> publica los resultados de unas pesquisas realizadas en el Istmo veracruzano que le permiten efectuar el primer estudio de orientación comparativa entre popolucas y nahuas. Presenta un acervo muy amplio de datos inherentes a la organización política y social, las creencias religiosas, las

---

<sup>22</sup> Véase Foster M. L. y Foster G., 1948, *Sierra Popoluca Speech*, Publication, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, n. 8, U. S. Government Printing Office, Washington, D. C.

<sup>23</sup> Williams R., 1972, "El Jaguar: su significado en la cultura olmeca", *Anuario Antropológico*, n. 3, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.

<sup>24</sup> Actualmente la Dirección General de Culturas Populares sigue trabajando con programas federales de promoción cultural que dependen del *Consejo Nacional para las Culturas y las Artes* (CONACULTA). CONACULTA apoya y financia estas actividades y las publicaciones que producen.

<sup>25</sup> Es fundamental distinguir estos trabajos, realizados desde una perspectiva no especializada, de los estudios efectuados por especialistas que siguen técnicas y criterios antropológicos. Algunos estudiosos utilizan las dos fuentes sin enfatizar las diferencias de rango (véanse por ejemplo Rubio, 1995; Delgado, 2004,; y Münch, [1983] 1994).

<sup>26</sup> El autor había participado, como asesor antropológico, al programa de preparación de técnicos bilingüe en cultura indígena, desarrollado en el Centro Coordinador Indigenista de Acayucan (*vid.* Báez-Jorge y Collin, 1979).

tradiciones y el arte de estos pueblos, registrados en parte por el mismo autor o retomados de anteriores investigaciones.

A partir de 1990, el Proyecto Sierra de Santa Marta A. C. (coordinado por Luisa Paré, con la colaboración académica de Daniel Bucker y Jaques Chevalier) inaugura sus investigaciones de carácter interdisciplinario con la participación de especialistas de la Universidad Autónoma de México, del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo de Canadá y de la Universidad de Carleton. En el marco de este importante proyecto se han producido, a la fecha, varios estudios dedicados a temas cuales: explotación forestal, autoconsumo agrícola, estructura agraria, etc. (citado en Báez-Jorge y Báez Galván, *op. cit.*). Entre ellos recordamos el artículo de Blanco, Paré y Velázquez (1996) que evidencia las relaciones entre cosmovisión, mitología y recursos naturales; los estudios de Lazos (1996) y Lazos y Godínez (1996) sobre la ganaderización del sur de Veracruz y el trabajo que Paré (1996) dedica a la gestión municipal y comunitaria de los recursos naturales de esta región.

La información disponible sobre los popolucas del sur de Veracruz es parcialmente actualizada en 1995 por Melgar Bao (1995) que, en una breve monografía, analiza algunos de los principales estudios sobre el tema y enriquece, en particular, los datos relativos a la economía y a los grupos regionales de poder. En el mismo año, Rubio (1995) presenta una amplia investigación sobre santuarios, peregrinaciones y fiestas en el sur de Veracruz y Tabasco, en la cual incluye un útil apartado dedicado a las tipologías de fiestas existentes entre zoque y mixe-popolucas, y un calendario de las fiestas indígenas y mestizas del área sotaventina y de Tabasco. En 1998 se publica la breve monografía de carácter histórico y etnográfico que Brizuela, dedica a los popolucas de Texistepec. El autor, a partir de investigaciones en archivos y trabajo de campo, reconstruye, entre las otras cosas, los principales padecimientos que afectaron a la comunidad a partir del último tercio del siglo XIX. Leyton publica, en 2001, su estudio monográfico sobre los *culebreros* del sur de Veracruz, uno de los pocos textos que se dedican específicamente a la terapéutica de la zona, presentando las que el autor considera evidencias de dos tradiciones paralelas: la indígena y la afromestiza.

Dos estudios de los primeros años del 2000 ponen en evidencia las dinámicas de cambio y 'modernización'<sup>27</sup> que han modificado radicalmente, desde principios del siglo XX, la imagen del Istmo veracruzano, investigando sus efectos y sus relaciones con ámbitos diferentes de las culturas indígenas locales. El primero, de Uribe (2002), relaciona estos procesos a la religiosidad popular indígena de nahuas, popolucas y zapotecas y, en especial, a algunas mayordomía y fiestas patronales de la región. El segundo, de Velázquez (2003), analiza las transformaciones fundamentales que ha sufrido la relación con la tierra de algunas comunidades popolucas y nahuas, en el marco de la modernización.

Algunos aspectos del horizonte simbólico popoluca son abordados por Delgado (2004) en un texto dedicado a la historia y cultura del Sotavento veracruzano. En este trabajo, las noticias sobre los *culebreros* indígenas y afromestizos, sobre la celebración actual de la Semana Santa o las creencias y ritos fúnebres de nahuas y popolucas son parte de un caleidoscopio de temas, por medio del cual el autor se propone presentar los principales elementos que integran la identidad regional. El mismo autor (2005) ha publicado un artículo sobre la etnohistoria del sur de Veracruz que ofrece, a partir de fuentes coloniales y de expedientes del Archivo General de la Nación, noticias principalmente acerca de la historia colonial de esta región.

La revisión bibliográfica más completa y reciente de las investigaciones dedicadas, hasta el día de hoy, a la cultura popoluca es la de Báez-Jorge y Báez Galván (2005), en el marco de la obra colectiva *Los pueblos del Golfo*. En su

---

<sup>27</sup> La idea de 'modernización' está relacionada a un modelo de desarrollo propuesto por los estados nacionales (y varios organismos internacionales) y ampliamente cuestionado por los pueblos indígenas desde hace por lo menos tres décadas (*vid.*, por ejemplo, las Declaraciones de Barbados I y II, y el Proyecto de Declaración ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas). La identificación del desarrollo con la difusión, en las áreas indígenas, del 'progreso' científico, tecnológico e industrial y con la integración de los pueblos autóctonos en la cultura nacional ha sido estigmatizada, por las organizaciones indígenas nacionales e internacionales, como una forma de colonialismo cultural que puede llegar hasta el etnocidio. En el artículo 38 del Proyecto de Declaración Onu sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas se reivindica el derecho de estos pueblos a «perseguir libremente su desarrollo político, económico, social, cultural y espiritual» (Grupo De Trabajo Sobre Poblaciones Indígenas, 1994a). El filósofo, teólogo y antropólogo indígena Kajkoj Ba Tiul ha reafirmado las peculiaridades de la perspectiva indígena acerca del desarrollo, una concepción holística que rechaza la «visión economicista e individualista» occidental y «busca la armonía entre el ser humano y el cosmos, [...] que tiene un sentido de pertenencia al todo y [que propone] un uso racional y sustentable de los recursos» (Ba Tiul, 2006)

artículo *Los Popolucas*, los dos autores exponen y sintetizan los resultados científicos obtenidos en campo lingüístico, demográfico, económico, social y simbólico, y ofrecen un interesante examen de los procesos de transculturación y de las problemáticas que caracterizan actualmente la zona.

#### **I.4.2. Mitos, creencias religiosas y cosmovisión de los popolucas del sur de Veracruz**

En este apartado y en el que sigue, presentaré un cuadro preliminar de las principales informaciones recopiladas hasta la fecha acerca del horizonte simbólico popoluca. Por este fin, no recurriré únicamente a las fuentes más relevantes que nos hablan de la dimensión extrahumana y de la terapéutica popoluca, es a decir: Foster (1940,1945), Guiteras ([1952] 2005), Báez-Jorge (1971), Münch ([1983] 1994), Leyton (2001) y Delgado (2004); sino me valdré también de unos trabajos que proporcionan noticias de los segmentos no indígena y nahua del sur de Veracruz. Me refiero a los estudios de Kelly (1956), de Olavarrieta (1977) y de García de León (1969).

Esta elección se justifica a partir de las siguientes consideraciones:

a) En el sur del estado de Veracruz las configuraciones étnicas más antiguas – como recuerda García de León (1976)– eran las zoque y mixe-popolucas. Sin embargo, su constante interacción con los grupos nahuas, que ocupan la región desde aproximadamente el 800<sup>28</sup> d.C., con otros grupos étnicos como mixes, zapotecas, mixtecas, mazatecas, chontales y, a partir de la Colonia, con europeos y esclavos negros ha facilitado la constitución de un sustrato cultural compartido en distintos planos de la cultura (García de León, *op. cit.* y 1969; Münch, [1983] 1994). Los lazos de tipo social, económico, político y ritual, surgidos a lo largo de los siglos entre estos pueblos, permiten mirar al Istmo veracruzano «como un conjunto de variaciones locales articuladas entre sí con distinto grado de cohesión» (Uribe, 2002: 184).

b) Por otro lado, tanto el informe de Kelly (1956) sobre las características sobresalientes de la cultura y la salud en Santiago Tuxtla a la mitad de los años

---

<sup>28</sup> Esta es la fecha indicada por Wolf, mientras Vivó propone el 700 d.C. (citados en García de León, *op. cit.*).

50 de 1900, como el estudio que Olavarrieta<sup>29</sup> (1977) dedica a la magia en la región de los Tuxtlas en los 70, evidencian la existencia de una serie amplia de elementos inherentes a las creencias y prácticas terapéuticas y la concepción de lo extrahumano que no indígenas, popolucas y nahuas comparten<sup>30</sup>. Se trata de aspectos fundamentales, como la misma concepción de la enfermedad, la creencia en los *chaneques*, el recurso a la polaridad *frío-caliente* o a símbolos como el de la serpiente, y de caracteres de importancia secundaria, tanto de origen prehispánico como europeo, que contribuyen a conformar un bagaje cultural común a los diversos sectores de la población del sur de Veracruz, más allá de las distinciones étnicas.

Los estudios que acabo de mencionar, que en mi opinión son los que mejor representan el desarrollo de las investigaciones sobre la cosmovisión y la medicina indígena entre los popolucas, se articulan diacrónicamente como piezas de un rompecabezas, para formar un cuadro que permite apreciar las diferentes perspectivas desde las cuales se han abordado estas temáticas, y algunos aspectos importantes de los cambios producidos en la religiosidad o en la terapéutica indígena por la 'modernización'.

Foster es uno de los primeros en registrar noticias sobre el universo extrahumano popoluca, durante una breve estancia en el sur de Veracruz efectuada en 1940. En su compilación etnográfica preliminar, *Notes on the popoluca of Veracruz*, dedica un apartado a la religión y la magia, en el cual distingue las prácticas religiosas conectadas con el catolicismo, como el culto a los santos patronos, y las concepciones autóctonas. En especial, señala la creencia en diferentes tipos de seres extrahumanos que habitan los montes: los *chanekos*, los *Hunchu'ts* y los *Salvajes*<sup>31</sup>. Estos personajes se describen con

---

<sup>29</sup> Tanto en el trabajo de Kelly como en el de Olavarrieta se hace patente la presencia de dos polos simbólicos en los Tuxtlas que tienen como foco central Catemaco: a) la religión católica, representada por el santuario de la Virgen de Catemaco; y b) la religiosidad 'mágico-tradicional', que tiene su referente principal en el Cerro del Mono Blanco.

<sup>30</sup> García de León (1969), además, evidencia la cercanía de los conceptos y creencias 'sobrenaturales' nahuas a los de los grupos vecinos y considera que exista, para este aspecto, un área común que incluye nahuas de Veracruz y Tabasco, popolucas y algunos grupos indígenas de Oaxaca.

<sup>31</sup> Al hablar de los *nahuales* (brujos dotados de capacidades especiales entre las cuales sobresale la de transformarse en animal) y de los tres monolitos grabados de Ocotál Grande que, antiguamente, se utilizaban, para su formación e iniciación, Foster (1940) señala que en una de

mayor profundidad en un texto posterior, *Sierra popoluca folklore and beliefs*, en el cual Foster reúne cuarenta y cinco relatos tradicionales<sup>32</sup> recolectados entre 1940 y 1941 en Soteapan y Buena Vista.

El mismo autor, en el prefacio, presenta la recopilación de todos los datos sobre los mitos y la cosmovisión popoluca como un resultado incidental de su trabajo investigativo principal: el análisis de los aspectos económicos de la cultura de este pueblo, y explica, de esta manera, la falta de un análisis sistemático y profundo de los relatos registrados.

Refiriéndose a como este pueblo percibe el mundo que lo rodea, el estudioso subraya como, para los popolucas, los campos, los ríos, las montañas, el cielo y la misma aldea son habitados por ‘seres espirituales’ que les son de ayuda o de obstáculo en su trabajo diario, piden ofrendas propiciatorias y exigen el respeto de un conjunto de tabúes en cada tarea productiva. *Homshuk* (dios del maíz y héroe cultural) es el principal de estas entidades extrahumanas y sus hazañas están vinculadas con el origen del cosmos y del hombre. En sus comentarios a unas de las versiones de la historia del dios, el autor establece la existencia de paralelismos entre este complejo mítico y las concepciones mayas acerca del maíz, la lluvia y el huracán que aparecen en el *Popol-Vuh*.

Otros personajes que ocupan un papel relevante en la cosmovisión popoluca son los *chanekos*, que Foster identifica como señores de los animales que viven en las montañas y pueden ser benéficos y peligrosos, blancos y negros. Su importante relación con la caza y la pesca resulta evidente en las narraciones a ellos dedicadas, como también la estrecha conexión existente entre su manera de actuar, las actividades venatorias y la infidelidad conyugal. El estudioso pone en evidencia el complejo de tabúes que caracterizan los contactos entre los

---

estas piedras moraba un ser con la cabeza de tigre y el cuerpo de águila que capturaba y devoraba a las personas (*ibíd.*). Reflexionando sobre este personaje de la mitología popoluca, Báez-Jorge (2003) recuerda que en el antiguo pensamiento mesoamericano «la simbología zoomorfa operaba como vehículo comunicante entre los humanos y lo sagrado, además de identificar hombres-dioses y númenes específicos» (*ibíd.*: 442). Este ser descrito por los popolucas –según este autor– trae a la memoria la identificación mexicana del águila con el Sol (y las deidades celestes) y del jaguar con los dioses, la tierra y la noche, y hace pensar en la posibilidad de un igual valor simbólico entre los popolucas.

<sup>32</sup> Algunos de los temas de estos relatos son: la origen del maíz, los hombres rayos, los *chaneques*, *Huncht*, los *Grandes Salvajes*, *Makti*, la eclipse, Moctezuma, el sol y la luna, historias de armadillos, tigres, gatos, burros, conejos, etc.

*chanekos* y el hombre y nota como estas reglas puedan tener una función de control de las actividades humanas. Sin embargo, esta observación no llega a un análisis más articulado de la acción cardinal de control y guía del comportamiento social que estos *dueños* de la naturaleza ejercen entre los popolucas. Otros protagonistas importantes del universo sobrenatural mencionado en esta antología son los *maktis*, seres de ambos los sexos, de piel clara y cabellos rubios que viven sobre los árboles y andan desnudos. Las mujeres, de exquisita belleza, seducen a los popolucas sin que ellos puedan resistirles. Hay, en fin, los ya recordados *Hunchu'ts*, que son seres antropófagos, del tamaño de un niño, que tienen la cabeza chata y los pies a revés y se nutren de los sesos de los hombres.

Al referirse a la evidente relación entre 'las creencias aborígenes' y las concepciones cristianas, el autor habla de *sobreposición* o *integración*, explicando que aunque los popolucas reconocen a Dios como ser supremo, creador del mundo y de los hombres, son Jesús, la Virgen y los santos, identificados con sus imágenes materiales, a ocupar el papel de mayor relevancia en sus creencias y prácticas religiosas.

Estas informaciones se remontan a un momento histórico en el cual las vías de comunicación en todo el Istmo veracruzano, y especialmente en las zonas serranas, eran todavía escasas y las relaciones con el resto del país eran difíciles. Aún faltaban unos años para que la región se involucrara en los procesos que tenían que llevarla a la 'modernidad'. Por otro lado, las creencias y las prácticas mágico-religiosas popolucas todavía se relacionaban de manera casi exclusiva con el horizonte católico y los sacerdotes, que nunca fueron numerosos en el sur de Veracruz. Por estos motivos, los textos de Foster constituyen un importante punto de partida para nuestro examen.

A más o menos una década de distancia se ubican las pesquisas realizadas por Guiteras entre los mixe-popolucas del municipio de Sayula. Su estudio ([1952] 2005), realizado en el ámbito del *Proyecto de Antropología Aplicada a los Problemas de la Cuenca del Papaloapan*, miraba esencialmente al «diagnóstico de la problemática social [...], así como al análisis de las actitudes que la población expresaba frente a las dinámicas planteadas por la modernidad» (Guiteras [1952] 2005: 8), como recuerda Báez-Jorge en su presentación de la



última edición de la obra. Este municipio popoluca es estudiado cuando recibe los primeros impactos de las dinámicas de cambio, producidas por la construcción de la carretera transístmica. Los procesos de asimilación e incorporación del 'indígena' «a la cultura y a la economía –como productor y consumidor– nacionales» (*ibíd.*: 340) son observados desde una perspectiva extremadamente optimista.

El examen de los aspectos inherentes a la religión y la salud se integra en una más amplia descripción de las principales características de las instituciones sociales sayulenses (la vida económica, la organización política, la higiene, la alimentación y el ciclo de vida) que, por sus fines prácticos, no incluye reflexiones teóricas o comparativas.

Refiriéndose a las creencias religiosas locales, la autora menciona la gran relevancia que tenían en ellas los santos (en especial los patronos y sus «imágenes escultóricas con que cuenta la iglesia» (*ibíd.*: 154), la Virgen del Carmen de Catemaco y el Cristo Negro de Otatitlán, visitados todos los años por los peregrinos del municipio. Señala también la creencia en Dios, ente sobrenatural que castiga el hombre y 'manda' enfermedades y muerte a los que no cumplen con sus leyes, faltando, por ejemplo, de respeto a algún santo.

Otros protagonistas importantes de la dimensión extrahumana sayulense recordados por Guiteras son los *chaneques*, «“dueños del monte”, de la tierra, del agua y de la vida animal y vegetal [...], espíritus alegres que bailan, juegan y ríen. [...] Tienen la forma de niños y niñas; él descalzo y sin sombrero, y ella de largas y gruesas trenzas endrinas y vestida con huipil» (*ibíd.*: 161-162). La investigadora clasifica la creencia en estos seres como el vestigio de un culto animista relacionado a la cacería y la enfermedad. En el texto, su papel sancionador transparenta solo parcialmente en los tabúes conectados al contacto con las cosas que 'tienen dueño'<sup>33</sup>, o en su función en la etiología de algunas enfermedades.

En la misma atmósfera de confianza en las ventajas de la modernidad, de énfasis en el cambio y el dinamismo, en oposición a la inercia de las tradiciones,

---

<sup>33</sup> Como la 'enorme ceiba' local o las pequeñas piezas arqueológicas que se supone sean sus juguetes.

se ubica la investigación de Kelly (1956). Se trata de un estudio de campo, patrocinado por la *Dirección de Estudios Experimentales en Salubridad Pública*, de la *Secretaría de Salubridad y Asistencia*, en colaboración con la *Misión de Salubridad, Asistencia y Habitación*, del *Instituto de Asuntos Interamericanos*, que se orientaba a facilitar el planeamiento integral de los problemas de salubridad de Los Tuxtlas. Las pesquisas, que abarcan casi dos meses, son desarrolladas en un barrio popular de Santiago Tuxtla, ciudad en la cual al lado de los habitantes que la autora define «caucasóides» y de los de «tipo físico mezclado», vive un elevado porcentaje de individuos que «tiene un apreciable ingrediente de sangre india» (*ibíd.*: 8-9). La investigadora refiere como la reciente construcción de la carretera transístmica, que reduce los dos días anteriormente necesarios a alcanzar Veracruz a cinco horas, ya está modificando la interrelación entre la zona tuxteca, el Istmo veracruzano y el resto del país.

Además, Kelly subraya que, no obstante los tuxtecos sean fuertemente católicos, «persisten en la religión ideas y conceptos con un gran arraigo folklórico» (*ibíd.*: 119) que derivan de la mezcla de elementos de tres orígenes distintos: las épocas prehispánicas, el Viejo Mundo y el Catolicismo. Para gran parte de la población de Los Tuxtlas otros varios entes habitan la dimensión extrahumana, además de los santos católicos. Son seres espantosos y nocturnos, como la *Llorona* y los *Líceres*, espíritus relacionados con la muerte que pueden provocar enfermedades, como los difuntos, animales sobrenaturales o entidades acuáticas que pueden ser dañinas como benéficas. Estas últimas son las que la autora considera más importantes. Comprenden a los *chaneques*, o espíritus del agua, que «pueden ser de ambos sexos, y se hallan en torrentes, arroyos, manantiales, y aún en charcos» (*ibíd.*: 121). Son responsables de varias enfermedades conectadas a la pérdida del alma, pero pueden también conceder 'virtudes' como, por ejemplo, el poder de curar.

Todas las creencias que la investigadora enumera, y que son compartidas por indígenas y no indígenas, son presentadas de manera descriptiva, a veces a partir de una postura 'racionalista', y carecen de un análisis profundo.

Con el estudio de García de León (1969), pasamos a un municipio nahua de la Sierra de Santa Marta, Pajapan. Al empezar su artículo dedicado al 'universo

sobrenatural' de los habitantes de esta zona, el autor aclara que el interés primario de sus investigaciones fue la elaboración de un análisis lingüístico del idioma local. Pasando enseguida al examen de los conceptos y creencias registrados, explica que estos «no difieren grandemente de las concepciones de los grupos vecinos» y que «existe más o menos un área cultural que incluye – además de los nahuas de Veracruz y Tabasco– a los popolucas, a grupos indígenas del norte de Oaxaca (mixes, chinantecos, mazatecos y cuicatecos) y a los nahuas “nonoalcas” de la región de Zongolica, Veracruz» (*ibíd.*: 280-281).

García de León opina que algunas de las ideas religiosas halladas pueden provenir de la cultura de La Venta en su época de florecimiento, mientras que encuentra notables semejanzas entre el complejo 'Dios niño del maíz' y unos conceptos nahuas del altiplano.

En la visión del mundo de los habitantes de Pajapan coexisten dos concepciones distintas: la occidental, basada principalmente en el cristianismo, y la indígena. Las dos son fácilmente distinguibles –según el autor– gracias sobre todo a dos elementos diferenciadores: 1) el contraste incienso/copal blanco (el primero se utiliza sólo para los santos católicos, el segundo para los «sobrenaturales paganos»); y 2) el contraste castellano-latín/nahua (ocupados respectivamente para el trato con los santo y la comunicación con los seres extrahumanos autóctonos).

El universo, en la visión indígena local, consta de tres niveles: a) la tierra, donde viven esencialmente los hombres y la naturaleza que los rodea; b) el *Ta:logán*<sup>34</sup> o mundo subterráneo, regido por el Dueño de los Animales y poblado por encantos y *chilobos*<sup>35</sup>; y c) el mar, poblado por animales marinos y duendes.

El investigador describe los seres extrahumanos de los diferentes niveles del universo: el principal parece ser *Chane*, señor de los animales selváticos, terrestres y acuáticos, probablemente una deidad preagrícola que rige la caza y la pesca; siguen en importancia los *chaneque*, pobladores del *Ta:logán* de baja estatura que andan desnudos y ayudan al Dueño de los Animales en castigar, por

---

<sup>34</sup> Según el autor existe identidad entre este concepto y el *Tlalocan* prehispánico y una estrecha conexión entre *Tlacoc*, los *tlaloques* y el Dueño de los Animales y sus ayudantes, los *chaneques*.

<sup>35</sup> Seres gigantes y peludos de aspecto horrible. Tienen los pies para atrás y comen carne humana. El autor hace notar su identidad con los *Húñchuts* popolucas.

ejemplo, los cazadores que lastiman a los animales sin matarlos y a los que dan la carne cazada a sus amantes. Además, estos personajes están conectados con las enfermedades, durante sus correrías por la tierra capturan las sombras de las personas con el fin de devorarlas. Sus relaciones con los seres humanos están reglamentadas por medio de una serie de tabúes que imponen al hombre dietas especiales, abstinencia sexual y largos períodos de reclusión.

En su artículo García de León dedica un espacio especial a otro relevante personaje mítico: el Dios Niño del Maíz (*Si:ntiopiltsin*). Éste es un niño de carne blanca, hecha de maíz, y cabellos que ‘relumbran al sol’ como los de las mazorcas: su función es proteger el maíz y garantizar al hombre su cosecha. En la versión pajapeña del relato, sus aventuras primordiales difieren notablemente de las de *Homshuk* en la variante popoluca del mito. De todas formas, como nota el estudioso, las vicisitudes de *Si:ntiopiltsin* muestran motivos comunes tanto a ésta como a otras narraciones míticas de diferentes áreas de Mesoamérica. La reconstrucción de la dimensión extrahumana nahua, efectuada por este autor ofrece, a mi juicio, una visión bastante articulada en la cual todos los elementos se integran en un *unicum* armónico que permite entender mejor las relaciones existentes entre ellos.

En el artículo que, en 1971, dedica a la celebración de la Semana Santa entre los zoque-popolucas de Soteapan, Báez-Jorge ofrece unos interesantes elementos de la cosmovisión de este pueblo. Analiza las prácticas y las creencias conectadas a este importante momento del calendario litúrgico con el fin de «develar la estructura profunda [...] de tales manifestaciones sincréticas» (*ibíd.*: 241). La observación del fenómeno le lleva, entre otras cosas, a notar el carácter sincrético de algunas de las concepciones encontradas y la escasa importancia del concepto del Dios católico entre este pueblo, el significado del cual supone no es comprendido. Por otra parte, subraya como el culto que se dirige a los santos se basa principalmente sobre «su primacía en una esfera particular de poder o dominio» (*ibíd.*: 254). En especial, el ceremonial de la Semana Mayor en Soteapan trasparenta el sincretismo del dios del maíz (*Homshuk*) en ‘Santo Domingo Resurrección’ (la imagen del Cristo resucitado). Según afirma el autor, «la creencia prehispánica en un redentor del maíz se fundió con la implantada por

el conquistador referida al redentor de los hombres» (*ibíd.*: 259) configurando como un ritual de cultivo los festejos que a éste se dedican.

Tal vez sea Münch ([1983] 1994) el que ofrece el mayor número de informaciones acerca del horizonte simbólico de los habitantes del Istmo veracruzano. El estudio etnológico que dedica a 22 municipios<sup>36</sup> del sur de Veracruz es, como declara el mismo autor, «en cierta medida [...] un rescate de tradiciones que tienden a desaparecer por el impacto de la modernización» (*ibíd.*: 152). Las tres cuartas partes del libro son el fruto de catorce meses de investigación de campo, llevada a cabo en 1977, 1978 y 1980. El cuadro amplio presentado evidencia los drásticos procesos de transformación que han investido los patrones culturales y sociales de un Istmo veracruzano ya en pleno desarrollo urbano, industrial y comercial; una región en la cual el desgarramiento y la emigración en treinta años han reducido el porcentaje de población indígena y alentado el mestizaje.

Por otro lado, el uso del rico acervo de noticias que Münch pone a disposición del lector presenta algunos problemas para los que, como yo, necesitan de mayor discernimiento entre los ámbitos culturales de los cuales éstas proceden. El planteamiento desde el cual parte el autor, o sea la poca importancia de las distinciones étnicas y lingüísticas en un área cultural que él considera como única, lo lleva a no diferenciar suficientemente los datos a partir de su contexto de origen y hace difícil, en algunos casos, identificar con precisión cuales de las informaciones que presenta pueden adscribirse a los popolucas.

Al abordar los temas religiosos, el estudioso explica que «los indígenas conciben el universo con dos dimensiones espaciales: la vertical y la horizontal» (*ibíd.*: 154). La primera tiene tres planos: el mundo subterráneo, la tierra (y el mar) y los siete cielos. En la segunda se encuentran los puntos cardinales: el norte, el poniente, el sur, el oriente y el centro abajo. En el oriente reside la deidad del agua, en el occidente el dios de la oscuridad, en el norte el rayo, en el sur el maíz

---

<sup>36</sup> Acayucan, Coatzacoalcos, Cosoleacaque, Chinameca, Las Choapas, Hidalgotitlán, Hueyapan de Ocampo, Ixhuatlán del Sureste, Jáltipan, Jesús Carranza, Mecayapan, Minatitlán, Moloacán, Oluta, Oteapan, Pajapan, San Juan Evangelista, Sayula, Soconusco, Sotapan, Texistepec y Zaragoza.

y en el centro, debajo de la tierra, *Chane*, el Rey de la Tierra. El sol y la luna son dos hermanos que protegen al hombre de la oscuridad.

El autor evidencia como el día se relaciona con la luz, el calor, el sol, el padre, Dios, Jesucristo, el Santuario del Señor de Otatitlán y, por otro lado, la noche está ligada a la oscuridad, al frío, a la maldad. La luna, que ilumina la noche protegiendo al hombre, representa a la madre, a la Virgen del Carmen que se venera en Catemaco. El sol y la luna, Jesucristo y la Virgen del Carmen son los que sostienen al mundo.

Entre las principales entidades extrahumanas que el autor describe encontramos a: Blanca Flor (el viento del norte que, con su novio, se convierte en los vegetales que existen en el mundo), *Homshuc* (el niño dios del maíz, héroe cultural que ha plasmado muchos aspectos del mundo en el cual viven los hombres), *Tzo'ca* (los rayos, antepasados de los seres humanos que protegen a los campesinos y sus cosechas), el *Chaneque* (dios de la tierra, las plantas, los animales que reside en el paraíso subterráneo de donde rige la existencia humana). Este último es la principal deidad de los popolucas, gobierna el medio ambiente y la sociedad. Gracias a una serie de tabúes y al auxilio de sus ayudantes, los *chaneques*, cuida que el hombre viva en armonía con el universo, la naturaleza y la sociedad. Protege los valores comunitarios, el orden y las tradiciones y, por medio de premios y castigos, regula las relaciones sociales y la economía<sup>37</sup>. Münch explica amplia y claramente como las varias intrusiones de este ser y de sus emisarios en la vida del hombre garantizan la observancia de las normas culturales del grupo y de sus valores. Así se justifican, entre otras cosas, algunas enfermedades, las mordidas de las serpientes o el poco éxito en las actividades venatorias.

Ésta, y todas las otras informaciones presentes en este estudio, permiten al autor ofrecer un panorama orgánico del cosmos extrahumano popoluca y nahua, en el cual muchos de los elementos mencionados en los trabajos que lo han

---

<sup>37</sup> Actualmente, la función de reglamentación del orden natural y social desarrollada por el *Chaneque* y sus ayudantes (por ejemplo las serpientes) viene utilizada, en algunas circunstancias, por nahuas y popolucas para la reivindicación de sus derechos a la gestión de los recursos naturales presentes en sus territorios. La cosmovisión asume valencia política y sirve para cuestionar el intercambio desigual entre las zonas rurales y las industriales (véase, por ejemplo, Blanco, Paré y Velázquez, 1996).

precedido encuentran su sentido y su justa colocación en una cosmovisión que quiere ser «una explicación total del hombre y el universo» (*ibíd.*: 151).

Una interesante aportación a las temáticas hasta aquí discutidas se encuentra en el texto que Delgado (2004) dedica a la historia, cultura e identidad del Sotavento. En su reconstrucción de las creencias y ritos fúnebres de la región, el autor ofrece algunas noticias acerca de las travesías que, en las concepciones popolucas y nahuas, el alma tiene que enfrentar después de la muerte. En realidad, estos conceptos se pueden deducir a partir del complejo de ceremonias realizadas en honor de los difuntos. Las diferentes danzas que se realizan en esta circunstancia sirven para ayudar al alma a superar todos los peligros que le impiden llegar al paraíso. Su recorrido en el otro mundo está lleno de pruebas y dificultades. El difunto tiene que cruzar un río de sangre con el auxilio de su perro, y atravesar un bosque mágico donde puede encontrar los animales que sacrificó o los que cazó y dejó malheridos. Hay ‘changos’, que le impiden comer las frutas que necesita para confortarse, y lagartijas que pueden hacerle perder el camino para siempre.

Para Delgado existe un paralelismo entre las travesías que tienen que superar las almas y las aventuras de Homshuk durante su descenso al inframundo. Algunos episodios del mito del dios del maíz, además pueden explicar, según él, algunas de las dificultades enfrentadas por los difuntos, revelando, por ejemplo, porqué es aconsejable desconfiar de las lagartijas.

Si por un lado este trabajo reviste particular interés, porque muchas de las noticias que en él se refieren fueron recopiladas en comunidades muy cercanas a Santa Rosa Loma Larga, la falta de una diferenciación clara entre los datos de proveniencia nahua y los de origen popoluca vuelve difícil su atribución a un preciso marco étnico.

### **I.4.3. La enfermedad y la curación: creencias y prácticas de medicina indígena en el sur de Veracruz**

En sus texto de 1940 y 1945, Foster hace referencia a dos posibles orígenes de las enfermedades: la intrusión en el cuerpo humano de polvos o de pequeños animales y la pérdida del alma. En el primer caso el agente patógeno es un

*nahual*, experto en artes mágicas que puede tanto provocar como curar las enfermedades. Se sirve de polvos venenosos o introduce mágicamente ratas, sapos, arañas o gusanos en el cuerpo de la víctima. El método principal de curación, en estos casos, consiste en suministrar hierbas que provoquen la muerte del animal y su expulsión por defecación.

La pérdida del alma es a la base de la enfermedad del *susto* y puede ser provocada por los *chanekos* o por otros espíritus. El autor describe el procedimiento de cura realizado por los *curanderos* popolucas, que consiste principalmente en chupar el pulso del paciente en varias partes de su cuerpo, en el uso de *copal* y de siete granos de maíz negro que después se depositan en un arroyo (1940: 24-25).

En los dos estudios es evidente la ambivalencia de los terapeutas tradicionales, los *curanderos*, que, como afirma el autor, por la mayoría son *nahuales*. Foster nos ofrece bastantes informaciones acerca de estos personajes de la tradición popoluca que, junto a sus capacidades curativas, poseen otras características: son antropófagos (exhuman los cadáveres para comerlos), son vampiros (beben la sangre de la gente mientras ésta duerme) y pueden asumir las formas de varios animales (por ejemplo tigres, serpientes o gatos negros) o transformarse en bolas de fuego. Muy interesantes son las noticias de sus antiguas prácticas iniciáticas y de su larga formación en un antiguo sitio de Ocotál Grande, donde tres monolitos grabados eran el centro de su aprendizaje<sup>38</sup>. Otra especialidad médica identificada por Foster es la de los *culebreros*, expertos en curar las mordeduras de serpiente.

Guiteras ([1952] 2005) informa que «el temor y el asco predisponen a la enfermedad» (*ibíd.*: 276). La autora hace un elenco de las enfermedades registradas en Sayula: 1) el *espanto*, ligado a la pérdida del espíritu que, aunque se verifique en circunstancias diferentes, viene siempre hurtado por los *chaneques*; 2) el *ojo*, originado por un deseo frustrado, como puede ser el de tocar a una criatura y que puede ser causado por la ‘mirada fuerte’ de ciertas personas; 3) el *aire*, provocado por ‘malos vientos’ o por los cambios repentinos

---

<sup>38</sup> Foster (1940) explica que los aprendices recibían cuatro años de instrucción ante cada roca, hasta un total de doce años de aprendizaje y que los *nahuales* se transformaban en animales saltando siete veces sobre ellas.



de temperatura; 4) los males de origen sobrenatural, considerados como el 'castigo de Dios' por una falta grave; 5) los padecimientos provocados por otras causas que se podría definir 'naturales'; y 6) los sufrimientos consecuentes a un *daño* 'puesto o 'echado' por 'uno que sabe'. En este último caso, casi siempre «el mal es enviado en el viento o introducido en el organismo de la víctima en forma de animalito o de diminuta piedra» (*ibíd.*: 280) por venganza o envidia y, en la mayoría de las veces, se conecta con la actividad de *nahuales*.

La investigadora hace notar como prácticamente todas las enfermedades pueden atribuirse al *daño*, sobre todo si resisten a ser curadas o no tienen una explicación natural. Individúa tres diferentes etapas en la curación de las enfermedades. Al aparecer el mal, la primera tentativa de curarlo es aplicando las técnicas para el *espanto* o el *ojo*. Si estas no dan resultado se acude a un *curandero* o *hierbatero* que suministra remedios herbolarios. Al no ceder la enfermedad, por fin, se considera *daño* y se recurre a los métodos terapéuticos a él conectados.

Guiteras menciona cinco tipos de especialistas médicos: a) las *parteras* que atienden los partos; b) los componedores de huesos o talladores que atienden huesos rotos, descomposturas, zafaduras, venas torcidas, etc.; c) los *culebreros*, especializados en la curación de piquetes de víboras o de la araña capulina; d) los *curanderos*, hierbateros o brujos que posee el conocimiento de las hierbas necesarias para preparar sus remedios y pueden derivar sus poderes de un encuentro con el Diablos sobre el cerro San Martín, Santa Marta o Mono Blanco; e) los ensalmadores o copaleros que son los que curan el *espanto* y el *ojo*.

Tanto en las actividades de los *culebreros* como en las de los *curanderos* es importante la observación de ayunos y abstinencia sexual.

Un aspecto importante, evidenciado por la autora, es el peso de las cualidades de *frió* y *caliente* en la salud. Existen alimentos, enfermedades, actividades y remedios clasificados como *fríos* o *calientes* y el bienestar del individuo depende del justo equilibrio entre estos dos aspectos. Por otra parte, es relevante la mención de la influencia muy reducida en Sayula de las prácticas mágicas conectadas a creencias de origen europeo.

La investigadora ofrece interesantes observaciones acerca de la actitud de los sayulenses frente a la medicina alopática y a sus especialistas que pienso puedan dar una idea de la relación entre terapéutica indígena y medicina oficial en el área popoluca, al comienzo de los años 50. La fe en los medios locales de curación era amplísima y era muy raro el recurso a los médicos alópatas. La falta de confianza en las capacidades de estos últimos derivaba, en parte, de su escasa presencia en la zona y de su inadecuada manera de relacionarse a las creencias indígenas sobre la enfermedad. Por otro lado, la atribución del origen de los males a la voluntad divina, y el temor de haber ofendido a los especialistas locales, hacía que la población acudiera a los representantes de la práctica médica 'moderna' sólo en un número limitado de casos.

Kelly (1956) distingue dos categorías principales de enfermedades: las *sobrenaturales* y las *naturales*. Las primeras, afirma, son las en que «figuran prominentemente los espíritus, la magia y la hechicería, tanto en lo que toca a su supuesta causa, como en lo que se refiere al tratamiento» (*ibíd.*: 62). Las segundas, aunque sean a veces muy distantes de las reconocidas por la medicina oficial, son las que se atribuyen a causas comunes y corrientes, no conectadas a lo sobrenatural.

También esta autora señala un origen doble a la base de las enfermedades sobrenaturales: 1) el ingreso de un objeto extraño en el cuerpo del paciente; o 2) la pérdida del alma; y comprende entre este tipo de males: el *mal de ojo*, el *espanto*, los malos vientos y la hechicería. Hace notar la incidencia, en la curación de todas estas dolencias, del uso del signo de la cruz y de la práctica de la *limpia*, efectuada utilizando huevos, hierbas, flores o indumentos. Particular importancia parece tener en la zona el recurso al *unicornio*, asta calcinada de un tipo de venado llamado temazate que se ocupa tanto para hacer hechizos, como para curarse y protegerse de ellos.

Los padecimientos naturales, en vez, se relacionan a las ideas de *frío* y *caliente*, cualidades que caracterizan tanto los males como los remedios. La autora refiere que, generalmente, las enfermedades se curan recetando un remedio que tenga temperatura opuesta, y que existen casos en los cuales se pueden ocupar medicinas de la misma categoría. De todas formas, una buena

salud deriva de la asunción de una alimentación en la cual los elementos fríos y los calientes estén bien equilibrados.

Al referirse a los terapeutas tradicionales, Kelly establece para Santiago Tuxtla las siguientes categorías: los *curanderos* o hechiceros; los *hueseros*; los que curan mordeduras de serpiente y las *parteras*. Característica de los primeros, como ya indicado por otros autores, es la ambigüedad de su papel social que puede ser benéfico o maléfico. La estudiosa los describe como ‘médicos genéricos’ que pueden usar tanto la herbolaria, como técnicas mágicas y ocultas. Es interesante el convencimiento general (registrado por la autora) de que ya no existan ‘buenos brujos’ y el hecho de que todos los que se recuerdan por su eficacia pertenecieran al sector indígena. El pacto con el diablo y el uso de libros mágicos parecen ser las características que distinguen a los brujos de los demás especialistas.

Por lo que concierne a las parteras de Santiago (todas indígenas), Kelly subraya la universal preferencia que se les reconoce por la población, sin diferencia de posición social y cultural.

También esta autora analiza la manera en la cual la gente se relaciona con las prácticas médicas locales y las ‘modernas’. Es su opinión que el tratamiento de las enfermedades se encuentre en una fase de transición. Aunque todavía se acuda ampliamente a la curación ‘tradicional’, «la medicina científica moderna ha conseguido echar firmes raíces» (*ibíd.*: 60). Para el tratamiento de las enfermedades no reconocidas por los médicos alópatas naturalmente se recorre al *curandero*, sin embargo, la investigadora considera que, en muchos casos de males naturales, sean los honorarios prohibitivos el principal obstáculo para dirigirse a los ‘doctores’. De todas formas y no obstante las muchas resistencias aún existentes, «la medicina moderna –asevera Kelly– ha logrado que se le entreabra la puerta» (*ibíd.*: 62).

En su artículo dedicado a los nahuas de Pajapan, García de León observa que la mayoría de las enfermedades es causada por la pérdida del elemento vital o *to:nal* que se verifica por medio del *espanto*. Esta enfermedad es provocada por los *chaneques* o *encantos*, que capturan el alma para devorarla u obtener ofrendas. Se padece con más frecuencia cerca de arroyos, lagunas, manantiales

o del mar. Otros padecimientos que el autor menciona son el *mal viento* y el *mal de ojo*, y los métodos terapéuticos más comunes son el uso de hierbas y las chupadas para extraer el mal. Los males se diagnostican observando el paciente y tomándole el pulso.

Pasando a la descripción de las características de los terapeutas tradicionales, el investigador subraya la importancia de la existencia de cualidades innatas en el futuro *curandero*, también el aprendizaje es fundamental e insustituible. Describe su ritual de iniciación, realizado en una cueva del Cerro Mono Blanco (cerca de Catemaco) la noche que precede el primer viernes de marzo. En este sitio, el iniciando se encuentra con el Mono Blanco (advocación del diablo) que lo somete a siete pruebas y le concede, entre otras, la virtud de ser buen curandero<sup>39</sup>.

También en Pajapan los *curanderos* pueden ser 'buenos' o 'malos' (o ambas las cosas), y entre los malos se encuentran algunos, llamados *nawalmeh*, que tienen la capacidad de convertirse en animales (generalmente tigres o tigrillos) para causar daño. Además, entre los curanderos locales hay la especialidad de los *hueseros*. La persuasión que antiguamente los brujos tenían más poder, es registrada también por García de León. El Mono Blanco ya ha abandonado Catemaco para irse al extranjero y por esto los buenos *curanderos* ya no existen.

Particular relevancia revisten las aportaciones ofrecidas por el trabajo de Olavarrieta (1977), resultado de una amplia y rigurosa investigación realizada entre 1970 y 1973 en los municipios de San Andrés Tuxtla, Santiago Tuxtla y Catemaco, mayoritariamente habitados por no indígenas. Este estudio, que ofrece extensas reflexiones teóricas y metodológicas, y un profundo análisis de los datos registrados, dedica bastante espacio a las creencias y prácticas de la medicina local, aunque su tema principal sea la magia, y su objetivo el examen de la práctica mágica como sistema de acción, según el esquema conceptual expuesto por Parsons.

La premisa fundamental de los conceptos de salud/enfermedad en Los Tuxtlas, explica la autora, es la idea del ser humano como un *unicum* psico-físico cuyas partes se relacionan armónicamente, gracias a un sutil equilibrio. Es la ruptura de

---

<sup>39</sup> Para García de León este complejo de creencias parece no ser de origen indígena sino una creación 'mestiza' colonial.

este equilibrio<sup>40</sup> la causa de las enfermedades. Importante es la observación que los padecimientos, más que como un proceso, son concebidos como *entidades* que pueden transferirse de un cuerpo a otro, o a objetos aptos a recibirlas. Otro aspecto relevante que recuerda Olavarrieta es la trascendencia del diagnóstico y la especial atención que se reserva, en él, a la causa de la enfermedad a detrimento de sus síntomas. Esta actitud permite distinguir las dolencias a partir de los factores que las provocan.

Olavarrieta clasifica tres distintos agentes responsables de los males: a) los humanos, que pueden actuar intencionalmente o accidentalmente (son los responsables de la brujería y del *mal de ojo*); b) los sobrenaturales, o sea las entidades de naturaleza sobrehumana y extrahumana, como los *chaneques* o el diablo, que afectan al hombre voluntaria o involuntariamente (se les atribuyen los diferentes tipos de *espanto* y el *Mal viento*); y c) los 'naturales', es a decir todos aquellos que no incluyen calidades 'sobrenaturales' y, más bien, aparecen como procesos orgánicos culturalmente considerados 'naturales' (son las causas de las mordeduras de víbora, el *mueso*, el *pasmo*, la *caída de mollera* y la *disipela*).

Al señalar la importancia de la polaridad *frío-caliente* también en los Tuxtlas, la autora aclara como el equilibrio de estas cualidades sea la base de la salud del organismo. Desde esta perspectiva, los padecimientos son la consecuencia del quebrantamiento de este balance interno y requieren de la ingestión de alimentos o sustancias médicas capaces de restaurarlo. Dos de las contribuciones notables que ofrece este trabajo al estudio de la medicina tradicional son: 1) la distinción de sus diferentes rasgos según su marco cultural de origen; y 2) el intento de reconducir sus componentes a un horizonte de sentido común a todos, reconstruyendo el sustrato simbólico de referencia y reintegrando en él las pervivencias actuales.

Por lo que concierne al primer aspecto, Olavarrieta, en un largo recorrido analítico de los aspectos fundamentales del trinomio salud-enfermedad-atención, hace notar la correspondencia del concepto de enfermedad, implícito en la terapéutica local, con su antecedente prehispánico. En la medicina precolonial, la

---

<sup>40</sup> Que, en concordancia con lo que afirman los autores precedentemente analizados, puede ocurrir por adición o por substracción.

perdida de una parte vital del individuo y la intrusión de un cuerpo extraño constituyen las causas generales de las dolencias. Un aspecto importante de este sistema médico es la gran importancia atribuida al diagnóstico para determinar el origen de los males. Por otro lado, en un conjunto de elementos existentes tanto en los tiempos prehispánicos como en la Europa medieval, o resultantes del encuentro de las dos culturas, destaca la procedencia europea de las creencias y prácticas conectadas a la figura del demonio.

En lo que corresponde a su intento de «reconstruir la estructura simbólica de la que provienen» (*ibíd.*: 243) los fragmentos dispersos de las concepciones actuales, la autora sugiere la serie: culebra-muerte-agua-mujer-embarazo-luna-menstruación-sangre-gemelos como base para la explicación de usos terapéuticos y tabúes conectados, entre otros, a las curas del *mal de ojo* y de las picaduras de víboras o a los ciclos vitales de la mujer.

Olavarrieta nos ofrece, en fin, útiles observaciones sobre las características de la relación entre el sistema terapéutico local y el alópata en los Tuxtlas, diecisiete años después del informe elaborado por Kelly. Si el peso de la curación tradicional continua siendo muy grande, por otro lado, más que un proceso de exclusión de uno de los dos ámbitos práctico-cognitivos, la autora opina que se encuentra en acto una integración de 'tradición' y 'modernidad', cuyo efecto es la producción de nuevos patrones cognoscitivos. Estos, que oscilan entre los extremos del total rechazo del uno o del otro sistema curativo, incluyen casos en los cuales las prácticas tradicionales se sustentan, utilizando el marco teórico moderno, y posiciones que usan este mismo conjunto cognitivo para refutar la validez de los métodos médicos científicos.

En otra perspectiva, Münch ([1983] 1994) asevera en su trabajo que «la medicina tradicional indígena es básicamente un sistema curativo de origen prehispánico, con algunas influencias de la medicina popular europea» (*ibíd.*: 187). Distingue en ella dos tipos de enfermedades: las naturales y la sobrenaturales; y atribuye estas últimas a la acción de los antepasados, las deidades y los hombres. El autor subraya la estrecha relación existente entre el trinomio salud/enfermedad/curación y la cosmología y religión mesoamericanas, a las cuales se han progresivamente incorporado los símbolos cristianos. Hace

notar la importancia, para la concepción de las dolencias, de siete deidades: el sol, la luna, la tierra, el rayo, el agua, el viento y el maíz, sustituidas en muchos casos, en la actualidad, por los santos católicos.

El ser humano es parte del universo, debe buscar el equilibrio y vivir en armonía con la naturaleza y los otros hombres, respetando las leyes del cosmos y de la sociedad a la cual pertenece. El quebrantamiento del equilibrio y de las leyes provoca la enfermedad.

Los males sobrenaturales, en especial, son, según afirma el estudioso, «castigos por la trasgresión de las normas de comportamiento que establece la cultura del grupo [...], manifestaciones del control social ejercido sobre el individuo» (*ibíd.*: 187).

Por este motivo, la medicina tradicional no se ocupa sólo de la salud sino también de la conducta de los miembros de la comunidad. Tiene una función social: reintegrar, por medio de la curación, al individuo dentro de su grupo y mantener la identidad y la cohesión de la colectividad. Relevante, por lo que concierne a las enfermedades naturales, es el desequilibrio entre *calor* y *frío*, mientras que causas fundamental de las dolencias sobrenaturales son la trasgresión a las normas del grupo y la envidia. «[...] La indiferencia a las costumbres tradicionales, la mentira, el robo, la avaricia, la envidia, la hechicería, la pereza, el adulterio, la violencia, el homicidio, los excesos, la invocación inútil de las deidades y la falta de apego a los valores» (*ibíd.*: 184) provocan en el hombre la enfermedad y la muerte. A partir de esta concepción, Münch explica tanto el robo del alma por parte de los *chaneques* o las mordeduras de serpientes y piquetes de arañas, como la acción de los brujos que se convierten en tigres, changos, lechuzas o perros para castigar la falta de respeto de las reglas comunitarias.

Por otro lado, la fuerte connotación social, que caracteriza para el autor la acción de los brujos que viven en centros rurales, se pierde en ámbito urbano. Si «el brujo campesino está integrado a los intereses colectivos de su grupo» (*ibíd.*: 213-214), el «brujo urbano» es un especialista de tiempo completo que tiene intereses de lucro personal.

La monografía que Leyton (2001) dedica a los *culebreros* es, como ya se recordó, uno de los pocos textos dedicados integralmente a la medicina tradicional del sur de Veracruz. La investigación está dirigida específicamente al estudio de las creencias y prácticas terapéuticas de esta área. Su carácter es preponderantemente descriptivo, aunque comprenda un examen histórico-arqueológico de los principales restos olmecas que incluyen representaciones de ofidios. Los quince municipios en los cuales se desarrollaron las pesquisas<sup>41</sup> se eligieron, explica el autor, sobre todo por su coincidencia con el área cultural olmeca, la misma que ofrece las evidencias arqueológicas que, a su juicio, permiten aseverar la procedencia prehispánica del complejo terapéutico de los *culebreros*. Estos especialistas «curan la mordedura de culebra, “curan los potreros” e inmunizan al ganado vacuno y caballar» (*ibíd.*: 23).

El estudio reconstruye minuciosamente su iniciación, su formación y sus técnicas curativas y, a partir de estos datos, individua la existencia de dos tradiciones paralelas: la de origen indígena, compartida por popolucas, nahuas y chinantecas; y la de origen afro mestizo, que se concentra principalmente entre el río San Juan y el Tesechoacán.

En ambas, el aprendizaje del futuro *culebrero* es un proceso largo que comprende prolongados períodos de abstinencia de las relaciones sexuales y de la asunción de algunos alimentos, la memorización y pronunciación de plegarias cristianas, y experiencias de trato y dominio de serpientes. Las prácticas iniciáticas se concentran principalmente en los viernes de la Cuaresma y tienen especial relevancia los rituales y la recolecta de plantas medicinales del primer viernes de marzo<sup>42</sup>. Otro aspecto importante, reconstruido por el autor, es el papel del diablo en la adquisición de poderes de estos especialistas. La entrevista y el pacto con este personaje, ampliamente mencionados por otros autores (Foster, 1945; Guiteras, [1952] 2005; Kelly, 1956; García de León, 1969; Olavarrieta, 1977;

---

<sup>41</sup> Acayucan, Coatzacoalcos, Cosoleacaque, Hueyapan de Ocampo, Mecayapan, Pajapan, Playa Vicente, San Andrés Tuxtla, San Juan Evangelista, Soconusco, Soteapan, Tatahuicapan de Juárez, Texistepec, Uxpanapa y Zaragoza.

<sup>42</sup> La importancia de esta fecha para la recolecta de las plantas medicinales, que si se cortan en este día especial son más eficaces, es ampliamente testimoniada por varios autores (*vid.* Guiteras, [1952] 2005; Kelly, 1956; García de León, 1969; Olavarrieta, 1977; Münch, [1983] 1994 y Delgado, 2004).



y Münch, [1983] 1994), se pueden realizar al cruce de dos caminos, sobre el Cerro Mono Blanco o en una cueva de la Laguna Encantada (cerca de San Andrés Tuxtla). Incluyen la superación de pruebas espantosas y, en algunas circunstancias, el encuentro con un enorme dragón o serpiente que, como se lee en un testimonio de 1702<sup>43</sup>, «se traga al tal discípulo, y lo vuelve a echar por la parte prepostera del cuerpo» (*ibíd.*: 66).

Hay un conjunto de elementos que caracteriza y distingue, a juicio de Leyton, la tradición afroestiza de la indígena, y que comprende: 1) las 130 punciones con un colmillo de culebra que se realizan en diversas partes del cuerpo del novicio; 2) la preparación y asunción del vino (al cual se agrega una cabeza de serpiente molida) que se toma durante las ceremonias de iniciación; y 3) el uso de un silbato o 'gamito' para llamar a los ofidios. De algunos de estos aspectos, de origen bantú, se pueden encontrar evidencias actualmente en África.

En su análisis del complejo de prácticas y creencias conectadas a los *culebreros* del Sotavento, Delgado (2004) establece la presencia en la región de «dos visiones indígenas complementarias sobre el culto a la serpiente» (*ibíd.*: 92): a) la primera es la que ha dado origen a los *hombres rayos*, que preservan las parcelas de la proliferación de las culebras, impiden que el pueblo sea afectado por desastres naturales y lo protegen del ingreso de brujos y conjuros. Su función es manifiestamente social; b) la segunda es la que hace de trasfondo a los *culebreros* nahuas, que cumplen una función terapéutica, curando individuos y animales de las mordeduras de serpientes y protegiendo las parcelas.

El autor opina que el horizonte simbólico en el cual se sitúan los primeros personajes está conectado a un conjunto de creencias llegadas a la región con las migraciones nahuas procedentes del altiplano, mientras que los segundos corresponden a una visión que es «mucho más antigua y debe estar relacionada con el mundo olmeca, la civilización madre que surgió en el sur de Veracruz hace más de 30 siglos y cuyos vestigios evocan la fuerza de la naturaleza» (*ibíd.*: 92). En el mismo estudio, el autor menciona su hallazgo, en el ramo de Inquisición del Archivo General de la Nación, de un interesante documento de 1721. El

---

<sup>43</sup> Núñez de la Vega, 1702, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, citado en Leyton, 2001: 65-66.

expediente habla de Jacinto Joaquín, un *culebrero* pardo de la hacienda de San Nicolás, hoy ubicada en el municipio de José Azueta, que «da a beber la cabeza de la misma víbora o culebra molida» a sus pacientes y que les protege de los efectos del veneno de las posibles mordeduras futuras «haciendo cruces con el colmillo de una [serpiente] con que le va arañando en las manos, brazos, piernas, lenguas, cerebro y otras cualquier partes de las decentes de su cuerpo» (*ibíd.*: 98).

Delgado estima que este documento sintetiza los rasgos considerados como afromestizos en el complejo terapéutico de los *culebreros* del Istmo veracruzano y que, por tanto, permite corroborar la hipótesis, avanzada por Leyton (2001), de la existencia de dos tradiciones paralelas conectadas a la curación de las mordeduras de ofidios: la afromestiza y la indígena.

## Cuadro I

### **Aspectos principales de las enfermedades en los autores analizados<sup>44</sup>**

<b>Autores</b>	<b>Etiología</b>	<b>Especialistas</b>	<b>Enfermedades</b>
<b>Foster</b>	Intrusión en el cuerpo de polvos o de pequeños animales; Pérdida del alma.	Curanderos; Nahuales; Culebreros.	Susto; Hechizo.
<b>Guiteras</b>	El temor y el asco predisponen a la enfermedad. Pérdida del espíritu; Intrusión en el cuerpo de 'animalitos o de diminuta piedra'; Castigo de Dios; Desequilibrio entre frío y caliente.	Curanderos o hierbateros; Parteras; Componedores de huesos o talladores; Culebreros; Ensalmdadores o Copaleros.	Espanto; Ojo; Aire; Enfermedades derivadas del castigo de Dios; Daño 'puesto' o 'echado'; Enfermedades naturales.
<b>Kelly</b>	Ingreso de un objeto extraño; Pérdida del alma; Desequilibrio entre frío y caliente.	Curanderos o Hechiceros; Hueseros; Los que curan mordeduras de serpiente; Parteras.	Mal de ojo; Espanto; Malos vientos; Hechicería; Enfermedades naturales.
<b>García de León</b>	Pérdida del elemento vital o <i>to:nal</i> ; Ingreso de elementos extraños.	Curanderos; Hierbateros; Hueseros; Nawalmeh (Nahuales).	Espanto; Mal viento; Mal de ojo.
<b>Olavarrieta</b>	Causa principal de las enfermedades es la ruptura del equilibrio psico-físico provocada por: Pérdida de una parte vital; Intrusión de un cuerpo extraño; Desequilibrio entre frío y caliente.	Brujos; Chupadores o Pulseadores; Culebreros; Hueseros; Sobadores; Parteras.	Espanto; Brujería; Mal de ojo; Mal viento; Enfermedades naturales.
<b>Münch</b>	El quebrantamiento del equilibrio y de las leyes provoca la enfermedad. Trasgresión de las normas de comportamiento del grupo y envidia; Desequilibrio entre frío y caliente.	Brujos o Curanderos; Hierbateros; <i>Tzo'ca</i> (Hombres Rayos); Culebreros.	Hechizo; Espanto; Visiones de Nahuales; Piquetes de culebras o arañas; Accidentes; Enfermedades naturales.
<b>Leyton</b>	---	Culebreros afromestizos; Culebreros indígenas.	Mordeduras de culebras.
<b>Delgado</b>	---	Hombres rayos; Culebreros.	Conjuros; Mordeduras de serpientes.

<sup>44</sup> Los textos de referencia son: a) Foster, 1940,1945; b) Guiteras, [1952] 2005; c) Kelly, 1956; d) García de León, 1969; e) Olavarrieta, 1977; f) Münch, [1983] 1994; g) Leyton, 2001; y h) Delgado 2004.

## ***1.5. Coordinadas teóricas, metodológicas y conceptuales***

### **1.5.1. Aspectos teórico-metodológicos y discusión conceptual de las nociones utilizadas en el trabajo**

El breve fragmento de autobiografía intelectual de Raffaele Pettazzoni, incluido en la introducción a *La omnisciencia de Dios* (Pettazzoni, 1955), ha sido un punto de partida teórico-metodológico muy importante del estudio que aquí presento. Con respecto a los conceptos que vertebran su obra, el historiador de las religiones italiano confiesa:

No estuvieron siempre claros en mi mente como lo son ahora. Ni los aprendí inicialmente en ninguna escuela; más bien se me fueron aclarando y desarrollando gradualmente en el curso de este trabajo. Y de este progresivo hacerse de un pensamiento experimentado y vivido están visibles las marcas en el complejo de mis escritos, hasta este último que ve la luz ahora como coronamiento de una búsqueda empezada hace muchos años (Pettazzoni, 1955: X-XI).

Ha sido justamente este «progresivo hacerse del pensamiento», que se define gradualmente a partir de la investigación de campo y del análisis de los documentos, y que, como sugiere Massenzio (2004), renuncia a la tentación del dogmatismo y a la predeterminación del esquema conceptual respecto a la labor científica, el primer objetivo de mi investigación.

Las herramientas conceptuales que utilicé a lo largo de este trabajo, entonces, han sido elegidas en un «continuo vaivén» entre realidad social y modelos que, como aconseja encarecidamente Fernand Braudel, «nunca debe ser interrumpido» (Braudel, [1958] 1974: 94).

Partiendo de estas premisas, y de las peculiaridades de los campos médico y religioso de la región popoluca, he considerado oportuno abordar las problemáticas enunciadas en los anteriores apartados, recurriendo a un enfoque sistémico y multidisciplinar que examina las dinámicas analizadas en su contexto político, económico, social, ecológico y cultural.

Asimismo, he estudiado las relaciones entre las esferas religiosa y médico-indígena a partir de su dimensión diacrónica, interpretándolas como fenómenos insertos en procesos históricos determinantes para su comprensión. La duración social, «[...] esos tiempos múltiples y contradictorios de la vida de los hombres que no son únicamente la sustancia del pasado, sino también la materia de la vida social actual» (Braudel, *ibíd.*: 62-63), ha sido entonces una dimensión fundamental, tanto de mi pesquisa como del análisis de sus resultados. Los acontecimientos actuales, en los cuales se concretiza en el día a día la interacción entre las prácticas médicas santarroseñas y la dimensión religiosa local, serían incomprensibles sin tomar en cuenta las coyunturas que, principalmente a partir de los inicios del siglo pasado, han determinado cambios profundos en todo el Sotavento, y sin ahondar en los aspectos estructurales que, a través de tiempos y movimientos largos, influyen en la terapéutica *nuntajjypaap* de hoy. Ésta comparte la profundidad histórica propia de la sabiduría terapéutica indígena mexicana, que ahonda sus raíces en un lejano pasado prehispánico (López Austin, 1989; Aguirre, 1963). La comprensión de los procesos que la involucran en la actualidad hace necesaria la adopción de una perspectiva de muy larga duración, que tome en cuenta sus vicisitudes a partir del encuentro quincentenario entre Europa y Mesoamérica.

La consideración de la pluralidad del tiempo social, como señala Braudel, es indispensable para no caer en los engaños de una historia de los acontecimientos, una historia episódica, que mira al pasado como a una «masa de hechos menudos, los unos resplandecientes, los otros oscuros e indefinidamente repetidos» (Braudel, *op. cit.*: 66), y que limita la aprehensión de la duración social a sus aspectos más volátiles. El *acontecimiento*, evidencia el mismo autor, es explosivo, llena la conciencia de los contemporáneos y, sin embargo, es efímero, es el nivel más superficial del devenir temporal. Se mueve en la corta duración, en un tiempo a medida de los individuos y de la vida cotidiana y, no obstante pueda remitir a dimensiones que rebasan su breve vida, no constituye toda la realidad y el espesor de la historia. Existen movimientos más amplios, que abarcan decenas de años y hasta el medio siglo, y que, no obstante no tengan un valor absoluto, permiten dar cuenta de coyunturas, ciclos e «interciclos», de una curva de

precios, una progresión demográfica o una variación salarial. Y más allá de estos ritmos intermedios están las tendencias seculares, la larga duración. Se trata de tiempos que dan cuenta de aquellos movimientos, a veces poco perceptibles, que afectan a realidades que el devenir cronológico «tarda enormemente en desgastar y en transportar» (*ibíd.*: 70), las estructuras. Estos «ensamblajes», estas «arquitecturas» sociales, pueden tener vidas tan largas que «se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones» (*id.*) o pueden desintegrarse más rápidamente. Sin embargo todas constituyen, al mismo tiempo, sostenes y obstáculos. Limitan y, de alguna forma, determinan la experiencia humana y el transcurrir de la historia. Braudel propone, como ejemplos, específicos marcos geográficos, las realidades biológicas y los límites de la productividad, además de ciertos encuadramientos mentales y coacciones espirituales: todos ellos se pueden volver verdaderas prisiones de larga duración (*ibíd.*).

Esta dimensión estructural de la realidad social se mueve a su propio tiempo, un tiempo frenado y a veces al límite de la inmovilidad que ofrece las pautas para interpretar el entero transcurrir histórico. Según el historiador francés «todos los niveles, todos los miles de niveles, todas las miles de fragmentaciones del tiempo de la historia, se comprenden a partir de esta profundidad, de esta semiinmovilidad; todo gravita entorno a ella» (*ibíd.*: 74). Y, sin embargo, todas las duraciones son solidarias entre ellas y, para su estudio, Braudel sugiere invertir en ambos sentidos el reloj de arena, dirigiendo los análisis, primero del acontecimiento a la estructura, y después de la estructura al acontecimiento (*ibíd.*).

Así, para analizar las interacciones entre los campos médico y religioso de Santa Rosa Loma Larga, he abordado el devenir temporal desde la doble perspectiva de los sucesos más superficiales y las profundidades de la 'semiinmovilidad', distinguiendo –como sugiere el mismo autor– «entre movimientos largos y empujes breves, considerados estos últimos en sus fuentes inmediatas y aquellos en su proyección de un tiempo lejano» (*ibíd.*: 76).

La comprensión de los vertiginosos cambios que están surgiendo tanto en las concepciones como en las prácticas médicas santarroseñas, como consecuencia

de la acción religiosa ejercida en la aldea por las diferentes denominaciones cristianas, ha sido posible gracias a la indagación histórica de la realidad local y regional que ha permitido leer «los acontecimientos coyunturales [...] como manifestaciones *calientes* de un decurso histórico gradual, lento y global que determina, en última instancia, lo que se manifiesta en la superficie social» (Báez-Jorge, 1998: 43).

Otra consideración que ha brindado una base importante a la investigación que aquí presento ha sido la interdependencia, continuidad y mutua determinación entre estructura<sup>45</sup> e historia, así como es planteada por Marshall Sahlins, en su clásico libro *Islas de historia* (Sahlins, 1988). Si, en su célebre ensayo sobre la larga duración, Fernand Braudel (*op. cit.*) nos permite vislumbrar los condicionamientos de la dimensión estructural sobre el fluir temporal, el antropólogo estadounidense nos lleva más a profundidad en los mecanismos que, desde la estructura, repercuten en el curso de la historia y nos muestra, además, los efectos del transcurrir temporal sobre el orden cultural. Reflexionando sobre los mismos procesos de creación y construcción de los ‘hechos’ históricos, este autor nos dice que: «un acontecimiento no es simplemente un suceso fenoménico, aun cuando como fenómeno tenga razones y fuerzas propias, aparte de cualquier esquema simbólico dado. Un acontecimiento llega a serlo al ser interpretado: sólo cuando se lo hace propio a través del esquema cultural adquiere una *significación* histórica» (Sahlins, *op. cit.*: 14). Así, guiándonos a través de las vicisitudes que llevaron al asesinato del capitán Cook, Sahlins demuestra cómo no sólo un suceso histórico es tal por la forma en la cual es vivido y percibido, sino que su mismo despliegue depende del contexto cultural en el cual se origina y que, muchas veces, determina las condiciones de su darse. La estructura cultural, nunca inmóvil, define el color de los lentes con que miramos al mundo, y es la que, entonces, motiva los ‘hechos’ de la historia y contribuye a su producción.

Por otro lado, el mismo autor advierte que, si la historia es ordenada por la cultura, la ‘estructura’ es un objeto histórico (*ibíd.*: 9). Así, nos invita a no olvidar

---

<sup>45</sup> Con este término Sahlins se refiere al conjunto de relaciones simbólicas que sustentan el orden cultural.

que «la experiencia social humana es la apropiación de percepciones específicas mediante conceptos generales: un ordenamiento de los hombres y los objetos de su existencia de acuerdo con un plan de categorías que nunca es el único posible, sino que en ese sentido es arbitrario e histórico» (*ibíd.*: 136). No existe, entonces, una ‘inmaculada percepción’. El ojo que ve, como recordaba Boas, es el órgano de la tradición y las categorías culturales, a partir de las cuales se construye la experiencia, no se obtienen directamente del mundo que nos rodea, sino de las relaciones diferenciales que mantienen al interior de un esquema simbólico, de la memoria social de cierta colectividad (*ibíd.*: 137). Asimismo, «el uso de conceptos convencionales en contextos empíricos somete los significados culturales a revaloraciones prácticas» (*ibíd.*: 136) de tal forma que no hay reproducción de una cultura que no sea una alteración, visto que las categorías que definen a un mundo recogen siempre cierto contenido empírico nuevo en la acción (*ibíd.*). Y sin embargo, como subraya Sahlins, no hay ‘revaloración funcional’ que no sea una extensión lógica de las concepciones tradicionales. Todo cambio práctico es también una reproducción cultural, aunque ciertas transformaciones pueden llegar incluso a ser estructurales si «[...] la alteración de algunos significados modifica las relaciones posicionales entre las categorías culturales, produciendo por consiguiente un ‘cambio del sistema’» (*ibíd.*: 9).

La aplicación de estas reflexiones a la realidad santarroseña pone en evidencia, por un lado, la importancia de la dimensión temporal, del repetirse de la praxis terapéutica en condiciones y circunstancias distintas, y de su necesaria ‘revaloración funcional’ y adaptación a ellas, y, por el otro, de la trascendencia ineludible de los aspectos estructurales, de la cosmovisión que subyace a la medicina popoluca, en sus transformaciones y adaptaciones a la realidad actual.

Ha sido, entonces, de gran importancia, para el desarrollo de esta investigación, la aprehensión y el análisis del horizonte simbólico de los popolucas de la Sierra, la comprensión de su sistema cultural. Con este fin, los instrumentos teóricos y metodológicos que ofrece la historia se han integrado con las técnicas y los conceptos teóricos de la antropología que –como indica Broda (2005: 15)– «permiten interpretar las interrelaciones que existen entre las instituciones sociales, económicas, políticas y las manifestaciones culturales y explicar sus



transformaciones a través del tiempo». La combinación de la historia con la antropología –como confirma la misma autora– me ha permitido profundizar en el examen de «procesos culturales marcados por el cambio y la continuidad» (*ibíd.*) como son los que involucran a los ámbitos médico y religioso de Santa Rosa.

Por lo que concierne, específicamente, el estudio del campo médico local, me he apoyado en las propuestas teórico-metodológicas de la antropología médica crítica. Ésta es una de las principales especializaciones de las ciencias antropológicas y nació con el objetivo de profundizar en el estudio de «[...] los modos y las formas en las cuales en las diversas sociedades los seres humanos viven, representan y enfrentan la desventura y la enfermedad» (Pizza, 2005: 11). Esta rama de la antropología, en un segundo momento, ha intentado conjugar «el interés para la experiencia del ‘cuerpo’, la ‘salud’ y la ‘enfermedad’ con la reconstrucción de procesos sociales, culturales, políticos e institucionales históricamente determinados» (*id.*). Moviéndose al interior de estas coordenadas, la antropología médica ha redefinido las nociones de ‘cuerpo’, ‘salud’ y ‘enfermedad’, cuestionando su supuesto carácter ‘natural’, y observando los procesos históricos que han determinado la construcción cultural del mismo concepto de ‘naturaleza’, a partir de aspectos ideológicos, encubiertos detrás de una supuesta ‘verdad’ científica.

Hoy, como ciencia crítica, experimental y dialógica, esta especialidad antropológica «produce investigaciones etnográficas y elabora reflexiones teóricas específicas sobre las maneras en las cuales el cuerpo, la salud y la enfermedad vienen definidos, construidos, negociados y vividos en un continuo proceso dinámico, observable en la transformación histórica con una metodología comparativa atenta a la variabilidad de los contextos culturales, sociales y políticos» (*id.*). Este enfoque me ha ayudado en la exploración y definición de la dimensión histórico-social de los procesos de salud/enfermedad/atención, y de la misma concepción del hombre y de su cuerpo, entre los *nuntajyypaap* de Santa Rosa Loma Larga.

Por otro lado, el acoplamiento de la perspectiva histórica y de la antropológica ha sido fundamental también para examinar el campo religioso local y regional, y analizar los cambios ocurridos en el universo de los ‘curanderos’ popolucas.

El marco temporal que define los límites entre los cuales he examinado estos aspectos, y más en general todo el conjunto de problemáticas que se desarrollan en este estudio, va de los inicios del siglo XX a su conclusión. He elegido este intervalo cronológico por ser el teatro fundamental de la diferenciación confesional en México, del enorme incremento y difusión de las Iglesias protestantes, evangélicas y bíblicas no evangélicas y de todos los fenómenos conectados con la que he definido como segunda fase de evangelización. Esta delimitación, sin embargo, no excluye la necesidad de reconstruir adecuadamente los aspectos relevantes de las anteriores fases de la historia regional y local, y la manera en la cual las dinámicas estudiadas actúan en la contemporaneidad.

Para mi acercamiento al devenir de la realidad religiosa local y regional, he integrado las limitadas fuentes textuales, primarias y secundarias, existentes con una amplia recolección de fuentes orales, por medio de entrevistas semiestructuradas, y con la observación participante, desarrollada a partir de la frecuentación de todas las comunidades religiosas presentes en el pueblo y de la asistencia a muchas de sus actividades ordinarias y extraordinarias. Las visitas a bibliotecas y a varios archivos históricos, entre los cuales el Parroquial de Chinameca y el Diocesano de San Andrés Tuxtla, se han complementado con entrevistas realizadas, desde 2006 hasta la actualidad, a ministros de culto y feligreses de cada una de las denominaciones protestantes, evangélicas y bíblicas no evangélicas, y de la Iglesia católica, tanto en Santa Rosa Loma Larga, como en Samaria, Los Mangos, Barrosa, Juan Díaz Covarrubias, Hueyapan de Ocampo, Corral Nuevo, Sotepan, San Fernando, Catemaco, Acayucan, Xalapa y Orizaba. He participado, además, a las actividades cúltricas de todas las asociaciones religiosas locales, y a las manifestaciones de religiosidad popular a ellas relacionadas, como por ejemplos: los oficios religiosos diarios de cada una, las escuelas bíblicas y las catequesis, las celebraciones litúrgicas mayores (como la Santa Cena, entre los Testigos de Jehová, varias campañas evangélicas, el ciclo pascual, navideño y de los Fieles Difuntos, las novenas a Santa Rosa de Lima y a la Virgen de Guadalupe), entre otras<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Fuera de los límites de la comunidad de estudio: he visitado los santuarios del Cristo Negro de Otatitlán y de la Virgen del Carmen de Catemaco; he asistido a las celebraciones en honor de la

Asimismo, el estudio de las transformaciones que han involucrado el campo médico popolucas ha sido posible, principalmente, gracias al registro de datos de naturaleza etnográfica y de testimonios orales. He visitado Santa Rosa Loma Larga, y la región sotaventina ininterrumpidamente de 2004 a la fecha y, en todos estos años, he realizado innumerables estancias, de distinta extensión, en todas las épocas del año<sup>47</sup>. Desde la perspectiva de mi especialización, la historia de las religiones, he acompañado la realización de las actividades agrícolas y de subsistencia locales; he recorrido el territorio comunitario, analizando sus cambios en el tiempo y las formas de relacionarse con él; he estudiado las peculiaridades de las concepciones *nuntajyypaap* sobre la 'naturaleza', partiendo de las prácticas económicas, de los mitos y ritos<sup>48</sup>; y por supuesto la realidad de las prácticas médicas indígenas. He ahondado en la realidad de los 'curanderos' santarroseños a través de decenas de entrevistas dirigidas a terapeutas locales<sup>49</sup>, a pacientes y a operadores médicos de la Unidad Médica Rural del IMSS; de la visita de los principales lugares sagrados presentes en el territorio; del seguimiento diario de las prácticas de cura de algunos de los sanadores indígenas; de la participación en múltiples rituales curativos. He acompañado los médicos santarroseños durante el ciclo ritual anual de recolecta de plantas<sup>50</sup>, las ceremonias de purificación y 'preparación' de fin de año, la formación de aprendices, la asistencia a reuniones en la CDI de Acayucan, en viajes de intercambio con especialistas de la curación de otras partes de México, y en muchas otras ocasiones.

Esta estrategia metodológica me ha ofrecido importantes claves de lectura, y un punto de observación privilegiado, para la comprensión de las dinámicas

---

Virgen, en Catemaco, y de San José y Santo Domingo Resurrección en Soteapan; a las mayordomías para el Niño Dios y los Santos Reyes en San Fernando; al ciclo ritual de la Pascua en Soteapan; y en varios oficios ordinarios y extraordinarios de asociaciones cristianas no católicas.

<sup>47</sup> Gracias, también, a mi inclusión, a partir de 2011, en el Equipo Veracruz del Proyecto Nacional de Entografía de las regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

<sup>48</sup> Entre las múltiples actividades de investigación, he organizado y coordinado talleres de etn-cartografía histórica y de lengua *nuntajyi*.

<sup>49</sup> Y también de varios otros lugares del área popoluca, como por ejemplo Soteapan, San Fernando, La Estribera, Texistepec, Sayula y Oluta. En estas localidades he asistido también a rituales terapéuticos, como la Chanecada en Oluta.

<sup>50</sup> Que incluye varios recorridos en el 'monte', se extiende a lo largo de toda la Cuaresma y culmina el domingo de Pascua, con una ceremonia durante la cual se pulverizan las plantas recolectadas y se efectúan varios rituales de purificación y agradecimiento.

sociales y culturales que caracterizan Santa Rosa Loma Larga y la región en la cual se inserta.

Las premisas teóricas sobre las cuales he basado el análisis de las problemáticas religiosas son principalmente las conceptualizadas por la *Escuela Histórico-Religiosa Italiana*, inaugurada por Raffaele Pettazzoni, en los años veinte del siglo pasado, y enriquecida por las obras de autores como Ernesto De Martino, Angelo Brelich, Vittorio Lanternari, Ugo Bianchi, Dario Sabbatucci, Gilberto Mazzoleni, Adriano Santemma y Marcello Massenzio, entre otros. La vertiente italiana de la historia de las religiones se propone estudiar las religiones, consideradas entre los principales factores de cualificación de una determinada unidad cultural, en cuanto expresiones históricas de una dada cultura, dejando a la filosofía, a la teología o a la psicología la tarea de dar de ellas una definición abstracta y conceptual.

Reconociendo el origen de la historia de las religiones en la *categorización a-crítica* de la *religión* como algo cuyo significado era considerado obvio, y conectándolo al aislamiento de los elementos religiosos de su cauce cultural, propósito de la vertiente de investigaciones histórico-religiosas es recuperar a la historia y restituir a la cultura lo que se le ha quitado. Para perseguir este fin, ésta ha identificado como prerrequisito para los estudios religiosos la necesidad de *situar dentro de un contexto histórico* el concepto de religión y la correlata categoría de lo religioso: a) a través del reconocimiento de su procedencia de la distinción actuada por el cristianismo en sus orígenes entre 'cívico' y 'religioso', entre lealtad *cívica* ofrecida al emperador y lealtad *religiosa* prometida a dios; y b) vinculando por lo tanto su existencia a un específico ámbito histórico-cultural, él de matriz cristiana.

El reconocimiento de la separación conceptual de lo 'religioso' de los otros componentes de una cultura y, consecuentemente, su objetivación científica como hecho peculiar del Occidente cristiano, condujeron a una necesaria puesta en discusión de los modos y de los términos de la comparación de los hechos religiosos provenientes de diferentes ámbitos culturales, y a su redefinición. El estudio comparativo propuesto para la *Escuela Histórico-Religiosa Italiana* no es ya una búsqueda del análogo, basada sobre un concepto abstracto y universal,

sino un análisis que, partiendo del reconocimiento de los límites históricos y culturales de las categorías utilizadas, investiga, en las culturas ‘otras’, las reales funciones culturales de lo que estuvo a-críticamente interpretado *sub specie religionis* (y al cual se atribuyó arbitrariamente la función que en Occidente se da a la religión) (*vid.* Sabbatucci, 1991).

«La realidad histórica –afirma Brelich (1979:139-140)– conoce sólo una multiplicidad de religiones y no la ‘religión’» entendida como concepto abstracto y universal. Por este motivo, más que identificar sus hipotéticas características inmutables, tarea que no pertenece al historiador, el autor propone recurrir a una definición funcional de lo religioso que permita elaborar un concepto que sea útil a fines científicos. Define, entonces, el fenómeno ‘religión’ como:

[el conjunto de] creencias, acciones, instituciones, comportamientos, etc., que, más allá de su extrema variedad, nos parecen productos de un particular tipo de esfuerzo creativo de las diversas sociedades, gracias al cual estas últimas tienden a adquirir el control de cuanto, en su concreta experiencia de lo real, parece escapar a cualquier otro medio de control por parte de los hombres. Evidentemente, no se trata de un control simplemente técnico (que, antes o después, resultaría ilusorio), sino sobre todo de reconducir al alcance del hombre lo que es humanamente incontrolable, invistiéndolo de valores humanos, atribuyéndole un sentido, para justificar y, con esto, volver aceptables y posibles los esfuerzos indispensables para la existencia (*ibíd.*: 162).

Basándome en ésta definición, considero los hechos religiosos como una «creación del hombre sujeta a determinadas condiciones históricas» (*ibíd.*: 164) y los estudio e interpreto a partir de estas.

Para la lectura e interpretación de las dinámicas que subyacen a la confrontación dialéctica, entre las cosmovisiones concurrentes de las Iglesias de matriz cristiana y de la medicina popoluca, me he apoyado en el concepto de ‘campo religioso’. Pierre Bourdieu ([1971] 2006) lo define como un ámbito especializado de la realidad social «[...] resultado de la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un *cuero de especialistas* religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un *cuero deliberadamente organizado* de saberes secretos» (*ibíd.*: 42-43), gracias a la desposesión del *capital religioso* de los que están excluidos de él, los *laicos*, a los

cuales está interdicta la gestión de los bienes de salvación. En lo específico, me parece que las relaciones entre las varias Iglesias y los terapeutas indígenas reproduzcan el modelo de oposición –teorizado por Bourdieu– entre las instancias religiosas estructuradas y hegemónicas (que el autor define *Iglesias*), y las entidades independientes (*profetas y brujos*) en la lucha por el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso sobre los laicos (*ibíd.*).

Precisamente a partir del concepto de ‘campo religioso’, De la Peña (2004) presenta un excelente cuadro de la realidad religiosa en México y de su diversidad regional. Según afirma este autor, «la historia de la formación y transformación del campo religioso en México tiene como hilo conductor central el esfuerzo sostenido de la Iglesia católica por constituirse en fuerza hegemónica» (*ibíd.*: 23). Para su estudio y la comprensión de las dinámicas que lo determinan él propone centrar la atención en:

- a) la diversificación de los actores religiosos en el marco del proceso general de división del trabajo;
- b) la competencia entre actores y discursos religiosos diferentes por la hegemonía;
- c) las alianzas y los diferentes capitales utilizados en esta competencia (*ibíd.*).

De la Peña subraya, además, que los procesos de competencia y de diferenciación, la diversidad de los recursos de los cuales disponen los varios actores e instituciones, tienen una realidad regional distinta (*ibíd.*).

Según este autor, la diversidad religiosa que actualmente caracteriza a México, se convirtió en un aspecto importante de la sociedad mexicana a partir de las últimas décadas del siglo XX. Entre 1960 y 2000, el porcentaje de católicos pasó del 95% al 86% y el número de la feligresía no católica creció de 600,000 a más de cinco millones. La tendencia al pluralismo en la expresión religiosa se ha manifestado no solo en la multiplicación de las denominaciones cristianas no católicas sino también en la proliferación de las variedades del catolicismo (ortodoxo, popular, fundamentalista, progresista, carismático, etc.) y en el importante aumento del ateísmo y agnosticismo (*ibíd.*).

Una primera importante distinción regional del campo religioso mexicano, que sigue vigente en parte hasta la fecha, se originó en la Colonia. En las zonas de colonización más densa y exitosa (los valles del altiplano central, el centro-occidente, el Bajío), la evangelización fue más intensiva, el control de la Iglesia católica sobre las cofradías más fuerte y mucho mayor el influjo doctrinario sobre la población. El mayor ascendente institucional del catolicismo en estas zonas de intenso mestizaje tuvo como consecuencia la relativa ortodoxia de las expresiones religiosas populares y el surgimiento de lealtades que perduraron hasta la época moderna (*ibíd.*). La situación fue diferente en las áreas periféricas: los desiertos, las sierras abruptas y las selvas, donde había sido desplazada parte de la población indígena y donde el mestizaje era raro. La menor influencia clerical, sobre todo después de que, en el siglo XVIII, las órdenes religiosas fueron retiradas de sus misiones por decreto real, permitió que se desarrollaran, en éstas que De la Peña (inspirándose en Aguirre Beltrán) llama 'regiones de refugio', formas sincréticas de religiosidad que perduraron hasta nuestros días y que «incorporan prácticas y sostienen creencias ajenas a las enseñanzas y rituales de la Iglesia [católica]» (*ibíd.*: 32).

Otros factores importantes para la diferenciación del campo religioso mexicano, y el desarrollo de realidades regionales disímiles, fueron las políticas secularizadoras del estado nacional, sobre todo a partir de 1857, y la difusión de cultos cristianos no católicos a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Éstos iniciaron sus campañas de proselitismo en México a partir de la declaración de la libertad religiosa (en la Constitución de 1857) y acompañaron su propagación a las actividades del *Instituto Lingüístico de Verano* (ILV)<sup>51</sup>. Si los primeros misioneros enviados de Estados Unidos pertenecían a Iglesias protestantes históricas (como la luterana, la presbiteriana, la metodista y la bautista), en las regiones indígenas, fueron asumiendo una importancia siempre mayor

---

<sup>51</sup> De la Peña (2004) recuerda que el ILV fue fundado por William Cameron Townsend, en los años 20 de 1900, y que, durante la presidencia de Cárdenas (1934-1940), firmó un tratado con el gobierno mexicano que lo autorizaba a operar en México, «ostensiblemente con el fin de escribir gramáticas y vocabularios así como para elaborar textos en lenguas indígenas» (*ibíd.*: 47). El acuerdo oficial duró hasta 1980, cuando las protestas de una gran variedad de sectores de la sociedad civil, por los supuestos vínculos del ILV con la CIA y los intereses estadounidenses, motivaron al gobierno a cancelar el convenio con la institución (*ibíd.*).

denominaciones clasificadas como ‘pentecostales’, fundadas por misioneros independientes y, a veces, afiliadas a confederaciones cristianas, organizadas sin gran cohesión (*ibíd.*). Actualmente, el número más alto de asociaciones religiosas cristianas no católicas presentes en México es de matriz pentecostés<sup>52</sup> (Dirección General de Asociaciones Religiosas, 2015). Su influencia (y más en general la de las denominaciones cristianas no católicas) es más fuerte en estados del sureste, como Chiapas y Tabasco, y del norte, como Nuevo León y Coahuila (De la Peña, *op. cit.*).

De la Peña hace hincapié en la importancia, en México, de las tensiones provocadas por la competencia de un número siempre mayor de actores religiosos y en las diferentes formas en las cuales éstas se manifiestan en las diversas zonas del país (*ibíd.*). De particular interés para mi estudio es la individuación de: a) las difíciles relaciones entre clero católico y ‘religión popular’ en las denominadas ‘regiones de refugio’, por las fuertes connotaciones etnicistas que los rituales y las creencias religiosas asumen en estas zonas; y de b) la conflictividad religiosa en las regiones donde la presencia del protestantismo es más amplia (*ibíd.*).

El mismo autor ofrece interesantes indicaciones acerca de las relaciones entre las denominaciones cristianas no católicas y la que llama ‘religión popular’, marcando dos diferentes tendencias: a) el uso, por parte de estas confesiones, de la religiosidad tradicional como elemento de oposición a la Iglesia católica; y b) el total rechazo de las creencias y prácticas populares a causa de sus aspectos ‘mágicos’ y ‘conformistas’ (*ibíd.*). A partir de los resultados de mis investigaciones de campo religioso en la región popoluca, estimo que su realidad sea reflejada más por la segunda modalidad relacional que por la primera.

Esta ‘religión popular indígena’<sup>53</sup>, impugnada y deslegitimada en todo el país, tanto por las Iglesias cristianas no católicas como por la católica, representa el

---

<sup>52</sup> De las 8,156 asociaciones religiosas registradas en México en 2015, 2,430 son pentecosteces (a las cuales hay que sumar 392 asociaciones neo pentecosteces y 14 pentecosteces interdenominación). El número de ministros pentecosteces es de 30,685 (más 7,077 neo pentecosteces y 159 pentecosteces interdenominación), sobre un total de 71,267 (Dirección General de Asociaciones Religiosas, 2015).

<sup>53</sup> Vinculado a esta noción, el término ‘religiosidad popular’ «tiene utilidad descriptiva cuando – cómo aclara Báez-Jorge– se aplica a las formas con las que los creyentes expresan, interpretan y



universo simbólico en el cual las creencias y prácticas de los médicos indígenas santarroseños ahondan sus raíces. Su definición y problematización<sup>54</sup>, en cuanto herramienta analítica que he ocupado para la lectura de los resultados de mis pesquisas en el sur de Veracruz, son abordadas en dos excelentes obras de Báez-Jorge (1998 y 2011).

Antes de todo, no hay que perder de vista, como subraya el mismo autor, que el concepto de religión popular implica connotaciones ideológicas y que su uso refiere a tres enfoques claramente identificables: «la óptica de matriz eclesiástica, la polémica perspectiva de las ciencias sociales y, finalmente, las concepciones de los propios actores (creyentes)» (Báez-Jorge, 2011: 277). Para que las posiciones confesionales, que frecuentemente llegan a considerar la religión popular indígena como sinónimo de ‘atraso’, ‘superstición’ o ‘magia’, no obscurezcan la utilidad científica del término, Báez-Jorge invita a aclarar sus alcances y límites.

Por lo tanto, la clarificación de esta herramienta analítica «debe expresarse a partir de su relación contrastada con el fenómeno que le es opuesto» (*ibíd.*: 259): la ‘religión canónica’, ‘institucional’, ‘oficial’, con la cual está vinculada por un nexo dialéctico que se caracteriza por la asimetría. El estudioso mexicano, asevera, al respecto que

[...] las relaciones dialécticas entre hegemonía y contrahegemonía, culturas dominantes y culturas dominadas, religión oficial y religión popular se entienden necesariamente en el marco de un tándem en el que los conceptos opuestos se explicitan de manera complementaria, expresando la complejidad de la estructura y las contradicciones sociales, las alianzas y competencias del campo religioso, los procesos de transculturación, configuraciones, definiciones y lealtades identitarias (*ibíd.*: 103).

Tales interacciones, entonces, no se pueden entender fuera de la lógica del poder y se han desplegado en procesos de larga duración, inaugurados durante el

---

recrean el acervo devocional que caracteriza a un determinado cuerpo de creencias» (Báez-Jorge, 2011: 265).

<sup>54</sup> Conuerdo totalmente con Báez-Jorge, cuando señala que, para el estudio de las expresiones religiosas, no es relevante examinar sus fundamentos de verdad sino conceptualizarlas como «sistemas ideológicos históricamente orgánicos que (en tanto resultantes del imaginario colectivo y de la vida social) comprenden un complejo ámbito de relaciones simbólicas» (Báez-Jorge, 2011: 69-70).

periodo colonial. La persecución de sus creencias<sup>55</sup>, empezada en esta época, ha llevado a los pueblos indígenas a desarrollar estrategias simbólicas orientadas a reducir la tensión y el conflicto con la religión católica. Con este fin, éstos «instrumentaron entonces la inserción de sus deidades en configuraciones rituales e ideológicas propias de la religiosidad popular» (*ibíd.*: 146).

Así, el ámbito devocional indígena ha operado, durante siglos, en el marco de un proceso de ideologización de gran complejidad que lo ha llevado, por un lado, a la aceptación formal de los símbolos de la religión hegemónica (o a la reinterpretación de sus bases conceptuales), mientras que, por otro lado, el nivel profundo de su dinámica ha seguido abrevando de las creencias y rituales tradicionales. Como subraya Báez-Jorge, «el equilibrio entre estas polaridades – que expresa permanente tensión– es posibilitado por el culto a los santos y las variadas estrategias de reinterpretación simbólica (o alternativas sincréticas) en los planos de las cosmovisiones y las prácticas rituales, que devienen claves identitarias» (*ibíd.*: 261).

Asimismo, el autor subraya que el vínculo entre religión popular y religión canónica puede ser, al mismo tiempo, contradictorio, conciliatorio e imprevisible, oscilando entre la negación, contestación o reinención de los aspectos litúrgicos, doctrinales y simbólicos ortodoxos, y su incautación por las dinámicas de los cultos populares.

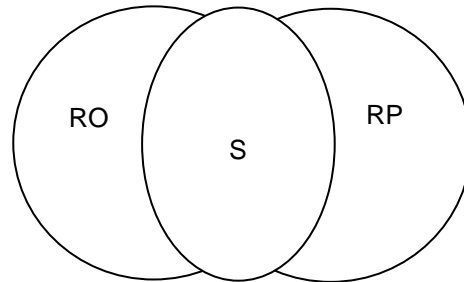
El siguiente diagrama, elaborado por el investigador mexicano, aclara la peculiaridad de las dinámicas relacionales que involucran las dos dimensiones religiosas:

---

<sup>55</sup> En particular, como aclara el mismo autor, por la satanización de sus divinidades.

## Figura I

### ***Interacción dialéctica entre la religión oficial y la religión popular***



Según se expresa en el anterior diagrama, la interacción dialéctica entre la religión oficial (RO) y la religión popular (RP) conforma un *subcampo* (S) «constituido por las características inherentes a los fenómenos propios de la relación entre estos dos ámbitos de creencia y práctica devocional» (*ibíd.*: 267). En S se encuentran y confrontan ‘capitales simbólicos’, aspectos doctrinales y litúrgicos, oposiciones, consensos, reelaboraciones simbólicas, etc. Y es justamente en este segmento del campo religioso compartido donde se generan las dinámicas que, como enfatiza Báez-Jorge, caracterizan el péndulo de la represión y la tolerancia (*ibíd.*).

Por otro lado, el estudioso señala que las formas de la religión popular indígena, en tanto manifestaciones culturales de grupos subordinados en la estructura social, no son representaciones colectivas ‘puras’ ni configuraciones precolombinas cosificadas, sino complejos simbólicos y rituales que se expresan de manera heterogénea, y no siempre son plenamente compartidos por los grupos en que se presentan. A lo largo de un prolongado *iter* adaptativo de claro perfil asincrónico, estas expresiones de carácter contrahegemónico se han mantenido en permanente relación dialéctica con la realidad concreta, más allá de la esfera local, y han jerarquizado en su *corpus* ideológico y ritual «elementos signados, desarrollados o transfigurados en distintos momentos del proceso histórico» (*ibíd.*: 105-106).

Asimismo, Báez-Jorge señala atinadamente que sería absurdo considerar a los sujetos de tal complejo devocional, a los pueblos indígenas de nuestros días, como expresiones ininterrumpidas del mundo precolombino. Desde las complejas dinámicas del dominio colonial hasta los actuales regímenes neoliberales, su condición subalterna se ha concretado en múltiples transculturaciones, en un permanente quehacer contrahegemónico y en una gran creatividad, orientada a defender su patrimonio cultural de la opresión política y social, y de la destrucción civilizatoria. La religión popular practicada por las comunidades indígenas no es, entonces, fruto sólo de la continuidad de creencias y prácticas prehispánicas, o de su transformación en el marco del catolicismo colonial y moderno<sup>56</sup>: «implica además un complejo juego de fuerzas referido a la formación social mexicana que, en términos de conflicto, acomodamiento o negociación, interactuaron (e interactúan) tanto en el campo religioso como en el político, siempre en el contexto hegemónico» (*ibíd.*: 261).

Por lo tanto, concluyo con Báez-Jorge (*ibíd.*) que el concepto de religión popular indígena identifica sistemas de creencias y prácticas en torno a lo sagrado que son condicionados estructuralmente, y se han configurado históricamente en condiciones de dominio y subalternidad. Sus manifestaciones se refieren a: «sustratos tradicionales de creencias, componentes mágicos, asimetrías sociales, devociones festivas, procesos de sincretismo (y/o reinterpretación simbólica), autogestión ceremonial laica y predominio de actitudes orientadas a la búsqueda de protección por parte de los seres sagrados» (Báez-Jorge, 1998: 54).

El estudio de estas constelaciones devocionales, y del *imago mundi* que a ellas subyace, ha sido de particular importancia en mis pesquisas sobre la interacción entre los campos médico indígena y religioso de Santa Rosa Loma Larga, en cuanto representan el principal sustrato simbólico al cual los médicos indígenas locales se remite.

Las coordenadas analíticas que, como sugiere Báez-Jorge (2011: 264), han guiado mis investigaciones han sido: a) la dimensión histórico-espacial; b) la estructura social; c) las relaciones con el campo político; d) la orientación

---

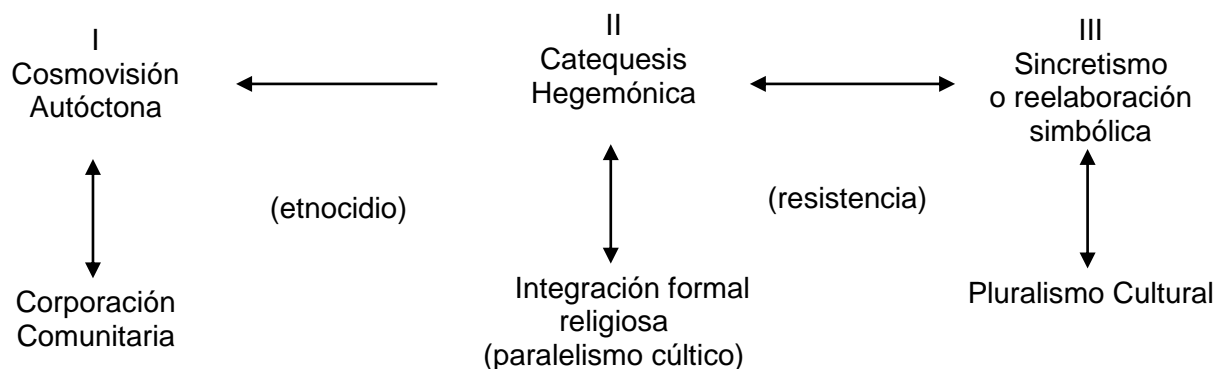
<sup>56</sup> Y, por supuesto, de los cambios surgidos en relación a la acción evangelizadora y cúltica de las distintas denominaciones cristianas no católicas presentes en el país.

intramundana de su objeto de valor; e) la interacción entre las creencias y prácticas de la religión popular con los aparatos eclesiásticos cristianos católicos y no católicos; f) la identificación de las representaciones colectivas, relativas a lo sagrado, que sustentan las creencias y prácticas populares subalternas (incluidas las inherentes a la medicina indígena) en el marco de la cosmovisión, y de las dinámicas de las configuraciones ideológicas de la sociedad mayor.

Además, para una primera categorización de los resultados de las relaciones dialécticas entre las visiones del mundo de las confesiones presentes en mi área de estudio y el universo simbólico al cual los terapeutas indígenas santarroseños se refieren, me ha sido de gran utilidad el siguiente esquema de interacción dinámica propuesto por el investigador mexicano, en el revelador estudio titulado *Entre los navales y los santos*.

## Cuadro II

### ***Efectos posibles de la evangelización en comunidades indígenas***



Báez-Jorge (1998: 245) individua tres posibles éxitos de las relaciones etnoculturales entre la catequesis hegemónica y la cosmovisión autóctona: a) el etnocidio; b) el cambio cultural formal; y c) la emergencia de nuevas formas de religiosidad popular; que se expresarían en los fenómenos de: 1) resistencia identitaria; 2) reinterpretación simbólica; y 3) paralelismo cültico, que caracterizan la religiosidad popular indígena.

Asimismo, las interrelaciones entre los especialistas religiosos, de los diferentes cultos presentes en Santa Rosa, y los especialistas zoque-popolucas de medicina indígena se mueven en la misma dimensión, de dominio y subalternidad, propia de las articulaciones entre cultos hegemónicos y religión popular indígena. Por lo tanto, se caracterizan como confrontaciones dialécticas entre segmentos social y culturalmente asimétricos en las cuales: a) los esfuerzos de evangelización realizados por los especialistas religiosos se configuran como intentos de hacer prevalecer una visión hegemónica del mundo, y de los procesos de salud/enfermedad/atención, sobre la cosmovisión autóctona, de la cual los médicos indígenas son portadores; b) mientras esta última, en cuanto expresión de un universo etnocultural minoritario y subalterno, puede llegar a desempeñar funciones de contrahegemonía y resistencia identitaria.

A partir de la idea gramsciana de «una gradación de niveles jerarquizados en el ámbito de la cultura» (Giménez, 2005, tomo I: 60) que convierte esta última «en instrumento privilegiado de la hegemonía por medio de la cual una clase social logra el reconocimiento de su concepción del mundo y, en consecuencia, de su supremacía por parte de las demás clases sociales» (*ibíd.*), hablo de ‘cultura subalterna’ sin atribuir a esta noción valencias denigratorias y entendiéndola simplemente, según proponen Cirese ([1976] 2005, tomo II) y la escuela demológica italiana, como el efecto de una división horizontal de la sociedad en ‘clases’ dominantes y dominadas, que puede producir enfrentamientos entre las imposiciones culturales de las primeras y las resistencias de las segundas (*ibíd.*).

Uno de los niveles más profundos de la interacción entre el campo religioso santarroseño y el de los médicos indígenas locales implica los aspectos ideológicos y simbólicos que los sustentan. En el estudio de la realidad terapéutica indígena santarroseña, ha sido fundamental distinguir entre los diferentes plano de esta relación y observar las peculiaridades de sus efectos en cada uno de ellos. Una herramienta analítica de suma utilidad, para tal fin, ha sido el concepto de ‘núcleo duro’ de la cosmovisión y tradición cultural mesoamericana, propuesto por López Austin (2001). En el ensayo que dedica al desarrollo de esta noción, el citado autor ofrece las coordenadas principales de la

que define como tradición<sup>57</sup> cultural mesoamericana. Ésta ahonda sus raíces en la época de la sedentarización (2500 a.C.) de los pueblos nómadas, cazadores-recolectores, que durante milenios ocuparon territorios al sur del trópico del Cáncer, y que se forjaron una visión del mundo «a partir de necesidades similares solventadas con recursos similares» (*ibíd.*: 49). Como subraya el estudioso (*ibíd.*), a lo largo de los cuatro milenios de existencia cultural autónoma de Mesoamérica (2500 a.C.-1500 d.C.), y no obstante las técnicas agrícolas se hayan seguido desarrollando durante todo este tiempo, el sustento básico de estos pueblos fue la producción agrícola de temporal, y las principales plantas cultivadas (maíz, frijol, calabaza y chile) un legado de los antepasados cazadores-recolectores<sup>58</sup>.

López Austin hace hincapié en que la mesoamericana, como toda tradición cultural, tiene carácter histórico y, por lo tanto, es mutable. Está compuesta por algunos elementos que se transforman en el tiempo y por otros que vertebran, ordenan y dan sentido a todo el complejo, determinando su continuidad en el cambio y enlazando a las distintas generaciones, como eslabones culturales de una secuencia histórica. No obstante la coexistencia, en ella, de factores de similitud y de diversidad, el parentesco cultural entre sus componentes deriva de «la pertenencia a una gran formación sistémica, compuesta por múltiples sistemas heterogéneos y cambiantes de interrelación de los distintos grupos humanos, orden favorable a la integración de una estructura de representaciones colectivas y a un conjunto de reguladores del pensamiento» (*ibíd.*: 57). Son justamente esa matriz de pensamiento y la suma de reguladores de las concepciones los que constituyen el núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana. Asimismo, para el historiador mexicano, ésta tiene su fuente principal «en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de

---

<sup>57</sup> El investigador mexicano, en una obra anterior escrita juntamente a López Luján (López Austin y López Luján, 2001), había definido una tradición como un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmiten de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia (*ibíd.*: 66).

<sup>58</sup> Que lograron domesticarlas entre el 7500 y el 5000 a.C., y las cultivaron sin sedentarismo agrícola ya desde el 5000 a.C. (López-Austin, *ibíd.*).

la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción» (*ibíd.*: 62). A lo largo de los siglos, la decantación abstracta de este pensamiento concreto, cotidiano, práctico y social, ha producido la cosmovisión mesoamericana y su núcleo duro.

López Austin define este conjunto nuclear cómo «un complejo articulado de elementos culturales sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural» (*ibíd.*: 59). Sus características principales son las siguientes:

- a) Es una entidad de extraordinaria antigüedad y pertenece a la ‘muy larga duración histórica’: surgió en seno a las sociedades igualitarias aldeanas del Preclásico Temprano y, a pesar del impacto de la Conquista española y de los embates de la ‘modernización’ liberal y neoliberal, muchos de sus elementos permanecen en las comunidades indígenas de hoy;
- b) Sus componentes constituyen un complejo sistémico que se ha acendrado en la congruencia, y que mantiene la lógica de fondo, a través de procesos de recomposición y ajuste constantes de los aspectos que se integran en el tiempo;
- c) Los componentes del núcleo, que adquieren congruencia gracias a los procesos de decantación abstracta de lo cotidiano, al mismo tiempo y en sentido inverso, producen una coherencia global, que traslada la vigencia de sus cánones a la vida concreta. Esta coherencia, sin embargo no excluye la existencia de contradicciones, cuyo juego se hace posible gracias a la existencia de principios de base que se mantienen comunes en una misma cosmovisión;
- d) Permite asimilar los nuevos elementos culturales que una tradición adquiere en cuanto funciona como un gran ordenador: «ubica los elementos adquiridos en la gran armazón tradicional; produce las concertaciones eliminando los puntos de contradicción y da sentido a lo novedoso –incluso un sentido profundo y complejo– reinterpretándolo para su ajuste» (*ibíd.*: 61).



- e) Su nivel de abstracción posibilita una flexibilidad que le permite operar en nuevas condiciones y enfrentar retos inéditos. Así, el cumplimiento de sus funciones en tiempos y condiciones distintos garantiza su persistencia;
- f) El acervo de concepciones de la cosmovisión mesoamericana se compone de partes de distinta labilidad, en una gradación de lo más resistente a lo más precario, de tal manera que podemos imaginar metafóricamente el núcleo duro como «una esfera cuyos elementos externos sufrían los mayores embates de los procesos históricos, actuando como colchones protectores de sus partes fundantes y estructurantes más internas. La violencia del cambio histórico determinaba la profundidad de los cambios en la cosmovisión; el núcleo de la esfera –el cuerpo subsistente, de las dimensiones que hubiese conservado– recompondría una tradición que, tras el impacto, pudiera haber perdido muchos elementos superficiales y adquirido otros muy diferentes, producidos en la transformación histórica» (*ibíd.*: 62).

Gracias al concepto de 'núcleo duro' de la cosmovisión y tradición mesoamericana, he logrado acercarme con mayor claridad al fondo simbólico común que autores como Olavarrieta (1977) y Münch ([1983] 1994) reconocieron<sup>59</sup> como base de las creencias y prácticas de curación indígena y popular, de los procedimientos mágicos y, más en general, de una cosmovisión compartida por los habitantes de esta microrregión. Considero que las dinámicas y las transformaciones de este sustrato de matriz autóctona<sup>60</sup> se pueden entender en la larga duración y según los mecanismos de rechazo, integración, organización y resignificación de lo nuevo que López Austin propone.

---

<sup>59</sup> Tanto en el medio rural como en el urbano, entre indígenas y no indígenas del Sotavento.

<sup>60</sup> En el cual, a través de los siglos, se han estado injertando: a) elementos de la edad media europea; b) de las culturas negras de África; c) del Catolicismo; d) de la cultura Colonial; e) algunas ideas de la 'modernidad'; f) las concepciones del mundo de las varias denominaciones cristianas presentes en la región; y g) algunas ideas de la New Age.

## **I.5.2. La etiología de las enfermedades en el horizonte médico mesoamericano**

### **I.5.2.a. Algunas consideraciones teórico-conceptuales sobre el estudio del campo médico indígena**

Antes de proceder al análisis de algunas contribuciones teóricas sobre la etiología de la enfermedad en la terapéutica mesoamericana, considero pertinente introducir algunas reflexiones de carácter general sobre las nociones de salud y enfermedad, sobre los procesos relativos al itinerario de curación y los principales actores involucrados en él.

Como señala Pizza (2005), todas las definiciones 'binómicas' de salud y enfermedad, elaboradas de forma no problemática, llevan a una oposición tautológica para la cual la una se determina por la exclusión de la otra: la enfermedad es la ausencia de salud, y la salud es ausencia de enfermedad. Es en estos términos que, por ejemplo, tales fenómenos son explicados por la ciencia médica 'oficial' como entidades antípodas y objetivas. Sin embargo, si ahondamos en las implicaciones de la rigidez de tal oposición, o exploramos sus posibles fundamentos, nos damos cuenta que se apoya en otro paradigma opositor, él que distingue lo normal de lo anormal, lo normal de lo patológico. Esta distinción, entonces, más que señalar un umbral fijo y 'natural', nos revela la díada salud/enfermedad como «una dicotomía normativa que se autolegitima como dato objetivo y que, por lo tanto, refleja las relaciones de poder que gobiernan a la vida social» (*ibíd.*:75).

Múltiples investigaciones antropológicas, desarrolladas en momentos y lugares distintos, ponen en evidencia la fluidez de los confines entre salud y enfermedad, subrayando su variabilidad en el espacio y en el tiempo, según las especificidades de los contextos. Los estudios antropológicos desmontan, por lo tanto, la oposición y la consideran más bien una relación dialéctica, un proceso que involucra a los dos conceptos en dinámicas mucho más complejas de la simple dicotomía (*ibíd.*).

Por lo tanto, frente a la objetivación de la enfermedad operada por la biomedicina, Pizza sugiere relativizarla y tomar en cuenta su mutabilidad histórica,

cultural y social. El peso significativo de los factores históricos, sociales, políticos, económicos y culturales en la definición del umbral que separa el bienestar del malestar, como enfatiza el investigador italiano, permite reconocer que no se trata de una demarcación universal y 'natural' sino de una antítesis socialmente y culturalmente 'construida' (*ibíd.*).

Para un examen crítico y procesual del complejo salud/enfermedad/atención, entonces, conviene ponerse preguntas tales cómo ¿quién define las fronteras entre salud y enfermedad, 'normal' y 'anormal' en los diferentes contextos histórico-sociales? ¿A través de cuáles procesos estas distinciones se vuelven objetivas y naturales? ¿Quiénes producen esta objetivación y naturalización, y con cuales medios? ¿Qué respuestas subjetivas (de aceptación, rechazo, resistencia) se generan a partir de la institucionalización de tal oposición? Todas estas interrogaciones nos llevan a reflexionar sobre las relaciones de fuerza, y de poder, que en cada contexto definen la normalidad y la anormalidad, y sobre los procesos institucionales ligados a la producción de las categorías de 'sano' y 'enfermo'. Así, el concepto de 'enfermedad' adquiere, además de un sentido cultural e histórico, la fisionomía de un proceso sociopolítico (*ibíd.*).

En el mismo orden de ideas, Pizza, apoyándose en los estudios de Fassin<sup>61</sup>, subraya que la salud no se puede definir sólo como una noción, sino como un verdadero espacio estructurado de relaciones entre el cuerpo físico y el social. Por lo tanto, si como representación cognitiva la salud es una construcción cultural, mirada desde su espacio (o sea desde las prácticas y acciones que derivan de ella y, al mismo tiempo, contribuyen a construirla), la salud se cualifica como construcción política (*ibíd.*).

Por otro lado, desde la perspectiva de quien padece la dolencia, se vuelve fundamental la búsqueda de significado y la posibilidad de acudir a distintos sistemas de referencia, de pensamiento y de práctica que permitan configurar el evento 'enfermedad' y responder a la angustia de la crisis de 'sentido' que la experiencia del dolor produce. Así, como ocurre en el caso de los pueblos Wolof y

---

<sup>61</sup> FASSIN Didier, 1996, *L'espace politique de la santé*, Presses Universitaires de France, Paris, citado en Pizza, 2005.

Lébou del Senegal<sup>62</sup>, «la enfermedad se proyecta en el espacio social para ser comprendida, pero es también ‘usada’ socialmente para actuar en el espacio público» (*ibíd.*: 197). Nuestro autor subraya, entonces, como la búsqueda de las causas de los malestares es un recorrido individual y, al mismo tiempo, colectivo que involucra distintos agentes y entidades, materiales e inmateriales, e implica la solución de conflictos político-religiosos. La enfermedad, de tal forma, «es vivida como un hecho social y la terapia adquiere un objetivo político: reconducir los comportamientos fundados en la imaginación individual a las reglas del discurso social»<sup>63</sup> (*ibíd.*:199).

Lo antedicho, anticipa cabalmente las dinámicas que subyacen a los procesos de salud/enfermedad/atención entre los *nuntajyypaap* de Santa Rosa Loma Larga pero, como demuestra Pizza a lo largo de su trabajo, va más allá de los confines de la dimensión etnográfica y abarca el universo de la experiencia social de las dolencias en general.

La demanda de sentido frente a la experiencia de un malestar, que se presenta como ignoto y no conocible, encuentra su posible respuesta en una multiplicidad de ofertas curativas, todas las que llegan a coexistir en un dado contexto cultural y social. Es el sujeto del padecimiento quien escoge entre esta pluralidad de opciones, aunque su elección está condicionada por «un complejo campo de fuerzas materiales e inmateriales, reales y simbólicas» (*ibíd.*:189) que, como señala Pizza, ponen en una dialéctica hegemónica, en un cuadro de relaciones de poder, a las acciones destinadas a la definición de un *iter* curativo. Estas tensiones inciden en el espacio íntimo y emotivo (individual, familiar y comunitario) a partir del cual se decide el o los *itinerarios terapéuticos*<sup>64</sup> a seguir. El estudioso subraya que

la individuación de un itinerario institucional, la preferencia de una relación directa médico-paciente, el recurso a las medicinas alternativas, a los operadores tradicionales (magos,

---

<sup>62</sup> Entre los cuales desarrolló sus investigaciones Andras Zempléni (1969, ‘La thérapie traditionnelle des troubles mentaux chez les Wolof et les Lébou (Sénégal)’, en *Social Science and Medicine*, vol. 3, pp. 191-205, citado en Pizza, 2005).

<sup>63</sup>

<sup>64</sup> Esta noción designa la «individuación de los sujetos a los cuales parece oportuno dirigirse para un eficaz diálogo operativo entorno a propio malestar y los recorridos de curación [...] que de ella derivan» (Pizza, *ibíd.*: 191).

sanadores), a las figuras del mito religioso (santos, vírgenes), o también la elección simultánea de varias y distintas opciones, son sólo algunos de los posibles medios materiales y simbólicos de los cuales los actores sociales disponen para enfrentar a la enfermedad, hipotetizar sus causas y negociar sus significados en un sistema de relaciones (*ibíd.*:191).

Así, frente a la posible conflictividad entre los diversos itinerarios terapéuticos y heterogéneos modelos explicativos, más que una verdadera oposición, se instaura una 'dialéctica de circularidad' que deja espacio a acciones creativas, incluidas en un campo de fuerzas materiales y simbólicas (*ibíd.*).

Cómo se verá más adelante, estas consideraciones ofrecen claves de lectura particularmente útiles para la comprensión de las dinámicas propias del campo médico de Santa Rosa Loma Larga, en cuanto prefiguran la naturaleza dialéctica y circular no sólo de las elecciones terapéuticas, sino de la misma oferta curativa de los sanadores locales.

Asimismo, para el análisis de estos aspectos resultan de gran utilidad algunos datos y observaciones aportados por Zolla en sus estudios sobre la salud entre los pueblos indígenas de México (Zolla, 2004 y 2007; Zolla y Zolla, 2004). Según indica el citado autor, un carácter fundamental del campo médico indígena de México es la marginación, como demuestran: 1) las altas tasas de desnutrición crónica; 2) la preponderancia de enfermedades infecciosas (infecciones intestinales, influenza, neumonía, tuberculosis pulmonar) en su cuadro epidemiológico; 3) la mortalidad (general, infantil, pre-escolar, escolar y materna) superior a la media nacional; 4) la persistencia de las llamadas enfermedades residuales (por ejemplo el tracoma, en Chiapas); 5) el predominio de la 'patología de la pobreza' (cólera, paludismo, dengue, lepra, etc.); y 6) una esperanza de vida siete años inferior al resto de la población (69/76) (*ibíd.*, 2004: 13 y 2007: 14). Igualmente, el investigador señala que el *sistema real de salud*<sup>65</sup>, en gran parte de las áreas rurales del México indígena, se articula en tres formas o ámbitos de atención: a) la medicina académica (MA)<sup>66</sup>; b) la medicina indígena tradicional

---

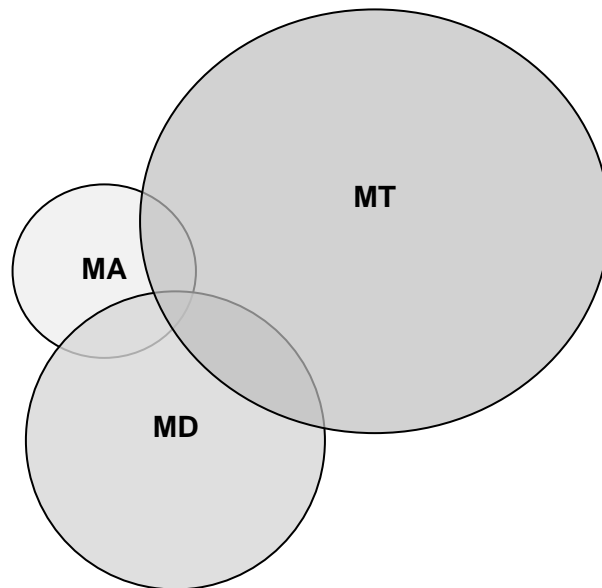
<sup>65</sup> Zolla define el sistema de salud como una forma de respuesta social organizada para hacer frente a las acechanzas de la enfermedad, el accidente, el desequilibrio o la muerte (*ibíd.*, 2004: 21).

<sup>66</sup> También llamada medicina alopática, científica, oficial, ocupa una posición hegemónica con respecto a las otras (*vid.* Pizza, 2005; Menéndez, 1990 y 1994; Hersch, 1995 y 2013). Ésta opera

(MT); y c) la medicina doméstica o casera (MD) (*ibíd.*, 2004: 24; 2007: 25; y también Zolla y Zolla, 2004: 154, 161). La asociación de estos modelos de salud, y su uso complementario, son llevados a cabo por la población según el siguiente esquema proporcional, en el cual la que Zolla llama ‘medicina indígena tradicional’ tiene un peso significativo:

## Figura II

***Relación entre los distintos modelos de salud en poblaciones indígenas (Zolla, 2004 y 2007)***



---

en México a través de las siguientes instituciones: *Secretaría de Salud y Asistencia (SSA), Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), Instituto de Salud y Seguridad Social para los Trabajadores del Estado (ISSSTE), Secretaría de Defensa Nacional (SEDENA), Secretaría de Marina (SEDEMAR) y Petróleos Mexicanos (PEMEX)* (Zolla, 2004: 20). A estas instituciones hay que agregar el *Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF)* y la *Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL)*, a través de la *Cruzada Nacional Contra el Hambre*.

Esta medicina, que por ende constituye un recurso fundamental para la atención a la salud de millones de mexicanos, es definida por Zolla y Zolla como

[...] el sistema de conceptos, creencias, prácticas y recursos materiales y simbólicos destinados a la atención de diversos padecimientos y procesos de desequilibrio, cuyo origen se remonta a las culturas prehispánicas, pero que, como toda institución social, ha variado en el curso de los siglos, influida por otras culturas médicas (española, africana, moderna), por los cambios en el perfil epidemiológico de las poblaciones y por factores no médicos de diversa índole (económicos, ecológicos, religiosos) (Zolla y Zolla, 2004: 154).

Algunos de los rasgos principales que la definen, según estos estudiosos son:

- a) su estrecha vinculación con los dominios religiosos y la cosmovisión mesoamericana;
- b) su materia médica se basa principalmente sobre un vasto conocimiento del medio físico (animales, minerales, hidroterapia y una vastísima herbolaria medicinal);
- c) los recursos simbólicos a los cuales apela son de naturaleza muy diversa y comprenden limpias, mandas, rezos, ensalmos, etc.;
- d) su frecuente importancia como factor de control social y de modulación de las conductas individuales y del grupo;
- e) el carácter generalmente no organicista o biologista de sus modelos terapéuticos;
- f) las correspondencias entre las dimensiones natural, social y cósmica, y el mundo humano, entendido éste como un microcosmos en el cual las primeras se reflejan;
- g) la trascendencia de las nociones de balance y equilibrio en la terapéutica, en los distintos niveles físico, psíquico, mítico, y moral o religioso;
- h) la diferenciación de distintos centros anímicos determinantes para la vida;
- i) la frecuente dimensión comunitaria de su eficacia simbólica, sustentada por experiencias acerca de la enfermedad compartidas por terapeutas, enfermos y grupo;
- l) el marco ideológico-técnico que la sustenta es común a varios de los actores del proceso terapéutico;
- m) la importancia de los fenómeno de posesión y desposesión (ejercidas por agentes naturales, personales y preternaturales o sobrenaturales) como órdenes causales de un gran número de padecimientos y de su diagnóstico;
- n) el peso considerable de la explotación colonial en sus ámbitos teórico y práctico, marcados por procesos sincréticos y por la franca alteración de los modelos ancestrales;
- o) la transmisión oral de los saberes que la constituyen;
- p) los criterios de selección de

los terapeutas por herencia, habilidades personales excepcionales, defectos físicos o trastornos mentales característicos, signos particulares al momento del nacimiento, asociación mítica con un doble, experiencias existenciales inusuales, etc.; q) la conflictualidad y complementariedad de los terapeutas 'tradicionales', respecto al sistema médico occidental; r) la importancia de los terapeutas como agentes de reproducción ideológica y cultural, y su función de control social; s) la tendencia a establecer una distinción entre enfermedades que pueden curar los médicos alópatas y enfermedades que puede curar sólo el médico 'tradicional'; t) su estrecha relación con la terapéutica doméstica o casera, contexto en el cual se reproduce y de donde muchos sanadores indígenas derivan hacia la práctica pública (*ibíd.*, 2004: 154-157).

Esta medicina indígena, como plantea Anzures y Bolaños en su estudio histórico-antropológico sobre *La medicina tradicional en México*, «[...] con algunas variantes, ostenta una continuidad fundamental desde antes de la conquista hasta nuestros días» (Anzures y Bolaños, 1983: 17). Y, con respecto a las transformaciones que la han involucrado desde la Colonia hasta hoy, me parecen de particular interés las acotaciones ofrecidas por Lupo (1998).

Como señala este autor, la intensa circulación de conocimientos etnomédicos entre indígenas, españoles y africanos, ya durante el primer periodo colonial, involucró a la población hispánica de estratos inferiores, más que a los sectores cultos y acomodados, gracias a la sustancial afinidad de los principios en que se fundaban estas tradiciones terapéuticas. En la dimensión doméstica y privada de lo cotidiano, las prácticas 'mágico-religiosas' con que los nativos trataban de resolver las incertidumbres de la vida cotidiana, y que acompañaban sus actividades diagnósticas y curativas, dialogaban sin muchas disonancias con usos análogos, llevados a cabo por gran parte de los colonizadores europeos (*ibíd.*). Para Lupo, entonces, en el campo médico la aculturación ocurrió de manera más equilibrada que en otros ámbitos y el proceso de fusión sincrética fue esencialmente 'simétrico'. Asimismo, según el investigador italiano, hubo «una ponderada aportación cuantitativa de las diferentes tradiciones al producto final derivado, que obviamente no queda en banal yuxtaposición, acumulación o superposición de elementos heterogéneos, sino que crea un complejo cultural



original y sustancialmente coherente» (*ibíd.*: 226). La presencia de creencias y prácticas de ‘análoga hechura’ en las medicinas autóctona y africana, y en la etnomedicina popular europea dio un carácter de ‘espontaneidad’ a estas transformaciones, pese a los repetidos esfuerzos del clero por extirpar las ‘supersticiones’, ‘magias’ e ‘idolatrías’. En este tránsito «osmótico, inadvertido y no institucionalizado» (*ibíd.*: 228), los terapeutas indígenas recibieron y reelaboraron, según sus propios modelos de clasificación, explicación e intervención, las tantas opciones interpretativas y curativas a su disposición, gracias a procesos de síntesis y transformación que no han dejado de actuar en el presente (*ibíd.*).

Como enfatiza Anzures y Bolaños, la ‘medicina tradicional’ actual, aunque heredera de un patrimonio teórico-práctico de varios siglos, sigue transformándose «ante el impacto de los medios de comunicación, la movilidad social y geográfica, la modernización general de la vida y de las cosmovisiones, la influencia de la escolarización y de la castellanización, junto con la difusión y proliferación de los productos farmacéuticos, y en menor escala por la asistencia sanitaria y médica<sup>67</sup>» (*op. cit.*: 105-106).

Me parece fundamental recordar, junto con Bartoli (2005) que, en este contexto la terapéutica indígena

[...] no se deja ver ni describir como un cuerpo homogéneo y compacto de creencias y prácticas, sino se presenta como un espacio de acción articulado y complejo dentro de un campo de fuerzas más amplio, en el que convergen o rivalizan una pluralidad de actores y de puntos de vista –curanderos y trabajadores sanitarios, mujeres y hombres, jóvenes y ancianos...– y en el cual se inscriben las tensiones ideológicas y los juegos de poder que atraviesan la comunidad (Bartoli, *ibíd.*: 80-81).

Estas tensiones rebasan los límites de los procesos de salud/enfermedad/atención y abarcan aspectos económicos, políticos, culturales y, por supuesto, religiosos.

---

<sup>67</sup> La incidencia de ‘la asistencia sanitaria y médica’ en los procesos de transformación de la ‘medicina tradicional’ ha crecido notablemente, desde los años en los cuales escribía la autora. La medicalización, o sea la capilar «extensión de los saberes y poderes biomédicos» (Pizza, *op. cit.*: 13), ha alcanzado el ámbito rural por la mediación de las *Unidades Médicas Rurales*, del IMSS, y la implementación de programas como IMSS-Prospera (antes IMSS-Oportunidades), entre otras cosas.

Por lo tanto, la llamada 'medicina tradicional' indígena, como recuerda Bartoli, se presenta a los ojos del investigador incorporada a los escenarios de la vida cotidiana, y la «vitalidad de su función en las estrategias de sobrevivencia – incluso cultural– del grupo» (*ibíd.*: 84) se deja analizar sólo *junto* a todo el entramado existencial que atañe a la realidad comunitaria. Su estudio, entonces, no abarca «un abstracto listado o un repertorio sistemático y estructurado de creencias y prácticas tradicionales, sino un conjunto heterogéneo, provisional y variable de interpretaciones y acciones por medio de las cuales las personas intentan hacer frente al sufrimiento, a la enfermedad y al dolor» (*ibíd.*: 84-85).

Para que se pueda comprender la complejidad y las contradicciones inevitables de tal escenario, la elección de una perspectiva teórico-metodológica que privilegie el punto de vista de los actores sociales es, para Bartoli, casi obligada. Según el mismo autor, este enfoque es el único que permite al investigador reconocer, en las prácticas realizadas para la resolución de los problemas de salud, formas de racionalidad que «pueden ser complementarias, conflictivas o incluso contradictorias, pero coexisten y tienen una coherencia interna, son operativas, pragmáticas y funcionales; reflejan una síntesis de saberes que corresponde a diferentes modelos médicos relativamente diferenciados entre sí, en particular de la biomedicina y la llamada 'medicina tradicional» (Osorio Carranza<sup>68</sup> citada en Bartoli, *ibíd.*: 85).

Por lo tanto, la 'verdad' profunda, y constantemente cambiante, de las prácticas subalternas de defensa de la salud se encuentra en las continuas «contaminaciones, reinterpretaciones, experimentaciones, adaptaciones individuales» (*ibíd.*: 86) que descomponen y dividen, en un caleidoscopio de diversidad, la supuesta coherencia de la 'medicina tradicional' y delatan la total disponibilidad de los actores a contaminar «pautas de interpretación y acción que pertenecen a horizontes culturales completamente distintos» (*id.*). Es común, entonces, que sean los mismos miembros de la comunidad quienes incorporan a sus estrategias de sanación elementos heterogéneos, que pueden resultar

---

<sup>68</sup> OSORIO CARRANZA Rosa María, 2001, Entender y atender la enfermedad. Los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles, CIESAS, INAH, INI, México.

contradictorios para una mirada externa y que son «irreducibles a la rígida dicotomía tradición/modernidad» (*ibíd.*: 87).

Con base en lo antedicho, Bartoli considera que la llamada ‘medicina tradicional’ de los pueblos indígenas de México comparta algunas características de la medicina popular italiana, la primera de las cuales es la ‘*difusividad*’:

a) la medicina popular se configura, en realidad, como un saber difundido y como un conjunto de comportamientos socialmente compartidos, que se insertan sin solución de continuidad en la concepción del mundo de las clases subalternas, forman parte de su complejo patrimonio de conocimientos empíricos y ‘mágico-religiosos’, y toman sentido con relación a sus condiciones materiales de existencia; b) la medicina popular, mientras introduce la salud y la enfermedad en un juego más amplio de fuerzas benéficas y maléficas, tiende a considerar el cuerpo como un conjunto psicofísico inseparable y a establecer una relación muy estrecha entre la esfera psíquica, somática, comportamental y relacional; cada una de las cuales constituye un potencial ámbito de intervención (Bartoli y Falteri, 1983: 57-58). Así, la unidad de la experiencia psicofísico-relacional, que la biomedicina tiende a separar y descomponer en ámbitos separados de intervención, fundamenta la racionalidad y quizás la eficacia de la medicina popular (*ibíd.*: 89).

Por otro lado, para una mayor comprensión de la que hasta aquí he llamado ‘medicina tradicional’ de los pueblos indígenas de México, me parece pertinente introducir la perspectiva analítica propuesta por Menéndez (1994). Este autor evidencia la necesidad de dejar a un lado los enfoques que abordan la terapéutica indígena sin tomar en cuenta su contexto económico, social y cultural, y que estudian la ‘medicina tradicional’ en términos tipológicos y ahistóricos, que excluyen la dimensión transaccional. Asimismo, critica el mismo uso del adjetivo ‘tradicional’ para identificar las medicinas indígenas, en cuanto considera que éste las inserta en la dupla antagónica modernidad/tradición, que ha adquirido una significación ideológica, más que técnica, y está vinculada a los proyectos de desarrollo económico-político neoliberales y neoconservadores. En palabras de Menéndez «el uso del término ‘medicina tradicional’ tiende, conscientemente o no, a la exclusión de prácticas, representaciones o de sujetos sociales, tanto desde una perspectiva empírica como teórico-ideológica» (*ibíd.*: 77).

El investigador mexicano sugiere sustituir estos abordajes con una perspectiva relacional, que tome en cuenta la condición de desigualdad y marginación de los

pueblos indígenas y coloque los procesos de salud/enfermedad/curación, que los involucran, en el marco de dinámicas no sólo de explotación económica, sino de hegemonía/subalternidad en términos ideológico-culturales. Desde este punto de observación, las representaciones y prácticas indígenas relativas a la salud parecen todo menos que fijas y estáticas. De hecho, para Menéndez

las condiciones de pobreza –o extrema pobreza– en que [estos pueblos] viven, las condiciones de explotación directa o indirecta y de hegemonía/subalternidad en las cuales están incluidos, los obliga a desarrollar una notable variedad de actividades de supervivencia que posibiliten la reproducción biocultural de estos grupos subalternos. La modificación de su saber, el proceso de síntesis provisoria de prácticas y representaciones apropiadas de los grupos –incluidos sectores profesionales, paramédicos, maestros, etcétera– con los cuales se relacionan, constituyen para nosotros uno de los rasgos sustantivos de estos grupos (*ibíd.*: 77).

El cambio, para el citado autor, es entonces una característica potencial de la terapéutica indígena, sin que éste suponga su ‘inautenticidad’, y sin que excluya el desarrollo de mecanismos de oposición y prácticas de no reproducción, como formas de asegurar determinadas identidades.

Es este enfoque relacional que –apoyándome en la noción de campo elaborada por Bourdieu, y en los conceptos gramscianos de hegemonía y subalternidad– ha guiado el estudio que aquí presento. Por lo tanto, me parece oportuno acatar la invitación de Menéndez y evitar el uso del adjetivo ‘tradicional’, para referirme a la dimensión curativa de los zoque-popolucas de Santa Rosa Loma Larga. En su sustitución, y en la espera de elaborar una terminología más adecuada, utilizó entonces adjetivos tales ‘indígena’, ‘local’, ‘santarroseño’, ‘popoluca’, etc. para aludir al conjunto de representaciones y prácticas médicas que se han desarrollado en mi localidad de estudio, a partir de un antecedente prehispánico y a través de todos los procesos de transformación que se han mencionado a lo largo de este apartado.

#### **1.5.2.b. La enfermedad y sus causas en la tradición cultural mesoamericana**

El estudio de la etiología de las enfermedades ha sido un *topos* central en las investigaciones dirigidas a conocer la medicina indígena prehispánica de México, un aspecto del cual muchos especialistas han partido para definir,

consecuentemente, no sólo las categorías nosológicas atendidas por esta terapéutica sino los saberes, las prácticas, las técnicas y la materia médica que estaban a la base de los tratamientos desplegados para hacerles frente. Los factores causales, asimismo, han constituido un cariz importante de las reflexiones actuales sobre las medicinas de los pueblos indígenas mexicanos, en general, y de los que habitan la región sotaventina, en particular, como ya se vio en el apartado dedicado al estado de la cuestión. Por ende constituyen, a mi parecer, un nudo problemático significativo para su análisis.

Por otro lado, un aspecto importante a considerar, en este ámbito de estudio, es la gran preeminencia de los trabajos que se han acercado al universo médico mesoamericano desde una perspectiva específica: la de los antiguos nahuas. Como enfatiza Ortiz de Montellano, «los registros escritos [que los conciernen y que han llegado hasta la actualidad] los convierten en la civilización con Estado mejor documentada del Nuevo Mundo» ([1990] 2003: 14). La coherencia y complejidad ideológica de su medicina, además, ha ejercido y sigue ejerciendo «una evidente atracción sobre los antropólogos y los historiadores de la medicina y de las religiones que se interesan por la naturaleza de los sistemas de pensamiento no occidentales» (*id.*).

Las fuentes, primarias y secundarias, de las cuales dispone el investigador que hoy quiera acercarse a estos temas son numerosas<sup>69</sup> y ofrecen un panorama

---

<sup>69</sup> López Austin (1970) señala que los autores de las cuatro máximas fuentes para el estudio de la medicina náhuatl son Fray Bernardino de Sahagún, el protomédico Francisco Hernández, el médico indígena Martín de la Cruz y Hernando Ruiz de Alarcón. Por otro lado Viesca (1997), ofrece un amplio y detallado análisis bibliográfico en el cual escudriña las principales fuentes para el estudio de la *ticiotl* (la terapéutica nahua). En seguida, menciono sólo algunos de los textos y autores citados por Viesca (*ibíd.*): 1) los *tonalámatl* representados en los códices *Borgia*, *Cospí*, *Féjerváry-Mayer*, *Laud*, *Vaticano B*, *Borbónico*, *Telleriano-Remensis*, *Ríos*, del *Museo de América* y *Mexicano*, entre otros; 2) la materia médica colonial abordada en las obras de Gonzalo Fernández de Oviedo, Nicolás Monardes, Francisco Bravo de Osuna, Gregorio López; 3) los textos coloniales para 'la extirpación de las idolatrías' escritos por Pedro Ponce de León, Jacinto de la Serna y el ya mencionado Ruíz de Alarcón; 4) los vocabularios del siglo XVI, cómo los recopilados por fray Andrés de Olmos y Alonso de Molina; 5) los estudios modernos de médicos e historiadores cuales Francisco Flores y Troncoso, Francisco del Paso y Troncoso, Nicolás León, Fernando Ocaranza, Ignacio Chávez, Germán Somolinos d'Ardois, Francisco Guerra, Gonzalo Aguirre Beltrán, Fernando Martínez Cortés, Carlos Viesca, Ángel María Garibay, Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin y Bernardo Ortiz de Montellano, entre otros. Para las fichas completas de todo este material bibliográfico remito a López Austin (1970, 1989) y Viesca (1997) en cuanto, en el trabajo que aquí presento, he abordado la medicina prehispánica apoyándome principalmente en autores y estudios históricos y antropológicos contemporáneos.

riquísimo, tanto de los conocimientos empíricos como del sistema ideológico y de la concepción del mundo de los *tíctil*, los antiguos médicos nahuas, y de sus pacientes. Por tal motivo, he decidido apoyarme principalmente en los testimonios y en las obras sobre esta medicina, para ofrecer un cuadro conciso de las ideas acerca de las causas de las dolencias en el horizonte de la tradición mesoamericana. Es en este horizonte que, en mi opinión, se hundan las raíces de las representaciones y de las prácticas de los sanadores indígenas santarroseños y, por lo tanto, un acercamiento, aunque breve, a los aspectos etiológicos de la enfermedad, en los tiempos anteriores a la Conquista, constituye un punto de referencia fundamental para la comprensión de la realidad médica actual de los *nuntajyapaap* de mi comunidad de estudio.

Para la investigación que aquí propongo, por otro lado, no considero que sea necesaria la navegación en el *mare magnum* de las fuentes más antiguas, realizada magistralmente por algunos de los autores contemporáneos que han profundizado en los aspectos prácticos e ideológicos de las terapéuticas prehispánicas (*vid.* por ejemplo Aguirre Beltrán, 1963 y López Austin, 1967; 1969; 1970; 1989 entre otros). Por lo tanto, en esta sede, me remito a los resultados obtenidos en los estudios de un número reducido de especialistas que considero adecuados a los fines de mi trabajo, a saber: Aguirre Beltrán, Anzures y Bolaños, López Austin, Ortiz de Montellano y Viesca.

Considero conveniente, además, integrar este *excursus* con una rápida incursión en los estudios sobre las medicinas indígenas contemporáneas, a través del examen de los planteamientos etiológicos incluidos en tres investigaciones etnográficas llevadas a cabo entre poblaciones nahuas de distintas partes de la república, y desarrolladas por Hersch, Beaucage y los miembros del Taller de Tradiciones Orales de San Miguel Tzinacapan (Cuetzalan, Puebla), y por Peña y Hernández, entre la última década del siglo pasado y la primera de éste<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Estimo importante subrayar que ninguno de los estudios que se abordan en este apartado se dirige específicamente al examen de las causas de las enfermedades en las medicinas indígenas prehispánicas y actuales, sino que todos reflexionan sobre este aspecto siempre en el contexto del y en relación al tema que se proponen desarrollar. Por otro lado, las consideraciones que expreso parten del análisis de los postulados que cada uno de ellos expresa acerca de las problemáticas

Por otro lado, una mirada panorámica a cuanto se ha escrito, en los últimos quinientos años, sobre los sistemas médicos precedentes a la Conquista, y sobre las medicinas indígenas de la Colonia y del México contemporáneo, llama a la mente las advertencias que da Ernesto De Martino, en su clásico libro sobre *El mundo mágico* (De Martino, [1959] 2007), respecto a las limitaciones del horizonte historiográfico occidental al abordar el ‘escándalo de los poderes mágicos’ y, más en general, aquellas problemáticas que, al confrontarlo con una profunda alteridad cultural, ponen en evidencia los sesgos históricamente determinados de sus herramientas de análisis. El autor, asimismo, recuerda que «lo arcaico en general se declara a la razón histórica no sólo merced a una continua relación con sus formas históricas acertadas y acertables, sino además merced a una continua relación con nosotros mismos, con la orientación de nuestro saber. [...] De hecho el problema decisivo para el historiógrafo no es tanto leer, ver o escuchar, sino más bien saber leer, saber ver, saber escuchar» (*ibíd.*: 169).

De Martino pone en evidencia como, al enfrentarse al estudio de la ‘magia’ – categoría analítica que tanto peso ha tenido en los trabajos sobre las medicinas indígenas precolombinas y actuales– muchos especialistas han oscilado entre dos posturas: a) la han juzgado como ilusoria, infundada, subjetiva y supersticiosa; o b) han tratado comprenderla con criterios naturalistas y han buscado sus causas naturales. En ambos casos, para el citado autor, el problema está justamente en el intento de estudiar, a través de consideraciones naturalistas, *hechos culturales* que, en cuanto tales «perteneces a un cosmos histórico particular» (*ibíd.*: 176), y en la tendencia a erigir a «dignidad metafísica nuestra manera histórica de estar presentes en el mundo» (*ibíd.*: 207). Para ampliar los límites de nuestra perspectiva, histórica y culturalmente condicionada, De Martino sugiere, entonces, extender las indagaciones del sujeto de juicio a las mismas categorías juzgantes, poner en discusión el mismo concepto occidental de ‘realidad’, para reconocerlo como un producto histórico y cultural de una particular forma de relación entre el hombre y el mundo. Quien quiera estudiar temas cuales ‘los poderes mágicos’ y, yo agregaría en este caso, los sistemas médicos no occidentales, más que partir

---

etiológicas en los procesos de salud/enfermedad/curación y, por lo tanto, no pretenden abarcar la totalidad de las obras y ni sus alcances.

de la 'realidad', tiene que considerar la 'realidad histórica', la que es tal para los hombres que en ella viven, y que se puede aprehender sólo si se parte del reconocimiento de las condiciones específicas que determinan una peculiar experiencia de ser en el mundo (*ibíd.*). Así, para el campo problemático que aquí nos ocupa, se vuelve fundamental reflexionar sobre el uso de conceptos cuales: racional, irracional, natural, sobrenatural, material, inmaterial y, justamente, mágico, entre otros, y tomar en cuenta la radicalidad de las diferencias entre las concepciones occidentales y las mesoamericanas acerca del hombre y del cosmos en el cual se integra.

En esta dirección de ideas, me parece pertinente recordar, con Aguirre Beltrán (1963), la trascendencia, en el pensamiento occidental, de la antítesis entre un cuerpo, material y perecedero, y un alma, inmaterial e inmortal, y su función constitutiva del *anthropos* y de la misma forma de intelegir la realidad. Como atinadamente subraya el citado autor, en el mundo occidental

la escisión de la personalidad en cuerpo y alma refleja la dicotomía de un mundo dividido en dos planos también: lo natural o racional y lo sobrenatural o emotivo, que es llamado *preternatural*. La experiencia occidental puede así valerse de dos categorías distintas, materia y espíritu, que impregnan todas las instituciones de su cultura, la medicina entre otras (*ibíd.*: 18).

Con esta visión contrasta tajantemente la perspectiva mesoamericana en la cual, como ha expuesto ampliamente López Austin (1989) para el caso de los antiguos nahuas, no hay oposición entre cuerpo y almas<sup>71</sup>, sino continuidad entre expresiones distintas de materialidad, y no es aplicable la noción occidental de 'sobrenaturaleza'. Ésta, como subraya el mismo autor, no existía en cuanto tal como una particularidad de un sector del cosmos. Era una parte del mundo, «una realidad tan presente, tan inmediata, tan cotidiana como [la que se] podía captar plenamente a través de [los] sentidos»<sup>72</sup> (*ibíd.*: 441). Se imaginaba material,

---

<sup>71</sup> «Nada hay que autorice a suponer que en el pensamiento mesoamericano existiese una dicotomía cuerpo-alma. La materialidad de las entidades anímicas según el pensamiento indígena es, por lo contrario, manifiesta» (López Austin, *ibíd.*: 8).

<sup>72</sup> Esto vale especialmente para aquella parte de 'sobrenaturaleza' que se halla ubicada en la superficie de la tierra, y con la cual los hombres instituyen una relación diaria; para aquellos seres y fuerzas que los rodean e influyen, aunque sus facultades perceptivas no logren verlos (López Austin, *ibíd.*).



potencialmente visible, tangible y audible para el ser humano que lograba superar sus limitaciones y romper las barreras perceptivas.

El sector imperceptible, como el perceptible, aclara López Austin, «se regía por la lucha de opuestos complementarios, por la alternancia en el dominio, por las jerarquías; había apetencias, carencias, lucha por la obtención del complemento; había posibilidad de convenios, de pagos, de burlas al contrincante» (*ibíd.*: 442). Era parte del mundo en el cual se vivía el día a día, aunque estuviera oculto a las miradas.

La irreductible otredad del sistema ideológico que subyace al universo de la cura y, más en general, de la misma cosmovisión mesoamericana, ha condicionado profundamente las lecturas que de la medicina prehispánica se han dado, a lo largo de los siglos que siguieron al encuentro de los dos mundos.

Así, León-Portilla (1997) recuerda que autores fundamentales, como por ejemplo fray Bernardino de Sahagún y el protomédico Francisco Hernández, «tuvieron como meramente empíricos los conocimientos de los *titicih* o médicos nahuas [y consideraron que éstos] ignoraban por completo la naturaleza de las enfermedades y sus causas, simple y sencillamente porque desconocían la única verdadera teoría médica, la galénico-hipocrática» (*ibíd.*:8-9). La medicina náhuatl, por lo tanto, no se podía considerar una medicina propiamente dicha y, pensando que en ella había mucho de 'magia' y 'superstición', «no se tuvo por necesario ahondar en la visión náhuatl del mundo, el sistema de valores, el pensamiento astrológico y otros aspectos de la misma cultura» (*ibíd.*:7).

Aguirre Beltrán, en los años sesenta del siglo pasado, señalaba al respeto que

los estudiosos que en [México] se han ocupado de reseñar los distintos apartados de la medicina indígena manifiestan una tendencia ostensible a poner énfasis excesivo en los elementos racionales de las prácticas curativas de nuestros antepasados aborígenes, relegando a simples alusiones el contenido profundamente emocional de los conceptos referentes a las causas de las enfermedades, a los medios en uso para descubrirlas y a la manera particular de tratarlas (*op. cit.*: 36).

Sahagún, Hernández, Monardes, y otros más, detallan con minucia los remedios, nos legan largas listas de substancias medicamentosas y, así, segmentan la parte racional de la meramente emotiva «a la que, unánimes, consideran vana superstición» (*id.*). Y si los 'prejuicios religiosos' impiden a tratadistas tan insignes como Alarcón, Serna y Ponce ver otra cosa que no sea la obra del Demonio en la mística indígena, aquellos como Paso y Troncoso, Flores, Alcocer y Ocaranza, que en los siglos XIX y XX recorrieron las huellas de los antiguos investigadores, siguieron empleando «el mismo plan de ataque segmentativo [y] por ello sólo han podido informarnos sobre los nombres técnicos de las yerbas; [sus] propiedades farmacológicas [y de algunas] sus virtudes manifiestas, así como la aceptación que han tenido ya en la farmacia científica» (*ibíd.*:37).

Con un enfoque tan estrecho, subraya el estudioso veracruzano, el panorama de la medicina indígena se presenta pobre y desarticulado. Y agrega certeramente que

al menospreciarse, por visible incomprensión, factores irracionales decisivos y, aún más, la ineludible conexión entre las prácticas médicas y las restantes constelaciones de la cultura, estos estudios a duras penas nos ofrecen el hallazgo de restos valiosos; pero nunca el espectáculo vivo, apasionante y real de esa medicina con cuyas vivencias a cada paso tropezamos (*id.*).

Asimismo, Viesca (1997) y Viesca *et al.* (1999), al analizar la obra de estos autores y de otros, cuales por ejemplo Nicolás León e Ignacio Chávez, evidencian su coincidencia en un enfoque positivista y meramente descriptivo, su desinterés hacia la posible existencia de una teoría o conceptualización médica basada en la realidad socio-cultural y en la visión del mundo de los *titicih*, y su tendencia a ponderar los saberes de estos especialistas a la luz de la medicina occidental. «De tal forma –señalan Viesca *et al.*– es fácil distinguir entre lo que tiene correspondencia con la realidad, con *nuestra* realidad, y lo ajeno, definido falso *a priori*, haciendo patente la presencia del fantasma del etnocentrismo» (*ibíd.*: 185).

Frente a estos logros ‘parciales’ y ‘desarticulados’, concluye López Austin, «la unidad del mundo de la medicina [prehispánica] no pudo subsistir» (López Austin, 1970: 255)<sup>73</sup>.

Por otro lado, el mismo autor evidencia un cambio de orientación al advertir, en su artículo dedicado a las *Ideas etiológicas en la Medicina Náhuatl* (*ibíd.*), que en el panorama contemporáneo de estudios sobre la terapéutica precolombina se aspira a reestructurar su unidad original, «se buscan las ideas rectoras y se pretende, sobre todo, revalorar la amalgama de acción que comprendía el proceso práctico-empírico, la sumisión religiosa, el auxilio mágico y la dirección teórica» (*ibíd.*: 255). Uno de los historiadores que ha configurado esta tendencia, para López Austin, es Gonzalo Aguirre Beltrán (*ibíd.*).

Viesca (1997) concuerda con este juicio y señala que la obra de Aguirre Beltrán «marca indiscutiblemente un cambio de rumbo en la historia de las medicinas prehispánicas de México» (Viesca, *ibíd.*: 84), inaugurando un acercamiento que se propone aprehender las prácticas y las representaciones de los *titicih* como un todo que remite a un peculiar sistema médico, y que progresivamente se aproxima a un enfoque siempre más endocultural. En esta dirección van también las obras de Martínez Cortés, Somolinos d’Ardois, Ortiz de Montellano y, por supuesto, de los mismos López Austin y Viesca (*ibíd.* y Viesca *et al.*, 1999).

Pasando a considerar algunas de las aportaciones al debate sobre la causalidad de las enfermedades en la tradición cultural mesoamericana, propongo a seguir un breve *excursus* sobre este nudo problemático que comienzo justamente con las reflexiones de Aguirre Beltrán.

Al abordar, en su clásico estudio *Medicina y Magia* (Aguirre Beltrán, 1963), el problema de la etiología de la enfermedad entre los antiguos indígenas de México,

---

<sup>73</sup> Por supuesto, las anteriores consideraciones no pretenden absolutamente negar el gran valor histórico y científico de los autores mencionados y de sus obras, ni ofuscar sus notables aportaciones a la historia de los estudios sobre las medicinas de los pueblos indígenas de ayer y de hoy. Su intención, funcional a los objetivos de este trabajo, es poner en relieve una cara específica del desarrollo del pensamiento sobre tales problemáticas, que permita dirigir la mirada a y reflexionar sobre el fundamental proceso de elaboración de las herramientas teóricas y conceptuales necesarias a una comprensión siempre más cabal del universo médico indígena precolombino y actual de México.

el investigador centra su análisis principalmente en la medicina de los pueblos del Anáhuac y asevera que la tendencia a instaurar *relaciones de dependencia* propia de la cultura y sociedad náhuatl ocupa un papel fundamental en este sistema terapéutico y domina toda su etiología.

El pueblo azteca –subraya Aguirre Beltrán– considera a la enfermedad como castigo de los dioses. El quebrantamiento de los tabúes e interdicciones mágicos, la desobediencia a los mandatos de las divinidades, el olvido de los deberes religiosos, el ayuno interrumpido por relaciones sexuales, realizadas en días prohibidos, son motivos de la ira de las deidades numerosas y causa de los padecimientos que sufren quienes violan el orden establecido (*ibíd.*: 43).

Para determinar el curso de las dolencias y el modo de tratarlas, por ende, es fundamental y primordial definir cuál es la deidad ofendida y en qué manera se puede satisfacer la ofensa. Un indicio etiológico importante deriva de la relación que, para los antiguos nahuas, existía entre los atributos de sus dioses y las formas que asumía la enfermedad. Así, por ejemplo, era posible reconducir algunos males a Tláloc, Xipe Totec o Macuilxochitl, entre otros, gracias a una preestablecida asociación entre sus características y ámbitos de acción, y las patologías acusadas por los pacientes (*ibíd.*).

Otra causa de malestar, nos dice el autor, se atribuye a la hechicería. Esto ocurre principalmente entre aquellos grupos étnicos «cuya cultura no alcanza el grado de complejidad que caracteriza a los anteriores» (*ibíd.*: 45), entre los que, en palabras de Alarcón, están «más apartados de la policía mexicana» (*id.*). La etiología del hechizo, asimismo, sigue apoyándose en el concepto de dependencia para el cual, en este caso, la salud se puede ver perjudicada por los deseos hostiles de los demás. Éstos encuentran su cumplimiento a través de agresiones indirectas, vehiculadas por procedimientos mágicos (*ibíd.*).

La pérdida del *tonalli* –ventura o hado–, y la posesión del enfermo por parte de entidades extrahumanas constituyen otros dos factores de enfermedad, a los cuales Aguirre Beltrán agrega, por último, la intrusión mágica de un cuerpo extraño de naturaleza material –pedrezuelas, espinas, insectos, etc.– en el organismo afectado (*ibíd.*).

Así, según el citado autor, si durante largo tiempo la medicina científica tuvo como factor único de los males la causalidad biológica, la medicina indígena (y con ella la negra) enfoca «el fenómeno de la causalidad, en lo que a la enfermedad concierne, desde un marco conceptual opuesto al racional» (*ibíd.*: 258). La terapéutica indígena, y la negra, entonces, «pecan de unilateralidad al sostener una causalidad única –la emotiva– como origen de enfermedad; la misma falta cometió la medicina occidental cuando sostuvo, como única, la causalidad físico-biológica» (*id.*). De tal forma, Aguirre Beltrán no niega a los *titicih* la capacidad de apreciar e individuar las causas de tipo físico-racional pero estima que, al ser consideradas por ellos absolutamente accesorias respecto a las irracionales-emotivas, éstos no las atendían o tomaban en cuenta (*ibíd.*).

Examinando, a varias décadas de distancia de su redacción, cuanto Aguirre Beltrán asevera respecto de las concepciones etiológicas de las medicinas prehispánicas, concuerdo con Zolla (2008) cuando señala como una contribución importante de su obra antropológico-médica «la recuperación y asociación de los contenidos médico-biológicos y antropológico-culturales, cuya separación había sido bandera de los positivistas y aún lo es del modelo médico hegemónico, predominantemente biologista, ante la triada salud-enfermedad-curación» (*ibíd.*: 128). La voluntad de superar los sesgos que habían *segmentado*, para usar sus palabras, el espectáculo vivo de la *ticiotl* es seguramente manifiesta en la integración de los aspectos por él definidos místicos, emotivos e irracionales en su examen de los factores causantes la enfermedad en el México antiguo. Por otro lado, como el mismo Zolla resalta, «el lector no puede sustraerse a la sensación de que el autor aplica un *esquema segmentativo* semejante e inverso al que denunció como característico de la racionalidad de los médicos y botánicos españoles y del modelo médico-experimental de las sociedades industrializadas, patente en el contacto de la medicina moderna con las culturas médicas indígenas» (*ibíd.*: 136). Al asignar una preeminencia, casi absoluta, a las causas ‘místicas’ en la terapéutica de los antiguos nahuas, Aguirre Beltrán parece no atribuir un justo peso a todos los saberes y prácticas ‘racionales’ atestiguados por los estudiosos coloniales y modernos que lo habían precedido.

Además, las antítesis racional-irracional, biológico-emotivo, a las cuales el mismo autor acude para desplegar sus análisis, muestran el peso que en los estudios de la época seguían teniendo categorías enraizadas profundamente en la visión del mundo de 'Occidente' y externas a las concepciones indígenas. De esta manera, la misma distinción entre factores físico-biológicos y emotivo-culturales introduce en la *ticiotl* oposiciones vigentes en el horizonte conceptual occidental, pero no válidas para el universo médico náhuatl<sup>74</sup>, en el cual ambos aspectos constituyen un todo que se enfrenta desplegando, de manera holística, las herramientas, tangibles e intangibles, de las cuales el sanador dispone. Asimismo, como he mencionado anteriormente, el paradigma dicotómico que fundamenta la visión médica alopática, y que Aguirre Beltrán reproduce, ha sido ampliamente criticado por las actuales reflexiones sobre la tríada salud/enfermedad/curación y, en la antropología médica hodierna, prevalece la tendencia a reconocer la indivisibilidad de los factores físicos, sociales, económicos y culturales en la determinación del origen y desarrollo de los padecimientos humanos (*vid.* Pizza, 2005 y Seppilli, 1996).

El mismo paradigma opositor está a la base de la interpretación etiológica que Anzures y Bolaños propone a principios de los años ochenta. En su obra dedicada a *La medicina tradicional en México* (Anzures y Bolaños, 1983), la autora, basándose en textos indígenas de tradición náhuatl, «recogidos particularmente por Sahagún y otros historiadores muy próximos a la Conquista» (*ibíd.*: 18), expresa que los pueblos del México prehispánico atribuían sus enfermedades básicas a dos factores: los religiosos y los naturales. Éstos, asimismo, se pueden dividir, en su opinión, por lo menos en cuatro grandes áreas de causalidad: los dioses, los signos calendáricos, los brujos y la naturaleza (*ibíd.*).

En el primer caso, como para Aguirre Beltrán, para Anzures y Bolaños había dolencias «enviadas al hombre directamente por alguna deidad, o indirectamente por otros servidores divinos [...] como una punición divina por el quebrantamiento consciente o inconsciente [...] de alguna prescripción religiosa» (*id.*).

---

<sup>74</sup> El mismo autor declara justamente que es la medicina occidental la que introduce en el Anáhuac la idea que «las dolencias pueden ser debidas a dos grandes grupos de causas: las naturales y las preternaturales» (*ibíd.*:25).

En el segundo ámbito, la investigadora incluye las distintas influencias divinas y cósmicas que actuaban en los hombres y que eran cognoscibles gracias al *tonalpohualli*, el calendario ritual, articulado en veinte trecenas, presididas por diferentes signos y divinidades. Éstos podían ser propicios o nefastos para quienes vinieran al mundo bajo su influjo. Condicionaban el destino del recién nacido<sup>75</sup> y ocasionaban su inclinación para determinadas actividades, o su propensión para ciertos padecimientos. En correspondencia de algunos signos calendáricos, además, el descenso a la tierra de algunas diosas provocaba enfermedades que estaban relacionadas a su intrusión en los seres humanos (*ibíd.*).

Por lo que concierne la relación de los brujos con los padecimientos, según Anzures y Bolaños, ésta se manifiesta de dos maneras. Los hechiceros, por un lado podían profetizar los males, anunciando incluso epidemias, y, por el otro, los podían causar, afectando individuos o enteros pueblos (*ibíd.*).

Llegando, en fin, a las etiologías naturales, la misma autora se apoya principalmente en la obra de Efrén C. del Pozo para cuestionar la primacía que Aguirre Beltrán atribuye al 'clima místico', en las concepciones de la medicina y la enfermedad de los antiguos nahuas, y fundamentar su base racional. Sostiene, basándose en las palabras de Del Pozo, a quién cito a continuación, que

quienes han querido reducir la medicina azteca a prácticas mágicas y sacerdotales hacen una mezcla de todos los recursos que tenían los mexicanos para enfrentarse a los males de la salud [...]. El valor de la botánica medicinal de los aztecas [no sólo se debe] a la riqueza natural de sus tierras [...], sino a la larga *experiencia* de un pueblo que vivía en estrecho contacto con la naturaleza, que era devoto de las plantas, que las cultivaba y *ensayaba* en sus enfermos sin prejuicios *dogmáticos*, y recogía sus observaciones dentro de una disciplina sistemática (Del Pozo, 1965: 58-59 citado en Anzures y Bolaños, *ibíd.*: 27)<sup>76</sup>.

Así, para la estudiosa, a pesar de que «una parte muy importante del complejo salud-enfermedad se movía para los nahuas en una atmósfera de

---

<sup>75</sup> Como subraya la misma autora, el destino marcado por las influencias calendáricas «no era del todo fatalista ni de un determinismo rígido» (*ibíd.*: 22). Por un lado, existían estrategias rituales para eludir los influjos de un día tutelado por una deidad y un signo maléficos y, por el otro, la acción humana podía modificar negativamente un destino fasto.

<sup>76</sup> Efrén C. del Pozo, 1965, 'La medicina indígena', *América Indígena*, vol. V.

sobrenaturalidad; [...] esto no significaba que la concepción total de este complejo fuera sobrenaturalista» (*id.*). Las pruebas de que existiera un amplio sector de dolencias y terapéuticas «concebidas y practicadas dentro de un marco de elementos exclusivamente naturales» (*id.*) se encuentra, para Anzures y Bolaños, en los siguientes argumentos: 1) conocimiento y cultivo de la herbolaria medicinal; 2) conocimiento de animales y minerales para fines curativos; 3) conocimiento de las distintas partes del cuerpo humano; 4) clara distinción entre médicos verdaderos y médicos falsos. Para fundamentar tales aseveraciones, la autora cita Hernán Cortés, Fray Toribio de Benavente, Sahagún, Del Pozo y León-Portilla y demuestra así, satisfactoriamente, la gran importancia de los aspectos empíricos y racionales en la *ticiotl*.

Como podemos observar, las contribuciones de Anzures y Bolaños respecto a la problemática etiológica reproducen, aunque con la intención de dignificar y valorizar los saberes y las prácticas de la medicina indígena, categorías de juicio antitéticas (religioso *versus* natural), externas al pensamiento autóctono, utilizadas por los estudiosos que la habían precedido, y se aleja así de la perspectiva 'otra' que los sistemas médicos prehispánicos encierran.

Esta perspectiva holística se hace evidente en las prácticas curativas de los antiguos *titicih*, así como las describe López Austin en su estudio sobre *Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl* (López Austin, 1967). El autor reputa injusto el hecho de que, en la literatura del siglo XVII, los términos *ticitl*, *tepatiani* y similares sean tratados como sinónimos de hechicero y enfatiza que, con estos vocablos, los antiguos nahuas se referían al médico «independientemente de los medios de que se valga, que pueden ser los obtenidos empíricamente con el uso de procedimientos realmente medicinales o los propiamente mágicos» (*ibíd.*: 107). Por lo tanto, un médico «podía hacer uso de todos los medios que la experiencia le había dado a conocer y, hombre de su época, tal vez encontrara que una oración podía coadyuvar a que su enfermo recuperara la salud» (*id.*). La separación entre los terapeutas que se dedicaban a curar los males que tenían un origen 'sobrenatural', los que usaban medios empíricos y los que ligaban



estrechamente ambos medios, se produjo, entonces, sólo en un segundo momento.

La conmixtión, concatenación y coexistencia entre los factores tangibles e intangibles de un mismo padecimiento resalta claramente en las actividades curativas de las clases de sanadores recordadas por López Austin. A modo de ejemplo, refiero tres de ellas: 1) él que reduce fracturas de huesos; 2) el que cura piquetes de alacranes; y 3) el que cura por *teiczalitzli* (acción de pisar a la gente).

El primero, como subraya el mismo autor, «es un buen ejemplo del *tícitl* que usa al mismo tiempo un procedimiento médico y uno mágico» (*ibíd.*: 110). Éste, al atender las fracturas óseas, mientras entablilla al paciente, pronuncia fórmulas mágicas. También el segundo despliega su acción terapéutica en los dos planos contemporáneamente. Así, para tratar un piquete de alacrán, aplica una liga para impedir la difusión del veneno y usa *piciate*<sup>77</sup> sobre la herida. Paralelamente, sin embargo, realiza una intervención mágica aludiendo «al mito de Yappan, personaje que fue castigado y convertido en alacrán por quebrantar su voto de castidad con la diosa Xochiquétzal» (*ibíd.*: 111). El tercer médico usa sus pies cubiertos de callosidades, que previamente a calentado en un comal o con una piedra expuesta al fuego, para pisar el dorso de un paciente afligido por cansancio extremo y dolor de espalda. La operación es acompañada por la contemporánea pronunciación de fórmulas mágicas (*ibíd.*).

Los tres casos muestran como afecciones que, por lo menos aparentemente, lucen como ‘naturales’, y resolubles con intervenciones físicas, sean tratadas integrando herramientas ‘materiales’ e ‘inmateriales’, y actuando contemporáneamente sobre el plano tangible y el intangible.

Por otro lado, el mismo autor, en otro de sus estudios (López Austin, 1970), recuerda el carácter racional no sólo del aspecto práctico-empírico, sino también de los ‘mágicos’ y ‘religiosos’ en los procesos de salud/enfermedad/atención, y subraya que los tres ámbitos «se integran en esquemas y procesos rigurosamente lógicos» (*ibíd.*: 256). Así, al dirigirse al enfermo, el médico utiliza las armas

---

<sup>77</sup> Mezcla de tabaco y cal.

múltiples que la ética de su tiempo le permite, y ataca a la enfermedad y la muerte integrando tres posiciones lógicas muy distintas, cuyas naturalezas desiguales discierne con relativa claridad (*ibíd.*):

como sacerdote, como *ticitl* que conoce el origen divino primario de la enfermedad, sabrá que nada puede hacer en contra de la voluntad de Tlilacahuan<sup>78</sup>; tratará, no obstante, de lograr que se apiade de su enfermo; aconsejará la ofrenda a alguno de los Tlaloque en un monte apropiado y, por último, conociendo también el origen descubierto por observación de la naturaleza, aplicará la medicina correspondiente –la que también la observación le ha demostrado que es efectiva– auxiliándose de la imposición de su voluntad de mago (*ibíd.*: 271-272).

Las diferentes ideas etiológicas, entonces, coexisten sin que haya contradicción o confusión entre ellas y, como enfatiza el estudioso, «[...] en materia de vida, enfermedad y muerte, las causas descubiertas por la experiencia y las atribuidas a los seres sobrenaturales llegan a concebirse y a mencionarse sin que se trasluzca el menor conflicto» (*ibíd.*: 272).

Es el mismo autor quien, en mi opinión, ofrece una de las reflexiones más completas, amplias y articulada sobre la enfermedad y sus causas en la Mesoamérica precolombina. En su obra *Cuerpo humano e ideología* (López Austin, 1989), López Austin trata a los padecimientos, y a su etiología, sólo como un aspecto complementario del tema central de su pesquisa: las concepciones de los antiguos nahuas acerca del cuerpo humano. El historiador mexicano conjuga el examen de las fuentes prehispánicas y coloniales, y de los estudios etnográficos contemporáneos sobre el tema, para ofrecer una imagen viva y multidimensional del complejo ideológico náhuatl relativo al soma y, de paso, para reconstruir la manera del hombre náhuatl de ser y estar en el mundo. Así, a través de una lectura acuciosa y profunda de las fuentes, el autor brinda una explicación

---

<sup>78</sup> Tlilacahuan era uno de los nombres del ser supremo: creador, omnipotente y ubicuo. Él era quien daba la vida a los hombres y quien decidía que terminara; de él y sólo de él, nos dice López Austin, dependían la salud y la enfermedad de la gente. Su voluntad absoluta era totalmente independiente de los valores vigentes en las sociedades humanas y externamente indeterminable. Aunque premiara la virtud y castigara las faltas, sus designios eran inescrutables y sus acciones eran las de un «ser que tenía en sus manos el destino y jugaba con él» (López Austin, *ibíd.*: 259). Tlilacahuan era, entonces, quien libremente tomaba las decisiones acerca del bienestar o malestar de los hombres, y quien luego delegaba su ejecución a los dioses, que a su vez podían comisionar seres sobrenaturales auxiliares (*ibíd.*).

desde adentro, entre otras cosas, de las concepciones relativas a los orígenes del malestar físico y la muerte en el México antiguo.

Un primer aspecto a considerar, para la comprensión de los procesos de salud/enfermedad/curación según los presenta este autor, es el hecho de que el hombre se concibiera en el centro del cosmos, en la culminación del equilibrio de los cinco puntos del plano terrestre, y se creyera el ser en el cual confluían todas las calidades de los componentes del universo. Éstos, reunidos en el centro cósmico, «debían participar en el hombre en forma equilibrada, haciendo de él la síntesis ordenada y estable del universo» (*ibíd.*: 285). Y era, justamente, el mantenimiento de este equilibrio el fulcro de la salud individual y colectiva, y su pérdida la primera condición para el advenimiento de la enfermedad. Cómo subraya el estudioso, «la polaridad equilibrio-desequilibrio afectaba distintos ámbitos: los naturales, los sociales y los divinos» (*ibíd.*: 300). Las divinidades, la comunidad, la familia y el propio organismo humano, todo quedaba imbricado, como en un juego sutil de vasos comunicantes, y «el castigo mismo por los excesos, las imprudencias y las transgresiones se hacía presente en aquellos valores que estaban más próximos a [la] integridad corporal: la salud y la vida, que se convertían así en los bienes sobre los que caían las consecuencias de todo tipo de desviación» (*ibíd.*: 301).

Las dinámicas cósmicas, sociales y fisiológicas, que confluían en el ser humano, se manifestaban a través de la interacción de dos cualidades –el frío y el calor– que, como aclara López Austin, remiten a «un sistema taxonómico que abarca mucho más que los simples ámbitos de la salud y de la enfermedad» (*ibíd.*: 315), y que divide el mundo en «dos mitades opuestas y complementarias, caracterizadas, entre otros criterios de polaridad, por ser una caliente y otra fría»<sup>79</sup> (*id.*). Frío y calor, entonces, no indican una diferencia entre grados de temperatura, sino entre cualidades de cosas, personas, procesos, acciones,

---

<sup>79</sup> La polaridad frío-calor participa de una general oposición dual de contrarios que «segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios, relacionados sus elementos entre sí por su oposición como contrarios en uno de los grandes segmentos, y ordenados en una secuencia alterna de dominios» (López Austin, *ibíd.*: 59).

poderes, seres y ámbitos del universo<sup>80</sup>. Así, en una absoluta continuidad entre lo físico y lo ético, el equilibrio en el hombre implicaba parquedad en la alimentación y en el goce de la sexualidad, pero también el mantenimiento de la armonía con la naturaleza, la sociedad y las divinidades (*ibíd.*).

Los desequilibrios, asimismo, aunque fueran transitorios y no alcanzaran lo patológico, conducían fácilmente a la pérdida de la salud, en cuanto producían una vulnerabilidad orgánica que propiciaba la incidencia de agentes nocivos, tanto internos como externos (*ibíd.*).

Según expone López Austin, entonces, los factores etiológicos de la enfermedad y la muerte, para los antiguos nahuas, podían ser generados por el mismo paciente voluntaria o involuntariamente –por ejemplo, con excesos y pecados o por entrar inadvertidamente al campo de dominio de un ser sobrenatural– o podían estar relacionados con agresiones perpetradas por fuerzas ‘sobrenaturales’ o seres humanos. El autor contempla, además, la incidencia, en el manifestarse de las dolencias y el fallecimiento, de posibles causas impersonales –como el contagio de una afección o el acaecimiento de un

---

80

**Cuadro III**  
División dual del universo

MADRE	PADRE
hembra	macho
frío	calor
abajo	arriba
ocelote	águila
9	13
inframundo	cielo
humedad	sequía
oscuridad	luz
debilidad	fuerza
noche	día
agua	hoguera
influencia ascendente	influencia descendente
muerte	vida
pedernal	flor
viento	fuego
dolor agudo	irritación
menor	mayor
chorro nocturno	chorro de sangre
fetidez	perfume

**Fuente:** López Austin, 1989: 59.

accidente– y la importancia de ciertas condiciones orgánicas que generaban un ambiente favorable para el desarrollo de estados patológicos.

En el cuadro que sigue, se representa sintéticamente toda la concurrencia de elementos que, según López Austin, pueden ocasionar daños a la salud.

## Cuadro IV

### **Factores etiológicos de la enfermedad y muerte según López Austin**

<b>Causa generadas en el paciente</b>	<b>Agresores</b>	<b>Delegados de agresores</b>	<b>Formas de agresión</b>	<b>Causas impersonales de daño</b>	<b>Condiciones orgánicas para el daño</b>
<b>De responsabilidad</b> 1. Pecado 2. Imprudencia 3. Exceso 4. Daño contra sí mismo 5. Entrada voluntaria a campo de dominio de un ser sobrenatural 6. Acto antisocial 7. Pérdida de control emocional 8. Virtud excesiva	<b>Fuerzas sobrenaturales</b> 1. Dioses 2. Objetos cargados de fuerza divina: piedras preciosas, piedras del hogar, flores, cadáveres de ahogados, etc. 3. Muertos de soles anteriores: <i>ohican chaneque</i> , piedras, árboles, etc. 4. <i>Teyolía</i> de los muertos 5. <i>Ihíyotl</i> de los muertos 6. Objetos que dañan por similitud	1. Dioses subordinados 2. Muertos de soles anteriores 3. <i>Teyolía</i> de muertos 4. Hombres bajo posesión sobrenatural 5. Hombres bajo influencia divina 6. Animales servidores	1. Ataques de entidades anímicas de los dioses 2. Intrusión y posesión de seres sobrenaturales 3. Remisión de fuerzas divinas a la superficie de la tierra: destino, rayos, temblor, luz astral, etc. 4. Ataque o intrusión de entidades anímicas de seres vivos 5. Captura o ataque a las entidades anímicas externadas, por seres sobrenaturales 6. Hechizo 7. Ejecución de pena 8. Occisión ritual 9. Daño mágico por contagio o similitud 10. Penetración de fuerzas nocivas 11. Otros ataques	1. Contagio de enfermedad 2. Ataque de animales 3. Parásitos 4. Accidente 5. Intoxicación 6. Condiciones climáticas adversas 7. Otras	1. Desequilibrio orgánico 2. Predisposición causada por el <i>tonalli</i> 3. Ubicación en el campo de dominio de un ser sobrenatural
<b>Sin responsabilidad</b> 1. Hermosura 2. Proximidad a agentes nocivos 3. Entrada involuntaria a campo de dominio de un ser sobrenatural 4. Generación de envidia 5. Caída en estado de desequilibrio orgánico 6. Parentesco con muertos elegidos 7. Otros	<b>Seres humanos</b> 1. Hombres comunes 2. Hombres con poder gubernamental 3. Hombres con poderes o conocimientos de lo sobrenatural 4. Generadores de fuerzas nocivas				

**Fuente:** López Austin, 1989: 405.

El examen de cuanto propuesto por López Austin, a mi parecer, pone en evidencia la existencia de dos ejes causales fundamentales: a) el que se refiere al individuo en cuanto causa –con o sin responsabilidad de su parte– de su bienestar

o malestar; y b) el que identifica agentes y factores, externos a él, como origen de su condición de salud.

Cómo se verá más adelante, la consideración de estos dos ejes es fundamental para la comprensión de los aspectos etiológicos entre los zoque-popolucas de Santa Rosa Loma Larga.

Pasando a analizar las aportaciones de otro estudioso, Ortiz de Montellano, éste, en la investigación que dedica a la *Medicina, salud y nutrición aztecas* (Ortiz de Montellano, [1990] 2003), enfatiza la primacía de los aspectos causales para adentrarse en la terapéutica de un pueblo y señala que «en todo sistema médico la causa dicta la cura» (*ibíd.*: 158). Para él, entonces resulta útil partir de las creencias etiológicas, en cuanto considera que éstas permitan definir los remedios usados para hacerles frente. El autor estima que todos los sistemas médicos contemplan tres distintos órdenes de causas: las naturales, las mágicas y las sobrenaturales. Sin embargo, se diferencian el uno del otro porque «tienden a dar mayor importancia a un concepto etiológico que a otros, y se los puede clasificar como primordialmente naturales (la biomedicina occidental, la medicina ayurvédica), mágicos (azande), o religiosos (la Christian Science, el espiritismo mexicano)» (*id.*).

La ‘medicina azteca’, afirma Ortiz de Montellano, era holística y los ‘aztecas’ no percibían como separados los varios factores etiológicos. Los padecimientos, por lo tanto, «se veían como la interacción de causas sobrenaturales, mágicas y naturales» (*ibíd.*: 15), que podían tener un peso distinto según el caso específico pero, generalmente, coexistían en los diferentes episodios patológicos.

Por lo que concierne la causalidad sobrenatural (o religiosa), el autor explica que ésta incluye una amplia variedad de fuerzas y seres, cuales: «deidades, ayudantes de dioses, sus mensajeros y espíritus que residen en bosques, lagos y manantiales, al igual que fuerzas impersonales, como la influencia astrológica» (*ibíd.*: 159), mientras que, con respecto a las etiologías mágicas, afirma lo siguiente «si un hechicero provoca un padecimiento, o si una acción que causa enfermedad puede analizarse en términos de dos leyes bien conocidas de la

magia, la ley del contacto y la ley de la similaridad, podemos considerar que la causa es primordialmente mágica» (*ibíd.*: 171).

Uno de los principales objetivos del autor, como recuerdan Viesca *et al.*, es «demostrar la racionalidad intrínseca [al sistema médico ‘azteca’] y la capacidad de pensamiento empírico sólidamente contrastado con ‘la realidad’» (Viesca *et al.*, 1999: 197). Es por este motivo, subraya el mismo estudioso, que «la parte a la que él da más peso es la correspondiente a la consideración de causas naturales, ya que en ellas es en donde ubica sus mejores criterios de realidad del conocimiento» (*Ibíd.*: 198). Entre estas causas comprende, por ejemplo las picaduras de serpientes, arañas e insectos venenosos, las heridas y las alteraciones de los centros anímicos, respecto a los cuales asevera que «las conductas o circunstancias que disminuían su fuerza en la persona podían considerarse causas naturales y próximas de la enfermedad» (Ortiz de Montellano, *op. cit.*: 183).

Concuerdo con Viesca *et al.* cuando afirman que nuestro autor «explora con un gran conocimiento de causa la relación entre cosmovisión y enfermedad en cada uno de estos grandes grupos» (Viesca *et al.*, *op. cit.*: 198). Asimismo, me parece muy atinada la observación del mismo Ortiz de Montellano cuando asegura que «sería mejor pensar en la etiología azteca como un *continuum* entre el reino natural y el sobrenatural, en el que las enfermedades individuales se ubican en diversos puntos entre los extremos, más que como en un sistema de entradas distintas y excluyentes» (Ortiz de Montellano, *op. cit.*: 195). El estudioso reconoce que la etiología ‘azteca’ es demasiado compleja y holística para quedar comprendida por las categorías que propone y declara recurrir a ellas por motivos heurísticos. Sin embargo, en mi opinión, esta elección lo lleva a realizar una lectura de las dolencias y sus causas que, con la intención de demostrar la validez y efectividad de la medicina de este pueblo, introduce criterios de juicio extrínsecos y recurre a distinciones a veces forzadas –como por ejemplo al clasificar como mágico el daño provocado por el contacto con algunas plantas y

flores relacionadas a ciertas deidades<sup>81</sup>—. De tal manera, desarticula la riqueza y complejidad de las concepciones médicas de los antiguos nahuas y se aleja de sus sentidos profundos.

Por otro lado, hay una diferenciación que el citado autor propone y que me parece muy útil para la comprensión no sólo del sistema etiológico de los antiguos nahuas, sino también del de los médicos santarroseños. Se trata de la que existe entre las causas últimas y las próximas (o inmediatas) de las alteraciones de la salud. Al respecto Ortiz de Montellano evidencia que «los sistemas etiológicos naturales se concentran sobre todo en las causas próximas y en el proceso de la enfermedad. Los sistemas sobrenaturales y mágicos se preocupan más por la causa última, es decir, por qué una enfermedad afecta a determinada persona» (*ibíd.*: 159). Sin embargo, si más que de causas últimas hablamos de causas profundas, creo que no se debería distinguir entre sistemas naturales, por un lado, y mágico-religiosos, por el otro, sino entre sistemas que privilegian, reduccionistamente, los aspectos biológicos de las enfermedades, y los que enfatizan su dimensión sociocultural (*vid.* Pizza, 2005).

Otro autor que reflexiona a profundidad sobre las causas de las dolencias en el México prehispánico es Carlos Viesca. En su obra dedicada a la *Ticiotl* (Viesca, 1997), como advierte León-Portilla, el estudioso adopta un «enfoque epistemológico [...] que exige tomar en cuenta la visión náhuatl del mundo y el todo social y cultural de los nahuas» (León-Portilla, 1997: 13). Para lograr este objetivo, Viesca plantea como punto de partida el reconocimiento de la individualidad y la validez de las culturas más diversas, y «la consideración de todo sistema cognoscitivo como un sistema creencial, indicando con esto no su invalidez posible, sino el condicionamiento de su validez, limitándola al contexto de su propia cultura o a su apropiación y resignificación por otra u otras» (Viesca,

---

<sup>81</sup> Ortiz de Montellano incluye entre los daños mágicos los provocados por algunas flores y plantas (como el *huerembereque*, el cacao [*theobroma cacao*], el *aquiztli* [*paullinia fuscescens*], el *omixochitl* [*polyanthes tuberosa*] y el *cuatlaxochitl* [*euphorbia pulcherrima*]) al olerlas, pisarlas u orinar sobre ellas. No obstante el mismo autor reconozca una relación de tales plantas con deidades cuales *Xochiquetzal* y *Macuilxochitl*, atribuye las consecuencias perjudiciales primordialmente al contacto y a la similaridad mágica. De tal forma, en mi opinión, esencializa, con criterios exógenos y artificiales, los orígenes de un complejo nosológico cuya comprensión requiere de la consideración conjunta tanto de los aspectos 'mágicos' como de los 'religiosos'.



*op. cit.*: 160). La contextualización, histórica y cultural, del conocimiento, para el investigador, permite eliminar «esa visión llena de soberbia que fue tan propia del pensamiento positivista y que, al apropiarse de la verdad absoluta, ubicaba a todo lo que no le era propio en el campo de lo falso, y a todo lo que se le aproximaba en el de la verdad» (*id.*).

Para que se puedan proponer interpretaciones intraculturales, entonces, el autor considera indispensable poner en práctica dos premisas: a) intentar despojarse de la propia identidad cultural; y b) apoyarse y sustentar las hipótesis de trabajo en la cosmovisión y en los criterios propios de la cultura que se estudia (*ibíd.*).

Pasando a considerar las concepciones médicas de los antiguos 'mexicanos', Viesca aclara que entre ellos «siempre se veía a la enfermedad como resultado de un desequilibrio de la dinámica del funcionamiento del cuerpo y de su relación con el cosmos» (*ibíd.*: 163). El hombre, ser del centro, recibe influencias provenientes de todo el universo y las sintetiza en sí ordenadamente, y de forma relativamente estable. Sin embargo, «dichas influencias pueden desequilibrarlo y hacer funcionar su cuerpo de manera diferente a la que le corresponde por su condición de hombre y sus particularidades individuales» (*ibíd.*: 164). Hay coincidencia, entonces, entre salud y equilibrio, mientras que la enfermedad (*cocoa, cocoliztli*) deriva siempre de su ausencia (*ibíd.*).

Empero, en opinión de Viesca, este desequilibrio que se manifiesta en el cuerpo humano no procede nunca de él, sino de «la acción de fuerzas que le son ajenas, que no le pertenecen, pero que le pueden afectar» (*ibíd.*: 164). Las relaciones e intercambios que provienen del universo, por lo tanto, se concretan, a nivel individual, en procesos vitales que estriban en estados de bienestar y malestar físico (*ibíd.*).

De tal forma, según aclara el estudioso, «el pensamiento náhuatl se mantuvo a favor de que sólo lo extraño puede ser nuestro enemigo» (*ibíd.*: 165); las enfermedades nunca se generan en el cuerpo y, más bien, vienen desde afuera (*ibíd.*).

Por otro lado, el investigador reconoce la existencia del libre albedrío que da al hombre «la posibilidad y lo lleva a elegir si se apega a las disposiciones que mantienen el orden cósmico o si decide ir más allá de los límites fijados arriesgándose a los muy variados peligros que por ello le acecharían» (*ibíd.*: 166). Los seres humanos son entonces responsables de sus actos –voluntarios e involuntarios– y de las consecuencias que éstos acarrearán, pero esta responsabilidad no parece tener, según el planteamiento de Viesca, mucho peso en el advenimiento de los padecimientos.

La compleja red de influjos que vinculaba el microsistema corpóreo al macrosistema cósmico se expresaba, para el autor, «mediante el lenguaje, el común denominador de lo frío y lo caliente» (*ibíd.*: 184). Estos dos elementos taxonómicos, esenciales en la cultura prehispánica, eran usados en la clasificación de los niveles del cosmos, de los dioses, de los hombres y sus órganos, de los animales, las plantas, los alimentos y los medicamentos. Por lo tanto, visto que todos los seres del universo compartían las características ‘físicas’ del rumbo del universo de donde procedían o al que pertenecían<sup>82</sup>, la oposición dialéctica frío-caliente permite, para el investigador, adentrarse en la dinámica de la enfermedad y definir el origen y las características de las fuerzas que la causan.

Con base en estas promesas, Viesca propone entonces que los antiguos nahuas definían la etiología de las dolencias a partir de la asociación entre los *taxa* frío-caliente y la división del cosmos por rumbos dispuestos en un eje vertical –el arriba, el centro y el abajo– y en un plano horizontal –los cuatro puntos cardinales. Así, la identificación de las propiedades frías y calientes de los males permitiría establecer y diferenciar no sólo el agente que los originaba, sino también la parte del cosmos de la cual provenía su influencia y, consecuentemente, el remedio más adecuado para hacerles frente.

Asimismo, partiendo de «las condiciones que definen y abarcan al desequilibrio resultante, así como [de] las fuerzas cósmicas involucradas» (*ibíd.*: 171), el

---

<sup>82</sup> Así todos los dioses, seres o fuerzas que provenían de o estaban relacionados con los cielos, el oriente y el sur eran calientes, mientras que los originarios de o vinculados con el inframundo, el oeste y el norte eran fríos.

estudioso distingue los factores etiológicos de las enfermedades del México prehispánico en siete grupos, definidos de acuerdo con la ubicación de sus agentes causales en el espacio. Las dolencias, de tal manera, serían ocasionadas por: 1) la presencia de dioses o seres de los pisos superiores del universo; 2) la acción de fuerzas de los dioses o seres de los pisos superiores; 3) las fuerzas divinas que habitan en seres de la superficie terrestre; 4) los dioses o seres provenientes del inframundo; 5) las fuerzas o influjos de seres del inframundo; 6) los seres del inframundo que moran la superficie terrestre; y 7) los seres humanos.

Esta clasificación, al sustentarse en un profundo examen de las fuentes y estudios sobre las concepciones médicas de los antiguos nahuas y al tomar de su cosmovisión las categorías de análisis y construcción de las hipótesis, ofrece una interpretación de las causas de las enfermedades que se esfuerza por eliminar cualquier categoría exógena de juicio. De tal forma, nos permite acercarnos al pensamiento etiológico prehispánico, obviando muchos filtros hermenéuticos adoptados por otros especialistas a partir de la visión 'occidental' del mundo, del hombre y de la enfermedad.

Por otro lado, me parece importante expresar algunas dudas acerca de la prioridad absoluta que Viesca atribuye al eje causal externo, con respecto al interno. Según el autor, en el pensamiento médico náhuatl «sólo lo extraño puede ser nuestro enemigo» (*ibíd.*: 165), y esta preeminencia de la causalidad extrínseca queda claramente plasmada en su propuesta etiológica. Sin embargo, de esta manera, a mi parecer, no se da un justo peso a la responsabilidad individual y a la trascendencia del respeto de *diktat* divinos, mandatos religiosos y normas sociales para el mantenimiento del equilibrio psicofísico y, por ende, de la salud. Un ejemplo actual de la importancia de las elecciones y acciones individuales, en el desarrollo de las patologías, son las ideas terapéutica de los *nuntajiyapaap* de Santa Rosa Loma Larga, que, como se verá más adelante, atribuyen una función crucial a tales aspectos, en los procesos de salud/enfermedad/atención.

Concuerdo con López Austin cuando subraya la recíproca utilidad hermenéutica de la información histórica y del material etnográfico al señalar que

«así como una creencia o una práctica mesoamericana da razón de creencias o prácticas urbanas o rurales de nuestros días, las concepciones actuales pueden ayudarnos a delinear las antiguas» (López Austin, 1989: 32).

Así, con el objetivo de favorecer la mutua inteligencia de las terapéuticas indígenas de ayer y de hoy, como base de un estudio profundo del universo médico de los popolucas santarroseños, me parece útil integrar el panorama de las interpretaciones sobre las causas de la enfermedad en las medicinas prehispánicas, presentado hasta aquí, con tres ejemplos de estudios etnográficos contemporáneos, dedicados a las actuales medicinas indígenas de México.

Comenzaré con las reflexiones propuestas por Hersch en el estudio que dedica a los 'aires de basura', un conjunto de padecimientos no reconocido por la medicina hegemónica actual (Hersch, 1995). Este 'grupo de males' constituye, para el autor, «un complejo patológico de la medicina náhuatl que ha persistido, aun cuando sumamente transformado, en la cotidianidad de la población rural de la Mixteca poblana» (*ibíd.*: 27), región en la cual ha realizado sus investigaciones<sup>83</sup>.

Del *tlazolmimiquiliztli* o *enfermedad de la basura*, así como era concebida por los antiguos nahuas, han persistido hoy ciertos rasgos fundamentales tanto en la etiología como en la terapéutica, siendo la expresión principal de tal persistencia el *tlazol*, una dolencia que actualmente afecta a recién nacidos y lactantes, y que se contrae en tres circunstancias: a) si el (o la) menor es cargado en brazos por su padre, después de que éste llega de 'haber estado' con otra mujer; b) si la madre comete adulterio; y c) si se acerca físicamente al menor alguien en estado de apetencia sexual. La infidelidad y los deseos sexuales, por lo tanto, no se repercuten sobre quienes los experimentan, sino siempre y sólo en el menor vulnerable que entra en contacto con ellos (*ibíd.*).

Las manifestaciones clínicas que se atribuyen al *tlazol* en diferentes partes del municipio de Jolalpan son similares y, como aclara Hersch, incluyen cuatro

---

<sup>83</sup> El trabajo etnográfico, que fundamenta el estudio, se desarrolló en el municipio de Jolalpan, que ocupa el extremo suroccidental del estado de Puebla. En este municipio predomina el grupo étnico nahua.

elementos diagnósticos fundamentales: la hiporexia (el niño ‘no come’), la irritabilidad (‘llora mucho’), la afectación al crecimiento (‘no desarrolla’), y la aducción de las piernas (tiene las piernas cruzadas) (*ibíd.*).

Pasando a describir los ‘aires de basura’ de ayer, el investigador, subraya como éstos se inscriben en la concepción punitiva de la enfermedad que predominaba entre los ‘aztecas’ y reconoce que, en este caso, las consecuencias patógenas que impactan a terceros inocentes se dirigen al control de las prácticas sexuales, a través de la implantación del temor ideológico (*ibíd.*).

Asimismo, regresando a la actualidad, propone una lectura del *tlazol* a la luz de la ciencia médica hegemónica y evidencia como una interpretación clínica global de tal enfermedad apunta a un hipodesarrollo intrauterino y/o una desnutrición a lo largo del primer año de vida, posiblemente en el marco de carencias afectivas, derivadas de una acentuada inestabilidad conyugal y/o de un embarazo no asumido. De tal forma, para Hersch, el contexto del *tlazol*, hoy en día, es una privación socioeconómica endémica que se concreta en un cuadro de «distribución desigual de recursos e insuficiencia agropecuaria, afectación de la flora silvestre, ausencia de servicios básicos como transporte, agua potable y saneamiento ambiental; a lo anterior –como evidencia en fin el autor– se suma la carencia de programas preventivos materno-infantiles y graves deficiencias de tipo asistencial» (*ibíd.*: 42).

De tal cuadro, el estudioso deriva una interesante propuesta etiológica, que combina lo *emic* y lo *etic* en un juego de miradas cruzadas. Así, por un lado el complejo nosológico de los ‘aires de basura’ revela «la posibilidad de que las emociones, las actitudes y el proceder en general de una persona pueden afectar la salud de ella misma o de otra mediante mecanismos que no son físicos (o que aún no han sido detectados como tales» (*ibíd.*: 44); y, por el otro, representa la refuncionalización de elementos ideológicos y prácticos, de origen prehispánico, que constituyen *la única respuesta disponible* a problemas de salud comunes en las graves condiciones de privación socioeconómica que caracterizan las comunidades de estudio.

El *tlazol* se produce, entonces, por una patogenia incorpórea, que ilustra el nexo de lo anímico con lo físico y se manifiesta como una «expresión fisiológica y orgánica de las relaciones humanas» (*ibíd.*: 59), pero es consecuencia, también, de la precariedad de las condiciones de vida en la cual se encuentran muchos pueblos del México indígena y rural.

El segundo trabajo sobre medicinas indígenas contemporáneas, que me parece interesante analizar, se caracteriza por franquear la brecha que, en muchos casos, separa quien realiza, y plasma por escrito, una investigación etnográfica, de los miembros de la cultura que la protagonizan, a través de la coautoría entre el antropólogo, Pierre Beaucage, y un grupo de intelectuales locales. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla* (Beaucage y TTO, 2012), de hecho, es uno de los resultados de los casi 30 años de colaboración entre Beaucage y los integrantes del Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan (Mpio. de Cuetzalan, Puebla). Esta obra, como subraya Boege, «nos devela la compleja relación biocultural entre lengua, conocimiento, ecosistemas, diversidad biológica y agrobiodiversidad en los territorios indígenas nahuas del norte de la Sierra Madre Oriental» (Boege, 2012: 15), y permite ahondar en la gran riqueza de los saberes de este pueblo sobre el hombre, su cuerpo, su entorno natural, y el cosmos que los comprende.

Al abordar las *enfermedades del cuerpo y del alma*, los autores introducen algunas reflexiones acerca de sus causas, y establecen una primera y general diferenciación etiológica, a partir del carácter frío o caliente del desequilibrio que éstas provocan (*ibíd.*).

La polaridad frío-caliente constituye, asimismo, el eje esencial sobre el cual se mueven tanto el frágil equilibrio necesario a la salud, como todos los posibles factores que la ponen en riesgo. Éstos, para el antropólogo canadiense y los miembros del Taller de Tradición Oral, se pueden distinguir en tres ámbitos, entre los cuales, más que división, existe continuidad. Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, nos dicen los autores, atribuyen la enfermedad: a) a un mal funcionamiento del propio organismo; b) «a la influencia del medio ambiente, natural y sobrenatural, con sus cuatro elementos (agua, tierra, fuego y sobre todo,

aire)» (*ibíd.*: 256); y c) a problemas en las relaciones sociales, como la envidia, el mal de ojo y la brujería.

«El primer nivel de explicación de la enfermedad al que se acude –agregan– es generalmente natural, y se cura con la medicina de las hierbas, mientras que el diagnóstico sobrenatural interviene cuando el mal persiste» (*ibíd.*: 288). Por lo tanto, a un mismo evento patológico, como por ejemplo a la diarrea de un niño, se le atribuirá un origen ‘natural’ si se cura con infusiones y un régimen alimenticio adecuado. Sin embargo, si no responde a los tratamientos habituales, se podrá imputar a una etiología ‘sobrenatural’ como el ‘susto de agua’, y se tratará, entonces, recurriendo a la adivinación y utilizando métodos mágico-religiosos. En ambas circunstancias, de todas formas, «se intenta corregir el desequilibrio-enfermedad (‘enfriamiento’, ‘acaloramiento’) [...] por la aplicación de fuerzas opuestas» (*ibíd.*: 272).

En el primer caso, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla hablan de *kokolis saj* (‘enfermedad no más’, que los autores interpretan como ‘enfermedad natural’), en el segundo pueden usar expresiones cuales *panoua se teisá* (‘pasa una cosa’) o *kichiuuj se mal* (‘se le hizo un mal’, que los autores interpretan como ‘enfermedad sobrenatural’). Según Beaucage y los integrantes del Taller de Tradición Oral, las *kokolis saj*, serían todas aquellas dolencias derivadas de desequilibrios biológicos y fisiológicos, cuyos efectos vulnerarían a partes del cuerpo o a procesos vitales, cuales la circulación del *aire-soplo-aliento* y de las *aguas* internas, el ciclo de los alimentos o el ciclo reproductivo. Por otro lado, la influencia de «las fuerzas ocultas del cosmos» (*ibíd.*: 276) y de relaciones sociales disfuncionales estarían a la base de los males clasificados como ‘sobrenaturales’.

En este segundo orden se inscriben, para los autores: 1) los padecimientos ocasionados por seres del ‘mundo de arriba’, como por ejemplo Dios y los santos, que cumplen una función ‘justiciera’; 2) los que derivan de particulares relaciones entre los seres humanos, como el mal de ojo o los daños ocasionados por la envidia, el odio y el amor no correspondido; 3) los provocados por los elementos que componen el cosmos – la Tierra, el Agua, el Fuego y el Aire– que redundan en un susto, o espanto, y en la pérdida de la sombra (en el caso de los primeros

tres), o en el ingreso en el cuerpo de un 'mal aire'; 4) los causados por las fuerzas de la noche y del 'mundo subterráneo', como los que manan de los animales de mal agüero, o de ciertos 'duendes' –como los *masakamej* y los *tepeuanimej*– que llegan a tener una función de castigo; y, en fin, 5) los originados por los brujos que, con su actividad, afectan al doble animal de la víctima, perjudicando su salud (*ibíd.*).

Podemos ver que, en el planteamiento etiológico propuesto por el estudioso canadiense y sus coautores locales, se reproducen algunos esquemas causales ya observados en otras de las obras examinadas. Asimismo, en esta proposición interpretativa, un horizonte etiológico general –la alteración del equilibrio entre las cualidades frío-caliente– enmarca factores más específicos que se distinguen por medio de dos clases organizadoras, las de naturaleza y sobrenaturaleza. A esta diferenciación de las causas, además, corresponde la distribución de los males que de ellas derivan en dos ámbitos, que disciernen tajantemente los problemas de tipo biológico-funcional de los 'mágico-religiosos'. Así –no obstante la riqueza y vividez del panorama ofrecido y el importante esfuerzo en reproducir la compleja y articulada conceptualización náhuat del mundo animal y vegetal, del hombre y su cuerpo, y de las dinámicas que los integran en el cosmos– en algunas de las categorías juzgantes utilizadas para el ámbito terapéutico permanecen, en el trasfondo, las separaciones entre natural y sobrenatural, material e inmaterial, cuerpo y alma que, como se vio anteriormente, no son propias del universo conceptual mesoamericano y remiten, más bien, a la visión occidental del mundo. Frente a tal circunstancia, por ende, surgen en quien lee algunas preguntas cuales, por ejemplo: ¿la díada natural-sobrenatural ha sido apropiada por los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y es actualmente parte de sus herramientas de juicio en la definición de los desequilibrios de la salud? ¿Estas nociones funcionan, tal vez, como puente conceptual que facilita la mutua comprensión y comunicación entre dos maneras distintas de pensar el hombre y el mundo? O ¿han sido introducidas, voluntaria o involuntariamente, por el especialista coautor del estudio? Al momento quien escribe no dispone de elementos suficientes para contestar.



Interrogantes análogas suscita el tercer y último estudio contemporáneo que abordaré en esta sección. Me refiero a *Entre saberes ancestrales y conocimientos contemporáneos. Las representaciones y prácticas curativas en Suchitlán, Comala, Colima* (Peña y Hernández, 2013), fruto de las investigaciones desarrolladas por Yesenia Peña y Lilia Hernández entre población de ascendencia nahua. Sus objetivos centrales, en palabras de las autoras, han sido «conocer y describir las representaciones y prácticas curativas que existen en la comunidad de Suchitlán, Comala, Colima, y analizar las políticas públicas vigentes en lo que refiere a la interculturalidad en salud en el ámbito nacional y en particular en el estado de Colima y cómo se están aplicando» (*ibíd.*: 26).

Las pesquisas etnográficas llevadas a cabo por las estudiosas han permitido, entre otras cosas, recuperar el testimonio de dieciocho poseedores del conocimiento ancestral sobre «las representaciones en torno a la salud-enfermedad, el cuerpo-persona, las prácticas terapéuticas y recursos curativos que aplican» (*ibíd.*: 24), e integrar un interesante y amplio acervo sobre los 141 problemas de salud más recurrentes en la localidad de estudio. Para cada una de las dolencias recopiladas por Peña y Hernández, una ficha detalla: sus signos y síntomas, sus causas, el tipo de atención requerida, el especialista que la implementa, las técnicas de curación usadas, una descripción del tratamiento aplicado y la eventual presencia de la enfermedad en otros grupos indígenas de México.

Según aclaran las especialistas, en Suchitlán la enfermedad se entiende como «una alteración en la integridad como cuerpo-persona (biológico, psicoafectivo, social, natural e incluso ‘espiritual’» (*ibíd.*: 363) y para que se pueda atender de manera efectiva «es determinante descubrir su origen» (*id.*). Asimismo, las ideas etiológicas constituyen un discurso compartido por la gran mayoría de la comunidad «que permite estructurar una cosmovisión del cuerpo y la persona de una manera integral y que vislumbra al individuo como unidad de cuerpo-espíritu-colectividad» (*ibíd.*: 355).

Peña y Hernández registran cinco distintos factores causales, cuya diferenciación atribuyen a la «autodenominación de los curanderos» (*ibíd.*: 153), a

saber: a) *naturales*, son patogenias de tipo biológico, vinculadas a la interacción con el medio ambiente; b) *hechizos o brujerías*, implican la acción intencional de otro ser humano que provoca un ‘daño’, «mediante el uso de fuerzas sobrenaturales y la utilización de un conjunto de recursos especiales que se cree poseen energía, como tierra de panteón, huesos secos, sal, sangre y corazón de algunos animales, limadura de uñas y menstruación, entre otros» (*id.*); c) *fuerzas sobrenaturales*, como las que se ubican en espacios concretos del medio ambiente y con las cuales el hombre puede entrar en contacto de manera incidental e involuntaria; d) *prueba divina*, se puede manifestar por medio de causas naturales o sobrenaturales con el fin de poner a prueba «la fe y esperanza de la persona en la deidad a la que se entrega» (*ibíd.*: 154); y e) *castigo divino*, conjunto de factores etiológicos naturales o sobrenaturales que afectan a las personas que practican la hechicería o brujería (*ibíd.*).

Como es posible observar, también en el caso de este trabajo las categorías etiológicas utilizadas por las autoras remiten a la ya muchas veces señalada antítesis entre una dimensión natural y una sobrenatural que se ha revelado, en la mayoría de los estudio examinados, como exógena al horizonte conceptual mesoamericano.

El breve recorrido entre los distintos planteamientos etiológicos expuestos en las obras hasta aquí examinadas ofrece varios elementos de reflexión, útiles para acercarse a la comprensión del universo médico de los popolucas de Santa Rosa Loma Larga y forjar las herramientas analíticas necesarias para profundizar en sus aspectos esenciales.

Un primer punto problemático que este *excursus* evidencia es, seguramente, el que refiere al mismo utillaje conceptual, necesario para abordar realidades socioculturales que hunden sus raíces en visiones del mundo otras respecto a la ‘occidental’, y a las dificultades y riesgos que el investigador enfrenta para su elección y construcción.

Regresan, entonces, a la mente las advertencias demartinianas (*vid.* De Martino, [1959] 2007 y *supra*), con las cuales he iniciado estas reflexiones sobre la

etiología de la enfermedad en Mesoamérica, y su invito a tomar conciencia de los condicionamientos históricos y culturales de la perspectiva hermenéutica del investigador.

Las enormes dificultades que se encuentran para reconocer, contextualizar y hacer a un lado las propias categorías de juicio –al confrontarse con la alteridad cultural, histórica y social– son claramente ejemplificadas por los estudios analizados y, desafortunadamente, para obviarlas no son suficientes ni el reconocimiento de la dignidad y del valor de la mirada del ‘otro’ ni la sincera intención de acercarse a su realidad y aprehenderla ‘sin velos’. Así que, si el conjunto de relaciones simbólicas que sustentan el orden cultural, parafraseando a Sahlins (1988), condiciona inevitablemente también las categorías a través de las cuales el historiador y el antropólogo interpretan su universo de estudio, más que «tratar de despojarse de la identidad cultural propia» (Viesca, 1997: 162), como propone Viesca, será conveniente, como sugiere De Martino, volver la mirada hacia nosotros mismos, pensar críticamente nuestros criterios de juicio, y tomar conciencia de los límites y peculiaridades de nuestra particular experiencia de ser en el mundo (De Martino, *op. cit.*).

Historizar nuestro horizonte conceptual, por otro lado, más que una tarea a cumplir antes de cualquier indagación, es un proceso constante y nunca acabado que nos acompaña a lo largo de todo el *iter* de investigación, y que difícilmente termina cuando éste se concluye. Nos permite acercarnos, a pequeños pasos, a la alteridad sin darnos nunca la certeza de poderla asir. Certeza que, por supuesto, quien escribe no pretende poseer.

Entre las fronteras conceptuales que, al parecer, siguen resultando difíciles de franquear se encuentra seguramente la que, en el pensamiento ‘occidental’, distingue y separa cuerpo y alma, materia y espíritu, razón y emociones, hombre y medio ambiente, ‘naturaleza’ y ‘sobrenaturaleza’. Este paradigma opositor, como se vio, subyace a la mayoría de los enfoques causales expuestos, y vuelve difícil la comprensión de medicinas, como las que se inscriben en la tradición cultural mesoamericana, en las cuales la constitución del *anthropos* y del universo se

fundamentan en la continuidad e interconexión entre todos los niveles del existente.

En el caso de los *nuntajjyrap* de Santa Rosa Loma Larga, por ejemplo, como se verá más adelante, el ser humano está inserto en una red de relaciones que lo vinculan, durante toda su vida terrena y ultraterrena, a su familia, su comunidad, su entorno natural –con todos los seres que lo habitan– y a los distintos planos del cosmos. De estas relaciones, y de las pautas que las rigen, dependen el bienestar individual, la salud o la enfermedad del hombre, pero también la misma posibilidad de subsistir de la ‘naturaleza’, de los seres intangibles que la animan, y del universo entero, todos ligados por lazos de interdependencia que van de lo micro a lo macro, y viceversa.

Por lo tanto, regresando a las ideas etiológicas en la concepción mesoamericana de la enfermedad y en la medicina santarroseña, concuerdo con Pizza cuando subraya que

[...] el problema no es ni tener que individuar la ‘racionalidad’ de las representaciones de la enfermedad que a ellas subyacen, ni evaluar el fundamento objetivo de las prácticas terapéuticas que se activan. Se trata más bien de procesos de producción de conocimiento que responden, por un lado, a una exigencia intelectual y existencial de atribución de sentido, una exigencia de organización que parte de observaciones concretas precisas; por el otro hacen un ‘buen uso’ social de la enfermedad, o sea parten de la experiencia de la enfermedad para establecer órdenes de clasificación del mundo natural y social (Pizza, 2005: 202).

De tal manera, la cuestión de las causas, se inserta en un más amplio proceso de construcción de sentido de la experiencia de la enfermedad. Remite a una búsqueda que puede considerarse al mismo tiempo racional, filosófica y existencial, y que atañe tanto al individuo como al grupo, en cuanto procedimiento de «reordenamiento simbólico de un desorden físico y social» (*id.*). Tal búsqueda, en el horizonte mesoamericano, no ignora o se desentiende de las que Ortiz de Montellano ([1990] 2003) llama *causas próximas* o *inmediatas*, sino las atiende y al mismo tiempo las trasciende, en pos de las *últimas* y fundamentales, de las que se encuentran en un nivel más profundo que la esfera material y tangible del cuerpo, y apuntan a su dimensión cultural y social. El soma, así, actúa como un

punto a través del cual los aspectos éticos se enlazan a los biológicos, y la individualidad a la colectividad, tanto humana como extrahumana. La enfermedad, por ende, aparece como uno de los medios que señalan al hombre el quebrantamiento del orden equilibrado y solidario que rige su existencia y la del cosmos, y la curación como una forma de reintegrarlo.

**Cuadro V**  
**Factores etiológicos de la enfermedad en los autores analizados**

		MEDICINA DE LOS ANTIGUOS NAHUAS				MEDICINAS INDÍGENAS ACTUALES				
Autores	Aguirre Beltrán (1963)	Anzures y Bolaños (1983)	López Austin ([1980] 1989)	Ortiz de Montellano ([1990] 2003)	Viesca (1997)	Hersch (1985)	Beaucage y Taller de Tradición Oral (2012)	Peña y Hernández (2013)		
<b>Factores etiológicos de la enfermedad y la muerte</b>	1. Castigo de los dioses	1. Castigo divino	1. Causas generadas en el paciente (de responsabilidad y sin responsabilidad)	1. Sobrenaturales	1. Presencia de dioses o seres de los pisos superiores del universo	1. Patogenia incorpórea afectivo-relacional	Naturales Desequilibrios biológicos y fisiológicos: 1. En partes del cuerpo 2. En la circulación del <i>aire-soplo-aliento</i> 3. En la circulación de las <i>aguas</i> internas 4. En el ciclo de los alimentos 5. En el ciclo reproductivo	1. Naturales		
	2. Hechizos	2. Influjo de signos calendáricos	2. Agresores (fuerzas sobrenaturales y seres humanos)	2. Mágicas	2. Acción de fuerzas de los dioses o seres de los pisos superiores			2. Deprivación socioeconómica	Sobrenaturales Influencia de fuerzas ocultas del cosmos y de relaciones sociales disfuncionales 1. Castigo de seres del 'mundo de arriba' 2. Mal de ojo, envidia, odio y amor no correspondido 3. Elementos cósmicos (Tierra, Agua, Fuego y Aire) 4. Fuerzas de la noche y 'mundo subterráneo' 5. Brujos	2. Hechizo o brujería
	3. Pérdida del <i>tonalli</i>	3. Acción de brujos	3. Delegados de agresores	3. Naturales	3. Fuerzas divinas que habitan en seres de la superficie terrestre					2. Deprivación socioeconómica
	4. Intrusión de un espíritu en organismo humano, posesión	4. Naturales	4. Formas de agresión	4. Mixtas	4. Dioses o seres provenientes del inframundo	5. Fuerzas o influjos de seres del inframundo	4. Prueba divina			
	5. Intrusión de un cuerpo extraño de naturaleza material	6. Naturales	5. Causas impersonales del daño	6. Condiciones orgánicas para el daño	6. Seres del inframundo que moran la superficie terrestre			7. Seres humanos	5. Castigo divino	

### **I.5.3. Algunas consideraciones sobre los conceptos de mito y rito**

El mito y el rito, como señala López Austin (2001), son *vehículos de expresión privilegiados* por su alcance tan abstracto y general, y refieren a la cosmovisión, y a su núcleo duro, de forma intrínseca y profunda pero no transparente. Según indica el estudioso mexicano, «operan en el nivel de la metáfora y con tal contenido de emotividad y estética, que pueden ser considerados más como medios operativos de múltiple aplicación concreta que como expositivos de sus significados profundos más abstractos» (*ibíd.*: 64). Este valor operativo de 'múltiple aplicación concreta' permite, en mi opinión, acceder a modelos de pensamiento-acción fundamentales para la comprensión de los procesos de salud/enfermedad/atención entre los zoque-popolucas de Santa Rosa Loma Larga. Considero que, por lo menos en el caso *nuntajjyypaap*, su estudio nos permite acceder a los cánones relacionales fundamentales entre el hombre, su familia y comunidad, su entorno 'natural' y los seres extrahumanos de los distintos niveles de existencia. De tal manera, nos deja vislumbrar la forma popoluca de concebir tanto al ser humano y a la existencia comunitaria, como a la 'naturaleza' y al cosmos entero. Comprender el lugar que el individuo ocupa en el universo y en la sociedad, y las pautas relacionales que regulan su convivencia con todos los otros seres (animales, vegetales, humanos, extrahumanos, geomorfológicos), es una condición ineludible para entender la natura y causa de la enfermedad, y los modos de curarla, entre los santarroseños.

Para aproximarme a los mitos y ritos *nuntajjyypaap* me apoyaré principalmente en las propuestas teórico-metodológicas de la *Escuela Histórico-Religiosa Italiana* y, más específicamente, a las aportaciones de tres de sus miembros: Pettazzoni, Brelich y De Martino, cuyos trabajos han contribuido significativamente a forjar las directrices de una perspectiva de estudios que pone el énfasis sobre la historicidad de los fenómenos religiosos.

Una característica común a estos autores es la de considerar lo sagrado no como una realidad ontológicamente dada, autosuficiente con respecto al hombre, y que ejerce un poder sobre de él, sino como un producto *sui generis* de la cultura, resultado de un peculiar proceso de transfiguración simbólica (*vid.*

Massenzio, 2004). Y es justamente a partir de una interpretación de los hechos religiosos como «producto histórico» que Pettazzoni, Brelich y De Martino estudian los mitos y los ritos, y los definen.

### **I.5.3.a. Raffaele Pettazzoni y la verdad del mito**

En el texto *Verdad del mito* (Pettazzoni, 1948), por ejemplo, Pettazzoni nos ofrece una aguda reflexión acerca de las bases y criterios históricos y culturales que fundamentan la veracidad o falsedad de los mitos y define el ámbito en el cual se manifiesta su autenticidad. Evidencia como la oposición, común en el Occidente contemporáneo, entre *mito* (entendido como fantasía) y *realidad* hunde sus raíces en las especulaciones de pensadores griegos<sup>84</sup> del VI siglo a.C., como Teágenes y Xenófanes, para los cuales el antropomorfismo de los dioses de Homero era incompatible con el ideal divino.

No se trata, por lo mismo, de un criterio de categorización que pueda considerarse absoluto y universal sino, más bien, es el producto de una historia y una cultura específicas.

Igual estatuto tienen, entonces, las clasificaciones operadas por algunas poblaciones de América septentrional (como los Pawnee, los Wichita, los Dakota Oglala o los Cherokee), Australia (como los Karadjeri) o África (como los Herero, los Negros del Togo o los Haussa) cuando distinguen entre ‘historias verdaderas’ e ‘historias falsas’, o ‘ridículas’. Entre las primeras se encuentran los relatos de los orígenes, las cosmogonías y teogonías y las historias de seres superhumanos que suscitan cosas y fundan instituciones. Todos estos, dice Pettazzoni, son mitos

---

<sup>84</sup> El área semántica de la palabra griega μῦθος (*mythos*) incluye, en la literatura poético-teológica clásica (poemas homéricos y hesíodeos), connotaciones que se refieren al «hablar», «decir», «narrar» o «enunciar un proyecto» (Filoramo, 2004; *vid.* Vox, 1967). El cambio de significado, por el cual este término se ha vuelto sinónimo de discurso falso o fantástico, es el fruto de una polémica que, a partir del surgimiento y desarrollo del pensamiento filosófico griego, se extendió a todo Occidente. Contraponiendo μῦθος (*mythos*) a λόγος (*logos*, entendido como discurso razonado), la neonata filosofía griega reservó sólo para sí la prerrogativa de formular discursos verdaderos y puso en crisis el horizonte mítico (*ibíd.*: 513).

Subrayando la especificidad del contexto histórico-cultural en el cual tuvo lugar esta formulación conceptual de la función mítica, autores tales Brelich, Sabbatucci o Filoramo invitan a no olvidar la historicidad del uso y difusión de este indicador de los estudios antropológicos y religiosos para evitar la aplicación instintiva de categorías de pensamiento occidental a otras realidades culturales.



y como 'historias verdaderas' se diferencian de las 'falsas' antes de todo por su contenido (*ibíd.*: 106).

Son narraciones de eventos realmente ocurridos, como el origen del mundo y de la humanidad, de la vida y de la muerte, de las especies animales y vegetales, de la cacería, la agricultura, el fuego, del culto, los ritos de iniciación, las sociedades chamánicas y sus poderes terapéuticos. Todas, subraya el historiador de las religiones, se refieren a sucesos, lejanos en el tiempo, de los cuales tuvo principio y fundamento la vida presente, de los cuales procede y depende la estructura actual de la sociedad.

Los personajes divinos o superhumanos que operan en el mito, sus empresas extraordinarias, sus singulares aventuras, todo este mundo maravilloso es una realidad trascendente que no se puede poner en duda porque es el antecedente y la condición *sine qua non* de la realidad actual (*ibíd.*: 108).

Sin embargo, y más allá de su contenido, uno de los aspectos fundamentales del mito es su misma naturaleza: «*el mito es historia verdadera porque es historia sagrada*» (*id.*), y lo es por las concretas fuerzas sagradas que pone en obra. Algunos signos exteriores de esta naturaleza son las circunstancias, tiempos y lugares particulares en donde se cuenta, o el auditorio al cual está expresamente dirigido: «la narración de los mitos de origen – destaca Pettazzoni – es incorporada en el culto porque es culto ella misma y concurre a los fines por los cuales el culto se celebra, que son los de la conservación y del incremento de la vida» (*id.*).

Éste es el motivo por el cual los mitos son historias verdaderas aunque su veracidad no es de orden lógico ni histórico sino, más bien, religioso, o más específicamente mágico: «la eficiencia del mito para los fines del culto, para la conservación del mundo y de la vida, está en la magia de la palabra, en el poder evocativo de la palabra, del *mythos*, [...] como fuerza arcana y poderosa» (*ibíd.*: 109).

Por otro lado, si el mito funda todo un mundo que no puede subsistir sin él, de igual manera ese mito no puede vivir sin aquella realidad en la cual se gestó y de la cual es orgánicamente parte. La vida del mito, que es también su 'verdad', es la vida misma del contexto histórico, social y cultural en donde originariamente se

formó. Y cuando un mundo se disuelve y otro surge de sus ruinas, cuando una civilización deja lugar a otra y sus elementos constitutivos pierden su orgánica consistencia, también los mitos, «añicos entre añicos, despojados de su genuino carácter religioso, constitucionalmente ajenos a la nueva estructura y a su ideología» (*ibíd.*: 115), son relegados al margen de la nueva realidad y se vuelven, nos dice Pettazzoni, 'historias falsas', risibles y sin vida.

### **I.5.3.b. Los mitos y ritos como herramienta de control de lo humanamente incontrolable**

Algunos años más tarde Brelich regresa, en varios textos (entre los cuales: [1965] 1995; [1970] 1977; [1969] 2002; [1972] 2003 y 1976), sobre el problema de la naturaleza de los mitos, profundiza la reflexión sobre su función y la acompaña con un análisis de las tipologías, características y funciones de los ritos.

Subraya, antes de todo, que los mitos se tienen que incluir en la categoría más amplia de las creencias religiosas y que, como tales, no son casuales o caprichosos sino están íntimamente relacionados a la historia de cada civilización: «se cree lo que se necesita creer – enfatiza el autor –, y esta necesidad está largamente determinada por las condiciones de la existencia de una sociedad, a su vez históricamente determinadas» ([1965] 1995: 30). Por tal motivo, asumiendo una perspectiva histórica, es irrelevante que una creencia sea 'justa' o 'equivocada' porque lo que crea las diferencias es precisamente la historia de cada contexto civilizatorio (*ibíd.*).

Los mitos, por lo mismo, no son simplemente expresiones de la libre fantasía del hombre o burdas tentativas de explicación precientífica, sino «historias sagradas», como es demostrado por las condiciones y circunstancias particulares en las cuales se cuentan, por el hecho de que no cualquiera los pueda narrar y por la existencia de especialistas designados para cumplir esta función (Brelich, [1970] 1977). A diferencia de la ciencia que «intenta sacar a la luz el encadenamiento razonable de los hechos que hayan podido conducir a la existencia de un fenómeno en apariencia extraño y prodigioso» (*ibíd.*: 56), el mito se limita a contar, a relatar «los orígenes prodigiosos de cosas que podrían parecer comunes y normales» (*íd.*).

¿Tienen los mitos entonces, por ser tales, que aludir necesariamente al origen de algo? Según algunos estudiosos (como por ejemplo Eliade) es así, afirma Brelich, mientras que para otros (como Pettazzoni) los 'mitos de origen' serían una categoría particular al interior de la mitología (Brelich, [1972] 2003: 33). En los dos casos la línea de distinción separa un concepto bien definido (él de mito *de origen*) de uno vago, y caracterizado sólo negativamente (*no-mito* o mito *no de origen*) (*ibíd.*).

De los mitos de origen está clara tanto la función como el esquema formal, articulado en tres etapas:

a) Todos ilustran o presuponen una situación inicial, diferente a la de los tiempos actuales, en la cual cierta realidad no existe o tiene características distintas a las del presente.

b) Cuentan un acontecimiento que se ha desarrollado en condiciones y circunstancias muy diferentes de las vigentes y cuyos actores son héroes míticos, profundamente disímiles de los seres que viven en la actualidad.

c) Como consecuencia de lo ocurrido, en fin, surge (o se transforma) aquello cuyo origen se narra y se instauran condiciones que persisten en la contemporaneidad de los narradores del mito (Brelich, [1970] 1977, *vid.* también Brelich, [1965], 1995 y [1972] 2003).

Sin embargo, enfatiza Brelich, en los 'mitos de origen' hay mucho más que este esquema y la función «originadora» que expresa: la narración, con todos sus elementos, es parte integrante del mito como tal y no se debe prescindir de ella en los razonamientos teóricos concernientes 'el' mito en general, ni se le tiene que atribuir un peso menor con respecto a la estructura fundadora ([1972] 2003: 38). Tanto los 'mitos de origen', como los 'otros mitos' (o ¡'no-mitos'!), contienen infaltablemente estos componentes afabulatorios que no se explican por la función «originadora» y que ponen los dos tipos de narraciones sobre el mismo plano (*ibíd.*: 39). Existen, agrega el historiador de las religiones, «[...] ciclos míticos en los cuales muchos episodios [...] no sirven directamente para 'fundar' cosas e instituciones, sino sólo para fijar los caracteres de uno o más personajes míticos: indirectamente también estos episodios dan sentido a la realidad, mostrando cuales eran los personajes por obra de los cuales ella se ha construido» ([1965]

1995: 12). Al describir, a través de los hechos que relatan, los atributos de seres míticos a los cuales otros relatos atribuyen una función creadora, también estos cuentos, aunque indirectamente, narran los 'orígenes' ([1970] 1977: 55).

Cada mito concreto, entonces, se tiene que considerar en el marco de la mitología completa de la cual forma parte porque ésta, o sea la suma de todos los mitos de una civilización, constituye un conjunto orgánico sin conocer el cual es imposible, o por lo menos difícil, comprender un mito aislado ([1965] 1995: 11). «Hay que tener en cuenta – concluye Brelich – que la mitología indivisible es, ella misma, a los 'orígenes' de la realidad y por ende también de cada realidad fundada por los distintos mitos [que la componen]» ([1969] 2002: 106). De esta forma, el estudioso va a las raíces de las problemáticas relativas a la definición del mito y propone una vía para comprender de manera más integral sus peculiaridades.

Pero ¿cuál es para Brelich la función que cumplen los mitos? Éstos no pretenden, ni mucho menos, *explicar*, por una necesidad intelectual, los fenómenos a los cuales se refieren sino, más bien, los *fundan*, dándoles valor cultural ([1965] 1995: 11). Los relatos míticos reconducen los factores fundamentales de la existencia efectiva de una sociedad a un tiempo 'otro', totalmente distinto del actual y definitivamente cerrado. Todos los aspectos importantes de dicha sociedad encuentran su definición en este tiempo originario que se ha cumplido para siempre<sup>85</sup> y, por tal motivo, no sólo son como son, sino como 'tienen' que ser y jamás podrán cambiar. De tal forma, el mito asegura la *estabilidad* de las condiciones esenciales de la vida de una colectividad y garantiza su sustracción a la contingencia ([1965] 1995; [1970] 1977; [1972] 2003).

Las narraciones míticas no se limitan, además, a dar «fundamento» a los aspectos tranquilizadores de la realidad sino a todos los hechos reales, buenos y malos, que encuentran de tal manera un *sentido*, basado en los tiempos originales: «la realidad es así – nos dice Brelich – y el hombre se encuentra desarmado ante ella hasta que no logre encontrarle – o atribuirle – un sentido, una

---

<sup>85</sup> Excepción hecha por los mitos «escatológicos».

razón de ser» ([1970] 1977: 57). Gracias al mito, por ende, el mundo, tal como aparece a los ojos de un grupo humano dado, adquiere un significado culturalmente definido y se vuelve aceptable. Cuanto es importante para el hombre se convierte en necesario y queda a salvo de la casualidad. De tal forma, la sociedad logra adaptarse a las propias condiciones y formas de existir y funda sobre ellas el orden humano (*ibíd.*).

Los mitos, en fin, proveen a los hombres modelos de comportamiento: frente a situaciones difíciles la solución es «comportarse como en el tiempo de los orígenes se decidió y como se comportaron los personajes míticos<sup>86</sup>» ([1965] 1995: 11).

He ahí, asevera Brelich, lo que distingue los mitos de cualquier relato «profano»: «asegurar al grupo humano el control de aquello que de otro modo aparecería incontrolable, sustrayendo la realidad a la esfera inhumana de la contingencia y confiriéndole una significación humana» ([1970] 1977: 58).

Brelich fundamenta sus aseveraciones en un estudio que dedica al *Nacimiento de mitos* (Brelich, 1976). La grande heterogeneidad tanto de los materiales narrativos, como de los momentos históricos y contextos culturales analizados, permite al historiador de las religiones poner a prueba una innovadora metodología de examen histórico de los relatos míticos, por medio de la cual demuestra la existencia de un constante proceso de mitopoiesis relacionado a la necesidad de cada sociedad de dar un fundamento atemporal a todas las facetas significativas de su existencia histórica. A través de un ejercicio comparativo entre dos universos míticos muy distantes, como son los cuentos del área central de las poblaciones de lengua algonquina sobre los orígenes de la Logia de Medicina, o *midewiwin*, y los que refieren la fundación de los misterios de Eleusis, en la antigua Grecia, muestra cómo un nuevo mito se constituye prevalentemente por medio del re-empleo de temas míticos preexistentes: «[...] es suficiente uno que otro elemento nuevo [...] y en el signo de esta novedad los otros temas tradicionales encuentran una nueva función» (1976: 78). Los mitos que surgen de este proceso de creación colectiva no son menos auténticos de los que los

---

<sup>86</sup> Éste es el caso de los mitos «prototípicos».

antecedieron, «por ‘estilo’, forma, personajes, tipo de acontecimiento, género y modo de concatenarse de episodios, – enfatiza Brelich – ellos no se distinguen mínimamente de otros mitos» (1976: 78-79).

En los dos casos específicos que analiza el estudioso, además, los nuevos mitos aparecen, fuera de cada posibilidad de duda, como productos históricos porque cuentan la fundación de dos instituciones.

Ellos – nos dice Brelich – no pueden ser anteriores a las instituciones que fundan: y al menos de las instituciones [...] nadie pretende que existan *ab aeterno*, fuera de la historia. Lo que, en vez, se afirma, o se presupone, muy frecuentemente de los mitos: encarnaciones de ‘arquetipos’, proyecciones del ‘inconsciente colectivo’, juegos de los mecanismos atemporales de la ‘mente humana’, los mitos, aún para muchos estudiosos, están de alguna manera fuera de la historia (1976: 79).

Para nuestro autor, esta consideración se puede generalizar y extender también a mitos de fundación de otros productos históricos: «[...] los mitos de fundación de la agricultura, por ejemplo, o de las iniciaciones, o de determinados instrumentos rituales o de una particular organización social, etc., surgieron igualmente después de la aparición de estos fenómenos económicos, sociales o religiosos que del mismo modo no existen dondequiera *ab aeterno*, [aunque no sea fácil fecharlos]» (*í.d.*).

La aceptación de este principio, concluye Brelich, obliga a introducir en el análisis mitológico el criterio diacrónico en cuanto la mitología es, dondequiera, históricamente estratificada, a pesar de que sea sumamente difícil, si no imposible, reconstruir su historia (*ibíd.*: 79).

Otro componente importante, sobre el cual Brelich ofrece consideraciones útiles para una mayor comprensión de la naturaleza y función de las narraciones míticas, es el de sus protagonistas. El historiador de las religiones considera que los mitos sean protagonizados por dos clases distintas de seres personales extrahumanos: a) los *puramente míticos*, cuya actividad se circunscribe al tiempo mítico; y b) los *activos en el presente* ([1965] 1995). Los primeros cumplen exactamente la misma función de los mitos: ‘fundar’ la realidad, instaurar las formas de la existencia presente, mientras que los segundos pueden servir a

*garantizarlas* permanentemente: «frente a los continuos imprevistos de la existencia, no bastan las garantías fundamentales ofrecidas por el mito, sino que son necesarios apoyos en el presente» (*ibíd.*: 29). Y estos apoyos los brindan los seres extrahumanos activos en la actualidad. Pero ¿de qué manera lo hacen?

Estos personajes representan, para Brelich, «aquella realidad humanamente incontrolable y sin embargo existencialmente importante que el grupo humano debe enfrentar, [...] el conjunto de riesgos y de necesidades implícitos en la entera existencia [...] o en aspectos preeminentes de ella» (*íd.*). Estas facetas de la vida de una sociedad, cardinales para su sobrevivencia, son encarnadas por esta clase de protagonistas míticos, y se vuelven así entidades personales, porque el hombre puede establecer relaciones sólo con entes dotados de personalidad. Su personificación, entonces, está finalizada a permitir a los humanos interactuar con toda realidad extrahumana fundamental para su persistencia, e imposible de controlar de otra manera. Asimismo la relación con estos seres permite garantizar, en el presente, la permanencia de las formas de la existencia fundadas y establecidas en los mitos.

El medio a través del cual una sociedad puede tejer vínculos recíprocos con estas entidades extrahumanas, y corroborar las garantías fundamentales ofrecidas por el mito, es el *rito*. Brelich nos dice que éste es un acto creativo, aunque subraya que no se trata de una creación arbitraria: «los ritos no dependen de los individuos, sino de la sociedad entera, y no son acciones que se deciden ocasionalmente, sino más bien están previstas y sancionadas por una tradición colectiva» ([1965] 1995: 38).

Los actos rituales, por otro lado, se distinguen, para el estudioso, en: a) *cultuales*, cuando están insertados en el culto de seres personales sobrehumanos; y b) *autónomos*, cuando no tienen referencias a tales entes (*ibíd.*: 31). En el primer caso, los ritos son parte del culto que cierto grupo humano rinde a una o varias entidades extrahumanas, activas en el presente o puramente míticas, en el marco de las relaciones permanentes que establece con ellas. El culto en general institucionaliza tales relaciones y el rito las manifiesta y las concreta. En el segundo caso, se trata de ritos que se desarrollan de forma

independiente de un culto, aunque puedan estar inscritos en un contexto cultural, y que se diferencian en 'mágicos' y 'de paso' (*ibíd.*).

Tanto en las prácticas rituales culturales como en las autónomas, se expresa la tendencia de la sociedad a intervenir con medios humanos para modificar y dominar lo imprevisible y contingente. Brelich propone como ejemplo el proceso de fabricación de una flecha que, en ciertas culturas, puede prever la conjunción de procedimientos que podríamos definir 'técnicos' con otros que llamaremos 'mágico-rituales'. Nuestro autor subraya como, si los primeros hacen frente a todos los aspectos que el hombre puede prever y resolver a través de sus conocimientos teórico-prácticos, existen otros que no son ni previsibles ni controlables a través de la técnica: hasta el mejor tirador se puede equivocar, un golpe de viento puede desviar la flecha y el blanco puede, tal vez casualmente, eludir el golpe. El cazador necesita protegerse también contra lo incalculable: necesita medios con los cuales dominar lo que su técnica no controla y, con este fin, recurre a ritos en los cuales cree porque son colectivamente considerados eficaces (*ibíd.*: 40).

Para el estudioso, la función de los ritos consiste, entonces, en: «sustraer los acontecimientos de importancia vital al terreno de lo que es puramente natural y por lo tal contingente e incontrolable, insertándolos en el orden cultural, es decir humano, y regido por las reglas de la comunidad» (Brelich, [1970] 1977: 61).

Los ritos, como también los mitos, en fin, se inscriben para Brelich en el complejo ámbito del fenómeno «religión».

### **I.5.3.c. Nexo mítico-ritual y rescate de la presencia humana en el mundo**

Las reflexiones de De Martino acerca de la naturaleza y función de los dispositivos simbólicos mágico-religiosos, entre los cuales figuran los mitos y los ritos, manifiestan varios puntos de contacto con las posturas expresadas por Brelich, a pesar de la autonomía de las trayectorias intelectuales de los dos estudiosos. Por otro lado, como subraya Marcello Massenzio (2004), la visión de lo sagrado elaborada por el etnólogo e historiador de las religiones napolitano es, tal vez, la punta técnica más avanzada en el ámbito de la *Escuela Histórico-Religiosa Italiana*. El centro de su interés especulativo es, principalmente, el



problema de la hierogénesis como respuesta a las necesidades relacionadas con la precariedad de la *presencia humana* en el mundo (*ibíd.*: 547). En la perspectiva de De Martino, el momento religioso tiene todos los requisitos del producto cultural, colectivamente modelado para responder a las exigencias humanas básicas, y representa un paréntesis excepcional, dirigido a favorecer la recuperación de la domesticidad profana. No se trata, entonces, de una serie de procedimientos que, como diría Eliade, permiten que el hombre se arranque «a la irrealidad de un devenir privado de significación» (Eliade, [1964] 1972: 410) a una cotidianidad, por si misma inauténtica, ilusoria y sin valor, para fincarse, a través de la ritualización de la existencia, en lo sagrado entendido como eternidad, sustancia y realidad.

En efecto, si para el estudioso rumano, que mantuvo con nuestro autor una polémica fecunda y mutuamente enriquecedora, lo profano y cotidiano tiene una connotación fuertemente negativa, que se supera sólo a través de su absorción en lo sagrado, para De Martino la plena realización humana no está más allá del 'mundo' profano, sino justo en su interior (Massenzio, *ibíd.*: 525-532), y la negatividad permea sólo segmentos particulares del devenir, «momentos críticos» como son:

[...] aquellos relacionados a la búsqueda de alimento y a la nutrición, a la fabricación y al empleo de instrumentos técnicos, a las relaciones sexuales y a la crisis de la pubertad, a la relación con el enemigo o con el extranjero, al cruce o a la ocupación de nuevos territorios, al encuentro con el animal o la planta, a la guerra, a la enfermedad y a la muerte, a las etapas del trabajo agrícola y a los ciclos astronómicos y estacionales, a las jerarquías sociales y políticas, a las relaciones económicas y jurídicas, a las obligaciones morales y hasta a la inspiración poética y especulativa. En todos estos momentos la historicidad *desborda*, el ritmo del devenir se manifiesta con particular evidencia, la tarea humana de «ser-ahí» está directamente e irrevocablemente convocada, algo decisivo ocurre o está a punto de ocurrir, obligando la misma presencia a acontecer, a desbordarse a sí misma, a empeñarse y a elegir: el carácter crítico de estos momentos está en el hecho de que en ellos el riesgo de no ser-ahí es más intenso, y entonces más urgente el rescate cultural» (De Martino, 1955: 18-19).

Su negatividad, como evidencia Massenzio, no está en la naturaleza misma de tales coyunturas, sino depende de la importancia crucial que éstas adquieren en cada estructura económico-social específica (Massenzio, *ibíd.*: 527).

Frente a tales situaciones, que convocan al hombre en cuanto parte de una colectividad histórica y culturalmente determinada, entra en crisis la que De Martino llama la *presencia humana en el mundo*, el «ser-ahí», el *dasein* heideggeriano. Con el término *presencia* nuestro autor no se refiere a la *existentia* de la ontología tradicional sino al «hacerse presente a la situación» trascendiéndola en el *valor*, al despegarse de ella, al trascenderla valorizándola, al rebasar lo que pasa «haciéndolo pasar en forma de coherencia cultural» (De Martino, 1995: 101). «La presencia es, entonces, – aclara Massenzio – dinamismo cultural en virtud del cual el hombre no se limita a padecer las situaciones en las cuales objetivamente se encuentra involucrado, sino más bien tiene la capacidad de conferirles un sentido cumplidamente humano (el valor), que induce a asumirlas de manera consciente y activa» (Massenzio, *ibíd.*: 528).

El ser humano histórico y cultural, en cuanto miembro de un grupo caracterizado por un cierto régimen económico y social de subsistencia, es e interviene culturalmente en la historia, hace frente a la existencia, desplegando las distintas *potencias operativas*<sup>87</sup> de la vida cultural que sintetizan la realidad a partir de valores laicos (De Martino, *ibíd.*: 110). Existen, sin embargo, circunstancias, vinculadas con crisis orgánicas decisivas, con instintos vitales o con relaciones económicas y sociales particulares, en las cuales el peso de la historicidad es particularmente evidente y «la presencia está llamada a ser-ahí con el empleo inmediato y adecuado de su capacidad de elección y de decisión» (*ibíd.*: 117). Tales momentos, que por su extraordinaria importancia exigen una presencia colectiva particularmente atenta, justamente por su excepcionalidad, pueden inducir una parálisis de la *presencia*, el bloqueo de la *actividad valoradora* y la pérdida de la capacidad de «ser-ahí» culturalmente.

---

<sup>87</sup> Tales *potencias operativas* son para De Martino: el dominio técnico de la 'naturaleza', la producción de bienes económicos, la organización de la vida social y política, el ethos, el arte, el logos (*vid.* De Martino, 1995: 110).

Frente al riesgo de una negación no institucional de la historia (de una *deshistorización no-relativa*), de la fuga individual de la realidad, de la psicopatología y del naufragio de la presencia, las sociedades recorren a la *deshistorización institucional* que, a través del símbolo mítico-ritual, «atenúa la historicidad de los momentos críticos por los cuales se pasa, replasmándolos como iteración del idéntico (como iteración ritual de un mismo mito de los orígenes o como anticipación ritual de un mito escatológico)» (*ibíd.*: 111). El simbolismo mítico-ritual no es, entonces, otra cosa sino la representación deshistorizada de un momento particular de la existencia histórica; y la vida religiosa de la cual forma parte es «un sistema institucional de técnicas deshistorizadoras por medio de las cuales se instituye un plano metahistórico de pensamiento y de praxis» (*ibíd.*: 122).

Así, por medio de la *deshistorización institucional*:

[...] el momento crítico en cuestión – nos dice De Martino – no se reconoce como tal, es decir cómo momento crítico humano que el hombre puede o no puede resolver por medio de las potencias operativas humanas que le proporciona la civilización, en cambio padece un ocultamiento a través de su transposición en un plano metahistórico en el cual *in illo tempore* aquel momento fue por primera vez fundado y resuelto, no por hombres sino por númenes (*ibíd.*: 125).

Una vez reabsorbido en la repetición de una fundación y de una resolución metahistórica, cuyos iniciadores y responsables no son los hombres, sino los númenes, tal momento se vive «como si “ya” hubiera sido vivido<sup>88</sup> según un actuar ejemplar dotado de eficacias que no pertenecen a este mundo aunque se puedan comunicar a este mundo mediante la repetición del mito» (De Martino, 1995: 125-126).

Para nuestro autor el mito es, por ende, la palabra de la crisis, crisis detenida y abierta nuevamente al proceso de reintegración. Nace como espacio de configuración y reintegración de un momento crítico recurrente en un determinado régimen existencial; da horizonte al riesgo de perder la presencia y a la misma posibilidad del «ser-ahí» en un «mundo». Su función, en cuanto orden

---

<sup>88</sup> Para Massenzio, el «como si», en cuanto indicador de la superación cultural de lo existente, se puede considerar como la marca distintiva de la deshistorización religiosa (Massenzio, 2004: 530).

metahistórico de detención y reconfiguración, de recuperación y reapropiación, no es momentánea o particular, sino más bien pública y duradera, y está conectada orgánicamente con la civilización religiosa de la cual es parte (*ibíd.*: 144).

Asimismo, si el mito es representación que reabsorbe la crisis en la repetición de un idéntico histórico, será también *exemplum*, palabra que hay que repetir: «cada vez que se reproducen en la comunidad las situaciones críticas de las cuales el mito es la palabra configuradora y resolvente, los individuos o los grupos celebran la correspondiente ceremonia de configuración y resolución, de detenimiento y reapropiación, eludiendo el riesgo de símbolos cerrados no-resolventes, de carácter meramente privado» (*íd.*).

La palabra mítica, en cuanto símbolo hablado y actuado, contemplado y ejecutado, símbolo que prescribe y que veda, entra en relación con el plano de la historia por medio de una acción separada del comportamiento profano y ordinario: la acción ritual. Y es justamente a través del rito que el presente peligroso se vincula al plano metahistórico de arresto, configuración y recuperación de las posibles crisis de la presencia. Para que este lazo se renueve constantemente, el rito está dominado por la repetición: repetición del mismo mito, de un idéntico modelo de resolución que oculta, o mitiga, la historicidad: la del pasado crítico no superado, la de los actuales momentos cruciales y la de los posibles peligros futuros (*ibíd.*: 147-149).

De tal forma, la deshistorización funda el *origen* y la *perspectiva* «en cuanto el origen (mítico) es origen y autenticación metahistórica de la historia, y en cuanto la perspectiva es el término absoluto de la historia, su concluirse en la metahistoria» (*ibíd.*: 123). El mito y el rito definen, entonces, no sólo la forma humana de actuar, hoy y mañana, en las circunstancias esenciales para la sobrevivencia colectiva, sino también el valor, el sentido cultural, que se atribuye a tales acciones y circunstancias, tanto en el pasado y en el presente como en un futuro posible.

Evidentemente, la transfiguración mítico-ritual excluye *a priori* la libertad y la responsabilidad de la acción del hombre sobre la realidad, reduce la *presencia humana* a su manifestación mínima; y sin embargo, como enfatiza Massenzio, le permite resistir a la amenaza de aniquilación:

[...] mientras la crisis objetiva no ofrece alguna perspectiva segura de reintegración cultural, la crisis replasmada en las maneras del mito y del rito comporta el rescate. [...] El peligro que la presencia humana se pueda perder, se vuelve otro de sí, no es renovado por la consciencia colectiva, sino es asumido dando vida a una serie de instituciones religiosas que ofrecen la oportunidad de actuar sobre la crisis. En la medida en que ésta se hace objeto de control, se perfila en el horizonte la recuperación de la dimensión plenamente humana del existir (Massenzio, 2004: 533).

El nexo mítico-ritual representa entonces, en la concepción demartiniana, un sistema técnico que se genera y es eficaz en condiciones histórica y culturalmente determinadas, y cuya tarea es: a) proteger el horizonte humanístico de los peligros extremos ínsitos en el vivir; b) volver a desplegar el orden de los valores mundanos (económicos, sociales, políticos, jurídicos, estéticos, cognoscitivos, morales) comprometidos por la crisis; y c) restituir al hombre al plano del devenir histórico, en donde residen las únicas posibilidades de realización humana (De Martino, 1995: 141; y Massenzio, *ibíd.*: 528).

#### **I.5.3.d. Mitos y ritos como teoría y praxis de las relaciones hombre-sociedad-‘naturaleza’**

Considero importante integrar las perspectivas teóricas hasta aquí expuestas con la lectura de los fenómenos mítico-rituales propuesta por Eckart Boege. Al ofrecer un examen de las peculiaridades y atributos de los mitos y ritos en un contexto mesoamericano y al evidenciar su trascendencia para la comprensión de la relación hombre-sociedad-‘naturaleza’, tales reflexiones brindan herramientas de análisis de gran utilidad para la especificidad del estudio que aquí se presenta.

Boege, en consonancia con cuanto expresado por los anteriores autores, considera que «la producción, circulación y consumo de los símbolos están directamente vinculados a la práctica social» (Boege, 1988: 224) y corresponden a sus necesidades concretas. Tales necesidades están relacionadas, para el estudioso, con la institución de un orden favorable a los seres humanos, a través de la integración de lo opuesto y lo socialmente contradictorio (*ibíd.*: 132). Los relatos míticos que hablan del origen, entonces, junto a las prácticas rituales, hacen comprensible y organizan el *antes*, *ahora* y *mañana* de un grupo e intervienen en la construcción de una utopía étnico-campesina (*ibíd.*: 91). Así,

mientras los mitos codifican el origen como un modelo de acción ejemplar, que permite resolver las contradicciones cotidianas (*ibíd.*: 91-93), los ritos ordenan el hoy y el mañana, uniformándolos al pasado mítico (*ibíd.*: 131). Se construye, de tal forma, una teoría del equilibrio que permite enfrentar lo real, o potencialmente, negativo y plantear una visión del futuro, una *utopía* gracias a la cual se hace posible la existencia humana (*ibíd.*: 155).

Refiriéndose a su caso específico de estudio, la región mazateca, Boege evidencia como lo simbólico está estrechamente ligado al entorno regional, al movimiento de la 'naturaleza', al territorio y a la actividad agraria (*ibíd.*: 223). Sus bases materiales se fincan en un tipo de economía de subsistencia insertado en la tradición mesoamericana, cuya característica es la polivalencia de las estrategias de 'sobrevivencia' (agricultura, recolección de plantas y fruta, domesticación y cacería de animales), y cuyo corazón ordenador es la cultura del maíz (*ibíd.*: 88). La lógica profunda que organiza la dimensión simbólica mazateca es, para el autor, la de las estrategias de alianza social de las familias patrilocales extensas y, más específicamente, el *dar para recibir*, el intercambio equilibrado (*ibíd.*: 225).

Partiendo de un amplio análisis de mitos y ritos mazatecos, Boege muestra como en las narraciones míticas, y especialmente en las que hablan de los 'orígenes', «se constituye el "antropos" frente a la naturaleza o con ella, frente a sí mismo y frente a los demás» (*ibíd.*: 226). El hombre no es un ser aislado, ni del grupo social ni de la 'naturaleza', y su posibilidad de existir, individual y colectivamente, reside en su capacidad de tejer alianzas no sólo con sus similares sino también con los entes que animan su entorno natural inmediato. Éste es concebido como un espacio sagrado, habitado por seres vivientes, con voluntad, lenguaje y movimiento propio, por fuerzas superiores y poderosas con las cuales hay que entablar una relación para poder sobrevivir. Las características de esta relación, afirma el investigador mexicano, se explican y definen en los mitos de origen y se ejercen por medio de los ritos. Su esencia es el intercambio en lo simbólico, la reciprocidad: *dar para recibir y recibir para dar*, donar, sacrificar, para poder obtener a cambio plantas y animales para comer, materiales para construir, leña para calentarse y cocinar, y todo lo necesario para vivir. Las actividades productivas son entonces, inevitablemente, actividades «de contenido sagrado y

de intercambio simbólico entre los humanos y la naturaleza» (*ibíd.*: 127) que evidencian relaciones de poder. Si, al momento de cazar o recolectar, el hombre tiene que adentrarse en el ámbito sagrado del 'monte' para apropiarse de cuanto le hace falta, al momento de sembrar la milpa se ve obligado a modificarlo radicalmente, a profanarlo y a imponer su lógica agrícola sobre la lógica natural. Se genera así una tensión, cuya resolución será posible sólo por medio de un intercambio ritual que restablezca el equilibrio entre el dar y el recibir (*ibíd.*: 138-139). «El acto de equilibrar es una transacción para garantizar la vida» (*ibíd.*: 129), nos dice Boege, porque para los Mazatecos la sobrevivencia humana depende del equilibrio en la reciprocidad.

«El mito y el ritual tienen entonces – para nuestro autor – la misión de ordenar simbólicamente las relaciones que se establecen en la actividad agrícola<sup>89</sup>» (*ibíd.*: 155): y no sólo permiten actuar dentro de las vicisitudes de la 'naturaleza', sino también reglamentar y legitimar los intercambios internos al grupo. Señalan como, tanto en el trato con el entorno natural como con los otros hombres, las alianzas y la reciprocidad son el mecanismo central para compensar desequilibrios, evitar situaciones problemáticas y peligrosas, y crear así las condiciones que hacen posible la vida de una comunidad.

Los distintos planteamientos teórico-metodológicos hasta aquí presentados coinciden en algo cardinal para el tipo de lectura de los mitos y ritos zoque-popolucas que propongo en este estudio: el carácter social, cultural y, por ende, histórico, de la dimensión mítico-ritual.

Todos los autores recordados a lo largo de este párrafo nos han acompañado en un articulado análisis de los distintos aspectos que hacen de los mitos y ritos un producto de la historia y cultura de una colectividad, con funciones bien específicas en el despliegue de su existencia. Brelich, por ejemplo, nos ha demostrado como los relatos míticos y las prácticas rituales nacen para hacer frente a necesidades históricas concretas y determinadas. Sus reflexiones, junto a las de De Martino y Boege, han aclarado como lo simbólico es un producto más de la creatividad humana que, actuando en armonía y complementando las otras

---

<sup>89</sup> Y, como se muestra en este estudio, también las de caza, pesca y recolección.

herramientas culturales de una sociedad, hace posible su sobrevivencia en un dado contexto espacial y temporal, según modalidades civilizatorias propias. Por ende su *verdad*, como subraya Pettazzoni, es justamente su inherencia a la vida histórico-cultural de una colectividad, vida que depende, entre otras cosas, de las relaciones que ésta instaure con su entorno natural y entre sus miembros.

La importancia del complejo mítico-ritual para la institución de tales relaciones, y para la definición de sus modalidades y peculiaridades, es evidenciada por Brelich, De Martino y Boege. Si los mitos y los ritos posibilitan un tipo particular de interacción entre los humanos y con la 'naturaleza', nos remiten entonces a la visión del cosmos y del hombre que a ella subyace. En este orden de ideas, el estudio de Boege quien, a través de la exégesis de los mitos de origen y los rituales mazatecos, infiere una peculiar modalidad de relación hombre-sociedad-'naturaleza' cuyos rasgos se fincan en el universo cultural mesoamericano, nos anticipa muchas características de la forma *nuntajjypaap* de pensar y habitar su entorno, de imaginar y construir el individuo en la comunidad, y de atribuirle un cierto lugar en universo.

Todos estos aspectos, por otro lado, nos abren las puertas para acceder a la manera popoluca de concebir las condiciones necesarias a una existencia saludable y los factores que pueden ponerla en riesgo. Una existencia y un bienestar que, como se verá en los siguientes capítulos, para los popolucas de Santa Rosa Loma Larga, dependen del entramado de relaciones que vinculan inextricablemente todos los seres, humanos y no humanos, con lazos de interdependencia y mutua necesidad.



## ***1.6. Análisis de Fuentes Primarias y Secundarias Usadas***

### **1.6.1. Fuentes Primarias**

Para ninguno de los aspectos principales de mi estudio existen acervos documentales amplios que permitan el rescate de fuentes históricas primarias inherentes al siglo XX, gracias a las cuales sería posible desenredar los nudos cruciales planteados por la pesquisa que se está realizando. ¿De qué manera se han relacionado con la medicina indígena las diferentes confesiones religiosas que han operado y operan actualmente en el área habitada por los popolucas? ¿Cuál ha sido el recorrido histórico y cuáles los cambios fundamentales de la 'profesión' de curandero en la zona? ¿Cómo se han difundido y desarrollado en ella los diferentes cultos de matriz cristiana? ¿Existe alguna relación entre el cambio del campo religioso del Sotavento y las profundas transformaciones económicas, políticas, urbanas, sociales y culturales que ha experimentado esta región a lo largo del siglo XIX? Ni mi personal indagación ni los trabajos históricos y antropológicos de los estudiosos de la región que me han precedido pudieron indicarme archivos adecuados para contestar a estas inquietudes. Mejores respuestas obtuvo mi interés por la historia regional de la Iglesia católica y por los datos estadísticos que definen los cambios demográficos, económicos, religiosos, lingüísticos y escolares ocurridos en el sur de Veracruz durante el último siglo. Para el primer tema, los archivos eclesiásticos presentes en el estado ofrecen un amplio abanico de fuentes (aunque no existan secciones específicas que traten de las relaciones entre la Iglesia católica y todo el sector de terapeutas tradicionales que abarca de los 'brujos' a los 'hierberos', ni, mucho menos, que informen acerca de las políticas ejercidas por la primera hacia los segundos). Por lo que concierne a la información estadística inherente a mi región de análisis, la Secretaría de Economía Nacional, la Secretaría de Industria y Comercio y, después, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) produjeron un importante acervo de datos que crecen paulatinamente en número y definición del 1895 al 2010.

Pasando a un análisis más específico de las fuentes primarias que se utilizaron para el presente estudio, opino que es adecuado distinguir los archivos de referencia en 'civiles' y 'religiosos'. Considero que los dos marcos definidos especifican ámbitos caracterizados por distintos intereses y criterios de producción documental que presuponen diferentes criterios de interpretación de los datos.

Los archivos consultados para este trabajo han sido:

1) Archivos Civiles:

- Archivo General de la Nación;
- Archivo General del Estado de Veracruz;
- Archivo Estadístico de INEGI;
- Archivo de la Dirección General de Asociaciones Religiosas de México;
- Archivo del Centro Coordinador Indigenista de Acayucan (Subdirección de Bienestar Social);
- Archivo de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas de Acayucan.

2) Archivos Eclesiásticos:

- Archivo de la arquidiócesis de Xalapa;
- Archivo de la diócesis de San Andrés Tuxtla;
- Archivo Histórico de la Compañía Mexicana de Jesús.

### **I.6.1.a. Archivos Civiles**

Todos los archivos incluidos en este grupo fueron revisados de manera bastante detallada.

Por lo que concierne el Archivo General de la Nación (AGN), revisamos los siguientes ramos, sin encontrar informaciones útiles para la investigación:

- Clero Regular y Secular;
- Indios;
- Inquisición.

Por lo que concierne a los expedientes del ramo de tierras, he revisado los trabajos históricos de Ramírez Lavoignet, conocido investigador de la

problemática agraria del sur de Veracruz que ha examinado de manera exhaustiva todo el material que sobre este tema se encuentra en el AGN (RAMÍREZ LAVOIGNET 1997: 15).

Con referencia al Archivo General del Estado de Veracruz (AGEV), se efectuó una revisión profunda de los fondos y de las secciones que mencionamos en seguida:

#### 1. FONDO DOCUMENTAL: Secretaría General de Gobernación

##### Secciones:

- SALUBRIDAD PÚBLICA;
- GOBERNACIÓN Y JUSTICIA: Libertad de Culto;
- PLANOTECA:  
ASUNTOS: Hueyapan de Ocampo, Mapas INEGI;
- LIGA DE COMUNIDADES AGRARIAS:  
ASUNTO: Hueyapan de Ocampo;

#### 2. FONDO DOCUMENTAL: COMISIÓN AGRARIA MIXTA

##### Secciones:

- TIERRAS:  
ASUNTO: Dotación Ejidal  
Año: 1927  
No. Expediente: 747

#### 3. FONDO DOCUMENTAL: TEJEDA

Por lo que concierne el fondo Tejeda –que contiene datos inherentes a los gobiernos Tejeda (1920-1924 y 1928-1932)– decidí consultarlo con la esperanza de encontrar informaciones relativas al tema de los conflictos religiosos en el sur de Veracruz. El periodo de gobierno tejedista –y especialmente los años entre 1928 y 1932– fue uno de los más trágicos para la Iglesia católica en el estado. Desafortunadamente no se encontraron informaciones útiles a la pesquisa.

El material de mayor coherencia con mi tema de investigación se encontró en el apartado dedicado a la libertad de cultos de la sección de Gobernación y Justicia

del fondo de la Secretaría General de Gobernación y en la sección de Tierras del fondo de la Comisión Agraria Mixta

El apartado dedicado a la libertad de cultos reúne documentos que van de 1902 a 1917. Este lapso temporal incluye principalmente los acaecimientos conectados con las consecuencias que la Revolución tuvo sobre la Iglesia católica en el estado de Veracruz. Según informa Williman (1976: 24-25), entre 1884 y 1910 operaban en Veracruz unos cien sacerdotes, la gran mayoría de los cuales era de origen extranjero, por la predilección del episcopado mexicano por clérigos españoles. Después de la relativa tranquilidad que había caracterizado las relaciones político-eclesiásticas durante el Porfiriato, la suscripción del golpe de estado del general Victoriano Huerta por parte de la jerarquía eclesiástica mexicana trajo repercusiones negativas para la Iglesia católica veracruzana (*op. cit.*: 30-35). En 1914, «el gobernador Aguilar decretó la inmediata deportación de todos los sacerdotes extranjeros» (*op. cit.*: 33), se estableció el número máximo de sacerdotes permitido por monto de habitantes y se fijaron horarios en los cuales la celebración de la misa y la administración de los sacramentos estaban permitidas. Los prelados de Veracruz fueron detenidos y obligados a dejar el estado y los templos y estructuras religiosas (por ejemplo el seminario de Xalapa y muchas escuelas) fueron convertidos por los constitucionalistas en lugares de pública utilidad. Estas medidas minaron profundamente la Iglesia veracruzana (*ibíd.*).

En este marco histórico se colocan los eventos registrados en el apartado arriba mencionado. Las solicitudes de los feligreses de San Andrés Tuxtla, de Catemaco y Acayucan para que se permita la celebración del cultos en los templos locales, las demandas de ministros eclesiásticos, las instancias de desocupaciones de los inmuebles católicos de Minatitlán y Jáltipan, los informes de los Presidentes de Junta de Administración Civil acerca de las diferentes funciones de utilidad pública atribuidas a los edificios de culto, pintan, entre otros, un cuadro vivaz de la realidad de la Iglesia católica en esta fase de la historia del sur de Veracruz. Estos documentos no me ofrecen, por cierto, ninguna información puntual respecto a las relaciones entre culto oficial y prácticas médicas indígenas, o más en general religiosidad popular. Sin embargo, me

permiten deducir el amplio margen de libertad que los pueblos indígenas de la zona gozaban como consecuencia del vacío institucional.

De naturaleza totalmente diferente es la información que se puede extraer del largo expediente no. 747 de la sección Tierras del fondo de la Comisión Agraria Mixta. Este amplio conjunto de documentos nos informa de manera especial acerca del complejo proceso que llevó Santa Rosa Loma Larga a obtener la concesión y definición de su territorio ejidal. Pasaron más de cincuenta años entre su solicitud de dotación ejidal, en 1927, y la declaración oficial, en 1980, de indivisibilidad de la Unidad Indígena General Emiliano Zapata (en la cual esta comunidad fue incluida junto a la de Sabaneta a partir de 1938)<sup>90</sup>. La creación del ejido, las reiteradas solicitudes de deslinde y expedición de un plan, las incursiones de presuntos propietarios de porciones de su territorio se inscriben: a) a nivel nacional, en el largo proceso de Reforma Agraria (empezado con la Constitución de 1917); b) a nivel estatal, en la modificación de la estructura de la propiedad rural derivada de la política agrarista de Tejeda y en la tensa atmósfera de enfrentamientos entre guardias blancas y agraristas, que caracterizó el reparto agrario en toda el área popoluca (Báez-Jorge, [1973] 1990; Blázquez, 2000; Delgado, 1997a; Münch, [1983] 1994). Este expediente, además, permite un acercamiento a las condiciones y a los problemas locales. Nos habla de la pobreza y aislamiento del poblado indígena, de la falta de escuelas y vías de comunicación, de la escasa productividad de la tierra y de las difíciles relaciones con los ‘vecinos’ de Sabaneta, el centro popoluca incluido en el mismo ejido que se vio rebasado en influencia y ‘modernización’ por Santa Rosa.

El Archivo Estadístico de INEGI me proporcionó un acervo de datos fundamentales para la reconstrucción de los principales cambios sociales, económicos y culturales ocurridos en mi área de estudio durante el último siglo y para la definición de sus características sobresalientes. Mi interés se ha dirigido esencialmente a los *Censos Generales de Población* del estado de Veracruz realizados hasta la década de los 70 por la Secretaría de Economía Nacional y

---

<sup>90</sup> Todas las vicisitudes ligadas a la concesión ejidal han dejado huellas profunda en la memoria de los habitantes de Santa Rosa, cuyos testimonios han sido registrados por los técnicos bilingüe que colaboran con la Dirección General de Culturas Populares de Acayucan (véase, por ejemplo, PASCUAL E. – PASCUAL R. 1982 y 1991; MARTÍNEZ S. 1984).

por la Secretaría de Industria y Comercio (SIC) y, a partir de la década de los 80, por el recién nacido Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática<sup>91</sup>. A pesar de que los registros censales parten de 1895, me fue posible encontrar sólo los pocos datos inherentes a este periodo referidos por el censo de 1921. De todas formas, considero que esta pequeña falta no sea de gran importancia para los fines de mi estudio.

La cantidad y complejidad de las variables estadísticas registradas por los diferentes censos ha crecido enormemente en el transcurso del tiempo. Si en 1900 la información reseñada hace referencia de manera general a todo el estado, a partir de 1940, los indicadores se comienzan a señalar por municipio, y las variables se multiplican hasta llegar en 2010 a trece tabulaciones básicas<sup>92</sup>.

Para los fines de mi trabajo, he elegido, como muestra de las principales características de la región de mi interés, veintiuno municipios<sup>93</sup> acerca de los cuales recopilé datos inherentes a los siguientes indicadores: población, alfabetismo, lenguas indígenas, población económicamente activa por rama de actividad, religión, viviendas particulares según material predominante en techos y paredes (o pisos) y disponibilidad de agua, drenaje y energía eléctrica. Es importante señalar que, en el intervalo temporal examinado, hubo numerosos cambios en los cuestionarios utilizados para los diversos censos, por lo cual los mismos indicadores pueden presentar variables diferentes según el año en el cual fueron compilados. Esta falta de homogeneidad en las variables hace que, en algunas ocasiones, los indicadores seleccionados para la investigación no sean perfectamente comparables.

El Archivo de la Dirección General de Asociaciones Religiosas de México es un acervo digital que es posible consultar en internet a la página

---

<sup>91</sup> El INEGI nació el 25 de enero de 1983 como dependencia de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público y se ocupó de la edición del *X Censo general de población y vivienda*, realizado en 1980 por otra dependencia de la Presidencia de la República.

<sup>92</sup> Las tabulaciones básicas en 2000 fueron: Población, Fecundidad, Mortalidad, Migración, Lengua indígena, Población con discapacidad, Educación, Características económicas, Servicios de salud, Situación conyugal, Religión, Hogares censales y Vivienda.

<sup>93</sup> Los municipios seleccionados son: Acayucan, Catemaco, Coatzacoalcos, Cosoleacaque, Chinameca, Hueyapan de Ocampo, Jáltipan, Mecayapan, Minatitlán, Oluta, Oteapan, Pajapan, San Andrés Tuxtla, San Juan Evangelista, Santiago Tuxtla, Sayula, Soconusco, Sotepan, Tatahuicapan de Juárez, Texistepec y Zaragoza.

www.asociacionesreligiosas.gob.mx. La información<sup>94</sup> disponible *on line* es la siguiente:

- Listado de las asociaciones religiosas de México, que contiene el elenco de todas las asociaciones religiosas registradas en la República, su domicilio legal y los nombres de sus representantes y apoderados (883 páginas).
- Catálogo administrativo de Asociaciones Religiosas en México, que incluye una división del total de las organizaciones existentes por ámbitos confesionales<sup>95</sup> y algunas gráficas que representan: la división de asociaciones por ámbitos confesionales, una distinción entre asociaciones religiosas matrices y derivadas, su distribución en cada entidad federativa, los registros constitutivos entregados por año y los inmuebles dictaminados como susceptibles de incorporarse al patrimonio de las asociaciones religiosas en las diferentes entidades de la República (6 páginas).
- Clasificación del número de ministros de culto por credo religioso (2 páginas).
- Listado de ministros por entidad federativa, que contiene el elenco de las dominaciones divididas por estado, sus domicilios legales y el número y nombre de los ministros que las conforman (1,761 páginas).
- Lista de preguntas y respuestas acerca de los puntos más importantes de la legislación religiosa mexicana con anexos varios formatos necesarios a la gestión administrativa de las asociaciones civiles (92 páginas).
- Acervo de la legislación inherente a las asociaciones religiosas y el culto público.

Este conjunto de datos, aunque no contenga información sobre todas las asociaciones religiosas no registradas presentes en México, me ha sido muy útil para definir de manera general la realidad religiosa mexicana y elaborar una clasificación de grupos religiosos existentes en el sur de Veracruz.

Los documentos contenidos en el Archivo de la Subdirección de Bienestar Social (SBS) del Centro Coordinador Indigenista (Cci) de Acayucan se refieren

---

<sup>94</sup> La mayoría de los datos está actualizada al 31 de diciembre de 2006.

<sup>95</sup> Las diferentes asociaciones religiosas existentes en México se distinguen en: orientales, judías, cristianas (que incluyen las asociaciones religiosas ortodoxas, tradicionalistas, católicas apostólicas romanas, protestantes, evangélicas y cristianas bíblicas no evangélicas), islámicas y nuevas expresiones.

principalmente a las actividades de la asociación civil *Médicos Indígenas del Sur 'Temati'*<sup>96</sup>, nacida en 1991 e integrada por las siguientes organizaciones:

- *Organización de Médicos Indígenas Tradicionales (OMIT) 'Zoque-Popolucas de Santa Rosa Loma Larga'* (Municipio de Hueyapan de Ocampo);
- *Organización de Médicos Indígenas Tradicionales 'Sierra de Soteapan'* (Municipio de Soteapan);
- *Organización de Médicos Indígenas Tradicionales 'Descalzos de Monte Alto'* (Municipio de Cosoleacaque);
- *Organización de Médicos Indígenas Tradicionales 'Nahuas de Mecayapan'* (Municipio de Mecayapan)<sup>97</sup>.

La Subdirección de Bienestar Social del CCI de Acayucan se ocupa de dirigir, entre otros, todos los proyectos de medicina tradicional realizados en su región de influencia y, desde 1991, ha recopilado los siguientes datos:

- Censos anuales de las principales causas de atención por OMIT;
- Censos anuales de médicos indígenas tradicionales;
- Diagnóstico de la comunidad de Santa Rosa Loma Larga, Municipio de Hueyapan de Ocampo;
- Inventario de plantas medicinales utilizadas por cada organización;
- Inventario de productos de herbolaria elaborados por las cuatro OMITs según su contenido, utilidad y modo de empleo;
- Registros anuales de actividades de las cuatro OMITs;
- Registros de infraestructuras utilizadas con fines terapéuticos;
- Registros mensuales de morbilidad;
- Verbales de asambleas y talleres.

Tanto los censos, como los inventarios y registros están realizados por los médicos indígenas (miembros de las cuatro organizaciones) sobre la base de formularios elaborados por la SBS. Permiten tener un cuadro general (aunque desde un punto de vista institucional) del número y especialización de los mismos,

---

<sup>96</sup> Palabra náhuatl que significa 'él que cura' o 'él que sabe curar'. Este nombre fue elegido por los médicos indígenas tradicionales miembros de la asociación civil.

<sup>97</sup> Las organizaciones de Santa Rosa y de Soteapan están integradas por médicos tradicionales que pertenecen a la etnia zoque-popoluca; en aquellas de Cosoleacaque y Mecayapan los miembros son nahuas.



de la cantidad de pacientes que atienden, del tipo de enfermedades que curan, de los recursos herbolarios que utilizan y del nivel de elaboración de los mismos, de las infraestructuras que cada OMIT tiene a su disposición para la práctica de la medicina indígena tradicional y de las mutaciones ocurridas en todos estos ámbitos en los últimos quince años. Los datos registrados, sin embargo, no reflejan integralmente la realidad de la terapéutica indígena en las cuatro comunidades. El intento de controlar institucionalmente las actividades de los 'curanderos' integrados en las OMITs choca con el tradicional celo de muchos de ellos, que se resisten a mantener un registro fiel de sus prácticas o a revelar sus técnicas de curación. Existen, asimismo, terapeutas indígenas que operan fuera de las organizaciones y lejos de los 'ojos' de las instituciones. Estas lagunas hicieron necesaria la integración de la información ofrecida por la SBS con la investigación directa del fenómeno en estancias de campo.

El diagnóstico de Santa Rosa Loma Larga es el fruto de un taller participativo de evaluación rural efectuado en 1999 en la comunidad y brinda noticias interesantes, aunque muy sencillas, acerca de los principales aspectos que caracterizan el centro. Se pueden hallar en este documento descripciones geográficas y ecológicas, la especificación del sistema de tenencia de la tierra, una cronología de los hechos más relevantes acaecidos a partir de su fundación, un organigrama de las autoridades agrarias y cívicas, el elenco de las instituciones y organizaciones de gestión comunitaria, algunas informaciones sobre la costumbre jurídica y el derecho consuetudinario, las principales actividades económicas y las infraestructuras existentes y un estudio de la familia.

En el archivo de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (DGCPI) de Acayucan se encuentra una gran cantidad de documentos, en su gran mayoría inéditos, producidos a partir de los años 70 por promotores culturales tanto nahuas como popolucas pertenecientes a las comunidades indígenas en las cuales opera la DGCPI. El material contenido abarca los temas más variados que van de los ámbitos histórico y antropológico a aquellos económico o ecológico. Con referencia a la medicina popoluca, se encuentran estudios generales sobre las prácticas terapéuticas autóctonas, inventarios de plantas medicinales, biografías de 'curanderos', descripciones de síndromes de filiación cultural,

exposiciones de casos y descripciones de rituales inherentes a la tradición médica local. Todos son muy breves, sencillos y meramente descriptivos y se pueden colocar entre las secuelas del programa de formación de técnicos bilingües en cultura indígena que el Instituto Nacional Indigenista y la DGPI desarrollaron en el Cci de Acayucan en la década de los 70 con el fin de formar expertos (miembros de comunidades popolucas y nahuas) capaces de estudiar las culturas indígenas de la zona desde su interior (*vid.* Báez-Jorge y Collin, 1979).

### **I.6.1.b. Archivos Eclesiásticos**

Todos los municipios en los cuales viven actualmente los popolucas pertenecieron de 1844 a 1891 a la diócesis de Veracruz. Sucesivamente, fueron integrados, en dos etapas diferentes<sup>98</sup>, en la recién nacida diócesis de Tehuantepec y, finalmente, en 1959, pasaron bajo la dirección espiritual de la diócesis de San Andrés Tuxtla, sede eclesiástica de la cual forman parte hasta el día de hoy. Por cuanto se acaba de mencionar, decidimos examinar los archivos de la arquidiócesis de Xalapa y de la diócesis de San Andrés Tuxtla.

Por lo que concierne al primero, las estrictas condiciones de admisión me han permitido sólo breves accesos a la documentación, en el curso de los cuales no he hallado algún material útil a mi pesquisa. Pasando al acervo de San Andrés Tuxtla, que contiene documentos históricos que van de 1920 a hoy, se divide en dos ramos: el civil y el religioso. En el ramo civil se encuentra la correspondencia con organismos de ayuda y organismos gubernamentales y una sección que reúne datos referidos a sucesos relevantes; en el religioso se hallan circulares, decretos, relaciones de visitas pastorales, correspondencia con organismos varios e informes parroquiales. Desafortunadamente, la revisión de este material no me ha ofrecido datos significativos respecto a mi tema de estudio.

Nuestro interés por el Archivo Histórico de la Compañía Mexicana de Jesús surgió principalmente de la esperanza de encontrar en él noticias de las labores

---

<sup>98</sup> Al fundarse la diócesis de Tehuantepec en 1891, se incluyeron bajo su jurisdicción eclesiástica las parroquias veracruzanas de Chacaltianguis, Tesechoacán, Paso de San Juan (la futura parroquia de San Juan Evangelista), Acayucan y Chinameca. Sólo a partir de 1919 fueron anexadas también las parroquias de Santiago Tuxtla, San Andrés Tuxtla y Catemaco. En esta fecha, por decreto papal, la sede del ordinario fue trasladada a San Andrés Tuxtla por su mayor salubridad y sus mejores condiciones de acceso (Barradas, 1990, tomo III).

evangélicas efectuadas por los misioneros jesuitas en el territorio veracruzano a principios del siglo XX. A partir de enero de 1902, la Compañía de Jesús, bajo la dirección del provincial Tomás Ipiña, desarrolló su obra apostólica en el puerto de Veracruz y de allí pasó a las otras regiones del estado (Williman, 1976). Las parroquias de la zona popoluca, y en general, la diócesis de Tehuantepec fueron recorridas, a partir de 1924 y durante un año, por el misionero jesuita Felipe Bustamante y los resultados de su obra pastoral están resumidos en sus cartas al provincial (*ibíd.*). La existencia de estas cartas viene mencionada por Williman en su estudio sobre *La Iglesia y el Estado en Veracruz, 1840-1940*, donde el autor hace referencia a una antología documental en cinco tomos que reúne las epístolas escritas por los jesuitas que actuaron en México entre 1814 y 1944. Desafortunadamente, mis esperanzas de encontrar un ejemplar de esta recopilación en el acervo jesuita resultaron frustradas. Revisé, además, los materiales incluidos en este archivo, que comprenden textos de los siglos XVI, XVII, XVIII, XIX y XX, organizados en diez secciones que incluyen: copias de documentos del AGN, del Arzobispado de México, de los Fondos Caldos, Decorme, Zermeño y Zubillaga, documentos antiguos originales de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús, escritos de padres jesuitas, cartas de misioneros jesuitas a los padres provinciales. Sin embargo, no encontré documentos o textos útiles a mi investigación.

## **I.6.2. Fuentes Secundarias**

### **I.6.2.a. Libros**

Considerados los grandes límites que caracterizan las fuentes primarias disponibles para abordar mi tema de estudio, juzgo de gran relevancia el aporte ofrecido por los textos de los autores que se dedicaron a estudiar los varios aspectos que concurren a la definición y profundización de las muchas facetas de mi objeto de indagación.

La orientación interdisciplinaria del trabajo que aquí planteo exigió el uso de textos de diferente naturaleza. He acudido, por ende, a estudios de historia regional y local, de sociología y de antropología.

Las publicaciones históricas y antropológicas que ya se indicaron en el estado de la cuestión (en especial Foster, 1940 y 1945; Guiteras, [1952] 2005; Kelly, 1956; García de León, 1969; Báez-Jorge, 1971 y [1973] 1990; Olavarrieta, 1977; Münch, [1983] 1994; Leyton, 2001; Delgado, 2004) han sido mis referentes principales para los aspectos etnográficos y mi punto de partida para el análisis del horizonte simbólico y de las prácticas médicas popolucas. Estos textos fueron mi base para la definición de las principales características de la cultura zoque-mixe-popoluca, de su historia, de su organización social, de su economía, de su cosmovisión y de sus concepciones acerca de la enfermedad y de la curación. En diálogo con ellos, he elaborado mi lectura y definición crítica de la cosmovisión popoluca, de su idea de la salud y de los eventuales cambios que en ella han aportado las diferentes confesiones religiosas presentes en la región.

Para la definición del marco histórico general del estado de Veracruz<sup>99</sup> me he apoyado principalmente en la clásica *Historia de Veracruz* de Trens y en la más reciente *Breve historia de Veracruz* de Blázquez<sup>100</sup>, mientras que, para un progresivo acercamiento histórico al área popoluca y, en manera específica a Santa Rosa Loma Larga, he usado los trabajos de Martínez (1984), Pascual – Pascual (1982, 1991), Ramírez Lavoignet (1971, 1997), Léonard – Velázquez (2000a), Uribe (2002), Velázquez (2003)<sup>101</sup> y Delgado (2004). Es importante subrayar que los trabajos de Martínez (1984) y de Pascual – Pascual (1982, 1991) no son académicos sino reproducen una visión interna a la comunidad santarroseña que tiene que asumirse de manera crítica, teniendo en cuenta su origen no especializado.

Los textos clásicos de Ramírez Lavoignet: *Soteapan, luchas agrarias* y *El problema agrario en Acayucan* presentan con amplitud y profundidad el problema de la tenencia de la tierra y las luchas agrarias en el sur de Veracruz, reconstruyendo acaecimientos históricos que fueron de fundamental importancia para la definición de los caracteres de la región estudiada. En estos trabajos el

---

<sup>99</sup> Para la historia de México, he utilizado principalmente la *Historia general de México* del Colegio de México (2000).

<sup>100</sup> Me he referido también a los informes de los gobernadores veracruzanos contenidos en los veintiséis volúmenes compilados por Blázquez (1986).

<sup>101</sup> El trabajo de tesis doctoral de Velázquez (2003) se ha consultado tomando en cuenta también su versión publicada por CIESAS y el Colegio de Michoacán (*vid.* Velázquez, 2006).

autor expone los resultados de sus estudios en los archivos de la Comisión Agraria Mixta y en el Archivo General de la Nación. El primer estudio, que refiere acerca de los enfrentamientos agrarios que tuvieron como protagonistas, a partir de la Colonia, los popolucas de la Sierra de Santa Marta me permitieron conocer un aspecto fundamental de las dinámicas sociales y políticas en las cuales estos fueron involucrados.

La antología *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, coordinada por Léonard y Velázquez, me ha permitido mirar al sur veracruzano desde diferentes perspectivas metodológicas y disciplinarias. Las diversas contribuciones dibujan un cuadro de las dinámicas y procesos políticos, económicos, sociales y culturales que están al origen de la construcción de la región sotaventina y de sus subregiones. El estudio de Palma – Quesnel – Delaunay, en especial, me ha sido de particular utilidad para identificar y definir los límites espaciales del llamado ‘Sotavento’.

La tesis doctoral de Uribe, *Identidad étnica y mayordomías en zonas de alta concentración industrial. El caso de los nahuas, popolucas y zapotecas del Istmo de Veracruz en el siglo XX*, ofrece un cuadro de los procesos históricos, económicos y sociales que, partiendo del Istmo veracruzano, extendieron sus efectos hasta los Tuxtlas y generaron las profundas mutaciones que han marcado toda el área habitada por los popolucas desde la mitad de 1800. El autor muestra los substanciales factores de ‘modernización’ que han cambiado la cara de la región y presenta unos ejemplos de las respuestas de ‘reconstitución étnica’ puestas en acto por algunas de las poblaciones indígenas locales.

En *La fragmentación de un territorio comunal. Tierra y tradición selectiva entre los popolucas y nahuas de la Sierra de Santa Marta, Ver.*, Velázquez reconstruye casi un siglo de historia agraria de dos localidades indígenas<sup>102</sup> del sur del estado, poniendo en luz la compleja interrelación entre los procesos políticos locales, regionales y nacionales. Analizando los sucesos ocurridos durante el último siglo a partir de los conceptos de ‘campo social’ y ‘campo de fuerza’, individua y

---

<sup>102</sup> Los municipios de Sotapan (popoluca) y Mecayapan (nahua).

específica las directrices históricas, sociales y económicas que han configurado y reconfigurado la región.

Tanto la obra colectiva coordinada por Léonard y Velázquez como los estudios de Uribe y Velázquez me han brindado los antecedentes y me han señalan las dinámicas regionales fundamentales activas en mi área de investigación, definiendo el cuadro histórico, político, económico y cultural que permite la lectura e interpretación de la actual interacción entre prácticas médicas indígenas y cultos religiosos. La falta, en el texto de Uribe, de un análisis de las fuentes utilizadas, sin embargo, no permite conocer los criterios usados por el autor en el manejo de los datos sobre los cuales ha basado su investigación y hace aconsejable una evaluación crítica de sus conclusiones.

El heterogéneo trabajo que Delgado Calderón ha dedicado a la *Historia, cultura e identidad en el Sotavento* traza los rasgos históricos y culturales sobresalientes del sur de Veracruz, hablándonos de su geografía histórica, su música, sus tradiciones, sus fiestas, sus pobladores y sus costumbres gastronómicas. No obstante también en este estudio no se proponga una diferenciación crítica de las fuentes, la reconstrucción de la historia colonial del Sotavento que en él se presenta me ha permitido obviar, en parte, a los vacíos de la historiografía acerca de este tema. El conjunto de creencias y prácticas que se articula en este texto ha sido, además, un referente útil para cotejar las informaciones recolectadas a lo largo de mi trabajo de campo.

Las publicaciones: *Cincuenta años de historia de Santa Rosa Loma Larga y otros pueblos aledaños* y *La Historia de Santa Rosa Loma Larga* son el resultado de las investigaciones de dos promotores culturales popolucas, Pascual y Pascual, que, para su realización, se basaron esencialmente en fuentes orales recolectadas en el mismo pueblo. Los acontecimientos que en ellos se refieren cubren un lapso temporal que va de la fundación de la comunidad, en 1866, a la celebración, en 1979, del 60 aniversario de la muerte de Emiliano Zapata.

Características similares definen *Tiempos de revolución*, el recorrido histórico trazado por el campesino zoque-popoluca Martínez. El autor teje, sobre el trasfondo de su propia existencia, los sucesos más importantes ocurridos en

Santa Rosa Loma Larga y sus alrededores desde la llegada de sus primeros habitantes hasta la muerte del general Miguel Alemán.

Estos últimos tres textos son el fruto de las actividades y proyectos culturales desarrollados en Santa Rosa por la Dirección General de Culturas Populares de Acayucan. Ofrecen una mirada local y no especializada sobre la historia de la comunidad popoluca que, considerada críticamente, me han permitido integrar las versiones de la historia regional proporcionadas por los estudios académicos.

Pasando a la historia de las diferentes confesiones religiosas en Veracruz, me incumbe señalar las lagunas presentes en los estudios que se han dedicado al tema. En efecto, si existen publicaciones que han intentado reconstruir los aspectos principales de la historia de la Iglesia católica en el estado, no se han realizado, hasta la fecha, trabajos históricos generales que se refieran a los otros credos y que ofrezcan amplias informaciones acerca de su llegada, difusión y consolidación en el territorio veracruzano. Expresándose acerca del espacio mínimo dedicado al ámbito religioso en los estudios de historia regional, Báez-Jorge (2006) asevera que:

uno de los grandes vacíos de la historiografía de Veracruz refiere a los escasos estudios en torno a la presencia de la Iglesia católica, y a los procesos sociales que inciden en las diversas expresiones de la religiosidad, observados en la perspectiva regional. Este hecho es paradójico considerando que fue en este territorio donde se inició la catequesis de los indígenas, siguiendo las directrices de la teología colonial» (*ibíd.*: 25).

Entre las obras dedicadas a la historia de la Iglesia católica en Veracruz, las que sirvieron como punto esencial de referencia para mi investigación fueron las realizadas por Williman (1976) y Barradas (1990-2006).

*La Iglesia y el Estado en Veracruz, 1840-1940* de Williman<sup>103</sup> parte de los años formativos de la Iglesia en Veracruz para pasar a describir sus travesías durante y después de la Revolución, el programa de 'desfanatización' impulsado por el

---

<sup>103</sup> Este texto, según Báez-Jorge (*op. cit.*), «es el único producto historiográfico de perfil académico del que disponen los interesados en tan relevante y compleja temática» (*ibidem*: 26). A este trabajo se han sumado recientemente el libro de Báez-Jorge (2006) sobre los sucesos históricos conectados a la figura de San Rafael Guízar y Valencia y un estudio dedicado a las relaciones entre Estado e Iglesia en Veracruz en la década que va de 1824 a 1834 (Carbajal López David, 2006, *La política eclesiástica del estado de Veracruz 1824-1834*, INHA, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México).

gobernador Tejeda y, por fin, el nuevo *modus vivendi*. Basado en una atenta inspección de documentos civiles y eclesiásticos, y de numerosas publicaciones, este estudio ha representado un importante punto de partida para mi investigación acerca de las principales vicisitudes de la Iglesia católica en el área popoluca.

La *Historia de la Iglesia en Veracruz*, del padre Barradas recopila los acaecimientos sustanciales inherentes a la Iglesia católica desde la llegada de los ‘conquistadores’ en el territorio veracruzano hasta 2006. Los cuatro tomos que componen la obra son una ‘mina’ de datos históricos extraídos por el autor de los archivos eclesiásticos de la arquidiócesis de Veracruz y permiten la fruición de un material que no es de fácil alcance. Sin embargo, presentan una versión confesional de los hechos y dan un gran espacio a noticias de carácter estrictamente eclesial.

Interesantes informaciones complementarias sobre los fenómenos de religiosidad popular en el sur de Veracruz están contenidas en las recopilaciones *Santuario y región. Imágenes de Cristo negro de Otatitlán*, coordinada por Velasco Toro, y *Devoción y creencia religiosa en el amanecer del tercer milenio*, coordinada por Vargas Montero, y en el trabajo dedicado a la *Geografía religiosa de los pueblos peregrinos del sureste veracruzano*, realizado por Vargas Montero. En las tres obras se presentan, en medida diferente, las dinámicas que involucran los principales polos devocionales del sur del estado y que ocupan un papel relevante en la religiosidad popoluca.

Por lo que concierne a las otras confesiones presentes en Veracruz<sup>104</sup>, dos estudios de Vázquez Palacios, que cubren en parte los vacíos existentes en este ámbito, han brindado informaciones útiles a mi investigación. En el primero, *Protestantismo en Xalapa*, el autor, antes de examinar los aspectos sobresalientes de la presencia protestante en Xalapa, esboza una breve historia del desarrollo de las Iglesias protestantes en el estado de Veracruz de la Colonia a 1980, mientras que en el segundo, *La coexistencia de religiosidades en una localidad indígena de Veracruz*, analiza la convivencia de diferentes agrupaciones

---

<sup>104</sup> Para una historia de los ‘protestantismos’ en México y, en general, en América Latina nos apoyaremos básicamente en la obra de Bastian, con especial referencia a sus dos estudios: *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*; y *Protestantismos y modernidad latinoamericana*.



religiosas en un centro nahua del sur del estado. Este trabajo describe el campo religioso del municipio de Mecayapan (que surge en el área popoluca), reconstruye la historia y las principales características de todas las Iglesias operantes en esta localidad y sus dinámicas relacionales, e intenta explicar «el qué, cómo, porqué y para qué de la diversidad y coexistencia religiosa en un espacio indígena» (Vázquez Palacios, 2005: 238). Es un estudio único, en su género, entre los que se dirigen al sur de Veracruz y ha sido de particular utilidad para los fines de mi pesquisa, por desarrollarse en una comunidad indígena incluida en mi área de investigación y por representar un posible termino de comparación con cuanto ocurre en Santa Rosa Loma Larga y, en general, en los centros popolucas de la zona.

#### **I.6.2.b. Hemerografía**

A lo largo de estos años de investigación en el sur de Veracruz, he consultado saltuariamente los siguientes periódicos:

- El *Dictamen de Veracruz*, de Veracruz
- El *Diario del Sur*, de Acayucan
- *La Razón*, de Minatitlán
- *La Opinión*, de Minatitlán

Todos han contribuido a mantener un contacto vivo con mi zona de estudio, sin aportar datos importantes para mi estudio.

#### **I.6.3. Fuentes Orales**

Las características intrínsecas al trabajo que aquí se presenta, la grande importancia que en él recubren las fuentes orales como instrumento hermenéutico necesario para la lectura, interpretación y comprensión de las dinámicas derivadas de la relación entre confesiones religiosas y medicina indígena tradicional, me motivan a dedicar un párrafo aparte al análisis de los frutos de mis investigaciones de campo.

El material recopilado es el resultado de 311 entrevistas<sup>105</sup> efectuadas entre febrero de 2004 y mayo de 2015 en localidades diversas del estado de Veracruz y dirigidas a categorías diferentes de interlocutores sobre temáticas heterogéneas (véase el Anexo I).

Una primera importante distinción entre los datos registrados deriva de las dos vertientes fundamentales en las cuales se diferencia mi trabajo de indagación:

1. a) el examen de los aspectos sobresalientes del panorama religioso de Santa Rosa Loma Larga; b) la reconstrucción de la historia, estructura, doctrina y práctica cultural de las confesiones que operan en ella; c) su concepto de la medicina indígena, de los que la practican y de los que recurren a ella; d) su visión de los procesos de salud-enfermedad-atención y su manera de manejarlos; e) la influencia que, con su credo y sus preceptos, ejerce cada una de ellas sobre la terapéutica tradicional local.
2. a) el estudio del horizonte simbólico, de la cosmovisión, los mitos, las creencias y prácticas religiosas popoluca con particular atención a sus relaciones con la esfera de la enfermedad; b) las concepciones nosogénicas, la taxonomía de los males *naturales* y *postizos*, los instrumentos diagnósticos, las técnicas de curación, las diferentes especializaciones, la formación y el papel social de los operadores médicos popolucas; c) los cambios ocurridos en el universo de la medicina indígena local a consecuencia de su relación con los diversos credos religiosos.

A partir de estas dos distintas inquietudes cognitivas podemos individuar en las entrevistas realizadas los temas que siguen:

- historia de las confesiones protestantes, evangélicas y bíblicas no evangélicas en Veracruz y en el área popoluca;
- historia de los cultos religiosos en Santa Rosa;
- estructura administrativa, principios teológicos y doctrinales, cultos de las Iglesias santarroseñas;
- predicaciones efectuadas por evangelistas pertenecientes a Iglesias pentecostales;

---

<sup>105</sup> A las cuales se tienen que añadir las notas de campo y un amplio acervo fotográfico recolectados durante mis estancias de campo.

- cantos religiosos;
- relaciones interconfesionales;
- prácticas confesionales de curación y políticas religiosas de salud;
- perspectivas confesionales acerca de la medicina indígena, de sus operadores y de sus usuarios;
- consecuencias del ejercicio confesional sobre las tradiciones popolucas, en general, y las prácticas de medicina indígena, en específico;
- mitos popolucas;
- creencias y prácticas tradicionales popolucas;
- música tradicional;
- Danza del Tigre;
- lugares sagrados;
- orígenes y causas de la enfermedad;
- enfermedades *naturales* y *postizas*;
- frío/caliente, dulce/amargo;
- técnicas de curación actuales y antiguas;
- oraciones conectadas a las prácticas de curación;
- especialidades médicas indígenas;
- rituales para la protección de personas, casas y pueblos;
- recolección de plantas medicinales;
- molido de la *contra*;
- formación y 'preparación' anual del curandero;
- opinión común sobre la medicina indígena;
- costumbres médicas de los habitantes de Santa Rosa;
- historia de la Organización de Médicos Indígenas Tradicionales Popolucas;
- políticas y proyectos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) acerca de la medicina indígena;
- noticias generales sobre Santa Rosa;
- políticas de la administración local inherentes a la medicina indígena;
- estructura ejidal;
- parcelación del ejido;

- relación con el territorio comunitario, su construcción y definición a partir de los saberes-haceres y la visión del mundo locales;
- forma de relacionarse y aprovechar el espacio del 'monte';
- conocimientos locales sobre flora y fauna;
- historia ambiental local;
- cambios en las formas de subsistencia popoluca;
- incidencia de las políticas públicas sobre la cultura local;
- saberes y prácticas agrícolas;
- transformaciones en la cultura campesina y en las prácticas agrícolas.

Un ulterior discernimiento en el material recolectado se puede efectuar a partir de las categorías de los sujetos entrevistados que incluyen: estudiosos expertos en temas históricos y antropológicos, dependientes CDI, ministros de culto, miembros de órdenes religiosas, feligreses de las varias confesiones, operadores sanitarios de biomedicina pertenecientes al sistema sanitario nacional, médicos indígenas, jaraneros popolucas, danzantes tradicionales, mayordomos, autoridades religiosas indígenas, cantores, músicos popolucas, autoridades políticas y administrativas de Santa Rosa, habitantes de Santa Rosa, agricultores locales, ancianos cazadores y pescadores, entre otros.

Considero sea importante, en fin, tomar en cuenta también el factor espacial y el factor temporal, basándome en los cuales puedo articular las entrevistas, según las temporadas de campo efectuadas, de la manera siguiente:

- 1) Xapala, Acayucan y S. Rosa L. L.: febrero-abril 2004
- 2) Acayucan y S. Rosa L. L: Semana Santa 2006;
- 3) Soteapan y Acayucan: octubre 2006;
- 4) S. Rosa L. L.: diciembre 2006-enero 2007;
- 5) enero-febrero 2007;
- 6) S. Juan Volador, Pajapan, Tatahuicapan y Cosoleacaque: junio 2007;
- 7) S. Rosa L. L., Oluta, Sayula y Texistepec: octubre-noviembre 2007;
- 8) Orizaba: diciembre 2007;
- 9) S. Fernando y S. Rosa L. L.: diciembre 2007-enero 2008;
- 10) S. Fernando y Soteapan: marzo 2008;

- 11) Xalapa: mayo 2008;
- 12) S. Rosa L. L., Oluta, Corral Nuevo y Acayucan: agosto-septiembre 2008;
- 13) S. Rosa L. L., Sabaneta, Samaria, Los Mango, Juan Díaz Covarrubias, Acayucan, Barrosa y La Nueva Victoria: mayo-junio 2008;
- 14) Catemaco: Celebración Virgen del Carmen julio 2008;
- 15) S. Rosa L. L., Catemaco y S. Andrés Tuxtla: diciembre 2008;
- 16) S. Rosa L. L.: marzo 2011;
- 17) S. Rosa L. L.: abril 2011;
- 18) S. Rosa L. L.: abril 2012;
- 19) S. Rosa L. L.: junio 2012;
- 20) S. Rosa L. L.: marzo 2013;
- 21) S. Rosa L. L.: junio 2013;
- 22) S. Rosa L. L.: noviembre 2014;
- 23) S. Rosa L. L.: mayo 2015.

Las muchas entrevistas realizadas, asimismo, han sido integradas por la observación participante en a) cultos ordinarios y extraordinarios de todas las confesiones presentes en S. Rosa; b) fiestas, celebraciones y ceremonias de la religiosidad popular indígenas; c) prácticas rituales y terapéuticas popolucas; d) reuniones de la OMIT; e) sesiones de sanación religiosas; f) talleres de etnocartografía; g) talleres lingüísticos; h) recorridos y transectos en el territorio popoluca, entre otras cosas.

## II. El contexto espacial

Conuerdo con Velázquez (2003: 13)<sup>106</sup> en afirmar que «las agrupaciones sociales –sean comunidades indígenas o mestizas, rurales o urbanas– no existen en forma aislada sino en permanente interconexión con otros conglomerados sociales». Desde esta perspectiva, considero que la comprensión de los antecedentes históricos que han configurado el rostro actual del sur de Veracruz – en especial «el entramado de las fuerzas económicas, políticas y sociales que en el último tercio del siglo XIX facilitaron la configuración de un nuevo orden regional en el Istmo veracruzano» (*ibíd.*)– es indispensable para analizar los procesos internos de la comunidad sujeto de mi investigación.

Antes de proceder a la reconstrucción de la dimensión diacrónica, sin embargo, considero fundamental la ubicación espacial de los procesos histórico-sociales que pretendo analizar en este estudio.

La dimensión espacial concreta, como asevera Velázquez, es un «elemento constitutivo de la organización social y de la forma de pensar de hombres y mujeres, y no es un receptáculo inerte de las acciones de los grupos sociales» (*ibíd.*: 10)<sup>107</sup> que están ligadas material y simbólicamente a los espacios físicos por ellos apropiados y transformados. En este trabajo, la esfera espacial será abordada a partir de dos diferentes perspectivas: 1) la regional, y 2) la local.

Velázquez examina diferentes planteamientos del concepto de región al fin de definir esta noción. Al afirmar que «las regiones [...] existen a partir de que desarrollan una coherencia interna que es producto de la articulación de intercambios de diverso cuño» (*ibíd.*: 12)<sup>108</sup>, la investigadora comparte la importancia que otros autores (como Roberts, Martínez Assad, De la Peña y Leyva<sup>109</sup>) atribuyen a las actividades económicas y a las relaciones de poder para

---

<sup>106</sup> Vid. Velázquez, 2006: 46-49.

<sup>107</sup> Vid. Velázquez, *op. cit.*: *ibíd.*

<sup>108</sup> Vid. Velázquez, *op. cit.*: *ibíd.*

<sup>109</sup> Vid. Roberts Bryan, 1980, “Estado y región en América Latina”, *Relaciones*, vol. I, n. 4, pp. 9-40; Martínez Assad Carlos, 1990, “A manera de prefacio”, en Carlos Martínez Assad (coord.), *Balance y perspectivas de los estudios regionales en México*, Miguel Ángel Porrúa, UNAM, México, pp. 7-20; De la Peña Guillermo, 1981, “Los estudios regionales y la antropología social en México”, vol. II, n. 8, pp. 23-43 y Leyva Xóchitl, 1993, *Poder y desarrollo regional. Puruándiro en el contexto norte de Michoacán*, El Colegio de Michoacán, CIESAS, México.

la estructuración de los espacios regionales. Sin embargo, juzga necesario integrar a éstas, otras relaciones sociales (como por ejemplo las religiosas, las culturales, las familiares, las técnicas, etc.) que, como afirman Gatti, Viqueira y Van Young<sup>110</sup>, son igualmente fundamentales para connotar específicamente un espacio y conferirle la cohesión interna de una región.

Otro polo espacial fundamental para mi análisis es el local, el comunitario, caracterizado por ser el delimitado teatro social de un grupo que comparte valores, formas de ver la vida, normas sociales, prácticas económicas, horizontes simbólicos, organización política, etcétera (*ibíd.*)<sup>111</sup>. La comprensión de las interacciones entre los ámbitos regional y local (la manera en la cual la región influye en la esfera comunitaria, y el lugar que este espacio ocupa en las dinámicas regionales) es indispensable para comprender los múltiples aspectos que en Santa Rosa Loma Larga asumen las relaciones entre las diferentes religiones y la medicina indígena.

---

<sup>110</sup> Vid. Gatti Luís María, 1987, "La Huasteca Totonaca (u "otra vez la cuestión regional")", en Luís María Gatti y Victoria Chenaut, *La costa totonaca: cuestiones regionales II*, Cuadernos de la Casa Chata n. 158, CIESAS, México, pp. 3-24; Viqueira Juan Pedro, 1997, *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chapas (1520-1720)*, Tesis de doctorado en ciencias sociales (especialidad en historia y civilización), Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París y Van Young Eric, 1992, "Haciendo historia regional. Consideraciones metodológicas y teóricas", en Eric Van Young, *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*, Alianza Editorial, México, pp. 429-451.

<sup>111</sup> Vid. Velázquez, *op. cit.*: *ibíd.*

## **II.1. La región en el tiempo**

Como indica Münch ([1983] 1994) la configuración espacial del sur de Veracruz (y más en general del Istmo de Tehuantepec del cual forma parte) favoreció, en el curso de los siglos, el encuentro de pueblos y culturas diversas. El papel de corredor estratégico para el tránsito de importantes flujos comerciales entre el sur y el centro de México que esta área desempeñó en la época prehispánica, la temprana creación de plantaciones comerciales durante la Colonia, las políticas modernizadoras del Porfiriato y el 'boom' de la industria del petróleo, en el siglo XX, son algunos de los principales factores que han originado la riqueza de relaciones interétnicas que caracterizaron y caracterizan esta región. En diferentes oleadas, a través de los siglos, se han sumado a los primeros habitantes del Sotavento, nahuas, zapotecos, chinantecos y mazatecos provenientes del istmo y de las montañas de Oaxaca, y (en sucesivos momentos históricos) españoles, esclavos africanos, franceses, italianos, ingleses, alemanes, húngaros, estadounidenses, libaneses, coreanos, filipinos, chinos y no indígenas procedentes de varias entidades del país (*ibíd.*).

El sur de Veracruz, asimismo, está comprendido en lo que García Valencia (2005) define como el Mediterráneo Americano, región (delimitada por el Golfo de México y el Mar del Caribe) caracterizada por compartir aspectos geográficos, ecológicos y culturales similares, y por ocupar una posición políticamente estratégica entre Europa y América. Según este autor, todas las influencias geográficas, políticas, económicas y culturales que se produjeron en esta región 'Circum-Caribeña' no han generado homogeneidad social sino una gran diversidad, basada en la adopción de características relevantes provenientes de todo el mundo. Esta falta de integración cultural se haría patente en el hecho de que los 'Nativos Americanos de la Costa del Golfo de México' todavía no han sido arrancados del mundo de sus ancestros y han demostrado una gran habilidad en combinar elementos provenientes de diferentes culturas de maneras muy fantasiosas y creativas (*ibíd.*: 104).

La que Melgar Bao llama «densidad histórico-cultural de la etnicidad e identidad popoluca» (1995: 215) es, entonces, el fruto de estas intensas dinámicas de



interacción cultural que han conferido un fondo cultural común a todos los pueblos que habitan este heterogéneo crisol étnico.

### Figura III

#### ***Ubicación del estado de Veracruz en la República mexicana***



**Fuente:** Enciclopedia de los Municipios de México, Veracruz de Ignacio de la Llave.

La macroregión a la cual me refiero a lo largo de este trabajo es el llamado Sotavento veracruzano, que Palma, Quesnel y Delaunay (2000: 95) definen como el espacio comprendido entre las cuencas del Papaloapan y del Coatzacoalcos-Tonalá. Esta área se coloca al sur del estado de Veracruz y ocupa el 42% de su territorio (31,000 km<sup>2</sup>). Según estos autores, comprende 51 municipios<sup>112</sup> y 7,670 localidades en las cuales viven casi dos millones de habitantes (*ibíd.*).

---

<sup>112</sup> Es a decir: Acayucan, Acula, Alvarado, Amatitlán, Angel R. Cabada, Catemaco, Coatzacoalcos, Cosamaloapan de Carpio, Cosoleacaque, Chacaltianguis, Chinameca, Las Choapas, Hidalgotitlán, Hueyapan de Ocampo, Ignacio de la Llave, Isla, Ixhuatlán del Sureste, Ixmiquilpan, Jáltipan, Jesús Carranza, Juan Rodríguez Clara, Lerdo de Tejada, Mecayapan, Minatitlán, Moloacán, Oluta, Otatitlán, Oteapan, Pajapan, Playa Vicente, Saltabarranca, San Andrés Tuxtla, San Juan Evangelista, Santiago Tuxtla, Sayula de Alemán, Soconusco, Soteapan, José Azueta, Texistepec, Tierra Blanca, Tlacojalpan, Tlacotalpan, Tlalixcoyan, Tuxtilla, Zaragoza, Agua Dulce, Nanchital de Lázaro Cárdenas del Río, Tres Valles, Carlos A. Carrillo, Tatahuicapan de Juárez y Uxpanapa. A estos se agregó, en 2003, el municipio de Santiago Sochiapan que anteriormente era parte del municipio de Playa Vicente (INEGI, 2005a).

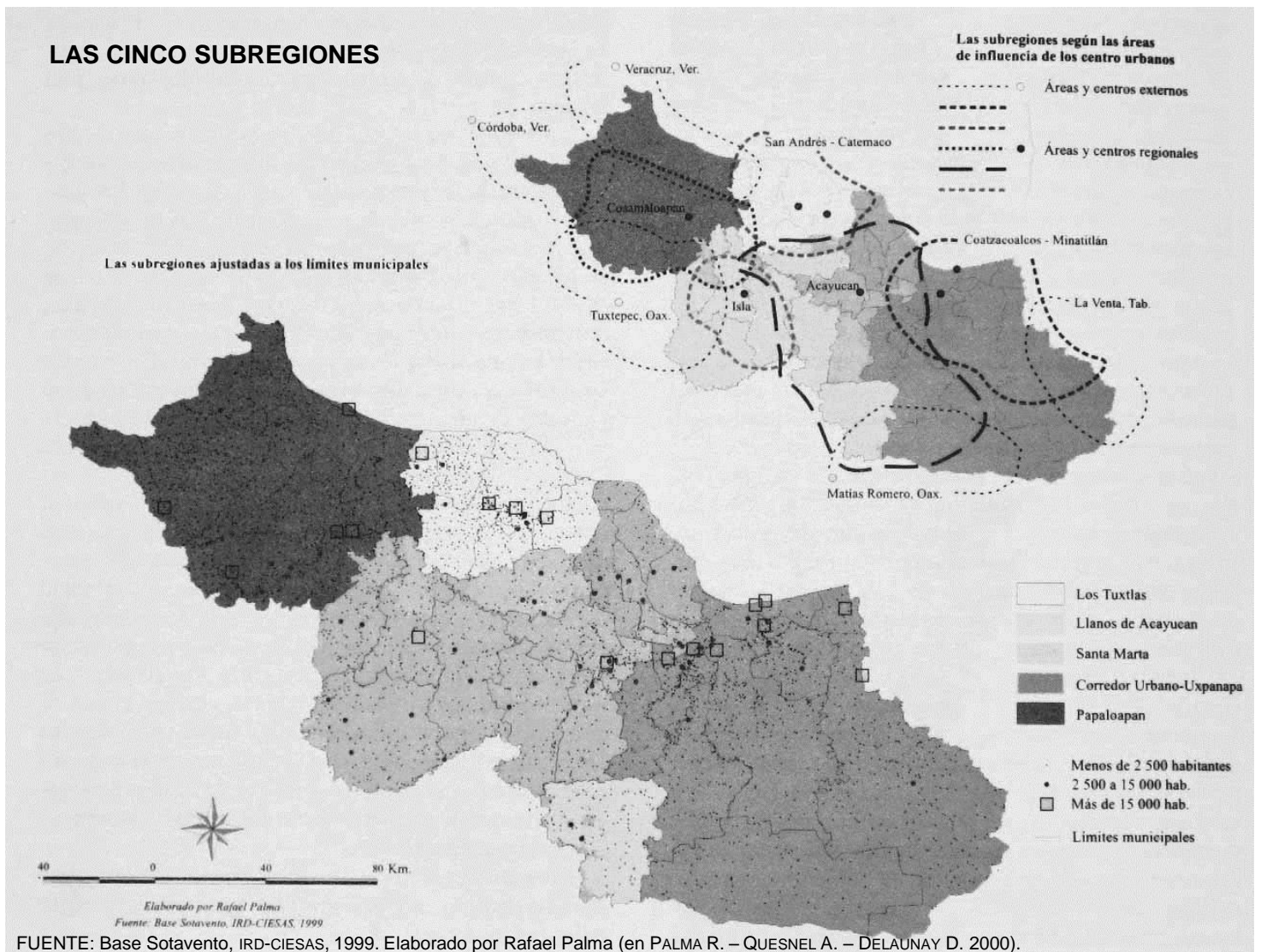
Palma, Quesnel y Delaunay (*ibíd.*) distinguen en este espacio cinco grandes conjuntos subregionales: 1) Santa Marta (zona serrana de poblamiento indígena que comprende cuatro municipios y no cuenta con centros urbanos. Las actividades económicas predominantes son el cultivo del maíz y del café, y la ganadería extensiva); 2) Los Tuxtlas (donde se ubican las ciudades de San Andrés, Santiago y Catemaco. La subregión comprende seis municipios y es un área importante por el turismo y por cultivos comerciales como los de tabaco, caña de azúcar, hortalizas y frutales); 3) Papaloapan (que comprende 14 municipios dislocados a lo largo de la cuenca del río Papaloapan y el puerto de Alvarado. Predominan el cultivo de la caña de azúcar, los ingenios azucareros y un importante distrito de riego); 4) Las Llanuras de Acayucan (compuestas por 13 municipios entre los cuales sobresale, como centro urbano, la ciudad de Acayucan. Económicamente prevalecen la ganadería y la agricultura comercial); y 5) el Corredor Industrial y Uxpanapa (que rueda principalmente alrededor de las ciudades de Minatitlán y Coatzacoalcos, comprende 12 municipios y los parques industriales químicos, petrolquímicos y de explotación del azufre. En él se ubican siete de los mayores centros urbanos del estado y los espacios ocupados por pastizales y aisladas plantaciones forestales que se extienden a lo largo de la cuenca del río Uxpanapa) (*ibíd.*).

**Figura IV**  
**El Sotavento Veracruzano**



## Figura V

### Las cinco subregiones sotaventinas



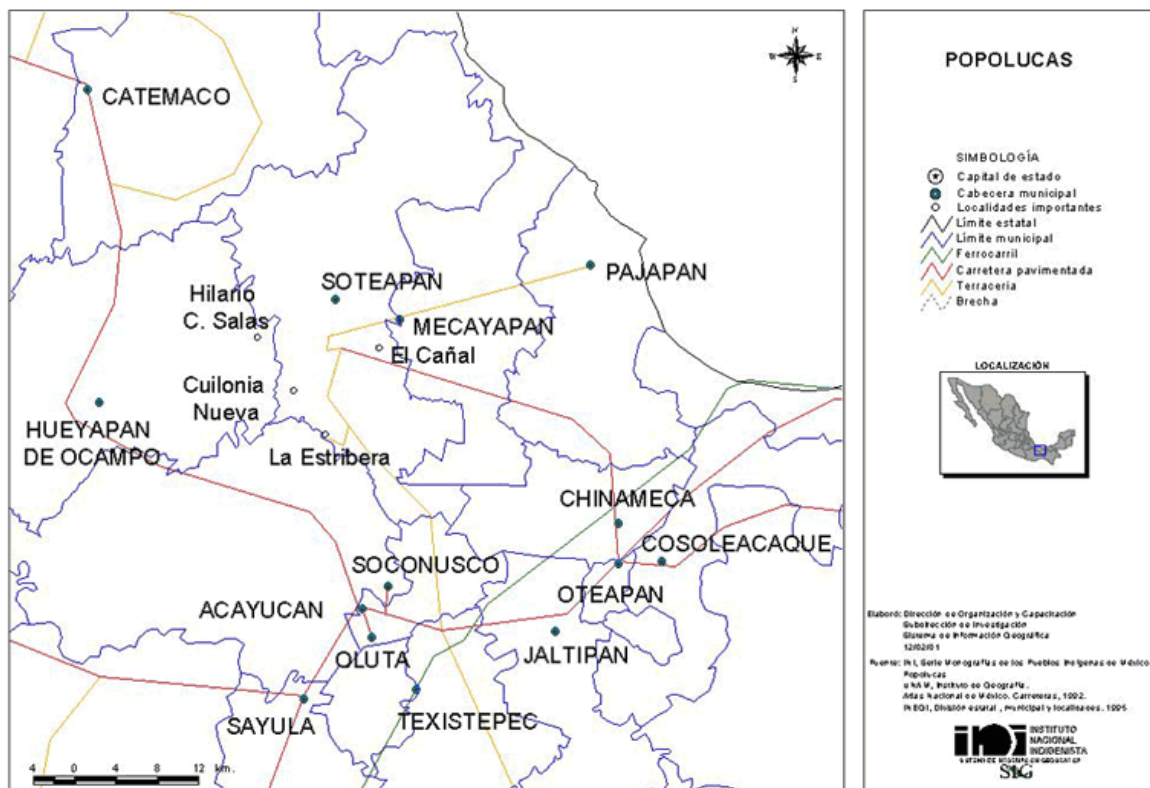
Otra entidad espacial, intermedia a las arriba mencionadas, a la cual me refiero en este trabajo es la región del Istmo de Veracruz que Münch ([1983] 1994) y Uribe (2002) definen como el espacio territorial que comprende la planicie que se extiende a partir del volcán de San Martín Pajapan hasta el río Tonalá, abarca la cuenca del río Coatzacoalcos y coincide con la parte septentrional del Istmo de Tehuantepec.



En esta región se ubica el municipio<sup>113</sup> de Hueyapan de Ocampo<sup>114</sup>, al cual pertenece Santa Rosa Loma Larga, comunidad zoque-popoluca que es mi referente local principal, toda vez que sus dinámicas internas son el objeto de mis análisis.

## Figura VI

### *Ubicación de los municipios popolucas*



**Fuente:** Página web del INI (<http://www.ini.gob.mx/monografias/popolucas.html>).

<sup>113</sup> Según el *II Censo de Población y Vivienda, 2005*, de INEGI (2005b), en el municipio de Hueyapan de Ocampo están incluidas 225 localidades de más de dos viviendas, en las cuales viven un total de 38,175 habitantes.

<sup>114</sup> Según los datos del *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, realizado por el *Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática* (INEGI 2000) la mayoría de los hablantes popoluca se concentra en seis municipios del estado de Veracruz: Acayucan, Hueyapan de Ocampo, Oluta, Sayula de Alemán, Soteapan y Texistepec. En efecto, de los 38.477 hablantes popoluca de cinco años y más registrados en toda la República Mexicana, 33.295 residen en estos municipios.

## **II.2. Santa Rosa Loma Larga y su territorio<sup>115</sup>**

### **II.2.1. El territorio *nuntajyapaap***

La milenaria presencia de los *nuntajyapaap* en el Sotavento veracruzano, su extensa convivencia con este entorno ecológico específico, nos habla de largos procesos de adaptación de su modo de vida a las peculiaridades ambientales regionales y de una transformación del ambiente a partir de sus conocimientos, acciones y concepciones, es decir, de una verdadera ‘coevolución’ entre su cultura y los ecosistemas locales que, como veremos más adelante, está totalmente reflejada en la lengua *nuntajiyi* (vid. Boege, 2008). Esta lengua, ‘endémica’ como todas las lenguas indígenas de México, representa, parafraseando a Boege (*ibíd.*), una filosofía de la geografía, los ecosistemas y las prácticas *nuntajyapaap* y evidencia, además, una interrelación entre la concepción del mundo de este pueblo y la ecología sotaventina (vid. Boege, *ibíd.*: 49 y ss.). Confirma, por ende, uno de los principales postulados propuestos por Maffi (2005): la existencia de vínculos inextricables entre el lenguaje, los conocimientos locales y el medio ambiente.

Asimismo, el factor etnolingüístico, junto al sociológico, nos permiten, siguiendo a Boege (*op. cit.*), definir el territorio<sup>116</sup> actual de los *nuntajyapaap*, al interior del cual surge Santa Rosa Loma Larga. Éste, como aclara el autor, es una representación sincrónica que entraña procesos históricos complejos y una actividad de largo aliento de convivencia, uso y transformación de los paisajes, modelados principalmente por una cultura de origen mesoamericano, y transformados, entre otras cosas, por la Colonia y las dinámicas agrarias contemporáneas (*ibíd.*: 52). Así, el actual territorio de los *nuntajyapaap* se extiende a lo largo de 109,819 ha, de las cuales la gran mayoría (91,772 ha) sigue estando

---

<sup>115</sup> Me apoyo en lo indicado por Alicia Barabas al considerar el *territorio* como «[...] un sistema de símbolos, una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio, que sigue pautas y crea códigos transmisibles culturalmente» y la *territorialidad* como el resultado del «proceso histórico de articulación entre naturaleza y sociedad en específicos contextos de interacción» (Barabas, 2006: 51).

<sup>116</sup> Para mayores detalles sobre los criterios y las modalidades de identificación, definición y delimitación de los territorios de los pueblos indígenas de México consultar la obra *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México* de Eckart Boege (2008).

bajo un régimen de propiedad social (*ibíd.*: 71). En él viven 51,826 *nuntajjyrap*, de un total de 56,979 presentes en el país (*ibíd.*: 76).

Desde un punto de vista ambiental, este territorio indígena se caracteriza por incluir a) tres distintas zonas ecológicas: la tropical húmeda, la tropical subhúmeda y la subhúmeda de bosque templado; y b) seis diferentes tipos de vegetación: la selva alta perennifolia, la selva caducifolia, el bosque de pino, el bosque de encino, el bosque de pino-encino y la sabana (Boege, *op. cit.*: 99-135).

Al respecto, Boege (*ibíd.*: 329) nos ofrece los siguientes datos:

**Cuadro VI**  
***Tipos de vegetación***

Tipo de vegetación	Desarrollo	Fase sucesional	Superficie de vegetación (ha)
Bosque de encino	Primario	Ninguna	336
	Secundario	Arbustiva	3 988
Bosque de pino	Secundario	Arbustiva	988
Bosque de pino-encino	Secundaria	Arbustiva	173
Sabana	Primario	Ninguna	83
Selva alta perennifolia	Primario	Ninguna	9 236
	Secundario	Arbórea	1 569
		Arbustiva	6 059
Selva baja caducifolia	Secundario	Arbórea	29
		Arbustiva	222
<b>SUBTOTAL</b>			<b>46 022</b>
<b>Fuente:</b> Boege, 2008: 329.			

Por otro lado, como se verá más adelante, en los últimos cincuenta años la región ha vivido un proceso brutal de erosión ecológica y, en la actualidad, la extensión de estos tipos de vegetación ha sido abundantemente rebasada, como muestra el mismo autor (*vid.* Cuadro VII), por los pastizales cultivados y las áreas agrícolas.

## Cuadro VII Uso del suelo

Uso del suelo	Tipo de plantación	Tipo de cultivo	Superficie de uso del suelo (ha)
Agricultura de temporal	Ninguna	Anual	35 728
Agricultura de temporal	Plantación agrícola	Permanente	1 848
Agricultura de temporal	Ninguna	Semipermanente	2 086
Agricultura de humedad	Ninguna	Anual	39
Pastizal cultivado	Ninguna	Permanente	46 351
<b>SUBTOTAL</b>			<b>86 052</b>
Fuente: Boege, 2008: 329.			

Sin embargo, y a pesar del dramático empobrecimiento ecológico del territorio *nuntajypaap*, éste conforma, junto al territorio de los nahuas del sur de Veracruz, una de las áreas bioculturales más relevantes del estado veracruzano, y la quinta área biocultural más importante del país: la Región Biocultural Prioritaria (RBP) de Los Tuxtlas – Sierra Santa Marta. En esta RBP, identificada y delimitada por Boege (*ibíd.*), confluye una serie de características que la distinguen por su riqueza ecosistémica y por su alto nivel de diversidad biológica (incluyendo la domesticada), respecto al resto del país.

Así, su colocación entre las cuencas de los ríos Papaloapan y Coatzacoalcos, que son respectivamente la primera (87,092.44 Mm<sup>3</sup>) y la tercera (54,769.35 Mm<sup>3</sup>) por captura de agua en Mm<sup>3</sup> entre las que se encuentran en los territorios indígenas de México, la vuelve un importante reservorio del precioso líquido vital (*ibíd.*: 92-93).

Además, como señala el estudioso mexicano (*ibíd.*: 137-157), en ella convergen varias de las categorías de valores de biodiversidad establecidas a nivel federal: a) un Área Natural Protegida federal de 154,533 ha (de las cuales 31,933 son ocupadas por *nuntajypaap* y 21,715 por nahuas del sur de Veracruz); b) dos Regiones Terrestres Prioritarias; c) cinco Regiones Hídricas Prioritarias; y d) un Área de Importancia para la Conservación de las Aves (*vid.* Cuadro VIII).



**Cuadro VIII**  
**Categorías de valores de biodiversidad de Los Tuxtlas – Sierra**  
**Santa Marta establecidas a nivel federal**

Región Biocultural Prioritaria (RBP)	Pueblos Indígenas en la RBP	Zonas Ecológicas	Áreas Naturales Protegidas federales en la RBP	Regiones Terrestres Prioritarias en la RBP	Regiones Hídricas Prioritarias en la RBP	Áreas de Importancia para la Conservación de las Aves en la RBP
<b>Los Tuxtlas-Sierra Santa Martha</b>	Popolucas y Nahuas del sur de Veracruz	Zona ecológica tropical húmeda, Zona ecológica tropical subhúmeda y Zona ecológica subhúmeda de bosque templado	Los Tuxtlas	Sierra de los Tuxtlas, Laguna del Ostión	Los Tuxtlas, Cuenca media y alta del Río Coatzacoalcos, Humedales del Papaloapan, San Vicente, San Juan	Los Tuxtlas

Fuente: Boege, 2008: 156.

Por otro lado, la RBP de Los Tuxtlas – Sierra Santa Marta no sólo es centro de origen y diversificación natural, sino también de domesticación de especies útiles: es uno de los bancos genéticos vivos de México que «albergan informaciones de la interacción entre plantas silvestres y domesticadas, en el supuesto de un proceso de evolución biocultural ininterrumpido, a pesar de la conquista española, las migraciones y desplazamientos de poblaciones» (Boege, 2008: 24).

El cuadro que sigue nos brinda una evaluación cualitativa de la riqueza biológica y de la agrobiodiversidad, incluidas en esta RBP, e integra, además, la estimación de aspectos críticos y de riesgo para su conservación, como la dinámica poblacional (crecimiento, migración, inmigración), los niveles de destrucción o conservación y las prácticas de manejo adecuado o inadecuado (*ibíd.*: 148-153).

## Cuadro IX

### **Regiones Terrestres Prioritarias: Sierra de Los Tuxtlas y Laguna del Ostión**

<b>Valores para la conservación*</b>	
<b>Centro de diversidad de plantas y endemismos Centroamérica</b>	0
<b>Diversidad ecosistémica</b>	3
<b>Tipos de vegetación primaria</b>	4
<b>Integridad ecológica funcional</b>	2
<b>Función como corredor biológico</b>	2
<b>Fenómenos naturales extraordinarios</b>	3
<b>Presencia de endemismos</b>	2
<b>Riqueza específica</b>	3
<b>Función como centro de origen y diversificación natural</b>	2
<b>Función como centro de domesticación de especies útiles</b>	1
<b>Pérdida de superficie original</b>	3
<b>Nivel de fragmentación</b>	3
<b>Cambios en densidad poblacional</b>	2
<b>Presión sobre especies clave</b>	3
<b>Concentración de especies en riesgo</b>	2
<b>Prácticas de manejo inadecuado</b>	3
<b>Proporción del área bajo manejo adecuado</b>	2
<b>Importancia por servicios ambientales</b>	3
<b>Presencia de grupos organizados</b>	3
<b>Valor promedio total</b>	2.3
* Valor mínimo: 0      Valor máximo: 3 <i>Tipos de vegetación primaria: cantidad real</i>	

Asimismo, Boege (*ibíd.*) hace patente la relevancia de los pueblos *nuntajypaap* y nahua del sur de Veracruz en la producción de la diversidad biológica domesticada y semidomesticada de la región, a través de largos procesos de domesticación, experimentación y manipulación genética de las locales especies silvestres, semisilvestres y domesticadas. Estos pueblos, en su ‘coevolución’ con el entorno, han impuesto un sello específico a los ecosistemas de la RBP de Los Tuxtlas – Sierra Santa Marta y, a través de la estrategia agroproductiva ‘botánica’,

propia de las agriculturas mesoamericanas (*vid. infra*), han generado y custodiado el patrimonio fitogenético específico de esta área.

En el siguiente cuadro podemos ver una muestra de la riqueza de tal patrimonio (para un repertorio más amplio *vid. Blanco, 2006 y Ramírez, 1999, apud Blanco, 2006*).

## Cuadro X

### ***Custodio del patrimonio fitogenético por los pueblos indígenas de la RBP Sierra de Los Tuxtlas – Santa Martha: tipos de maíz y otros cultivos mesoamericanos***

Región biocultural prioritaria (RBP)	Territorio indígena	Tipos y variedades de maíz reportados en territorios indígenas*	Otras especies comestibles domesticadas, cultivadas o arvenses que aparecen en la milpa y huertos indígenas, así como algunos de sus pares silvestres reportados en territorios de los pueblos indígenas. Especies manejadas, toleradas o protegidas**
<b>Los Tuxtlas-Sierra Santa Martha</b>	Popolucas y Nahuas del sur de Veracruz	Olotillo, Olotillo x Tepecintle, Tuxpeño, Tuxpeño x Olotón, Tuxpeño x Tepecintle, Nal tel, Olotillo, Tepecintle x Tuxpeño (A, B, E)	Milpa. <i>Allpophylus cominia</i> , <i>Arum sagitaefolium</i> , <i>A. pajiat</i> , <i>Arachis hypogaea</i> , <i>Brumelia retusa</i> ; frijoles: <i>Phaseolus lunatus</i> , <i>Phaseolus vulgaris</i> , <i>Cajanus cajan</i> , <i>Canavalia glabra</i> , <i>Vigna unguiculata</i> ; chiles: <i>Capsicum annum</i> ; chayotes: <i>Sechium edule</i> ; Palmas: <i>Chamaedorea elatior</i> , <i>C.</i> <i>Tepejilote</i> , <i>Chrysophyllum mexicanum</i> , <i>Colocasia esculenta</i> , <i>Crotalaria longirostrata</i> , <i>Diospyros dygina</i> , <i>Erythrina americana</i> ; jitomates: <i>Lycopersicon esculentum</i> , <i>Jaltomata procumbens</i> , otros: <i>Pasiflora foetida</i> , <i>Pasiflora quadrangularis</i> , <i>Xanthosoma violaceaum</i> . Huerto. Anonas: <i>Annona muricata</i> , <i>A. purpurea c.</i> , <i>A. reticulata</i> ; Otros: <i>Manilkara zapota</i> (chicozapote), <i>Ficua hartwegii</i> , <i>Inga jinicuil</i> , <i>Inga punctata</i> , <i>Inga sapindoides</i> , <i>Inga Vera</i> , <i>Manihot sculenta</i> , <i>Persea americana</i> , <i>Pasiflora sp.</i> , <i>Piper auritum</i> , <i>Yuca elephantiapes</i> , <i>Plumeriopsis ahual</i> , <i>Pachyrhizus erosus</i> , <i>Solanum nigrum</i> , <i>Spondia spp.</i> , <i>Pouteria campechiana</i> , <i>Trophis racemosa</i> , <i>Parathesis sp.</i> , <i>Pimenta dioica</i> , <i>Pouteria zapota</i> ; Guayabas: <i>Psidium friedrichsthalianum</i> , <i>P. quineense</i> , <i>P. guajaba</i> ; Palmas: <i>Acrocomia mexicana (cocoyol)</i> , <i>Astrocaryum mexicanum</i> (1, 4)

\* Fuentes consultadas para la distribución de variedad de maíz: (A) CIMMyT, Wellhausen *et al.* (1987), Hernández X. (1985, 1987); (B) Ortega (2003b); (C) Illsley, Aguilar y Marielle (2003); (D) V. Heerwaarden y Solís (2003); (E) Blanco (2006); (F) Aragón (2007); (G) Navarro (2004) (H); (I) Muñoz (2003); (J) Perales, Benz y Brush (2005); (K) Ortega (a) (1973); (L) Martínez *et al.* (2000); (M) Astier y Barrera (2006).

\*\* Fuentes consultadas para la distribución de la agrobiodiversidad: (1) CONABIO 2007; como los territorios indígenas y comunidades campesinas son centros de origen de domesticación y diversificación genética, las especies enunciadas provienen de colectas de los pares silvestres a veces sembradas por los indígenas. Tal es el caso de los registros de la distribución nacional de los chiles *Capsicum annum* variedad *glabrusculum*; *Cucúrbita. pepo l.* y sus parientes silvestres que se pueden hibridar y tener descendencia viable; del jitomate *Lycopersicon esculenta* y su variedad silvestre *Lesculentum leptophyllum*; de los frijoles (cinco especies) que se relaciona con el *Phaseolus vulgaris* silvestre. CONABIO (2007a), 2007b, 2007c, 2007d); (2) Terán, Rasmussen y May (1998); (3) Colunga y May (1992); (4) Blanco (2006); (5) González (1989); (6) Dávila (2003); (7) Arellano y Casas (2003), Casas *et al.* (1999b, 1999c); Casas y Barbera (2002), Cruz y Casas (2002), Otero-Arnaiz *et al.*, (2003, 2005a, 2005b); Carmona y Casas (2005), Casas *et al.* (1999b, 1999c); (8) Martínez *et al.* (2000); (9) García-Mendoza, Ordóñez, Briones-Salas (2004); (10) Berlín (2000); (11) Mapes (2007); (12) Gispert y Rodríguez (1998); (13) Vázquez-Dávila (2001); (14) Nations y Nigh (1980); (15) Martínez A. *et al.* (2001); (16) Navarro (2004).

**Fuente:** Boege, 2008: 207.

Para comprender las dinámicas ecológicas, económicas, sociales y culturales que subyacen al panorama hasta aquí presentado, hay que tomar en cuenta los procesos de cambio que, como se verá en el capítulo III, han revolucionado el Sotavento veracruzano especialmente a partir de los años cincuenta del siglo pasado.

## II.2.2. *Moya yagats na xucmi*<sup>117</sup>

Santa Rosa Loma Larga, llamada por sus habitantes *Moya yagats na xucmi*, pertenece al municipio de Hueyapan de Ocampo y está ubicado en la ladera sur de la Sierra de los Tuxtlas, a 380 m. sobre el nivel del mar.

Tanto geográficamente como en lo cultural, político y económico, se articula a tres de las cinco subregiones que, según Palma, Quesnel y Delauny (2000: 95) conforman el Sotavento veracruzano: Los Tuxtlas, Santa Marta y las Llanuras de Acayucan. Los diferentes procesos históricos específicos de estas subregiones, como también sus peculiares configuraciones culturales y sus diversos componentes étnicos, constituyen un entramado en el cual la realidad local de este centro está plenamente inserta.

Un vínculo ancestral une Santa Rosa y la Sierra de Santa Marta (o más precisamente el municipio de San Pedro Soteapan) de donde un grupo de 40 familias se desplazó en 1866<sup>118</sup> para huir de los rigores de la 'ley francesa', impuesta durante el imperio de Maximiliano de Habsburgo (INI, 1999). Su búsqueda de un lugar más tranquilo para vivir les hizo elegir las lomas ricas de corrientes de agua y forestas donde ahora se halla la comunidad santarroseña.

Estos lazos especiales no excluyen, de todas formas, la existencia de interconexiones importantes con las otras subregiones del Sotavento y, en particular, con el área industrial relacionada a los dos polos urbanos de Coatzacoalcos y Minatitlán hacia la cual, por ejemplo, se ha orientado y se orienta, tanto en el siglo pasado como en el actual, una parte de la fuerza laboral local.

---

<sup>117</sup> Que significa 'flor larga de la tierra'. Otro nombre local para referirse a Santa Rosa es *Moy yagats lumu* (flor de loma larga). Para la transcripción de los términos *nuntajiyi* que incluyo en este trabajo utilizo la grafía propuesta por Benjamin Elson en su *Gramática del popoluca de la Sierra* (Elson, 1960). Ésta es la grafía que mis colaboradores de Santa Rosa consideran más adecuada para expresar la complejidad fonética de su idioma y que algunos de ellos (Maximino Martínez Lázaro, Cosme Ramírez Martínez y Ángel Lázaro Pascual) han usado para transcribir todas las palabras *nuntajiyi* que aquí se presentan.

<sup>118</sup> Velázquez (2006: 23) hace hincapié en el hecho de que todos los poblados *nuntajiyapaap* de los ayuntamientos de Hueyapan de Ocampo y de Acayucan nacieron en diferentes momentos de los siglos XIX y XX por el desplazamiento de personas del territorio soteapense.



Regresando a considerar la comunidad objeto de este estudio, según los datos ofrecidos por el INEGI (2010), en ella viven 1,737 habitantes, de los cuales 731 hablan el *nuntajji*<sup>119</sup> y 1,375 forman parte de un hogar donde el jefe del hogar o su cónyuge hablan esta lengua.

Desde 1938, el poblado se encuentra incluido, con las cercanas comunidades de Sabaneta y Samaria<sup>120</sup>, en la *Unidad Indígena Ejidal General Emiliano Zapata*. Los ciento cuarenta y dos ejidatarios locales comparten un área de 6,397 has<sup>121</sup>, originariamente aprovechada de manera comunitaria y dividida en parcelas individuales a partir del 2005<sup>122</sup>.

No obstante el territorio ejidal esté compartido entre tres núcleos habitacionales, la Agencia Municipal, el Comisariado Ejidal, la Asociación Ganadera, la Unidad Médica Rural del IMSS, un albergue escolar y todas las escuelas, del kínder al telebachillerato, están ubicados en Santa Rosa.

El asentamiento humano total, en el ejido, es de 201.8038 ha, mientras que los caminos abarcan 72.3095 ha y los ríos, arroyos y cuerpos de agua 90 ha. Las tierras parceladas corresponden a 5,968.8642 ha y están repartidas entre los ejidatarios de una forma no equitativa, porque cada quién obtuvo la extensión cuyo uso pudo comprobar. Existen, además, veinte parcelas que no han sido asignadas a particulares y que quedan destinadas al aprovechamiento comunitario. Entre ellas se encuentran los terrenos escolares; el antiguo volcán Chichipilco, o gravera; un área, en el Rincón Grande, en donde hay un banco de arena utilizable para la construcción de viviendas; todos los manantiales presentes en las zonas urbanas; la parcela no. 864, que tiene una extensión de 15 ha y se dejó para que, en un futuro, se pueda construir otra escuela de un nivel medio-superior, y algunas áreas verdes. Entre éstas últimas se encuentra un

---

<sup>119</sup> Este dato se refiere a los habitantes de tres a ciento treinta años de edad.

<sup>120</sup> A partir de su fundación en los años 60.

<sup>121</sup> Todas las informaciones relativas al *Ejido General Emiliano Zapata* que aquí se incluyen derivan de las entrevistas efectuadas en Santa Rosa Loma Larga, principalmente de las realizadas al ex Comisariado Ejidal, Gumersindo Lázaro Hernández, el 14 de junio de 2012, y al ex Agente Municipal, Mario Pascual Linares, el 15 de junio de 2012.

<sup>122</sup> La parcelación del ejido ha sido efectuada por el *Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos* (PROCEDE), programa federal que, sobre la base de las reformas al Artículo 27 de la Constitución y de la Ley Agraria correspondiente, entrega a las comunidades y a los ejidos los certificados de derechos de usufructo parcelario, de derechos de usufructo proporcional de las tierras de la zona común y los títulos de propiedad de los solares.



espacio de 53 ha, que comprende siete cascadas de diferentes dimensiones<sup>123</sup> a lo largo del arroyo Huillapan, y que, en 2010, se destinó a la realización de un proyecto de ecoturismo alternativo, financiado con fondos del Gobierno Federal, a través de los representantes estatales de la CDI. Para este fin, y con la anuencia de la asamblea de ejidatarios locales, se constituyó una cooperativa, que hoy cuenta con ochenta y seis socios, sobre la cual pesa la responsabilidad de la concretización del proyecto. En una primera etapa<sup>124</sup>, se construyeron un sendero, andadores, palapas, un puente mongol, una tirolesa y una terraza al pie de la cascada *Yescuy Tacsí*, la más grande de todas. Actualmente se está desarrollando la segunda etapa que prevé la edificación de tres cabañas, baños y un biodigestor, la introducción de energía eléctrica y agua, y el mejoramiento del sendero<sup>125</sup>.

Por otro lado, en el ejido se encuentran alrededor de diez sitios arqueológicos que están incluidos en parcelas particulares. Un sitio llamado *El Montículo*, en el cual se encuentran una plazuela y varios montículos, está, por ejemplo, en la finca de un vecino de Sabaneta, y otro, que comprende varios monolitos con petroglifos, está en el predio de un santarroseño.

En el territorio ejidal hay alrededor de 200 ha de bosques, entre las parcelas comunitarias y las asignadas a particulares, que incluyen unas 150 ha de fincas cafetaleras. Los potreros ocupan alrededor de 3,000 ha, mientras que son aproximadamente 1,500 las que se utilizan para cultivos.

Como se verá más detalladamente en el capítulo IV, los sembradíos tradicionales ya no representan la ocupación principal de los santarroseños que, a partir de los noventa, empezaron a convertir sus milpas en pastos. Un motivo importante de esta transformación parece haber sido la gran incidencia de plagas que, desde la década anterior, habían atacado a los granos y las leguminosas. Hasta los años ochenta, más o menos, en el ejido se sembraban grandes extensiones de frijol pero luego empezó a difundirse la *babosa*, un molusco sin concha que destruye los sembradíos. Las inversiones en estos cultivos no daban

---

<sup>123</sup> Las tres principales son la cascada del Caracol (*Xuñ Tacsí*), la cascada de la Jimba (*Yescuy Tacsí*) y la cascada del Carrizal (*Pocoñ Tacsí*).

<sup>124</sup> Para la cual la CDI entregó a la comunidad un millón sesenta y cinco mil treinta y tres pesos.

<sup>125</sup> Para esta segunda etapa los santarroseños recibieron un millón quinientos mil pesos.

resultados positivos y se empezaron a abandonar. Por otro lado, en los noventa, hubo una gran difusión de la *gallina ciega*, la larva de un escarabajo que consume las raíces de las plantas de maíz y que causó, en estos años, la pérdida de muchas cosechas. Muchos de los terrenos de cultivo, entonces, han sido convertidos en pastizales y, en la actualidad, se están criando en el ejido alrededor de 3,000 cabezas de ganado.

Sin embargo, también gracias a la disminución de las plagas, los habitantes de Santa Rosa, desde hace unos años, están sembrando nuevamente maíz, frijol y café. Hoy en día, se están dedicando al cultivo de maíz<sup>126</sup> alrededor de 300 ha y 150 para el frijol. Todos los ejidatarios, aunque tengan ganado, han vuelto a sembrar estas plantas y hay algunos que sólo se dedican a los cultivos tradicionales.

Estos importantes cambios en las prácticas productivas y de subsistencia de los santarroseños han contribuido, junto a otros factores, a la gran modificación del territorio de mi comunidad de estudio. Asimismo, cómo se verá en los siguientes capítulos), ambos aspectos están inextricablemente vinculados a las profundas transformaciones que, en nombre de la 'modernidad', comenzaron a impactar al Sotavento ya desde principios del siglo XIX.

### **II.2.2.a. Un recorrido por el pueblo**

Quien visite hoy por primera vez Santa Rosa Loma Larga tiene que poner a trabajar su fantasía para sustituir las imágenes de la actualidad con las sugeridas por las narraciones de los ancianos del lugar.

La avenida San José, por la cual se ingresa al pueblo<sup>127</sup>, lleva directamente a su corazón administrativo y social. Unas pocas cuadras y, a mano izquierda, llama inmediatamente la atención el enorme salón de usos múltiples, rojo y blanco, que esconde el edificio de dos pisos de la agencia municipal. A mano derecha la

---

<sup>126</sup> Como se verá en el capítulo IV, en la región, se efectúan anualmente dos siembras: a) la de *temporal*, que se realiza entre finales de mayo, junio y julio o, en casos de sequía, hasta agosto, y en *nuntajiyi* se llama *cutújmok* (siembra de la época de las lluvias, las gotas de lluvia en *nuntajiyi* se llaman *túj*); y b) la de *tapachol* o *tapachole*, que se hace entre finales de octubre, noviembre, diciembre y parte de enero. En *nuntajiyi* se llama *cujammok* (la palabra *cujam* se refiere a la estación seca).

<sup>127</sup> Las vías de acceso a la comunidad, en la actualidad, son tres y todas son de terracería: al norte desde Samaria, al este desde Sabaneta y al oeste desde Barrosa.

cancha y el parque Emiliano Zapata, con bancas, árboles y, en el lugar de honor, la estatua del héroe de la Revolución, son el principal lugar de encuentro de los santarroseños de todas las edades.

Pocos pasos más y aparece el *Museo Regional Comunidad Indígena General Emiliano Zapata*<sup>128</sup>, con su colección de más de 50 piezas arqueológicas, fotos históricas, una pequeña biblioteca, objetos de la tradición campesina y una marimba que ha dejado de ser el centro de las fiestas locales desde hace unas décadas. Completa el cuadro, a pocos metros de distancia en la calle Zapata, la Unidad Médica Rural<sup>129</sup> del IMSS Solidaridad, presente en la comunidad desde 1978.

Una mirada panorámica a las calles, todas de una tierra roja<sup>130</sup>, fina y pegajosa que, empapada de lluvia, vuelve muy difícil el caminar, y los ojos se detienen espontáneamente sobre los muchos edificios de concreto, construidos gracias a las remesas de los que se han ido a trabajar afuera y regresan sólo de vez en cuando, si regresan.

En pocos años<sup>131</sup>, han desaparecido del centro casi todas las construcciones tradicionales, hechas de palos rollizos o vigas de madera y hojas de palma o zacate colorado. Unas que otras sobreviven, en la mayoría de los casos, al lado de las edificaciones más ‘modernas’<sup>132</sup> preferidas por sus antiguos habitantes. «Eran más frescas -recuerda Doña Tere – y se podían trasladar». Si por algún motivo el dueño decidía mudarse e ir a vivir en otra parte del pueblo, no tenía que volver a construir su choza. Toda la comunidad lo ayudaba a transportar su vivienda hacia el nuevo lugar. «¡Qué locura!», Doña Tere se ríe al recordar algo que ya le parece pertenecer a otra vida.

Los viejos y los nuevos hogares se distribuyen en un orden aparentemente desordenado, siguiendo las peculiaridades del terreno. Su colocación en las

---

<sup>128</sup> Fuertemente deseado por los habitantes del pueblo, ha sido inaugurado en 1995.

<sup>129</sup> En la Unidad, un médico y una enfermera son responsables de la salud de los habitantes de la comunidad y de los que viven en los centros aledaños de Samaria, Loma del Tigre, 20 de Noviembre, Tierra Nueva y Sabaneta.

<sup>130</sup> El suelo de la zona es irregular, de los tipos *cambisol*, *luvisol* y *vertisol* que, por sus características, permiten que crezca cualquier variedad de plantas. Prevalece él de color rojo claro, moderadamente ácido, con acúmulos de arcilla en el subsuelo (Gomezjara, 1998).

<sup>131</sup> Mi primera visita al pueblo ocurrió en 2004.

<sup>132</sup> La mayoría son de tablas de madera con techos de láminas de cartón o zinc.

faldas occidentales de la Sierra de Santa Marta no es el único factor al cual se debe su extrema irregularidad. Las cuatro principales corrientes de agua<sup>133</sup> que surcan y atraviesan Santa Rosa han dibujado canales que agregan profundos desniveles perpendiculares a los que derivan de la inclinación orográfica.

Toda el área habitada está organizada en cuatro barrios: dos con nombres de santos católicos (San Francisco y Santa Rosa<sup>134</sup>) y dos con nombres que recuerdan la Revolución Mexicana (Emiliano Zapata y 20 de Noviembre), haciendo patente la coexistencias en el pueblo del pasado y del presente, sus vínculos tradicionales con el catolicismo (en su vertiente popular) y las actuales tendencias a la secularización.

Quien apenas visite la comunidad no tendrá que sorprenderse si las referencias al General Emiliano Zapata son una constante en Santa Rosa. El Caudillo del sur es parte de la genética del pueblo. Como señalé anteriormente, en 1938, los santarroseños recibieron finalmente la dotación agraria y el poblado fue integrado, en la *Unidad Indígena Ejidal General Emiliano Zapata* junto a las cercanas Sabaneta y Samaria. Desde entonces, las celebraciones dedicadas al héroe agrarista han sido de gran importancia y han eclipsado, durante casi medio siglo, la veneración reconocida tradicionalmente a Santa Rosa de Lima. Religión de estado, entonces, que se aprende desde los salones de las primarias del pueblo, pero también memoria viva del pasado heroico de guerrilleros agrarios originarios del pueblo.

Una mirada al entorno natural que hoy caracteriza a la comunidad y surge espontáneo preguntarse: ¿qué fue de la naturaleza exuberante e indomada exaltada en los cuentos de los viajeros que visitaron la región en el siglo XIX y en las primeras décadas del XX? Todos los que hayan visto el sur de Veracruz a través de estos ojos asombrados, encantados y a veces asustados, se harán esta interrogación al conocer Santa Rosa y sus alrededores. No obstante el asfalto todavía no haya alcanzado la comunidad y la urbanización del espacio habitado

---

<sup>133</sup> Los arrollos Chininal, Tecalate, Huilapilla y Songonal.

<sup>134</sup> Aunque ambos, en realidad, tienen un origen 'profano'. El nombre del barrio San Francisco deriva, de hecho, del nombre del señor que, por primero, decidió vivir en ésta que, originalmente, era un área dedicada al cultivo. El barrio de Santa Rosa, por otro lado, tomó su nombre de la presencia de un árbol de pomarrosa en ésta que fue una de las primeras áreas de asentamiento del poblado, o del nombre de una señora que allí vivió.

no sea total, el nivel de deterioro del medioambiente local es muy elevado. Cuando en 1866<sup>135</sup> algunas familias de Soteapan decidieron fundar una nueva comunidad en el lugar en donde actualmente surge Santa Rosa Loma Larga (INI, 1999), toda el área estaba cubierta por una tupida vegetación tropical<sup>136</sup>. Como evidencian los etnomapas que presento más adelante, los primeros santarroseños tuvieron que arrancar espacios a una frondosa selva primaria, dueña incontestable del lugar y vivieron, hasta hace pocas décadas, acorralados por una naturaleza lozana en la cual el ser humano era huésped más que dueño<sup>137</sup>. Antes de los años 50 del siglo XX, cuando se construyó la carretera que va de Catemaco a Acayucan y se abrió la primera brecha<sup>138</sup> para alcanzar el pueblo y extraer madera, era peligroso y difícil alejarse del centro habitado. Según me contaron Don Marcos y Don Lencho, el ‘monte’ rodeaba la comunidad y había espacios salvajes hasta en su interior. «Cuando tenía que dejar el pueblo –me dijo Don Marcos recordando su infancia – uno lo pensaba bien. Uno tenía que estar preparado para meterse en el monte». Los peligros podían ser de distinto tipo. Era muy fácil encontrar jaguares y serpientes muy grandes; había que superar las aguas de dos ríos y de varios arroyos y escapar a las trampas y engaños de *duendes*, *chaneques* y otros seres del *encanto*. Para viajar seguros era necesario seguir escrupulosamente una serie de prescripciones rituales que permitían granjearse el favor de los señores del monte. Había peligros hasta en el pueblo.

---

<sup>135</sup> Alfredo Delgado coloca este episodio en 1873 (Delgado, 1997a).

<sup>136</sup> Originariamente el área del ejido estaba cubierta por una selva alta sub-perennifolia típica de los climas cálidos-húmedos con una comunidad arbórea que medía hasta 30 m. Actualmente, entre las principales especies que caracterizan a la vegetación local encontramos: la *higuera* (*Ficus tecolutensis*), el cedro (*Cedrella odorata*), el *tezbate* (*Miconia laevigata*), el *tepejilote* (*Chamaedorea elegans*), el *ramón* o *ojoche* (*Brosimum alicastrum*), el *chancarro* (*Cecropia obtusifolia*), el *chocho* (*Astrocarium mexicanum*) y la *palma real* (*Scheelea liebmannii*) (Gomezjara 1998).

<sup>137</sup> Con esto no queremos alentar falsas impresiones. El territorio escogido por los primeros habitantes de Santa Rosa no era absolutamente un espacio virgen, nunca pisado por el hombre. Estamos hablando de un área que surge a pocos kilómetros de los importantes centros arqueológicos de Tres Zapotes y San Lorenzo Tenochtitlán, el corazón de la que se considera la cuna de la civilización olmeca. Evidencias arqueológicas encontradas en el territorio de Santa Rosa han confirmado la existencia de asentamientos humanos ya a partir de 1500 a.C. El análisis preliminar de las esculturas, cerámicas y estatuillas encontradas en el pueblo muestran una larga secuencia cronológica que comienza en el *Pre-Clásico Inferior* (1500 a.C.), sigue en el *Clásico* (100 a.C. - 900 d.C.) y llega al *Post-Clásico* (900-1521 d.C.) (Delgado, *ibíd.*).

<sup>138</sup> En 1953 se abrió un *camino de herradura* para alcanzar Los Mangos, creando así una primera vía de comunicación entre el pueblo y la *Carretera del Golfo* (INI, 1999).

Me contó Don Lencho que donde ahora se encuentra el parque Zapata, en el mero centro, había un manantial y mucho monte: «cuando uno pasaba de allá lo espantaban», se escuchaban voces y gritos.

Ahora el panorama es muy, muy diferente. La comunidad está rodeada principalmente por pastizales, árboles de mango, naranjos, milpas y cafetales. En su interior, las áreas verdes son casi todas domesticadas. Los jaguares sobreviven casi sólo en los cuentos de los *wewe*<sup>139</sup>, las grandes serpientes ya no se encuentran tan fácilmente<sup>140</sup> y hasta los monos se han retirado en las reducidas áreas de selva que todavía existen a unos kilómetros del pueblo. Lo que se ha quedado es una naturaleza 'entristecida' (*vid.* Lazos y Paré, 2000), privada de su poder y su encanto. Uno de los pasados presidentes del comisariado ejidal me ha comentado que en el ejido no existe un plan regulador que establezca la protección de todas las áreas de selva que sobrevivieron a la tala indiscriminada de árboles. La implementación del programa PROCEDE ha llevado además, a través de la parcelación y el reconocimiento de derechos de usufructo individual sobre los territorios comunales, a un incremento de las zonas destinadas a pastizales en detrimento tanto de los espacios selvosos como de las milpas y cafetales.

No obstante las profundas transformaciones ecológicas, el agua sigue siendo un elemento fundamental en la definición del paisaje de Santa Rosa. Ríos, arroyos, zanjas, manantiales, lagunas, cascadas, ojos de agua: el oro azul ha marcado profundamente el rostro del pueblo y de sus alrededores y, como evidenciarán los etnomapas que presento más adelante, ha dictado las pautas de su trazado. Además de las corrientes de agua ya mencionadas, tres manantiales fluyen en la periferia norte-oriental de la zona urbana y abastecen a la comunidad.

---

<sup>139</sup> Abuelo, anciano en zoque-popoluca (Elson Y Gutiérrez, 1999).

<sup>140</sup> Una serie de causas, entre las cuales resalta la siempre más rápida desaparición de su hábitat natural, está provocando el drástico descenso del número de individuos de varias de las especies que abundaban en la región. Entre ellas recordamos: el *tigrillo* (*Felis wiedii*), el *tejón* (*Nasua narica*), el *picho* (*Dives dives*), el *marinero* o *sanjuanera* (*Psarocolius montezuma*), el *pradero* (*Sturnella neglecta*), el *cubanito* (*Volatinia jacarina*), el *duraznero* (*Euphonia hirundinacea*), el *cucarachero* (*Campylorhynchus zonatus*), el *tucán collarejo* (*Pteroglossus torquatus*), el *pico canoa* o *tucán* (*Ramphastos sulfuratus*), el *coa* (*Trogon collaris*), la *chachalaca* (*Ortalis vetula*), el *gavilán gris* (*Buteo nitidus*), el *perdiz* (*Criptideus boucardi*), la *vibora voladora* (*Spilotes pullatus*), el *perrillo* (*Anolis spp.*), la *nauyaca* (*Bothrops asper*), la *lagartija arborícola* (*Abronia spp.*) y la *ranita de hojarasca* (*Eleutherodactylus sp.*) (Gomezjara, 1998).

Y, alejándose del centro habitado, los dos saltos principales (el *Xuñ Tacsí*, o cascada del Caracol, y el *Yescuy Tacsí*, o cascada de la Jimba) siguen alimentando las creencias locales. Lugares de encanto donde moran los *chaneques*, acceso a las cuevas en donde *Chane* ha encerrado a todos los animales. Lugares sagrados, fundamentales para algunos rituales de curación, y promesas económicas por su potencial turístico. Toda esta riqueza, desafortunadamente, no es muy bien aprovechada: no existe hoy en día una red de agua potable con sistemas de almacenamiento, la comunidad se abastece por gravedad y el 10% de las casas todavía no tiene una provisión domiciliar<sup>141</sup>.

En cambio, desde 1992, Santa Rosa cuenta con el servicio de energía eléctrica<sup>142</sup> que al llegar trajo consigo, según se cuenta en el pueblo, importantes cambios de ritmos y costumbres. Antes el día duraba de sol a sol. Con el ocaso se consideraban concluidas las actividades diarias. «Quien andaba de noche – recuerda Don Santo – no tenía buenas intenciones; o eran maleantes que asaltaban y robaban o salían para hacer maldades»: facinerosos, brujos y curanderos que hacían el mal o lo curaban. Todavía no se veían telenovelas, partidos de fútbol y *talk shows*. Antes de dormir se hablaba de la milpa y se contaban historias de cazadores afortunados, niños raptados por chaneques, pescadores engañados por bellísimas *maktis*<sup>143</sup>, o campanas llegadas volando de España y escondidas debajo de una cascada.

Ahora los días se han alargado. En las calles, principales las pequeñas tiendas de abarrotes siguen abiertas por lo menos hasta las 10 de la noche. En algunas, los hombres del pueblo se encuentran para charlar un rato delante de una cerveza o un vaso de refresco, mientras niños y jóvenes juegan con ruidosos videojuegos. Ambas actividades, en realidad, no tienen horario. Pero, que sea mañana, tarde o noche, estos no parecen ser entretenimientos adecuados para las mujeres, que

---

<sup>141</sup> Por lo que concierne las infraestructuras de vaciado hidráulico, no existen en la comunidad instalaciones que permitan la eliminación de aguas negras y desechos domésticos. Todos confluyen en los ríos y arroyos por medio de canales rústicos a cielo abierto, mientras que los residuos fecales se recolectan en fosas sépticas.

<sup>142</sup> La red eléctrica local ha sido ampliada en 2012 gracias a fondos federales y estatales.

<sup>143</sup> Hermosas mujeres rubias y de piel clara que, cómo se detallará en el capítulo IV, viven en la selva y cerca de las corrientes de agua y seducen a los hombres con los cuales se encuentran.

generalmente frecuentan estos lugares el tiempo necesario para hacer sus compras.

Un paseo matutino en las calles del pueblo y las señoras que caminan con sus cubetas de maíz nixtamalizado me recuerdan los beneficios de la electricidad. Lo que antes requería de mucho tiempo, brazos fuertes, manos hábiles y un buen metate ahora se hace con unos pesos y un poco de paciencia, gracias a los numerosos molinos eléctricos presentes en el pueblo. Unos pocos minutos y la masa está lista para echar tortillas. Por otro lado, ya hay en la comunidad una tortillería *Maseca*, con sus máquinas que sustituyen completamente las sabias manos de las santarroseñas, aunque los resultados no sean absolutamente comparables.

En las casas, con la corriente eléctrica han llegado desde hace varios años las radios y las televisiones, y ya no es tan raro encontrar refrigeradores, licuadoras y lectores DVD. No se puede decir lo mismo para las computadoras que todavía no han alcanzado una amplia difusión.

Mucho más reciente, y aún menos difundido, es el servicio de internet. Hace apenas dos años que surgió el único *cyber* con el cual cuenta actualmente la comunidad y ya es uno de los principales puntos de encuentro de los jóvenes locales.

La llegada de la electricidad ha traído consecuencias hasta en el ámbito de lo espiritual. Las reuniones vespertinas de oración y las campañas de evangelización de las comunidades evangélicas locales no serían las mismas sin las guitarras eléctricas, los teclados, los micrófonos y las gigantescas bocinas que hacen llegar a todo el pueblo los sermones del evangelista de turno o las notas de los cantos que alaban a Dios al ritmo de cumbia, rock y música norteña.

Pero no falta quien recuerda la otra cara del 'progreso' y menciona que el precio más alto para que la electricidad llegara al pueblo ha sido pagado por los árboles que rodeaban la comunidad. Frente a la necesidad y a la falta de recursos económicos para solventar los costos de las instalaciones eléctricas, la Asamblea General del Ejido, en aquel entonces, decidió ceder los derechos de extracción de las maderas de sus selvas, un aprovechamiento no reglamentado que ha contribuido a los profundos cambios ecológicos de la actualidad.



Para completar una primera visita en Santa Rosa hay que conocer sus escuelas. Que empecemos por la *Lázaro Cárdenas*<sup>144</sup>, la *Primaria Bilingüe* o la *Niños Héroes*<sup>145</sup> el resultado será el mismo: acabaremos rodeados por un enjambre de niños que nos mirarán curiosos con sus grandes ojos oscuros. No todos son del pueblo. Y en las mañanas temprano varios parten con sus cabellos mojados y bien peinados de una de las comunidades cercanas para llegar caminando a la escuela, de la mano de sus hermanos mayores. Otros viven en el albergue escolar<sup>146</sup> y regresan a sus casas sólo el fin de semana. En algunos casos, no obstante sea la misma para todos, el uniforme delata las dificultades económicas del núcleo familiar de origen. Seis años, una mirada avispada y una sonrisa encantadora, Magali se me acerca tímida durante mi primera visita a su escuela e inmediatamente empieza a contarme: «Nosotros somos pobres, somos muy pobres. Me lo dice siempre mi abuela». Sorprendida por la revelación improvisa e inesperada, le pregunto por sus papás y me contesta: «trabajan en Ciudad Juárez». Me explica que se fueron desde hace mucho y que no han vuelto. Ella y sus dos hermanitos menores viven con la abuela que los cría como puede. La historia de Magali no es la primera historia de abandono infantil que escucho. Puede parecer raro, pero los niños olvidados por sus papás son un fenómeno creciente en el sur de Veracruz. Los dejan con los abuelos a pocos años de nacidos y, después de un tiempo, dejan de enviar noticias y dinero. En una situación de creciente desintegración social, a los abuelos de las comunidades rurales del sur del estado les toca hoy, tal vez como nunca antes, anudar los cabos sueltos de los lazos familiares y cuidar la sobrevivencia de las nuevas generaciones. En muchos casos, son las quillas que permiten a las comunidades no perder totalmente el equilibrio y no hundirse frente a las fuertes olas de los cambios culturales, sociales, económicos, ambientales, etc.

---

<sup>144</sup> El Colegio de educación primaria Lázaro Cárdenas es el más antiguo de Santa Rosa. Se edificó entre 1924 y 1925 y surge no muy lejos del centro, en una loma atrás de la iglesia católica.

<sup>145</sup> Colegio de educación preescolar Niños Héroes que, junto a la Primaria Bilingüe, se encuentra a las espaldas de la Agencia Municipal.

<sup>146</sup> El actual *Albergue Escolar Benito Juárez* se inauguró en 2012 y se construyó con fondos de la CDI. Sin embargo, la comunidad recibe y aloja jóvenes estudiantes de las cercanas comunidades indígenas ya desde finales de los años 70, cuando, entre 1977 y 1978, se edificó el anterior albergue.

No obstante el tamaño reducido de las comunidades de origen (incluida Santa Rosa) y la posibilidad de escoger entre dos primarias, el alto número de alumnos nos delata que aquí las familias siguen siendo numerosas. Todos hablan español. En Santa Rosa los padres ya no enseñan a sus hijos el zoque-popoluca y en la *Primaria Bilingüe* no todos los maestros, aunque sean autóctonos, hablan muy bien el idioma materno. Lo hablan poco y lo enseñan menos. La prioridad es que los niños hablen el ‘castilla’ y los pocos que, por llegar de una comunidad interna, conocen el *nuntajji* porque lo aprenden en sus hogares, lo usan con mucha pena.

Para visitar las otras escuelas necesitamos alejarnos del centro y, en el caso del telebachillerato, llegar hasta las afueras de la comunidad. En el *Colegio de educación secundaria Justo Sierra* y en el *Bachillerato Santa Rosa Loma Larga* las diferentes materias se imparten a través de instrumentos didácticos audiovisuales que los alumnos utilizan con la tutoría de un profesor. El cuerpo docente en su mayoría llega de afuera: de Acayucan, de los Tuxtlas, de lugares que les permiten regresar a sus casas todos los días. Se sienten diferentes de sus estudiantes, aunque estos no sean muy distintos de sus coetáneos de la ciudad. Muchos sueñan con ir a la universidad y prefieren proseguir sus estudios a casarse y tener una familia antes de los veinte años, como se usaba hasta hace unos pocos años. En muchos casos estos sueños no llegan a ser realidad: en Santa Rosa las parejas jóvenes con niños siguen siendo numerosas, como lo son los que tienen que dejar el pueblo para ir a trabajar en las maquiladoras del norte o alistarse en el ejército para salir adelante.

### **II.2.2.b. El espacio del ‘Monte’**

Cómo ya señalé, los procesos de ‘modernización’ que han embestido la región han afectado, de manera particular, al espacio del ‘monte’ y a todas las actividades a él relacionadas. Este espacio, cómo veremos con más profundidad en los siguientes capítulos, reviste un papel de gran transcendencia por la medicina indígena local y ocupa un lugar privilegiado en la cosmovisión local, a la cual la terapéutica santarroseña está intrínsecamente vinculada.

Por otro lado, el deterioro ecológico de las áreas silvestres ha tenido un impacto importante no sólo en el *Ejido General Emiliano Zapata*, sino en todo el

territorio *nuntajypaap*. Deforestación, colonización y apertura de la frontera agrícola a las áreas serranas, ganaderización extensiva, sobreexplotación de recursos naturales y de fauna silvestre, extracción forestal, han provocado una drástica destrucción de la biomasa y de los servicios ambientales ofrecidos por la región (Paré *et al.*, 1997).

Las tasas de deforestación en la Sierra de Santa Marta entre 1967 y 1991 nos ofrecen una muestra evidente de la amplitud del deterioro ecológico de los territorios *nuntajypaap* a partir de la segunda mitad del siglo pasado.

**Cuadro XI**  
***Deforestación entre 1967 y 1991***

Periodos	Superficie original	Superficie %	Pérdida %	Tasa de deforestación ha-año
1967	88,232	100	0	
1967-1976	51,840	58.7	41.2	3,308
1976-1991	39,880	45.1	54.8	797
Fuente: Paré <i>et al.</i> , 1997: 60.				

Por otro lado, hasta por lo menos la década del 1960, el ‘monte’ era un espacio fundamental en la vida de los santarroseños: de él dependía una parte importante de su subsistencia, en la relación con él se construían y desplegaban aspectos centrales de su visión del mundo, del cosmos y del hombre, y de él se proyectaba hacia el pueblo una moral y un orden social. El ‘monte’ era, asimismo, y sigue siendo en parte, el lugar por excelencia de la terapéutica local. En él no sólo se encuentran los insumos de la curación, como por ejemplo las plantas medicinales, sino los seres del *encanto*, con los cuales se negocia la sanación de un enfermo, y los parajes sagrados que son el teatro de tales negociaciones.

Pero ¿qué podemos entender? O mejor ¿qué entienden los *nuntajypaap* de Santa Rosa Loma Larga cuando hablan de ‘monte’? Con este término no se refieren a un espacio único y homogéneo, sino a un mosaico de paisajes con características diferentes y cuyo denominador común es la menor incidencia del control y de la acción humana.

Existen, entonces, muchos tipos de 'monte', a saber:

- *Wit' jimñi* (grande+monte) = Monte virgen

Área con árboles altos que no han sido talados nunca. Esta expresión se usa comúnmente también para referirse al espacio del 'monte' en general. Para aludir a un árbol muy antiguo, que no se sabe cuándo nació se dice: *cuqueja cuy*. Si se trata de árboles que han sido sembrados, se dice: *cuyñjo iga ñipneta'*.

- *Cápel jimñi* (café+monte) = Cafetal con monte

Área con árboles altos que no han sido talados nunca y plantación de café.

- *Poctic jimñi* (caña de maíz casa+monte) = Acahual

Área con árboles de 20-30 cm. de diámetro. Es una zona que ha sido desmontada desde hace 10-12 años.

- *Sojcuy jimñi* (árbol de encino+monte) = Encinal

Bosque de encino.

- *Copa jimñi* (sabana+monte) = Sabana con monte

Área de sabana con árboles de porte bajo y arbustos.

- *Sutucuy jimñi* (árbol pequeño+monte) = no existe traducción al español

Área de monte bajo con chaparreras, zarceras y arrabaleras. Es natural, nunca ha sido cortado o trabajado.

En el territorio de Santa Rosa Loma Larga, estos espacios coexisten con otros tipos de paisaje, a saber:

- *Poctic soti* (caña de maíz casa+maleza) = Mozotera

Área de cultivo con la vegetación baja que crece entre una siembra y la otra (entre *tapachol* y *temporal*, por ejemplo).

- *Cama* = Milpa

Área cultivada con un amplio conjunto de plantas entre las cuales encontramos: maíz (*moc*), plátano (*samñi*), caña (*canapoqui*), papaya (*papáya'*), chayote (*cuy pasun*), frijol (*sic*), frijol Chipo (*caxtísic*), frijol Chato (*coopi'*), frijol Ejote (*utsca*), frijol Conejo (*coyásic*), frijolillo (*chi'msic*), axquiotte (*móm*), calabaza (*nas pasun*), yuca (*píxi*), tomatito criollo (*chjpiñ*), cebollín (*cebúllin*), chícharo (parece no tener traducción, por lo menos ninguno de mis colaboradores la conocía), quelite (*tsjpi*), chipiquelite (*chiipiñ chiipi*), piña (*uju*), camote (*min*), árbol de limón (*piichcuy*), árbol

de naranja (*tsotso*), árbol de lima dulce (*paac lima*), árbol de mango (*mango*), árbol de aguacate (*cuyt'im*) y árbol de chinine (*chĩñi*).

- *Taañijom* (*taañi*: cerco, corral) = potrero

Área en la cual se siembra pasto mejorado o 'criollo' y se encierra al ganado vacuno.

- *Tiganjo* = pueblo

Espacio habitado por los hombres en el cual se encuentran las *tíc* (casas).

En esta clasificación del espacio, es evidente, en primer lugar, la distinción de hábitats ecológicos y formas de uso del territorio<sup>147</sup>. Sin embargo, por lo que se refiere a las diversas categorías de 'monte', el aspecto unificador es su pertenencia al *cuqueja chí wiñic*, a «lo que dios dejó desde el origen de los tiempos», o la presencia en él de una vegetación que mayoritariamente no ha sido inducida por el hombre. Para todos mis colaboradores el prototipo del 'monte' es, entonces, el *wit' jimñi*, el espacio silvestre cuya existencia, según las concepciones locales, es independiente del trabajo y de la voluntad humana.

### II.2.2.c. Trazos de un territorio imaginado y representado

La manera en que los *nuntajypaap* de Santa Rosa Loma Larga conciben y definen el espacio del 'monte' y le dan un lugar, en su territorio, con respecto a las áreas de cultivo, a los potreros y al pueblo, es sólo una muestra de la peculiaridad de las ideas locales sobre la dimensión espacial. Evidencia, asimismo, que ésta, como afirma Barabas, no es algo inerte sino más bien un principio dinámico en la construcción del territorio, que se define a través de «procesos interactivos entre los usuarios y específicos espacios» (Barabas, 2006: 50). Como subraya la misma autora, «espacios particulares reciben cargas sociales de significación y las reflejan hacia la sociedad sugiriéndole una multiplicidad de símbolos, mitos y

---

<sup>147</sup> Foster (1942: 17-18) señala una tipificación parecida en relación a la selección de terrenos para la siembra, en el marco del sistema de roza-tumba-quema:

a) *Monte*: tierra virgen con árboles, no clasificada como *encinal* o *zacatal*.

b) *Encinal*: tierra con pasto y encinos, arbolada y con poco monte bajo.

c) *Zacatal*: tierra con pasto, árboles pequeños y arbustos.

d) *Acahual*: milpa abandonada que ha sido dejada en descanso entre cinco y quince años, ahora cubierta con vegetación secundaria.

f) *Monte nuevo*: acahual que ha sido abandonado por muchos años y ha tomado las características de monte verdadero (vid. Blanco, 2006: 178).

prácticas rituales» (*id.*). Esta interrelación, como veremos, es particularmente significativa en el campo de la medicina indígena santarroseña, cuyo horizonte simbólico de referencia y cuya praxis están profundamente imbricados con la ecología y los paisajes regionales.

Para profundizar, entonces, en los parámetros culturales *nuntajjyraap* de definición y medición del espacio, introduzco aquí, junto a los mapas acuñados según el sistema occidental de reunión y procesamiento de la información geográfica, algunos etnomapas elaborados en mi comunidad de estudio, siguiendo la metodología de la cartografía participativa<sup>148</sup>.

La elaboración de mapas según las percepciones locales ha sido una herramienta muy útil para abreviar a la memoria colectiva local y reconstruir las etapas importantes de la historia de la comunidad desde la perspectiva de sus habitantes actuales.

Los etnomapas santarroseños, de hecho, representan una secuencia diacrónica y figuran los diversos momentos que sus autores consideraron como cruciales para la historia del pueblo y de su territorio. En fin, muestran no sólo sus transformaciones, sino los cambios en la forma en que los lugareños se han relacionado con él y lo han vivido. Nos permiten apreciar, entonces, una espacialización de la historia local, o una historización del espacio que los habitantes del pueblo consideran como propio y vital para su existencia.

Como recuerda la *International Society of Ethnobiology*, además, los etnomapas ofrecen un acercamiento privilegiado a la herencia biocultural<sup>149</sup> de los pueblos indígenas, cuyos legados cultural y biológico «suelen estar inextricablemente relacionados a través de la interacción entre la gente y la naturaleza» (*International Society of Ethnobiology*, 2006: 2). Esta herencia, que se desarrolla y administra colectivamente y se transmite de generación en

---

<sup>148</sup> Para un acercamiento a este ámbito metodológico, se pueden consultar los textos de Mc Call, s/f; Chapin y Threlkeld, 2001; Luque y Robles, 2006; Lara, Velasco y Diez de Sollano, 1996; Corbett, 2009; Rambaldi, Chambers, Mac Call *et al.* s/f; e *International Society of Ethnobiology*, 2006, entre otros.

<sup>149</sup> El concepto de 'biocultura' hace referencia a «los aspectos de una cultura que abarcan la interrelación existente entre 1) un entorno natural (con todos sus elementos y características) y 2) las conceptualizaciones, los procesos de producción y reproducción del conocimiento, y las formas de apropiación y manejo que un cierto conjunto de seres humano genera acerca de él» (Aino y Del Ángel, 2012: 2).

generación, incluye al paisaje como «dimensión especial» en la cual su evolución tiene lugar (*ibíd.*).

La elaboración de esquemas espaciales con fundamento en la memoria colectiva local, por ende, ha permitido también una aproximación a la manera santarroseña de relacionarse con su entorno, de aprovechar sus recursos, de definir su territorio y de distinguir en él diferentes unidades paisajísticas. Los etnomapas, además, han ofrecido una muestra del rico *corpus* de saberes *nuntajyypaap* acerca de su medio, de su enorme biodiversidad, de sus leyes y de sus equilibrios.

En Santa Rosa, asimismo, la actividad de mapeo participativo ha despertado, desde el primer momento, el interés y el apoyo tanto de las autoridades locales cómo de los habitantes del pueblo que han visto en ella la posibilidad de producir un testimonio valioso de sus saberes. La realización de mapas comunitarios ha sido interpretada como un medio para reconstruir la historia del pueblo y de sus moradores, y capturar los valiosos recuerdos de los que ‘saben’ porque han vivido los tiempos pasados, tiempos en los cuales todo era diferente. No existían carreteras o caminos de terracería, ni casas de lámina o de material. El área que ahora ocupa el pueblo estaba cubierta por una espesa vegetación silvestre y no había quien no hablara el *nuntajiyi*, el idioma de los *taichpixiñtiam*, de *nosotros todos los hombres*.

Frente a la propuesta de dibujar cómo era Santa Rosa y como ha cambiado en el tiempo, presentada en una asamblea ejidal convocada con este fin, se ha formado un grupo de colaboradores, compuesto prevalentemente por adultos mayores<sup>150</sup>, que en pasado han desempeñado cargos político-administrativos en

---

<sup>150</sup> El número de los participantes ha oscilado entre doce y seis. Entre ellos podemos distinguir un núcleo duro, que ha sido muy constante en el tiempo, y un conjunto de colaboradores ocasionales, que se han integrado en diferentes momentos y durante tiempos variables. Los más asiduos han sido: Marcos Martínez Pascual de 86 años (ha sido Comisario Ejidal, Juez Auxiliar y Secretario Ejidal), Lorenzo Martínez Lázaro de 85 años (ha sido Agente Municipal y Juez Auxiliar), Eusebio Cruz Pascual de 83 años (ha sido Agente Municipal), Santos Lázaro Martínez de 76 años (ha sido Comisario Ejidal, Agente Municipal, Presidente de la Sociedad de padres de familia, Presidente pro-construcción de la Escuela Lázaro Cárdenas), Cosme Ramírez Martínez de 69 años (ha sido Agente Municipal y Secretario del Comisario Ejidal), Maximino Martínez Lázaro de 68 años (ha sido Secretario del Agente Municipal y Vocal de control de PROCAMPO), Ángel Lázaro Pascual de 56 años (ha sido Secretario del Agente Municipal, Presidente de la H. Junta de Mejoras Pro-construcción y, actualmente, es miembro del Movimiento Agrario Indígena Zapatista), Gerónimo

el pequeño centro zoque-popoluca y que han plasmado algunos de los aspectos importantes de su cara actual. Don Eusebio, de 83 años, por ejemplo, ha luchado para que, en la segunda mitad de los 40, se abriera la primera brecha de terracería que comunicó el pueblo a la cabecera municipal y a Juan Díaz Covarrubias; Don Santos, de 76 años, abogó por la construcción de la escuela primaria federal y Don Lorenzo, de 85 años, gestionó para que en los primeros años 90 se extendiera la red eléctrica hasta la comunidad.

Todos los participantes en las actividades de etnocartografía, entonces, fueron invitados a representar la comunidad en diferentes láminas y en diversos momentos de su historia, los que ellos consideraran más relevantes.

El grupo decidió empezar con figurar el momento de la fundación del pueblo, pero antes de comenzar a diseñar, se llevó a cabo una larga discusión sobre cómo podrían ser el pueblo y sus alrededores en esa época que nadie de los presentes conoció personalmente. Después de debatir ampliamente sobre las versiones que cada quién había escuchado en su infancia y juventud, de recordar los cuentos de algunos ancianos que ‘ya se fueron’ y discutir los resultados de las investigaciones que uno de los presentes había llevado a cabo en calidad de agente municipal, se llegó a la conclusión que se representaría la manera en la cual todos ‘imaginaban’ fuera Loma Larga<sup>151</sup> en los primeros años de su fundación. Por otro lado, frente a la dificultad inicial de definir las claves para expresarse gráficamente, el grupo decidió trazar un boceto en el cual se fueron decidiendo las pautas, usadas luego en todos los dibujos.

Superadas estas primeras dificultades, en las sucesivas sesiones, los participantes han intentado llenar los ‘vacíos de la memoria’ invitando personas que pensaban tuvieran más informaciones sobre la historia del pueblo, llevando

---

Martínez García de 65 años, Cecilio Domínguez Pascual de 74 años y Bartolo Pascual Rodríguez de 79 años. En la elaboración del último etnomapa, el que retrata la Santa Rosa actual, se integraron al equipo el entonces Comisariado Ejidal Gumersindo Lázaro Hernández y su esposa, la maestra Maurilia García Reyes.

Se ha llevado a cabo un total de diecisiete sesiones de trabajo (entre el 20 de abril de 2011 y el 16 de junio de 2012), de la extensión media de cuatro horas, desempeñadas en el Salón de Usos Múltiples de la comunidad con la presencia constante, el apoyo y la supervisión de las autoridades ejidales y municipales.

<sup>151</sup> Los participantes en las actividades de mapeo evidenciaron que el primer núcleo habitado se llamaba Loma Larga, y que sólo muchos años después adquirió el nombre actual por la fusión del primer poblado con un segundo asentamiento, cuyo nombre era Santa Rosa.



libros y publicaciones que hablaran de la comunidad<sup>152</sup>, consultando sus antiguos diarios y libretas de notas, y apoyándose en bosquejos y croquis diseñados en las horas de descanso.

A lo largo del proceso de mapeo, se ha ido delineando una división del trabajo entre los participantes. La actividad de diseño ha sido realizada principalmente por tres de los miembros más ‘jóvenes’<sup>153</sup>, mientras los mayores de edad discutían sobre los contenidos por incluir en los mapas y revisaban la exactitud del trabajo.

Una atención particular merece el proceso de definición de los nombres en zoque-popoluca usados en los mapas. El grupo ha desarrollado investigaciones y amplias discusiones para definir las designaciones autóctonas de ciertos animales y ciertas plantas y, en casos extremos, se ha apoyado en el *Diccionario popoluca de la Sierra* (Elson y Gutiérrez, 1999) del *Instituto Lingüístico de Verano*. Estos debates han focalizado su atención sobre el idioma de sus antepasados y han desencadenado interesantes reflexiones acerca del porqué del abandono de su uso, de la manera inadecuada en la cual éste se enseña a los niños en las escuelas y de la pérdida que representa su paulatino olvido, la pérdida de todo un mundo, de ‘su’ mundo.

Otro aspecto que la actividad de mapeo hizo evidente, fue la interrupción del proceso de transmisión de los saberes locales. La dificultad para recuperar las informaciones que se querían plasmar en los mapas, la reflexión sobre la pérdida de muchas habilidades y saberes antes comunes<sup>154</sup> y el dialogo con algunos jóvenes de la comunidad que visitaban las sesiones de trabajo, hicieron manifiesto el cambio en las dinámicas de comunicación del conocimiento que ahora están monopolizadas por el aparato escolar, los medios de comunicación de masa y, en algunos casos, los centros de culto, cosa que no favorece la perpetuación de los saberes locales.

A lo largo de las sesiones de trabajo y, aún más, durante las comidas o las cenas con las cuales éstas se concluían, se hizo evidente la importancia del

---

<sup>152</sup> Delgado, 1997a; Pascual y Pascual, 1991; y Martínez, 1984.

<sup>153</sup> Uno de ellos, Don Maximino, que está aprendiendo a escribir el zoque-popoluca, tenía la responsabilidad de anotar los topónimos y todos los otros nombres presentes en los mapas.

<sup>154</sup> Como por ejemplo los relacionados a la caza, la pesca o la elaboración de textiles.

proceso de mapeo como momento crucial para detonar la reflexión, y para despertar dinámicas de revaloración y reapropiación de las bioculturas locales.

Los cinco mapas diseñados por el grupo de señores involucrados en el mapeo participativo representan el poblado a) en 1873<sup>155</sup>; b) en los primeros años de la Revolución; c) en una sucesiva fase de expansión hasta 1930; d) después de la institución, en 1938, del ejido General Emiliano Zapata; y e) en la actualidad.

En el primer plano<sup>156</sup>, las viviendas de los moradores originarios aparecen completamente sumergidas en una selva alta y exuberante, bullente de vida animal y vegetal. Según las historias que, a través de por lo menos tres generaciones, llegaron a Don Maximino, las familias que huyeron de Soteapan escogieron la actual colocación del pueblo, impresionados por los muchos manantiales (*nixcuy*), ríos (*nimcim*) y arroyos (*pacus*) que rodeaban el lugar.

En la actualidad, los cuerpos de agua siguen teniendo un peso especial en la definición del territorio santarroseño y de sus límites, como demuestra, entre otras cosas, el hecho de que el equipo de mapeo empezara todos sus diseños trazando su articulado entramado.

La importancia del agua en la estrategia de apropiación del espacio es evidente también por el hecho de que el desarrollo del poblado, en su eje norte-sur, comenzara en las cercanías de los ojos de agua y siguiera las riberas y, en el eje oeste-este, fuera limitado por los ríos más caudalosos.

La localización que los primeros moradores han escogido para el pueblo está, además, en el corazón del *wit' jimñi*, el 'monte' grande, en el cual, como veremos en el capítulo IV, se desarrollaba la mayoría de sus actividades de subsistencia.

Nos encontramos a una altitud de 380 msnm, perfectamente en concordancia con las pautas observadas por José Luis Blanco (2006) en su profundo estudio sobre la región. El autor subraya que «para finales del siglo XIX y principios del XX, el espacio entre 380 y 660 msnm era el espacio familiar de los popolucas,

---

<sup>155</sup> Los miembros del grupo consideraron que esta fuera la fecha de fundación de la población aunque, según indica el diagnóstico desarrollado por el *Instituto Nacional Indigenista* en 1999 (INI, 1999), la comunidad habría surgido algunos años antes, en 1866.

<sup>156</sup> Los *nuntajypaap* de Santa Rosa Loma Larga designan los puntos cardinales de la siguiente forma: norte=*siŋwiñ* (hacia arriba); sur=*naxwiñ* (hacia abajo); este=*anjam miñi'* (de donde viene el sol); oeste=*anjam tigiŋi'* (donde se mete el sol).

dedicado a los asentamientos, siembras más inmediatas, rituales y vida cotidiana» (*ibíd.*: 101).

El lazo especial existente con este tipo de paisaje es confirmado, además, por su constante presencia en los mitos *nuntajyypaap* y por los muchos rituales (incluyendo los de curación) que en él se ofician, o a él se refieren.

En la selva viven *Chane*, el Rey del Monte, y los *chaneques*, los *makti*<sup>157</sup>, los 'dueños' de cada cerro, barranco, manantial, laguna y salto, los rayos, las princesas centellas y todas las otras entidades extrahumanas que dictan y definen tanto las pautas de aprovechamiento de los recursos ambientales como las reglas de la vida comunitaria (*vid. cap. IV*).

---

<sup>157</sup> Seres con apariencia infantil, de piel clara y pelo rubio cuyo nombre es traducido al español con el término 'duendes'.



La segunda lámina es fechada 1914 y representa un momento trágico para Loma Larga, el incendio de la pequeña comunidad por parte de los porfiristas que llevará a la creación de un nuevo asentamiento poco más al este, Santa Rosa. En este diseño comienzan a aparecer los caminos que comunicaban al pueblo, al oriente, con su *alma mater*, Soteapan<sup>158</sup>, al sur-sureste, con los centros mestizos de Cerro del Indio, San Juan Sugar, Coyol de los González y Corral Nuevo, y al poniente con Catemaco y San Andrés Tuxtla.

Según cuentan mis colaboradores, las vías de comunicación desde siempre han sido, y siguen siendo, un gran problema para Santa Rosa Loma Larga. A principios del siglo pasado, existían sólo caminos de herradura que se recorrían a pié o a lomo de burro, y se empleaba más o menos el mismo tiempo<sup>159</sup> para alcanzar *Attebet*<sup>160</sup> y los centros Tuxtecos. En esta época, era todavía muy fuerte el vínculo ancestral que une la comunidad a la Sierra de Santa Marta. En Soteapan estaban las autoridades tradicionales que definían las pautas socio-culturales de toda el área zoque-popoluca, y las relaciones con este centro rector eran principalmente de carácter simbólico y ritual. Los intercambios económicos, por otro lado, eran el motor principal de las visitas a los cercanos pueblos mestizos. La falta de medios de transporte adecuados, hacía muy difícil la comercialización de los productos agrícolas locales que a menudo superaban las necesidades del autoconsumo y se dejaban en los campos<sup>161</sup>. En los mercados de San Andrés y Catemaco, se compraban principalmente machetes, limas, ropa, *topotes*<sup>162</sup>, panes dulces, mientras que en la hacienda de Corral Nuevo, en Hueyapan y en Covarrubias se conseguían clavos, jabón, petróleo, carne de res y pan.

En el tercer etnomapa, más completo y rico de detalles, se representa la comunidad en el lapso temporal entre 1914 y 1930. El diseño muestra el crecimiento del centro habitado que ya consta de dos barrios, Santa Rosa y Loma

---

<sup>158</sup> El toponímico Soteapan deriva de la palabra zoque-popoluca *Xutyi'apa*, que significa 'madre de los caracoles'.

<sup>159</sup> Poco más de medio día.

<sup>160</sup> Otro nombre que en zoque-popoluca se da a Soteapan, cuyo significado es 'lugar poblado'.

<sup>161</sup> Cuenta Don Guadalupe que se lograba vender maíz y frijoles a precios muy baratos en Hueyapan.

<sup>162</sup> Un tipo de pescado de tamaño muy pequeño.

Larga (que ha sido reconstruida), y algunos elementos urbanos importantes como el cementerio viejo, la agencia municipal y la primera escuela primaria, fundada en estos años. Podemos observar, además, que el pueblo sigue rodeado por una naturaleza exuberante y una gran variedad de plantas y animales.

Analizando las tres láminas en conjunto, lo primero que llama la atención es la clara distinción de dos paisajes: el 'monte', en la parte de arriba, y la sabana (*copa*), en la parte de abajo. Asimismo, si el primer mapa muestra claramente los criterios *nuntajypaap* para elegir un espacio en donde vivir y la forma de ajustarse a él para poder aprovechar todos los beneficios que ofrece, una mirada al conjunto de los dibujos hace patente el profundo conocimiento que este grupo tiene de su territorio, de los múltiples recursos que ofrece, y la capacidad de obtener de él todo lo necesario para una economía de autosubsistencia.

Un indicador de los saberes locales, por ejemplo, son las informaciones edafológicas y pedológicas representadas en el tercer plano. En el dibujo aparecen cuatro diferentes tipos de suelo, localizados en áreas distintas del territorio comunitario. En toda la parte norte se encuentra la tierra colorada (*tzábatnas*), considerada como la menos productiva, al oeste hay tierra negra (*yicnas*), al sur tierra gris (*pojanas*) y al sureste un tipo de tierra mixta, gris y negra (*pojayicnas*), que se piensa sea la más fértil.





En el tercer etnomapa se muestran también los sitios en donde era posible recolectar hojas de palma, zacate colorado y madera para construir las habitaciones tradicionales, las zonas en las cuales se encontraba el carrizo para las flechas, el barro para hacer ollas, la cal para el nixtamal, la arena, la grava y la miel de la *chijñu iqmí*<sup>163</sup>, la ‘abeja real’, usada como alimento y como medicina.

Además de la caza y de la pesca, de la recolección de plantas comestibles y medicinales, del cultivo de la milpa, con las diferentes especies que en ella se sembraban, los santarroseños aprovechaban ciertas áreas cercanas a las riberas para sembrar arroz. Además, cultivaban café y algodón, que usaban para tejer su ropa.

Lo antedicho remite a un aprovechamiento de todos los pisos ecológicos y las unidades de paisaje presentes en su territorio y a la satisfacción de las necesidades de la sobrevivencia a través del uso de los diferentes recursos en él existentes, más que de la explotación intensiva de pocos de ellos.

En la cuarta lámina, que se refiere a los años de 1938 a 1950, son evidentes unos primeros cambios ecológicos. Los límites ejidales han sido marcados y se abren guardarrayas para hacerlos evidentes. Empiezan a aparecer algunas áreas de deforestación como consecuencia de la comercialización de las maderas preciosas presentes en el ejido.

En el pueblo, ha surgido un nuevo barrio: San Francisco. El patrón del asentamiento es aún disperso y todavía no existe un trazado regular de las calles. El número creciente de habitantes, y consecuentemente de casas, provoca la ampliación del área urbana y de los terrenos desmontados para cultivar. Se roza y tumba también al norte de la comunidad en donde antes existía sólo el *wit' jimñi*, el monte virgen.

---

<sup>163</sup> Llamada también *tik chijñu*, abeja de miel virgen.





Sin embargo la mayoría del territorio santarroseño sigue cubierto por una vegetación tupida. El 'monte' y la sabana, los ríos, arroyos y ojos de agua, y hasta la comunidad, siguen poblados por una fauna abundante y variada.

Llegando al quinto etnomapa, la transformación del territorio se hace dramáticamente evidente. Las casas se han multiplicado y el poblado ha crecido, siguiendo un patrón ordenado alrededor de las cuadrículas viarias. Los árboles han dejado el lugar a las calles y a las casas de concreto. La flora y la fauna han desaparecido casi completamente del centro habitado. No obstante aún no exista una carretera pavimentada, el poblado está ahora comunicado con la carretera Costera del Golfo por una rodada de terracería de siete kilómetros y ya es muy fácil alcanzar los cercanos centros de Catemaco, San Andrés y Santiago Tuxtla, Hueyapan de Ocampo, Acayucan, Minatitlán y Coatzacoalcos.

Fuera de la zona urbana, los potreros, con sus pastos mejorados, reinan soberanos en la gran mayoría del territorio. A partir de los años 80, como ya señalé, muchos campesinos han decidido emprender la aventura de la ganadería y, en menos de treinta años, casi todos han adquirido animales vacunos con la esperanza de mejorar sustancialmente su economía.

En el ejido, ahora parcelado, entre los pastizales, algunas milpas y unos cafetales de sombra, sobreviven sólo pocos reductos de selva. La drástica disminución de la fauna local es evidente.

Una de las pocas áreas silvestres presentes en el mapa es la que rodea el *Yescuy Tacsí*. En este sitio, sagrado para muchas generaciones de *nuntajiypaap*, se encuentra ahora, como ya se indicó, una estructura ecoturística<sup>164</sup>. Así, su preservación ha adquirido para los santarroseños un nuevo sentido, se apoya en un modelo importado de ecologismo y representa la esperanza de mejorar sus condiciones económicas sin la necesidad de alejarse de sus hogares.

Es evidente que la relación de los habitantes de Santa Rosa con su territorio y su medio natural se ha transformado profundamente. Del aprovechamiento de un gran número de especies animales y vegetales, que favorecía su renuevo

---

<sup>164</sup> Como se verá, este sitio reviste gran importancia para la terapéutica local. Sin embargo, desde la apertura de las instalaciones ecoturísticas, ya nadie puede acceder al espacio para efectuar curaciones.

permanente, los lugareños han pasado a desempeñar un número reducido de actividades de subsistencia que sobreexplotan los recursos naturales locales. Su sobrevivencia se apoya, ahora, en una economía dependiente, incapaz de satisfacer sus necesidades básicas. Al proceso de pauperización de la comunidad y a la tangible erosión de su patrimonio ambiental corresponde, además, la degradación de los saberes locales sobre su medio y de las prácticas a ellos relacionadas.





Las actividades de mapeo participativo desarrolladas en Santa Rosa, además, han sido complementadas con recorridos en algunas áreas del ejido y la realización de dos transectos<sup>165</sup>, de alrededor de diez kilómetros.

Éstos ofrecen informaciones más precisas acerca de los momentos clave del proceso de transformación del territorio santarroseño. Han sido efectuados en la parte del ejido que se encuentra al noreste de Santa Rosa Loma Larga y han abarcado tramos del camino de terracería que comunica al pueblo con Loma del Tigre, áreas de cultivos de maíz, pastizales, cafetales y toda la zona de selva no intervenida que flanquea el lindero nororiental del ejido, desde una altura mínima de 397 msnm hasta una altura máxima de 629 msnm.

De la información obtenida en las dos ocasiones es posible derivar las siguientes etapas fundamentales en la modificación del territorio y de los patrones de su uso:

Años de 1945 a 1950: se empieza a desmontar la zona inmediatamente al norte del pueblo para hacer milpas. Se vuelve necesario ampliar la extensión de las tierras de cultivo por el incremento de la población. Anteriormente, siguiendo el patrón común a los poblados *nuntajjypaap* de la región (*vid.* Blanco, 2006), se sembraba en la zona sur de la comunidad. Esta costumbre, sin embargo, se estaba volviendo poco sustentable a causa de las devastaciones perpetradas por las cabezas de ganado que llegaban de los hatos de Hueyapan y de Coyol de los González. En estos años los cazadores comienzan a usar escopetas, anteriormente se utilizaban arco y flechas;

Años 1955-1956: se empieza a plantar café local en algunas áreas de selva virgen al norte del pueblo, anteriormente se sembraba en los patios. La siembra del café hace necesaria la tala de la vegetación mediana y baja pero permite la conservación de la alta;

Década de los 70: anteriormente a esta fecha las milpas eran nómadas, el terreno se usaba durante 2-3 años y se dejaba descansar entre 3 y 4 años. De los

---

<sup>165</sup> Los recorridos tuvieron lugar el 11 y el 16 de junio de 2012. En el primero participaron: Ángel Lázaro Pascual (54 años), Maximino Martínez Lázaro (68 años), Minerva Lázaro Lázaro (29 años), Lucila García Lázaro (42 años), Bartolo Martínez Pascual (42 años) y Andrés Pascual Pablo (70 años). En el segundo participaron: Ángel Lázaro Pascual (54 años), Maximino Martínez Lázaro (68 años), Cosme Ramírez Martínez (69 años), Gerónimo Martínez García (65 años) y Andrés Pascual Pablo (70 años).

70 en adelante crece ulteriormente la población de la comunidad<sup>166</sup> y las milpas se vuelven más estables. Los cultivos se extienden ulteriormente hacia el norte en zonas arriba de los 490 msnm. Las áreas de trabajo, asignadas a los particulares por decisión de la Asamblea Ejidal, se empiezan a cercar. De tal forma, cada campesino hace uso casi exclusivo de dos o cuatro predios, según su posibilidad de trabajo, y efectúa la rotación sólo entre estos terrenos. Existían, sin embargo, dos zonas del territorio comunitario que no se asignaban a nadie porque eran las únicas en las cuales se sembraba exitosamente el *tapachol*: la joya del *Rincón Grande* y la joya del *Rincón del Chininal*. Estas áreas son muy productivas porque en ellas se encuentra un tipo de tierra que es una mezcla de barro y arena (la ya recordada *pojayicnas*) que es la mejor del ejido. A partir de esta misma época las milpas se empiezan a convertir en potreros;

Década de los 80: se generaliza el cultivo de café mejorado que se había empezado a plantar desde la década anterior, a partir de un programa del INMECAFÉ. A la introducción de este tipo de café sigue la propagación de muchas plagas, que atacaban las nuevas planta mientras no perjudicaban al café local. Las variedades locales, de todas formas, desaparecen paulatinamente por la difusión de las mejoradas. El INMECAFÉ operó en el ejido durante diez años. A mitad de los 80 se constituyó la sociedad cooperativa *Cerro de Cintepec*<sup>167</sup> y entonces el INMECAFÉ se retiró. El Instituto ofrecía asesoría en el cultivo del café y otorgaba préstamos. Implementó el programa MECAFÉ (mejoramiento de cafetales) que dio apoyos para el trasplante, la hoyadura<sup>168</sup> y la fumigación de las

---

<sup>166</sup> Efectivamente, apoyándonos en los Censos Generales de Población del Estado de Veracruz, observamos que entre 1930 y 1970 la población de Santa Rosa crece con una tasa anual del 4.84%, pasando de 348 habitantes a 902. El incremento más intenso se verifica en las décadas de 1950 a 1960, pasando la población de 443 a 983 individuos (*vid.* capítulo III).

<sup>167</sup> Fundada en 1980, la organización comenzó sus gestiones como un grupo de productores en la comunidad de Zapoapan de Cabañas en el municipio de Catemaco, en el estado de Veracruz. Se constituyó legalmente en 1984, iniciando con un padrón de 610 socios repartidos en 12 comunidades de los municipios de Hueyapan de Ocampo y Catemaco. Dicha organización se caracteriza por su diversificación productiva la cual gira alrededor de la ganadería de doble propósito (carne y leche), producción de litchi, manejo forestal, producción de pimienta y la actividad principal: producción, transformación y comercialización de café. Regionalmente distribuye la marca de café 'Sierra de los Tuxtlas'. En 2007 ingresó a Redcafés y empezó a recibir los beneficios del sistema de comercio justo. Es el grupo social más importante en el sur del estado de Veracruz (fuente: [http://redcafes.mx/redcafes/org/sociedad\\_cooperativa\\_cerro\\_de\\_cintepec\\_scl/sociedad\\_cooperativa\\_cerro\\_de\\_cintepec\\_scl.htm](http://redcafes.mx/redcafes/org/sociedad_cooperativa_cerro_de_cintepec_scl/sociedad_cooperativa_cerro_de_cintepec_scl.htm)).

<sup>168</sup> Hoyadura: labor de hacer hoyos para la plantación de árboles y arbustos.

plantas infestadas por plagas. Implementó el uso de productos cuales *Cupravit* y *Oxicloruro* (para combatir el *Ojo de gallina* y la *Hilacha*) y *Bayleton* (para la *Roya*). La cooperativa se independizó del INMECAFÉ y sigue trabajando hasta la actualidad. Sin embargo, no disponiendo ésta de un fondo propio, se hizo necesario pedir préstamos a bancos y los apoyos fueron mucho menores. En Samaria se edificó un centro de acopio húmedo que ahora es un centro despulpador húmedo<sup>169</sup>;

Década de los 90: se desploma el precio del café y el monte alto con cafetal es sustituido por los potreros que se extienden arriba de los 490 msnm. En el desmonte se queman todas las plantas y los árboles que se encuentran en el perímetro seleccionado. Algunas fincas simplemente se abandonan y se dejan de cultivar. Entre 1993 y 1994 se introduce la energía eléctrica, su instalación se paga en parte con el corte de árboles maderables del territorio ejidal. Algunas de las especies cortadas en esta ocasión fueron: Palo Picho, Marangola, Sucil Amarillo, Chicozapote, Nanche Aguatoso, Barí, Palo Colorado, Palo Verde, Ceiba, Amate, Cuachilillo, Ojoche, Chilpatillo. En los mismos años, la sociedad cooperativa *Cerro de Cintepec*, juntamente al Banco Rural, promueve en el ejido un programa de reforestación. Se plantan cedros y caobas, con la prospectiva de producir maderas comerciables que ayudarían la economía de los campesinos santarroseños. Los árboles, que no son originarios de la región, han tenido muchas dificultades de adaptación. Poco después de su introducción han sido atacados por plagas que han hecho necesario el uso de pesticidas<sup>170</sup> y, por las características del suelo y del clima locales, no han alcanzado un gran desarrollo;

---

<sup>169</sup> La cooperativa *Cerro de Cintepec*, integrada tanto por indígenas como por no indígenas, ha recibido apoyos también de parte del viejo INI y de la actual CDI. Sin embargo, desde el mes de marzo de 2012, los fondos erogados a través de la CDI pueden destinarse únicamente a población indígenas y se hizo necesaria la creación de una nueva organización que no incluyera a no indígenas. El nuevo colectivo tiene 84 miembros originarios de Santa Rosa Loma Larga, Samaria, Sabaneta, Los Mangos y Santa Rosa Cintepec. Apenas se está consolidando y va a seguir recibiendo fondos gubernamentales a través de la CDI. La instalación de Samaria se transformarán en un beneficio seco en el cual se desarrollará el ciclo completo de procesamiento del café producido en la zona y su comercialización.

<sup>170</sup> El uso de estos productos, en las cercanías del arroyo Caña de Oate, ha provocado la casi extinción de los camarones reculadores que lo poblaban.



Año 2000: en este año muchos de los campesinos adscritos al programa gubernamental PROCAMPO piden la reconversión de sus cultivos y transforman sus milpas en pastos. Gracias a los fondos recibidos, muchos pueden adquirir ganado.

Lo antedicho muestra cómo, en siete décadas, se ha producido un cambio profundo del territorio del ejido, un cambio que ha llevado a la grave erosión de sus riquezas naturales, a partir de la introducción de nuevas modalidades de relacionarse con ellas y de emplearlas. Es imposible no observar, además, el peso consistente que en este proceso de transformación, que ha involucrado no sólo el entorno natural sino el *corpus* de saberes, las prácticas y el horizonte simbólico locales, han desarrollado los actores y las políticas gubernamentales. De hecho, cómo se verá más adelante, las dinámicas de transformación que se acaban de describir desde una perspectiva local, han tenidos alcances regionales y, en algunos casos, nacionales. Transcenden seguramente los límites de mi comunidad de estudio y son parte de procesos que, en aras de un desarrollismo acrítico y etnocéntrico, han mermado las riquezas de los territorios de los pueblos indígenas de México y han erosionado su patrimonio biocultural.

#### **II.2.2.d. Monte, milpa, pueblo: la articulación simbólica del espacio entre los *nuntajjypaap* de Santa Rosa Loma Larga**

Para profundizar en la comprensión de la manera en la cual los *nuntajjypaap* de Santa Rosa Loma Larga conciben, definen y viven su espacio considero importante reflexionar sobre los aspectos simbólicos de su relación con el contexto que habitan.

Como ejemplifica Boege (1988) en su estudio sobre los mazatecos, las significaciones y representaciones simbólicas relativas al espacio, no son abstractas y desterritorializadas sino se fincan en el entorno usado de manera inmediata, en la geografía vivida y ‘aprovechada’ para la sobrevivencia. Por tal motivo, nos ofrecen indicios importantes acerca de las modalidades en las cuales se concibe y se vive la dimensión espacial.

Por otro lado, como señala Barabas (2003: 23), las concepciones sobre el cosmos configuran códigos fundamentales para la construcción de un territorio. Sin embargo, no está entre los objetivos de este estudio abordar aspectos



cosmogónicos y cosmológicos ni ahondar en la definición de los lugares, las marcas y los límites que caracterizan y definen la territorialidad simbólica de los *nuntajjyapaap* de Santa Rosa Loma Larga<sup>171</sup>. Para los fines específicos de este trabajo, me interesa más bien analizar las articulaciones simbólicas que producen la percepción, en el territorio santarroseño, de distintos ‘dominios’ y ‘áreas de influencia’ que redundan en maneras diferentes de actuar y relacionarse con cada uno de ellos. La existencia de ámbitos diversificados simbólicamente entre los *nuntajjyapaap* de Santa Rosa es señalada por la manera en que el territorio es apropiado material e imaginariamente por los lugareños, por la forma en que se usa, se conceptualiza, y por los mitos y los ritos que a él se refieren. La comprensión de estas distinciones y de la red de relaciones simbólicas que las define es un medio más para acercarnos a las concepciones *nuntajjyapaap* del hombre y de los procesos que determinan su salud o su enfermedad.

Si para los habitantes de Santa Rosa Loma Larga su territorio, que en la actualidad es percibido como coincidente aproximadamente con el espacio delimitado por los linderos ejidales, representa una unidad respecto a todo lo que está más allá de sus fronteras, mirando ‘hacia adentro’ es vivido como un conjunto multidimensional que se fragmenta a partir de la existencia de diferentes espacios de ‘poder’. Así, tanto en su uso cotidiano, como en su representación, los santarroseños articulan su territorio a partir del tipo de relación, simétrica o asimétrica, con los seres humanos o extrahumanos que lo habitan. De esta forma, distinguen principalmente entre dos ‘ámbitos de influencia’, como los ha definido un terapeuta indígena local<sup>172</sup>, entre el dominio de los hombres y el dominio del Señor del Monte y de los Animales (*vid. infra*).

---

<sup>171</sup> Según asevera García Valencia, apoyándose en la obra de Lowe sobre la Mesoamérica olmeca (Lowe, 1998 *apud* García Valencia, 2003), para las culturas del golfo de México «[...] el espacio se divide entre un oriente, origen del sol y del maíz, y un occidente, el ocaso del sol y la muerte. Todo dado en relación con un plano horizontal representado por la tierra, la gran comedora de hombres y gran productora de bastimentos, por el sol, el gran dador de vida, por los puntos cardinales, lugares en donde se asientan los truenos, siendo todos ellos fuerzas naturales divinizadas y reconocidas desde tiempos muy antiguos» (García Valencia, *ibíd.*: 114). Para un acercamiento a las concepciones generales acerca del espacio y del cosmos de los *nuntajjyapaap* se pueden consultar, entre otros, Münch, [1983] 1994; Báez-Jorge [1973] 1990 y Báez-Jorge y Báez Galván, 2005. Para una comparación con otro ámbito étnico *vid.* Boege, 1988.

<sup>172</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, curandero, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 16 de junio de 2012.

Esta clasificación remite a una concepción del espacio que, según asevera García Valencia (2003), es común a todos los pueblos indígenas de Veracruz y se puede definir como el complejo *monte-pueblo*<sup>173</sup>, o sea la individuación de dos importantes esferas de poder: «el monte regido por sus guardianes, lugar ambiguo, peligroso y benéfico como todo espacio, y complementario del dominio de los humanos; [el pueblo], sujeto a reglas sociales y al control de los hombres auxiliados por fuerzas divinas, en donde se cultiva la vida humana continuamente acechada por el monte y sus habitantes» (García Valencia, *ibíd.*: 115).

El 'monte', como subraya el mismo autor (*ibíd.*: 122), es el lugar más importante y significativo de la cosmovisión *nuntajiyapaap*. Es la morada de entidades extrahumanas que, como se aclarará en el capítulo IV, se distancian de la manera de ser de los hombres en un gradiente de atribuciones que van de la sobre-humanidad a la infra-humanidad. Algunas de ellas 'administran' el acceso prácticamente a todo lo que, hasta hace algunas décadas, era fundamental para la subsistencia de los santarroseños: los solares para la edificación de las viviendas, las tierras para el cultivo, los animales y los vegetales comestibles, todos los materiales necesarios al quehacer diario y, por supuesto, las plantas medicinales. Otras castigan específicamente infracciones de carácter social. De tal forma, el 'monte' regula la vida del pueblo tanto definiendo las pautas para el abastecimiento de lo necesario a la existencia material, como dictando las leyes de la convivencia social. Su importancia económica, junto a su trascendencia simbólica, lo colocan en una posición asimétrica con respecto al pueblo, cuya vida depende doblemente de él.

Por el contrario, el pueblo es el espacio que el hombre ha logrado sustraer al 'monte' y, como explica Don Ángel<sup>174</sup>, el lugar en donde el hombre puede vivir más seguro y con más tranquilidad, en el cual se reduce la necesidad de negociar constantemente con 'alteridades' poderosas y peligrosas. Si en el pueblo, por supuesto, existe un conjunto de reglas que lo rigen y que en él se definen, éstas refieren siempre a una normatividad más general y fundamental que es dictada

---

<sup>173</sup> Para la existencia de clasificaciones análogas en otras partes de México *vid.* Barabas, 2006: 56 y Boege, 1988: 138-139, entre otros. Para su presencia en otras partes del mundo *vid.* Brelich, [1965] 1995: 21.

<sup>174</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, *ibíd.*

desde el 'monte' y que es el reflejo de un orden que trasciende al hombre y su mundo.

Las particularidades históricas, sociales y culturales de Santa Rosa Loma Larga, además, caracterizan de forma muy peculiar las relaciones de influencia entre pueblo y 'monte'. En otras localidades *nuntajjypaap* de la región se manifiesta una tensión entre el señorío de las entidades del 'monte' y el de los santos católicos, que fincan su dominio en las áreas de residencia humana y las protegen. Entre *encantos* y santos hay relaciones a veces de competencia, otras de colaboración y, a través de ellas, el espacio humanizado se confronta con el no humanizado (*vid. García Valencia, op. cit.*).

En la concepción espacial de los santarroseños los personajes del panteón cristiano no aparecen ni desarrollan alguna función. A pesar de lo que podría hacer pensar el nombre de la comunidad, en ella el culto a los santos nunca tuvo un desarrollo importante. En el pasado, por sus fuertes lazos de dependencia simbólico-ritual de Sotepan, nunca se celebraron mayordomías locales y, más bien, se veneraban las imágenes sagradas que llegaban en peregrinación de la 'sierra'. A partir de la década de los 50, cómo se aclarará en el capítulo III, la ausencia de autoridades religiosas locales favoreció el ingreso y la difusión de varias denominaciones evangélicas y, en la actualidad, el pequeño núcleo de feligreses católicos representa una minoría frente a los santarroseños adscritos a los otros credos o 'sin religión'.

Entre los dos dominios del 'monte' y del pueblo existe otro espacio que representa la dialéctica constante entre la colonización de lo selvático y su incesante reconquista por una 'naturaleza' indómita. Es la milpa, término intermedio entre lo humano y lo no humano, lugar liminal y de constante negociación. Este sitio, en el cual el sudor y la labor del hombre se concentran para la producción del maíz y de otras plantas útiles y en donde, como veremos más adelante, *Homshuk* es el principal referente extrahumano, sigue sujeto a los peligros del 'monte'. Los animales monteses asechan constantemente las áreas de cultivo y las serpientes, emisarias de *Chane*, pueden castigar a los infractores de sus leyes también aquí.

Las acciones punitivas, perpetradas por estos guardianes de la normatividad impuesta por el Señor del Monte y de los Animales en los potreros, por otro lado, señalan la inclusión de este ámbito de aparición relativamente reciente en la clasificación espacial *nuntajyypaap*. También el potrero, como la milpa, se caracteriza por su liminalidad, como lo demuestran los constantes accidentes con ofidios que sancionan la *hybris*<sup>175</sup> humana, la destrucción indiscriminada de las áreas silvestres consumada por los hombres.

Aunque estas distintas dimensiones espaciales del territorio santarroseño se definen a partir de límites fluctuantes y porosos que se mueven con las transformaciones del paisaje, un amplio conjunto de *ritos de umbral*, como los define Barabas (2006: 102), marca claramente su existencia y su relativa vigencia. A las acciones de preparación y purificación, las ‘peticiones de permiso’, los ‘pagos’ de los favores concedidos por *Chane* y sus súbditos, que se detallarán en el capítulo IV, corresponden, por ejemplo, todos los rituales de preparación y protección de las milpas, de los potreros y del pueblo.

Por otro lado, la clasificación y articulación de estas distintas áreas de influencia en la construcción territorial de los *nuntajyypaap* de Santa Rosa Loma Larga es producto y representación de la biocultura local. De este modo, el *corpus* de saberes, las prácticas de subsistencia y el horizonte simbólico de los santarroseños son asequibles por su medio.

Esta concepción espacial deja transparentar, asimismo, otra faceta de las relaciones entre el hombre y su entorno, que pone en escena la dimensión del poder y se caracteriza por la tensión. Esta tensión para Boege (1988) se determina y define a partir de la actividad agrícola. Si los espacios para sembrar la milpa se ubican en el ‘monte’, el hombre tiene que sobreponer su lógica agraria a la natural, penetrar en un espacio de poder ajeno y subvertir sus reglas (Boege, *ibíd.*: 138-139). Una análoga situación de tensión se reproduce, como demuestra el caso santarroseño, también cuando se ingresa al ‘monte’ para sustraer

---

<sup>175</sup> Del griego antiguo ὕβρις (*hýbris*), arrogancia por exceso de soberbia o presunción, insolencia, tracotancia, en la cultura griega antigua se refiere a la prevaricación del hombre en contra de la voluntad divina: «es el orgullo que, derivado de la propia potencia o fortuna, se manifiesta con una actitud de obstinada sobrestimación de las propias fuerzas, y como tal es castigado por los dioses» (Vocabolario Treccani On-Line).

'recursos' que tienen 'dueño' y que son, o eran, imprescindibles para la supervivencia de la comunidad humana. Frente a tales invasiones y profanaciones de un dominio ajeno, la reciprocidad entre desiguales más que una elección, se vuelve una obligación porque su obliteración significaría invariablemente la enfermedad o la muerte (*ibíd.*: 147).

Así, el ser humano se reconoce como parte de un todo dotado de vida y cuya posibilidad de supervivencia reposa en el mantenimiento del equilibrio entre las múltiples 'otredades' con las cuales coexiste. Sin embargo, la persecución de este equilibrio, más que ser el fruto de una libre elección, es el resultado de la coacción, del reconocimiento de la 'necesidad' de las acciones que lo producen. El respeto o la infracción de estas leyes no escritas, como se precisará más adelante, desencadenan los procesos de salud/enfermedad y determinan las estrategias de atención entre los *nuntajjypaap* santarroseños.

### III. La dimensión histórica

#### III.1. El Sotavento en los umbrales de la ‘modernidad’

El Sotavento veracruzano es un área cuya identidad regional se ha ido construyendo y diferenciando a lo largo de los siglos, gracias a un entramado de relaciones políticas, económicas, sociales y culturales, y a una serie de procesos históricos que la distinguieron ya a partir de la época prehispánica (Delgado, 2000).

Delgado (2000) señala como esta macroregión «se empezó a diferenciar en términos sociales y culturales alrededor del 1800 a. C., con el inicio de la cultura olmeca» (*ibíd.*: 27). Su función de lugar estratégico para el tránsito de flujos comerciales, su vocación de productor y exportador de materias primas, su multiétnicidad y multiculturalismo perduraron durante la Colonia y han llegado hasta nuestros días (*vid.* por ejemplo Münch, [1983] 1994, García de León, 1976, Delgado, 2000 y 2004, Uribe, 2002, Velázquez, 2003 y 2006).

Después de casi tres siglos, durante los cuales «la falta de móviles de colonización como las minas y lo insano del medio, dieron como resultado una escasa colonización hispana y una débil influencia de la cultura occidental» (Münch, [1983] 1994: 30), el Istmo veracruzano entró, a partir de la primera mitad de 1800, en una fase de ‘modernización’ que se aceleró durante la segunda etapa del Porfiriato (1884-1910) (Velázquez, 2003)<sup>176</sup>.

Velázquez (*ibíd.*: 31-32)<sup>177</sup> (apoyándose en cuanto afirma Saraiba<sup>178</sup>) indica tres factores fundamentales, en cuanto al origen de los cambios profundos que experimentó la región en estos años:

- 1) la creación de plantaciones en las riberas de los ríos Coatzacoalcos y Uxpanapa, en donde se concentraron las propiedades de mayor extensión en el estado, gracias a las leyes de baldíos expedidas en 1878, 1883 y 1886 para fomentar la inversión de capital extranjero y nacional; 2) la construcción del ferrocarril nacional de Tehuantepec para conectar los puertos de Coatzacoalcos y Salina Cruz; 3) el surgimiento de la industria petrolera, una vez que los

---

<sup>176</sup> *Vid.* Velázquez, 2006: 61.

<sup>177</sup> *Vid.* Velázquez, 2006: 62-62.

<sup>178</sup> Saraiba, 2000, “Procesos modernizadores en el Istmo veracruzano 1890-1921”, Tesis de Maestría, Facultad de Letras y Filosofía, UNAM, México.

trabajos realizados para el ferrocarril permitieron el descubrimiento de yacimientos petroleros (*ibíd.*).

Estos eventos serían las causas principales de importantes modificaciones como por ejemplo: una reorganización de los espacios regionales, importantes desplazamientos migratorios, el surgimiento de nuevos pueblos y ciudades, y el crecimiento de la economía (*ibíd.*).

Para los años 20 de 1900, tanto la explotación de maderas preciosas y las grandes plantaciones de café, caña de azúcar y arroz, como el tráfico del comercio internacional, habían perdido su relevancia en la escena de la economía regional, monopolizada por la industria petrolera<sup>179</sup> que, en las décadas siguientes, extendió el aprovechamiento a nuevos yacimientos y expandió sus infraestructuras<sup>180</sup> (Velázquez, *op. cit.*<sup>181</sup>; Uribe, 2002). En 1957, se inició la construcción del Complejo Petrolquímico Pajaritos, en 1962 entró en función el complejo petrolquímico de Cosoleacaque, en 1967 se amplió con nuevas plantas la refinería de Minatitlán y en 1973 se edificó el Complejo Petrolquímico Cangrejera-Allende-Morelos. De tal forma, la conurbación Minatitlán-Coatzacoalcos se transformó en el polo industrial más importante del estado, atrayendo oleadas migratorias tanto de los municipios cercanos como de Tabasco, Oaxaca y Chiapas (Ochoa, 2000). El grande desarrollo urbano de esta subregión, a lo largo del siglo XX, es atestiguado por el notable incremento de la población de sus dos centros principales entre 1930 y 1995: el crecimiento demográfico de Minatitlán en estos años fue del 854.1 %, él de Coatzacoalcos del 2,011.45 % (Uribe, *op. cit.*).

El impulso modernizador que dio al Sotavento Miguel Alemán Valdés, a partir de su elección a la presidencia de la República en 1946, propició ulteriores, profundas modificaciones en los equilibrios regionales (*vid.* Guiteras, [1952] 2005). La canalización de ingentes recursos federales<sup>182</sup> permitió la abertura de caminos,

---

<sup>179</sup> En 1921, México era el segundo productor mundial de petróleo y el primer exportador (Uribe, 2002).

<sup>180</sup> En 1938 Lázaro Cárdenas decretó la expropiación petrolera (Uribe, *op. cit.*).

<sup>181</sup> *Vid.* Velázquez, 2006: 63-68.

<sup>182</sup> Sobretudo a través de la Comisión Ejecutiva del Papaloapan, dependencia autónoma de la Secretaría de Recursos Hidráulicos, creada en 1947.

el otorgamiento de créditos para el desarrollo del campo y la construcción de escuelas y hospitales (Velázquez, *op. cit.*)<sup>183</sup>. En 1950 se terminó la carretera pavimentada del sureste y en 1951 se inauguró la carretera Panamericana «cuyo impacto –como reconoce Uribe (*op. cit.*: 134)– fue definitivo en la configuración actual de las ciudades y del desarrollo industrial agropecuario del Istmo de Tehuantepec». En 1946, se expidió la Ley de Colonización, con la cual se quería impulsar el aprovechamiento agrícola y ganadero de las áreas inutilizadas del Istmo veracruzano. Durante los años 50, varios colonos provenientes principalmente del centro del estado empezaron a ocupar terrenos en la región de Acayucan y en la Sierra de Santa Marta, dedicándose en la mayor parte de los casos a la ganadería (*vid.* Lazos, 1996; Guiteras, [1952] 2005, Ochoa, 2000 y Velázquez, *op. cit.*<sup>184</sup>).

El impulso de las actividades pecuarias era uno de los puntos principales del programa de desarrollo del trópico mexicano: entre 1950 y 1960 Veracruz fue el estado de la República que tuvo la mayor expansión de pastos, dedicados principalmente a la ganadería bovina de tipo extensivo (Villafuerte, García y Meza, 1997<sup>185</sup>, citado en Velázquez, *op. cit.*: 243)<sup>186</sup>. Muchas áreas hasta entonces cubiertas de selva se desmontaron para dejar espacio a los pastizales<sup>187</sup>.

La transformación del paisaje regional siguió a lo largo de las décadas de los 70 y 80 gracias a la canalización de importantes recursos gubernamentales hacia el campo que, en respuesta a las recomendaciones del Banco Mundial (BM), se proponían abatir la pobreza de las zonas rurales (Velázquez, *op. cit.*)<sup>188</sup>. En estos años se promovieron varios programas de asesoría técnica para la cría del ganado vacuno y el cultivo del café, se empujó el uso de maíces mejorados y de

---

<sup>183</sup> *Vid.* Velázquez, 2006: 333-346.

<sup>184</sup> *Vid.* Velázquez, 2006: 354-368.

<sup>185</sup> Villafuerte, García y Meza, 1997, La cuestión ganadera y la deforestación. Viejos y nuevos problemas en el trópico y Chiapas, UNICACH, México.

<sup>186</sup> *Vid.* Velázquez, 2006: 339.

<sup>187</sup> En el caso de la Sierra de Santa Marta la superficie forestal pasó de 81,170 has en 1967 a 20,00 en 1990, (Paré Luisa, 1993, “La deforestación de la Sierra de santa Marta o el descenso del Dios Jaguar”, ponencia presentada en el XIII Congreso Internacional Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México, citado en Lazos, *op. cit.*)

<sup>188</sup> *Vid.* Velázquez, 2006: 371-380.



fertilizantes. Gracias al apoyo estatal, tanto la actividad pecuaria como la caficultura se fueron expandiendo paulatinamente (*ibíd.*).

Para abordar este importante proceso de metamorfosis regional, que está significativamente vinculado a la diversificación del campo religioso sotaventino, acudiré –en el siguiente subparágrafo– al análisis de datos censales que considero relevantes para hacer patentes las variables en juego.

Sin embargo, antes, pienso sea útil delinear una periodización de la historia de la macroregión que evidencie los momentos de más trascendencia para su transformación.

Léonard y Velázquez (2000b: 18-19) –a partir de las contribuciones de Delgado (2000), Ochoa (2000) y Palma, Quesnel y Delaunay (2000)– establecen tres fases históricas fundamentales para la caracterización del Sotavento, la construcción de sus subregiones y la definición de los factores principales de su modificación. Estos periodos son: 1) la Colonia; 2) el lapso temporal comprendido entre el último tercio del siglo XIX y la década de los cuarenta del XX; y 3) las décadas del cincuenta al setenta.

1. *La Colonia*: las desastrosas epidemias que contribuyeron al despoblamiento de la macroregión sotaventina<sup>189</sup>, la importación de esclavos negros de la costa atlántica de África, el despojo de enormes extensiones de tierras indígena y su uso diferente<sup>190</sup> fueron entre los factores principales al origen de una reorganización de los espacios y del surgir de nuevas dinámicas sociales en esta época (Delgado, 2000, 2004). La introducción de nuevas lógicas políticas, económicas y culturales afectó a todos los aspectos de la vida de los pobladores de la macroregión aunque –como afirman Léonard y Velázquez (*op. cit.*: 18)– «no hubo una ruptura total con el antiguo orden social». A lo largo de los tres siglos coloniales, y hasta las primeras décadas de la independencia, por ejemplo, no cambiaron mucho en el sur de Veracruz ni la división administrativa ni la estructura económica, basada principalmente en las

---

<sup>189</sup> Para Delgado (2000) los otros factores que contribuyeron al derrumbe de la población indígena fueron: «el despojo de las tierras comunales, los trabajos forzados, el cobro excesivo de tributos y la huida de las familias indígenas a los montes para evitar los abusos de los conquistadores» (*ibíd.*: 32).

<sup>190</sup> Con la introducción de las haciendas ganaderas, y de cultivos y animales desconocidos en mesoamérica.

actividades agrícolas y ganaderas (Delgado, 2000; Ochoa, 2000; Palma, Quesnel y Delaunay, 2000). Como subraya Delgado (*ibíd.*), numerosos aspectos culturales de derivación prehispánica se mezclaron con aportes de españoles y esclavos negros para formar una 'cultura sotaventina'.

En lo que refiere a la esfera religiosa, los siglos coloniales se distinguieron por la imposición forzosa del catolicismo sobre los cultos autóctonos anteriores, el intento de borrar las creencias y prácticas religiosas prehispánicas y la elaboración, por parte de los pueblos locales, de respuestas de resistencia identitaria, que adoptaron estrategias cuales la reelaboración simbólica de cuanto introducido por los evangelizadores (*vid.*, por ejemplo, las prácticas conectadas a la celebración de la Semana Santa entre los zoque-popolucas de Soteapan en Báez-Jorge, 1971).

2. *El periodo que va del último tercio del siglo XIX a la década de los cuarenta del XX*: al formarse el estado nacional, en el Sotavento veracruzano se encontraban cuatro grandes 'configuraciones socio-históricas' (Léonard y Velázquez, 2000b: 14) derivantes de diferentes dinámicas agrarias:

a) Las zonas de 'vieja agricultura indígena', dependientes de los centros urbanos regionales de Acayucan, San Andrés y Tlacotalpan, en las cuales una burguesía criolla, comerciante y terrateniente, implementaba cultivos comerciales de tipo tradicional (como el algodón, la caña de azúcar y el tabaco) y la ganadería extensiva. Estas áreas se caracterizaban por un mestizaje social y cultural bastante amplio (*ibíd.*: 13).

b) Los espacios que permanecieron al margen del sistema agrario colonial y postcolonial, o sea la Sierra de Santa Marta y la Sierra de Xochiapa, en los cuales se conservaban dinámicas más autónomas, el mestizaje era limitado y persistía una organización social de tipo comunal (*ibíd.*).

c) El área de los 'llanos de Acayucan', que permaneció casi despoblada después de la gran caída demográfica del primer siglo de colonización. Entre el siglo XVII y finales del XIX, fue ocupada únicamente por los hatos de las grandes haciendas ganaderas y explotada de manera esporádica por concesionarios de permisos de pesca o de extracción de madera (*ibíd.*; Delgado, 2000).

d) El gran ‘espacio vacío’ del Uxpanapa, que permaneció en un despoblamiento crónico durante toda la Colonia y hasta gran parte del siglo XX (Léonard y Velázquez, *op. cit.*).

A partir de las décadas finales de 1800, una serie de procesos económicos y sociales modificó estas ‘configuraciones’ y provocó una brusca transición de la vieja organización colonial a una nueva estructuración con bases capitalistas. La reorganización radical de la configuración regional se manifestó principalmente en el surgimiento de dos nuevos centros rectores, Minatitlán y Coatzacoalcos, alrededor de los cuales se desarrolló un nuevo espacio regional: el corredor industrial (Ochoa, 2000). Esta nueva subregión, que en el siglo XX se convirtió en el polo dinamizador de todo el Istmo veracruzano, pasó del despoblamiento colonial a ser el principal núcleo poblacional del Sotavento, gracias sobre todo a una nueva valoración del área como proveedora de recursos naturales y como espacio estratégico de comunicación. Los principales factores que activaron las dinámicas de cambio en este periodo fueron: a) la explotación forestal (entre 1870 y 1896); b) el surgimiento, entre finales de 1800 y principios de 1900, de plantaciones comerciales de cacao, caña de azúcar, plátano, café, frutales, arroz y árboles de hule; c) la construcción del ferrocarril interoceánico, comenzada en 1876 y terminada en 1894; d) el descubrimiento petrolero, en 1899, y el aprovechamiento de este recurso a partir de 1901 (*ibíd.*).

Por otro lado, entre el último tercio del siglo XIX y la década de los cuarenta del XX, la región sotaventina se vio profundamente impactada por fuertes conflictos que se movieron principalmente alrededor de las tierras indígenas. Pocos años después de haberse consumido la Independencia en el país, en el estado de Veracruz se empezó a promover la división de tierras comunales indígenas (Velázquez, 2006). La primera ley agraria sobre repartimientos de terrenos indígenas y baldíos fue del 22 de diciembre de 1826, seguida por un decreto<sup>191</sup> que la declaró vigente en 1856, y una nueva ley en 1889. Como subraya Falcón

---

<sup>191</sup> Este decreto fue validado por la Ley de desamortización de fincas rústicas y urbanas propiedad de las corporaciones civiles y religiosas, conocida como Ley Lerdo, dictada por el gobierno federal en el mismo año.

(2002 *apud* Velázquez, 2006), «fue con las armas de la desamortización, el deslinde, la fusión de razas y la colonización como se intentó un profundo cambio civilizatorio entre los grupos étnicos y los campesinos comuneros» (*ibíd.* 97). Asimismo, el proceso de desamortización, en el sur de Veracruz, se debe entender necesariamente por sus vínculos con el crecimiento económico del Istmo durante la segunda mitad del siglo XIX. Frente al asedio sobre sus tierras comunales, las poblaciones indígenas, tanto en la Sierra como en la planicie, no permanecieron pasivas. El descontento campesino en el sur veracruzano se remontaba al siglo XVIII, y estaba vinculado no sólo con la usurpación de las tierras colectivas por hacendados, rancheros y políticos, sino con la pérdida de autonomía política –mediante la imposición de autoridades municipales ajenas a la comunidad– y con el cobro exagerado de impuestos<sup>192</sup>. Frente a tales circunstancias, los popolucas de la Sierra adoptaron estrategias que abarcaron desde el recurso a las instancias jurídicas y las prácticas legales, hasta la confrontación directa en enfrentamientos armados (en 1884 y 1888). Según el ingeniero, que a finales del XIX había sido comisionado por los mismos para realizar la medición de las tierras comunales de Soteapan y su deslinde, éstas ascendían aproximadamente a 98,510 ha<sup>193</sup>. Llegaban hasta Acayucan y Catemaco, e incluían a Santa Rosa Loma Larga (*ibíd.*). En 1887, la mayor parte de este territorio quedó registrada como baldía, y la Secretaría de Fomento la adjudicó posteriormente al licenciado Manuel Romero Rubio (suegro de Porfirio Díaz). No obstante las acciones violentas y los intentos de negociación, en 1902, la casi totalidad de los municipios de Soteapan y Mecayapan se reconocieron como propiedad de la Sucesión Romero Rubio, y luego fueron adquiridas por la compañía inglesa *S. Pearson and Son Limited*, «que controlaba la explotación petrolera de la región y tenía concesionado el Ferrocarril Transístmico» (Delgado, 1997a: 10). Frente a la pérdida de la mayor parte de los que los popolucas consideraban sus terrenos comunales, éstos

---

<sup>192</sup> Delgado agrega al respecto que: «Además de perder sus tierras, los popolucas tenían que pagar una contribución a los hacendados, ya sea en dinero, con trabajo o en especie» (Delgado, 1997a: 10).

<sup>193</sup> A principios del siglo XVII, según señala Delgado (*ibíd.*), los popolucas de Soteapan eran dueños de un territorio de más de 174,000 ha, gran cantidad de las cuales fue entregada en merced a españoles, a partir de 1614.

adoptaron otra estrategia: se incorporaron a la rebelión armada de 1906, precursora de la Revolución y encabezada por los líderes magonistas de las ciudades de la planicie. El descontento que ya existía en el medio urbano y rural se aglutinó entorno a las ideas y propósitos de «un movimiento armado que era parte de un proyecto nacional de Revolución» (Velázquez, *op. cit.*: 173). El papel de los ‘Serranos’ fue central<sup>194</sup> y, después de la derrota de los insurrectos, la Sierra siguió siendo lugar de refugio y de organización del movimiento rebelde. En 1913, los popolucas se volvieron a involucrar directamente en la lucha armada y participaron en ella hasta 1922<sup>195</sup>. No obstante el presidente Díaz hubiera sido derrocado, en el Istmo veracruzano pocas cosas habían cambiado realmente: los hacendados y empresarios seguían en posesión de las tierras indígenas. Así, no obstante ni la Sucesión Romero Rubio ni Weetman Pearson las estuvieran invadiendo materialmente, los popolucas «tomaron las armas para defender unas tierras concebidas no solamente como medio de producción sino como el territorio en el que reproducían una forma de vida» (*ibíd.*: 214). Querían obtener el reconocimiento estatal de una vieja forma de ocupar el espacio, gracias a la cual todos los miembros de la comunidad tenían derecho a utilizar en mancomunado cualquier parte de la extensión territorial que la conformaba. Sin embargo, a esta lógica comunitaria se sobrepuso la del ejido, implementada por el estado posrevolucionario a través del reparto agrario. Los pueblos indígenas del sur veracruzano nunca obtuvieron lo que pedían: el reconocimiento y la devolución de sus tierras comunales. En cambio, se les asignaron en concesión ejidal porciones reducidas de ellas. Como enfatiza Velázquez (*ibíd.*), el ejido representó un medio para crear una relación regulada de dominación, y dependencia política y económica, entre campesinos y estado. Los popolucas, sin embargo, lo resignificaron conforme a valores y prácticas propias

---

<sup>194</sup> En una carta enviada, en 1940, al gobernador de Veracruz recién elegido (Jorge Cerdán), los comunales de Soteapan escribían haber sido en este municipio donde se «mostró el primer gesto de reveldía [*sic*] y cruzó sus primeros tiros contra las fuerzas del Dictador Porfirio Díaz en el año de 1906 y que en 1910, como un solo hombre estuvo en armas y se sacrificaron también muchos de nuestros compañeros» (AGEV, *apud* Velázquez 275).

<sup>195</sup> En Santa Rosa, por ejemplo, se recuerda el incendio y la destrucción, en 1914, del primer asentamiento del poblado, Loma Larga.

«aceptaron la dotación de ejido por poblado pero en su interior reprodujeron la práctica del uso mancomunado de las tierras, lo cual permitía que tanto ejidatarios como no ejidatarios trabajaran las tierras ejidales, creando con ello una modalidad local de ejido que los campesinos llamaron “ejido comunal”, término que indicaba que las tierras ejidales se usaban como tierras comunales. [Así], pese a que legalmente se impuso el proyecto estatal, éste fue localmente modificado de una manera notable» (*Ibíd.*: 346).

Por lo que concierne al ámbito religioso, esta segunda importante fase de cambios regionales vio el inicio de la segunda evangelización del sur veracruzano. En la década de los años cuarenta, en una macroregión cuya urbanización era ya avanzada y cuya función de receptor de importantes flujos migratorios se estaba consolidando, comenzaron a llegar los primeros misioneros protestantes, que en el marco de las actividades del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), empezaron a estudiar el popoluca y el náhuatl, a compilar vocabularios y evangelizar áreas de concentración indígena que, a partir de la Colonia, habían permanecido al margen de las dinámicas regionales (*vid.* Guiteras, [1952] 2005; Kelly, 1956; Báez-Jorge; [1973] 1990; Münch, [1983] 1994 y Vázquez, 2005).

3. *Las décadas del cincuenta al setenta del siglo XX*: en estos años, el Sotavento fue marcado profundamente por la implementación de un modelo de regulación estatal que fue la base: a) del desarrollo del principal complejo de transformación petrolquímica mexicano; b) del apoyo a las actividades agropecuarias, canalizado sobre todo por la Comisión del Papaloapan, pero también durante la presidencia de Luís Echeverría (1970-1976); y c) de la promoción del poblamiento masivo de zonas casi deshabitadas como el Uxpanapa (Léonard y Velázquez, *op. cit.*). Esta fase, en realidad, se puede extender hasta la mitad de la década de los 80 y está caracterizada por el fuerte desarrollo de las infraestructuras sociales y económicas, la implementación de programas de ‘desarrollo integral’, del crédito agrícola, del cambio tecnológico en los procesos productivos, y por la ‘democratización’ de actividades productivas como la ganadería y los cultivos de tabaco, caña de

azúcar y café (*ibíd.*; Lazos, 1996; Velázquez, 2003<sup>196</sup>). La intervención masiva del estado favoreció, entre otras cosas, el incremento ingente de los flujos inmigratorios inter y extra regionales. Los importantes cambios infraestructurales, como la construcción de la red de carreteras y caminos rurales que recorre la región, y la edificación de escuelas y hospitales (*vid. Guiteras, [1952] 2005*) modificaron definitivamente el rostro del sur de Veracruz.

En este contexto de convulsa transformación regional, el campo religioso sotaventino experimentó una análoga aceleración de sus dinámicas. En estas décadas inició el rápido ascenso en la zona de varias denominaciones protestantes, evangélicas y bíblicas no evangélicas, el incremento paralelo de los índices de secularización y la progresiva disminución del peso de la religión católica.

Desde mediados de la década de 1980, comenzó la que yo definiría una cuarta fase de la historia del sur de Veracruz. A partir de estos años, la progresiva contracción del estado Mexicano tuvo como consecuencia el derrumbe de los precios agrícolas, el agotamiento de los flujos financieros dirigidos hacia el sector agropecuario y el estancamiento de las actividades petroleras (manifiesto en el despido de 20,000 obreros temporales y de planta) (Léonard y Velázquez, *op. cit.*; Palma, Quesnel y Delaunay, *op. cit.*). Como indican los mismos Léonard y Velázquez (*ibíd.*: 17), estos «cambios económicos macro-estructurales [...] en la región se han expresado en un dramático desempleo y una fuerte migración hacia el norte del país». Se han desarrollado en la zona nuevos patrones migratorios, difundiéndose la emigración a larga distancia y de larga duración (sobre todo hacia la frontera norte y Estados Unidos), que están convirtiendo la fuerza de trabajo en otro de los productos regionales de exportación (*ibíd.*). Por otro lado, el Sotavento es lugar de tránsito de los flujos de migrantes centroamericanos (guatemaltecos, hondureños, salvadoreños) que cruzan México para alcanzar Estados Unidos. Llegan a la región en los trenes del sureste y en esta zona (en especial en Acayucan) tienen su punto de agrupamiento. Estos movimientos

---

<sup>196</sup> *Vid. Velázquez, 2006: 371.*

migratorios han complicado enormemente los procesos locales de migración y han alentado el desplazamiento de la mano de obra regional hacia el norte del país y los Estados Unidos. Los problemas generados por este tránsito han motivado a las autoridades a instituir una estación migratoria en el municipio de Soconusco con la tarea de vigilar a los flujos de indocumentados<sup>197</sup> y, más en general, a todos los movimientos poblacionales de la región.

---

<sup>197</sup> En 2005, entraron por la frontera sur de México aproximadamente 350,000 migrantes: 236,000 fueron deportados por el Instituto Nacional de Inmigración; 56,000 por la Border Patrol; 10,000 se 'diluyeron' por el país y 40,000 lograron alcanzar Estados Unidos (Vericat Núñez, 2007).



### III.1.1. El Sotavento y los números de su ‘modernización’

Como señalan pertinentemente Léonard y Velázquez (2000b), «las regiones son construcciones históricas, producto de las acciones de actores sociales particulares que actúan conforme a las condiciones de su tiempo» (*ibíd.*: 15). A través de sus diversas prácticas económicas, políticas y culturales, contribuyen a la definición de un conjunto funcional de relaciones espaciales percibido como discreto (Delgado, 2000). En razón de estos planteamientos, podemos considerar que:

1. En este sistema espacial exista, además, una influencia recíproca de los diferentes planos relacionales, cuyas dinámicas interactúan en el devenir histórico;
2. Podemos interpretar la región como un conjunto en el cual actúan diferentes ‘campos’ especializados, entre los cuales, el ‘campo religioso’. Éste participa de los cambios regionales, y se configura también a partir de ellos.

De tal manera, podemos leer las transformaciones en el campo religioso del Sotavento, y en particular del Istmo veracruzano, como estrechamente enlazados con las fases históricas, que han tenido especial relevancia en las sucesivas modificaciones y redefiniciones del orden de esta región. Más específicamente, opino que se pueda individuar una vinculación entre los procesos de ‘modernización’ que embistieron el sur de Veracruz en la segunda mitad del siglo XIX –sobre todo a partir de la segunda etapa del Porfiriato (1884-1910) – y el inicio en el área de la que he llamado segunda evangelización.

En este apartado, me serviré de un conjunto de informaciones estadísticas para mostrar algunos aspectos del cambio regional en los últimos cien años y ponerlos en relación con las transformaciones que en el mismo periodo ha vivido el campo religioso sotaventito. Los datos a los cuales me referiré son los ofrecidos por los *Censos Generales de Población*, recopilados, hasta la década de los 70, por la Secretaría de Economía Nacional y por la Secretaría de Industria y Comercio (SIC) y, a partir de los 80, por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI).

A pesar de que Palma, Quesnel y Delaunay (2000) señalen la existencia de cincuenta y un municipios<sup>198</sup> en el Sotavento, considero suficiente para este análisis una muestra de veintiún ayuntamientos<sup>199</sup> que, escogidos a partir de una serie de criterios de discernimiento<sup>200</sup>, me parecen representativos de las dinámicas regionales.

Los indicadores que elegí para representar los cambios en mi área de interés son: 1) la población económicamente activa según rama de actividad económica; 2) las características de las viviendas particulares según el material predominante en techos y paredes y disponibilidad de agua, drenaje y energía eléctrica; 3) el alfabetismo; 4) las lenguas indígenas. Al análisis de estos aspectos se sumará el examen de los datos inherentes a la religión.

Los resultados estadísticos a los cuales me refiero abarcan de 1895 a 2010, pero los primeros censos no registraron informaciones relativas a todos los indicadores seleccionados. Para la década de 1900, por ejemplo, disponemos únicamente del total de la población estatal, y de su división por cultos y alfabetización. A partir de 1921, se comenzaron a indicar los primeros datos lingüísticos a nivel estatal, en 1930 la prima clasificación por ocupación, y sólo a partir de la década de los 40 se empezaron a distinguir los valores por municipalidad. Las características de las viviendas, en fin, iniciaron a registrarse sólo a partir del censo de 1950.

Como ya señalé<sup>201</sup>, las diferencias entre los cuestionarios utilizados en los diversos censos y la falta de homogeneidad en las variables consideradas para

---

<sup>198</sup> Vid. la nota 112 en la pág. 161 de este trabajo.

<sup>199</sup> Los municipios seleccionados son: Acayucan, Catemaco, Chinameca, Coatzacoalcos, Cosoleacaque, Hueyapan de Ocampo, Jáltipan, Mecayapan, Minatitlán, Oluta, Oteapan, Pajapan, San Andrés Tuxtla, San Juan Evangelista, Santiago Tuxtla, Sayula, Soconusco, Soteapan, Tatahuicapan de Juárez, Texistepec y Zaragoza.

<sup>200</sup> Cuales: a) la inclusión de los principales centros rectores de las subregiones que mayormente influyen en el área popoluca (Los Tuxtlas, los Llanos de Acayucan, Santa Marta y el Corredor Industrial); b) la inclusión de los municipios que contienen el más alto porcentaje de hablantes de lenguas indígenas (SEDESOL señala los ayuntamientos de Acayucan, Cosoleacaque, Hueyapan de Ocampo, Mecayapan, Pajapan, Sayula de Alemán, San Juan Evangelista, Soteapan, Tatahuicapan de Juárez y Zaragoza como los que comprenden un porcentaje de hablantes de lenguas indígenas superior al 30% de la población total, en Fernández, 2003); c) la cercanía espacial con los seis municipios en los cuales hay el más alto porcentaje de hablantes de zoque y mixe-popoluca, o sea: Acayucan, Hueyapan de Ocampo, Oluta, Sayula de Alemán, Soteapan y Texistepec (INEGI, 2000).

<sup>201</sup> Véase el apartado dedicado al examen de las fuentes en este trabajo.

cada indicador en las diversas décadas impiden la perfecta comparación de los datos seleccionados. Quiero subrayar además que, no siendo la estadística mi especialización, seguramente no he obtenido de los datos examinados todas las informaciones que un experto podría deducir. Sin embargo, mi objetivo principal es servirme de los números para hacer evidentes la progresiva transformación del Sotavento y su conexión con la modificación de la esfera religiosa regional y local.

Antes de proceder al examen de los indicadores estadísticos, y de dejar a los números el papel de mostrar las dinámicas de los cambios del sur de Veracruz, presentaré algunas breves noticias sobre la historia demográfica de la macroregión, apoyándome al estudio que Palma, Quesnel y Delaunay (2000) dedican a este tema, y a algunas informaciones ofrecidas por Delgado (2000) acerca de la época colonial.

Según los testimonios coloniales mencionados por Delgado (2000), durante los primeros sesenta años de la dominación española el sur de Veracruz padeció un drástico proceso de despoblamiento:

[...] para la Provincia de Coatzacoalco se calculaban en 1521 alrededor de 50,000 tributarios (Cortés, 1969; Cangas y Quiñones, 1984); en tanto que tan sólo para la cabecera provincial de Huaspaltepec (en la actual región de Playa Vicente) se estimaba en 1522 la existencia de unas 80,000 casas (Paso y Troncoso, 1939, IV). Sin embargo, para fines del siglo XVI se registraba un derrumbe dramático de la población indígena: en 1580 en toda la provincia de Coatzacoalco quedaban apenas 3,000 tributarios, distribuidos en 66 pueblos que permanecían casi vacíos (Suero de Cangas, 1984). A su vez, Huaspaltepec estaba completamente despoblado en 1600 [...] (*ibíd.*: 31).

A lo largo de los tres siglos coloniales, se distinguieron en el Sotavento cinco áreas poblacionales con características diferentes:

1. La zona de la alcaldía mayor de Cosamaloapan (que comprendía Cosamaloapan, Huaspaltepec, Solcuauhtla y la Mixteca Tachixca), donde las grandes haciendas ganaderas desplazaron a los indígenas. El uso de esclavos negros como mano de obra favoreció, además, la paulatina transformación de la población originaria en mulata y parda. A finales del siglo XVIII existían casi 2,000 familias en toda la alcaldía, de las cuales menos de la mitad era indígena (Delgado, *op. cit.*).

2. Las dos microrregiones de la Sierra de Santa Marta y de Xochiapantatahuicapan, que, a finales del siglo XVIII, tenían más del 80% de población indígena (*ibíd.*).
3. El área de Acayucan donde, no obstante la creación de grandes haciendas ganaderas en los territorios situados al norte de este centro, la población indígena permaneció mayoritaria: a finales de 1700, existían más de tres mil familias de todas las clases y más del 70% de ellas era indígena (*ibíd.*).
4. Los Tuxtlas, que entre finales de 1700 y principios de 1800 tenían más de tres mil familias de todas las castas, pero sólo el 30% estaba representado por indígenas (*ibíd.*).
5. La zona de la desembocadura del Coatzacoalcos y la cuenca del Uxpanapa que permanecieron prácticamente deshabitadas a lo largo de toda la Colonia. La primera, que a partir de 1522 hospedó la Villa del Espíritu Santo, para su insalubridad y los continuos ataques y saqueos de piratas ingleses, franceses y holandeses, se fue despoblando rápidamente durante el primer siglo colonial hasta cuando, entre 1646 y 1658, fue abandonada totalmente (Ochoa, 2000).

Al nacer el nuevo estado mexicano, la entidad intervino en las dinámicas de poblamiento de la macroregión sotaventina, poniendo en marcha, en 1826, un proyecto de colonización del entonces departamento de Acayucan. En el intento de llenar lo que se consideraba un 'espacio vacío' por las bajas densidades que predominaban en el área, se crearon algunas colonias de indígenas de Ixhuatlán, Moloacán y de la Mixteca y, entre 1829 y 1834, se alentó la inmigración de colonos franceses (Ochoa, *op. cit.*). Desde el último tercio del siglo XIX, la explotación intensa de las maderas preciosas, la creación de plantaciones de productos tropicales para la exportación, la construcción del ferrocarril interoceánico y los descubrimientos petroleros activaron, en el sur de Veracruz, un proceso de incremento constante de la población regional (gracias sobre todo a la inmigración de mano de obra del istmo oaxaqueño, de Chiapas, Tabasco y otras entidades de México, pero también a la llegada de inversionistas ingleses, alemanes y estadounidenses y, sucesivamente, de colonos italianos, húngaros,

libaneses, coreanos, filipinos y chinos) que siguió hasta la década de los 90 y produjo una concentración poblacional alrededor de los futuros centros industriales de Coatzacoalcos y Minatitlán (Ochoa, *op. cit.*; Münch, [1983] 1994).

En el siglo XX –como subrayan Palma, Quesnel y Delaunay (2000)– la población del Sotavento<sup>202</sup> incrementó su cantidad constante e intensamente «pasando de contener una quinta parte de la población total veracruzana hacia el primer tercio del siglo, a casi el 30% en 1995, multiplicando por ocho el número de sus habitantes desde 1910 y casi duplicándolos cada veinte años desde 1930» (*ibíd.*: 95) (*vid.* cuadro XII).

## Cuadro XII

### ***Peso demográfico de Veracruz y el Sotavento, 1910 a 2010***

	1910	1930	1950	1970	1990	2000	2010
<b>Estado de Veracruz</b>							
Población total	1,132,859	1,377,293	2,040,231	3,815,422	6,228,239	6,908,975	7,643,194
Porcentaje del país	7.47	8.32	7.91	7.91	7.66	7.09	6.80
<b>Sotavento<sup>203</sup></b>							
Población total	223,599	270,418	457,992	998,565	1,819,826	1,941,864	2,095,729
Porcentaje del estado	19.74	19.63	22.45	26.17	29.22	28.11	27.41

**Fuentes:** Censos Generales de Población, Estado de Veracruz, y Palma, Quesnel y Delaunay, 2000: 95.

Los citados autores, colocan el inicio de la transición demográfica<sup>204</sup> en el sur de Veracruz en las primeras décadas de este siglo y distinguen sus tres etapas, individuando: a) entre 1930 y 1960 el comienzo del descenso de la mortalidad; b)

<sup>202</sup> En este subparágrafo, visto que me refiero a los resultados del estudio de Palma, Quesnel y Delaunay (2000), tanto en el texto como en el cuadro XII se considera la totalidad de los municipios que estos autores incluyen en el Sotavento (o sea 51). En los siguientes, al presentar los resultados de mi análisis, se tomarán en cuenta sólo los datos inherentes a los 21 municipios que elegí como muestra de la realidad sotaventina.

<sup>203</sup> Los datos relativos al Sotavento son derivados de Palma, Quesnel y Delaunay, 2000. Para 2000 y 2010, derivé la información directamente de los censos relativos a estos años.

<sup>204</sup> «Se entiende por transición demográfica al proceso que atraviesa el crecimiento demográfico de una población al pasar de un estado de equilibrio con tasas altas de mortalidad y de natalidad, a otro estado de equilibrio con tasas bajas de mortalidad-natalidad y durante el cual esa población vive su mayor crecimiento» (Palma, Quesnel y Delaunay, 2000: 107)

entre 1960 y 1980 el incremento del descenso de la mortalidad, acompañado por el inicio del descenso de la fecundidad; c) entre 1980 y 1995 un fuerte descenso de la fecundidad (*ibíd.*).

A estas variaciones se unen las provocadas por los movimientos interregionales y las dinámicas migratorias nacionales, sustentadas por diferentes procesos económicos, políticos y sociales que permiten dividir, como ya se mencionó en otro apartado de este trabajo<sup>205</sup>, el Sotavento en cinco subregiones: 1) Santa Marta, 2) Los Tuxtlas, 3) Papaloapan, 4) las Llanuras de Acayucan, y 5) el Corredor Industrial y Uxpanapa (*ibíd.*).

Cada una de ellas experimentó, a lo largo del siglo pasado, diferentes tendencias en los ritmos de crecimiento demográfico que hicieron, por ejemplo, del Papaloapan y Santa Marta las áreas con las tasas de incremento más bajo y del Corredor Industrial la zona de mayor atracción poblacional, con un aumento anual que llegó hasta el 6% en los años 70 (*ibíd.*).

Hacia 1920, el Sotavento seguía siendo, de todas formas, poco poblado, con una densidad de menos de 8 personas por kilómetro cuadrado y, hasta 1940, sus principales ciudades y villas eran: Tlacotalpan, Alvarado y Cosamaloapan-Tierra Blanca en el Papaloapan; Santiago y San Andrés en Los Tuxtlas; Acayucan y Minatitlán en toda la parte ístmica (*ibíd.*).

Las décadas entre 1940 y 1970 fueron fundamentales para la redefinición de los equilibrios demográficos del sur de Veracruz. Éstos se modificaron totalmente a partir, sobretudo, del desarrollo del complejo industrial de Coatzacoalcos-Minatitlán, que vivió su mayor crecimiento entre los años 50 y los 80 y, en los 70, llegó a ser el más importante del estado. En esta década, la concentración urbana se dio alrededor de nueve ciudades de 15.000 habitantes, que reunían casi una tercera parte de la población total de la macroregión, ejerciendo una fuerte atracción hacia las subregiones vecinas, como Santa Marta y Acayucan. Esta ciudad, que a lo largo de toda la Colonia, fue el principal centro rector del sur del Sotavento, perdió su primacía poblacional ya a partir de los años 40, pero

---

<sup>205</sup> Vid. el capítulo II sobre el contexto espacial.

conservó el segundo lugar a nivel regional por su papel importante en el sector agropecuario (*ibíd.*; Ochoa, *op. cit.*).

Entre 1970 y 1990, el crecimiento en las ciudades del Sotavento alcanzó un ritmo superior al 5% anual y éstas llegaron a contener el 43% de la población regional. Sin embargo, los cambios político-económicos operados desde finales de los 80, el repliegue del estado, de las actividades agrícolas, la disminución de sus inversiones en el corredor industrial, el estancamiento de la industria petrolera provocaron una redefinición radical de las tendencias regionales. Entre 1980 y 2000, cayeron las tasas demográficas y los flujos migratorios regionales se orientaron hacia otros mercados de trabajo, como la zona metropolitana de la Ciudad de México, la frontera norte del país y Estados Unidos (Palma, Quesnel y Delaunay, *op. cit.*; Ochoa, *op. cit.*).

Esta nueva redistribución de la población en el Sotavento – junto a las nuevas tendencias migratorias– parece persistir hasta la fecha y está provocando un cambio ulterior de la cara regional. Si tomamos en cuenta los datos de los que, como se verá a continuación, son los seis municipios con el porcentaje más alto de hablantes zoque y mixe-popoluca<sup>206</sup>, podemos observar que sus tasas de crecimiento son coherente con las que Palma, Quesnel y Delaunay (2000) indican por sus subregiones de pertenencia (*vid. ibíd.*: 99-107). Los índices registrados en 2000, además, confirman la existencia en estos ayuntamientos de la tendencia al descenso del crecimiento anual, detectada por los citados autores a nivel regional hasta 1995 (*vid. el cuadro XIII y el gráfico I*). Un ejemplo evidente de este fenómeno lo constituye Santa Rosa Loma Larga, cuyo incremento entre 1990 y 2000 fue negativo a causa del desplazamiento de la mano de obra local hacia mercados laborales externos a la región y al estado. Los datos de 2010, por otro lado, muestran un cambio parcial en esta tendencia, con un moderado repunte de las tasas de crecimiento de algunos ayuntamientos y de la misma Santa Rosa.

---

<sup>206</sup> Es a decir: Acayucan, Hueyapan de Ocampo, Oluta, Sayula de Alemán, Sotapan y Texistepec.

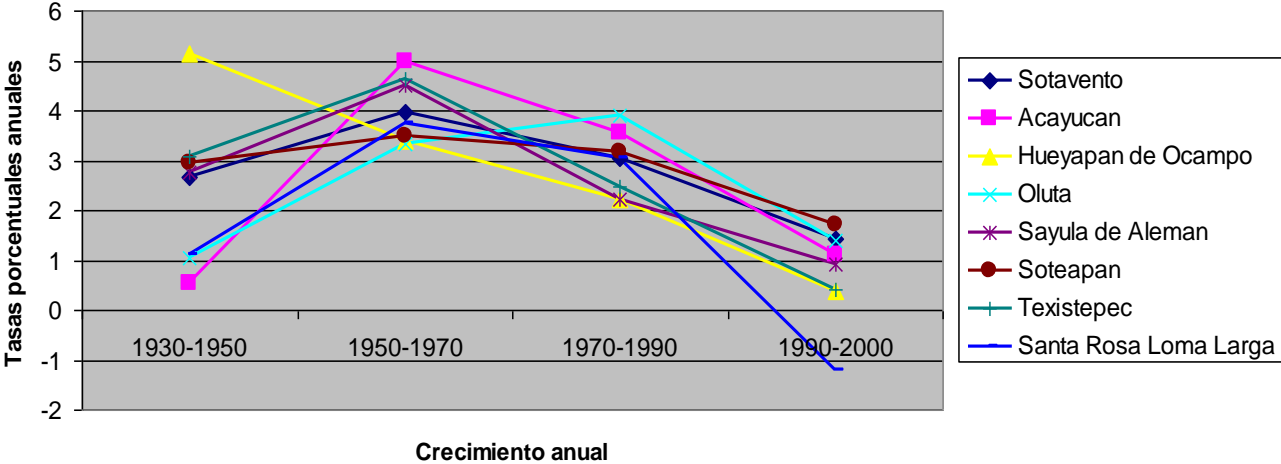
**Cuadro XIII**  
***Población y crecimiento anual en los seis municipios con la tasa más alta de hablantes popolucas y en Santa Rosa Loma Larga, 1930 a 2010***

<b>Años</b>	<b>Acayucan</b>	<b>Hueyapan de Ocampo</b>	<b>Oluta</b>	<b>Sayula de Alemán</b>	<b>Soteapan</b>	<b>Texistepec</b>	<b>Santa Rosa Loma Larga</b>
1930	11,811	4,642	2,268	3,943	3,496	2,453	348
1940	9,317	9,989	2,617	5,565	4,966	3,966	409
1950	13,188	12,652	2,791	6,790	6,266	4,503	433
<b>Crecimiento anual 1930-1950</b> Crecimiento Sotavento 2.67%	0.55%	5.14%	1.04%	2.75%	2.96%	3.08%	1.1%
1960	23,644	18,551	3,779	12,877	8,486	7,718	983
1970	34,843	24,638	5,387	16,443	12,427	11,168	902
<b>Crecimiento anual 1950-1970</b> Crecimiento Sotavento 3.97%	4.97%	3.39%	3.34%	4.52%	3.48%	4.65%	3.74%
1980	52,106	36,119	7,468	15,498	15,397	16,071	1,477
1990	70,059	38,272	11,552	25,501	23,181	18,269	1,649
<b>Crecimiento anual 1970-1990</b> Crecimiento Sotavento 3.05%	3.55%	2.23%	3.89%	2.22%	3.17%	2.49%	3.06%
2000	78,243	39,795	13,282	27,958	27,486	19,066	1,458
<b>Crecimiento anual 1990-2000</b> Crecimiento Sotavento 0.65%	1.11%	0.39%	1.41%	0.92%	1.71%	0.42%	-1.22%
2010	83,817	41,649	14,784	31,974	32,596	20,199	1,737
<b>Crecimiento anual 2000-2010</b> Crecimiento Sotavento 0.77%	0.69%	0.45%	1.07%	1.35%	1.71%	0.57%	1.76%



# Gráfico I

**Crecimiento de la población en seis municipios popolucas y en la comunidad de Santa Rosa Loma Larga, 1930 a 2000**



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz e INEGI 2005a.

### **II.1.1.a. Población económicamente activa según rama de actividad económica**

Una primera clasificación de la población a partir de su ocupación se realizó en el censo de 1921, en el cual los habitantes del estado de Veracruz fueron divididos en nueve sectores laborales: 1) agricultura, ganadería, silvicultura, caza y pesca; 2) extracción de minerales; 3) industrias; 4) comunicaciones y transportes; 5) comercio; 6) administración pública; 7) profesiones libres; 8) trabajos domésticos; y 9) otros. En el curso de las décadas, esta categorización se ha modificado en muchas ocasiones llegando, en 2010, a incluir veinte ramas diversas de actividad económica<sup>207</sup> que corresponden a los sectores de la *Clasificación Industrial de América del Norte (SCIAN)* de 2007. A partir del censo de 1940, además, los datos se comenzaron a distinguir por municipio.

Los cambios repetidos en los criterios de organización de las informaciones recopiladas hacen difícil una comparación exacta de los resultados de los diversos censos en materia laboral. Para reducir al mínimo los problemas derivantes de la heterogeneidad de los datos, decidí reunirlos en tres clases que reflejan la distinción básica de las actividades económicas en tres sectores: a) primario; b) secundario; y c) terciario.

A partir de esta organización de los resultados inherentes a las diferentes clases de trabajo, y del examen de las variaciones, a través de las décadas, del número de los adscritos a las tres principales ramas laborales, me propongo evidenciar los cambios en las tendencias de la economía sotaventina, aspecto al cual muchos autores atribuyen un peso fundamental en las transformaciones

---

<sup>207</sup> 1) Agricultura, cría y explotación de animales, aprovechamiento forestal, pesca y caza; 2) minería; 3) generación, transmisión y distribución de energía eléctrica, suministro de agua y de gas por ductos al consumidor final; 4) construcción; 5) industrias manufactureras; 6) comercio al por mayor; 7) comercio al por menor; 8) transportes, correos y almacenamiento; 9) información en medios masivos; 10) servicios financieros y de seguros; 11) servicios inmobiliarios y de alquiler de bienes muebles e intangibles; 12) servicios profesionales, científicos y técnicos; 13) corporativos; 14) servicios de apoyo a los negocios y manejo de desechos y servicios de remediación; 15) servicios educativos; 16) servicios de salud y de asistencia social; 17) servicios de esparcimiento culturales y deportivos, y otros servicios recreativos; 18) servicios de alojamiento temporal y de preparación de alimentos y bebidas; 19) otros servicios excepto actividades gubernamentales; 20) actividades legislativas, gubernamentales, de impartición de justicia y de organismos internacionales y extraterritoriales; y 21) actividad económica no especificada.

profundas del sur veracruzano (*vid.* Guiteras<sup>208</sup>, [1952] 2005; Münch, [1983] 1994; Léonard y Velázquez, 2000b; Palma, Quesnel y Delaunay, 2000; Ochoa, 2000; Delgado, 2000).

Si observamos los resultados censales notamos que, tanto en el Sotavento como en toda la entidad, entre 1940 y 1960 el ritmo de incremento de los sectores secundario y terciario llegó a ser casi el doble del primario. En las dos décadas anteriores, a nivel estatal, el crecimiento anual del secundario había sido del 1.53% mientras que, en los 40-60, el número de los empleados en esta rama económica (como también en el sector de los servicios) llegó casi a duplicarse cada diez años. A nivel regional, además, los tres sectores, y especialmente el primario, experimentaron un incremento porcentual superior a aquel que se produjo a nivel del estado (véanse los cuadros XIV y XV).

Hasta los 70, el crecimiento regional del sector secundario es superior al estatal pero la proporción se invierte en las décadas siguientes. En los 90, por ejemplo, mientras en la entidad la cantidad de ocupados en actividades industriales se extiende al ritmo del 2.20% anual, en el Sotavento crece sólo del 0.58%.

También el sector agropecuario sigue manteniendo, en el plano regional, tendencias distintas a las estatales. Su crecimiento anual en este ámbito se reduce más intensamente y pasa del 3.93%, de las décadas 1940-1960, al 0.63%, de los años 60, 70 y 80.

Los resultados censales muestran que la rama económica de mayor atracción en los últimos 30 años del siglo pasado, tanto en el Sotavento como en todo Veracruz, fue la de los servicios, que mantuvo en la región un incremento anual del 5.64% y representa actualmente el sector que reúne el número más alto de trabajadores. En el mismo lapso temporal, el primario y el secundario redujeron sus tasas de crecimiento anual, que fueron respectivamente del 0.11% y del 2.25%.

---

<sup>208</sup> En especial, autores como Guiteras (*op. cit.*) o Kelly (1956) atribuyen a los cambios económicos, a la urbanización y a las transformaciones infraestructurales de la región un papel determinante en la 'modernización' de la cultura 'tradicional' y pronostican, a partir de estas modificaciones, la definitiva 'mexicanización' de las culturas indígenas y su homologación a la cultura nacional.

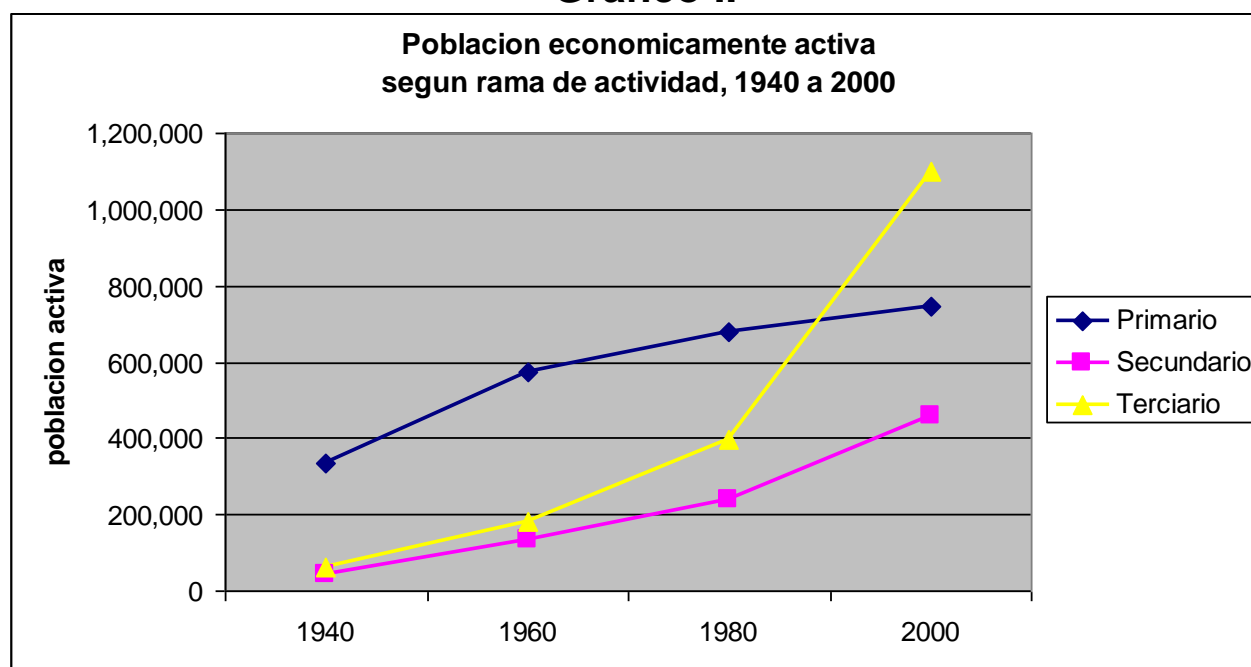
Más en general, el análisis de los datos estadísticos evidencia, en el siglo pasado y principios del nuevo, la existencia de dos períodos fundamentales para las transformaciones de la economía sotaventina: a) las décadas entre 1940 y 1970 en las cuales la economía regional crece a ritmos más acelerados de la estatal en todos sus sectores y la intervención estatal favorece tanto las actividades agropecuarias como las industriales; b) los años entre 1980 y 2010 en los cuales los cambios económicos macro-estructurales y la adopción de un modelo ultraliberal de regulación de los mercados se reflejan en el estancamiento de las actividades industriales y en la crisis de algunas ramas del sector agropecuario (Léonard y Velázquez, *op. cit.*; Palma, Quesnel y Delaunay, *op. cit.*; Ochoa, *op. cit.*).

## Cuadro XIV Estado de Veracruz

**Población económicamente activa según rama de actividad económica, 1940 a 2010**

Años	Primario	Secundario	Terciario
1940	333,946	45,340	62,702
1950	434,878	78,321	112,144
1960	572,739	131,920	181,278
<b>Crecimiento anual 1940-1960</b>	2.73%	5.49%	5.45%
1970	530,800	168,526	243,643
1980	678,029	238,224	395,218
<b>Crecimiento anual 1960-1980</b>	0.85%	3%	3.97%
1990	685,647	368,639	641,828
2000	745,854	458,283	1,098,898
<b>Crecimiento anual 1980-2000</b>	0.48%	3.33%	5.25%
2010	671,115	555,924	1,522,807
<b>Crecimiento anual 2000-2010</b>	-1.05%	1.95%	3.31%

### Gráfico II



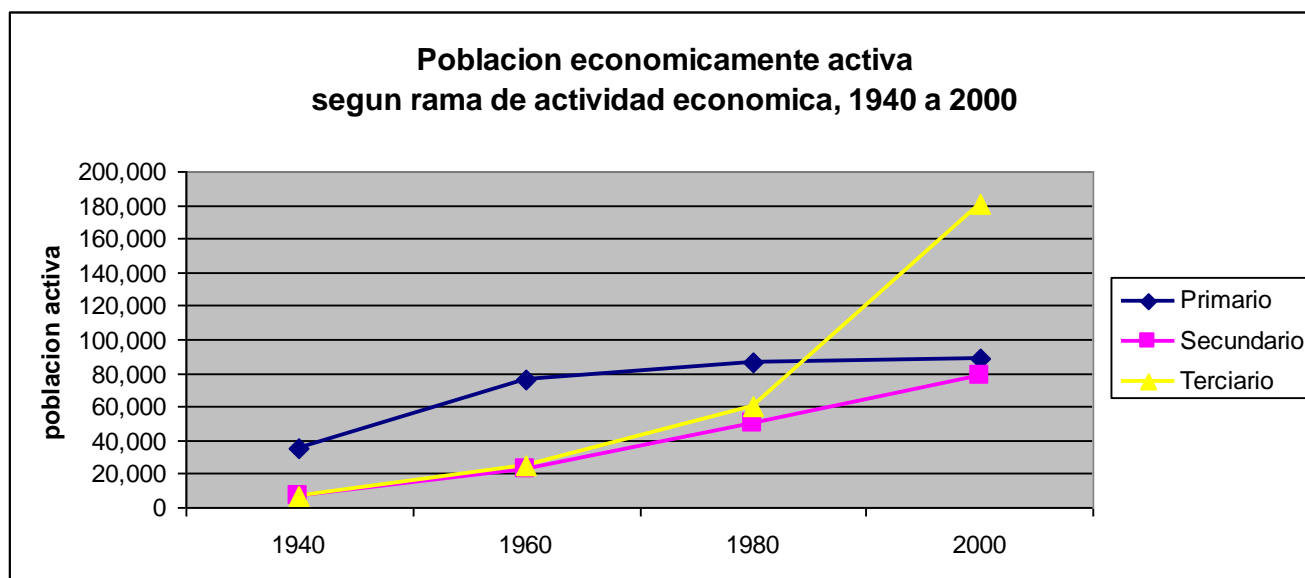
Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

## Cuadro XV Municipios Sotavento

**Población económicamente activa según rama de actividad económica, 1940 a 2010**

Años	Primario	Secundario	Terciario
1940	35,487	6,736	6,762
1950	51,422	10,219	13,213
1960	76,672	22,794	25,048
<b>Crecimiento anual 1940-1960</b>	3.93%	6.28%	6.77%
1970	63,584	32,685	34,906
1980	86,903	50,433	60,138
<b>Crecimiento anual 1960-1980</b>	0.63%	4.05%	4.48%
1990	84,979	74,255	103,481
2000	88,827	78,685	180,338
<b>Crecimiento anual 1980-2000</b>	0.11%	2.25%	5.64%
2010	88,056	99,491	256,512
<b>Crecimiento anual 2000-2010</b>	-0.86%	2.37%	3.59%

### Gráfico III



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

### **II.1.1.b Características de las viviendas particulares**

A partir de 1950, los *Censos Generales de Población* empezaron a registrar algunas variables inherentes a las características de las viviendas particulares. Las primeras informaciones recopiladas concernían los materiales utilizados para su edificación y los eventuales servicios de los cuales estas gozaban. En las últimas décadas, los aspectos tomados en consideración acerca de las viviendas crecieron considerablemente, cambiando en muchas circunstancias de un censo al otro. Los cuadros dedicados a este indicador en 2000 fueron diecisiete a nivel estatal y diecisiete a nivel nacional (INEGI, 2000), mientras que en 2010 los tabulados básicos incluyeron diecisiete variables, para el cuestionario básico, y dieciséis, para el ampliado. Se han registrado, por ejemplo, ítems como: el número de cuartos y de ocupantes, la presencia de la cocina, el tipo de combustible usado para cocinar, el tipo de tenencia, la clase de vivienda, los bienes presentes en ella, etc.

Con el propósito de disponer de índices que permitieran dar cuenta de la progresiva urbanización de mi área de estudio, elegí hacer referencia únicamente a las variables de mayor antigüedad y constancia, es decir, las que nos permiten conocer las variaciones en los materiales predominantes en la construcción de los hogares y los servicios con los cuales estos cuentan. Es importante subrayar que, en los diferentes censos, se ocuparon variables bastante heterogéneas en el registro de estos aspectos. Para las décadas de los 50 y 60, por ejemplo, se registraron los materiales predominantes en los muros o paredes y en 1970 los de los pisos y techos, en los años 50 se tomó en consideración sólo la disponibilidad de agua, a partir de 1960 la presencia o menos de drenaje y, de los años 70, la conexión a la red eléctrica. Seguramente, estos cambios en las variables consideradas reflejan, por lo menos en parte, la progresiva difusión del uso de materiales e infraestructuras, pero estas diferencias dificultan, de todas formas, la comparación de los datos. Pienso sea posible, sin embargo, utilizar las informaciones disponibles para trazar, por lo menos, las tendencias dominantes del cambio.

Si examinamos, por ejemplo, los datos inherentes a los materiales utilizados para la edificación de casas particulares en el estado y en la región (cuadros XVI a, XVI b, XVII a y XVII b) notamos que ya a partir de los años 60 se empieza a perfilar un incremento de los materiales ‘modernos’<sup>209</sup>, que en ambos los niveles es de aproximadamente un 20%. Los años 70 aparecen como un momento de transición: en la entidad, el uso de los materiales ‘modernos’ rebasa el 50%, mientras que en el sur de Veracruz los ‘tradicionales’ siguen siendo mayoritarios, aunque los edificios que se construyen con estos exceda de poco la mitad del total. El tránsito hacia los patrones no locales de construcción se vuelve marcado, en los dos planos, a partir de la década de los 80, y sigue hasta alcanzar, en 2000, el 83.77%<sup>210</sup> en toda Veracruz y el 84.76% en el Sotavento<sup>211</sup>. Llegando a la década de 2010, resulta difícil determinar claramente tendencias de cambio y continuidad por la significativa modificación de los criterios de empadronamiento de los datos censales. Tanto para los techos como para las paredes, en este caso, los materiales se organizaron en categorías que no distinguen entre los de uso local y los introducidos. No obstante esta dificultades, los índices relativos a los materiales usados para las paredes muestran una continuidad en el incremento de los insumos ‘modernos’ respecto a los ‘tradicionales’.

Pasando a analizar la difusión de los servicios de agua, drenaje y electricidad, notamos, antes de todo, que sus tiempos de propagación son diferentes (cuadros XVIII a, XVIII b, XIX a y XIX b). La extensión de la red eléctrica se realiza con ritmos más rápidos que la de las otras infraestructuras mientras que, sobre todo a nivel estatal y especialmente en los años 70 y 80, el drenaje tiene una difusión más lenta. Desafortunadamente, aunque por el servicio hídrico dispongamos de datos a partir de 1950, la incongruencia de los valores registrados con los de los

---

<sup>209</sup> Con este término me refiero a los materiales cuyo uso en la edificación de viviendas es introducido y no refleja el patrón de construcción difuso en muchos poblados indígenas, y predominante en ellos hasta por lo menos la década de 1950.

<sup>210</sup> Éste valor y el siguiente resultan de la media de los porcentajes de los materiales utilizados por los techos y las paredes.

<sup>211</sup> El gran incremento del uso de los materiales industriales indica, además, una mayor inserción de la región en la economía monetaria y en los procesos conectados a la industria de la construcción.



siguientes censos me hacen pensar en el utilizzo de criterios<sup>212</sup> diferentes de levantamiento de los datos que hacen que éstos sean difícilmente comparables con los de las décadas sucesivas. De todas formas, también por este servicio y por las instalaciones de eliminación de aguas negras, la década de 1970 marca un momento de transición que se prolonga hasta los años 90. En este periodo, tanto a nivel estatal como a nivel del área de estudio, los valores se mantienen muy cercanos al 50%, aunque en la entidad este umbral se supera antes que en la región. Por lo que concierne las infraestructuras eléctricas, en los dos ámbitos la difusión es paralela y sigue ritmos más acelerados.

Tanto el análisis de los datos inherentes a los materiales utilizados para la construcción de viviendas particulares como el de las informaciones sobre la difusión de los servicios de agua, drenaje y electricidad son coherentes con las noticias acerca de la urbanización del Sotavento que ofrecen Palma, Quesnel y Delaunay (2000). Se ve claramente como los procesos de urbanización se aceleran y se propagan en el Sotavento en coincidencia con los años de mayor incremento demográfico y de más intenso crecimiento económico (especialmente en la subregión del corredor industrial y en concomitancia con la máxima expansión de las actividades petroleras).

---

<sup>212</sup> Una de las diferencias consiste en el hecho de que en el censo de 1950 se hace referencia a las viviendas que no tienen ninguna forma de servicio hidráulico mientras que en todos los censos siguientes los valores inscritos en la categoría 'Sin servicio de agua' comprende las casas que no cuentan con agua entubada ni en su interior ni en el edificio.

## Cuadros XVI a y XVI b Estado de Veracruz

### Materiales predominantes en las viviendas particulares, 1950 a 2010

Años	Paredes					Techos			
	Materiales 'tradicionales' <sup>213</sup>	Materiales 'modernos'				Materiales 'tradicionales'	Materiales 'modernos'		
		Mampostería	Láminas de cartón, asbesto o metal	Tabiques, ladrillos, block, piedra, concreto	Totales		Láminas de cartón, asbesto o metal	Tejas, concreto, tabique, ladrillos	Totales
1950	303,628	44,811	---	26,044	70,855	---	---	---	---
1960	350,972	8,934	---	138,982	147,916	---	---	---	---
1970	---	---	---	---	---	222,703	---	293,003	293,003
1980	472,164	---	57,890	455,281	513,171	165,436	465,331	332,800	798,131
1990	455,184	---	51,946	738,338	790,284	141,403	642,900	460,734	1,103,634
2000	424,204	---	45,891	1,114,859	1,160,750	90,433	824,193	673,371	1,497,564
2010	352,202 <sup>214</sup>	---	13,590 <sup>215</sup>	1,652,902 <sup>216</sup>	2,018,694	960,706 <sup>217</sup>	70,360 <sup>218</sup>	985,849 <sup>219</sup>	2,016,915

**Fuentes:** Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

<sup>213</sup> Apoyándome en los datos censales de las décadas entre 1950 y 2000, incluyo en esta categoría: adobe, barro, bajareque, varas, madera, carrizo, bambú y palma por lo que concierne las paredes, y palma, tejamanil y madera para los techos.

<sup>214</sup> En el censo de 2010, se modificaron los indicadores utilizados para el registro de la información de forma que se vuelve difícil usar los datos en continuidad y comparación con los de las décadas anteriores. En el caso de los materiales que aquí defino como tradicionales, por ejemplo, es imposible aislarlos en cuanto fueron insertados en una categoría que, al lado del barro, bajareque, carrizo, bambú, palma, madera y adobe, incluye también la lámina de asbesto y la metálica.

<sup>215</sup> También en este caso la modificación de los ítems, que en este censo aislaron la lámina de cartón de las otras y la acompañaron a muy genéricos material de desecho, no permite la comparación con las décadas anteriores.

<sup>216</sup> A este grupo se agregaron la cantera y el cemento.

<sup>217</sup> También en el caso de los techos, se reunieron en un único grupo materiales como palma, paja, madera y tejamanil, con la lámina metálica y la de asbesto.

<sup>218</sup> Esta categoría en 2010 incluyó sólo lámina de cartón y materiales de desecho.

<sup>219</sup> En este grupo se insertaron los siguientes materiales: teja, terrado con vigería, losa de concreto y viguetas con bovedilla.

### Porcentajes materiales predominantes en las viviendas particulares

Años	Paredes		Techos	
	Materiales 'tradicionales'	Materiales 'modernos'	Materiales 'tradicionales'	Materiales 'modernos'
1950	81.08	18.92	---	---
1960	70.36	29.64	---	---
1970	---	---	43.18	56.81
1980	47.91	52.09	17.16	82.83
1990	36.55	63.45	11.35	88.64
2000	27.77	73.23	5.69	94.31
2010	17.45	82.55	47.63	52.37

**Fuentes:** Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

## Cuadros XVII a y XVII b Municipios Sotavento

### Materiales predominantes en las viviendas particulares, 1950 a 2010

Años	Paredes					Techos			
	Materiales 'tradicionales'	Materiales 'modernos'				Materiales 'tradicionales'	Materiales 'modernos'		
		Mampostería	Láminas de cartón, asbesto o metal	Tabiques, ladrillos, block, piedra, concreto	Totales		Láminas de cartón, asbesto o metal	Tejas, concreto, tabique, ladrillos	Totales
1950	36,774	1,926	---	2,749	4,675	---	---	---	---
1960	48,544	1,354	---	20,247	21,601	---	---	---	---
1970	---	---	---	---	---	39,004	---	27,647	27,647
1980	60,518	---	20,717	67,243	87,960	32,964	83,651	27,574	111,225
1990	59,921	---	23,145	120,932	144,077	34,131	121,321	47,048	168,369
2000	53,226	---	20,285	181,237	201,522	24,776	161,974	71,502	233,476
2010	49,625	---	3,371	280,531	333,527	203,805	3,088	104,839	311,732

Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

### Porcentaje materiales predominantes en las viviendas particulares

Años	Paredes		Techos	
	Materiales 'tradicionales'	Materiales 'modernos'	Materiales 'tradicionales'	Materiales 'modernos'
1950	88.73	11.27	---	---
1960	69.21	30.79	---	---
1970	---	---	58.52	41.48
1980	40.75	59.24	22.86	77.14
1990	29.37	70.63	16.85	83.15
2000	20.89	79.11	9.59	90.41
2010	14.88	85.12	65.38	34.62

Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

## Cuadros XVIII a y XVIII b Estado de Veracruz

### Disponibilidad de agua, drenaje y energía eléctrica, 1950 a 2010

Años	Disponen de agua	No disponen de agua	Disponen de drenaje	No disponen de drenaje	Disponen de energía eléctrica	No disponen de energía eléctrica
1950	380,901	34,605	---	---	---	---
1960	133,028	374,884	116,935	390,977	---	---
1970	351,146	337,652	244,132	444,666	340,021	348,777
1980	514,507	488,051	387,908	521,325	595,196	358,511
1990	755,092	494,759	671,030	568,322	939,260	323,134
2000	1,150,791	431,934	1,083,299	506,707	1,427,839	165,893
2010 <sup>220</sup>	1,508,020 <sup>221</sup>	464,261	1,662,418	309,863	1,915,967	62,388

### Porcentajes disponibilidad de agua, drenaje y energía eléctrica

Años	Disponen de agua	No disponen de agua	Disponen de drenaje	No disponen de drenaje	Disponen de energía eléctrica	No disponen de energía eléctrica
1950	91.67	8.33	---	---	---	---
1960	26.19	73.81	23.03	76.97	---	---
1970	50.97	49.03	35.45	64.55	49.36	50.64
1980	51.32	48.68	42.67	57.33	62.41	37.59
1990	60.41	39.59	54.14	45.86	74.41	25.59
2000	72.71	27.29	68.13	31.87	89.59	10.41
2010 <sup>222</sup>	86.35 <sup>223</sup>	13.11	83.85	15.63	96.64	3.15

**Fuentes:** Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

<sup>220</sup> El total de viviendas particulares habitadas excluye viviendas móviles, refugios y locales no construidos para habitación debido a que no se captaron características de estas clases de vivienda. Asimismo, excluye las viviendas sin información de ocupantes.

<sup>221</sup> Incluye las viviendas que disponen de agua entubada en su interior y las que la tienen al exterior, pero dentro del terreno. Las que cuentan con agua entubada en el interior son 944,198.

<sup>222</sup> En el total hay que considerar también el número de viviendas para las cuales no se especifican las características en análisis.

<sup>223</sup> El porcentaje de las viviendas que cuentan con agua entubada al interior es de 44.80.

## Cuadros XIX a y XIX b

### *Municipios Sotavento*

#### Disponibilidad de agua, drenaje y energía eléctrica, 1950 a 2010

Años	Disponen de agua	No disponen de agua	Disponen de drenaje	No disponen de drenaje	Disponen de energía eléctrica	No disponen de energía eléctrica
1950	47,770	4,320	---	---	---	---
1960	17,522	54,986	16,257	56,231	---	---
1970	45,278	53,377	37,929	60,722	49,485	49,166
1980	71,966	79,277	65,920	71,018	90,397	53,066
1990	117,361	86,931	121,138	81,116	154,885	51,780
2000	184,336	71,716	189,795	67,172	231,772	28,374
2010	282,183 <sup>224</sup>	42,855	289,584	35,454	315,936	10,142

#### Porcentajes disponibilidad de agua, drenaje y energía eléctrica

Años	Disponen de agua	No disponen de agua	Disponen de drenaje	No disponen de drenaje	Disponen de energía eléctrica	No disponen de energía eléctrica
1950	91.71	8.29	---	---	---	---
1960	24.17	75.83	22.43	77.57	---	---
1970	45.89	54.11	38.45	61.55	50.16	49.84
1980	47.58	52.42	48.14	51.86	63.01	36.99
1990	57.45	42.55	59.89	40.11	74.94	25.06
2000	71.99	28.01	86.93	13.07	89.09	10.91
2010	86.35 <sup>225</sup>	13.11	88.62	10.85	96.68	3.10

**Fuentes:** Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

<sup>224</sup> La cantidad de viviendas que disponen de agua adentro es de 146,399.

<sup>225</sup> El porcentaje de viviendas que disponen de agua adentro es de 44.80.

### II.1.1.c. Alfabetismo<sup>226</sup>

El registro de los niveles de alfabetización de la población veracruzana comenzó muy temprano, ya a partir de 1900<sup>227</sup> disponemos de datos que nos informan acerca de este aspecto. En el transcurso de las décadas, sin embargo, se utilizaron categorías y criterios diversos para la captación de los índices; en 1900, por ejemplo, se distinguía la población en: a) los que saben leer y escribir; b) los que sólo saben leer<sup>228</sup>; c) los menores de 12 años que no saben leer ni escribir; y d) los mayores de 12 años que no saben leer ni escribir. En 1950 y 1960, los censos distinguieron la población de 5 años y más únicamente entre 'alfabetos' y 'analfabetos' mientras que, a partir de 1980, se volvieron a introducir dos diferentes clases de edad. La población de 6 a 14 años fue dividida entre los que saben y los que no saben leer y escribir y, en cambio, la de 15 años y más se diferenció entre 'alfabetos' y 'analfabetos'. Como para los otros indicadores, la comparación de los datos captados a lo largo de las varias décadas es muy difícil por su heterogeneidad. En este caso particular, una ulterior complicación deriva de las variaciones en los rangos de edades utilizados para su clasificación. Como en las otras circunstancias, de todas formas, utilizaré los resultados de los diversos censos para individuar las líneas generales de tendencia del fenómeno.

Observando los datos estatales y regionales, es evidente en ambos la tendencia al incremento de la alfabetización (cuadros XX a, XX b, XXI a y XXI b). Tanto en el Sotavento como en la entidad se evidencian dos periodos en los cuales el crecimiento relativo de las tasas de alfabetización es más intenso: las décadas 30-50 y 70. En los dos niveles, el umbral del 50% de alfabetos se rebasó sólo en los 80 y, en 2010, la tasa de alfabetización está aún lejana del 100%. En

---

<sup>226</sup> En el *Censo General de Población y Vivienda* de 2000 (INEGI, 2000) se define al alfabetismo como «la situación que distingue a la población de 15 años y más según declare saber leer y escribir un recado» (*ibíd.*: 490) y en el *Censo General de Población y Vivienda* de 2010 (INEGI, 2010) se indica como alfabeto a la «persona de 15 y más años de edad que sabe leer y escribir un recado» (*ibíd.*). Sin embargo, a lo largo de las décadas, el término 'alfabetismo' fue usado en los diversos censos para referirse a clases de edad diferente y, por ejemplo, en el censo de 1950 esta clasificación comprendía a la población de 5 años y más. Por simplicidad, utilizo en este trabajo la categoría de 'alfabetos' de manera general para indicar a todos los que saben leer y escribir un recado.

<sup>227</sup> Los datos a nivel municipal, sin embargo, se empezaron a registrar sólo a partir de 1930.

<sup>228</sup> En el caso de los datos relativos a las décadas entre 1900 y 1940, extendí el concepto de 'alfabetos' incluyendo en él también la categoría de los que sólo saben leer.

ambos casos, queda aproximadamente un 10% de analfabetismo, y el porcentaje de alfabetos en el Sotavento es levemente inferior al de toda la entidad.



## Cuadros XX a y XX b Estado de Veracruz

### Alfabetización entre 1900 y 2010

Años	Población total	Alfabetos		Analfabetos	
		Números absolutos	Números relativos	Números absolutos	Números relativos
1900	981,030	150,484	15.34	521,479	53.16
1910	1,132,859	193,903	17.12	585,261	51.66
1921	1,159,935	235,538	20.31	566,929	48.88
1930	1,377,293	329,406	23.92	628,066	45.6
1940	1,619,338	507,200	31.32	817,493	50.48
1950	2,040,231	801,184	39.27	836,679	41.01
1960	2,727,899	1,201,710	44.05	993,406	36.42
1970	3,815,422	1,811,202	47.47	755,524	19.8
1980	5,387,680	3,352,693	62.23	1,128,532	20.95
1990	6,228,239	4,311,074	69.22	938,547	15.07
2000	6,908,975	5,024,508	72.72	926,709	13.41
2010	7,643,194	5,884,703	76.99	812,820	10.63

### Incremento relativo alfabetización entre 1900 y 2010

Incremento relativo	Alfabetos	Analfabetos
entre 1900 y 1910	11.6%	-2.82%
entre 1910 y 1921	18.63%	-5.38%
entre 1921 y 1930	17.77%	-6.71%
entre 1930 y 1940	30.94%	10.7%
entre 1940 y 1950	25.38%	-18.76%
entre 1950 y 1960	12.17%	-11.19%
entre 1960 y 1970	7.76%	-45.63%
entre 1970 y 1980	30.09%	5.81%
entre 1980 y 1990	11.23%	-28.07%
entre 1990 y 2000	5.06%	-11.02%
entre 2000 y 2010	5.87%	-20.73%

Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

**Cuadros XXI a y XXI b**  
**Municipios Sotavento**  
**Alfabetización entre 1930 y 2010**

Años	Población total Sotavento	Alfabetos		Analfabetos	
		Números absolutos	Números relativos	Números absolutos	Números relativos
1930	149,951	28,989	19.33	71,368	47.59
1940	194,142	56,584	29.15	101,369	52.21
1950	252,808	90,305	35.72	110,286	43.62
1960	378,394	153,881	40.67	146,109	38.61
1970	540,875	239,807	44.34	115,628	21.38
1980	813,757	496,108	60.97	174,395	21.43
1990	1,020,669	697,333	68.32	160,991	15.77
2000	1,124,577	806,872	71.75	159,707	14.2
2010 <sup>229</sup>	1,244,169	934,311	75.10	120,933	9.72

**Incremento relativo alfabetización entre 1930 y 2000**

Incremento relativo	Alfabetos	Analfabetos
entre 1930 y 1940	50.80%	9.71%
entre 1940 y 1950	22.54%	-16.45%
entre 1950 y 1960	13.86%	-11.49%
entre 1960 y 1970	9.02%	-44.63%
entre 1970 y 1980	37.51%	0.23%
entre 1980 y 1990	12.06%	-26.41%
entre 1990 y 2000	5.02%	-9.96%
entre 2000 y 2010	4.67%	-24.28

Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

<sup>229</sup> En 2010, a nivel municipal, hubo un cambio de parámetros en el registro del rango de la población apta para leer y escribir que ahora incluye a las personas de 8 a 14 años.

#### II.1.1.d. Lenguas indígenas

Los *Censos Generales de Población* empezaron a registrar las distinciones lingüísticas a partir de 1921, aunque la identificación de los hablantes ‘dialectos’ indígenas era únicamente a nivel estatal<sup>230</sup>. Los datos a nivel municipal se comenzaron a empadronar sólo a partir de 1940, cuando finalmente se inicia a hablar de ‘lenguas’ indígenas. Sin embargo, los criterios utilizados para definir y clasificar los diferentes idiomas autóctonos se fueron modificando y afinando en el transcurso de las décadas. En el censo de 2000, por ejemplo, se distinguieron 13 familias lingüísticas, 43 grupos, 66 lenguas indígenas genéricas y 25 lenguas derivadas, y en 2010 se identificaron 95 descripciones lingüísticas bajo la nomenclatura de ‘Lenguas indígenas’, 136 bajo la de ‘Otras lenguas indígenas de México’ y 102 bajo la de ‘Otras lenguas indígenas de América’. En el censo de 2010, además, los datos se desagregaron a nivel estatal también en base a los criterios establecidos en el *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales*, del *Instituto Nacional de Lenguas Indígenas* (INALI, 2007), que distingue 70 agrupaciones lingüísticas, e incluye también las categorías de ‘Otras lenguas de América’ y ‘Lengua insuficientemente especificada’.

Por lo que concierne al zoque-popoluca, el idioma hablado en Santa Rosa Loma Larga, los censos de las últimas tres décadas lo incluyen en la más genérica categoría de ‘popoluca’<sup>231</sup> y no dan cuenta de las cuatro variantes dialectales<sup>232</sup> de esta lengua. Entre 1940 y 1970, para clasificar este idioma se utilizó equivocadamente el término ‘popoloca’ que, como advierte Elson (1960), designa en realidad una lengua del estado de Puebla que no está emparentada, como el ‘popoluca’, con el tronco zoqueano y remite a un pueblo totalmente diferente del que existe en Veracruz<sup>233</sup>. En los censos de 2000 y 2010, aparecen

---

<sup>230</sup> Desde el principio, los datos hicieron referencia a la población de 5 años y más.

<sup>231</sup> Para el censo de 1980 se utiliza la categoría ‘popoluca de Veracruz’.

<sup>232</sup> O sea: Mixe-popoluca de Sayula; Mixe-popoluca de Oluta; Zoque-popoluca de Texistepec y Zoque-popoluca de Soteapan.

<sup>233</sup> La confusión deriva del común origen náhuatl de los dos términos, utilizados por los grupos militares de la diáspora teotihuacana para indicar los que no hablaban su lengua (Brizuela Absalón, 1998).

cuatro lenguas del grupo lingüístico popoluca: 1) el popoluca; 2) el popoluca de Oluta; 3) el popoluca de la sierra; y 4) el popoluca de Texistepec<sup>234</sup>.

Una serie de causas que van desde las políticas indigenistas del gobierno mexicano hasta los debates y las diversas posturas de los lingüistas y antropólogos mexicanos en el transcurso del siglo pasado<sup>235</sup> –y que comprende el mismo desarrollo de los criterios estadísticos usados– hace que no podamos considerar los datos censales como un espejo fiel del panorama lingüístico estatal y regional. Por lo tanto, utilizaré las informaciones ofrecidas por los censos anteriores al 2000 y 2010 sobretodo para marcar y definir el área lingüística y cultural popoluca.

De todas formas, me parece un índice interesante el del monolingüismo que, tanto a nivel estatal como regional, permite apreciar una tendencia al decremento (cuadros XXII y XXIII). Éste, en el sur de Veracruz, se vuelve más intenso a partir de la década de 1980, en coincidencia con la construcción de albergues escolares<sup>236</sup> y la difusión de la enseñanza bilingüe en la zona.

Si pasamos a examinar los datos relativos al popoluca, notamos que habla este idioma un porcentaje relativamente bajo de los hablantes lenguas indígenas en Veracruz y que el Sotavento ha hospedado y hospeda la mayoría de los que lo utilizan (cuadro XXIV).

El popoluca que, como veremos a profundidad más adelante, existe en la región desde hace aproximadamente catorce siglos (Báez-Jorge, [1973] 1990) y está considerado por García de León (1976) como parte del sustrato lingüístico original<sup>237</sup> sobre el cual se sobrepuso el náhuatl, a partir de la llegada de migraciones teotihuacanas en 800 d.C.

Llama la atención el notable aumento de los hablantes popoluca en Veracruz, registrado por el censo de 1970: éstos pasan en diez años de 2,066 a 18,633,

---

<sup>234</sup> El popoluca de Oluta es adscrito a la lengua indígena genérica 'mixe', mientras que el popoluca de la sierra y el popoluca de Texistepec a la lengua indígena genérica 'zoque'. El criterio utilizado para esta clasificación no es muy claro y genera cierta confusión, al diferenciar un genérico 'popoluca' de los otros –popoluca de la sierra, de Oluta y de Texistepec– sin especificar el criterio que subyace a tal distinción.

<sup>235</sup> *Vid.* Garza, 1997.

<sup>236</sup> El albergue escolar de Santa Rosa se edifica entre 1977 y 1978.

<sup>237</sup> Compuesto, según este autor, por una población mayense y zoque-mixe (García de León, *op. cit.*).

creciendo en este lapso temporal del 801.89 % (cuadro XXIV). Considero que este incremento no se justifique únicamente a partir del aumento demográfico sino que sea el reflejo de las contemporáneas políticas indigenistas de ‘rescate’ de las culturas autóctonas, que se concretizaron en la región con la creación, en 1975, del *Centro Coordinador Indigenista* de Acayucan y que, a partir de la implementación de varios programas y proyectos, alentaron el estudio de las culturas locales y alimentaron el desarrollo de procesos de reafirmación identitaria (*vid.* por ejemplo Báez-Jorge y Collin, 1979).

Asimismo, los datos censales permiten identificar un núcleo de seis municipios en los cuales, a lo largo de las décadas, se ha concentrado un alto número de hablantes popoluca y en los cuales los que utilizan este idioma representan –por lo menos hasta 2000– el porcentaje más alto de los hablantes lenguas indígenas<sup>238</sup>. Se trata de los ayuntamientos de: Acayucan, Hueyapan de Ocampo, Oluta, Sayula de Alemán, Soteapan y Texistepec. Cuatro de ellos (o sea Oluta, Sayula de Alemán, Soteapan y Texistepec) vienen considerados por los estudiosos como las matrices de las cuatro variantes dialectales del popoluca (*vid.* por ejemplo Foster y Foster, 1948; Elson, 1960; Morales, 1971) y Soteapan ha sido, en el transcurso del último siglo, la municipalidad donde vive el número mayor de los que hablan esta lengua (cuadros XXV, XXVI a y XXVI b).

En la actualidad, el municipio que presenta la cantidad más alta de hablantes popoluca continua siendo Soteapan, seguido por Hueyapan de Ocampo (que, a partir de su institución en 1923, comprende algunas localidades que formaban parte de la municipalidad de Soteapan y los poblados zoque-popolucas que surgieron en consecuencia del abandono de este centro por algunos de sus habitantes, durante la ocupación francesa de México). Estos dos ayuntamientos son, además, los que detienen la tasa más alta de monolingüismo y los en los cuales los hablantes popoluca representan la casi totalidad de lo que hablan lenguas indígenas. Por otro lado, es importante señalar que en el censo de 2010 no se incluyeron muchos de los datos lingüísticos a nivel municipal que aparecen

---

<sup>238</sup> En el municipio de Oluta, por ejemplo, hay sólo 65 hablantes popoluca, cantidad mucho inferior a los 1,236 de Tatahuicapan de Juárez. Sin embargo, mientras en el primer caso los hablantes popoluca representan el 40.24% del total de hablantes lenguas indígenas, en el segundo caso son solo el 15.84%.

en el de 2000. No se encuentra, por ejemplo, un tabulado que indique el número de hablantes de lengua indígena por municipio y tipo de lengua, ni uno que informe acerca de la cantidad de menores de cuatro años que viven en hogares cuyo jefe(a) y/o cónyuge habla alguna lengua indígena por municipio y tipo de lengua. La información a nivel municipal, relativa al 2010, que inserto en este apartado deriva del cuadro sobre los principales resultados por localidad y presenta algunas incongruencias, tocantes principalmente a los municipios de Oluta y Texistepec<sup>239</sup>.

En 2000, Oluta era el municipio donde quedaba el menor número de hablantes popoluca –eran 65– y nadie de ellos era monolingüe (cuadro XVIII a). Los resultados censales de 2000 evidenciaban, además, que en este ayuntamiento y en Texistepec los procesos de extinción de la lengua autóctona eran muy avanzados: el número de los hablantes popoluca y de los niños menores de cinco años vivientes en hogares en donde se utiliza este idioma era muy bajo y casi no existía monolingüismo. Según las informaciones que derivé de los principales resultados por localidad de 2010, hoy en día ya no existe en estas municipalidades nadie que hable popoluca. Por otro lado, en los municipios de Sayula de Alemán y Acayucan, la reducida cantidad de población de cero a cuatro años que, en 2000, vivía en familias de habla popoluca hacía patente una escasa reproducción de la lengua indígena y, por ende, la misma tendencia a la pérdida del uso del popoluca. La falta de datos análogos para 2010 impide conocer la actual situación de la reproducción de los idiomas autóctonos en estos ayuntamientos.

---

<sup>239</sup> Que en 2000 contaban respectivamente con 65 y 406 hablantes del popoluca y en 2010 ya no tienen ninguno.

**Cuadro XXII<sup>240</sup>**  
**Estado de Veracruz**  
**Hablantes lenguas indígenas, 1921 a 2010**

Años	Población total	Población de 5 años y más que habla lengua indígena			Porcentaje monolingüismo
		Total	Hablan español	No hablan español	
1921	1,159,935	121,985	---	---	---
1930	1,377,293	225,202	109,287	115,881	51.46
1940	1,619,338	247,048	121,673	125,375	50.75
1950	2,040,231	252,739	165,421	87,318	34.55
1960	2,727,899	312,204	196,264	115,940	37.14
1970	3,815,422	360,309	270,686	89,623	24.87
1980	5,387,680	634,208	465,077	130,916	20.64
1990	6,228,239	556,495	479,585	76,910	13.82
2000	6,908,975	633,372	542,509	77,646	12.26
2010	7,643,194	644,559	559,409	66,646	10.34

**Cuadro XXIII**  
**Municipios Sotavento**  
**Hablantes lenguas indígenas, 1940 a 2010**

Años	Población total	Población de 5 años y más que habla lengua indígena			Porcentaje monolingüismo
		Total	Hablan español	No hablan español	
1940	194,142	29,067	23,950	5,117	17.60
1950	252,808	29,702	22,317	7,385	24.86
1960	378,394	32,988	26,696	6,292	19.07
1970	540,875	44,031	37,844	6,187	14.05
1980	813,757	78,794	63,581	10,136	12.86
1990	1,020,669	77,022	73,652	3,370	4.38
2000	1,124,577	90,913	84,683	3,496	3.85
2010	1,244,169	93,980	87,636	3,005	3.20

**Fuentes:** Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

<sup>240</sup> Tanto en el cuadro XIV como en el XV los hablantes lenguas indígenas que no están comprendidos en las categorías 'Hablan español' y 'No hablan español' son los que en los censos de 1980 y 2000 fueron incluidos en la clase 'No especificado'. En el censo de 1930 no se especifica de que dependa la diferencia entre el total de hablantes lenguas indígenas y la suma de los que hablan y no hablan español.

**Cuadro XXIV**  
**Hablantes popolucas, 1940 a 2010**

Años	Total hablantes lenguas indígenas en Veracruz	Hablantes popoluca en Veracruz		Total hablantes lenguas indígenas en el Sotavento	Hablantes popoluca en el Sotavento		Total hablantes lenguas indígenas en seis municipios del Sotavento	Hablantes popoluca en seis municipios del Sotavento	
		Nos. absolutos	Nos. relativos		Nos. absolutos	Nos. relativos		Nos. absolutos	Nos. relativos
1940	247,048	4,078	1.65	29,067	3,045	10.47	13,008	3,045	23.41
1950	252,739	---	---	29,702	---	---	10,075	---	---
1960	312,204	2,066	0.66	32,988	2,046	6.20	9,850	1,950	19.80
1970	360,309	18,633	5.17	44,031	17,500	39.74	18,747	17,189	91.68
1980	634,208	23,061	3.64	78,794	22,079	29.95	24,504	21,249	86.72
1990	556,495	---	---	77,022	---	---	31,120	---	---
2000	633,372	37,000	5.84	90,913	35,903	39.49	36,799	33,296	90.48
2010 <sup>241</sup>	644,559	40,812	6.33	93,980	34,229	36.42	42,085	32,582	77.42

**Cuadro XXV**  
**Hablantes lenguas indígenas y popolucas en seis municipios del Sotavento, 1940 a 2010**

Años	Acayucan		Hueyapan de Ocampo		Oluta		Sayula de Alemán		Soteapan		Texistepec		Total hablantes popoluca
	Otras lenguas	Popoluca	Otras lenguas	Popoluca	Otras lenguas	Popoluca	Otras lenguas	Popoluca	Otras lenguas	Popoluca	Otras lenguas	Popoluca	
1940	823	117	2,231	235	779	27	1,976	638	3,410	503	744	1,525	3,045
1950	352	---	2,228	---	32	---	2,484	---	4,512	---	467	---	---
1960	2,652	256	54	64	67	5	1,702	583	3,399	1,012	26	30	1,950
1970	540	1,455	125	4,517	33	89	240	3,062	541	7,522	79	544	17,189
1980	1,584	2,325	586	6,082	148	121	300	2,324	262	9,600	375	797	21,249
1990	3,655	---	7,142	---	170	---	4,236	---	15,363	---	554	---	---
2000	1,064	3,296	175	7,501	98	66	953	3,237	1,081	18,760	132	436	33,296
2010	853	3,067	744	8,324	121	---	4,102	134	3,275	21,057	408	---	32,582

**Fuentes:** Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

<sup>241</sup> En el censo de 2010, se registra la población de 3 años y más que habla popoluca, a diferencia de los censos anteriores que daban cuenta de los hablantes de 5 años y más.



## Cuadros XXVI a y XXVI b<sup>242</sup>

### Seis municipios Sotavento

#### Población de 5 años y más hablante popoluca en 2000 y 2010

Municipio	Población total		Población de 5 años y más	Población de 5 años y más que habla una lengua indígena			Población de 5 años y más que habla popoluca			Relación entre los hablantes popoluca y el total de hablantes lenguas indígenas en el municipio
				Total	Habla español	No habla español	Total	Habla español	No habla español	
Acayucan	2000	78,156	69,013	4,360	4,209	19	3,296	3,203	15	75.60%
	2010	83,817	75,614	3,920	3,742	10	3,067	2,968	10	78.24%
Hueyapan de Ocampo	2000	39,728	34,902	7,676	7,318	148	7,501	7,156	148	97.71%
	2010	41,649	37,914	9,068	8,791	132	8,324	8,073	163	91.80%
Oluta	2000	13,276	11,735	164	154	---	66	65	---	40.24%
	2010	14,784	13,465	121	80	---	---	---	---	---
Sayula de Alemán	2000	27,993	24,598	4,190	4,016	6	3,237	3,136	5	77.26%
	2010	31,974	28,801	4,236	4,042	6	134	128	---	3.16%
Soteapan	2000	27,487	23,143	19,841	17,009	2,383	18,760	15,970	2,371	94.55%
	2010	32,596	28,680	24,332	21,414	2,442	21,057	17,776	2,784	86.54%
Texistepec	2000	19,031	16,825	568	529	1	436	406	1	76.76%
	2010	20,199	18,406	408	377	3	---	---	---	---

#### Población de 0 a 4 años en hogares cuyo jefe(a) y/o cónyuge hablan popoluca en 2000<sup>243</sup>

Municipio	Total	Habla español	No habla español
Acayucan	818	805	5
Hueyapan de Ocampo	1,728	1,681	15
Oluta	21	21	---
Sayula de Alemán	829	807	---
Soteapan	3,762	3,535	199
Texistepec	98	94	---

Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz

<sup>242</sup> Tanto en el cuadro XXVI a como en el XXVI b los hablantes lenguas indígenas que no están comprendidos en las categorías 'Habla español' y 'No habla español' son los que en los censos de 2000 y 2010 fueron incluidos en la clase 'No especificado'.

<sup>243</sup> En el censo de 2010 no se brinda esta información.

### II.1.1.e. Religión

Los *Censos Generales de Población* nos ofrecen noticias acerca de las preferencias religiosas de la población mexicana a partir de 1895. Sin embargo, como para los otros indicadores, existen enormes diferencias, a lo largo de las décadas, entre los criterios de clasificación de los datos recopilados y las mismas variables censadas. La modificación de estos aspectos, además, no tendió siempre hacia la ampliación y especificación de las informaciones recopiladas, sino se concretó, en algunos casos, en una simplificación y reducción de las variables consideradas. En el censo de 1895, por ejemplo, la población se distinguió en las categorías: a) católicos, b) protestantes, c) griegos, d) mahometanos, e) budistas, f) deístas, g) metodistas, h) mormones, i) judíos, l) israelitas, m) sin culto y n) se ignora. En 1950, las clases religiosas fueron reducidas simplemente a: a) católica, b) protestante, c) israelita y d) otras; mientras que, a partir de la siguiente década, se volvieron a registrar también los que no profesan ningún credo. Desde 1970, la categoría 'protestante' se especificó en 'protestante o evangélica' y, a partir de 1980, se detalló su contenido, explicando que incluía a los que declararon ser: presbiterianos, metodistas, bautistas, pentecostales, sabbatistas, cuáqueros, testigos de Jehová, adventistas del séptimo día, anglicanos, luteranos, calvinistas, episcopales y pertenecientes a la ciencia cristiana.

A partir de 1990, se introdujo un glosario que define la religión como el «culto al que declare pertenecer la persona» y clasifica las religiones en «católica, protestante o evangélica, judaica, otra y ninguna» (INEGI, 1990). En el censo de 2000, hubo un cambio interesante al respecto. El ítem religión se refirió ahora a la «creencia o preferencia espiritual que declare la población, sin tener en cuenta si está representada o no por un grupo organizado» (INEGI, 2000); el criterio de clasificación, por ende, dejó de ser institucional para abrirse a la creciente diversificación del campo religioso nacional. Este censo, asimismo, fue significativo para la afinación de los criterios de captación de datos, el uso de clases más definidas y el incremento de las variables consideradas. En especial, se especificaron las diferencias existentes entre las distintas denominaciones

cristianas, identificando las categorías: a) protestantes y evangélicas; y b) bíblicas no evangélicas<sup>244</sup>. En 2010, los criterios de clasificación se volvieron aún más detallados incluyendo cuatro niveles de desagregación: 1) el credo religioso<sup>245</sup>; 2) el grupo religioso<sup>246</sup>; 3) la denominación religiosa<sup>247</sup> y, por último, 4) la sociedad religiosa<sup>248</sup>.

Con la intención de hacer posible la comparación de los resultados de los varios censos, decidí reunir las informaciones que estos ofrecen en seis clases: a) católica; b) protestantes y evangélicas; c) judaica; d) otra; e) ninguna; y f) no especificado. Opino que esta organización de los datos, aunque reduzca en algunos casos su riqueza, permite dar cuenta de las variaciones del peso y de la difusión de los diversos credos en el Sotavento, y de la consecuente transformación del campo religioso regional.

La observación de los resultados censales permite apreciar, antes de todo, la progresiva diferenciación del campo religioso y la multiplicación de los actores religiosos, en el Sotavento y en toda la entidad, a lo largo del siglo pasado y del actual. Los datos muestran, tanto a nivel estatal como en la región sureña, la gradual disminución del porcentaje de adherentes al catolicismo<sup>249</sup> y el constante incremento de los feligreses de las diferentes denominaciones protestantes y evangélicas (XXVII a, XXVII b, XXVIII a y XXVIII b). En la macroregión sotaventina, sin embargo, los dos procesos aparecen de mayor trascendencia y si, en la entidad, el 78.70% y el 12.54% de la población, en 2010, declaró pertenecer respectivamente a la confesión católica y a las protestantes y evangélicas, en el sur de Veracruz los porcentajes fueron del 64.45% y del

---

<sup>244</sup> En la primera, las denominaciones fueron ulteriormente distinguidas en: a) históricas; b) pentecostales y neopentecostales; c) Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad, la luz del mundo; y d) otras evangélicas. En la segunda, se diferenciaron en: a) adventistas del séptimo día; b) Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días (Mormones); y c) Testigos de Jehová.

<sup>245</sup> Que incluye los siguientes grupos: credo cristiano, otros credos, sin religión y religión no especificada.

<sup>246</sup> Que comprende: católicos, ortodoxos, protestante históricas o reformadas, pentecostales evangélicas cristianas, bíblicas diferentes de evangélicas, origen oriental, judaico, islámico, new age, escuelas esotéricas, raíces étnicas, espiritualistas, otros movimientos religiosos y cultos populares.

<sup>247</sup> Que especifica 243 distintas denominaciones religiosas.

<sup>248</sup> Que diferencia algunas sociedades religiosas al interior de las denominaciones pentecostales, evangélicas, cristianas, ortodoxas e hinduistas.

<sup>249</sup> Aunque el censo de 2010 registra un repunte de este credo.

18.56%. Este proceso de diversificación religiosa tiene su origen, a nivel nacional, en el siglo XIX. Como recuerda De la Peña (2004: 38), «durante la dictadura de Díaz (1876-1910) un incipiente pluralismo ideológico [había autorizado en México] las actividades [...] de los protestantes recién llegados y de algunas sectas dedicadas al espiritismo, el espiritualismo y el misticismo oriental, con el fin de que sirvieran de contrapeso a la cultura católica hegemónica». Sin embargo, es a lo largo de 1900 que la paulatina contracción de la hegemonía católica y la proliferación y difusión de nuevos cultos ha alcanzado niveles importantes. Tanto para el sur veracruzano como para todo el estado, las evidencias estadísticas indican que los actores religiosos que tuvieron y tienen mayor relevancia en la transformación del campo religioso pertenecen a las distintas denominaciones cristianas. Todos los otros cultos no parecen poseer, en ambos los planos, un gran peso en la competencia por la supremacía.

Un aspecto que, según los datos censales, distingue la macroregión sotaventina del complejo estatal es la tendencia 'secularizadora', mucho más intensa a nivel regional (XXVII a, XXVII b, XXVIII a y XXVIII b). Sin embargo, no me parece correcto interpretar este dato como el signo de una realidad siempre más cercana al ateísmo y al agnosticismo. Más bien, concuerdo con De la Peña (2004) en afirmar que los procesos crecientes de secularización e individualización no implican necesariamente «el desplazamiento de la religión [y] la implantación triunfante de una visión racionalista del universo» (*ibíd.*: 28). El precitado autor habla de una «recomposición compleja y dinámica de las religiosidades», de una «adaptación no predecible de creencias, prácticas y contextos institucionales» (*ibíd.*) que varía de una región a otra y cuyo producto, añado yo, en muchas ocasiones no se puede inscribir en ninguna de las religiones oficialmente reconocidas. Un ejemplo de este fenómeno me parece la tendencia – que observé durante mis investigaciones en el sur de Veracruz– de algunos médicos indígenas a no reconocerse en ningún credo institucionalizado y a sentirse como intérpretes de una visión del mundo totalmente alternativa a las propuestas por el ámbito religioso oficial. En la población de Santa Rosa Loma Larga, además, noté una propensión difusa a practicar una forma de religiosidad

no institucionalizada, y alejada de expresiones formalizadas, en la cual pueden coexistir elementos de carácter cristiano con rasgos autóctonos.

Siguiendo en el análisis de los datos censales, notamos que, tanto en el plano regional como estatal, el crecimiento de los adscritos a cultos cristianos no católicos se puede distinguir en dos fases: las décadas entre 1940 y 1970 y el periodo de 1970 a 2010. En el primer intervalo temporal se da, tanto en la entidad como en muchas localidades del Sotavento el mayor aumento relativo de protestantes y evangélicos. En el segundo, ocurre el incremento real más significativo: en todo Veracruz los cristianos pasan de 88,031 a 958,736, y en el sur de 19,535 a 230,954. La diversidad religiosa se convierte en una característica importante de la sociedad sotaventina y, más en general, veracruzana, coherentemente a cuanto pasa a nivel nacional (*vid. De la Peña, op. cit.*).

Si pasamos a examinar la realidad de los seis municipios que identifiqué como los que presentan el más alto porcentaje de hablantes popolucas, notamos que existen, en las décadas entre 1980 y 2010, diferencias interesantes en los ritmos de crecimiento de las denominaciones cristianas no católicas y en su grado de difusión (cuadros XXIX a, XXIX b, XXX a, XXX b, XXXI a, XXXI b, XXXII a, XXXII b, XXXIII a, XXXIII b, XXXIV a y XXXIV b). Texistepec es el ayuntamiento en el cual estas confesiones han proliferado con mayor intensidad y, si en 1980 los adherentes a los cultos cristianos no católicos eran el 12.07% de la población, en 2010 crecieron hasta el 29.51%. Por otro lado Soteapan, que hasta 2000 era el municipio en donde estos credos se habían difundido menos (alcanzando el 8.36%), en 2010 ha visto crecer su presencia al 10.93%. Sayula de Alemán muestra patrones muy parecidos a los de Texistepec, mientras que Acayucan y Hueyapan de Ocampo mantienen tendencias intermedias. Un caso particular representa Oluta que, después de pasar del 8.71% en 1980 al 14.55 en el 2000, ha vivido una significativa disminución de la feligresía protestante, evangélica y bíblica no evangélica, llegando ésta a un porcentaje de 8.01.

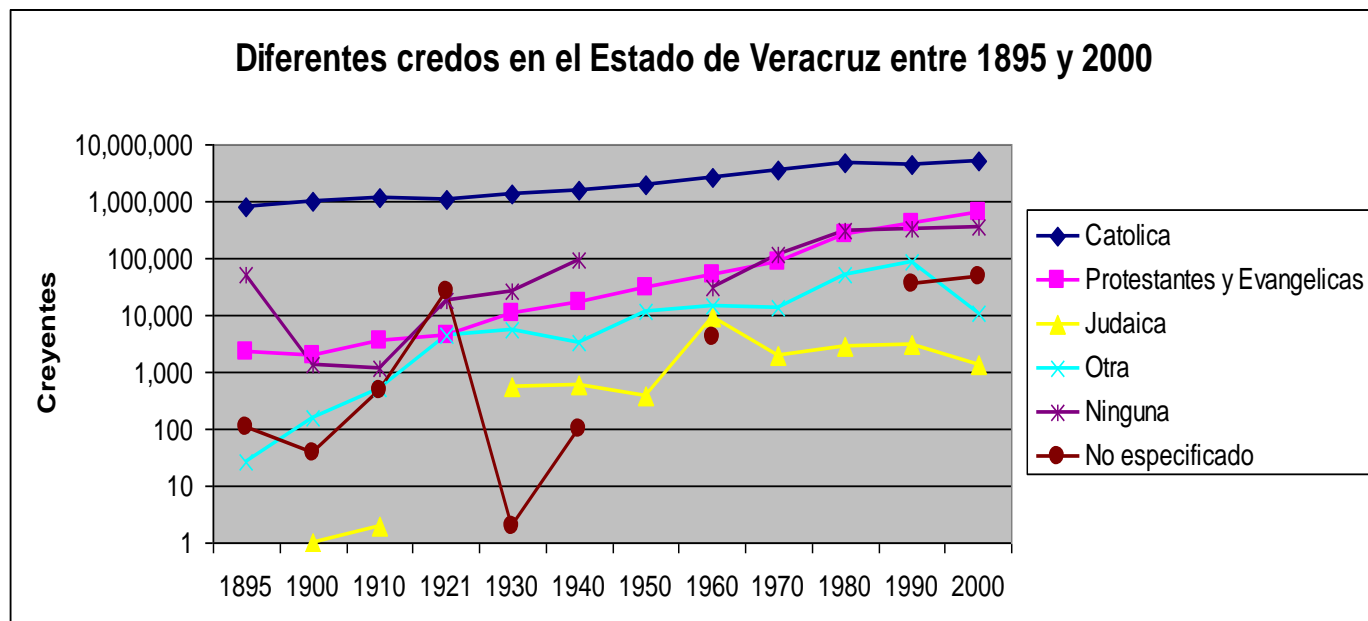
Los datos del censo de 2010 permiten dar cuenta, además, de las diferencias existentes entre las diversas Iglesias cristianas no católica. Observamos, tanto en la región como en la entidad, la superioridad numérica de los adscritos a cultos protestantes y evangélicos frente a los feligreses de las denominaciones bíblicas

no evangélicas (cuadros XXXVI y XXXVII). En los seis municipios popolucas, podemos apreciar, en especial, la predominancia de las Iglesias pentecostales y neopentecostales y la escasa importancia de las denominaciones protestantes históricas, de la Luz del mundo y de los Mormones (cuando están presentes) (*vid.* los cuadros XXXVIII, XXXIX, XL, XLI, XLII, XLIII). En segundo lugar, por difusión, se coloca la Iglesia adventista del séptimo día, seguida, en casi todas las seis municipalidades, por los Testigos de Jehová. Pasando a considerar las así llamadas tasas de 'secularización', el ayuntamiento donde, en la actualidad, éstas son más altas es Soteapan, mientras que Acayucan es el municipio en el cual menos gente ha declarado no pertenecer a ninguna confesión.

**Cuadro XXVII a**  
**Estado de Veracruz**  
**Confesiones religiosas, 1895 a 2010**

Años	Católica	Protestantes, Evangélicas y Bíblicas no evangélicas <sup>250</sup>	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1895	813,338	2,211	---	27	50,672	107
1900	977,495	1,993	1	159	1,343	39
1910	1,127,052	3,633	2	524	1,187	461
1921	1,057,967	4,262	---	4,350	17,861	26,531
1930	1,333,622	10,497	571	5,639	26,962	2
1940	1,508,998	16,250	594	3,365	90,031	100
1950	1,997,363	30,936	392	11,540	---	---
1960	2,618,266	51,569	9,440	14,961	29,539	4,124
1970	3,593,018	88,031	2,019	13,424	118,930	---
1980	4,775,287	254,182	2,770	52,195	303,246	---
1990	4,559,230	404,607	3,069	87,097	336,080	34,089
2000	5,070,065	624,166	1,334	10,939	363,951	47,653
2010	6,015,058	958,736	2,595	3,585	495,641	167,579

**Gráfico IV a**



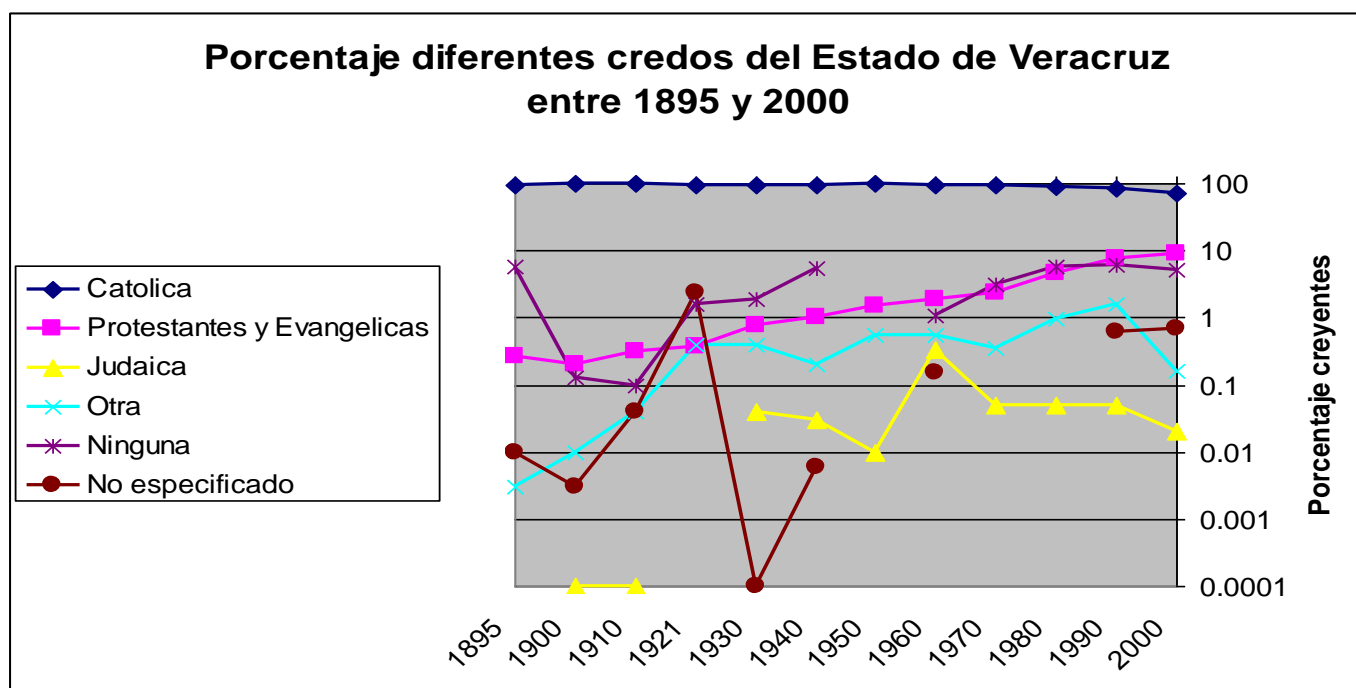
Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

<sup>250</sup> A partir del Censo de 2000, incluyo en este ítem también la población adscrita a denominaciones bíblicas no evangélicas.

**Cuadro XXVII b**  
**Estado de Veracruz**  
**Porcentaje confesiones religiosas, 1895 a 2010**

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1895	93.88	0.26	---	0.003	5.85	0.01
1900	99.63	0.2	0.0001	0.01	0.13	0.003
1910	99.48	0.32	0.0001	0.04	0.1	0.04
1921	95.23	0.38	---	0.39	1.61	2.39
1930	96.82	0.76	0.04	0.4	1.9	0.0001
1940	93.18	1	0.03	0.2	5.55	0.006
1950	97.89	1.51	0.01	0.56	---	---
1960	95.98	1.89	0.34	0.54	1.08	0.15
1970	94.17	2.3	0.05	0.35	3.11	---
1980	88.63	4.71	0.05	0.96	5.62	---
1990	84.05	7.45	0.05	1.6	6.19	0.62
2000	73.38	9.03	0.02	0.16	5.27	0.69
2010	78.70	12.54	0.03	0.05	6.48	2.19

**Gráfico IV b**



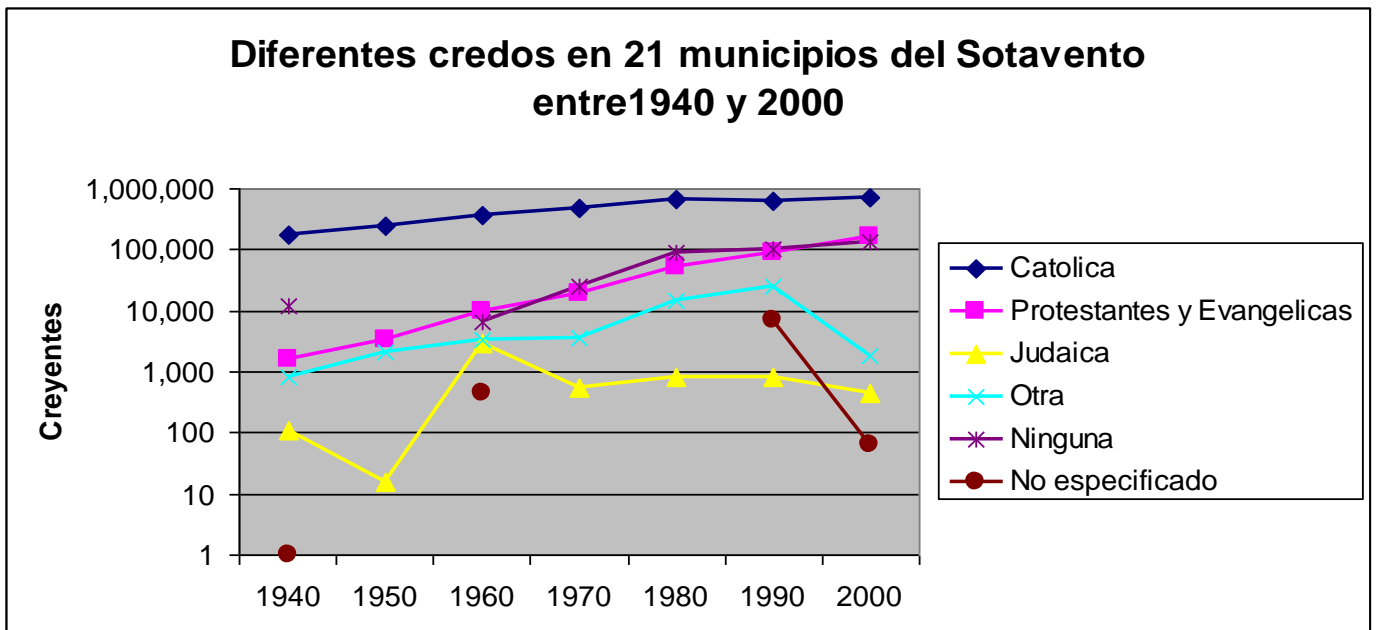
Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.



**Cuadro XXVIII a**  
**Municipios Sotavento**  
**Confesiones religiosas, 1940 a 2010**

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	180,021	1,618	107	805	11,590	1
1950	247,433	3,301	16	2,058	---	---
1960	355,598	9,457	2,855	3,374	6,660	453
1970	492,033	19,535	543	3,510	25,254	---
1980	655,713	52,912	796	14,760	87,440	---
1990	608,794	88,947	800	25,471	103,772	6,785
2000	693,939	155,559	441	1,817	133,985	66
2010	801,885	230,954	894	539	178,697	178,697

**Gráfico V a**

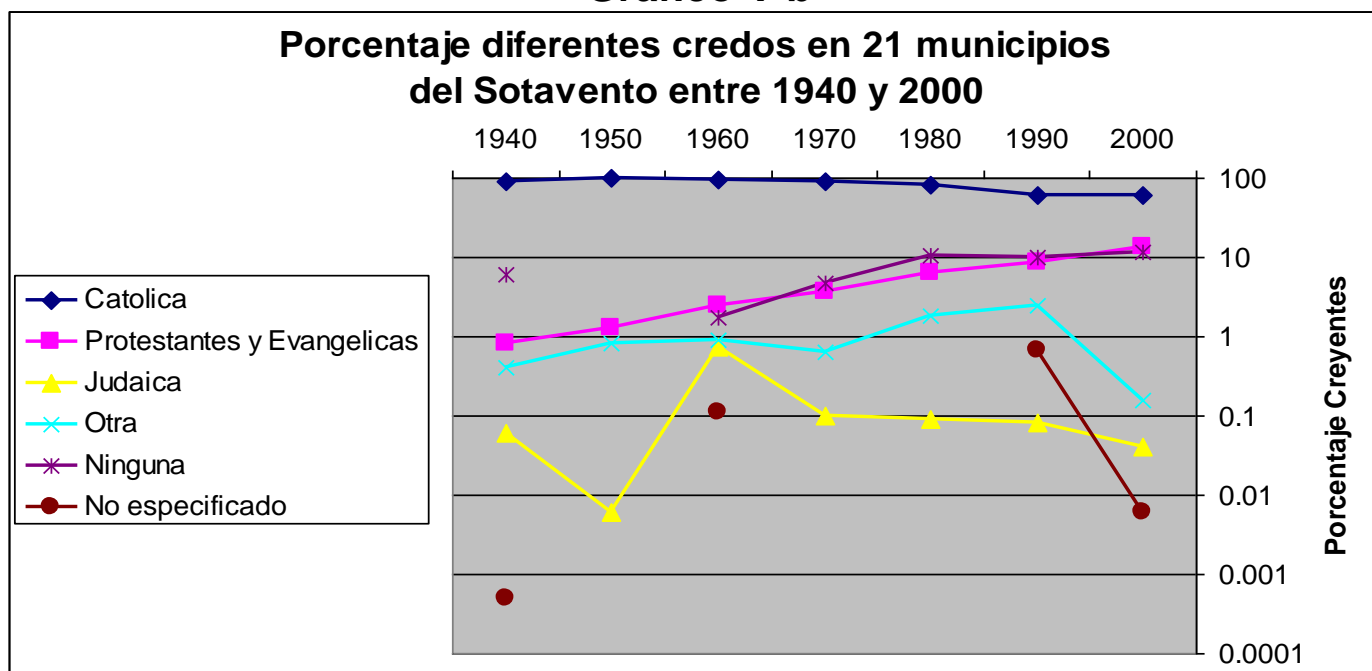


Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

**Cuadro XXVIII b**  
**Municipios Sotavento**  
**Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2010**

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	92.73	0.83	0.06	0.41	5.97	0.0005
1950	97.87	1.31	0.006	0.81	---	---
1960	93.97	2.49	0.75	0.89	1.76	0.11
1970	90.96	3.61	0.1	0.64	4.66	---
1980	80.57	6.5	0.09	1.81	10.74	---
1990	59.65	8.71	0.08	2.5	10.17	0.66
2000	61.71	13.83	0.04	0.16	11.91	0.006
2010	64.45	18.56	0.07	0.04	14.36	1.48

**Gráfico V b**



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

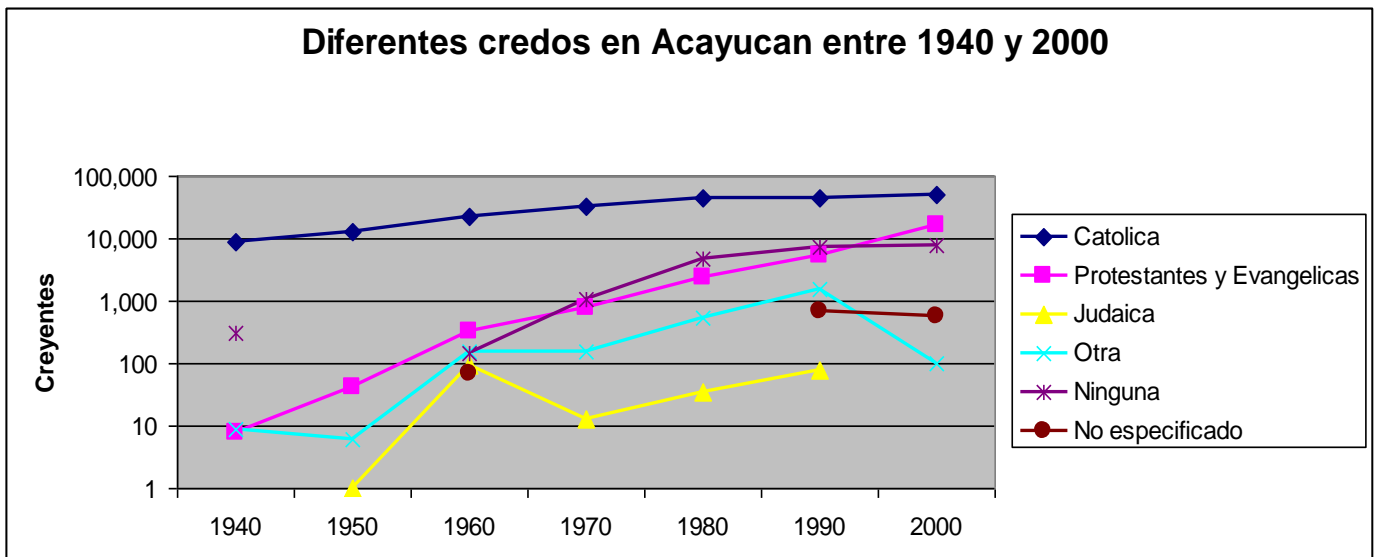
## Cuadro XXIX a

### Acayucan

Confesiones religiosas, 1940 a 2010

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	8,988	8	---	9	312	---
1950	13,138	43	1	6	---	---
1960	22,858	327	92	157	142	68
1970	32,833	773	13	151	1,073	---
1980	44,444	2,451	35	553	4,623	---
1990	45,926	5,288	76	1,527	7,290	710
2000	50,375	10,115	---	101	7,840	582
2010	58,389	14,394	---	15	9,986	1,033

## Gráfico VI a



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

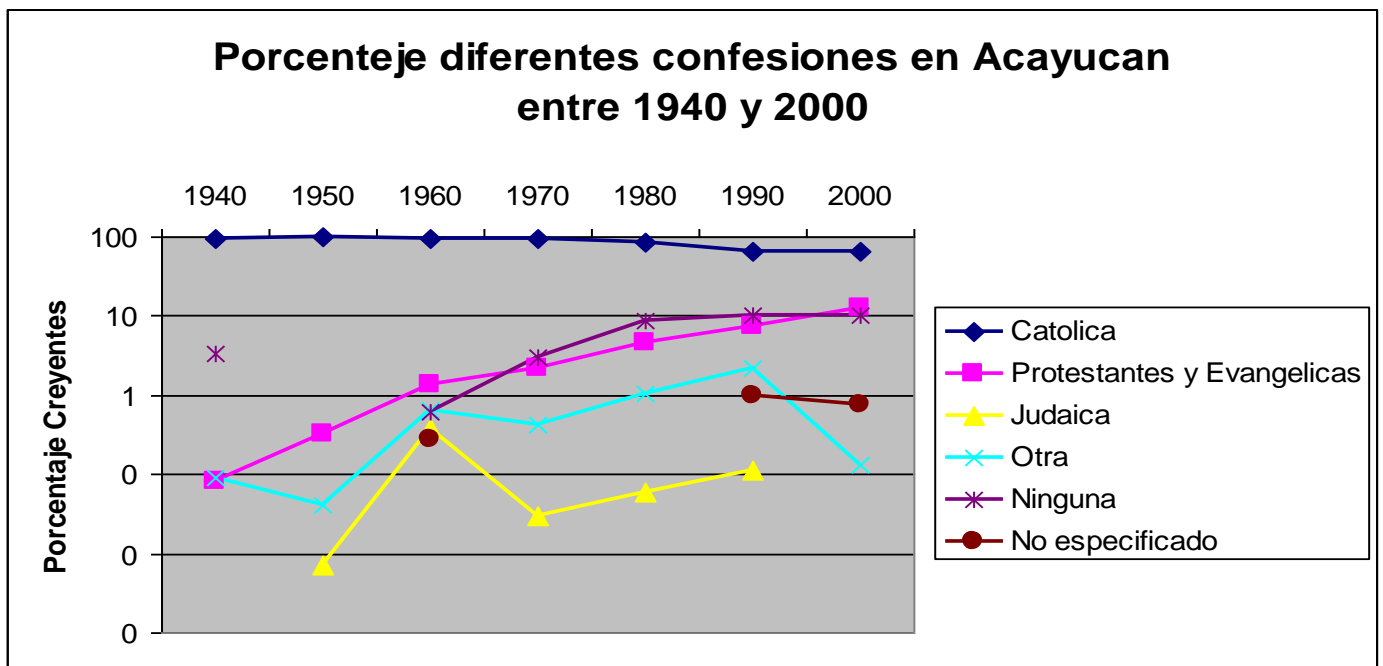
## Cuadro XXIX b

### *Acayucan*

Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2010

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	96.46	0.08	---	0.09	3.34	---
1950	99.62	0.32	0.007	0.04	---	---
1960	96.67	1.38	0.38	0.66	0.6	0.28
1970	94.23	2.21	0.03	0.43	3	---
1980	85.29	4.7	0.06	1.06	8.87	---
1990	65.55	7.55	0.11	2.18	10.41	1.01
2000	64.38	12.93	---	0.13	10.02	0.74
2010	69.66	17.17	---	0.02	11.91	1.23

## Gráfico VI b



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

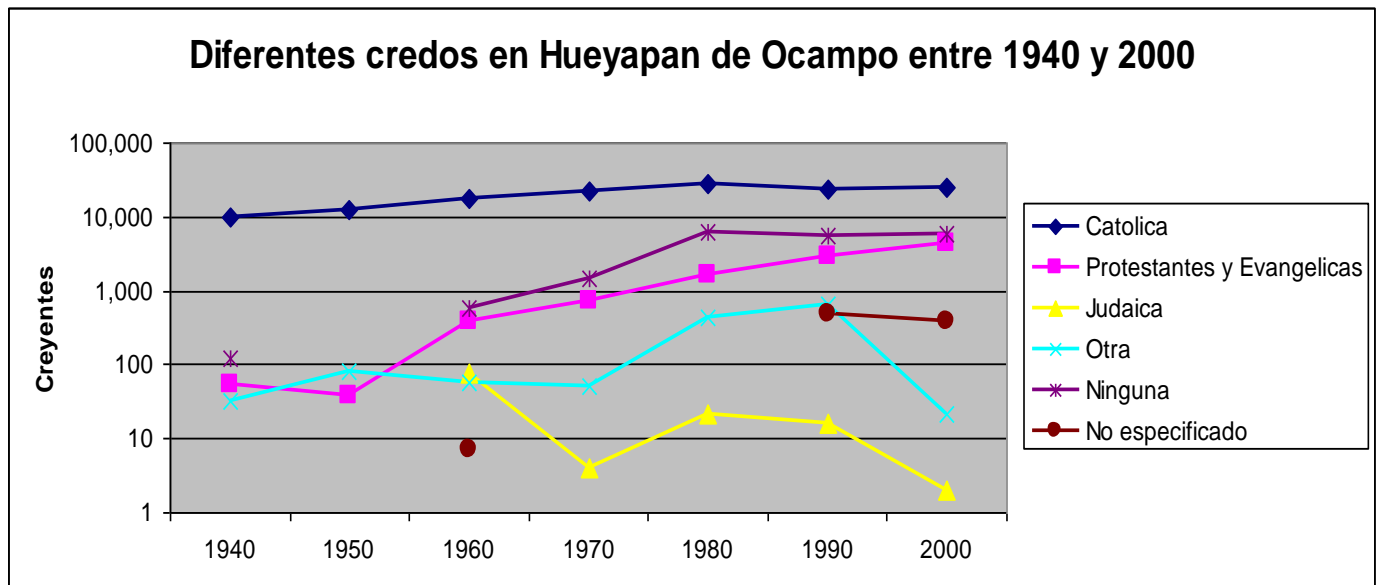
## Cuadro XXX a

### *Hueyapan de Ocampo*

**Confesiones religiosas, 1940 a 2010**

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	9,781	54	---	33	121	---
1950	12,530	39	---	83	---	---
1960	17,436	391	77	56	584	7
1970	22,434	722	4	51	1,427	---
1980	27,934	1,648	21	446	6,070	---
1990	23,619	2,938	16	638	5,603	493
2000	24,324	4,310	2	22	5,864	380
2010	27,310	6,151	4	---	7,751	433

### Gráfico VII a



**Fuentes:** Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

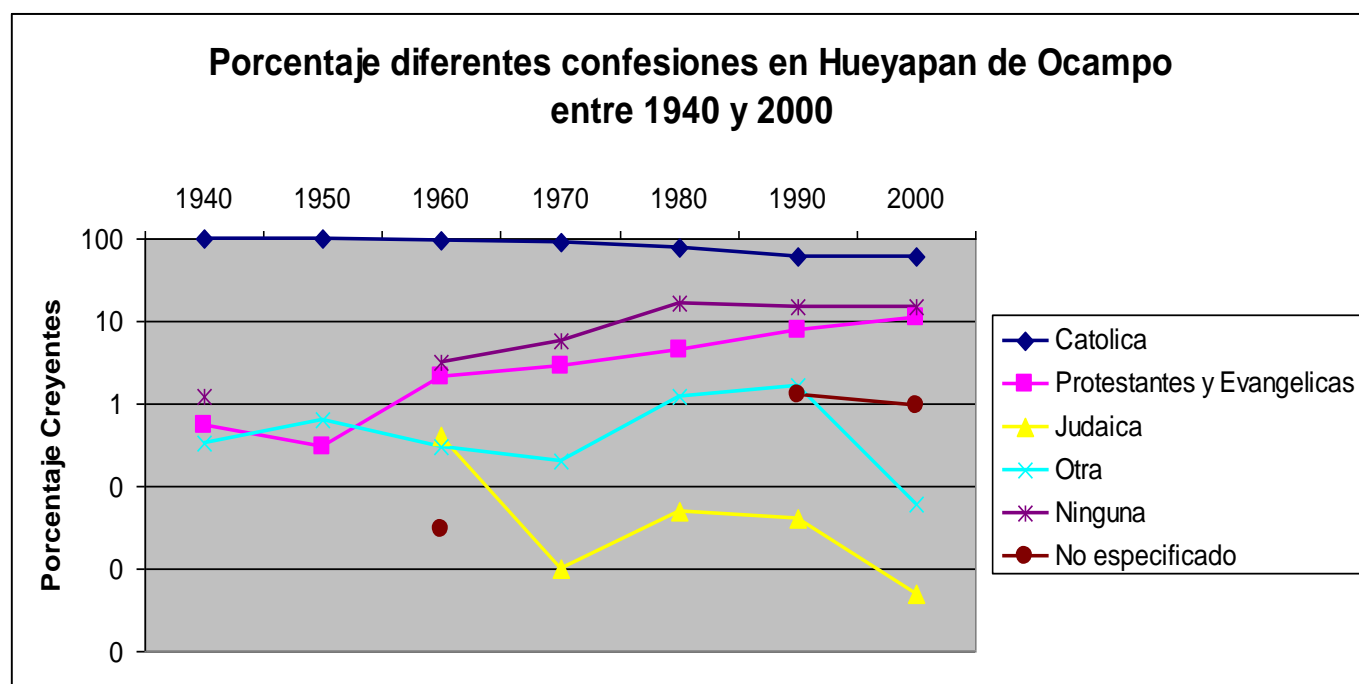
## Cuadro XXX b

### Hueyapan de Ocampo

Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2010

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	97.91	0.54	---	0.33	1.21	---
1950	99.03	0.3	---	0.65	---	---
1960	93.98	2.1	0.41	0.3	3.14	0.03
1970	91.05	2.93	0.01	0.2	5.79	---
1980	77.33	4.56	0.05	1.23	16.8	---
1990	61.71	7.68	0.04	1.67	14.64	1.29
2000	61.12	10.83	0.01	0.06	14.74	0.95
2010	65.57	14.77	0.01	---	18.61	1.04

## Gráfico VII b



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

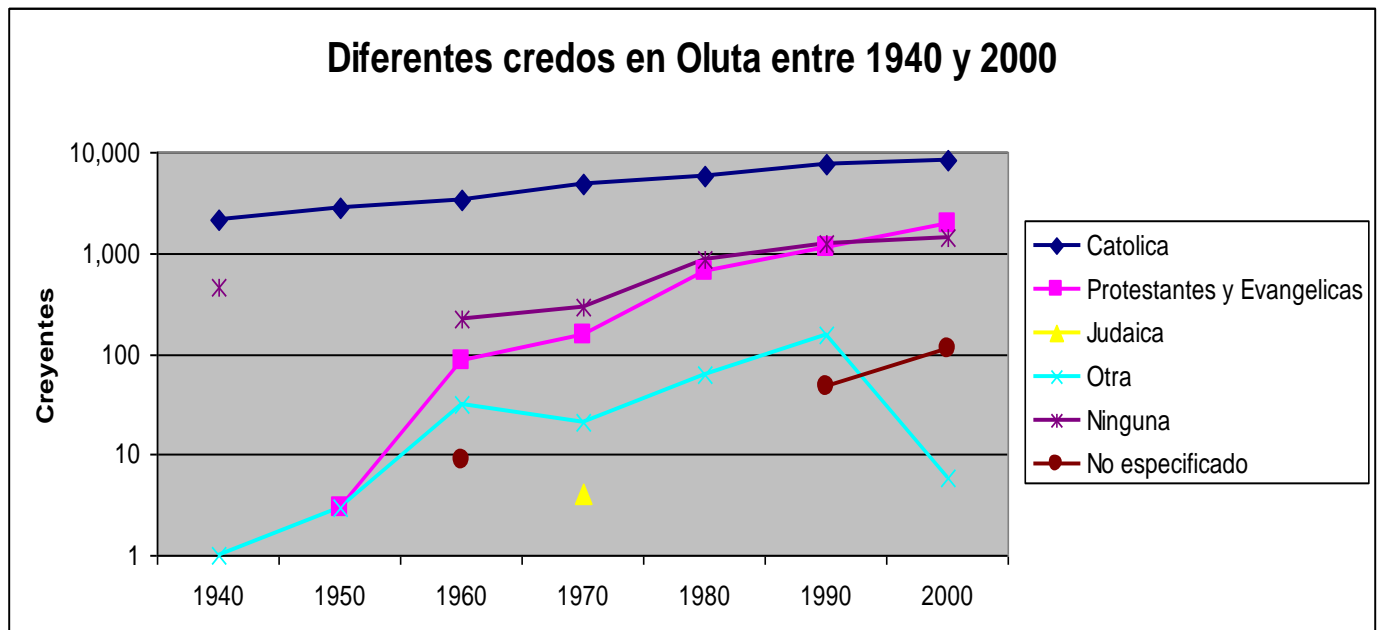
## Cuadro XXXI a

### Oluta

Confesiones religiosas, 1940 a 2010

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	2,149	---	---	1	467	---
1950	2,785	3	---	3	---	---
1960	3,428	87	---	31	224	9
1970	4,917	155	4	21	290	---
1980	5,907	651	---	62	848	---
1990	7,509	1,147	---	156	1,233	47
2000	8,253	1,933	---	6	1,431	112
2010	10,134	1,184	---	1	1,692	123

## Gráfico VIII a



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

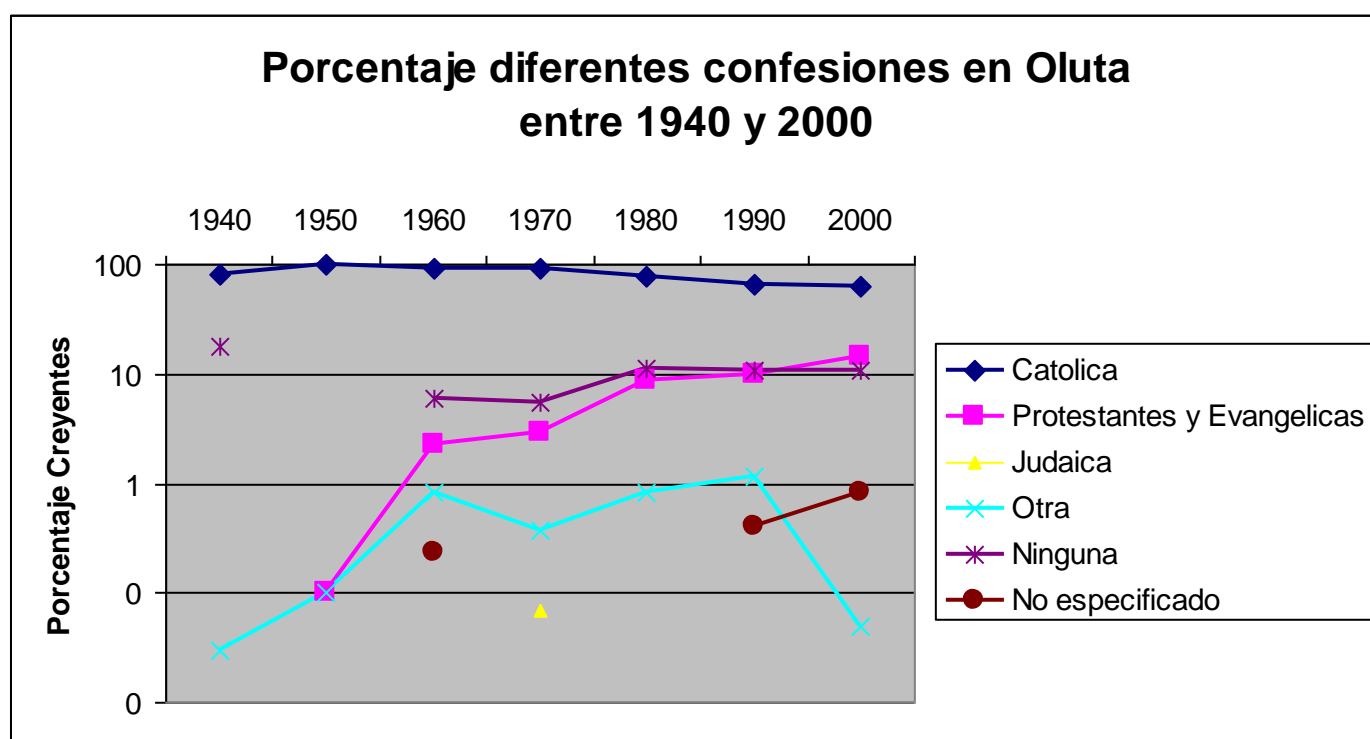
## Cuadro XXXI b

### Oluta

#### Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2010

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	82.11	---	---	0.03	17.84	---
1950	99.78	0.1	---	0.1	---	---
1960	90.71	2.3	---	0.82	5.92	0.23
1970	91.27	2.87	0.07	0.38	5.38	---
1980	79.09	8.71	---	0.83	11.35	---
1990	65	9.93	---	1.17	10.67	0.41
2000	62.14	14.55	---	0.05	10.77	0.84
2010	68.55	8.01	---	0.01	11.44	0.83

### Gráfico VIII b



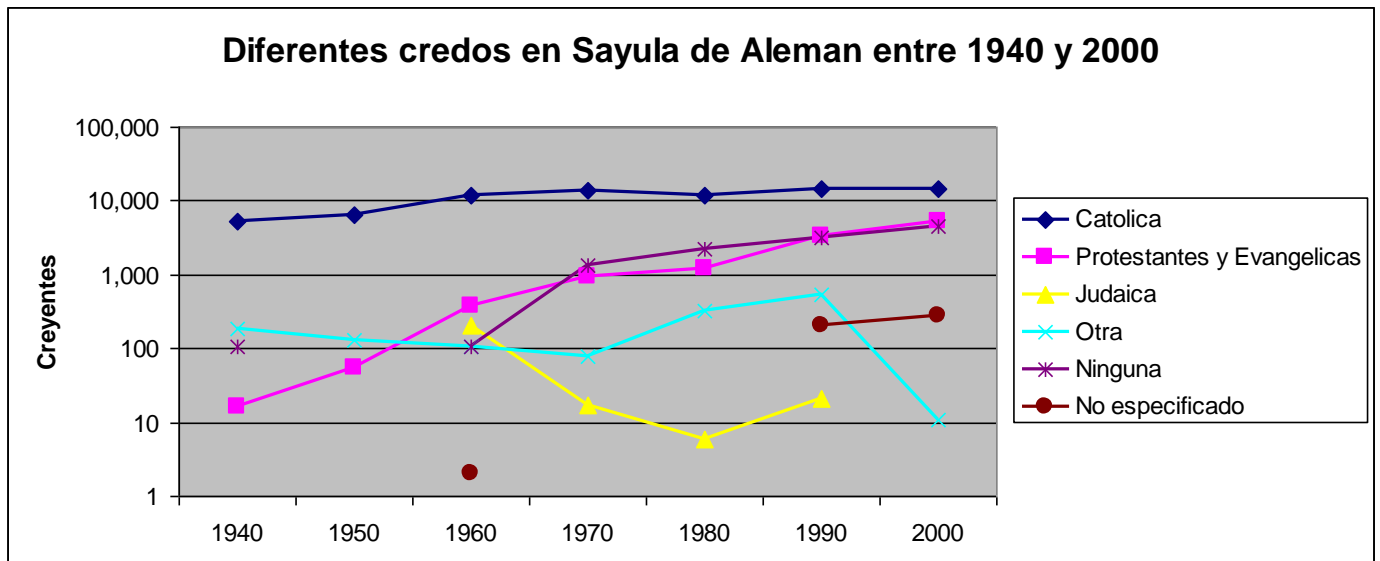
Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.



**Cuadro XXXII a**  
**Sayula de Alemán**  
**Confesiones religiosas, 1940 a 2010**

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	5,257	16	---	186	106	---
1950	6,606	56	---	128	---	---
1960	12,086	369	208	104	108	2
1970	14,046	929	17	79	1,372	---
1980	11,733	1,187	6	329	2,243	---
1990	14,569	3,397	21	549	3,223	204
2000	14,492	5,289	---	11	4,531	275
2010	18,829	7,780	---	---	5,226	139

**Gráfico IX a**



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

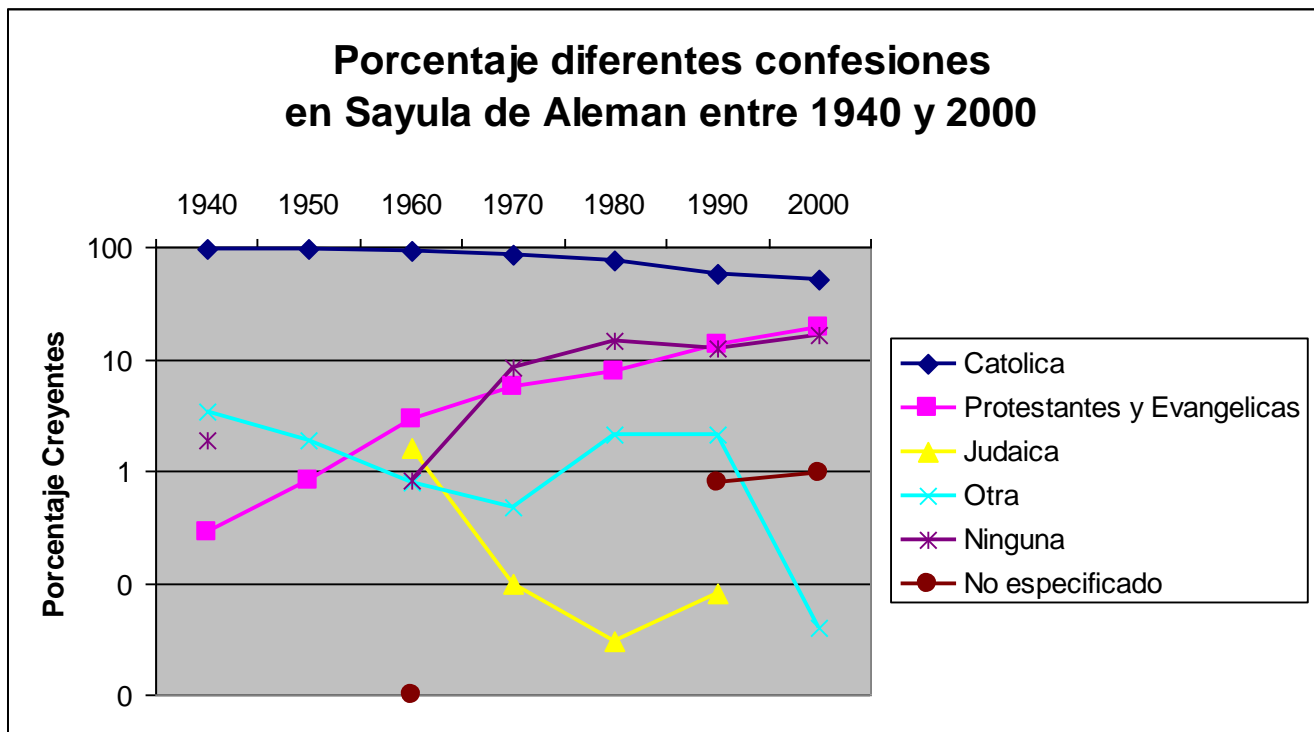
## Cuadro XXXII b

### Sayula de Alemán

Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2010

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	94.46	0.28	---	3.34	1.9	---
1950	97.29	0.82	---	1.88	---	---
1960	93.85	2.86	1.61	0.8	0.83	0.01
1970	85.42	5.64	0.1	0.48	8.34	---
1980	75.7	7.65	0.03	2.12	14.47	---
1990	57.13	13.32	0.08	2.15	12.64	0.80
2000	51.83	18.92	---	0.04	16.21	0.98
2010	58.89	24.33	---	---	16.34	0.43

## Gráfico IX b



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

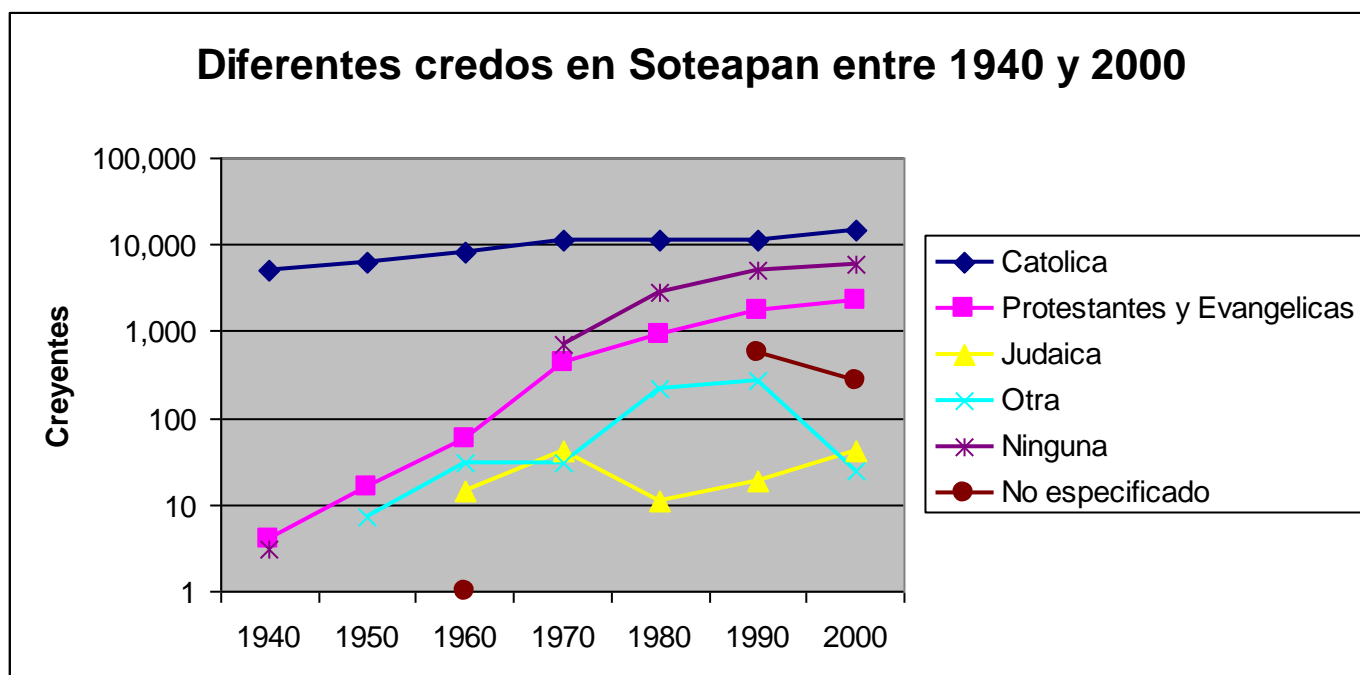
## Cuadro XXXIII a

### Soteapan

Confesiones religiosas, 1940 a 2010

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	4,959	4	---	---	3	---
1950	6,243	16	---	7	---	---
1960	8,385	56	14	30	---	1
1970	11,224	430	41	30	702	---
1980	11,472	900	11	213	2,801	---
1990	11,473	1,723	19	271	4,950	572
2000	14,641	2,298	41	24	5,869	270
2010	21,302	3,564	53	---	7,302	375

## Gráfico X a



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

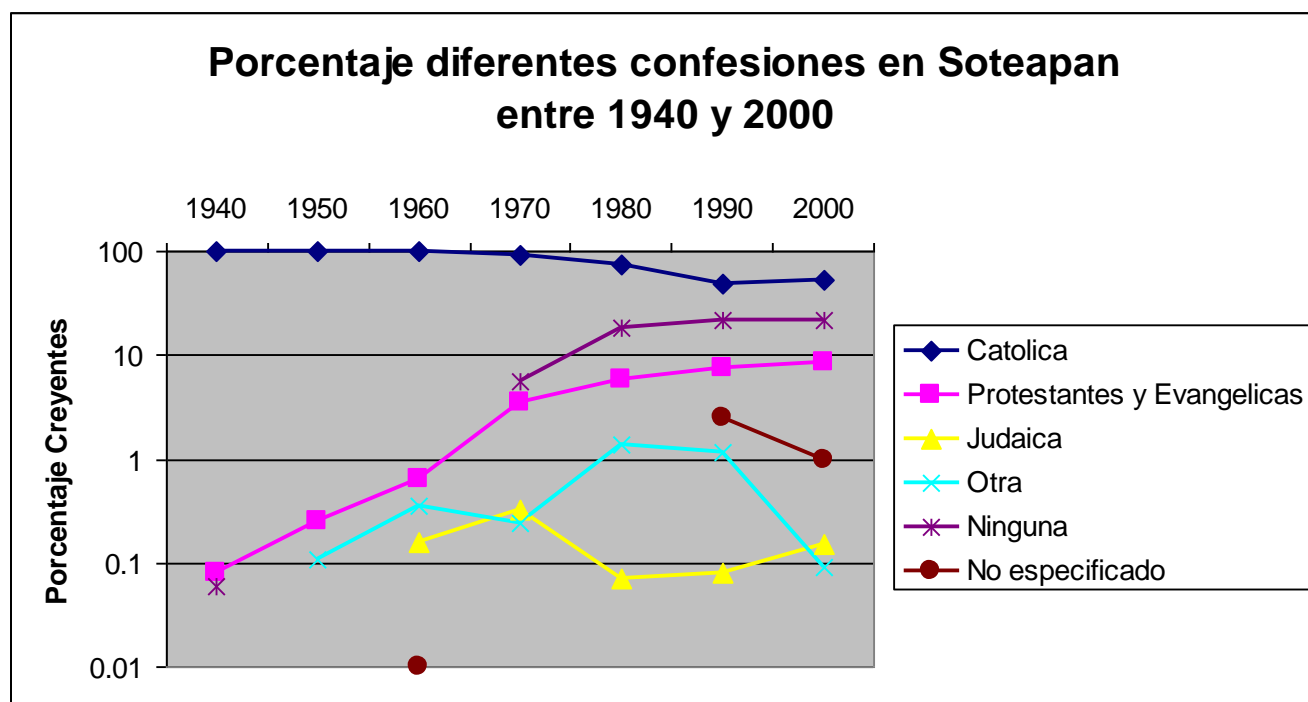
## Cuadro XXXIII b

### *Soteapan*

**Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2010**

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	99.85	0.08	---	---	0.06	---
1950	99.63	0.25	---	0.11	---	---
1960	98.8	0.65	0.16	0.35	---	0.01
1970	90.31	3.46	0.32	0.24	5.64	---
1980	74.5	5.84	0.07	1.38	18.19	---
1990	49.49	7.43	0.08	1.17	21.35	2.47
2000	53.27	8.36	0.15	0.09	21.35	0.98
2010	65.35	10.93	0.16	---	22.40	1.15

### Gráfico X b



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

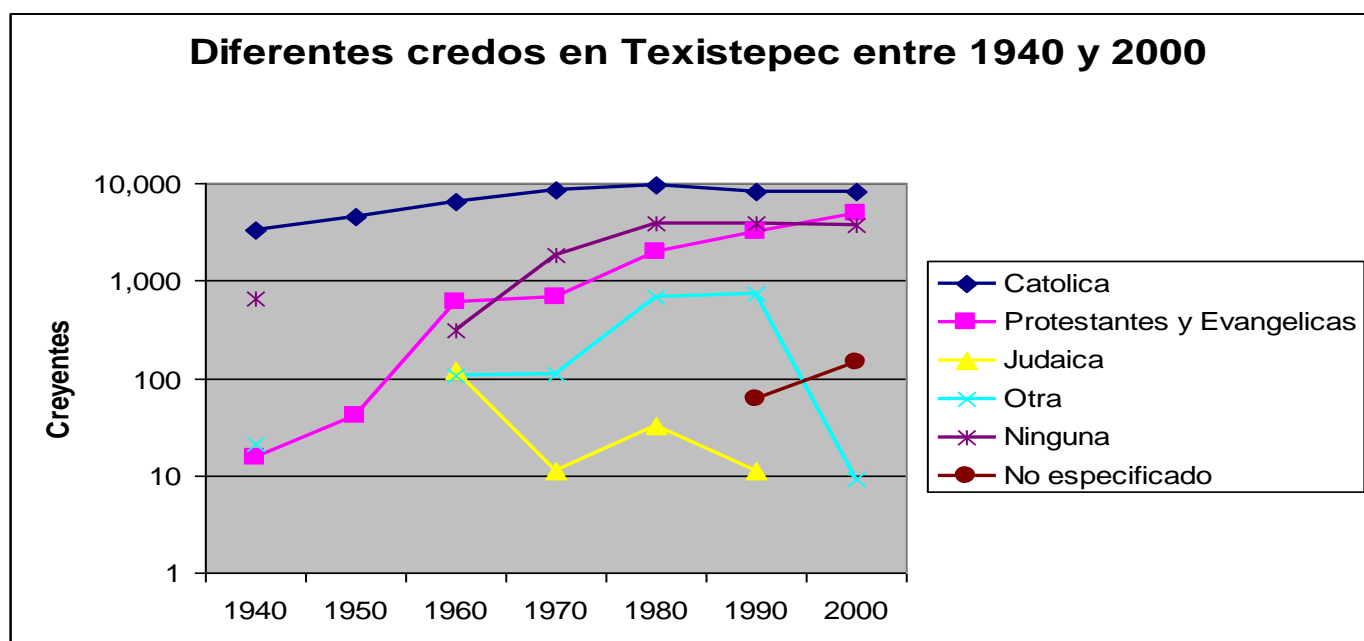
## Cuadro XXXIV a

### Texistepec

Confesiones religiosas, 1940 a 2010

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	3,281	15	---	21	649	---
1950	4,462	41	---	---	---	---
1960	6,581	599	120	108	310	---
1970	8,551	677	11	112	1,817	---
1980	9,565	1,941	33	681	3,851	---
1990	8,051	3,121	11	730	3,804	62
2000	8,098	4,853	---	9	3,719	146
2010	9,997	5,961	---	---	4,182	59

## Gráfico XI a



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

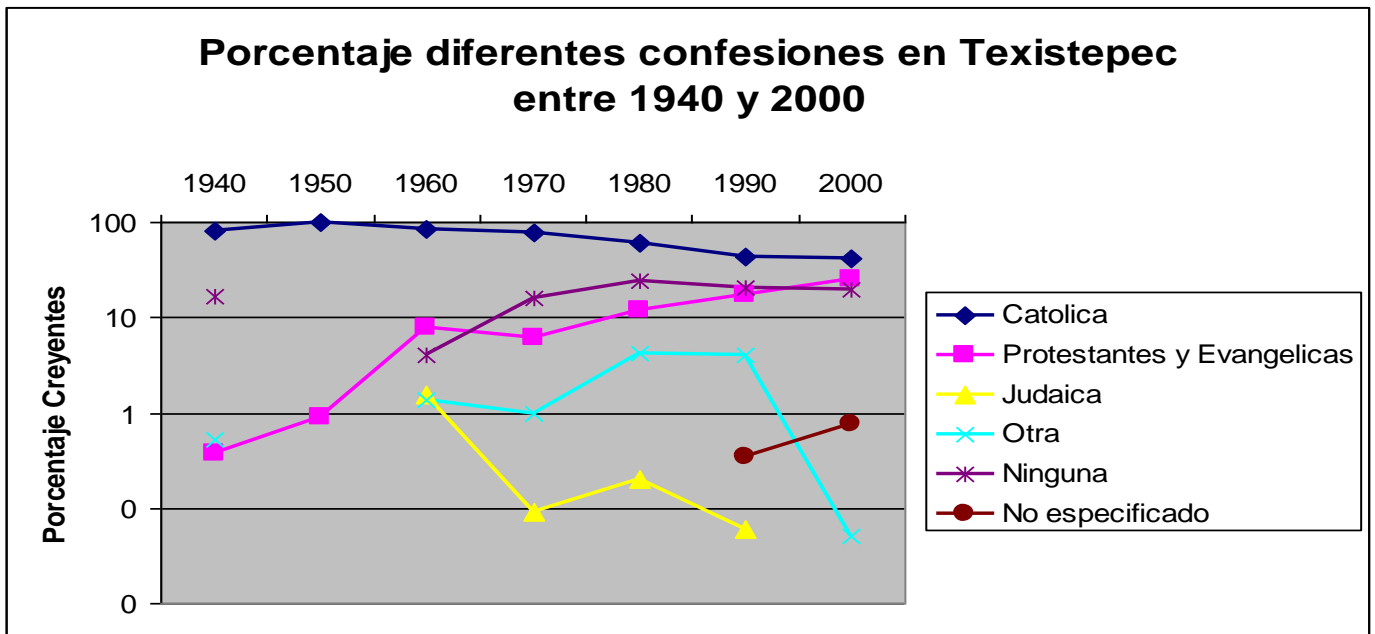
## Cuadro XXXIV b

### *Texistepec*

#### Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2010

Años	Católica	Protestantes y Evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1940	82.72	0.37	---	0.52	16.36	---
1950	99.08	0.91	---	---	---	---
1960	85.26	7.76	1.55	1.39	4.01	---
1970	76.56	6.06	0.09	1	16	---
1980	59.51	12.07	0.2	4.23	23.96	---
1990	44.07	17.08	0.06	4	20.82	0.34
2000	42.47	25.45	---	0.05	19.51	0.77
2010	49.49	29.51	---	---	20.70	0.29

### Gráfico XI b



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

## Cuadro XXXV

### Incremento confesiones religiosas entre 1940 y 2010

	Estado de Veracruz	Municipios Sotavento	Acayucan	Hueyapan de Ocampo	Oluta	Sayula de Alemán	Soteapan	Texistepec
<b>Católica</b>	-15.54%	-30.50%	-27.78%	-33.03%	-16.51%	-37.66%	-34.55%	-40.17%
<b>Protestantes y Evangélicas</b>	1154%	2,136.14%	21,362.5%	2,635.19%	801%	6,657.14%	13,562.5%	7,875.68%
<b>Ninguna</b>	16.76%	140.54%	256.59%	1,438.02%	-35.87%	760%	37,233.33%	26.53%

Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

## Cuadro XXXVI

### Estado de Veracruz

#### Confesiones religiosas en 2000 y 2010

	2000		2010	
	Números absolutos	Números relativos	Números absolutos	Números relativos
<b>Católica</b>	5,070,065	73.38	6,015,058	78.70
<b>Protestantes y Evangélicas</b>	422,973	6.12	702,643	9.19
<b>Bíblicas no Evangélicas<sup>251</sup></b>	201,193	2.91	256,093	3.35
<b>Judaica</b>	1,334	0.02	2,595	0.03
<b>Otras religiones</b>	10,939	0.16	3,585	0.05
<b>Sin religión</b>	363,951	5.27	495,641	6.48
<b>No especificado</b>	47,653	0.69	167,579	2.19

### Gráfico XII



**Fuentes:** Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

<sup>251</sup> En el censo de 2010, el nombre de este ítem se transforma en Bíblicas diferentes de Evangélicas.



## Cuadro XXXVII

### *Municipios Sotavento*

#### Confesiones religiosas en 2000 y 2010

	2000		2010	
	Números absolutos	Números relativos	Números absolutos	Números relativos
<b>Católica</b>	693,939	61.71	801,885	64.45
<b>Protestantes y Evangélicas</b>	93,374	8.30	165,061	13.27
<b>Bíblicas no Evangélicas</b>	62,185	5.53	78,678	6.32
<b>Judaica</b>	441	0.04	894	0.07
<b>Otras religiones</b>	1,817	0.16	539	0.04
<b>Sin religión</b>	133,985	11.92	178,697	14.36
<b>No especificado</b>	8,639	0.77	18,415	1.48

### Gráfico XIII

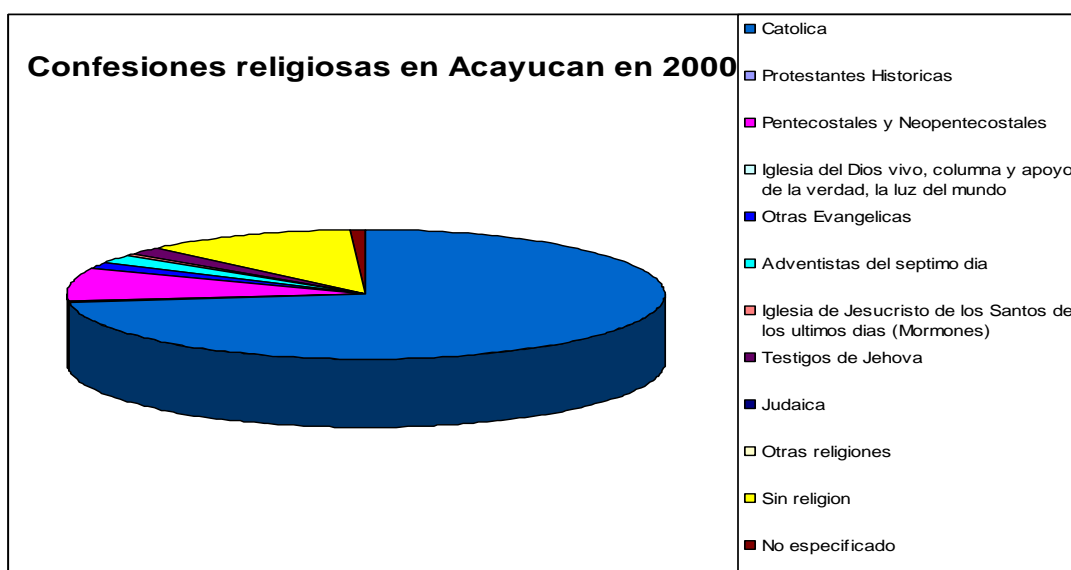


**Fuentes:** Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

**Cuadro XXXVIII**  
**Acayucan**  
**Confesiones religiosas en 2000 y 2010**

	2000		2010	
	Números absolutos	Números relativos	Números absolutos	Números relativos
<b>Católica</b>	50,375	64.38	58,389	69.66
<b>Protestantes y Evangélicas</b>	6,936	8.86	10,379	12.38
Historicas	269	0.34	199	0.24
Pentecostales y Neopentecostales	5,542	7.08	8,585	10.24
Iglesia del Dio vivo, columna y apoyo de la verdad, la luz del mundo	17	0.02	23	0.28
Otras Evangélicas	1,108	1.42	1,572	1.88
<b>Bíblicas no Evangélicas</b>	3,179	4.06	4,015	4.79
Adventistas del séptimo día	1,521	1.94	1,908	2.28
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días (Mormones)	397	0.51	543	0.65
Testigos de Jehová	1,261	1.61	1,564	1.87
Judaica	---	---	---	---
Otras religiones	101	0.13	15	0.02
<b>Sin religión</b>	7,840	10.02	9,986	11.91
<b>No especificado</b>	582	0.74	1,033	1.23

**Gráfico XIV**

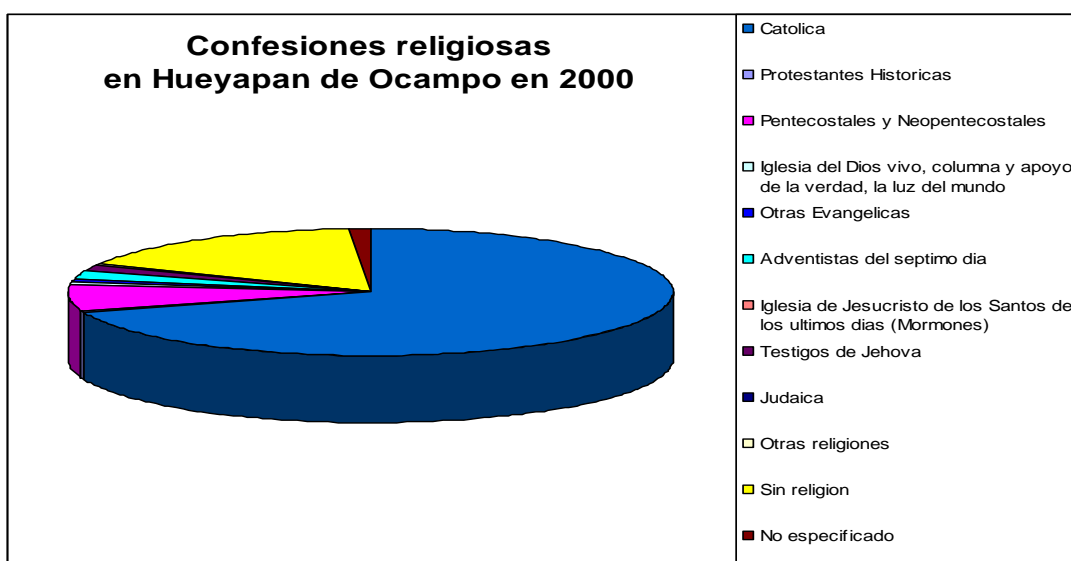


Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

**Cuadro XXXIX**  
**Hueyapan de Ocampo**  
**Confesiones religiosas en 2000 y 2010**

	2000		2010	
	Números absolutos	Números relativos	Números absolutos	Números relativos
<b>Católica</b>	24,324	61.12	27,310	65.57
<b>Protestantes y Evangélicas</b>	3,039	7.64	4,766	11.44
Historicas	196	0.49	146	0.35
Pentecostales y Neopentecostales	2,279	5.73	3,113	7.47
Iglesia del Dio vivo, columna y apoyo de la verdad, la luz del mundo	260	0.65	393	0.94
Otras Evangélicas	304	0.73	1,114	2.67
<b>Bíblicas no Evangélicas</b>	1,271	3.19	1,385	3.33
Adventistas del séptimo día	731	1.84	633	1.52
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días (Mormones)	5	0.01	13	0.03
Testigos de Jehová	535	1.34	739	
Judaica	2	0.005	4	0.01
Otras religiones	22	0.06	---	---
<b>Sin religión</b>	5,864	14.74	7,751	18.61
<b>No especificado</b>	380	0.95	433	1.04

**Gráfico XV**



Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

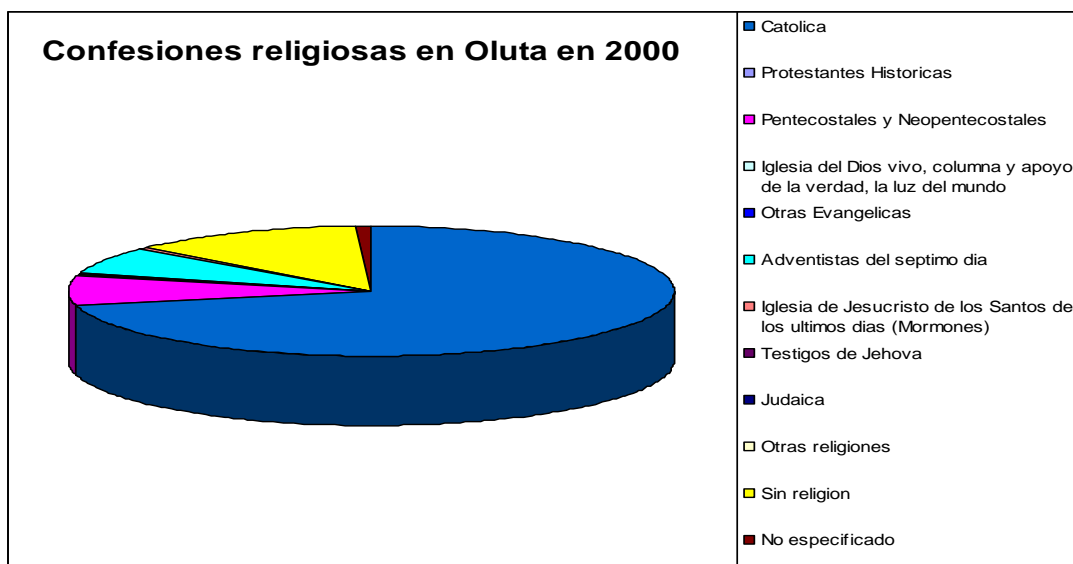
## Cuadro XL

### Oluta

#### Confesiones religiosas en 2000 y 2010

	2000		2010	
	Números absolutos	Números relativos	Números absolutos	Números relativos
<b>Católica</b>	8,253	62.14	10,134	68.55
<b>Protestantes y Evangélicas</b>	946	7.12	1,650	11.16
Historicas	3	0.02	14	0.09
Pentecostales y Neopentecostales	893	6.72	1,306	8.83
Iglesia del Dio vivo, columna y apoyo de la verdad, la luz del mundo	5	0.04	13	0.09
Otras Evangélicas	45	0.34	317	2.14
<b>Bíblicas no Evangélicas</b>	987	7.43	1,184	8.01
Adventistas del séptimo día	789	5.94	940	6.36
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días (Mormones)	38	0.29	33	0.22
Testigos de Jehová	6	0.05	211	1.43
<b>Judaica</b>	---	---	---	---
<b>Otras religiones</b>	6	0.05	1	0.01
<b>Sin religión</b>	1,431	10.77	1,692	11.44
<b>No especificado</b>	112	0.84	123	0.83

### Gráfico XVI

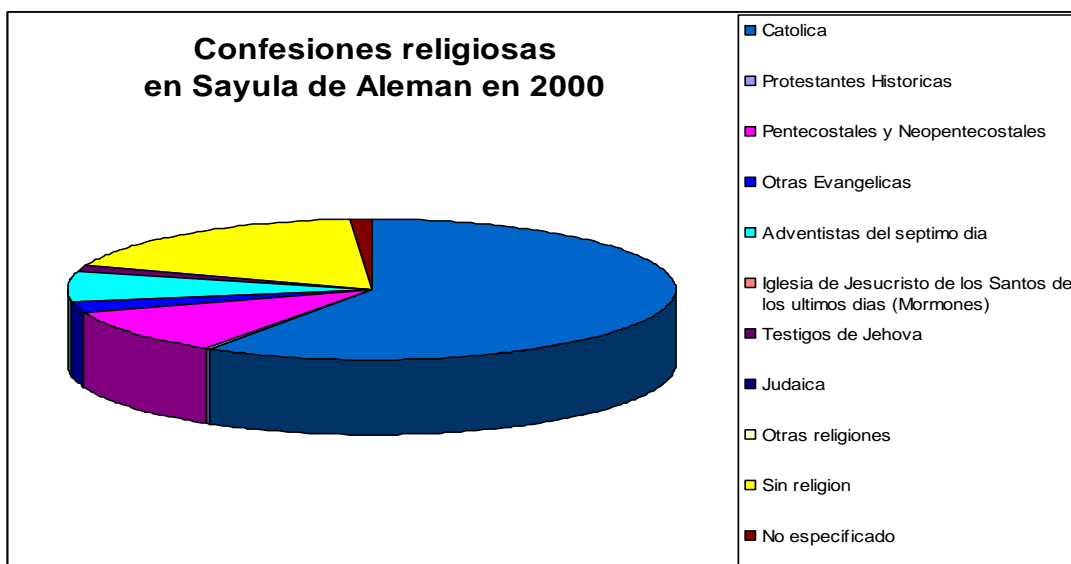


Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

**Cuadro XLI**  
**Sayula de Alemán**  
**Confesiones religiosas en 2000 y 2010**

	2000		2010	
	Números absolutos	Números relativos	Números absolutos	Números relativos
<b>Católica</b>	14,492	51.83	18,829	18,829
<b>Protestantes y Evangélicas</b>	3,257	11.65	5,038	15.76
Históricas	84	0.30	137	0.43
Pentecostales y Neopentecostales	2,595	9.28	3,580	11.20
Otras Evangélicas	578	2.07	1,321	4.13
<b>Bíblicas no Evangélicas</b>	2,032	7.27	2,742	8.58
Adventistas del séptimo día	1,727	6.18	2,315	7.24
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días (Mormones)	7	0.03	31	0.10
Testigos de Jehová	298	1.07	396	1.24
<b>Judaica</b>	---	---	---	---
<b>Otras religiones</b>	11	0.04	---	---
<b>Sin religión</b>	4,531	16.21	5,226	5,226
<b>No especificado</b>	275	0.98	139	139

**Gráfico XVII**

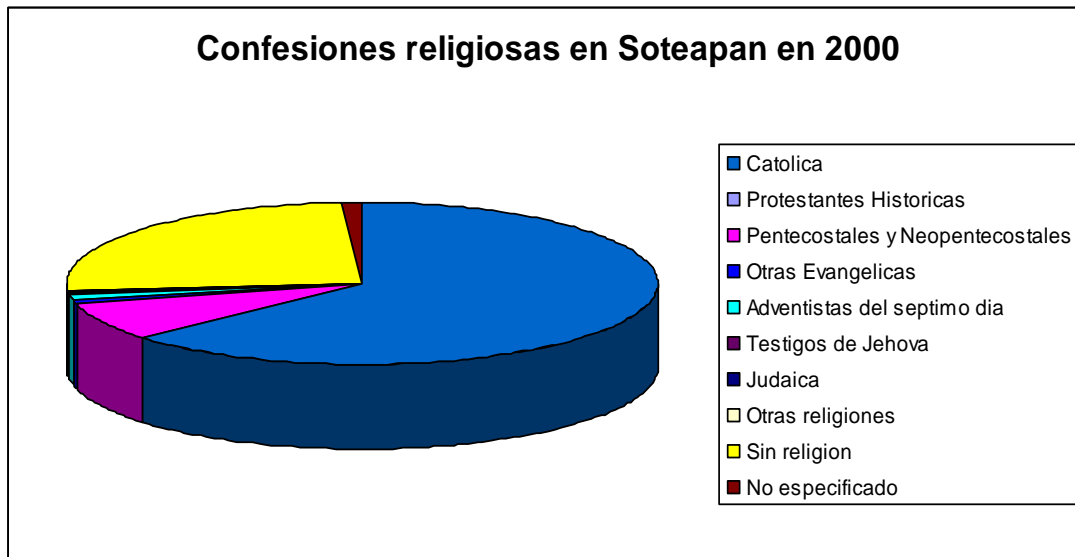


Fuentes: Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

**Cuadro XLII**  
**Soteapan**  
**Confesiones religiosas en 2000 y 2010**

	2000		2010	
	Números absolutos	Números relativos	Números absolutos	Números relativos
<b>Católica</b>	14,641	53.27	21,302	65.35
<b>Protestantes y Evangélicas</b>	1,924	7	3,060	9.39
Historicas	48	0.17	86	0.26
Pentecostales y Neopentecostales	1,701	6.19	2,616	8.03
Otras Evangélicas	175	0.64	358	1.10
<b>Bíblicas no Evangélicas</b>	374	1.36	504	1.55
Adventistas del séptimo día	302	1.10	296	0.91
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones)	---	---	1	0.003
Testigos de Jehová	72	0.26	207	0.64
<b>Judaica</b>	41	0.15	53	0.16
<b>Otras religiones</b>	24	0.09	---	---
<b>Sin religión</b>	5,869	21.35	7,302	22.40
<b>No especificado</b>	270	0.98	375	1.15

**Gráfico XVIII**

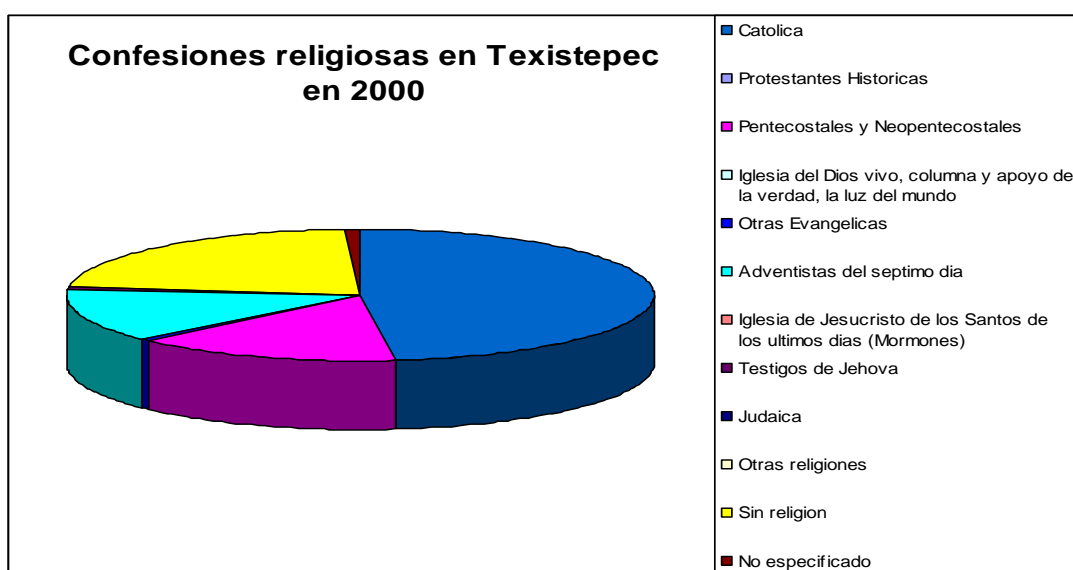


**Fuentes:** Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

**Cuadro XLIII**  
**Texistepec**  
**Confesiones religiosas en 2000 y 2010**

	2000		2010	
	Números absolutos	Números relativos	Números absolutos	Números relativos
<b>Católica</b>	8,098	42.47	9,997	49.49
<b>Protestantes y Evangélicas</b>	2,560	13.43	3,395	16.81
Históricas	6	0.03	17	0.08
Pentecostales y Neopentecostales	2,448	12.84	3,100	15.35
Iglesia del Dio vivo, columna y apoyo de la verdad, la luz del mundo	1	0.005	---	---
Otras Evangélicas	105	0.60	278	1.38
<b>Bíblicas no Evangélicas</b>	2,293	12.03	2,566	12.70
Adventistas del séptimo día	2,193	11.50	2,391	11.84
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días (Mormones)	1	0.005	10	0.05
Testigos de Jehová	99	0.52	165	0.82
<b>Judaica</b>	---	---	---	---
<b>Otras religiones</b>	9	0.05	---	---
<b>Sin religión</b>	3,719	19.51	4,182	20.70
<b>No especificado</b>	146	0.77	59	0.29

**Gráfico XIX**



**Fuentes:** Censos Generales de Población, Estado de Veracruz.

El análisis de los datos censales, presentados a lo largo de este apartado, nos permite observar –en su despliegue temporal– los distintos elementos que contribuyeron al cambio del Sotavento veracruzano y hace patente su interconexión. Notamos, por ejemplo, una coincidencia entre los momentos de mayor incremento demográfico, el crecimiento económico, la difusión de las áreas urbanas y el aumento de las tasas de alfabetismo en la región. Todos estos procesos parecen culminar –o vivir un momento crucial de transición– en las décadas de 70 y 80, y hacen sentir su efecto sobre el uso de las lenguas indígenas, como demuestra el constante decremento de las tasas de monolingüismo y su fuerte caída en la década de 1990. Por otro lado, este conjunto de transformaciones, interpretadas como muestras de la ‘modernización’ del área, coincide con la fase de mayor proliferación y difusión de las confesiones cristianas evangélicas y bíblicas no evangélicas, el incremento de las tasas de ‘secularización’ y la disminución de la feligresía católica en el Sotavento.

Por otro lado, los cambios políticos, el estancamiento de la economía, la caída de las tasas demográficas y la tendencia a la dispersión de la población en pequeños asentamientos rurales, que han caracterizado el sur de Veracruz en los últimos veinticinco años de 1900 (*vid.* Palma, Quesnel y Delaunay, 2000), no han detenido las dinámicas de cambio del campo religioso sotaventino y el incremento constante de los discursos religiosos que en él compiten.

Pasando a examinar, a partir de los resultados de los censos de 2000 y 2010, la actual realidad religiosa de los seis municipios popolucas con el porcentaje más alto de hablantes zoque y mixe-popoluca, me llama la atención, antes de todo, la interconexión entre las tasas de difusión de los cultos cristianos y las tendencias a la extinción de la lengua autóctona. Texistepec, Sayula de Alemán y Oluta, que son los municipios en los cuales los porcentajes de adherentes a las Iglesias protestantes, evangélicas y bíblicas no evangélicas eran los más altos en 2000, son también aquellos que presentan las tendencias más avanzadas a la desaparición del idioma popoluca, mientras que Soteapan, donde en esta misma década había el menor número porcentual de cristianos no católicos, es la municipalidad con la cantidad mayor de hablantes y monolingüe popolucas en todo el sur de Veracruz. En 2010, este panorama se modificó parcialmente porque



Oluta presentó un importante descenso de las tasas de feligreses adscritos a cultos cristianos no católicos, volviéndose el ayuntamiento con el porcentaje más bajo de población adherente a estas confesiones. Este cambio, sin embargo, no modificó las tendencias que caracterizaban la reproducción lingüística autóctona en la decena anterior.

Considero importante subrayar que, no obstante los datos censales presentados permiten integrar las informaciones referidas por las otras fuentes textuales y orales, y brindan otra perspectiva para observar mi área de investigación, no pienso deban estimarse como evidencias centrales para el estudio de las dinámicas del campo religioso sotaventino. Por su grande heterogeneidad y extrema dependencia de las variables consideradas, de los criterios de registro y clasificación utilizados, y –como en el caso de los idiomas indígenas– de las políticas y debates intelectuales contemporáneos, opino que es más correcto atribuirles un papel auxiliar en la comprensión de los procesos de transformación del sur de Veracruz y de su interrelación con los cambios de la realidad religiosa regional. De todas formas, una mirada de conjunto a los resultados de mi examen de los registros censales –del siglo pasado y de principios de éste– permite constatar la coherencia de las tendencias generales marcadas por ellos, con lo indicado por la literatura que habla de la región sotaventina y con los resultados de mis investigaciones de campo.

### III.1.2. La primera y segunda evangelización en el Sotavento veracruzano: de la región a la comunidad

Como recuerda Williman (1976: 9), «durante los tres siglos subsecuentes a la conquista de México, las autoridades tanto religiosas como civiles habían consolidado su poder en el centro del país, e ignoraban a las regiones costeras después de haberlas subyugado». Al fundarse Santa Rosa Loma Larga<sup>252</sup> en 1866, hacía sólo tres años que se había consagrado el primer obispo de Veracruz, cuya diócesis abarcaba un territorio de 75,651 Km<sup>2</sup>, poblado por 300,000 habitantes (*ibíd.*). La situación de las rutas de comunicación era desastrosa, el estado contaba únicamente con dos carreteras principales que comunicaban la capital de la nación con su puerto más importante. En su informe al congreso estatal de 1851, el gobernador de Veracruz señalaba que el escaso desarrollo económico del estado dependía, entre otras causas, de «la falta, generalmente hablando, de regulares vías de comunicación, y la consiguiente carestía de fletes» e indicaba que gran parte de las vías internas de comunicación de la entidad «no son otra cosa que unas veredas que siguen los accidentes del terreno en que han sido abiertas, muchas de las cuales no pueden transitarse á caballo sin inminente peligro, particularmente en la estación de lluvias [...]» (*apud Velázquez, 2003: 40*)<sup>253</sup>.

El atraso de las comunicaciones y de los transportes rendía muy difícil el cumplimiento de los deberes pastorales en un territorio tan vasto. Entre 1873 y 1875 se completaron las líneas ferrocarrileras que comunicaban el puerto de Veracruz a la Ciudad de México y a Xalapa pero, para moverse en los otros lugares del estado, era necesario utilizar caballos y canoas (Williman, *op. cit.*).

Según indica Williman (*op. cit.*), la fe católica apostólica romana era profesada por el elemento criollo de los principales centros urbanos del estado (Córdoba, Xalapa y Veracruz), mientras en las zonas rurales, donde se concentraba el mayor número de habitantes, «[...] la religión se limitaba a la devoción al santo

---

<sup>252</sup> Esta comunidad hace parte, actualmente, de la parroquia de Juan Díaz Covarrubias, que depende de la diócesis de San Andrés Tuxtla.

<sup>253</sup> *Vid. Velázquez, 2006: 77.*

local y a la Virgen de Guadalupe. La magia y la superstición impregnaban estos ritos pueblerinos» (*ibíd.*: 17-18). Por otro lado, los sacerdotes que en aquel entonces residían en la entidad, principalmente de origen español, eran muy pocos: al fundarse la diócesis de Tehuantepec en 1891, el obispo contaba únicamente con 12 sacerdotes para su evangelización (*ibíd.*). Báez-Jorge (2006) hace hincapié en las limitaciones que las barreras lingüísticas y las elevadas tasas de analfabetismo imponían a la evangelización: «en 1886 el total de analfabetas en la entidad representaba el 89.5 por ciento, cifra que se eleva al 90, 93.3, 98.1 y 98.5 en Orizaba, Coatepec, Chicontepec y Zongolica, respectivamente. [...] Las cifras censales de 1910 indican que el 36.60 por ciento de la población (estimada en 1,132,359 habitantes) pertenecían a la “raza indígena” dato que lleva a considerar las dificultades que enfrentaban las prédicas realizadas por sacerdotes no hablantes de lenguas autóctonas» (*ibíd.*: 165).

El 11 de septiembre de 1914, el gobernador de Veracruz, Cándido Aguilar, decretó que todos los sacerdotes extranjeros fueran deportados inmediatamente, «los eclesiásticos nacionales podían atender a sus fieles en las siguientes proporciones: en asentamientos de 500 a 10,000 habitantes, un sacerdote; de 10,000 a 30,000, dos sacerdotes, y de 30,000 para arriba, cuatro sacerdotes como máximo» (*ibíd.*: 33). Además, en todo el estado de Veracruz, los templos y estructuras religiosas fueron convertidos por los constitucionalistas en lugares de pública utilidad como hospitales, bibliotecas, cuarteles, almacenes, salones de juntas o escuelas públicas. Estas medidas provocaron la desintegración virtual de la Iglesia católica en el estado. Como recuerdan Báez-Jorge (2006: 160) y Ulloa<sup>254</sup> (citado en Báez-Jorge, *op. cit.*: 160), «al régimen carrancista le “convenía establecer un clero estrictamente mexicano para que ningún gobierno extranjero les reclamara los derechos de protección”. La vieja idea de construir una Iglesia Mexicana (debatida desde 1822) volvía a considerarse pertinente».

Los trágicos enfrentamientos entre Iglesia católica y estado mexicano que, entre 1926 y 1929, se desataron (principalmente en el centro y en el norte del país) como consecuencia de la aplicación de las disposiciones anticlericales de la

---

<sup>254</sup> Ulloa B., 1988, *La Constitución de 1917. Historia de la Revolución Mexicana 1914-1917*, L. González (coord.), El Colegio de México, tomo 6, México.

Constitución de 1917<sup>255</sup>, no tuvieron graves repercusiones en Veracruz donde «no hubo batallas cristeras» en estos años (Williman, *op. cit.*: 74). Sin embargo, la situación de la Iglesia en la entidad se volvió crítica durante el gobierno de Tejeda (1928-1932) y especialmente a partir de la promulgación, en 1931, de la Ley 197 con la cual se limitaba el número de los ministros de culto a uno por cada cien mil habitantes y se permitía la existencia de un solo obispo para todo el estado. Un duro programa de desfanatización, las resistencias de las autoridades eclesiásticas frente al cumplimiento de la ley anticlerical, la expropiación y quema de templos, el secuestro de algunos curas, la suspensión de los cultos públicos, algunos episodios de sangre y el abandono del estado por la gran mayoría de los sacerdotes caracterizaron el gobierno Tejeda y los que le sucedieron hasta el 22 de marzo de 1937, fecha en la cual el estado de Veracruz aceptó el registro de los trece sacerdotes permitidos por la Ley 197 y se reanudaron los servicios religiosos públicos (*ibíd.*).

En concomitancia con la progresiva distensión de las relaciones entre el estado mexicano y la Iglesia católica, se desarrolla la que hemos definido como segunda evangelización. En 1939, inicia sus actividades en México el *Instituto Lingüístico de Verano* (ILV) que, en coordinación con el Departamento de Asuntos Indígenas y, después, con la antigua Dirección General de Educación Escolar en el Medio Indígena de la Secretaría de Educación Pública, ha venido colaborando en «la hechura de cartillas y material didáctico para castellanizar a los grupos indígenas» (Münch, [1983] 1994: 274). Los misioneros evangelistas «han traducido el *Nuevo testamento* y cartillas para evangelizar a los indígenas. [...] En el sur de Veracruz se han impreso cartillas, diccionarios y versiones del *Nuevo testamento* en popoluca y nahua» (*ibíd.*).

En el área popoluca, las actividades del ILV comienzan a partir de 1946, cuando Elson se establece en el municipio de Soteapan donde, conjuntamente a sus

---

<sup>255</sup> En especial la aplicación del artículo 130 (con el cual se negaba la personalidad jurídica a la Iglesia, se prohibía el ejercicio del ministerio religioso a los extranjeros y se facultaba a los estados para determinar el número de eclesiásticos que podían operar en ellos) y la promulgación de un decreto presidencial con el cual se exigía que todos los sacerdotes oficiantes se registraran como responsables de sus iglesias. El acatamiento de este decreto fue interpretado por el primado católico, respaldado por parte del episcopado, como una violación de la ley religiosa, cosa que tuvo como consecuencia la suspensión de los servicios religiosos del 1 de agosto de 1926 al 22 de junio de 1929 (Williman, *op. cit.*).

actividades misioneras, se dedica al estudio de la vertiente local del idioma popoluca (Báez-Jorge, [1973] 1990).

El autor del *Rex Sacerdos* (álbum publicado en 1958 para la conmemoración de los 25 años de episcopado del entonces Obispo de Tehuantepec) lamenta como, en estos años, «en la parte [de la diócesis] correspondiente a Veracruz, fuera de Acayucan, Santiago y Chacaltianguis, todas las feligresías eran verdaderas ruinas espirituales. El adventismo y otras sectas de la misma calaña se habían adueñado de la situación» (citado en Barradas, 1990, tomo III: 367-368). Y, un poco más adelante, refiriéndose a la época en la cual estaba escribiendo, el autor indica como la porción veracruzana de la diócesis estaba enfrentando «la invasión de los protestantes en todo su territorio en donde, contando con grandes auxilios económicos, están fundando escuelas, edificando templos y sosteniendo clínicas y sobretodo desorientando a las almas» (*ibíd.*: 371).

Los textos que nos informan, aunque mínimamente, de la difusión de las diferentes denominaciones protestantes, evangélicas y bíblicas no evangélicas en los centros popolucas son muy pocos. Noticias exiguas y esporádicas se pueden encontrar en las obras de Guiteras ([1952] 2005), Báez-Jorge (1971), Münch ([1983] 1994), Kelly (1956), Olavarrieta (1977) y García de León (1969) que, sin embargo, no obvian a la ausencia de un estudio que reconstruya la historia de las muchas Iglesias cristianas no católicas existentes en la región. El fenómeno del progresivo incremento de la presencia de estas Iglesias en la zona popoluca no se puede separar de las transformaciones de gran trascendencia que –según indiqué en los anteriores subparágrafos– arrollaron el Istmo de Veracruz a partir del último tercio del siglo XIX y dieron lugar al surgimiento de un nuevo orden regional.

Este proceso de ‘modernización’, que transformó la cara del Sotavento veracruzano –e incidió a varios niveles y de varias formas en la realidad social, política, económica, cultural y ambiental de esta macroregión–, facilitó el inicio y la difusión, en sus territorios, de una nueva labor evangelizadora, realizada por varias denominaciones religiosas –que provenían principalmente de Estados Unidos– y por la misma Iglesia católica, que nunca había desempeñado una cristianización profunda e intensiva en el área.

Tanto la progresiva urbanización de muchas zonas rurales, la creación de una red viaria que permitió el acceso en áreas anteriormente de difícil alcance y el gran movimiento de masas de origen diferente, como la profunda modificación ambiental de los territorio de antigua pertenencia indígena y el involucramiento de los grupos indígenas locales en las nuevas dinámicas económicas, favorecieron el ingreso de la pluralidad religiosa en las comunidades nativas.

La gran mayoría de los cultos que se difundieron a partir de los años 40<sup>256</sup> en la región, y de los que actualmente radican en ella, hicieron su ingreso en el área gracias a la labor de misioneros provenientes de Norteamérica y que pertenecían a organizaciones políticamente y económicamente vinculadas a Estados Unidos<sup>257</sup>. Hoy en día, según indican los datos recopilados por INEGI en el 2010 (INEGI 2010), las religiones presentes en la región son: la Católica; las Protestantes históricas; las Pentecostales y Neopentecostales; la Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad, la luz del mundo; la Adventista del séptimo día; la Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días (Mormones) y los Testigos de Jehová<sup>258</sup>.

En ausencia de una completa reconstrucción histórica de las fases y las dinámicas de la difusión de los cultos no católicos en el área popoluca, me refiero únicamente al ámbito local y me baso en los datos recopilados en el transcurso de mis estancias de campo para brindar algunas informaciones sobre la historia de la diversificación del campo religioso en Santa Rosa Loma Larga.

En este poblado se encuentran las siguientes confesiones religiosas: a) Iglesia católica; b) Iglesia adventista del séptimo día; c) La voz de la piedra angular; d) Los Testigos de Jehová; y f) tres denominaciones pentecostales: la *Unión de Iglesias evangélicas independientes*, la *Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana* y la *Iglesia Cordero de Dios en la República Mexicana*.

---

<sup>256</sup> Esta fecha se dedujo de cuanto afirman autores como Guiteras ([1952] 2005), Kelly (1956), Báez-Jorge ([1973] 1990), Münch ([1983] 1994) o Vázquez (2005) y de los datos recopilados mi nuestro trabajo de campo.

<sup>257</sup> Para más informaciones acerca de las características y la natura de estos lazos véase Rodríguez, 1982.

<sup>258</sup> En los datos INEGI, no se menciona La voz de la piedra angular, denominación que tal vez está incluida en el rubro 'otras Evangélicas'.

Todos los credos conviven en el pueblo de manera pacífica y sin aparentes conflictos, aunque las opiniones que la gente tiene de cada uno de ellos pueden variar mucho entre los extremos de la apreciación y la crítica.

En pasado, las relaciones interconfesionales parecen haber sido menos serenas, como se puede inferir por el abandono de la aldea por una parte de los habitantes de confesión pentecostés, en los 60, y la hipotética quema de un edificio dedicado al culto católico por miembros de otras iglesias en el mismo periodo.

Según me refirieron algunos de mis colaboradores locales<sup>259</sup>, se dejaron de practicar cultos católicos<sup>260</sup> en la comunidad entre finales de los años 60 y comienzo de los 70. En estos años los problemas de la Iglesia católica en el sur de Veracruz seguían siendo, como recuerda Barradas (1990, tomo III: 383) «la escasez y buena formación de los sacerdotes, la carencia de religiosas, la falta de formación de los laicos». A éstos se agregaba un «crecimiento demográfico acelerado, sobretodo en la zona petrolera» (*ibíd.*).

Anteriormente, en Santa Rosa existía un edificio de madera y palmeras en el cual un anciano del lugar, un curandero, cuidaba algunas imágenes sagradas. La gente traía flores y velas para prenderlas frente a los altares, pero en la estructura no se acostumbraba orar ni celebrar misas. La gestión del culto parece fuera totalmente autónoma. Se acudía a las imágenes para ‘levantar confirmaciones’: se escogía un compadre o una comadre que acompañaba al ahijado para que se le bañara la frente con agua bendita y se le hiciera una *limpia* (*vid. infra*) mientras éste tenía en sus manos una vela prendida. La ‘iglesia’ se quemó por un accidente –o según algunos fue quemada por feligreses de otras religiones– y, a la muerte del anciano, uno de sus hijos regaló –o vendió– todas las estatuas a la iglesia de Los Mangos. Sólo a finales de los años 90 se reanudaros los cultos, gracias a la llegada en Santa Rosa de una familia de Catemaco que se preocupó

---

<sup>259</sup> Entrevistas a Mario Pascual Linares (encargado local del culto católico), realizadas en Santa Rosa Loma Larga el 2 y 24 de marzo de 2004; Entrevista a Don Leopoldo y a Doña Teresa (miembros de la organización de médicos indígenas de Santa Rosa), realizada en Santa Rosa Loma Larga el 25 de marzo de 2004.

<sup>260</sup> Más bien, expresiones de un catolicismo popular autóctono.

de recuperar la imagen de Santa Rosa de Lima, la santa patrona, e impulsó la celebración de fiestas religiosas.

Aunque antiguamente existían mayordomías en el pueblo, durante muchos años se realizaron solo conmemoraciones civiles –por ejemplo, en ocasión del 16 de septiembre, del 20 de noviembre o del 10 de abril–. La fiesta de Santa Rosa de Lima y otras ceremonias católicas se recomenzaron a celebrar sólo a partir de 2001 y, a la fecha, no existen mayordomías en la aldea. La capilla local es uno de los edificios de culto más pobres de la comunidad. Un sacerdote<sup>261</sup>, que llega de Juan Díaz Covarrubias, la visita únicamente una vez al mes y un diácono de Catemaco oficia, cada domingo, un culto, durante el cual se leen las sagradas escrituras y se administra la comunión.

Las primeras Iglesias cristianas no católicas en llegar a Santa Rosa fueron la adventista y la *Unión de Iglesias evangélicas independientes*. Ambas alcanzaron la comunidad en 1952, a pocos meses de distancia la una de la otra<sup>262</sup>. Sin embargo, mientras la Iglesia adventista continuó creciendo hasta volverse la más influyente y organizada del pueblo, en la denominación pentecostés hubo conflictos internos que provocaron el surgimiento de nuevos grupos y el abandono del pueblo por una parte de sus feligreses que, a finales de 1960, decidió fundar un ‘poblado santo’, un lugar donde todos los habitantes fueran ‘creyentes’ y dio origen a Samaria.

En Santa Rosa existen dos edificios de culto pertenecientes a la *Unión de Iglesias evangélicas independientes*, una iglesia de la *Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana* y una de la *Iglesia Cordero de Dios en la República Mexicana*. La *Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús* es la única denominación pentecostal, en el pequeño centro, dirigida por un *ministro con*

---

<sup>261</sup> Éste me ha confirmado que los sacerdotes católicos dejaron de visitar Santa Rosa más o menos desde hace los años 50 porque en aquel entonces eran muy pocos y no lograban cubrir toda la región. Regresaron a la comunidad a finales de los 90 (Entrevista a Cristián Padua Martínez –sacerdote católico–, Santa Rosa Loma Larga, Veracruz - México, 25 de marzo de 2004).

<sup>262</sup> Entrevista a Raymundo Lázaro Martínez (Comisario ejidal y encargado de la Unión de Iglesias evangélicas independientes), Santa Rosa Loma Larga (Veracruz - México), 10 de marzo de 2004; Entrevista a Esaú Martínez, Ángel Hernández Cruz, Lázaro Pascual Martínez, José Lázaro Alonso; Florencio Lázaro Hernández y Agustina Hernández Cruz (encargados de la Iglesia Adventista), Santa Rosa Loma Larga (Veracruz - México), 13 de marzo de 2004; Entrevista a Joel Pablo Márquez (encargado de la Unión de Iglesias evangélicas independientes), Santa Rosa Loma Larga (Veracruz - México), 26 de marzo de 2004.



*licencia*, mientras que los encargados de las otras son todos *obreros*. Éste es también el sólo responsable pentecostés que tiene orígenes externas a la comunidad<sup>263</sup>. No dispongo de datos ciertos sobre la fecha de la llegada de esta denominación a Santa Rosa, aunque todos los testimonios registrados parecen confirmar que haya sido la segunda en establecerse en la aldea entre finales de los años 60 y comienzo de los 70. Recientes divisiones en su seno han dado origen, en 2001, a la formación de una filial de la *Iglesia Cordero de Dios en la República Mexicana* que todavía no tiene registro oficial y depende de la iglesia madre de Oteapan.

La Iglesia adventista del séptimo día es la que tiene la estructura administrativa más compleja, el edificio de culto en mejores condiciones y, al parecer, el número mayor de creyentes. Sus actividades se basan sobre una organización muy articulada que prevé la existencias de varios grupos que se ocupan de las diferentes áreas de la vida del feligrés –existe por ejemplo un ministerio pro-salud–. La comunidad religiosa santarroseña depende administrativamente de Catemaco y está bajo la dirección de un equipo de cinco encargados locales que son elegidos cada año por los fieles.

Los Testigos de Jehová son presentes en Santa Rosa aproximadamente desde los primeros años 90, aunque el Salón del Reino existe en la comunidad sólo desde hace 1999<sup>264</sup>. Anteriormente los feligreses tenían que participar a las reuniones que se realizaban en otros pueblos. Todos los miembros bautizados de esta confesión se consideran ministros ordenados, por lo cual cualquiera de ellos se puede encargar de dirigir los cultos. Sin embargo el responsable de las actividades en Santa Rosa proviene de afuera. La comunidad local depende de Catemaco, donde dos veces al año se reúne con otros grupos de la zona. Los Testigos de Jehová son la confesión santarroseña que invierte más energías en la

---

<sup>263</sup> Proviene de Playa Vicente y reside en el centro desde 13 años. La filial local de la *Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús* es parte del *territorio del Golfo*, que comprende todos los grupos de Veracruz, Tabasco, Oaxaca, Campeche y Chiapas (Entrevista a Luís Salinas –ministro pentecostés de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús–, Santa Rosa Loma Larga, Veracruz - México, 8 de marzo de 2004).

<sup>264</sup> Entrevista a Guillermo López Morales (representante de los Testigos de Jehová), Santa Rosa Loma Larga (Veracruz - México), 10 de marzo de 2004.

evangelización<sup>265</sup>. No obstante la intensa acción misionera, en el pueblo son considerados los menos conflictivos.

La voz de la piedra angular, que llegó en México desde Puerto Rico<sup>266</sup> a principios de 1990, está presente en Santa Rosa desde los últimos años de esta década. El número de sus feligreses es mínimo y, como la construcción del edificio de culto no se ha acabado, los encuentros se realizan en una casa particular. El pastor está en Catemaco, donde se realiza una grande celebración cada domingo, y el *obrero* que se ocupa de enseñar la palabra de Dios en la comunidad local llega de Los Mangos sin una cadencia regular. En el poblado reside solo un *colaborador* que puede leer públicamente los mensajes de William Soto Santiago, el ‘mensajero’ y fundador de la Iglesia, pero no está autorizado a predicar.

Como se mencionó en la Justificación, no se puede excluir del proceso que he llamado ‘segunda evangelización’ la Iglesia católica que, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, propuso un nuevo concepto de difusión evangélica. Por lo que concierne a América Latina, como recuerda Münch ([1983] 1994), tuvo una importancia trascendente la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, realizada en la ciudad de Puebla en 1979, durante la cual se planteó la necesidad de una evangelización del continente, una nueva atención hacia la preservación de los valores autóctonos y el respeto de las culturas indígenas.

Refiriéndose al sur de Veracruz, Münch (*ibíd.*) menciona la orientación de las pastorales de la Iglesia católica, en los años 80, hacia la ‘purificación’ de las prácticas religiosas populares y la creación de grupos de laicos que promovieran los valores cristianos y la enseñanza del evangelio. Estos movimientos buscaban «cambiar la actitud de los campesinos frente a los festejos tradicionales, las múltiples formas de culto popular, la poligamia, la idolatría, la brujería y el alcoholismo» (*ibíd.*: 271) y con este fin, por ejemplo, se eliminaron muchas imágenes de los templos y se prohibieron las mayordomías. Como consecuencia

---

<sup>265</sup> Sus componentes tienen que dedicarse diariamente a esta actividad.

<sup>266</sup> Entrevista a Guadalupe Pascual Cayetano (*colaborador* de La voz de la piedra angular), Santa Rosa Loma Larga (Veracruz - México), 26 de marzo de 2004.

de estas actividades, se produjeron, en algunos poblados indígenas, divisiones fuertes y tensiones entre grupos innovadores y tradicionalistas (*ibíd.*).

En Santa Rosa, no me pareció encontrar trazas de un proceso análogo. La larga *vacatio* católica en la comunidad incluyó también la ausencia de la actividad renovadora de estas asociaciones laicas y facilitó, por otro lado, la decadencia del culto conectado a las imágenes sagradas.

## IV. Los popolucas de Santa Rosa Loma Larga: visión etnográfica de conjunto

Cinco horas en autobús de Xalapa a Catemaco, una rápida mirada a la laguna, treinta minutos en un ‘camión’ de segunda, que corre desesperado hacia Acayucan, y se llega a la desviación de Barrosa. No falta mucho para alcanzar nuestro destino y es imposible ignorar el cambio repentino en los ritmos y en los tiempos. Nos separan de la comunidad zoque-popoluca de Santa Rosa Loma Larga siete kilómetros de terracería, tres pequeños puentes –que se vuelven intransitables si crecen los ríos Hueyapan y Huillapan– y algunas decenas de minutos de espera, si se quiere utilizar uno de los transportes rurales locales. Un recorrido de alrededor de treinta minutos nos lleva a través de lo que queda de la antigua selva tropical primaria, sustituida en larga medida por pastos y milpas. Los edificios del telebachillerato y unas chozas tradicionales, de palma y madera, nos anuncian la llegada al pueblo.

Las calles de tierra roja, un número creciente de viviendas de concreto, una urbanización no planeada y una economía casi exclusivamente primaria; fuertes tasas anuales de emigración, alcoholismo ¿Qué distingue Santa Rosa de las tantas comunidades rurales de Veracruz y de México? Menos de la mitad de sus habitantes sigue hablando el *nuntajiyi* y nadie utiliza ya la vestimenta tradicional. La mayoría de ellos no pertenece a ninguna confesión religiosa y muchos – aunque siguen sembrando maíz y frijol para el consumo familiar– prefieren dedicarse a la cría de ganado mayor.

La historia y la sociología solas no nos ayudan a percibir los aspectos que diferencian a ésta de las muchas otras comunidades rurales de México. Es por este motivo que necesitamos recurrir a la antropología. Apoyándonos en esta disciplina, nos daremos cuenta de que los santarroseños viven sus existencias diarias tal vez de manera no muy diferente de otros mexicanos que comparten las mismas situaciones económicas y sociales, los mismos problemas, que aprovechan la ‘modernidad’ según sus posibilidades económicas y los límites del medio, pero que conceptualizan y significan la realidad a partir de un filtro y una mirada particular, en la cual el horizonte simbólico zoque-popoluca no ha dejado

de ejercer su influencia. Esta herencia cultural sigue condicionando la manera en la cual los miembros de este pueblo se relacionan con sus familiares, sus vecinos, el medioambiente, las autoridades, el trabajo, el dinero, la alimentación, la sexualidad, la salud, la enfermedad, la muerte, las creencias en una dimensión extrahumana, etc.

Como recuerda Marshall Sahlins, para comprender la realidad con sus cambios y persistencias es necesario tomar en cuenta el diálogo simbólico de la historia con el orden cultural: «el ser de la estructura en la historia y como historia». Y Santa Rosa no es una excepción: también en esta población popoluca «la experiencia social humana es la apropiación de percepciones específicas mediante conceptos generales: un ordenamiento de los hombres y de los objetos de su existencia de acuerdo con un plan de categorías que nunca es el único posible, sino que en ese sentido es arbitrario e histórico» (Sahlins, 1988: 136). Por este motivo, el estudio de las transformaciones históricas de los campos religioso y médico indígena locales –y de sus respectivos condicionamientos– no puede prescindir de la comprensión de las peculiaridades de la cultura local, peculiaridades que evidenciaré en este capítulo.

## **IV.1. Panorámica sobre Moya yagats na xucmi**

Según los datos ofrecidos por el INEGI (2010), en Santa Rosa Loma Larga viven 1,737 habitantes, de los cuales 731 hablan el popoluca<sup>267</sup> y 1,375 forman parte de un hogar donde el jefe del hogar o su cónyuge hablan esta lengua.

‘Popoluca’ es el término con el cual los grupos militares nahuas, que recorrieron la región norte del Istmo de Tehuantepec a partir del 800 d.C., se dirigían a los que no hablaban su lengua (Brizuela Absalón, 1998). Este vocablo viene de la palabra *popoloca* que, según indica Rémi Siméon en su *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* (Simeón, 2004), significa «gruñir, murmurar, hablar entre dientes; ser tartamudo, hablar una lengua bárbara, extranjera» (*ibíd.*: 393). Adoptado luego también por los *Conquistadores*, llegó hasta nuestros días como exónimo de uno de los pueblos indígenas del sur de Veracruz.

La relación de Suero de Cangas y Quiñones, que en 1580 individuaba como localidades en donde se hablaba el popoluca las que corresponden a los actuales municipios de Soteapan, Oluta, Sayula y Texistepec, permite constatar cómo no hubo cambios sustanciales en el territorio ocupado por este pueblo, de la Colonia a la actualidad (Vasquez Davila *et al.*, 1995). Efectivamente, como ya se mostró en el apartado estadístico, hoy en día los que hablan esta lengua se concentran prevalentemente en seis ayuntamientos del sur del estado de Veracruz: Hueyapan de Ocampo, Soteapan, Acayucan, Oluta, Sayula de Alemán y Texistepec.

Asimismo, el criterio lingüístico ha sido central, tanto en los *Censos Generales de Población*<sup>268</sup> como en la literatura antropológica, para dar una definición identitaria y cultural de los popolucas. Es de este criterio que parte Báez-Jorge ([1973] 1990) para dividir este pueblo en dos grupos: los zoque-popolucas y los mixe-popolucas.

---

<sup>267</sup> Este dato se refiere a los habitantes de tres a ciento treinta años de edad.

<sup>268</sup> El recurso de los censos a criterios lingüísticos para resolver la cuestión de la pertenencia de un individuo a un pueblo indígena es, en mi opinión, bastante reductivo en cuanto parte de la idea de un nexo obligado entre idioma, etnia y cultura, y no toma en cuenta las muchas evidencias etnográficas que han demostrado la independencia de estos tres factores. Sólo en 2010 se ha empezado a introducir el criterio de la autoadscripción para distinguir entre población indígena y no indígena. Éste es uno de los dos criterios señalados por el *Grupo de Trabajo Onu sobre las Poblaciones Indígenas* como los únicos adoptables universalmente. El segundo es la aceptación del individuo como su miembro por parte de un pueblo indígena (*vid.* Daes, 1996 y 1997).

Respecto a los zoque-popolucas, Gutiérrez (2011) advierte que la mayoría de ellos no está consciente del origen y significado del exónimo usado para designarlos y lo ocupan habitualmente para referirse a su lengua en español. El mismo autor nos informa que «los popolucas de la Sierra utilizan dos autodenominaciones para la lengua: *nundajööya'* y *angmaatyí'*. La primera significa “nuestra palabra verdadera” y la segunda significa “nuestra manera de hablar”. Ambas son empleadas ampliamente por los hablantes popolucas en las conversaciones cotidianas» (*ibíd.*: 21).

Mis colaboradores santarroseños, por otro lado, me han señalado el vocablo *nuntajjypaap*<sup>269</sup> como el utilizado por los hablantes del *nuntajji* (idioma verdadero) para autoidentificarse, aunque a lo largo de mis investigaciones en la región he encontrado también un segundo autónimo: *taichpixiñtiam* que se traduce como ‘nosotros todos los hombres’.

Por otro lado, entre los especialistas que se han dedicado al estudio de la lengua popoluca no hay acuerdo en su clasificación. De tal forma,

Swadesh y Arana (1962-1964) clasifican al popoluca dentro del grupo maya-totonaco, tronco mixcano, familia mixeana (dentro de la cual queda comprendido el zoque) y subfamilia mixe-popoluca, en tanto que Sol Tax (1960), considera que pertenece al phylum penutiano, stock mixe-zoque, familia zoqueana (Tovar, 1982: 3).

Para Foster (1943), el popoluca se debe ubicar en el tronco zoqueano (que comprende el mixe, el popoluca de Conguaco, el aguacateco II, el tapachuelteco y el zoque) que, en su opinión, se divide en dos ramas: la zoque y la mixe. El mismo autor considera, además, que el término ‘popoluca’ se utiliza para indicar genéricamente cuatro idiomas diferentes e inteligibles entre ellos que se hablan en Veracruz y que él sugiere llamar: popoluca de la Sierra, popoluca de Oluta, popoluca de Sayula y popoluca de Texistepec (Foster, 1942). Partiendo de esta hipótesis, Elson (1960), que dedicó su actividad de investigación principalmente a los ‘popolucas de la Sierra’ afirma que «si tal división pudiera mantenerse, resultaría que el Ps<sup>270</sup>, el popoluca de Texistepec y los diversos dialectos zoques

---

<sup>269</sup> Esta grafía es la que me ha sido indicada localmente.

<sup>270</sup> Popoluca de la Sierra, que él clasifica como la lengua más septentrional de la rama *zoqueana*.

perteneceían a la rama zoque, mientras que el popoloca de Oluta, el popoloca de Sayula y los diferentes dialectos mixes perteneceían a la rama mixe» (1960: 4).

**Figura VIII**  
**Familia penutia**



**Fuente:** Promotora Española de Lingüística (PROEL) (<http://www.proel.org/index.php?pagina=mundo/amerindia/penutio>).

La diferenciación propuesta por Foster y Elson es aclarada y definida por Morales (1971) que, utilizando el método glotocronológico de Swadesh, dividió el popoloca en cuatro variantes dialectales:

- Mixe-popoloca de Sayula;
- Mixe-popoloca de Oluta;
- Zoque-popoloca de Texistepec;
- Zoque-popoloca de Soteapan.



Los primeros dos derivarían de la rama mixe y los últimos dos de la zoque del tronco zoqueano, de la familia totonaco-zoqueana, del grupo macro-maya<sup>271</sup>.

Según el mismo autor, la divergencia entre zoque y mixe habría empezado aproximadamente en el 200 a.C.; la distinción entre zoque y popoluca de Texistepec alrededor del 100 d.C.; la entre zoque y popoluca de Sotetapan cerca del 500 d.C.; la diferenciación entre el mixe y el popoluca de Oluta más o menos en el 800 d.C. y la entre el mixe y el popoluca de Sayula alrededor del 1200 d.C.

En 2007, el *Instituto Nacional de Lenguas Indígenas* (INALI) propuso una clasificación diferente y distinguió cuatro agrupaciones lingüísticas: popoluca de la Sierra, texistepequeño, sayulteco y oluteco. Las primeras dos pertenecerían a la rama zoqueana y las últimas dos a la mixeana de la familia lingüística mixe-zoque (INALI, 2007).

No menos discutido es el origen geográfico de los zoque-mixe-popolucas y su eventual procedencia de los olmecas arqueológicos. Varios autores expresaron opiniones discordantes sobre esta cuestión, derivando sus argumentaciones principalmente de la lingüística y la arqueología.

Lehmann, basándose en criterios lingüísticos, sostiene la idea de una migración de estos grupos desde el sur (*apud* Báez-Jorge, [1973] 1990), mientras que Foster (1967: 454), por lo contrario, se aventura a hipotetizar que su ubicación geográfica originaria fuera el Istmo de Tehuantepec.

Melgarejo Vivanco (1960), que se refiere a los zoque-popolucas como 'popolucas y olmecas', expresa una opinión similar. Según este autor, ya alrededor de 1500 a.C. «[...] se miran caracterizados los tres grupos humanos persistentes [actualmente en el territorio de Veracruz]: huastecas, totonacas y popolucas u olmecas» (*ibíd.*: 8). Éstos mismos, después, «[...] lograron extenderse por zonas de Chiapas y Tabasco, seguramente partiendo de su territorio materno» (*id.*).

Hasler, por otro lado, había advertido que «en el extremo del Estado [de Veracruz] existía un antiguo idioma zoqueano, que posiblemente era la lengua empleada por los olmecas arqueológicos, pero cuyos dialectos principales ya se

---

<sup>271</sup> Del cual derivarían el zoque, el maya, el totonaco y el huasteco.

habían transformado en idiomas independientes a la llegada de los españoles» (*apud* Báez-Jorge, [1973] 1990: 57).

Apoyándose en los resultados obtenidos por la aplicación del método glotocronológico a los dialectos popolucas, Morales (1971) propone dos diversas hipótesis:

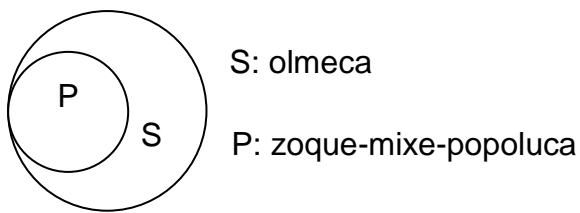
[...] es hasta 200 a. de C. (alrededor de), cuando ya propiamente se puede hablar de Zoques y Mixes, y suponiendo que estos –por el gran núcleo que forman en Chiapas y Oaxaca– siempre han permanecido ahí, puedo presentar la hipótesis de que un grupo zoque y un grupo mixe, salieron de esos lugares y vinieron a poblar lugares de Veracruz. [...]. Por otro lado, el periodo formativo zoqueano –supuestamente debió haber existido– bien pudo remontarse al 8000 a. de C. y ocupar toda o algunas partes del área olmeca. Entonces la migración pudo ser en sentido contrario, es decir, que habiendo ocupado el área olmeca, por alguna razón, abandonan los sitios, –o son obligados a abandonarlos– y un grupo se refugia en Oaxaca y otro se refugia en Chiapas, formando respectivamente el Mixe y el Zoque, –dejando rastros Mixes en Sayula y en Oluta, y rastros Zoques en Soteapan y Texistepec (*ibíd.*: 20).

Consciente de la importancia de probar científicamente por lo menos una de las dos conjeturas propuestas, Morales (*ibíd.*) subraya la correspondencia entre los vestigios olmecas de Veracruz, Tabasco, Chiapas y Oaxaca y las localidades en donde se hablan lenguas zoqueanas, que se puede derivar de la comparación de los datos arqueológicos y los lingüísticos.

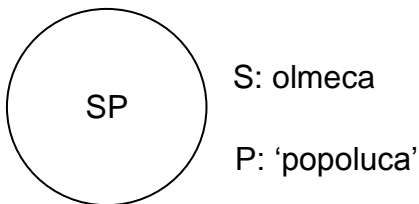
Partiendo de lo señalado por los anteriores estudiosos y apoyándose en los resultados obtenidos por Morales, Báez-Jorge ([1973] 1990) brinda informaciones más precisas sobre este pueblo. Antes que nada, él considera que se pueda concluir que los zoque-popolucas se encuentran en la región que habitan actualmente desde alrededor de catorce siglos.

Asimismo, por lo que concierne su relación con los olmecas arqueológicos, llega a la conclusión que estos últimos serían los proto-zoque y que su herencia cultural no se encontraría únicamente en los zoque-mixe-popolucas, sino más bien en todos los pueblos pertenecientes a este tronco lingüístico.

Para ejemplificar las dos posibles relaciones entre olmecas y zoque-mixe-popolucas planteadas por los estudiosos, Báez-Jorge (*ibíd.*: 60) presenta el siguiente diagrama:



En donde S incluye P sin que exista una coincidencia total.



En donde hay una identidad entre S y P.

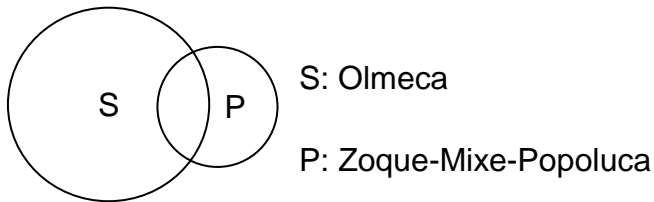
Para este autor la segunda hipótesis es incorrecta y, tomando en cuenta la escasez de elementos que puedan aclarar la situación del sur de Veracruz en la época anterior a la Conquista, el único dato que parece aceptable es el que identifica a los zoque-popolucas de Soteapan y Texistepec y a los mixe-popolucas de Oluta y Sayula como posibles miembros de una amplia descendencia cultural olmeca.

Otra explicación de las relaciones entre olmecas y zoque-mixe-popolucas es la enunciada por Santoni (1991), según el cual estos dos universos culturales coinciden sólo en parte por dos razones:

- La dimensión diacrónica: por la cual la distancia temporal entre los zoque-mixe-popolucas del pasado y los actuales hace imposible una coincidencia perfecta;
- La dimensión sincrónica: por la cual la cultura olmeca estaba conformada no sólo por los proto-mixe-zoque, sino por diversos pueblos que fueron englobados a ella y aportaron contribuciones culturales importantes. Los zoque-mixe-popolucas actuales, además, no llevan en sí solo las semillas culturales olmecas, sino son el fruto de complejos y articulados fenómenos

de transculturación, derivados del contacto con todas las otras culturas con las cuales se han relacionado hasta nuestros días.

Si se representa con un diagrama esta propuesta se obtendrá lo siguiente:



En donde los dos horizontes se intersecan sin que el uno agote el otro.

Todo lo antedicho me permite especificar que mis estudios se han dirigido principalmente a la vertiente zoque del pueblo popoluca, vertiente en la cual están adscritos los habitantes de Santa Rosa Loma Larga. En este poblado, de hecho, se habla el que los precitados autores llaman popoluca de la Sierra o zoque-popoluca de Soteapan, y que los locales designan como *nuntajiy*.

Pasando a considerar la comunidad en la cual se centra mi estudio, desde 1938, ésta se encuentra incluida –con las cercanas comunidades de Sabaneta y Samaria<sup>272</sup>– en la *Unidad Indígena Ejidal General Emiliano Zapata*. Los ciento cuarenta y dos ejidatarios locales comparten un área de 6,397 ha<sup>273</sup>, originariamente aprovechada de manera comunitaria y dividida en parcelas individuales a partir del 2005<sup>274</sup>.

No obstante el territorio ejidal esté compartido entre tres núcleos habitacionales, la Agencia Municipal, el Comisariado Ejidal, la Asociación Ganadera, la Unidad Médica Rural del Imss, un albergue escolar y todas las escuelas, del kínder al telebachillerato, están ubicados en Santa Rosa.

---

<sup>272</sup> A partir de su fundación en los años 60.

<sup>273</sup> Todas las informaciones relativas al Ejido General Emiliano Zapata que aquí se incluyen derivan de las entrevistas efectuadas en Santa Rosa Loma Larga, principalmente de las realizadas al ex Comisariado Ejidal, Gumersindo Lázaro Hernández, el 14 de junio de 2012, y al ex Agente Municipal, Mario Pascual Linares, el 15 de junio de 2012.

<sup>274</sup> La parcelación del ejido ha sido efectuada por el *Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos* (PROCEDE), programa federal que, sobre la base de las reformas al Artículo 27 de la Constitución y de la Ley Agraria correspondiente, entrega a las comunidades y a los ejidos los certificados de derechos de usufructo parcelario, de derechos de usufructo proporcional de las tierras de la zona común y los títulos de propiedad de los solares.

El asentamiento humano total, en el ejido, es de 201.8038 has, mientras que los caminos abarcan 72.3095 has y los ríos, arroyos y cuerpos de agua 90 has. Las tierras parceladas corresponden a 5 968.8642 has y están repartidas entre los ejidatarios de una forma no equitativa, porque cada quién obtuvo la extensión cuyo uso pudo comprobar. Existen, además, veinte parcelas que no han sido asignadas a particulares y que quedan destinadas al aprovechamiento comunitario. Entre ellas se encuentran los terrenos escolares; el antiguo volcán Chichipilco, o gravera; un área, en el Rincón Grande, en donde hay un banco de arena utilizable para la construcción de viviendas; todos los manantiales presentes en las zonas urbanas; la parcela no. 864, que tiene una extensión de 15 has y se dejó para que, en un futuro, se pueda construir otra escuela de un nivel medio-superior, y algunas áreas verdes. Entre éstas últimas se encuentra un espacio de 53 has, que comprende siete cascadas de diferentes dimensiones<sup>275</sup> a lo largo del arroyo Huillapan, y que, en 2010, se destinó a la realización de un proyecto de ecoturismo alternativo, financiado con fondos del Gobierno Federal a través de los representantes estatales de la CDI. Para este fin, y con la anuencia de la asamblea de ejidatarios locales, se constituyó una cooperativa, que hoy cuenta con ochenta y seis socios, sobre la cual pesa la responsabilidad de la concretización del proyecto. En una primera etapa<sup>276</sup>, se construyeron un sendero, andadores, palapas, un puente mongol, una tirolesa y una terraza al pie de la cascada *Yescuy Tacsí*, la más grande de todas. Actualmente se está desarrollando la segunda etapa que prevé la edificación de tres cabañas, baños y un biodigestor, la introducción de energía eléctrica y agua, y el mejoramiento del sendero<sup>277</sup>.

Por otro lado, en el ejido se encuentran alrededor de diez sitios arqueológicos que están incluidos en parcelas particulares. Un sitio llamado El Montículo, en el cual se encuentran una plazuela y varios montículos, está, por ejemplo, en la finca de un vecino de Sabaneta, y otro, que comprende varios monolitos con petroglifos, está en el predio de un santarroseño.

---

<sup>275</sup> Las tres principales son la cascada del Caracol (*Xuñ Tacsí*), la cascada de la Jimba (*Yescuy Tacsí*) y la cascada del Carrizal (*Pocoñ Tacsí*).

<sup>276</sup> Para la cual la CDI entregó a la comunidad un millón sesenta y cinco mil treinta y tres pesos.

<sup>277</sup> Pasa esta segunda etapa los santarroseños recibieron un millón quinientos mil pesos.

En el territorio ejidal hay alrededor de 200 has de bosques, entre las parcelas comunitarias y las asignadas a particulares, que incluyen unas 150 has de fincas cafetaleras. Los potreros ocupan alrededor de 3,000 has, mientras que son aproximadamente 1,500 las que se utilizan para cultivos.

Los sembradíos tradicionales ya no representan la ocupación básica de los santarroseños que, a partir de los noventa, empezaron a convertir sus milpas en pastos. El motivo principal de esta transformación parece haber sido la gran incidencia de plagas que, desde la década anterior, habían atacado a los granos y las leguminosas. Hasta los años ochenta, más o menos, en el ejido se sembraban grandes extensiones de frijol pero luego empezó a difundirse la *babosa*, un molusco sin concha que destruye los sembradíos. Las inversiones en estos cultivos no daban resultados positivos y se empezaron a abandonar. Por otro lado, en los noventa, hubo una gran difusión de la *gallina ciega*, la larva de un escarabajo que consume las raíces de las plantas de maíz y que causó, en estos años, la pérdida de muchas cosechas. En la actualidad, se están criando en el ejido alrededor de 3 000 cabezas de ganado, aunque los habitantes de Santa Rosa, desde hace unos años, están sembrando nuevamente maíz, frijol y café, gracias a la disminución de las plagas.

Hoy en día, se están dedicando al cultivo de maíz<sup>278</sup> alrededor de 300 has y 150 para el frijol. Todos los ejidatarios, aunque tengan ganado, han vuelto a sembrar estas plantas y hay algunos que sólo se dedican a los cultivos tradicionales.

Por sus características climáticas y agronómicas, en el ejido se pueden distinguir dos secciones, aprovechadas de forma diferente por los lugareños. En la parte baja, en donde el clima es más cálido, se siembra maíz mejorado, por ejemplo de la variedad llamada *maíz de cal*, cuya producción puede ser hasta de cinco toneladas por hectárea. Como otros maíces híbridos, éste ofrece la ventaja de un alto rendimiento, aunque su rápido deterioro no permite la conservación del

---

<sup>278</sup> En la región, se efectúan anualmente dos siembras: a) la de *temporal*, que se realiza entre finales de mayo, junio y julio o, en casos de sequía, hasta agosto, y en *nuntajiyi* se llama *cutújmok* (siembra de la época de las lluvias, las gotas de lluvia en *nuntajiyi* se llaman *túj*); y b) la de *tapachol*, que se hace entre finales de octubre, noviembre, diciembre y parte de enero. En *nuntajiyi* se llama *cujammok* (la palabra *cujam* se refiere a la estación seca).

producto sin el uso de plaguicidas. En la parte alta del territorio ejidal se siembran maíces de la región, cuya producción por hectárea es mucho menor y alcanza máximo las dos toneladas. Sin embargo, su rico sabor y su larga resistencia a las plagas son cualidades muy apreciadas por los santarroseños.

Actualmente, en el ejido, se están sembrando alrededor de 100 has de maíz ‘criollo’ y 200 de mejorado. El segundo se produce para la venta, mientras que el primero es para el autoconsumo. Anteriormente, todos sembraban maíces locales pero, a partir de los años 80, se fueron introduciendo los granos mejorados a raíz de los créditos e insumos agrícolas otorgados por el Banco Rural del Golfo. Los campesinos recibían recursos a crédito para que utilizaran semillas mejoradas y, luego, se veían frente a la necesidad de vender todas sus cosechas para pagar las deudas. Esta situación los empujó a preferir la siembra de granos híbridos que, por su mayor productividad, hacen esperar ingresos mayores, aunque sea necesario adquirir cada año las semillas seleccionadas. Su alto costo, sin embargo, los obligaba y los obliga a pedir, año con año, nuevos créditos que permiten, además, la adquisición de los fertilizantes, de los herbicidas y de los otros implementos que se requieren para este cultivo<sup>279</sup>.

La escasa durabilidad de los maíces mejorados contrasta notablemente con la gran resistencia de los ‘criollos’. Antes los ‘abuelitos’ hacían una troje y allí almacenaban el maíz *tapizado* sin usar ‘químicos’: colocaban las mazorcas de punta a punta, en capas, y así se podían conservar durante uno y hasta dos años sin ‘picarse’.

En el ejido existen, o existían, muchas variedades de maíz ‘criollo’:

a) El *olopiste* es el más común, tiene olotes delgados, hojas rojas y granos blancos, grandes y alargados, que se desprenden fácilmente de la mazorca, cuando se desgranán. Su proceso de producción, de la siembra a la maduración, es de tres meses, tres meses y medio y, al momento de cosecharlo, no importa que las mazorcas estén chicas porque tienen muchos granos. Antes, era muy

---

<sup>279</sup> El costo de estas semillas en 2012 era de 750 pesos para una bolsa de 20 kilos, cantidad apenas suficiente al cultivo de una hectárea.

usado por los campesinos locales y su nombre en *nuntajji* es *tichm̧c*<sup>280</sup> porque los granos son delgados, largos y con esquinas.

b) El *quintero* tiene hojas rojas, un olote un poco más grueso, mazorcas grandes y sin punta y granos de colores combinados entre blanco y amarillo. Su producción es más rápida y se da en tres meses. Tanto con el *olopiste* como con el *quintero* se elaboran tortillas cuyo sabor se considera exquisito.

c) El maíz negro, que se utiliza principalmente para elaborar el *pozole*, una bebida que se obtiene moliendo gruesamente los granos semicocidos y revolviéndolos luego con agua. Es muy apreciada por los *nuntajjypaap* que acostumbran tomarla durante las horas de trabajo en el campo, para combatir el hambre y sostenerse hasta el regreso a casa. Este tipo de maíz se usa también para preparar tamales dulces muy ricos que se confeccionan con panela, canela, leche y pasitas. El *yicm̧c*<sup>281</sup>, como se llama en *nuntajji* este grano, tiene un tiempo de producción más rápido y llega a maduración entre setenta y ochenta días.

d) El *tzábatzm̧c*<sup>282</sup>, cuyas semillas son de color rojo carmesí, madura en noventa días y se usa para hacer tamales y tortillas.

e) El *nuçņipiñm̧c*, o *ņipiñm̧c*<sup>283</sup>, tiene granos blancos y rojos y se llama así porque parece estar pintado con sangre. Se usa principalmente para hacer tortillas y madura en noventa días.

f) El *puuchm̧k*<sup>284</sup>, de color crema, se usa para hacer tamales, tortillas y atole y madura entre setenta y ochenta días. En la actualidad ya no se encuentra.

g) El *axuxm̧c*<sup>285</sup>, es muy particular porque cada uno de sus granos, que son de color blanco, está envuelto en hojas de forma parecida a los dientes de ajo. Madura en noventa días y se usa muy poco.

h) El *cuarentano*, se llama así porque madura entre sesenta y cinco o setenta días, mucho más rápidamente que todas las otras variedades. Sus hojas son blancas, sus mazorcas son gruesas y sus granos muy grandes. En *nuntajji* se

---

<sup>280</sup> *Tich* significa *seco*, entonces *tichm̧c* significa *maíz seco*.

<sup>281</sup> *Yic* significa negro.

<sup>282</sup> *Tzábatz* en *nuntajji* significa rojo.

<sup>283</sup> *Ņipiñ* en *nuntajji* significa sangre.

<sup>284</sup> *Puuch* en *nuntajji* significa amarillo.

<sup>285</sup> *Axux* en *nuntajji* significa ajo.



llama *chappamoc*, de *chaparro*, porque no crece mucho. Esta variedad en la actualidad ya no existe.

Otro cultivo que se desarrolla en el ejido es el del café. Algunos campesinos locales poseen una, dos o tres hectáreas de fincas de cafetales cuya producción se da en los meses de noviembre, diciembre, enero y parte de febrero. Los 'abuelos' cultivaban tres variedades de café 'criollo':

- a) El *yiccápel*<sup>286</sup>, o café negro, se llamaba así porque, cuando maduraba, el rojo de sus cerezas era tan intenso que llegaban a parecer negras;
- b) El *canelacápel*, o café de canela, cuyo nombre deriva del olor que emanaba de sus hojas al frotarlas.
- c) El *puuchápel*, que se llamaba así porque sus renuevos eran amarillos.

De las tres variedades se obtenían granos en cereza y almendras en oro grandes que, una vez procesadas en polvo, tenían el mismo sabor. Su etapa prolífica comenzaba a los cuatro o cinco años de maduración y su vida útil era de treinta o cuarenta años. La producción por hectárea no era muy grande y alcanzaba máximo tres toneladas.

Entre finales de los sesenta y principios de los setenta del siglo pasado, los sistemas locales de cultivo de esta planta se vieron modificados por la introducción de variedades de café mejorado, auspiciada por el Instituto Mexicano del Café. Éstas ofrecían algunas ventajas con respecto a las variedades locales porque empezaban la producción a los tres años de su plantación y garantizaban una cosecha de siete a ocho toneladas por hectárea. Sin embargo, los beneficios iniciales contrastaban con la vida muy breve de estas plantas, que no rebasaba los seis o siete años, el tamaño reducido de sus cerezas, y de las almendras ya procesadas en oro, y su extrema vulnerabilidad a varios tipos de agentes nocivos. La introducción de los cafetos mejorados trajo al ejido una serie de plagas, como la *roya*, el *mal de hilachas*, el *ojo de gallo*, el gusano *barrenador* o la *broca* del café, que no atacaban a las plantas locales, y que hicieron necesario el uso de productos agroquímicos.

---

<sup>286</sup> *Cápel* en *nuntajiyi* significa café.

Hoy en día, en las partes altas del territorio ejidal existen unas 150 has dedicadas al cultivo del café. En su mayoría, se ocupan para la producción de café mejorado de las variedades *mundo novo*, *caturre rojo*, *caturre amarillo*, *garnica*, *bourbon* e *híbrido de Timor*. Son muy pocos los que todavía cultivan café ‘criollo’, cuyas variedades están desapareciendo.

En el territorio ejidal se encuentran también otros tipos de plantaciones. Algunos campesinos tienen huertos de naranjas, por un total de aproximadamente 10 has, otros cultivan mangos. Los naranjos injertados se empezaron a plantar hace unos quince o veinte años, a partir de la implementación de un proyecto del entonces INI, y siguen en producción, mientras que los mangos, de la variedad *manila*, son nativos de la región y nacen espontáneamente en patios y parcelas. Hasta hace algunos años, se comercializaban sin problemas y había compradores que llegaban desde Córdoba y Puebla y adquirían todas las cosechas. En la actualidad, la caída de los precios y la falta de importadores están provocando el progresivo abandono de la producción.

En el ejido se desarrolla también el cultivo del plátano, aunque en la actualidad no son muchos los que se dedican a este plantío. En total, habrá unas 10 has de platanales divididas en una, dos o máximo tres tareas por campesino. Existen diferentes variedades de plátano:

- a) El *plátano macho*, que en *nuntajiyi* se llama *waŋsámñi*<sup>287</sup> porque el fruto es muy parecido a los *waŋ*, los cuernos de las vacas;
- b) El *plátano manzano*, que en *nuntajiyi* se llama *tintunsámñi* porque, cuando la fruta no está completamente madura, tiene un sabor desagradable que en *nuntajiyi* se define *tetelte*.
- c) El *plátano cuadrado*, que en *nuntajiyi* se llama *kuxtiatsámñi*, porque su fruta se parece a una *kuxtiat*, una bolsa. Se cultiva muy poco y se consume como postre, frito en aceite.
- d) El *plátano dominico*, en *nuntajiyi* se llama *jocosámñi*<sup>288</sup> porque la fruta madura parece estar ahumada.

---

<sup>287</sup> *Sámñi* en *nuntajiyi* significa plátano.

<sup>288</sup> *Joco* significa humo en *nuntajiyi*.

e) El *plátano enano*, que en *nuntajji* se llama *chapasámñi*, o sea plátano *chaparro*, porque las plantas no crecen mucho, aunque dan racimos grandes como los del *plátano roatán*.

f) El *nuinusámñi*<sup>289</sup> que da un racimo grande.

Más recientemente, hace unos seis años, en la comunidad se han plantado árboles del lichi, que hoy ocupan alrededor de 10 has. Este fruto *exótico* que, además de requerir de tiempos de producción relativamente breves, permite obtener buenos ingresos<sup>290</sup>, llegó al ejido gracias a un programa desarrollado por la sociedad cooperativa *Cerro de Cintepec*, que organizó cursos de capacitación para promover su producción en la región.

Tanto en el pueblo como en las parcelas algunos ejidatarios tienen árboles de *chinine*, por un total de unas 2 has. Se trata de una planta originaria de la región que es muy apreciada por los mercados, lo que redundará en buenos ingresos<sup>291</sup>, y cuya producción, sin embargo, no ha tenido mayor explotación en la localidad.

Otro cultivo que se está desarrollando en el ejido es el de la pimienta, un árbol que nace espontáneamente en esta zona y cuyo fruto se vende a un precio relativamente alto<sup>292</sup>. Los pocos cuidados que requiere la planta, la conveniencia de los precios de venta y el hecho de que la cosecha se dé en agosto, un mes en el cual los campesinos de la región no tienen otras fuentes de ingreso, han empujado a varios lugareños a solicitar, en 2011, la implementación de un programa, patrocinado por CONAFOR y CDI. Estas instituciones han financiado la plantación de 26 has con árboles de pimienta de la región, que están dando muy buenos resultados.

En el territorio ejidal existen, asimismo, algunas áreas de reforestación con especies maderables como cedros, primaveras y caobas, que se plantaron hacia la mitad de los años ochenta, a partir de un programa impulsado por BANRURAL.

Pasando a considerar las actividades pecuarias que se desarrollan en el ejido, además de la ya mencionada cría de ganado mayor, hay que señalar la

---

<sup>289</sup> *Nuinu* en *nuntajji* significa racimo.

<sup>290</sup> En 2012, por ejemplo, los lichis se pagaron a veinte pesos el kilo.

<sup>291</sup> Se está vendiendo a tres pesos por unidad.

<sup>292</sup> En 2011, por ejemplo, se vendió a nueve pesos el kilo y una planta da mínimo unos treinta/cuarenta kilos al año.

producción de aves de corral. En total hay unos quinientos patos y un promedio de cinco mil, entre pollos<sup>293</sup> y guajolotes, que crecen en los patios, bajo el cuidado de las amas de casa. Estos animales se usan para consumo familiar y se pueden vender, en casos de emergencia.

Antes, muchas familias se dedicaban a la cría de cerdos. Éstos vagaban libremente en la comunidad y sus alrededores y se alimentaban de lo que encontraban, sin pesar mucho sobre la economía de sus dueños. Sin embargo, esta práctica acarrea problemas considerables para la higiene y limpieza del poblado y, al incrementarse el número de habitantes, se impusieron reglas más estrictas y se estableció la obligación del uso de cercas. Las nuevas disposiciones volvieron el cuidado de cerdos menos ventajoso y, paulatinamente, varios lo fueron abandonando. Actualmente en la comunidad hay unas pocas personas que siguen desarrollando esta actividad y habrá aproximadamente unos cien ejemplares porcinos.

En los patios de los santarroseños se crían también borregos, por un total de unas quinientas cabezas, y algunas familias poseen burros, caballos y bestias mulares para el trabajo del campo. En el pasado se ha llegado a usar estas últimas, en lugar de las yuntas de bueyes, para arrastrar la *cultivadora*, una herramienta de trabajo parecida al arado que se usaba para eliminar las malezas que crecían entre los surcos de maíz.

Otra actividad económica presente en el ejido es la elaboración de artesanías como cestos, canastas, abanicos y muebles. Estos últimos se venden tanto en la comunidad como a su exterior, por ejemplo en Minatitlán, Coatzacoalcos, Veracruz, Puebla o en la Ciudad de México.

En el poblado hay también unas treinta personas que se dedican a la albañilería. En los años setenta eran muy pocos los que conocían este tipo de labor pero, a partir de los ochenta, muchos fueron a buscar empleo en ciudades cercanas, como Coatzacoalcos y Minatitlán, en donde varias compañías constructoras necesitaban personal y así aprendieron el oficio.

---

<sup>293</sup> Los pollos en *nuntajiyi* se llaman *píu*. La gallina joven se llama *woñpíu* y la gallina que está criando y tiene pollitos se llama *píuápa* (en *nuntajiyi* *ápa* significa madre).

En Santa Rosa se encuentran, además, doce comercios, prevalentemente abarrotes, cuyos ingresos son muy reducidos.

A partir de los años noventa, tanto hombres como mujeres de la comunidad empezaron a abandonar la región y emigraron a Veracruz, Ciudad del Carmen (Campeche), Ciudad de México, a diferentes lugares de Yucatán y de Jalisco, a La Paz (Baja California) y a Estados Unidos. En la actualidad los santarroseños que se encuentran en el país vecino son alrededor de cien y los que trabajan en diferentes lugares de la república mexicana son aproximadamente doscientos. Sus remesas están contribuyendo a modificar el rostro del poblado, incrementando el número de construcciones que sustituyen a los materiales tradicionales con los industriales.

## ***IV.2. La economía nuntajyypaap: un ejemplo del sistema milpero mesoamericano***

### **IV.2.1. La milpa entre los popolucas de Santa Rosa Loma Larga**

La milpa en cuanto sistema multidimensional representa, como muestran Terán y Rasmussen (Terán y Rasmussen, 2009), la estrategia productiva que más se adapta a las peculiaridades de Mesoamérica. Es el eje de un amplio sistema económico, que incluye múltiples actividades agrícolas y no agrícolas todas articuladas al ritmo de las labores milperas y supeditadas a sus necesidades. Así, a la siembra de granos básicos y hortalizas se acompaña el cultivo de huertos, la cría de animales, la caza y la pesca, la recolección de especies alimenticias, maderables y medicinales, la elaboración de artesanía y el comercio (Terán y Rasmussen, *op. cit.*).

Este modo de producción que se desarrolla alrededor de la milpa, además, organiza, sobre la base de su lógica, tanto la sociedad como la cultura. Terán y Rasmussen (*ibíd.*), en concordancia con cuanto argumentado por Toledo y Barrera-Bassols (2008), consideran las creencias y prácticas religiosas como una parte indispensable del arsenal técnico adaptativo del milpero, que constituye una

unidad indisociable con la estructura técnica y productiva y, como esta última, se arraiga en la racionalidad del sistema ecológico.

La milpa depende de un monte sobre el cual el campesino tiene un efímero dominio de tres años. Luego de ese tiempo, la fuerza de la vegetación es tal, que las plantas domesticadas no pueden ganarle a las plantas silvestres del monte y éste recupera su poder sobre el milpero de modo que el terreno sembrado tiene que ser abandonado. Este hecho natural fundamenta de modo incuestionable la idea de que el hombre no es dueño del monte, y de que sólo lo toma prestado por un tiempo, a su sobrenatural dueño, para sembrar (Terán y Rasmussen, *ibíd.*: 50).

Terán y Rasmussen (*ibíd.*) subrayan, con razón, que obtener condiciones favorables a los sembradíos, como son por ejemplo el control de las lluvias y de los predadores, a través de rituales colectivos e individuales, es esencial para el buen desarrollo de los cultivos tanto como lo es realizar trabajos prácticos, cuales la quema o la siembra (*vid. supra* las consideraciones análogas de Brelich y De Martino).

En sintonía con lo antedicho, Boege (1988) señala otro aspecto fundamental de esta «estrategia de producción mesoamericana»: la necesidad de una alta inversión de trabajo<sup>294</sup>, a la cual se hace frente con la ayuda mutua. Ésta es movilizadora gracias a la institución de alianzas sociales entre familias extensas, establecidas principalmente sobre una base ritual, y fundamentadas sobre relaciones de intercambio y reciprocidad equilibrada. Es en los rituales de alianza, nos dice el autor, que se fijan las bases para poder acceder a la fuerza de trabajo y se refuerzan así las tácticas productivas de las unidades domésticas, en el marco de una economía de subsistencia (*ibíd.*: 37-44). Y esta misma lógica relacional, como enfatiza el estudioso y veremos más adelante, se reproduce en la interacción con el entorno natural (*vid. infra*).

Si pasamos a considerar la región biocultural prioritaria de Los Tuxtlas-Sierra Santa Martha (Boege, 2008: 153, 156), Blanco (2006) nos informa que, en esta zona, el sistema 'agrodiverso' y complejo denominado milpa ya se había consolidado en el Preclásico temprano (2 500-1 600 a.C. aprox.), en asociación a caza, pesca y recolección. En el caso específico de los *nuntajyypaap*, observamos

---

<sup>294</sup> Blanco señala que en las comunidades *nuntajyypaap* se podían invertir cerca de 280 jornales por hectárea.

que estos, apoyándose en una tecnología propia, en un uso y manejo específicos de la biodiversidad y en una peculiar organización social, han desarrollado cerca de 75 plantas alimenticias, en una milpa de policultivo con vegetación de reproducción de semillas y de reproducción vegetativa, principalmente de origen neotropical (Piperno y Pearsal, 1998 *apud* Blanco, *op. cit.*: 60).

Blanco asimismo confirma, para el área *nuntajyypaap*, la multidimensionalidad del sistema milpero que también aquí incluye: «[...] plantas cultivadas, plantas silvestres asociadas, animales silvestres, animales domesticados, trabajo familiar y un sistema de creencias y de rituales relacionados con el ciclo agrícola del maíz» (*ibíd.*: 60).

De la misma forma, como detalla este autor (*ibíd.*: 121-123), esta poliaktividad se ve reflejada en una forma peculiar de vivir y aprovechar el territorio con la conformación de áreas de uso y manejo cultural diferenciadas por altitudes y ecosistemas, que los procesos de ‘modernización’ regional fueron socavando. Así en el territorio *nuntajyypaap* (por lo menos hasta los años 1950): a) los asentamientos se colocaban preferentemente entre los 440 y 600 msnm; b) los cultivos se desarrollaban entre los 100 y 500 msnm; c) la caza y la recolección (y luego los cafetales) entre los 770 y 1,000 msnm; d) la pesca en las cuencas de arroyos y lagunas, colocados en las vertientes de los lomeríos de la sierra; mientras que e) las partes más quebradas de las montañas eran ‘zonas prohibidas’, dominio de los *encantos*.

Sin embargo, y como demuestra el mismo autor (*ibíd.*), el peso y la vigencia de estos elementos básicos del sistema milpero en la región *nuntajyypaap* han variado en el tiempo, y los aspectos más antiguos se han articulado con otros nuevos, cuales por ejemplo el trabajo asalariado o la migración.

Reformulando una esquematización propuesta por Terán y Rasmussen (2009), podemos distinguir entonces, entre los *nuntajyypaap* en general y entre los santarroseños en particular, los siguientes componentes del sistema milpero:

a) Agrícolas

- *Milpa*, espacio principal de cultivo en donde se siembran el maíz, las leguminosas, las cucurbitáceas, los tubérculos, entre otros. Es el lugar «desde

cuya lógica se organiza no sólo el sistema productivo, sino la economía, la comunidad y la cultura» (Terán y Rasmussen, *ibíd.*: 349).

- *Hortaliza de temporal*, se realiza en la milpa en donde se cultivan verduras, frutas, raíces y tubérculos.
- *Cafetal*, cultivado bajo sombra.
- *Huerto*, el espacio del solar en el cual se cultivan especies perennes comestibles o maderables, condimentos, verduras, plantas medicinales, de uso religioso y ornamental y plantas que requieren riego.

#### b) No-agrícolas

- *Extracción* de fruta y plantas comestibles, o con usos medicinales, de los montes en descanso.
- *Extracción* de madera y otras materias primas para cocinar, para construcción, para muebles e instrumentos.
- *Cacería* de varias especies silvestres, que provee proteínas y opera como control de predadores de la milpa.
- *Pesca* en ríos y lagunas.
- *Cría* de ganado de solar (puercos, aves y ovinos).
- *Cría* de ganadería bovina.
- *Apicultura* de monte.
- *Elaboración* de artesanías para consumo y venta.
- *Comercio* en tiendas, casas o carritos ambulantes.
- *Trabajo asalariado* en el pueblo, en pueblos cercanos y en ciudades.
- *Migración* regional, nacional e internacional.

También en este caso la diversificación es una garantía de sobrevivencia porque, como señalan Terán y Rasmussen «[...] cuando alguna de las partes falla, las otras partes ofrecen recursos para compensar la escasez que genera la parte afectada» (*ibíd.*: 350).

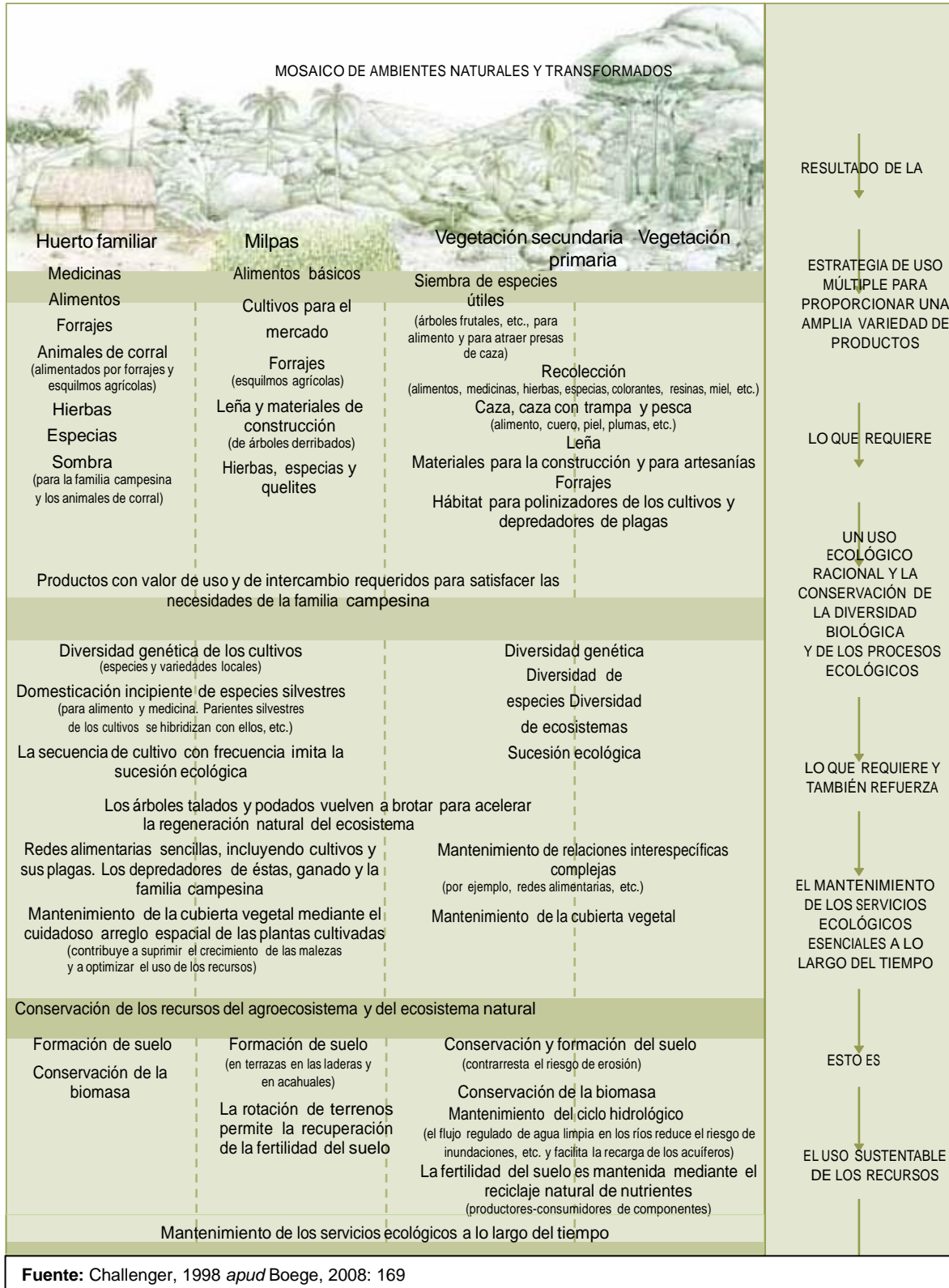
Por otro lado, es importante observar que los componentes relacionados al 'monte' y a sus recursos son los que en la actualidad revisten menor importancia, a diferencia de lo que ocurría por lo menos hasta la década de los cincuenta del siglo pasado. Como muestra Blanco (2006: 334-339), a partir de la década de



1970, las estrategias tradicionales de subsistencia fueron perdiendo progresivamente importancia frente a los subsidios de programas de desarrollo y a las actividades de producción para el mercado nacional e internacional como: ganadería, comercio, cafecultura, aserradero de madera, milpa de monocultivo.

# Cuadro XLIV

## El sistema milpero: esquema ideal de interrelación de los procesos de domesticación y manejo del área natural intervenida, la milpa y el huerto familiar



#### IV.2.1.a. Cambios y persistencias en las milpas de Santa Rosa Loma Larga

Entre la milpa de ‘antes’<sup>295</sup> y la de ‘hoy’<sup>296</sup> en Santa Rosa hay tanta diferencia que, quien escuche las narraciones acerca de las ‘milpas pasadas’ y visite las presentes, duda sobre la pertinencia de utilizar el mismo término para referirse a ambas. Según Don Maximino, en la comunidad «a través del tiempo ha cambiado mucho la forma de cultivar el terreno»<sup>297</sup>, y sobre la profundidad de estas transformaciones hay un consenso general entre los habitantes del pueblo. Y sin embargo, no obstante los cambios, las pérdidas y las erosiones, los lugareños siguen hablando de milpa –*cama* en *nuntajiy*– para referirse a sus cultivos. ¿Existen, entonces –más allá de las mutaciones evidentes–, persistencias y continuidades fundamentales que justifican todavía hablar de milpas en este poblado *nuntajyypaap*? Recorrer la historia de este cultivo, guiados por varios de los protagonistas locales, ayudará a quien escribe y a los lectores a responder a esta pregunta.

Regresando al pasado de las prácticas productivas en Santa Rosa, un primer paso para ‘hacer milpa’ era la elección del lugar. «Los viejos de antes», como ya vimos, conocían muy bien las peculiaridades climáticas, edafológicas y pedológicas de todo el territorio ejidal.

Otro factor determinante es la diferencia de altitud que caracteriza al territorio ejidal. Pasando de los 600 msnm, al noreste, a los 300 msnm, al suroeste, las variaciones climáticas influyen significativamente en los tiempos de producción del maíz, que oscilan entre seis meses, en las zonas más altas y frías, y tres, en las más bajas y

---

<sup>295</sup> Con el término ‘antes’ me refiero, en esta sede, a la década de los 40 del siglo XX. Es ésta la época más lejana a la cual he logrado llegar, siguiendo el hilo de las memorias individuales de mis colaboradores santarroseños de mayor edad y de la memoria colectiva local, compartida también para los más jóvenes.

<sup>296</sup> Parte de las informaciones sobre las características de la milpa en Santa Rosa Loma Larga es el fruto de un taller de lingüística y etnocartografía desarrollado, en el pueblo, los días del 13 al 16 de noviembre de 2014. Los participantes han sido: Andrés Pascual Pablo (72 años), Moisés Reyes Lázaro (72 años), Luisa Martínez Gutiérrez (68 años), Natividad Alonso Martínez (73 años), Leandro Pascual Reyes (71 años), Maximino Martínez Lázaro (71 años), Elvira Martínez Pascual (39 años), Valentín Pascual Hernández (40 años), Ángel Lázaro Pascual (58 años), Santos Lázaro Martínez (77 años), Primitivo Pascual Martínez (90 años), Bartolo Pascual Rodríguez (79 años), Sixto Pascual Martínez (63 años), Gerónimo Martínez García (67 años) y Wenceslao Pablo Martínez (80 años). En el marco del taller, se han producido siete croquis comentados de milpas, de la primera mitad del siglo XX y contemporáneas, y una descripción, escrita en español y popolucá, de las labores relativas al ciclo milpero, entre 1900 y 1960.

<sup>297</sup> Entrevista a Maximino Martínez Lázaro, 71 años, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 23 de junio de 2013.

calurosas. Una característica muy importante es también la diferencia significativa en la pendiente de los terrenos cultivables. Ésta es prevalentemente abrupta, aunque al sur del ejido existen áreas con declives más dulces y llanuras.

Empero había otros aspectos que se consideraban en la elección del área de siembra:

Cuando mi abuelo iba a escoger la tierra – cuenta Don Marcos – yo lo seguía, tenía 6 años, y veía que comía la tierra. Él mismo la probaba porque la tierra está dividido: hay donde no se da el maíz, entonces siembra usted la naranja. La naranja si se da pero sale agrio. Y donde se da el maíz dicen que la tierra es... ellos le decían *tetelte*<sup>298</sup>, a la tierra. [...] Adonde esté el monte cerrado, allí es donde da el maíz. Y donde está salteado el monte, donde no está tupido, no está cerrado allí no se da. No se da porque la tierra es agria. Adonde hay una loma, allí no está tupido el monte. Pero en el bajo sí. Entonces allí es donde se trabaja para el cultivo del maíz, allí se da el frijol. Si la tierra está agria el maíz no se da<sup>299</sup>.

Este proceso de selección, asimismo, nos habla de otro aspecto fundamental de las milpas de ‘antes’: eran ‘nómadas’<sup>300</sup>. El territorio ejidal era de uso común y, más o menos hasta la década de los 70, los campesinos escogían libremente los espacios a trabajar. Cada uno podría seleccionar hasta tres lugares, desiguales por clima, altitud y tipo de suelo, para usarlos durante unos tres años y luego dejarlos descansar, por lo menos durante el mismo tiempo<sup>301</sup>. Las diferencias se aprovechaban para poder cultivar distintas especies y variedades, y el profundo conocimiento de las peculiaridades de todos los pisos ecológicos y las unidades de paisaje permitía diversificar ampliamente la producción. Además, es importante tener en cuenta que, con los desplazamientos, los cultivos se tenían que adecuar a las nuevas condiciones de topografía, humedad y fertilidad del suelo. Como recuerda Blanco Rosas, la *cama* era entonces «un sistema de constante experimentación e innovación» (2005: 203) y la integración de diferentes especies y variedades en condiciones diversas implicaba la implementación de saberes-haceres que permitieron la reproducción y el constante enriquecimiento de una extensa gama de recursos genéticos vegetales.

---

<sup>298</sup> Don Marcos me ha explicado así el significado de esta palabra: «Un plátano macho verde ábrelo y muérdelo y siente como es, según que la tierra así es. Esto es a lo que ellos le decían *tetelte*» (Marcos Martínez Pascual, *ibíd.*).

<sup>299</sup> Entrevista a Marcos Martínez Pascual, 88 años, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 26 de junio de 2013.

Don Sixto, me ha señalado otro interesante criterio de selección. Su abuelo, en la década de 1960, para la siembra del *tapachol*, lo llevaba a rozar acahuals en los cuales se encontrarán muchos bejucos de *tecalate* y *pica pica mansa*. Ambas plantas, al cortarlas, servían de abono (Sixto Pascual Martínez, 63 años, Santa Rosa Loma Larga el 16 de noviembre de 2014).

<sup>300</sup> Maximino Martínez Lázaro, *ibíd.*

<sup>301</sup> Los tiempos de descanso en la primera mitad del siglo pasado podían llegar hasta los quince años.

Una vez seleccionada el área de trabajo, había que ‘prepararla’. Los procedimientos diferían según la época del año, visto que en Santa Rosa se realizan dos siembras: la de primavera/verano y la de otoño/invierno<sup>302</sup>. En ambas ocasiones, se clareaba y desmontaba, o sea se talaban árboles, arbustos y hierbas, usando machetes y hachas. Luego, para el *temporal*, se hacía una guardarraya alrededor y la maleza se quemaba, hasta que el terreno no quedara completamente limpio; mientras que, para el *tapachol*, los restos de la vegetación cortada se picaban y se dejaban en el campo, para que ayudaran a conservar la humedad del suelo.

«Una hectárea<sup>303</sup>, dos, tres, media hectárea, cuatro tareas»<sup>304</sup>, la extensión de las tierras de cultivo variaba según la fuerza de trabajo de la familia extensa y la disponibilidad de dinero. Por ejemplo, Don Francisco, el abuelo de Don Maximino, en la década de los 40 del siglo pasado, sembraba un total de alrededor de cinco hectáreas y media, distribuidas entre tres distintas zonas del ejido.

Alistado el terreno, se tenían que ‘preparar’ las semillas de maíz. Después de haber desgranado las mazorcas que habían sido seleccionadas entre las mejores de la cosecha anterior<sup>305</sup>, un día antes de la siembra, se sahumaban en la casa con un mechero y copal blanco, y se les ‘rezaba’. Luego, el dueño de la milpa tomaba siete granos de maíz blanco y, llegado al campo, los plantaba en las cuatro esquinas. Don Maximino recuerda que su abuelo «al llegar al punto norte de la milpa, se paraba, empezaba a hacer ademanes, rezaba<sup>306</sup> y, cuando acababa de rezar, hacía un hoyo con el espeque y sembraba las semillas de maíz». Procedía de la misma forma en los

---

<sup>302</sup> La primera, la siembra de *temporal* o *cutujmoc* –o sea maíz de lluvia– en *nuntajiy*, se realizaba en junio; la segunda, el *tapachol* o *cujammoc* –o sea maíz de seca–, entre noviembre y diciembre. Localmente, las estaciones del año se distinguían en: *cujamsan anqi* = tiempo de seca (desde la mitad de marzo hasta la mitad de junio); *cutuj anqi* = tiempo de lluvia (desde la mitad de junio hasta todo octubre); y *suc suc anqi* = tiempo de frío (desde noviembre hasta la mitad de marzo. Es una época en la cual hay viento del norte, llovizna y frío intenso).

<sup>303</sup> Una hectárea equivale a dieciséis tareas, o sea a 10 000 m<sup>2</sup>. Sin embargo, por lo menos hasta los años 50 y 60 del siglo XX, en Santa Rosa el tamaño de las milpas no se medía por su superficie sino por la cantidad de maíz que en ellas se plantaba. Se contabilizaban, entonces, las *manos* de maíz usadas, de tal modo que una *mano* correspondía a cinco mazorcas, y diez *manos* a una hectárea. Por otro lado, cuando los santarroseños se referían a las cosechas hablaban de *zontles*. Un *zontle* equivale a 80 *manos*, o sea a 400 mazorcas.

<sup>304</sup> Maximino Martínez Lázaro, *ibíd.*

<sup>305</sup> Se eligen las mazorcas que tienen los granos más grandes y regulares, y se utilizan sólo los que se encuentran en la sección central del olote, desechando los de los extremos.

<sup>306</sup> Las oraciones eran en voz baja y Don Maximino nunca escuchó bien su contenido, pero considera que estaban dirigidas a los *chaneques* (Maximino Martínez Lázaro, *ibíd.*). En toda el área *nuntajiyapaap*, se realizaban rituales parecidos que se dirigían a otro personaje fundamental de la cosmovisión local, *Homshuk*, el Santo y Espíritu del maíz (*vid. infra*).

ángulos sur, este y oeste, trazando una cruz ideal, y en fin sembraba un *cayuco* en el centro<sup>307</sup>. Así la *cama* estaba ‘resguardada’, por ejemplo no la afectaban los fuertes vientos nocturnos, y se aseguraba la abundancia por todo el año: «yo veía que mi abuelo engordaba unos caponsotes [gallos castrados de gran tamaño], y llegando a agosto, casi no se le había bajado la estiba de maíz. Le rendía mucho. Para alimentar los marranos, desgranaba diariamente y de a canastas, y el maíz no se acababa»<sup>308</sup>.

El día de la siembra, la superficie de cada milpa se dividía en *tablas*, espacios delimitados por *calles* de 1 m. de ancho que se usaban para plantar en un mismo terreno varios cultivos, manteniéndolos relativamente separados entre sí. Don Francisco, por ejemplo, en cada *tabla* sembraba una variedad distinta de maíz. En las *calles*, de lado y lado, acostumbraba plantar piñas, papayas y cañas, mientras que en las orillas se sembraban plátanos.

Entre los surcos del maíz, ponía frijoles, cebollines y jícamas, y dejaba crecer tomatitos, quelites y chiles. En las esquinas y los bordes plantaba camotes, yuca, calabazas, chayotes, chícharos y árboles frutales.

Podía utilizar una tabla para sembrar arroz, y dejar una esquinita para plantar tabaco, que se usaba para curar y protegerse de animales ponzoñosos cuando se andaba en el ‘monte’.

Por otro lado, Don Ángel –papá de Don Santos<sup>309</sup>–, a principios de 1940, *intercalaba* calabazas, malangas y repollo entre el maíz, dedicaba una esquina al algodón, y aprovechaba las orillas de un riachuelo que atravesaba su cultivo para plantar hoja blanca, usada para la elaboración de tamales.

En la misma fecha, Don Blas –papá de Don Primitivo<sup>310</sup>– prefería dedicar una porción de la milpa al cultivo de los frijoles de porte erecto, mientras que disponía las variedades trepadoras a lo largo de uno de los bordes externos del terreno.

Cada campesino, por lo tanto, –tomando en cuenta las características climáticas y edafológicas, la pendiente, la pedregosidad y la presencia de agua– podía introducir ciertas variaciones en un patrón común de siembra. Podía escoger las especies y

---

<sup>307</sup> El *cayuco*, explica Don Maximino, es una canica muy grande y transparente en cuyo interior hay una espiral de siete colores que «figura una víbora» (Maximino Martínez Lázaro, *ibíd.*).

<sup>308</sup> Maximino Martínez Lázaro, *ibíd.*

<sup>309</sup> Entrevista a Santos Lázaro Martínez, 77 años, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 14 de noviembre de 2014.

<sup>310</sup> Entrevista a Primitivo Pascual Martínez, 90 años, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 14 de noviembre de 2014.

variedades de su preferencia, podía decidir si *intercalar* algunas, como por ejemplo el frijol, entre las hileras de maíz o dedicarles una porción específica del terreno. En general todos, sin embargo, compartían una serie de pautas que definen la peculiaridad de la *cama* popoluca: disponían a lo largo del perímetro del área de cultivo árboles útiles que la protegían en parte de los vientos y fungían de barreras vivas; dividían el terreno en *tablas* que usaban para plantar distintas variedades de maíz u otros sembradíos; separaban las *tablas* con *calles*, en las cuales cultivaban especies que cumplían la función de aislar parcialmente cada *tabla* y retenían en cierta medida el deslave; separaban en bordes y esquinas las variedades rastreras cubridoras y asociaban una elevada cantidad de especies, aprovechando sabiamente tiempos, espacios e interacciones.

Entre las décadas de los 40 y 50 del siglo XX, en Santa Rosa se utilizaban por lo menos dieciocho variedades de maíz<sup>311</sup>, muy diferentes por el color, tamaño y peso del grano, la forma y dimensión de la mazorca, las características y el color de las hojas, el tamaño y grosor de la caña, los tiempos de maduración<sup>312</sup>, y las condiciones climáticas y altimétricas de su desarrollo, entre otras cosas.

El maíz se podía acompañaba con trece variedades de frijol, dos de chícharo, cinco de calabaza, ocho de chayotes, dos de camote y de yuca, cinco de quelites, dos de cebollín, tomatito y chile, dos de piña, siete de plátano, cuatro de papaya y con cilantro 'criollo', verdolaga, xagalamento<sup>313</sup>, repollo, col de castilla, jícama, malanga, algodón, tabaco, caña, arroz, cacahuete, hoja blanca, hoja *bexo*<sup>314</sup>, árboles de limón, lima dulce, mango, aguacate, chinine, zapote, tomatate y nanche, por un total de 37 especies y 99<sup>315</sup> variedades de plantas sembradas, fomentadas y toleradas<sup>316</sup>.

---

<sup>311</sup> Son las que he podido registrar en la actualidad. Las variedades de maíz que Don Francisco sembraba en su milpa eran: el *tsapopmōc* (maíz de piedra), el *titsmōc* (maíz de diente), el *puuchmōc* (maíz amarillo), el olopiste, el *zapalote*, el *marténmōc*, el *yicmōc* (maíz negro), el *axogo*, el *tsabátsmōc* (maíz rojo) y el *nipiñmōc* (maíz de sangre).

<sup>312</sup> Éstos podían variar entre un máximo de ciento cinco días –en el caso del olopiste–, y un mínimo de sesenta/sesenta y cinco días –para variedades ‘rápidas’ como el arrocillo y el *chapamōc*–, siendo la duración más común noventa días. En los terrenos al norte, como ya indiqué, los tiempos se pueden extender hasta los seis meses.

<sup>313</sup> Planta anual de porte bajo, comestible.

<sup>314</sup> Esta hoja, como la blanca, se usa para envolver la masa de los tamales.

<sup>315</sup> Todas estas especies y variedades generalmente no coexistían en una única milpa. Cada quién elegía entre ellas según sus gustos y las características del terreno. Por supuesto, cada especie se sembraba en la época del año que le correspondía, y justamente el perfecto conocimiento de los tiempos de su asociación, interacción o sucesión permitía la concomitancia y combinación de un gran número de cultivos.

Don Francisco y sus contemporáneos sembraban los granos y las plantas que sus antepasados les habían heredado, y los que llegaban a intercambiar con parientes, vecinos y conocidos. Seleccionaban y guardaban las semillas cuidadosamente y trasladaban los camotes, esquejes y chupones de una milpa a la otra.

Para sembrar el maíz se usaba el *ñipcui*, un palo puntiagudo, de madera de dagame o guayacán, con el cual se perforaba la tierra. El campesino se guiaba con una *balija estaca*<sup>317</sup> para realizar hoyos en los cuales depositaba seis granos de maíz. Así formaba hileras paralelas, separadas por *carreras* de 1.20 m de ancho, mientras que dejaba 1 m entre un hueco y el otro. Algo parecido se hacía para plantar las otras semillas. En el caso de algunas variedades de frijol que se *intercalan* con el maíz, por ejemplo, se sembraban dos filas en cada *carrera*.

Para limpiar la milpa, se usaba el *chahuaste –lemoj en nuntajiy–* una especie de machete con punta redonda y doble filo, con la ayuda del cual se eliminaban todas las ‘malas hierbas’. Para evitar que el campo se ‘enhierbara’, antes de ingresar a la milpa, se limpiaban con mucho cuidado los pies y la ropa de toda semilla, arrancaban las plantas infestantes antes de que florecieran, y las reunían en canastos para tirarlas lejos del área de trabajo<sup>318</sup>. De tal forma los ‘abuelos’ lograban controlarlas y evitaban su excesiva reproducción. «Antes los popolucas eran muy inteligentes», destaca Don Maximino, con estas técnicas el terreno «se dominaba fácil», cosa que no ocurre en la actualidad.

Este método, agrega Don Juan, él lo usó durante unos veinte años, antes de que todo cambiara, de que se empezara a limpiar con machete, de que se barbechara con yuntas y de que se trabajara con ‘la pura química’, como en la actualidad<sup>319</sup>.

---

<sup>316</sup> En la milpa, además, se cazaba. Explica Don Andrés que los ‘abuelos’ construían jaulas y trampas con las cuales capturaban distintos tipos de aves: chachalacas, palomas, *bambolas*, *chocuo*, tucanes, entre otros. Estas trampas se ponían en la tarde y se controlaban en la madrugada del día siguiente. En la actualidad, el Comisariado Ejidal ha prohibido su uso. Asimismo, se utilizaban –y se siguen utilizando– trampas para tuzas, animales que contribuían a integrar la dieta local. Por otro lado, en las noches y usando un fusil, se podían cazar mapaches, tepezcuintles, ceretes y venados, fauna dañina para la milpa y, al mismo tiempo, comestible (Andrés Pascual Pablo, 72 años, Santa Rosa Loma Larga el 15 de noviembre de 2014).

<sup>317</sup> Palo que se coloca al otro lado del campo como punto de referencia para que el campesino pueda avanzar en filas rectas y equidistantes.

<sup>318</sup> Maximino Martínez Lázaro, *ibíd.*

<sup>319</sup> Entrevista a Juan Martínez López, 67 años, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 13 de junio de 2012.



Otra labor importante era la *dobla*. Por las lluvias abundantes que caracterizan la región, apenas las mazorcas de *temporal* llegaban a maduración, se doblaban las cañas del maíz y, así, se evitaba el deterioro del producto por infiltración de agua<sup>320</sup>. Esta medida permitía que el maíz pudiera permanecer en el campo, más o menos, desde septiembre hasta febrero-marzo. En este lapso de tiempo, el campesino recogía las mazorcas paulatinamente, conforme a las necesidades de la unidad doméstica, y sólo al final realizaba la pizca de toda la cosecha. Una vez trasladada la producción al pueblo, se escogían sólo las mazorcas mejores y se estibaban enteras. Se *tapizaban* en el tapanco, o sea, se disponían ordenadamente en capas y se protegían de las plagas, cubriéndolas con epazote machacado o espolvoreándolas con cal<sup>321</sup>.

Los ciclos de siembra del maíz se combinaban con los de todas las otras semillas, camotes y esquejes, y con el cuidado de árboles frutales y de las plantas auspiciadas, requiriendo de la fuerza de trabajo de la unidad doméstica durante todo el año. La familia nuclear, sin embargo, no podía enfrentar sola todo el proceso productivo y acudía al apoyo comunitario, a través de varias estrategias, en las cuales el dinero tenía un peso muy limitado y la regla fundamental era la reciprocidad. Toda la familia extensa intercambiaba su trabajo. Además, la red de apoyo mutuo se ampliaba gracias a las alianzas estrechadas por parentesco ritual y ‘mano vuelta’<sup>322</sup>. Tanto para la preparación del terreno como para la siembra, las limpias, la *dobla* y la cosecha, se reunía la familia y se buscaban ‘mozos’, que podrían recibir un jornal o pedir que se les devolviera la ‘mano’ en sus cultivos<sup>323</sup>. Desde el día anterior a las faenas, las esposas de todos los trabajadores se reunían en casa del dueño de la milpa y ayudaban a preparar los alimentos que se consumirían el día después. Cada una llevaba un poco de masa de maíz y ofrecía su colaboración, bajo la dirección de la anfitriona. Así, más o menos a las siete de la mañana siguiente, todos se reunían para desayunar café y tamales y, a las ocho, se encaminaban para empezar las labores agrícolas. Entre las doce y la una de la tarde, la ‘jefa de la casa’ llevaba el *lonche*, un almuerzo a base de frijoles y huevos

---

<sup>320</sup> La *dobla* se efectuaba sólo para la siembra de *temporal*. El *tapachol* no se doblaba, porque se desarrollaba en época de seca.

<sup>321</sup> Entrevista a Bartolo Pascual Rodríguez, 79 años, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 13 de noviembre de 2014.

<sup>322</sup> En Santa Rosa, para referirse a la ‘mano vuelta’, se utilizan frases en *nuntajiy* cuales: *inci man coñwiyáyapa* (te voy a ganar la mano) y *inci manac see dáyum* (te devuelvo la mano).

<sup>323</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, 58 años, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 26 de junio de 2013.

fritos, o chicarrón de cerdo. Alrededor de las cinco de la tarde, se regresaba para cenar: «si el señor mató cochino – detalla Don Maximino – esto se cenaba. Si no, mataban guajolote o pollo: los preparaban en caldito. Las viejitas, anteriormente, acostumbraban asar el pollo a la leña, luego le batían masa y hacían molito de masa. Le echaban su cilantro y otras hierbitas». Las señoras apoyaban en las tareas culinarias, atendían a los ‘mozos’ y realizaban el aseo. Al anochecer, el anfitrión «ponía su tercio de cigarros y su botellita de agua ardiente». Los más ancianos empezaban a tomar «y al rato ya estaban plática y plática de modo que ya regresaban de noche a sus casas»<sup>324</sup>.

---

<sup>324</sup> Maximino Martínez Lázaro, *ibíd.* Existía también otra forma de organizarse en la cual los ‘mozos’ trabajaban ‘por su cuenta’. En este caso, cada trabajador proveía a sus comidas, los alimentos se consumían en la milpa durante breves descansos y, al final del día laboral, todos recibían su jornal de parte del dueño del sembradío.

MILPA DE BLAS MARTINEZ (1930 - 1945)

REBATO; PRIMITIVO PASCUAL MARTINEZ  
DIBUJO; ELVIRA MARTINEZ PASQUAL

AL INICIO SE PREPARA LA TIERRA. SE CHAPEA SE QUENA LA BASURA LUEGO SE SIEMBRA EN EL MES DE JUNIO.

VARIEDAD DE PLANTAS:  
PLATANO MACHO, PLATANO MORTANO, PLATANO MIZCABO Y PLATANO CUADRO.

ESTOS SE SIEMBRAN POR LAS RAYAS DE LAS MILPAS.

PIÑA, CEREALDA, PIÑA, LUZA.

MIZ ZAPALOTE 90 CM X 40 CM LA COSECHA ES DE 3 MESES Y DABA LAS MASORCA COMO DE 15 CM DE LARGO.

MIZ NEGRO SE SIEMBRA DE 90 CM X 1 metro.

LA MIZORCA ES COMO DE 20 CM DE LARGO.

EL FRIJOL DE BAHO MORADA ES DE 2 MESES Y SE SIEMBRA EN SEPTIEMBRE.

EL PATASTAY SE SIEMBRA EN JUNIO.

EL FRIJOL TRIBUECO TAMBIEN SE SIEMBRA EN EL MES DE JUNIO.

Y PARA SEMBRAR CORTABAN UN PALO Y LE SACABAN PUNTA PARA SEMBRAR EL MAIZ Y FRIJOL.

COMOTE AMARILLO Y BLANCO SE SEMBRABA EN SEPTIEMBRE PARA QUE NO SE EXTIENDA CALABAZA SE SEMBRABA ENTRE EL MAIZ Y LA YUCA SE SEMBRABA A LA ORILLA DE LA MILPA TODOS ESTOS SE SEMBRAN EN EL MES DE NOVIEMBRE APARTIR DEL 3 DE NOVIEMBRE.



Para sembrar Cortaban un palo y le sacaban punta para sembrar el maiz y frijol.

Para el chapeo o deshierbo utilizan el machete que asta hoy se utiliza.

El machete se utilizaban para limpiar las milpas.



Todo lo que hasta aquí se ha dicho de la milpa *nuntajypaap* es un referente importante para comprender la profundidad de los procesos de cambio y persistencia que han involucrado al cultivo del maíz y de sus acompañantes hasta la actualidad.

Un fenómeno importante, señalado por varios de mis interlocutores santarroseños, es el incremento de la mano de obra femenina en labores que, anteriormente, desarrollaban prevalentemente los hombres. Desde finales de 1950, señoras, señoritas y jovencitas empezaron a ir a recolectar el café, a limpiar las milpas, a cosechar y vear el frijol y, así, ganaban dinero o la ‘mano’<sup>325</sup>. Algunos de mis interlocutores<sup>326</sup> han relacionado la casi total sustitución de la mano de obra masculina con la femenina, en los años de 1980, con cambios importantes en las técnicas de cultivo. Fue en esta década cuando se reemplazó el *chahuaste* con el machete para limpiar los terrenos: «ya no estaba bien trabajado ni se recogía la hierba. Nada más se tumbaba y allí se quedaba»<sup>327</sup>, las ‘malasemilas’ se quedaban en los campos y las ‘malashierbas’ se reproducían sin control.

Paralelamente, en las mismas fechas, se empezó a barbechar los terrenos con arado y yunta de bueyes, y quien no tuviera yunta, pagaba un *yuntero*. Se sembraba en los surcos y, después de la cosecha, el campo no se limpiaba, se dejaba ‘ensemillar’. Así, las ‘malashierbas’ se volvieron siempre más difíciles de ‘dominar’. Estas transformaciones en la manera de hacer milpa –como se verá más adelante–, coinciden con las primeras etapas de erogación de apoyos gubernamentales al campo. Éstos redundaron en aproximadamente una década de explosión productiva durante la cual el ejido se volvió vendedor de granos en gran escala.

Por otro lado, a principios de 1970, un habitante del pueblo, que había vivido por un tiempo lejos de él, regresó con una gran novedad. Traía un ‘líquido’ que ahorraría a todos el uso del *chahuaste* y del machete, y ya no sería necesario pasar tantas horas doblados: se trataba del herbicida *Hierbamina*. En un principio, nadie le creyó pero, cuando vieron los resultados de su aplicación, quedaron asombrados y se entusiasmaron. En el cercano pueblo de Juan Días Covarrubias, era posible conseguir

---

<sup>325</sup> En estas mismas décadas, la emigración, prevalentemente masculina, ha crecido exponencialmente, dirigiéndose, en un principio, hacia las zonas industriales regionales, y orientándose, sucesivamente, hacia otros estados mexicanos y Estados Unidos.

<sup>326</sup> Vid. por ejemplo Maximino Martínez Lázaro, *ibíd.*; entrevista a Cosme Ramírez Martínez, 71 años, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 24 de junio de 2013; y Juan Martínez López, *ibíd.*

<sup>327</sup> Maximino Martínez Lázaro, *ibíd.*

un litro de este producto a sólo 6 pesos y, así, muchos empezaron a comprarlo y a utilizarlo, aunque no fuera eficaz para los zacates.

En los 40 años que han transcurrido desde entonces, no hay santarroseño que no use agroquímicos. Las malezas se han vuelto incontrolables, las antiguas estrategias de trabajo solidario han perdido vigencia, y la mano de obra agrícola se intercambia casi sólo por dinero<sup>328</sup>. Todos los cultivos dependen ahora, aunque sea en distintas medidas, de herbicidas, plaguicidas y abonos: «ya la maleza se alargó mucho, se apoderó después de ocho, diez días pasados limpiando, el ‘monte’ está igual»<sup>329</sup>.

A partir de la década de los 70 del siglo pasado, además, la rotación de los terrenos de cultivo ha disminuido progresivamente hasta desaparecer casi completamente, con la parcelación del ejido en 2005, y el sistema de roza, tumba y quema –con sus amplios ciclos de descanso– ha sido suplantado, en el mejor de los casos, por un uso alternado de las parcelas usufructuadas. Una consecuencia importante de la sedentarización de las milpas ha sido la erosión de su capacidad de producción. Así, la fertilidad de los suelos ‘cansados’ depende ahora, en buena medida, de la utilización de abonos químicos de laboratorio.

Además, el uso de estos y otros agroquímicos les permite desarrollar solos la mayor parte de las labores agrícolas, y recurrir a la mano de obra de paga, cuando es necesaria, únicamente en las etapas de la siembra, la dobla y la cosecha. Según los cálculos de mis interlocutores, en la actualidad, los costos del trabajo manual para la mantención de un sembradío, a lo largo de todo el ciclo productivo, rebasan abundantemente el de los productos químicos más difundidos en el pueblo. Resulta entonces más conveniente sustituir los cuidados manuales con los ‘líquidos’.

Por otro lado, la compra de estos insumos eleva tanto los gastos de producción, que el maíz llega a costar al campesino hasta tres veces su valor a la venta, en la región<sup>330</sup>. Sin el respaldo de los antiguos lazos de alianza e intercambio, y sin el respeto de los ciclos de rotación y descanso, necesarios a los suelos santarroseños, la producción agrícola local no es rentable, y absorbe recursos obtenidos en otras actividades laborales.

---

<sup>328</sup> Fuera del núcleo familiar.

<sup>329</sup> Juan Martínez López, *ibíd.*

<sup>330</sup> En 2013, la inversión del campesino era de alrededor de 12 pesos por kilo de maíz, cuando su valor a la venta era de tres. Entrevista a Simón Pascual Pablo, 58 años, maestro, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 26 de junio de 2013



Por lo demás, la aplicación de agroquímicos afecta a todas las plantas cultivadas y auspiciadas, que solían acompañar al maíz en las milpas *nuntajiyapaap*. Así, actualmente, se observa una drástica reducción de las especies y variedades sembradas y auspiciadas.

Regresa entonces la pregunta inicial: ¿el nombre de milpa sigue siendo adecuado para describir los cultivos santarroseños? ¿La realidad actual no es representada mucho más por el de maizal –o maizal con frijolar–? La monetarización de la mano de obra y el uso extensivo de los ‘líquidos’, por ejemplo, han modificado dos aspectos fundamentales de la milpa *nuntajiyapaap*: a) la organización comunitaria del trabajo, que permitía su sustentabilidad económica; b) y el policultivo, la asociación de una gran variedad de vegetales, que hacían de ella un laboratorio de constante experimentación, mejora y diversificación genética.

La erosión de los esquemas de alianza, por otro lado, se ha reflejado también en el caducamiento de los lazos de reciprocidad con el entorno ‘natural’, y con todos los seres que garantizaban su existencia equilibrada. Así, ya no se acude a los *chaneques* o a *Homshuk* para ‘preparar’ la *caama* y asegurarse una buena cosecha. Las ‘oraciones, secretos y artes’, todas las prácticas rituales de invocación, petición y congraciamiento a través de las cuales los *nuntajiyapaap* de Santa Rosa obtenían el apoyo de las fuerzas invisibles que animan la ‘naturaleza’, han sido suplantados por las herramientas de la tecnología ‘moderna’<sup>331</sup>. Mucho ha cambiado y, sin embargo, en el pueblo se sigue hablando de milpas para referirse a las áreas de cultivo.

---

<sup>331</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, 58 años, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 21 de abril de 2011.

CAMPO DE CULTIVO REALIZADO EN LOS AÑOS 80 DEL 2014

DE FRANCISCO VALENTÍN PASQUAL HERNÁNDEZ

DISEÑO: Ángel Lazaro Pasqual

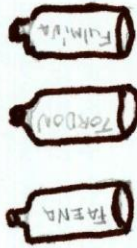
Preparación del campo

- Chapeo = se realiza en los meses de marzo y abril
- La quema se hace en el mes de mayo.
- Todo está listo solo se espera la lluvia los primeros aguaceros inicia en los fines del mes de mayo
- A principios de junio se espera el brote de las mazorcas
- Para posteriormente se fumiga con aspersoras de mochila y hervida mata - malva.
- Luego se espera que se seque la malva para sembrar
- Se siembra el maíz Criollo o nativo
- A los 45 días se le aplica otra fumigación
- a los 90 días se dala la milpa
- En el mes de octubre nuevamente se fumiga para sembrar el tapachol en noviembre.
- El Temporal Secosecha en los meses de Enero a Marzo y el tapachol se cosecha en mayo y junio.

MAÍZ TEMPORAL



SIEMBRA TAPACHOL



Productos Agroquímicos

Etnomapa VII  
Milpa de Valentín Pascual  
(1980-2014)

Fuente: Taller de Etnocartografía, Santa Rosa Loma Larga, 2014

Hoy los santarroseños, para realizar las dos siembras anuales de maíz, llevan a cabo un primer chapeo, queman la maleza<sup>332</sup> y esperan que llueva. Luego, hacen una primera aplicación de herbicida, por ejemplo el *LAFAM* con *Dragón 101*, usando aspersoras de mochila, y dejan pasar unos diez días, para que todas las plantas infestantes se sequen.

Para la siembra, dependiendo del tamaño del terreno, piden el auxilio de los familiares más cercanos o contratan ‘mozos’. Sigue usando el palo sembrador, cuya punta es ahora de metal, y la *balija*, pero pueden sembrar también *al tanteo*, o con *pita*<sup>333</sup>. Asimismo, según la variedad de maíz que plantan –y según sea ‘criolla’ o ‘de patente’–, pueden aplicar parámetros espaciales que apuntan a la intensificación<sup>334</sup> del aprovechamiento de la tierra. Las *carreras* pueden reducirse, entonces, hasta los 80 cm, los *brincos* entre los hoyos pueden ser de 40 cm y se depositan en ellos sólo dos granos. Para proteger las semillas de hormigas y otras plagas, además, las preparan previamente con productos químicos, como el *SEMEVIN*. Unos días después de la siembra, acostumbran usar un desecante, cómo por ejemplo el *Dragocson*, y cuando las plantitas alcanzan un tamaño de aproximadamente 20 cm, las rocían con un abono foliar y, si es necesario, un plaguicida<sup>335</sup>.

En el caso del *temporal*, después de la dobla<sup>336</sup>, ‘limpian’ químicamente las *carreras* y siembran el *tapachol*, *intercalado*, en medio de la ‘basura’. Así, el ciclo de limpieas y cuidados se repite, hasta llegar a la cosecha del *temporal*, de enero a marzo, y del *tapachol*, entre mayo y junio.

El proceso que se acaba de describir, sin embargo, es una generalización que, en la práctica, puede tener muchas variaciones y particularidades, distintas declinaciones de un mismo paradigma, que muestran la riqueza de las estrategias y respuestas

---

<sup>332</sup> Según me ha señalado Don Ángel, el recurso a la quema ha ido disminuyendo y ya muchos no la realizan.

<sup>333</sup> La *pita* es una cuerda que debe tener la extensión del surco, y a lo largo de la cual hay marcas que señalan el intervalo que se deja entre los hoyos. Los sembradores se disponen en correspondencia de las marcas, mientras dos personas sostienen la cuerda a los dos extremos de la primera *carrera*. Se inicia partiendo de uno de los lados del campo y se avanza muy rápidamente, desplazando la *pita* de surco en surco, hasta agotar toda el área por sembrar.

<sup>334</sup> Los maíces híbridos alcanzan tamaños menores, respecto a los nativos, y los técnicos sugieren sembrarlos a distancias que permiten una mayor concentración de plantas por hectárea.

<sup>335</sup> Los insumos químicos son de uso común también en la producción del frijol. Su aplicación en las distintas etapas del cultivo, puede variar según la disponibilidad económica del dueño de la parcela.

<sup>336</sup> En la actualidad, el tiempo medio de maduración de los maíces usados sigue siendo de noventa días, aunque la variedad mayormente utilizada, el olopite, requiere de unos quince días más.



santarroseñas frente a la modificación –no muy favorable–, del entorno ecológico y de las condiciones locales de subsistencia, frente a la subalternización de los saberes-haceres propios, y a la frustración de las expectativas y promesas de una ‘modernidad’ encarnada por la ‘revolución verde’ y los programas gubernamentales<sup>337</sup>.

Por ende, es muy importante tomar en cuenta la edad del campesino y sus condiciones económicas, las características del terreno, el área del ejido en donde éste se encuentra y la época del año en que se realiza el cultivo. En las milpas de los señores de edad superior a los cincuenta años, asimismo, he observado una mayor tendencia a la diversificación de las especies y variedades sembradas. Don Andrés<sup>338</sup>, por ejemplo, tiene dos milpas: una en el Rincón grande –al norte de la comunidad– y otra al sur. Una sobrina que no vive en el pueblo, además, le presta<sup>339</sup> un ‘terrenito’ que se encuentra muy cerca de su casa para que él ‘lo haga trabajar’. Con el apoyo de su esposa, Don Andrés siembra en los tres lugares<sup>340</sup>. En el Rincón, acostumbra cultivar dos variedades de maíz ‘criollo’: el *popmoc* –o maíz blanco–, y el *puuchmoc* –o maíz amarillo–. En el terreno cerca de su casa, siembra maíz blanco, frijol *sic*, frijol *pataxte* y frijol *caxtisic* –intercalados con el maíz–. En las orillas, además, hay plátanos –de las variedades macho y dominico–, y unas cuantas piñas. En la milpa al sur, en fin, cultiva maíz blanco, *jazmín*, amarillo y negro, frijoles *sic*, *caxtisic* y *tribulente* y un poco de cacahuate. Ha plantado tres naranjos, varios plátanos y, en los bordes al oeste y suroeste, ha dejado algunos árboles maderables<sup>341</sup>.

Si pasamos a considerar la *cama* de Lonsaje<sup>342</sup>, joven artesano y campesino local, es evidente el manejo de una menor riqueza biológica. En una parcela de dos hectáreas, que se encuentra 3 km al norte de la comunidad, éste cultiva una única

---

<sup>337</sup> Otros paradigmas exógenos, cuales por ejemplo los introducidos por la educación escolar o los distintos credos religiosos, se están poniendo en discusión y están generando, en los adultos santarroseños, una reconsideración más crítica del valor absoluto que le habían reconocido y una revaloración de lo propio.

<sup>338</sup> Entrevista a Andrés Pascual Pablo, 72 años, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 15 de noviembre de 2014.

<sup>339</sup> El préstamo de tierras es común, principalmente entre familiares. Existe, asimismo, también el uso de rentar tierras para la siembra y para el pastero de ganado mayor.

<sup>340</sup> Las informaciones se refieren a las siembras de *temporal* y *tapachol* del año 2014.

<sup>341</sup> Para el cuidado de sus cultivos, Don Andrés acostumbra contratar un sobrino para el chapeo, aplicar el herbicida *Glifomar* –para preparar el terreno y ‘limpiar’ los sembradíos en distintos momentos de su desarrollo–, el fertilizante foliar *Grogreen* y el insecticida *Arrivo 200*. Sin embargo, cuando lo considera necesario, él o su esposa pueden ‘limpiar’ manualmente pequeñas porciones, para que crezcan los quelites. En noviembre de 2014 el costo del chapeo fue de 100 pesos por tarea.

<sup>342</sup> Entrevista a Lonsaje Lázaro Cruz, 40 años, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 20 de noviembre de 2014.

variedad de maíz nativo –el olopiste blanco–, acostumbra ‘llevar mozos’ y ‘tirar una *pita*’ para ir más rápido, y no siempre realiza las dos siembras anuales<sup>343</sup>. A veces planta hasta cinco variedades de frijoles: el *sic*, el *sic* de vaina blanca, el *sic* de vaina morada y el Jamapa los *intercala* en los surcos del *temporal*, mientras que para el Chipo –que es de bejuco– dedica dos o tres tareas en una esquinita, o aprovecha de la *calle* que divide en dos su milpa. Entre los surcos siembra también unas 5 o 6 matas de calabaza, que le pueden dar hasta 15 o 20 ejemplares. Su parcela tiene muchos árboles maderables alrededor, que se sembraron porque «sirven de barrera». Asimismo, aunque asevera que su forma de trabajar –en cuanto ‘joven moderno’– es «fumigar con el agroquímico», Lonsaje conoce y aplica los saberes-haceres locales. Al seleccionar los granos para la siembra, por ejemplo, escoge las mazorcas más grandes por grosor y dimensión, prefiere las que tienen el olote delgado y las semillas de mayor tamaño, y se asegura que éstas no sean «más anchas o gruesas», para que el maíz no ‘varíe’ y se ‘degenere’. Para plantar las calabazas, elige los lugares en donde la tierra es porosa y tiene nutrientes, o sea en donde el agua «junta la basura y la tierra se pudre»<sup>344</sup>. A lo largo del ciclo productivo, además, toma en cuenta las fases lunares y, por ejemplo, realiza la dobla del maíz sólo con la luna llena.

Tanto él como Don Andrés producen para las necesidades de la familia, aunque, si el maíz les ‘sobra’ pueden venderlo a vecinos o «buscarle un mercado que pague más o menos»<sup>345</sup>.

Las variaciones en la disponibilidad de recursos económicos son otro factor de diferenciación de las milpas santarroseñas e influyen en la contratación de ‘mozos’, y en la cantidad y tipos de agroquímicos aplicados. Un ejemplo muy significativo es el del cultivo de las parcelas ejidales de propiedad común, como son las escolares. Éstas se ‘trabajan’, utilizando fondos comunitarios y mano de obra de los padres de familia, con el fin de comercializar el producto a beneficio de las escuelas. Así, en el caso de la

---

<sup>343</sup> En el ciclo de *temporal*, después de rozar el acahual y quemar la ‘basura’, Lonsaje espera que la maleza vuelva a crecer hasta 15-20 cm y aplica el herbicida *Coloso* –al cual agrega un 30 por ciento de *Full-Mina*. Prepara las semillas con el *SEMEVIN*, para protegerlas de ratones y hormigas, y antes de que el maíz comience a ‘claviar’ [brotar] efectúa la limpia del sembradío con un secante químico. Cuando las plantitas alcanzan un tamaño de 15-20 cm, rocía un abono foliar (el *Fosface*), o espera a que alcancen los 40 cm para suministrar *Urea* cerca de las raíces. Para el *tapachol* ocupa muchos menos insumos. Puede limpiar con machete o fumigar con un agroquímico menos fuerte, como son el *Cerillo*, el *Gramoxil* o el *Gramoxón*.

<sup>344</sup> Lonsaje Lázaro Cruz, *ibíd.*

<sup>345</sup> *Ibíd.*

parcela de la Secundaria que observé en 2013, –vista la mayor disponibilidad monetaria y de recursos humanos– se prefirió sembrar ‘técnicamente’. Se usó la *pita*, se compraron semillas híbridas de alta productividad –de la variedad *Pioneer 30F96*–, se respetaron distancias reducidas y se aplicaron ‘líquidos’ en todas las etapas productivas, para asegurar la obtención de la mayor cantidad posible de granos. Cuando, por lo contrario, se trata de milpas familiares, hay una tendencia general a reducir el uso de agroquímicos hasta prescindir de algunos, si falta dinero.

Las diferencias altimétricas y de pendiente, junto a las diversas características de los tipos de suelo presentes en el ejido constituyen otros elementos de diversificación. Así, por ejemplo, el maíz que se siembra en tierra colorada requiere de la aplicación de abonos –a menos que se trate de un acahual recién rozado–, mientras que para los sembradíos que se efectúan en la *pojayicnas* es menos importante su uso. No es igual, en fin, la inversión de tiempo, dinero y trabajo para la siembra de *temporal* y la de *tapachol*. El *cujammoc*, o siembra de invierno, es considerada como menos segura, en cuanto depende de un régimen de lluvias actualmente muy irregular. Don Santos lo define ‘maíz aventurero’<sup>346</sup> y él, como muchos otros santarroseños, en esta etapa productiva cultiva extensiones más reducidas de tierra.

La *cama* santarroseña, como ya se mostró en parte hasta aquí, ha vivido importantes procesos de transformación que, según cuanto me han narrado mis colaboradores, iniciaron a operar paulatinamente desde la década de 1940 y se fueron acelerando, a partir de los años 70 del mismo siglo. Distintos factores –internos y externos a la comunidad– han contribuido a modificar la milpa, siendo algunos la introducción de la educación formal, el incremento poblacional, el deterioro ambiental, la migración, la misma diferenciación del campo religioso local, etc.

Entre ellos, un papel significativo ha sido el de las políticas públicas de fomento agropecuario. Éstas, diseñadas a nivel nacional y estatal, se han insertado en el devenir local y han participado en la transformación no sólo de los saberes y prácticas agrícolas, sino de un modo de vida y una visión del mundo. Los campesinos santarroseños han interactuado con ellas, movidos por la esperanza de mejorar sus condiciones de existencia. Han creído en las promesas de la ‘modernidad’, en el discurso desarrollista, en la superioridad de la ciencia respecto a los saberes-haceres

---

<sup>346</sup> Entrevista a Santos Lázaro Martínez, 77 años, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 16 de noviembre de 2014.

heredados por sus ancestros, y han participado activamente –y con gran apertura– en la aplicación local de las políticas y programas públicos de fomento agropecuario. Éstos, sin embargo, no han cumplido absolutamente lo prometido. Así, por ejemplo, las condiciones de algunos de los créditos otorgados han desembocado en un endeudamiento que los lugareños nunca podrán pagar, mientras que, en otros casos, imponían montos de coparticipación absolutamente inalcanzables: «entonces estos beneficios se los llevaban, más bien, todos aquellos que tenían dinero. Nunca llegaba a la gente del campo en zonas indígenas, quedaban en otro lado»<sup>347</sup>.

El fracaso más rotundo de tales políticas en Santa Rosa, y el momento más crítico de su implementación, corresponde con el auge y el rápido declive de la producción maicera en gran escala, entre 1985 y 1995. Los efímeros beneficios obtenidos – limitados significativamente por la intermediación de ‘coyotes’, que siguen siendo la única vía de comercialización de los productos agrícolas en la zona– han sido acompañados por la inhabilitación de los sistemas *nuntajypaap* de contención de la ‘maleza’, el caducamiento de la ‘mano vuelta’, la fuerte merma de la fertilidad de los suelos, la incrementación de la dependencia de agroquímicos, la pérdida de distintas variedades de semillas<sup>348</sup> y plantas comestibles locales, y el paso progresivo de la autosuficiencia alimentaria a la subordinación al mercado, la economía monetaria y los apoyos gubernamentales. El naufragio de la supuesta ‘vocación maicera’ del ejido, sin embargo, lejos de poner en tela de juicio las promesas desarrollistas, ha desembocado en la conversión masiva de las milpas en pastos y en el desarrollo, por parte de los más jóvenes, de un patrón migratorio de larga distancia y duración. El crecimiento de la ganadería, empero, no está relacionado con algún apoyo de gobierno, «todos los campesinos que se volvieron ganaderos siempre ha sido por cuenta propia»<sup>349</sup>, empujados por la convicción de que esta actividad les brindaría ingresos estables y más elevados, y una especie de seguro para hacer frente a infortunios y necesidades imprevisibles. En el caso del desarrollo ganadero, como en la mayoría de las transformaciones ‘modernizadoras’ de la agricultura local, los santarroseños han

---

<sup>347</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, 58 años, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 19 de noviembre de 2014.

<sup>348</sup> Las cualidades organolépticas de los maíces introducidos, además, no satisfacen los gustos locales y su escasa resistencia a los gorgojos choca con el uso *nuntajypaap* de dejar durante varios meses las mazorcas sobre las plantas y de guardar las semillas para los siguientes ciclos de siembra. Por estos dos factores, los granos introducidos no se consideran adecuados para el autoconsumo.

<sup>349</sup> Ángel Lázaro Pascual, *ibíd.*

participado activamente en la adopción de las ‘innovaciones’ de la ciencia y tecnología. No han operado pasivamente y por la imposición de políticas y programas de gobierno. La herramienta poderosa de incidencia y cambio ha sido, más bien, el discurso, la ideología que acompañaba y acompaña las intervenciones políticas en el agro *nuntajiyapaap*. Las verdades de la ‘modernidad’, sin embargo, están empezando a revelar sus límites, se están mostrando inapropiadas a la realidad de los campesinos locales y del entorno que habitan, incapaces de ofrecerles la bonanza pregonada. Así, con el paso de los años, varias de las propuestas de la ‘revolución verde’ se están abandonando y se están retomando prácticas y saberes locales. En Santa Rosa existe, de hecho y no obstante todo, una continuidad de saberes. Los campesinos más jóvenes siguen aplicando los saberes-haceres de sus antepasados: los toman en cuenta y los utilizan, aunque los integran con los conocimientos de la ciencia agronómica. Éstos, cómo los saberes de ‘antes’, se aplican y se ponen a prueba en la práctica y, de tal forma, se validan o rechazan. El resultado de este proceso de comprobación empírica es el reconocimiento de la utilidad de varios elementos del saber local y la invalidación de muchos de los introducidos.

Un caso particular es el de los agroquímicos. Existe una conciencia generalizada de sus efectos dañinos, tanto para la salud humana como para el medioambiente. No obstante, no se ha encontrado hasta el momento la manera de obviar su uso. Se ha desarrollado un amplio y extensivo conocimiento de esta herramienta, que se aplica con gran finura y se manipula para adecuarla lo más posible a los objetivos locales. Se experimenta constantemente, por ejemplo, para reducir al mínimo sus dosis, e implementar formas de aplicación –u otras estrategias– que reduzcan los gastos, y el perjuicio al suelo y a la salud. Así, tanto los adultos mayores como los jóvenes saben que el ‘químico’ hay que ponerlo ‘calculado’ para no «matar la fuerza de la tierra, el abono orgánico»<sup>350</sup>. Algunos no realizan la quema para que, al aplicar el herbicida, la ‘basura’ proteja un poco la tierra, otros experimentan abonos orgánicos –como la *pica pica mansa*–, muchos recurren al descanso y la rotación entre los terrenos en usufructo, y todos usan botellas de refrescos para guardar los granos sin usar ‘polvo’. De tal forma, se han encontrado maneras para evitar el uso de abonos y protectores de granos químicos, y se ha disminuido el porcentaje de aplicación de los herbicidas,

---

<sup>350</sup> Juan Martínez López, *ibíd.*

aunque no se ha encontrado la forma de no utilizarlos. Asimismo, no obstante el ejido se encuentra en «una situación crítica para la producción de semillas»<sup>351</sup>, adultos mayores y jóvenes están procurando recuperar y sembrar granos nativos y algunas de las frutas, verduras y hortalizas que acompañaban al maíz en la milpa se están sembrando en el traspatio.

Para concluir, quiero evidenciar, entonces, que los campesinos de Santa Rosa nunca han dejado de experimentar. Su saber-hacer se sigue desarrollando con y en la *práxis*, en la experimentación y práctica diaria de las soluciones más adecuadas a sus necesidades, sus gustos y a las características de su medio. La actitud que han tenido frente a las propuestas exógenas no ha sido en lo absoluto conservadora y ‘tradicionalista’, sino todo lo contrario. Se han abierto a las innovaciones, han creído en las promesas de una vida más próspera que han acompañado la implementación de conocimientos, tecnologías, insumos cuya eficacia supuestamente mayor se ha fundado con la autoridad de la ciencia ‘moderna’. A lo largo de unas cuatro décadas, han integrado lo nuevo y externo con lo propio y experimentado, han dado prioridad a lo primero –sin hacer completamente a un lado lo segundo–, han dejado y casi perdido sus semillas, cambiado tipos de cultivo, se han vuelto ganaderos. Han aplicado su habilidad y saber con gran ductilidad y han adquirido pericia en el manejo de las nuevas herramientas –una pericia que usan también para adecuarlas a sus objetivos específicos–. Sin embargo, sus condiciones de vida no han mejorado y, como enfatiza Don Ángel, si antes a los abuelos «le faltó dinero, pero no le faltó alimento»<sup>352</sup>, ahora se padece «hambre y carestía». Así, por lo menos en Santa Rosa, la fe absoluta en técnicos e innovaciones agronómicas se ha ido redimensionando, y los saberes y prácticas locales se están volviendo un recurso al cual regresar. Frente al constante deterioro de sus condiciones de existencia, los santarroseños están viendo en lo ‘propio’ un medio para garantizarse, por lo menos, lo que los ‘abuelos’ ya tenían sin contar con apoyos de gobierno: «ellos nunca recibieron un beneficio y mas, sin embargo, se mantuvieron»<sup>353</sup>, subraya Don Ángel. El regreso a la ‘milpa’ y al cultivo de los granos locales, entonces, representan hoy una posibilidad para asegurarse lo mínimo indispensable para la sobrevivencia.

---

<sup>351</sup> Ángel Lázaro Pascual, *ibíd.*

<sup>352</sup> *Ibíd.*

<sup>353</sup> *Ibíd.*

Como es posible deducir de los relatos de mis colaboradores, la *cama* se caracterizaba por ser un laboratorio de permanente experimentación y un paradigma productivo de gran ductilidad, que cambiaba y se adaptaba a las tan variadas condiciones geográficas y ecológicas del ejido, y combinaba la actividad agrícola a otras fuentes de sustento. Esta versatilidad, que a partir de los 70 del siglo pasado ha favorecido su ‘modernización’ y ulterior diferenciación, ha permanecido como una característica constante que ha permeado todo el sistema milpero *nuntajyypaap* (vid. Terán y Rasmussen, 2009). En él ha prevalecido la tendencia a experimentar y diversificar, a englobar y articular, con las ‘viejas’, las ‘nuevas’ vías para subsistir y, por tal motivo, sigue ofreciendo un modelo de respuesta en situaciones de crisis y necesidad. Así, tomando en cuenta la importancia que en este pueblo se sigue atribuyendo a la producción agrícola para el autoabasto, al regreso de muchos a la agricultura, a las tantas persistencias que se pueden observar –detrás de las transformaciones en la economía, organización social o visión del mundo–, considero que sigue siendo correcto hablar de milpa para referirse a los cultivos santarroseños y que, cuando los lugareños usan hoy este término, reconocen una continuidad que puede quedar desapercibida a un análisis externo de sus características y peculiaridades.

## IV.2.2. Uso, aprovechamiento y prácticas de subsistencia relacionadas con el ‘monte’

El ‘monte’, lugar poblado por los *cuqueja cuy*, árboles nacidos ‘por voluntad de Dios’ en el tiempo de los orígenes, y espacio en el cual todo lo que existe no depende del trabajo humano sino de la obra de otros seres que lo rigen y cuidan, es, o tal vez sea necesario decir ‘era’, el sitio en el cual se resguarda la gran mayoría de los recursos necesarios a la sobrevivencia de los lugareños.

Como se mostró en los etnomapas dibujados en la comunidad, Santa Rosa Loma Larga surgió, en la segunda mitad del siglo XIX, en un espacio robado a la selva y se desarrolló en su interior, siguiendo un patrón común a la mayoría de los poblados *nuntajypaap*. El ‘monte’ era, entonces, para los santarroseños la fuente principal de abastecimiento, por supuesto junto a la milpa, de todo lo necesario al desarrollo de una economía de autosubsistencia. Los lazos vitales entre los habitantes del pueblo estudiado y el ‘monte’ se han diluido progresivamente y han perdido, en la actualidad, buena parte de su trascendencia originaria.

Las actividades económicas que, tradicionalmente, se desarrollaban en el *wit’ jimñi* incluían: a) la caza, b) la pesca, c) la recolección de frutos y plantas comestibles, d) de miel, e) de hojas, raíces y cortezas medicinales, f) de leña para la cocción de los alimentos y la calefacción, g) de maderas y otras materias primas usadas en la construcción de casas, h) de materiales necesarios para la elaboración de herramientas de trabajo o para el quehacer doméstico, y i) la extracción de barro para la fabricación de ollas.

### IV.2.2.a. La caza

Cuentan mis colaboradores locales que antiguamente en Santa Rosa se cazaba con arco y flechas. Estas herramientas, usadas también en todas las otras comunidades *nuntajypaap*, fueron paulatinamente sustituidas por la escopeta, a partir de la mitad de los años 40 del siglo pasado.

Los animales objeto de las actividades venatorias eran: venado real (*wit’mia*), temazate (*homia*), tepezcuintle (*juniyá*), cerete (*ujchi*), mapache (*ascañ*), tlacuache (*chijji*), puercoespín (*ápit’chijji*), jabalí (*moc yoya*), tejón solo (*cutum chicu’*), tejón de manada (*wad’an chicu*), conejo (*coya’*), ardilla motito (*ticxcuy cunqui*), tusa (*tiipich*), tapir (*tsuqui*), armadillo (*nits*), chiguipile (*chiquipili*), iguana real (*wit’pachi*), bambola,



chachalaca (*echiñ*), tucán (*cats cats*), paloma torcasa (*xojcuucu'*), paloma tigre (*cañ cuucu'*), paloma blanca (*pop cuucu'*), perdiz (*won*), faisán (*tsin jon*), gritón (*wicuu*), codorniz (*gruychi*), loro (*catsa*) y perico (*xut'ut catsa*).

Las técnicas usadas para cazar aún en la actualidad son varias, se desarrollan individualmente o en grupo y, en ambos casos, están generalmente reservadas a los hombres. Una primera modalidad es la que se realiza en solitario. El cazador tiene que saber reconocer los rastros de los animales que pretende cazar para individuar los lugares en los cuales acostumbran pasar más frecuentemente o alimentarse. Luego construye un pequeño tapanco con ramas y hojas sobre un árbol y queda allí varias horas al asecho de sus presas. Cuenta Don Juan<sup>354</sup>, por ejemplo, que antes, en la época de seca cuando los mangos están maduros y empiezan a caer, era posible cazar muchas especies de animales cerca de estos árboles. Los tejones llegaban en el día en grandes cantidades, en manadas de cincuenta, cien ejemplares. En la tarde llegaban los tlacuaches, los puercoespines y manadas enteras de jabalís y, en fin, en la noche, entre las ocho y las nueve, aparecían los tepezcuintles. El cazador espiaba en silencio en lo alto del árbol y de allí disparaba a sus víctimas.

Un instrumento complementario que se utiliza de noche es la linterna. Al mover el haz de luz, el cazador tiene un recurso más para localizar a los animales a través del reflejo luminoso que emanan sus ojos.

Otra forma local de cazar es sólo diurna y se efectúa en grupos de cinco o seis personas, acompañadas por perros. En este caso son estos animales los que siguen los rastros de las presas, las encuentran y las obligan a salir de su escondite. Los cazadores, que rodean el lugar, están listos a disparar cuando éstas tratan de escapar.

Según las informaciones recibidas por varios cazadores de Santa Rosa, no parece existir una etapa de entrenamiento de los perros que, en este tipo de montería, desarrollan un papel fundamental. En la mayoría de los casos éstos parecen poseer naturalmente la tendencia y la capacidad de perseguir las huellas y de desanidar los animales. Cuando no es así, el proceso de 'preparación' del can es de tipo mágico y lo involucra, con su dueño, en una serie de prácticas rituales que se extienden a lo largo de varias semanas. Sin embargo, llama la atención el hecho de que, para la realización de estas prácticas, se usen, entre otras cosas, nidos, hojas y pequeñas ramas

---

<sup>354</sup> Entrevista a Juan Martínez López, cazador y pescador, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 13 de junio de 2012.

recolectados en correspondencia de los lugares de paso y de refugio de los animales que se desea cazar o de los sitios en donde éstos acostumbran alimentarse.

Regresando a las técnicas venatorias utilizadas en la comunidad, existen también modalidades que no prevén el uso de la escopeta. Don Bartolo<sup>355</sup>, por ejemplo, caza sólo armadillos y lo hace empleando únicamente su machete. Un tío le explicó que estos animales salen de sus madrigueras al mediodía. A esta hora hay que poner mucha atención para escuchar sus movimientos y, una vez localizada la presa, hay que imitar el rugido del ‘tigre’. El armadillo, asustado, ‘se enconcha, queda quietecito’ y el cazador logra capturarlo con mucha facilidad.

En fin, en el caso de algunas especies de aves, hay que usar estrategias especiales. Para capturar las palomas, por ejemplo, se construyen jaulas mientras que para las chachalacas se hacen trampas<sup>356</sup>.

Los puestos de montería, hasta hace unos cincuenta años, eran cercanos al pueblo y no era necesario alejarse mucho de él para cazar. Don Juan, por ejemplo, acostumbraba desplazarse unos dos kilómetros y cazar solo, pasando la noche al asecho de las presas. En la actualidad el ‘monte’ ya está mucho más lejano de la comunidad y ya no se encuentra la misma cantidad y variedad de fauna de antes. Entre las décadas de 1960 y 1970 la presencia de animales se redujo drásticamente, «en estos años estaba limpio, no se miraba nada»<sup>357</sup>. Hoy en día algunas especies ya no se encuentran como, por ejemplo, los faisanes y las perdices que Don Juan conoció cuando era niño. Sin embargo, él y mis otros colaboradores coinciden en que, a partir de hace cinco o seis años, reaparecieron ejemplares de la fauna local que se habían vuelto poco comunes como, por ejemplo, el venado real o el jaguar (*carj*). La recuperación de la población animal del ejido es, para todos, la feliz consecuencia de la reglamentación federal y estatal del aprovechamiento de los recursos forestales<sup>358</sup>.

Especialmente Don Juan contrapone tajantemente las prohibiciones impuestas por esta legislación, externa a la comunidad, a una supuesta anomía que le preexistía y que

---

<sup>355</sup> Entrevista a Bartolo Martínez Pascual, cazador y pescador, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 13 de junio de 2012.

<sup>356</sup> La caza con trampas y jaulas se puede efectuar en la milpa y la desarrollan también las mujeres.

<sup>357</sup> Entrevista a Juan Martínez López, *ibíd.* Este lapso temporal coincide con una etapa de gran crecimiento de la población local, que entre 1950 y 1960 se duplica, con la consecuente extensión de las áreas de cultivo al norte del poblado y de la presión sobre los recursos faunísticos.

<sup>358</sup> Principalmente, a nivel federal, la Ley General de Equilibrio Ecológico y Medio Ambiente y la Ley General de Desarrollo Forestal y, a nivel estatal, la Ley de Desarrollo Forestal Sustentable para el Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave.

caracterizaba a los tiempos de los ‘antibuelos’. Éstos tenían toda la libertad de cazar porque no había restricciones legales y Santa Rosa estaba aislada e incomunicada. A pesar de estas aseveraciones, todos los cuentos de Don Juan dejan vislumbrar un rico conjunto de reglas no escritas pero activas en la *praxis*. Al lado de las normas dictadas e impuestas por los *encantos*, que analizaré más adelante en este ensayo, aparecen cuidados que surgen de los saberes locales.

Por ejemplo, Don Juan no se excede en ir a cazar porque «si uno va muy seguido, los animales se acaban». La época mejor para las actividades venatorias es el *cujamsañ anq̄i*<sup>359</sup>, el tiempo de seca, que va desde la mitad de marzo hasta la mitad de junio. En este periodo del año, las hojas están secas, la vegetación es menos tupida y es más fácil detectar la presencia de los animales, «uno los escucha desde lejos y se puede preparar». Sin embargo, en junio, el mes en que los animales se aparean y ‘andan por manadas’ no hay que cazarlos, hay que dejar que se reproduzcan. Don Juan espera que esta época pase y vuelve a cazar sólo cuando ya ‘andan separados’.

Existen, entonces, reglas internas a la comunidad, tácitamente respetadas por sus miembros, por lo menos hasta hace unas décadas, y que se siguen recordando, aunque no se le reconozca el mismo *status* de la legislación federal y estatal. Por otro lado, varios colaboradores señalan, como un elemento de contraste, la actitud de ‘ciertos vecinos de otros lugares’ que no siguen estos cuidados y cazan clandestinamente ‘para hacer negocio’.

#### **IV.2.2.b. La pesca**

Según Don Juan son dos las formas de pescar en Santa Rosa, la ‘de antes’ y la actual. En su juventud le enseñaron a pescar con el barbasco (*n̄acu*), nombre que se refiere a dos distintas variedades de plantas con propiedades análogas. La primera tiene un rizoma que puede pesar alrededor de cinco o seis kilos. Para pescar se utiliza la cascara que se raspa y se ‘bate’ en el agua. De la segunda variedad se usan los bejucos, que son largos y de sección cuadrangular. Se desmenuzan y se exprimen para extraer un líquido que se vierte en la corriente o cuerpo de agua. En ambos casos los

---

<sup>359</sup> Los *nuntajyypaap* de Santa Rosa Loma Larga dividen el año en tres estaciones: *cujamsañ anq̄i* (tiempo de seca) desde la mitad de marzo hasta la mitad de junio; *cutuj anq̄i* (tiempo de lluvia) desde la mitad de junio hasta todo octubre; y *suc suc anq̄i* (tiempo de frío) desde noviembre hasta la mitad de marzo, que es una época en la cual hay viento del norte, llovizna y frío intenso.

peces se intoxican y son capturados con facilidad. Antes, las dos variedades de barbasco se podían encontrar en el ‘monte’ pero, hoy en día, ya son muy raras. Esta técnica, de todas formas, aunque garantizara un buen botín para el pescador, no permitía seleccionar entre los ejemplares pescados y, como subraya Don Juan, afectaba su reproducción. Otra modalidad de pesca usada por los ‘antibuelos’<sup>360</sup> se practicaba utilizando el arco y las flechas, pero son muy pocos los pescadores de la comunidad estudiada, entre ellos Don Polo<sup>361</sup>, que me la han mencionado.

La forma actual de pescar en los ríos, arroyos y espejos de agua de Santa Rosa, en realidad, incluye diferentes técnicas. Explica Don Bartolo que, por ejemplo, se pueden utilizar las nasas (*poopo*) que permiten capturar mayacastes, camarones y pescados pequeños como las pepescas. Se trata de trampas que se colocan en las corrientes fluviales y que se construyen artesanalmente. Para confeccionarlas se emplean varios tipos de bejucos y maderas locales. Se comienza con hacer un aro de cincuenta centímetros de diámetro con un bejuco de un centímetro y medio de grosor, luego se cortan treinta y cuatro fustes de guasimo (*icicuy*) de un metro y medio de largo y se aseguran con otro bejuco alrededor del aro. Terminado este proceso, se teje un bejuco de agrás (*yic t̃im tsay*) o de peineta, de aproximadamente dos metros, alrededor de las varas hasta formar un cono. Para finalizar la nasa, se colocan a sus lados dos ‘brazos’ del mismo material cuya función es asegurar la trampa a las orillas del río. Una vez colocada, «hay que ir a verla cada mañana, tempranito, a las cinco, para sacar las cosas frescas»<sup>362</sup>.

En la comunidad se acostumbra también pescar con anzuelo (*aawi*), un pequeño gancho metálico de producción industrial sujetado con un hilo de nilón a una vara de uno o dos metros. En el ganchito se pone una carnada, por ejemplo una lombriz, y luego se lanza al agua con la esperanza de que algún pez lo muerda. Se puede ‘anzoliar’ en cualquier época del año.

Otra herramienta ocupada comúnmente para la pesca es la atarraya (*ch̃icha*) una red de unos dos metros de diámetro, con plomos en los bordes, que se arroja desde las riberas y, cayendo al fondo, aprisiona a los peces. En Santa Rosa hay varias personas

---

<sup>360</sup> Manera local de referirse a los antepasados.

<sup>361</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, curandero, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 2 de septiembre de 2008.

<sup>362</sup> Entrevista a Bartolo Martínez Pascual, *ibíd.*

que saben tejer este tipo de red, la elaboran con hilos de seda o, desde hace no mucho tiempo, con hilos de nilón. La atarraya se puede usar también en el *cutuj anqi*, el tiempo de lluvia, que va de la mitad de junio a todo octubre. En esta época los ríos están crecidos y, aunque el agua esté turbia, se puede tirar esta red porque los topotes y otros peces de pequeñas dimensiones se acercan a las orillas.

En tiempos relativamente más recientes, por lo menos hace unos cuarenta años, en el pueblo se empezó a usar el arpón. Es un aparejo que elabora el mismo pescador y que consta de un cuerpo de madera que, sirviéndose de un hule, proyecta un alambre con el cual se atraviesa al pez. Se emplea, juntamente a un visor, sumergiéndose en las aguas de un río o una laguna y, para utilizarlo provechosamente, se requiere de una buena capacidad pulmonar. El visor se compra, «a los poblanos les gusta mucho hacerlos, ellos los vienen a vender»<sup>363</sup>. Cuenta Don Juan que él compró su visor hace unos treinta años, ‘se tiraba en alguna poza honda’ y lograba pescar muchos peces, sobretodo mojarras. Prefería este tipo de pesca porque «se escogen los peces más grandes y los medianos y de esta forma también se ‘protege’, de esta forma no se exterminan»<sup>364</sup>. El arpón y el visor se pueden usar sólo en la temporada de seca porque ‘es cuando se ve’.

Al noreste de Santa Rosa se encuentran dos lagunas secas en las cuales, en época de lluvias, se desarrolla un tipo peculiar de pesca, la del camarón reculador. Éste se captura con canastas de junco fabricadas localmente o con otro aparejo compuesto por un aro de bejuco de peineta, granadillo o estribo, y tela de costal. El pescador se pone al asecho y espera al camarón o, para atraerlo, usa una carnada de tripas de pollo puesta en un palito y luego lo atrapa con uno de los dos artefactos.

En fin, en la comunidad y en toda la región *nuntajyypaap*, se acostumbra recolectar, en ríos y arroyos, cangrejos y un tipo de caracol negro muy apreciado. Esta actividad la practican principalmente las mujeres, que también pueden ‘anzoliar’, mientras que las otras técnicas pesqueras son usadas generalmente por varones.

Con respecto a las especies ícticas y de crustáceos que se conseguían en el territorio santarroseño, cuenta Don Juan que él acostumbraba pescar mojarras negras, guabinas, truchas y mayacastes. «Estos son los más grandes que había antes. También existían las pepescas pero la gente no las pescaba porque son más chicas. La

---

<sup>363</sup> Entrevista a Bartolo Martínez Pascual, *ibíd.*

<sup>364</sup> Entrevista a Juan Martínez López, *ibíd.*

gente de aquí llenaba costales de mayacastes y había cantidades de peces pero se acabaron cuando entró la sequía, se secó el agua. Ahora sólo se encuentran los cuatopotes»<sup>365</sup>.

Todos mis colaboradores me han señalado la drástica reducción de la fauna acuática del ejido y la desaparición de las especies de mayor tamaño. Varios han destacado, entre sus causas, el desecamiento de tramos enteros de algunos de los principales ríos locales durante la *cujamsañ añq̄i*. Explica Don Juan que el problema de la sequía empezó en 1958 y ahora «hay años que se seca, hay años que no, pero ya no tiene nada el agua. Este año, por ejemplo, no se secó el arroyo, pero hace dos años sí. Se quedó seco, pura piedra»<sup>366</sup>. Por otro lado, Don Gumersindo<sup>367</sup> señala que al origen de este fenómeno está el corte indiscriminado de árboles en las riberas de las corrientes de agua y en todo el ejido. Algunos tramos del arroyo Huillapan, por ejemplo, han sido despojados de toda la vegetación y ya ha ocurrido varias veces que, entre marzo y junio, la corriente de agua se seque.

Frente a la desaparición de las principales especies de animales acuáticos, la práctica de la pesca se ha reducido muchísimo y ha perdido su relevancia como fuente complementaria de alimentación. Ya no son muchos los santarroseños que pescan, «los arroyos quedaron muy pobres – concluye Don Juan – y quedamos muy pobres también nosotros»<sup>368</sup>.

#### **IV.2.2.c. La recolección y extracción de alimentos y materias primas**

«Hasta hace algunas décadas el ‘monte’ era nuestra ‘tienda’»<sup>369</sup>. Estos son los términos usados por Don Ángel para explicarme el papel y la trascendencia que tenían las áreas silvestres para la economía y la forma de vida de los *nuntaj̄iypaap* de Santa Rosa Loma Larga. Gracias a la recolección y extracción de alimentos y materias primas, la comunidad lograba hacer frente a una amplia gama de necesidades que abarcaban tanto el ámbito nutricio y de la salud como el del quehacer cotidiano.

La dieta de los santarroseños encontraba en el ‘monte’ muchos complementos como el chocho (*chichon*), el tepejilote (*pampi*), el hongo oreja de palo (*pop nono*), el hongo

---

<sup>365</sup> Entrevista a Juan Martínez López, *ibíd.*

<sup>366</sup> *ibíd.*

<sup>367</sup> Entrevista a Gumersindo Lázaro Hernández, ex comisariado ejidal, *ibíd.*

<sup>368</sup> Entrevista a Juan Martínez López, *ibíd.*

<sup>369</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, curandero, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 16 de junio de 2012.

amarillo (*puuch n̄ono*), blanco (*p̄och n̄ono*) y morado (*áñucú n̄ono*), la hierba mora, la pata de paloma, el tomatillo, el quelite de venado, el cosquelite (*tse'ntse*) y el gagapache.

En épocas de hambrunas el 'monte' ofrecía sustitutos del maíz. Por ejemplo, se hervía la parte interna del tallo del árbol de tortilla (*añcuy*), o las semillas tiernas del apompo (*pu wacta*) mezcladas con el tallo del plátano, y se elaboraba una masa con la cual se podían hacer tortillas. En el 'monte' se podían encontrar, además, muchos tipos de frutos: la anona amarilla<sup>370</sup> (*puuch yat'i*) y roja\* (*tsábats yat'i*), el ojoche (*m̄jo*), el zapote mamey (*cuxamñi*) y amarillo\* (*puuch cuxamñi*), el chinine (*chiñi*), el chicozapote\* (*ji'ya*), el nanche amarillo\* (*puuch nán̄ciñ*), rojo\* (*tsábats nán̄ciñ*) y verde\* (*ts̄us nán̄ciñ*), el nanche agrio\* (*catsu nán̄ciñ*), el nanche toro amarillo\* (*puuch turoj nán̄ciñ*) y rojo\* (*tsábats turoj nán̄ciñ*), el nanche menudo\* (*icxs nán̄ciñ*), la cartagena (*cártá*), la vainilla común\* (*in̄qui*), la vainilla peluda\* (*majiy t'aatsic*), la vainilla acuática\* (*n̄i in̄qui*), el guapinole (*paayi*)<sup>371</sup>, el agrás (*yic tim tsay*), el nompi\* (*númpi*), el jovo\* (*ciix wiyam*), el coyol (*cuma*), el capulín amarillo (*puuch capúlin*), blanco (*p̄op capúlin*) y rojo (*tsábats capúlin*), el chochogo y el chagalapole. En fin, en las áreas silvestres se conseguían condimentos como las bayas de pimienta amarilla\* (*puuch úcsu*) y verde\* (*ts̄us úcsu*), el acuyo (*ay cuyu*) y el axquiate (*móm*).

El entorno natural ofrecía a los *nuntajypaap* de Santa Rosa todos los materiales útiles para la construcción de las casas tradicionales. Los postes, horcones, vigas, tablas, polines y cuanto fuera necesario para la estructura y las paredes de las casas (*tíc*) se obtenían del encino blanco\* (*sój*) y negro\* (*yic sój*), del chipile\* (*tsus cuy*), del ojoche (*m̄jo*), del cedro (*acuy*), del chicozapote\* (*ji'ya*), del pochote (*chuts cuy*), del árbol atolero\* (*uncuy*), del cocuite (*paquicuy*), del cedrillo\* (*sémpe*), del dagame\* (*cana cuy*), del nompi\* (*númpi*), del laurel negro o contra real\* (*yic m̄oco*), del otate (*ojwiñ*), del huesillo, del tepesuchil\* (*tse escuy*) y del cafecillo. Para los techos se ocupaban el zacate colorado (*m̄iy cuyoj*), que duraba hasta treinta años, y la palma real (*w̄i suyat*), cuya vida era de siete años. Con los bejucos de chinaco y canelillo o las cortezas de jonote de casa (*panatscuy*) y de capulín amarillo (*puuch capúlin*), blanco (*p̄op capúlin*) y

---

<sup>370</sup> Se señalan con asterisco todas las plantas que, además de otros usos, eran y, en parte, son aprovechadas para obtener la leña necesaria para la cocción de alimentos y la calefacción de las casas.

<sup>371</sup> Tanto en el caso de las tres variedades de vainilla como por el guapinole se consume la pulpa esponjosa y fibrosa que rodea las semillas, y que localmente se denomina *algodón*.

rojo (*tsábats capúlin*) se fabricaban las cuerdas y los mecates necesarios tanto para asegurar los manojos de zacate y las hojas de palma para el techo, como para unir las distintas partes del esqueleto y las paredes de la casa. Para obtener cuerdas de los árboles de capulín amarillo, blanco y rojo se descortezaba el tronco en tiras de las cuales se separaba el floema. Esta parte fibrosa se entretejía para elaborar las cuerdas útiles para la construcción de las viviendas, al igual que para la producción de mecapales y hondas.

Por otro lado, el 'monte' sigue abasteciendo de materiales para la construcción de las casas de arquitectura no tradicional, siempre más difundidas en el pueblo, a saber: palo mulato\* (*tsí'c*), tepesuchil\* (*tse escuy*), suchil real (*jimñiwit quiwa*), palo picho\* (*yíc cuy*), solería\* (*quiwa*), cedrillo\* (*sémpe*), palo chango\* (*utsu tujcuy*), nopotapestie\* (*nuuo quiwa*), nacaxtle blanco (*wit'jipi*), jovo\* (*ciix wiyam*), palo verde\* (*tsus cuy*), palo lagarto\* (*uxpiñcuy*), amate (*toto*), amate blanco\* (*pop toto*), chagane\* (*nits cuy*), primavera\* (*popcuy*), capulín amarillo (*puuch capúlin*), blanco (*pop capúlin*) y rojo (*tsábats capúlin*), coral de árbol\* (*máycuy*), palo gatiado\* (*putoquii*), y nazareno rojo\* (*tsábats nazareno*).

Los diferentes tipos de *jimñi* proveían, además, todo lo necesario para la elaboración de las herramientas de uso cotidiano, los accesorios y los útiles del quehacer doméstico. Algunos árboles, como el cedro (*acuy*), el zapote mamey (*cuxamñi*) y amarillo\* (*puuch cuxamñi*), el guapinole (*paayi*), el suchil real (*jimñiwit quiwa*), la solería\* (*quiwa*), el nopotapestie\* (*nuuo quiwa*), el chagane\* (*nits cuy*) y el palo gatiado\* (*putoquii*), se utilizaban, y se siguen utilizando, para la manufactura de muebles. Con otros, como el nacaxtle blanco (*wit'jipi*) y negro (*yíc jipi*), se podían tallar morteros para arroz y café, tinajuelas para dejar reposar la masa de maíz y bateas para lavar ropa. Las semillas del nacaxtle blanco, además, se usaban en alternativa a las bayas del jaboncillo\* (*tsucma*), como jabón para deterger prendas y trapos. En el caso de las bayas de jaboncillo, se separaba la cáscara, se ponía a secar, se molía y, al disolverse en agua, se obtenía una espuma con propiedades limpiadoras.

Para el quehacer doméstico se aprovechaban también las hojas del tachicón (*pótcuy*) y del tachicón de bejuco (*tsáy pótcuy*). Gracias a sus dotes abrasivas, éstas eran muy eficaces para restregar las superficies de madera y se usaban comúnmente para asear las mesas.



Con el bejuco de ventanilla (*yochchay*) y el junco (*tus tsay*) se producían otros utensilios y accesorios como canastas para desgranar el maíz, cestas para transportar frutas, hortalizas y los demás productos de la milpa, ‘pomos’, cestos alargados y con tapas en los cuales se podían guardar cosas, y sombreros.

De la flor del árbol de pochote (*chuts cuy*) se obtenía una especie de ‘algodón’ de color café con el cual se producía una borra para la confección de almohadas, mientras que con el papachote (*pujqui chitic*) se labraban las escaleras que permitían subir a los tapancos de las casas. Estas dos maderas, por su lenta consunción, eran además las indicadas para la cocción de las ollas de barro.

Las tejedoras locales ocupaban la leña del árbol de cartagena (*cártá*) para ayudarse en su oficio. La quemaban para obtener una ceniza muy fina que se procesaba y se transformaba en una especie de gis con el cual facilitaban el deslizamiento de los hilos entre sus dedos.

Por otro lado, los pescadores, como ya se indicó, construían y siguen construyendo sus nasas con varitas de guasimo\* (*icicuy*) y bejuco de agrás (*yic tim tsay*).

El chipile\* (*tsus cuy*), el cedro (*acuy*) y el papachote (*pujqui chitic*), así mismo, se seleccionaban para la elaboración de figuritas, juguetes, instrumentos musicales y otras artesanías como, por ejemplo, sillas con forma de armadillo.

En fin, en la actualidad, para la construcción de cercos para potreros y parcelas se emplean árboles como el palo cuero\* (*pagax ñacuy*), el huayacán amarillo\* (*puuch sámcu*), blanco\* (*pop sámcu*) y negro\* (*yic sámcu*), el cosquelite (*tse’ntse*), el cedrillo\* (*sémpe*), el palo mulato\* (*tsi’c*) y el cocuite (*paquicuy*) y bejuco como el barbasco (*ñacu*).

En el ‘monte’ se pueden encontrar también plantas de uso ritual. Entre ellas están, por ejemplo la vara negra o mujer negra (*yic jom tsay*) y el cocuite (*paquicuy*) que, hasta hace algunas décadas, tenían un papel importante en los sepelios. Al preparar el cuerpo de un difunto, se ponían a sus costados siete varitas de cocuite y siete pedazos de mujer negra para que el muerto los usara para defenderse de las comadrejas (*tuchich*) que lo asecharían en el camino hacia el *Mictan*, el más allá. Por otro lado, quien quiere hacer un ‘daño’ a alguien puede recolectar el bejuco aguatoso (*chicchay*), muy eficaz para las brujerías, y, en el caso de que un niño esté *enduendado*, habrá que

buscar una jícara de *duende* (*macti j̄epe*) que se utilizará para preparar el sahumerio necesario para el proceso de curación.

La salud de los santarroseños dependía en larga medida de los recursos fitoterapéuticos que se recolectaban en el 'monte'. Los especialistas locales de la curación son herederos de una riquísima tradición herbolaria y el uso de plantas medicinales está ampliamente difundido en la población. Algunas de las plantas usadas por los médicos indígenas locales son: chipile\* (*tsus cuy*), cedro (*acuy*), anona amarilla\* (*puuch yat'i*) y roja\* (*tsábats yat'i*), árbol de la cucaracha (*ticchicuy*), zapote mamey (*cuxamñi*) y amarillo\* (*puuch cuxamñi*), pimienta amarilla\* (*puuch úcsu*) y verde\* (*tsus úcsu*), nanche amarillo\* (*puuch nán̄ciñ*), rojo\* (*tsábats nán̄ciñ*), verde\* (*tsus nán̄ciñ*), nanche agrio\* (*catsu nán̄ciñ*), nanche toro amarillo\* (*puuch turoj nán̄ciñ*) y rojo\* (*tsábats turoj nán̄ciñ*), nanche menudo\* (*icxs nán̄ciñ*), hoja de trueno (*t'ini áy*), cordoncillo rojo (*tsábats toso áy*), hoja de carretilla (*carretillajay*), caña agria (*cachu canapoqui*), guapinole (*paayi*), huelenoche (*mocxoxay*), acuyo (*ay cuyu*), palo mulato\* (*tsi'c*), cosquelite (*tse'ntse*), cancerina roja (*tsábats cancerina*) y blanca (*pop cancerina*), teshuate\* (*téswat*), huayacán amarillo\* (*puuch sám̄cuy*), blanco\* (*pop sám̄cuy*) y negro\* (*yic sám̄cuy*), nacaxtle blanco (*wit'j̄ipi*) y negro (*yic j̄ipi*), nompí ochole\* (*nuunú númpí*), jovo\* (*c̄ix wiyam*), tachuelillo\* (*yic tachuelíyo*), guasimo\* (*icicuy*), jícara de duende\* (*macti j̄epe*), coral de árbol\* (*máycuy*), nazareno rojo\* (*tsábats nazareno*), agopete de encanto (*lupujtichiman*), laurel negro o contra real\* (*yic moco*), y cocuite (*paquicuy*). Estas y otras especies, antes como ahora, son recolectadas en épocas y lugares determinados, a veces bajo estrictas normas rituales (*vid. infra*). Explica Don Ángel<sup>372</sup>, curandero santarroseño, que existen rutas y áreas específicas para la recolección de cada planta medicinal. Algunas de ellas ya son muy difíciles de hallar, sobre todo a partir de la parcelación del ejido que permitió un uso más discrecional de las áreas silvestres, incluidas en parcelas individuales, y redujo drásticamente la libertad de recolección de los terapeutas.

El 'monte' ofrece otro don importante por sus propiedades nutricias y curativas: la miel (*chĩñu*). En el territorio de Santa Rosa Loma Larga se encuentran diferentes especies de insectos de agresividad variable que la producen, aunque sea de distintas calidades. Existen, por ejemplo, las abejas de miel virgen (*tik chĩñu*), originarias de la

---

<sup>372</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, curandero, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 16 de junio de 2012.

región, que hacen sus colmenas en troncos ahuecados, son poco belicosas y elaboran el tipo de miel más apreciado por los locales, y las abejas de enjambre (*chijñ weeñik*), que construyen panales y son mucho más peligrosas.

Del *jimñi*, en fin, los santarroseños extraen otras materias primas como la grava volcánica, la arena, la cal y el barro que, hasta hace algunas décadas, era utilizado por las mujeres locales para forjar ollas, comales y otros artículos de alfarería.

En la actualidad, los cambios en las costumbres alimenticias, en la hechura de las viviendas y, más en general, en el estilo de vida de los habitantes de Santa Rosa, así como la extensión de la frontera agropecuaria y la retracción del bosque, han reducido la riqueza y variedad de los recursos que se ‘buscan’ en el ‘monte’. Si ya las mujeres santarroseñas no usan jaboncillo ni producen alfarería, si las casas ahora son de ‘material’ o de lámina y las herramientas para el trabajo agrícola y doméstico se adquieren en las tiendas, por otro lado la presión sobre los recursos del ‘monte’ se ha especializado, por ejemplo, sobre ciertas maderas preciosas.

### ***IV.3. Lo que cuentan los abuelos: el mundo visto con los ojos de los wewe***

#### **IV.3.1. Los mitos y ritos de los popolucas de Santa Rosa Loma Larga**

Cuentan los abuelos de Santa Rosa Loma Larga que, después del *diluvio*, Dios ‘dejó’ esta tierra con todo lo que la compone y que en ella habita. Así se originó el *cuqueja cii wiñic*<sup>373</sup>, «lo que apareció al amanecer del mundo por la creación de Dios», que existe desde el principio de los tiempos, nació con el hombre y no ha sido creado o producido por él. Este ‘todo’ comprende, entre otras cosas, al ser humano, los animales, los *encantos*, los árboles, las plantas, los ríos, el mar, los ojos de agua, las rocas, las montañas, la tierra, el cielo, las estrellas, la luna y el sol, y es lo que los *nuntajjypaap* consideran ‘natural’.

La flora, la fauna, los accidentes geográficos, los hombres, las entidades extra-humanas conforman una heterogénea ‘comunidad’ de seres vivos que comparte la necesidad de subsistir, y se relaciona a partir de reglas que reflejan un orden cuya característica principal es el equilibrio entre todas las partes que lo conforman.

Este orden, que da un lugar (físico y metafísico) a todo lo que existe, se concreta – como ya vimos en el capítulo II– en una organización y conceptualización del espacio vivido. Así, el territorio comunitario es vivido y significado no sólo a partir del uso que se hace de él, sino de ‘quien’ lo habita y de las modalidades relacionales que en este ámbito se despliegan.

El espacio del ‘monte’ es el lugar por excelencia del *cuqueja cii wiñic*<sup>374</sup>, el reino de *Chane* y la morada de los *encantos*<sup>375</sup>. *Majjywiñ wewe*<sup>376</sup> y princesas Centellas, *tanuc*

---

<sup>373</sup> Esta expresión, según el grupo de señores que ha participado en los talleres etnocartográficos y lingüísticos que desarrollé en Santa Rosa, sería la traducción *nuntajjyi* del término ‘naturaleza’. La ‘traducción’ ha sido confirmada por otros colaboradores de la misma comunidad. Una maestra de la escuela bilingüe de Santa Rosa, Maurilia García Reyes, propuso una traducción diferente: *Je’m tanquitysetyi*’ = lo que nos rodea.

<sup>374</sup> De todas formas, en realidad, es sólo diferentemente intervenido por el hombre y culturalmente ordenado. No representa absolutamente una dimensión caótica y ni, mucho menos, anómica, sino definida por leyes y reglas complementarias a las de la comunidad y que, como veremos, en muchos casos surgen de aquí para extenderse hasta ella.

<sup>375</sup> La siguiente reflexión de Brelich me parece útil para introducir muchos de los personajes que se presentan en este parágrafo:

«[Pueden existir seres personales no-humanos vinculados] en general a la naturaleza salvaje, o sea al mundo que – a diferencia del lugar habitado – no ha sido reducido y adaptado a las formas de la vida del grupo, reguladas por normas tradicionales. Todo lo que angustia en lo no-habitado, porque, precisamente, no dominado por el hombre y por lo tanto incalculable e imprevisible, puede asumir, en la

*wi'daya* y *tanuc chomo*<sup>377</sup>, *Chapipixiñ*, *jay makti* y *jom makti*<sup>378</sup>, *Lúpujti*, *Xúnujti*, *ni utzu*, *ni yoya*<sup>379</sup>, *junchuts*, *Chichiman chomo* y *Cukitzai wi'daya*<sup>380</sup> tienen allí su morada<sup>381</sup>. Viven en un mundo subterráneo al cual se puede acceder por cuevas y cascadas, o habitan cerros, árboles, ríos y ojos de agua, se mueven en el *wit' jimñi*, en el monte virgen, y en las cercanías de todo nacimiento o corriente de agua.

Cuenta Don Tavo<sup>382</sup>, viejo cazador de Santa Rosa Loma Larga, que atrás del *Yescuy Tacsí*, el salto de la Jimba, vive una estirpe de hombres-dioses que antes habitaron la tierra. Hay varones, mujeres, niños que ya no crecen ni envejecen y no necesitan alimentarse ni tener relaciones sexuales<sup>383</sup>. Son altos, algunos de piel clara, otros

---

imaginación religiosa, formas personales aunque vanas e indiferenciadas. [El hombre vincula estos seres] de manera particular a los puntos característicos de la naturaleza que lo rodea (una roca, una cueva, un manantial, etc.) para poderlos enfrentar mejor (eventualmente con ritos) (Brellich, [1965] 1995: 21)».

<sup>376</sup> El Rayo viejo.

<sup>377</sup> *Chaneque* viejo y *chaneca* vieja.

<sup>378</sup> *Duende* varón y mujer.

<sup>379</sup> El chango de agua y el cochino de agua.

<sup>380</sup> Estos y otros protagonistas de la mitología *nuntajyypaap* son ampliamente descritos por muchos autores (vid. Foster, 1940 y 1945; Olavarrieta, 1977; Pascual, Pascual y Pablo, 1981; Münch, [1983] 1994; Técnicos Bilingüe, 1985; Rubio, 1995; Garduza Pascual, 1996; Delgado, 1997b y 2004; Martínez y Dizón, 2003; Báez-Jorge y Báez Galván, 2005; Cárdenas, Córdova y Ortiz, 2005; Pacheco, 2010). En este texto me referiré a las caracterizaciones de estos personajes que me fueron indicadas por mis colaboradores de Santa Rosa Loma Larga. Para ampliar la información remito los lectores a los autores arriba indicados.

<sup>381</sup> Ninguno de mis colaboradores de Santa Rosa Loma Larga parece conocer Agustín Matehua, el sabio *Payiguyí*, personaje de notable hondura simbólica en el pensamiento *nuntajyypaap*. Me han hablado de él y de sus extraordinarias hazañas en otro pueblo *nuntajyypaap* muy cercano a Soteapan, San Fernando. En Santa Rosa se recuerda una de sus proezas, el robo de una campana de España y su ocultamiento en un salto de la región bajo la protección de una enorme serpiente. Sin embargo, nadie recuerda el nombre del héroe que cumplió esta empresa. Para mayores informaciones sobre este personaje se pueden consultar Báez-Jorge, 2009 y Pacheco, 2010.

<sup>382</sup> Entrevista a Gustavo Martínez Alemán, anciano cazador, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 14 de junio de 2012.

<sup>383</sup> Existen también otros protagonistas de los mitos *nuntajyypaap* que 'viven como santos' y algunos de ellos no poseen los órganos de reproducción sexual. Para este último caso, mis colaboradores locales han hecho referencia específicamente a los *chaneques*. Hasta los difuntos, en el más allá, no conocen el sexo, mientras que, en esta vida, los hombres 'viven en el pecado'. En este sentido, llama la atención la enorme importancia que tienen los preceptos de abstinencia sexual en toda actividad que implique un contacto o una relación con la esfera extrahumana. Todas las prácticas rituales, la 'preparación' de los cazadores, los pescadores, los agricultores, las autoridades cívicas, los curanderos, los enfermos, entre otros, implican una estricta 'dieta', o sea una suspensión de la vida sexual, que puede extenderse de un mínimo de siete días a varias semanas. En el caso específico de la recolección anual de plantas medicinales que se realiza en la Cuaresma, al preguntar el porqué de esta abstinencia a una curandera santarroseña, la explicación fue que, como las plantas son puras, también los hombres tienen que alcanzar el mismo nivel de pureza para poderse acercar dignamente a ellas y potenciar sus propiedades curativas. Sin embargo, no hay que confundir la suspensión de las prácticas sexuales, y su nexos con todo contacto y proyección hacia cierta dimensión no humana, con una actitud de condena y menosprecio hacia ellas. La sexualidad es, más bien, una actividad eminentemente conectada a un tipo de realidad y de condición dominada por los ciclos de la vida y de la muerte. Su ejercicio vincula a los hombres a estos ciclos y su suspensión les permite acercarse a la dimensión de los *encantos*, de los dioses y de los muertos, una esfera de poder que, como se verá, puede brindar tanto castigos como beneficios.

morena. Se encargan de proteger el 'monte' y todos sus recursos. Cuando, hace algunas décadas, unos ingenieros visitaron la cascada para evaluar la posibilidad de aprovecharla para la producción de energía eléctrica, su rey salió y, con sus ojos de brasa y su cabellera flamígera, amenazó a los visitantes en un idioma desconocido. Los ingenieros escaparon asustados y nunca regresaron.

En su *Edén* inframundano se refugian todos los animales monteses y otros *encantos*, como el *Lúpujti* y el *Xúnujti*. Es de allí que el burrito y el gatito del encanto salen para castigar a los cónyuges infieles. Allí mora la princesa Centella y está encadenado el *Majiywiñ wewe*<sup>384</sup> que a veces logra escapar, provocando grandes tempestades.

Las relaciones con éste y con los otros lugares sacralizados por la presencia de las distintas entidades extrahumanas que viven en el 'monte' requieren de mucha atención. Los curanderos locales llevan aquí sus pacientes para bañarlos y obtener la curación de las enfermedades más graves. Pueden venir a sumergirse en las aguas del salto, después de haber respetado durante semanas ayunos y abstinencia sexual, para completar su proceso anual de 'preparación', protección y purificación. En sitios como éste se pueden conquistar los favores de tales entidades y hasta obtener el permiso para acceder a su mundo. Sin embargo, si se llega a este paraje después de una discusión familiar o de una riña con vecinos, si el que lo visita no está en paz, en armonía, la princesa Centella capturará su espíritu y se alterará su conciencia hasta la locura.

Todo lo que se encuentra en el *wit' jimñi* tiene dueño: los animales, las plantas, los árboles, las montañas, las canteras, los arroyos, los manantiales. Los *tanuc wí'daya* y *tanuc chomo*, ancianos, de pelo blanco y de una estatura poco inferior a la humana, los presiden y protegen. Son entidades de menor rango, conocidos localmente también como *chaneques*<sup>385</sup>, que habitan los diferentes accidentes del paisaje<sup>386</sup>. Están a las

---

Por otro lado, no hay que olvidar la prominente sensualidad de otros personajes de los 'cuentos' *nuntajypaap* como, por ejemplo, los *junchuts* que ostentan sus genitales y que, en muchos de los sucesos que los involucran, son protagonistas de situaciones con una fuerte carga erótica.

<sup>384</sup> Otro colaborador, Don Ángel, me dio una versión diferente con respecto a la morada del Rayo viejo que se encontraría en la cascada del río Amayo, situada al este de Santa Rosa. En este lugar, entre otras cosas, estaría protegiendo, junto a una gran serpiente, la campana que el sabio Agustín Matehua trajo de España durante la Colonia.

<sup>385</sup> Explica Doña Teresa, curandera y partera de la comunidad estudiada, que hay *chaneque* blancos, amarillos, rojos, grises, verdes, cafés y negros. En el caso de los primeros seis, las diferencias de color dependen de las características de la tierra y del lugar en donde viven. El *chaneque negro* se distingue de todos los otros por ser malvado y peligroso, y por tener un matiz demoníaco (entrevista a Teresa Reyes Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 2 de septiembre de 2008).

órdenes del Rey de la Tierra y, por lo general, se piensa cumplan acciones favorables a los hombres.

Cuentan los abuelos que para ingresar al monte antes era necesario llevar consigo una mecha, copal blanco y una vela virgen<sup>387</sup>. Estos se usaban y se usan para congraciarse a los *chaneques* y obtener el permiso para acceder a recursos fundamentales para la sobrevivencia: los animales silvestres y acuáticos; la leña para calentarse y cocinar; la madera para construir casas; las plantas comestibles y medicinales; el agua y la misma tierra indispensable para la siembra. Quienes los necesitan, y no quieren correr riesgos, pueden hablar con ellos, obtener sus favores, su apoyo y darles a cambio un justo pago, ofrecerles copal blanco para que también ellos se alimenten, como los hombres se alimentan con lo que el 'monte' les da.

Antes de empezar a cazar o a pescar hay que 'prepararse'. La primera vez, un niño, una niña, un jovencito o una jovencita que todavía 'no hayan pecado'<sup>388</sup> tendrán que limpiar al futuro cazador, o pescador, con copal blanco y con otros ingredientes. Éste deberá permanecer casto durante siete o más días, al final de los cuales recibirá una nueva limpia. Luego, cada vez que quiera ir a cazar o a pescar, tendrá que sahumar a todas sus herramientas y a sí mismo con copal blanco.

La caza con perros requiere de un cuidado especial. Estos animales precisan de un largo proceso de 'preparación' que se extiende a lo largo de siete semanas, durante las cuales tanto ellos como su dueño observarán abstinencia sexual y ayunas. Al final, un día jueves, se vela toda la noche y se sahumá a los perros varias veces con ingredientes especiales recolectados en el 'monte'.

Sin embargo, el cazador o el pescador que hayan obtenido el permiso para desempeñar sus actividades, no pueden apropiarse de una cantidad ilimitada de animales, no pueden abandonarlos heridos y tienen que tomar sólo los que son necesarios para alimentar a su familia. Tienen que agradecer el don recibido tratando con respeto las presas, sahumándolas con copal antes de aliñarlas y siguiendo un conjunto de reglas para consumir su carne sagrada.

---

<sup>386</sup> Existen también *chaneques* que viven en las casas y los patios.

<sup>387</sup> El copal en *nuntajiyi* se llama *popma* o *popmoya* (flor blanca). Una vela virgen es una vela que nunca haya pasado por una iglesia o haya sido usada. En *nuntajiyi* se llama *samñi tujpa* (traducción literal: cogollo de plátano). Al 'monte' se acostumbraba llevar también una vela de siete misas que se usa como herramienta de protección en contra de entidades peligrosas como *Lúpujti*, *Xúnujti*, *junchut*, *ni utzu*, *ni yoya*, *Chichiman chomo* y *Cukitzai wi'daya*.

<sup>388</sup> O sea que aún no sean activos sexualmente.

Cuenta Doña Paula<sup>389</sup>, que antes había más respeto y, por ende, más abundancia. Su papá iba de cacería sólo una vez por semana y nunca regresaba con las manos vacías. No podía tener relaciones sexuales con ‘queridas’ ni compartirles su botín. Su mamá tenía que preparar la carne con suma atención, no bromear ni enojarse. Los niños en la mesa no podían jugar o pelearse entre ellos, y los restos tenían que tirarse en una corriente de agua.

En el hogar tenía que reinar paz y armonía. De no cumplir con todas estas prescripciones, los ‘dueños’ dejarían de conceder sus ‘animalitos’ y el papá peligraría, expuesto a perderse en la selva o a ser picado por una serpiente, emisaria de *Chane* y dispensadora de sus castigos<sup>390</sup>.

Don Juan<sup>391</sup>, viejo cazador que no ha podido perder el ‘vicio’ de cazar, explica que es muy fácil darse cuenta que uno ‘anda mal’. Vas en el ‘monte’ y te espantan con ruidos raros y aterradores, se te aparecen continuamente culebras, puedes hasta encontrar *chaneques* u otros *encantos*, le pasa algo a tu perro y ningún tiro llega al blanco. Así te das cuenta que ‘no andas bien’. Tal vez uno de tus niños ‘le lloró’ a la carne, tu esposa dejó que ésta se ‘agriara’ o tu gato se comió los restos. Si vendiste parte de tus presas, tal vez los que las adquirieron no las trataron con respeto, las consumieron ‘con coraje’ o, lo peor de todo, han cometido adulterio.

En estas circunstancias, es necesario que se repita el proceso de ‘preparación’ inicial y que se vuelvan a sahumar todas las herramientas. Sólo así es posible volver a cazar o a pescar sin peligro.

Un conocido de Don Ángel<sup>392</sup>, acostumbraba pescar camarones a los pies de una cascada de la región. Una vez, vio un camarón enorme muy cerca de él y sumergió su brazo para capturarlo. Su angustia fue grande cuando se dio cuenta que no conseguía extraer la extremidad del agua. Pudo hacerlo sólo después de mucho tiempo y de muchos esfuerzos, y se lastimó mucho antes de lograrlo. Cuando estaba por irse, se abrió una puerta en la pared rocosa y se le apareció una anciana señora que lo reprochó por haber dejado tantas veces peces heridos, peces que ella había tenido que

---

<sup>389</sup> Entrevista a Paula Martínez Alemán, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 22 de abril de 2011.

<sup>390</sup> Los mismos cuidados se debían guardar en el consumo de la fauna acuática porque todos ‘son animales de los *chaneques*’ y estos son ‘muy celosos’.

<sup>391</sup> Entrevista a Juan Martínez López, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 13 de junio de 2012.

<sup>392</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, curandero, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 8 de marzo de 2004.



curar. Le ofreció la posibilidad de enmendar sus culpas trayendo la ‘flor blanca’<sup>393</sup>, una vela y agua ardiente. El señor cumplió con su cometido y pudo regresar a pescar.

Una infinidad de mitos y de historias personales como ésta relata las suertes de los infelices infractores de todos los preceptos compartidos por cazadores y pescadores; fundamentales al momento de recolectar plantas, ‘hacer milpa’ o cualquier otro tipo de sembradío, de trazar carreteras o modificar de otra forma el paisaje.

Cuenta Don Lencho<sup>394</sup>, que el Rey de la Tierra cobró muchas vidas cuando se hizo la Carretera del Golfo y que sigue cobrándolas con los accidentes de tránsito que se dan con frecuencia en un tramo muy cercano a la comunidad.

Seres vetustos y poderosos, los *chaneques*, en algunas circunstancias, llegan también a proteger a los hombres de los otros *encantos*. Cuenta Don Polo<sup>395</sup> que así fue que se salvó un señor que se fue a cazar y tenía ‘querida’. Empezó a perseguirlo el *Lúpujti* pero, afortunadamente, el hombre traía copal blanco. Se cayó, ya casi al punto de desmayarse, cerca de un arroyo y le dio tiempo de arrojar a las aguas el copal. Inmediatamente apareció una pareja de ‘ancianitos’ de pelo blanco que, con su bordón, protegió al adultero del ataque del terrible burrito.

Al *tanuc wídaya* y a la *tanuc chomo*, por otro lado, tienen que dirigirse los curanderos para curar los enfermos de *espanto* (vid. *infra*). Son ellos los que capturan partes del *janama* (vid. *infra*) de quienes viven una experiencia de improviso temor y es con ellos que hay que ‘negociar’ para recuperarlas, ofreciendo a cambio copal. Como se verá en otro apartado, el proceso de curación de esta enfermedad puede ser muy complejo y extenderse a lo largo de varios días. Para finalizarlo es necesario llevar al enfermo a un salto de agua o a un manantial, bañarlo, ‘limpiarlo’ con huevos, copal y agua ardiente y pagar a los ‘dueños’ del lugar arrojando a la corriente, entre otras cosas, agua ardiente. Anteriormente, se acostumbraba abandonar en el salto a un pollo cuyo espíritu tenía que sustituir el del enfermo pero, en la actualidad, esta práctica es interpretada como satánica y está cayendo en desuso.

Los terapeutas indígenas santarroseños desempeñan su trabajo en constante contacto con los *encantos* y, como especialistas de lo sagrado, llegan a conocerlos

---

<sup>393</sup> O sea copal blanco.

<sup>394</sup> Entrevista a Lorenzo Martínez Lázaro, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 22 de abril de 2011.

<sup>395</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, curandero, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 2 de septiembre de 2008.

desde más cerca. Como se verá en el capítulo V, para concluir su ‘preparación’ anual, para recolectar plantas medicinales y para abogar por la salud de sus pacientes, en muchas circunstancias, tienen que dirigirse a los parajes habitados por algunos de estos seres y pueden conquistar sus favores quemando copal, encendiendo velas y ofreciendo agua ardiente.

Gracias a un conjunto articulado de acciones rituales, los curanderos son conocidos y reconocidos por estas entidades y pueden moverse con toda tranquilidad en sus dominios. Para tener acceso a las plantas medicinales que utilizan en sus terapias, por ejemplo, estos especialistas rituales llevan a cabo, anualmente, un largo ciclo de ayunos y abstinencias sexuales que son la precondition para la realización de una serie de recorridos en el ‘monte’. A lo largo de estas excursiones, los sanadores santarroseños explican a los ‘dueños’ de las plantas que estas «se van a llevar para curar, para hacer el bien a la humanidad» y las recolectan con su permiso. Gracias a este proceso, las hojas, las raíces, las flores adquieren cualidades especiales y una gran eficacia curativa.

En la memoria colectiva de Santa Rosa Loma Larga existe el recuerdo de otro dueño de los animales, el *Chapipixiñ*. De aspecto parecido al de un hombre de mediana edad, aunque de menor tamaño, el *Cazador chiquito* se encarga de proteger a los animales silvestres y de curarlos si los humanos los dejan malheridos. Cuenta Don Polo que su abuela<sup>396</sup>, que era curandera, habló con este ser una vez, mientras recolectaba plantas medicinales. El *Chapipixiñ* se le acercó, la saludó y se le presentó como el ‘dueño de los animales del monte’. En otra ocasión, se apareció frente a un cazador, que había disparado a un venado sin matarlo, y lo regañó. Lo llevó hasta su casa, en las profundidades del *wit jimñi*, y le mostró un gran corral en el cual se encontraba una infinidad de animales silvestres. Eran ‘sus’ animales, él los cuidaba, los dejaba salir del corral para que los cazadores pudieran alimentar a sus familias y le costaba mucha fatiga curarlos cuando estos los dejaban malheridos. Como el cazador prometió no volver a cometer el mismo error, el *Chapipixiñ* le permitió regresar con sus familiares y le concedió acceso a su ‘corral’ para abastecerse de los animales que necesitara<sup>397</sup>.

---

<sup>396</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, *ibíd.*

<sup>397</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, curandero, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 3 de septiembre de 2008.

Si el *Chapipixiñ* controla la fauna selvática y los *chaneques* son «los dueños del universo de la tierra», como explica Don Ángel<sup>398</sup>, los *jay makti* y *jom makti* son «segundos en jerarquía». Estos seres, que tienen su casa en los grandes amates y se columpian en los bejucos porque son sus hamacas, pierden y engañan a los hombres y raptan y enferman a los niños. Su apariencia recuerda la de un infante de doce años, su piel es muy clara, sus ojos verdes<sup>399</sup> y su pelo rubio. Pueden confundir a quienes se adentran en el ‘monte’, hacer que se extravíen y que nunca encuentren el camino de regreso al pueblo. Las *jom makti* pueden seducir con su belleza a los hombres, atraerlos en sus moradas y apoderarse de sus espíritus.

Si los niños acompañan a sus papás en el ‘monte’ no hay que dejarlos solos porque los *maktis* los pueden ‘robar’. Hace algunos años, unos familiares de Don Lencho<sup>400</sup> fueron a cortar café y llevaban consigo a su niña de siete años. Improvisamente la pequeña desapareció y todos la buscaron desesperadamente durante horas, sin resultados. Era el atardecer cuando finalmente reapareció en un estado confusional. Tenía dificultades para hablar y, cuando finalmente lo logró, contó que siempre había estado allí, que una mujer la había invitado a entrar a su casa, en un árbol de amate, y que le había ofrecido dulces. Se había quedado un ratito con la ‘señora’ y luego ésta la había dejado regresar. Para evitar este tipo de problemas, explica Don Bartolo<sup>401</sup> que, cuando llega la hora de regresar a casa, después de un largo día de trabajo en la finca de café, hay que cuidar que el espíritu de los niños que acompañan al grupo no se quede en el ‘monte’ con los *maktis*. Por este motivo, al salir del cafetal, se cargan los pequeños y, sin mirar hacia atrás, se repiten varias veces sus nombres.

Estas entidades llegan a apoderarse de los bebés hasta en sus hogares y les provocan visiones y fiebres. En estos casos, es necesario acudir a un sanador local para que el enfermito pueda ser liberado. Hasta hace algunas décadas, se utilizaba el bautizo católico como forma de protección pero, hoy en día, ya no son muchos los niños santarroseños que reciben este sacramento.

---

<sup>398</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, curandero, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 16 de junio de 2012.

<sup>399</sup> Según algunos de mis colaboradores tienen ojos amarillos.

<sup>400</sup> Entrevista a Lorenzo Martínez Lázaro, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 14 de junio de 2012.

<sup>401</sup> Entrevista a Bartolo Martínez Pascual, joven cazador y pescador, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 13 de junio de 2012.

El *wit jimñi* puede ser particularmente peligroso para los que no se mantengan fieles a sus compromisos maritales. En el caso de los hombres, corren el riesgo de encontrar el ya recordado *Lúpujti*, un burrito, de tamaño reducido y con rayas parecidas a las de una cebra, que es anunciado por un fuerte viento y que, al rebuznar, hace que el culpable, antes, se quede desnudo y, luego, pierda los sentidos. Si nadie interviene para ayudarlo y *Lúpujti* sigue rebuznando, su carne comienza a desprenderse del esqueleto y no logra escaparse de la muerte.

Si el infiel es una mujer, muy probablemente, se cruzará en su camino con *Xúnujti*, el terrible gatito del encanto que tiene ojos y nariz colorados y que crece de tamaño a cada maullido, hasta volverse una enorme fiera. No hay que usar el machete para defenderse de él porque a cada golpe el animal se duplica y cuando, finalmente, se apodera de la víctima, la lame y le arranca pedazos de carne viva, hasta que quedan 'puros huesos'.

En el caso de que alguien que tenga un 'querido' o una 'querida' se acerque a una corriente o a un cuerpo de agua, con mucha probabilidad, se enfrentará con un *ni utzu* o un *ni yoya* que, cumpliendo con las órdenes de *Chane*, se adueñarán del infeliz y lo llevarán consigo en las profundidades acuáticas.

Frente a estos terribles peligros, la tradición recomienda algunos remedios, como por ejemplo la ya mencionada vela de siete misas, pero la única manera de ingresar sin riesgo al 'monte' y de poder acceder a sus tesoros es obedeciendo a todas las normas marcadas por sus 'dueños', primera entre todas la que obliga al respeto de los votos nupciales.

En los relatos de los santarroseños se habla de otros seres: los *junchuts*. Éstos son de ambos sexos, miden alrededor de un metro con veinte centímetros y deambulan desnudos, exhibiendo cuerpos fuertes y robustos hechos de hule y genitales de grandes dimensiones. Lo caracterizan una capacidad visual reducida, la inversión de las plantas de los pies y la ausencia de la materia gris, que deja lugar en su cráneo a una especie de 'pocito'. Estas entidades, que viven en las áreas silvestres, representan una gran amenaza para los humanos porque devoran sus cerebros, aunque pueden protagonizar aventuras pícaras y tener encuentros carnales con los humanos. Cuenta

Don Ángel<sup>402</sup> que una muchacha estaba sobre un árbol de *nanche*, recolectando sus frutos. Pasó un *junchut* debajo de la planta y, al ver sus atributos sexuales, la joven se enamoró de él. Llamó su atención tirando frutos de *nanche* en la cavidad de su cráneo y, cuando el *Niño de hule* levantó la mirada hacia las ramas del árbol y vio su desnudez<sup>403</sup>, el amor fue recíproco y el encuentro se concluyó con la satisfacción de los deseos de ambos.

En fin, existen otras dos entidades cuya morada es el ‘monte’, la *Chichiman chomo* y el *Cukitzai wi'daya*. Son una pareja de ancianos con apariencias humanas, aunque su tamaño es mucho mayor al de los hombres y sus bocas lucen unos enormes y filosos dientes. Son caníbales y desarrollan un papel protagónico en el mito de *Homshuk*<sup>404</sup>. Son ellos quienes encuentran al Dios del Maíz en forma de huevo, lo empollan, lo crían y planean devorarlo. *Homshuk* los ayuda en el quehacer doméstico y, en el desempeño de estas actividades, se encuentra con algunos animales (peces, iguanas, aves) que lo molestan y se burlan de él. Para castigarlos, el Santo del Maíz pide al *Cukitzai wi'daya* que le fabrique arco, flechas y anzuelo; y con estos los captura y los lleva a la casa con la intención de comerlos. Cuando la *Chichiman chomo* se da cuenta de lo que ha hecho, lo regaña duramente y le concede comer sólo la cantidad de presas que sea necesaria a saciarlo<sup>405</sup>, pidiéndole que suelte a las demás. *Homshuk* obedece y libera una parte de los animales pero los advierte que, por sus fechorías, los hombres los cazarán y pescarán. Así el dios cabello de elote instituye la cacería y la pesca, da a los seres humanos la facultad de nutrirse con aquellos que la abuelita caníbal define sus tíos y hermanos, pero sólo en los límites de sus necesidades reales. Aquí, evidentemente, se establece una pauta en la relación entre hombres y ‘naturaleza’: en

---

<sup>402</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, curandero, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 8 de marzo de 2004.

<sup>403</sup> Hasta hace algunos años los *nuntajyypaap* no acostumbraban usar ropa interior debajo de sus vestimentas.

<sup>404</sup> El breve bosquejo que aquí dedico a este personaje fundamental de la mitología *nuntajyypaap* no agota, ni mucho menos, la enorme riqueza de las posibles lecturas que ofrecen sus peripecias o el significado de su presencia viva en muchos poblados popolucas. Sin embargo no está entre los objetivos de este estudio ahondar más en su análisis. Para consultar la versión completa del mito de *Homshuk* vid. Foster, 1945; Pascual, Pascual y Pablo, 1981; Técnicos Bilingüe, 1985; Blanco y Cruz, 1990; Münch, [1983] 1994; Garduza Pascual, 1996; Aquino Dehesa, 2005; Cárdenas, Córdova y Ortiz, 2005; y también mi entrevista a Sinfiorano López Gutiérrez, realizada en San Fernando el 26 de marzo de 2008, entre otros. Para algunos análisis sobre el mito vid. Foster, 1945; Varese, 1985; Báez-Jorge, 1991 y 2010; López Austin 1992.

<sup>405</sup> En algunas versiones, es el *Cukitzai wi'daya* quien pone este límite. En la versión de Sinfiorano López Gutiérrez lo hace *Homshuk*.

el aprovechamiento del entorno hay que «lograr un equilibrio para no agotar los recursos de la biodiversidad» (Blanco, 2006: 80)<sup>406</sup>.

Este ‘cuento’ ya se escucha muy poco en Santa Rosa, y su protagonista nos remite a dinámicas distintas y complementarias a las del ‘monte’, las del universo biocultural de la milpa. *Homshuk* es un personaje polisémico que, como enfatiza Báez-Jorge, remite a diversas dimensiones: «héroe cultural de perfiles celestiales; imagen vinculada a la cosmogénesis y la antropogénesis; deidad tutelar del maíz; demiurgo asociado a la muerte y la resurrección, etc.» (Báez-Jorge, 2010: 210). El ‘Santo y Espíritu del Maíz’, a lo largo de sus numerosas aventuras cumple varios actos fundadores que están al origen de las características actuales de plantas, animales, fenómenos atmosféricos y de la misma condición mortal de los seres humanos. A su paso modifica el entorno y produce un nuevo orden cuyo elemento central es el maíz, el alimento por excelencia de los *nuntajypaap*, el centro de su existencia material, social y simbólica. *Homshuk* es el maíz, como él mismo declara, y vino al mundo para «alimentar a todos»<sup>407</sup>. En muchas de sus acciones podemos reconocer la fundación de las condiciones y de los componentes principales de una práctica agrícola definida por el policultivo. Y cuando, al final de la historia, *Homshuk* desaparece, quedan sólo semillas de maíz, listas para volverse la fuente principal del sustento de hombres y animales.

Hoy en Santa Rosa no se habla mucho de este dios, ni de los abuelitos caníbales que lo adoptaron, y los tiempos en los cuales era posible encontrarlos parecen ser lejanos. A diferencia de lo que ocurre con los otros *encantos*, *Homshuk*, la *Chichiman chomo* y el *Cukitzai wi'daya* se mencionan sólo al narrar las aventuras del Santo del maíz<sup>408</sup>. Al parecer, por lo menos en esta comunidad, sus apariciones han quedado relegadas en un tiempo mítico y pasado.

Lo que ocurre con los otros seres que enumeré es muy distinto. Todos han sido recordados como protagonistas de experiencias vividas<sup>409</sup> en primera persona por el narrador, o por alguien muy cercano a él, aunque todos estén igualmente incluidos en historias mucho más antiguas, historias que ‘han dejado los *antibuelos*’. Este nivel

---

<sup>406</sup> Para un análisis completo del contenido biocultural del mito de *Homshuk* vid. Blanco, 2006.

<sup>407</sup> Entrevista a Sinfiriano López Gutiérrez, realizada en San Fernando el 26 de marzo de 2008.

<sup>408</sup> En el caso de los abuelos caníbales, aparecen también en las narraciones que hablan de los dos hermanos *Oliva* y *Olivar* (vid. Foster, 1945 y otros).

<sup>409</sup> Todos estos personajes podrían ser un ejemplo de los que Brelich define *seres extrahumanos activos en el presente* que, como ya se indicó (vid. *supra*), cumplen la función de garantizar permanentemente las formas de la existencia fundadas por el mito (Brelich, [1965] 1995: 17-29).

experiencial es el que, para todos mis colaboradores, confiere veracidad y realidad a estos personajes, y corrobora lo heredado por los antepasados.

## Cuadro XLV

### Entidades míticas relacionadas al 'monte' en Santa Rosa Loma Larga

Nombre de la entidad míticas en <i>nuntajypaap</i>	Nombre local en español	Descripción	Ubicación espacial	Acciones	Algunos autores que las mencionan
<b>Chane</b>	El Rey de la Tierra	Es el Dios de la tierra, el agua, las plantas, el Señor de los animales y de todos los <i>encantos</i> .	Reside en su paraíso, el <i>Talogan</i> , <i>Cantaxotalpan</i> o <i>Ta'altampa</i> , que se extiende debajo de toda la serranía de los Tuxtles.	Rige y protege las plantas, los animales y los accidentes del paisaje. A través de premios y castigos, regula las actividades productivas, el aprovechamiento sustentable de los bienes naturales y las relaciones sociales. Los curanderos, en sus curaciones, se dirigen también a él. Puede cobrar vidas cuando se modifica el paisaje natural sin haber antes obtenido su permiso.	Münch, [1983] 1994; Báez-Jorge y Báez Galván, 2005.
<b>Majywiñ wewe</b>	El Rayo viejo	Ser con apariencia humana pero de mayores dimensiones. Tiene poderes sobrehumanos, entre los cuales producir rayos y truenos y hacer llover.	Se encuentra encadenado en el <i>Yescuy Tacsí</i> (el salto de la Jimba en Santa Rosa Loma Larga), o en la cascada del río Amayo (Mpio. de Hueyapan de Ocampo). Según algunas versiones del mito de <i>Homshuk</i> , el Dios del Maíz lo dejó en el salto del mar.	A veces logra escaparse de su encierro, en el salto de la Jimba, provocando grandes tempestades. Debajo de la cascada del río Amayo protege, junto a una gran serpiente, la campana que el sabio Agustín Matehua trajo de España durante la Colonia.  En el mito de <i>Homshuk</i> , regresa dos veces al año para bañar las semillas de maíz y favorecer su crecimiento.	Foster, 1945; Técnicos Bilingüe, 1985; Münch, [1983] 1994; Blanco, 2006; Báez-Jorge, 1991 y 2010.
////////////////////	La Princesa Centella	Entidad femenina con poderes sobrehumanos.	Vive en una especie de <i>Edén</i> inframundano al cual se accede por el <i>Yescuy Tacsí</i> .	Captura el espíritu de quienes visitan el salto de la Jimba después de una discusión familiar o de una riña con vecinos y causa, de tal forma, la alteración de su conciencia hasta la locura.  A ella y a los otros seres que viven debajo del salto se dirigen los curanderos locales durante algunas curaciones y para completar su proceso de 'preparación', protección y purificación anual.	
<b>Tanuc wi'daya y Tanuc chomo</b>	<i>Chanegue</i> viejo y <i>chaneca</i> vieja	Entidades de menor rango con apariencia de ancianos, de pelo blanco y de una estatura poco inferior a la humana. Visten una túnica y llevan un	Habitán en el 'monte', en los diferentes accidentes del paisaje.	Están a las órdenes del Rey de la Tierra y, por lo general, se piensa cumplan acciones favorables a los hombres. Presiden y protegen a los animales, las plantas, los árboles, las montañas, las canteras, los arroyos, los	Foster, 1945; Pascual, Pascual y Pablo, 1981; Técnicos Bilingüe, 1985; Münch, [1983] 1994; Garduza Pascual,

		bordón de madera. Hay <i>chaneques</i> blancos, amarillos, rojos, grises, verdes, cafés y negros. En el caso de los primeros seis, las diferencias de color dependen de las características de la tierra y del lugar en donde viven. El <i>chaneque negro</i> se distingue de todos los otros por ser malvado y peligroso, y por tener un matiz demoníaco.		manantiales, etc. Para ingresar al 'monte' y sustraer cualquier tipo de recurso (animales, plantas, agua, tierra, graba, arena, etc.) se les ofrece copal blanco una vela virgen y agua ardiente. Se apropian de porciones del espíritu de personas que se espantan y las devuelven sólo con la intervención de un curandero que debe realizar un ritual de curación especial.	1996; Martínez y Disón, 2003; Delgado, 2004; Cárdenas, Córdova y Ortiz, 2005; Báez-Jorge y Báez Galván, 2005; Pacheco, 2010.
<b>Chapipixiñ</b>	El Cazador chiquito	Su aspecto es parecido al de un hombre de mediana edad, aunque de menor tamaño.	Vive en las áreas más internas del 'monte'.	Se encarga de proteger a los animales silvestres y de curarlos si los humanos los dejan malheridos. Amonesta a los cazadores que hieren a los animales del 'monte' sin matarlos y los abandonan sin aprovecharlos.	Foster, 1945; Cárdenas, Córdova y Ortiz, 2005.
<b>Jay makti y Jom makti</b>	'Duende' varón y mujer	Son parecidos a infante de doce años, su piel es muy clara, sus ojos verdes y su pelo rubio.	Tienen su casa en los grandes amates y se columpian en los bejucos porque son sus hamacas.	Pierden y engañan a los hombres y raptan a los niños y los hacen enfermar. Pueden confundir a quienes se adentran en el 'monte', hacer que se extravíen y que nunca encuentren el camino de regreso al pueblo. Las <i>jom makti</i> pueden seducir con su belleza a los hombres, atraerlos en sus moradas y apoderarse de sus espíritus.	Foster, 1945; Münch, [1983] 1994; Garduza Pascual, 1996; Martínez y Disón, 2003; Báez-Jorge y Báez Galván, 2005.
<b>Lúpujtí</b>	Burrito del encanto	Es un burrito, de tamaño reducido y con rayas parecidas a las de una cebra.	Vive en el 'monte'.	Lo anuncia un fuerte viento y sus rebuznos hacen que los culpables de adulterio, antes, se queden desnudos, luego, pierdan los sentidos. Si nadie interviene para ayudarlos, su carne comienza a desprenderse del esqueleto y mueren.	Münch, [1983] 1994; Pacheco, 2010.
<b>Xúnujtí</b>	Gatito del encanto	Es un gato con ojos y nariz colorados.	Vive en el 'monte'.	Castiga a las mujeres culpables de adulterio. Crece de tamaño a cada maullido hasta volverse una enorme fiera. No hay que usar el machete para defenderse porque a cada golpe el animal se duplica y cuando, finalmente, se apodera de la víctima, la lame y le arranca pedazos de carne viva, hasta que quedan 'puros huesos'.	Foster, 1945; Münch, [1983] 1994; Garduza Pascual, 1996; Delgado, 2004; Pacheco, 2010.
<b>Ni utzu</b>	Chango de agua	Es un chango.	Vive en corrientes o cuerpos de agua.	Castiga a los infieles que se acercan a ríos, pozas, lagunas, etc. llevándolos consigo en las profundidades acuáticas.	
<b>Ni yoya</b>	Cochino de agua	Es un cerdo.	Vive en corrientes o cuerpos de agua.	Castiga a los infieles que se acercan a ríos, pozas, lagunas, etc. llevándolos consigo en las profundidades acuáticas.	



<b>Junchut</b>	Chamaco de hule	Seres de ambos sexos que miden alrededor de un metro con veinte centímetros y deambulan desnudos. Exhibiendo cuerpos fuertes y robustos, hechos de hule, y genitales de grandes dimensiones. Los caracterizan una capacidad visual reducida, la inversión de las plantas de los pies y la ausencia de la materia gris, que deja lugar en sus cráneos a una especie de 'pocito'.	Vive en el 'monte'.	Representa una gran amenaza para los humanos porque devora sus cerebros. Puede protagonizar aventuras pícaras y tener encuentros carnales con los humanos.	Foster, 1945; Técnicos Bilingüe, 1985; Báez-Jorge y Báez Galván, 2005; Pacheco, 2010.
<b>Chichiman chomo y Cukitzai wi'daya</b>	////////////////////	Pareja de ancianos gigantes y canibales con apariencias humanas. Tienen capacidad visual reducida y sus bocas lucen unos enormes y filosos dientes. La mujer tiene un solo seno en el medio del pecho.	Viven en el 'monte'.	Son caníbales y revisten un papel protagónico en el mito de <i>Homshuk</i> y en el de <i>Oliva</i> y <i>Olivar</i> . Tienen poderes sobrehumanos (el <i>Cukitzai wi'daya</i> se puede transformar en ofidio). Desarrollan, entre otras cosas, una cierta función protectora de la fauna, con la cual están vinculados por lazos parentales. En el mito de <i>Homchuk</i> , de las cenizas de la <i>Chichiman chomo</i> surgen animales ponzoñosos y algunas plantas. En el mito de <i>Oliva</i> y <i>Olivar</i> , de las cenizas de ambos se generan dos perros negros.	Foster, 1945; Técnicos Bilingüe, 1985; López Austin 1992; Münch, [1983] 1994; Garduza Pascual, 1996; Cárdenas, Córdova y Ortiz, 2005; Aquino Dehesa, 2005; Blanco, 2006; Báez-Jorge, 1991 y 2010; Pacheco, 2010.
<b>Homshuk</b>	Santo y espíritu del Maíz	Infante de cabellos color de oro y tez clara.	Es encarnado por el maíz.	«Héroe cultural de perfiles celestiales; imagen vinculada a la cosmogénesis y la antropogénesis; deidad tutelar del maíz; demiurgo asociado a la muerte y la resurrección, etc.» (Báez-Jorge, 2010: 210), el 'Santo y Espíritu del Maíz', a lo largo de sus numerosas aventuras cumple varios actos fundadores que están al origen de las características actuales de plantas, animales, fenómenos atmosféricos y de la misma condición mortal de los seres humanos. Es quien brinda a los <i>nuntajypaap</i> su principal fuente de sustento, el maíz.	Foster, 1945; Pascual, Pascual y Pablo, 1981; Técnicos Bilingüe, 1985; Blanco y Cruz, 1990; Münch, [1983] 1994; Garduza Pascual, 1996; Aquino Dehesa, 2005; Cárdenas, Córdova y Ortiz, 2005; Varese, 1985; Báez-Jorge, 1991 y 2010; López Austin 1992.

## V. Religión y medicina indígena: transformaciones en las prácticas terapéuticas popolucas

### V.1. El campo médico en Santa Rosa Loma Larga

El campo médico en Santa Rosa Loma Larga se articula en dos ámbitos principales, el de la terapéutica alopática –que se mueve prevalentemente alrededor de la Unidad Médica Rural (UMR) local del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS)– y el de la medicina indígena *nuntajyypaap* –universo complejo en el cual, al lado de una organización de *Médicos Tradicionales* reconocida oficialmente, se encuentran prácticas y actores no institucionalizados, todos vinculados, aunque de manera distinta, al horizonte simbólico popoluca–.

Asimismo, considero importante tomar en cuenta un tercer polo, cuya acción principal va mucho más allá de su intervención eventual en los procesos de salud/enfermedad/atención: el que incluye las distintas iglesias presentes en el pueblo. Todas, en medidas diferentes, intervienen en las dinámicas del campo médico local por lo menos a un nivel simbólico. Pero algunas ofrecen, además, una tercera alternativa de curación, basada principalmente en la oración comunitaria y en la invocación de poderes de sanación, propios de entidades sobrehumanas insertas en el panteón cristiano.

Por lo que concierne la así llamada medicina científica, como ya indiqué, está representada en la comunidad sustancialmente por la UMR del IMSS *Santa Rosa Loma Larga*, que inició sus actividades a finales del año 1979 y, desde entonces, da sus servicios a los santarroseños y a los habitantes de otras cinco comunidades: Samaria, Loma del Tigre, 20 de Noviembre, Tierra Nueva y Sabaneta.

En ella se brinda un primer nivel de atención a la salud y los pacientes son asistidos gratuitamente por un pasante de medicina<sup>410</sup>, una enfermera<sup>411</sup> y una promotora de

---

<sup>410</sup> Éste desarrolla su servicio social en la clínica durante un año.

<sup>411</sup> Hasta 2007 las enfermeras que trabajaban en la UMR eran dos. Lorenza Pascual Lázaro, la actual enfermera, es de Santa Rosa y fue designada por la comunidad para que recibiera la capacitación en enfermería, antes de que se abriera la clínica. Trabaja en ella desde el principio y es la fuente principal de los datos que aquí se presentan acerca de las actividades de la UMR en el pueblo (Entrevista a Lorenza Pascual Lázaro, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 11 de junio de 2008). Otra fuente de información ha sido el censo comunitario realizado el 24 de septiembre de 2014 por el comité local de la *Cruzada nacional contra el hambre*, programa de inclusión y bienestar social implementado por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL).

PROSPERA<sup>412</sup>. Las instalaciones constan de una farmacia, una sala de espera, una sala de recuperación, una sala de expulsión<sup>413</sup> y de un cuarto para el ‘doctor’ que reside allí durante su estancia en el pueblo.

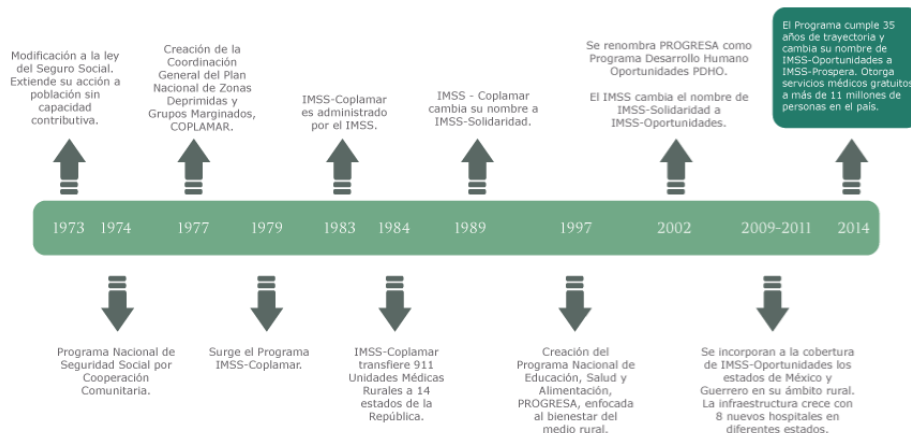
Entre las tareas de la UMR se encuentra la de ofrecer ‘pláticas’ de sensibilización, orientación y capacitación a amas de casa, embarazadas, madres de niños de 0 a 2 meses de edad, enfermos de afecciones crónico-degenerativas, parteras<sup>414</sup> y terapeutas indígenas, entre otros. Los temas tratados pueden ir desde los más genéricos cuidados de la higiene del hogar y la prevención sanitaria, hasta las formas de atender a un recién nacido, de curarse si se padece de diabetes o hipertensión, o a los rudimentos de enfermería para las parteras<sup>415</sup>.

<sup>412</sup> El programa de inclusión social de la SEDESOL, PROSPERA, desde 2014, da continuidad al programa de desarrollo humano OPORTUNIDADES, y representa una de las herramientas de política pública dirigidas a la salud que han tenido más influencia en las comunidades indígenas. Cómo se puede leer en el sitio web del IMSS:

el Programa IMSS-PROSPERA, tiene como misión cuidar y fomentar de manera integral la salud de los mexicanos que no cuentan con seguridad social y habitan en zonas rurales o urbanas marginadas en condiciones de pobreza extrema. Brinda servicios de salud con los más altos estándares de calidad y trato digno a los derechohabientes que acuden a cada una de las Unidades Médicas, mismas que cuentan con personal capacitado, equipamiento y medicamentos suficientes para cubrir de forma eficaz las necesidades de las poblaciones más desprotegidas de México (SEDESOL, <http://www.imss.gob.mx/imss-prospera>).

Su intervención, desde más de treinta años, en Santa Rosa ha provocado cambios importantes en la gestión local de la salud.

**Cuadro XLVI**  
**Políticas de salud pública**



Fuente: <http://www.imss.gob.mx/imss-prospera>

<sup>413</sup> Se usa principalmente para la atención de partos y las consultas ginecológicas.

<sup>414</sup> Son catorce las parteras inscritas en estas actividades. Tres provienen de Samaria, una de Loma del Tigre, tres de Sabaneta y todas las demás de Santa Rosa.

<sup>415</sup> Las reuniones se realizan en las instalaciones de la clínica y tienen lugar con una frecuencia mensual. Las pueden llevar a cabo la enfermera, el ‘doctor’, la promotora de PROSPERA o la coordinadora de las parteras locales.

Según cuenta Lorenza Pascual Lázaro<sup>416</sup>, antes de la apertura de la Clínica, existía en el pueblo un Centro de Salud que ofrecía servicio sólo cada ocho días y en el cual la atención era brindada por una enfermera. Los escasos medicamentos disponibles estaban a la venta, y eran muy pocos los que tenían los recursos para adquirirlos.

En ese entonces, recuerda la enfermera, los santarroseños se enfermaban mucho de vómito, diarrea, sarna, parasitosis. «No había medicamentos, no había donde llevarlos»<sup>417</sup> y eran muchos los que morían por el mismo vómito o por la diarrea, la disentería, la tos ferina y la viruela. El agua no se hervía y no existían letrinas, «todos iban en un pequeño monte que tenían en el solar, al ras del suelo»<sup>418</sup>.

La población, en su totalidad, se curaba con 'remedios caseros' o acudía con los especialistas de la curación locales. «Antes – relata Lorenza– las viejitas conocían hierbas, sabían que ocupar para la diarrea, la disentería. Hervían plantas, raíces, cáscaras. Antes, todo era con hierba. Muchas veces sí obedecía la enfermedad y se curaban, otras no»<sup>419</sup>.

Cuando se abrió la USR, en un principio, la población no acudía a sus servicios «porque desconfiaba, decían que la clínica no curaba»<sup>420</sup> pero, después de unos meses, gracias a las pláticas informativas impartidas por los operadores sanitarios, a las experiencias de los primeros pacientes y a la gratuidad del servicio, el número de usuarios fue creciendo exponencialmente: «la gente se alegraba porque le daban medicamento sin cobrar, iban cada tres días por un dolor de cabeza, un pie de atleta»<sup>421</sup>.

Al inicio, las mujeres «iban siempre con su esposo, desconfiaban del médico»<sup>422</sup>, pero fueron tomando confianza, gracias también a la presencia de las enfermeras.

Aún mayores resistencias despertaron las campañas de vacunación, «las personas se escondían, no se dejaban vacunar, no vacunaban a sus hijos porque decían que se enfermaban»<sup>423</sup>. Cuando los operadores sanitarios empezaron a ir casa por casa, «la

---

<sup>416</sup> Entrevista a Lorenza Pascual Lázaro, *ibíd.*

<sup>417</sup> *Ibíd.*

<sup>418</sup> *Ibíd.*

<sup>419</sup> *Ibíd.*

<sup>420</sup> *Ibíd.*

<sup>421</sup> *Ibíd.*

<sup>422</sup> *Ibíd.*

<sup>423</sup> *Ibíd.*

gente se encerraba, se escondía debajo de su cama»<sup>424</sup> y eran sobre todo los hombres los que se reusaban tajantemente.

Luego, paulatinamente, también las vacunas se fueron aceptando y, a partir de la implementación del programa OPORTUNIDADES, se vacunaron todos. Así, «todo se empezó a prevenir, ya no hay tos ferina ni sarampión»<sup>425</sup>. Las madres traen a sus bebés a los siete días de nacidos para la primera vacunación y, entre los dos y cuatro años, se les aplica la DPT contra la difteria, la tos ferina y el tétano.

Con la difusión de las letrinas y de la costumbre de hervir el agua, se redujeron significativamente los casos de vómito, diarrea y disentería, y gracias a la presencia de la clínica ya se fueron detectando la diabetes y la hipertensión. «Antes no se sabía de qué se moría la gente. Empezaba a adelgazar, adelgazar, adelgazar y se moría. No se sabía porque»<sup>426</sup>.

En la actualidad, son las mujeres las que recurren con más frecuencia a los servicios de la USR, lo hacen por padecimientos propios o de sus hijos. En contraste, los hombres acuden a la clínica muy poco y sólo para las dolencias más graves.

Las principales demandas de atención son por casos de diabetes e hipertensión<sup>427</sup>, que son las enfermedades que tienen mayor difusión en el pueblo y están en un constante incremento. Otros padecimientos atendidos por la clínica son: infecciones de vías respiratorias y urinarias, infecciones intestinales, lesiones musculo esqueléticas, trastornos infantiles<sup>428</sup> y de la mujer, afecciones dermatológicas, enfermedades exantemáticas, heridas, anemia, vómito, diarrea y calentura<sup>429</sup>.

En sus inicios, la USR disponía de muchas medicinas, «la farmacia estaba llena y ¡hasta caducaban!»<sup>430</sup>. Hoy en día, sin embargo, los abastecimientos son muy escasos y es frecuente que falten fármacos como el *naproxeno*, el *paracetamol* y la *penicilina*,

---

<sup>424</sup> *Ibíd.*

<sup>425</sup> *Ibíd.*

<sup>426</sup> *Ibíd.*

<sup>427</sup> A nivel estatal, las tres principales causas de enfermedades transmisibles son 1) las infecciones respiratorias agudas; 2) las infecciones intestinales; y 3) las infecciones de las vías urinarias; mientras que las tres principales causas de enfermedades no transmisibles son 1) úlceras, gastritis y duodenitis; 2) gingivitis y enfermedades periodontales; y 3) hipertensión arterial. La diabetes *mellitus* de tipo II (no insulino dependiente) se encuentra en el cuarto lugar y la de tipo I (insulino dependiente) en el catorceavo (SINAVE, 2011).

<sup>428</sup> La principal enfermedad que se presenta en la niñez es la desnutrición.

<sup>429</sup> *Vid.* también la entrevista a Beatriz Baruch Otero, médico de la UMR, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 13 de junio de 2008.

<sup>430</sup> Entrevista a Lorenza Pascual Lázaro, *ibíd.*

que son los más suministrados. Frente a estas carencias, los usuarios se ven obligados a dirigirse a una tienda local de abarrotes, que también tiene a la venta algunos medicamentos, o a desplazarse hasta Catemaco.

Para los casos más graves, para los estudios y análisis clínicos, y ahora también para los partos, los pacientes son canalizados a los hospitales de Jáltipan y de Catemaco o, dependiendo de su disponibilidad económica, acuden a especialistas particulares.

Salir del pueblo, sin embargo, no es fácil. En muchas ocasiones, la escasez de recursos económicos obliga los enfermos a vender los pocos bienes de los cuales disponen y a activar redes de solidaridad intra y extrafamiliares, para poder hacer frente a las emergencias. Las pésimas condiciones de las vías de comunicación, además, pueden volver una hazaña recorrer los siete kilómetros de terracería y cruzar las tres corrientes de agua que separan Santa Rosa de la Carretera Costera del Golfo.

En este poblado, en donde el cuadro nosológico está dominado por las viejas y nuevas enfermedades de la pobreza, las principales causas de mortalidad entre los adultos son la diabetes y el cáncer<sup>431</sup>, mientras que para los niños sigue siendo el parto.

Frente a este panorama de gran vulnerabilidad, la medicina indígena local es una opción de atención a la cual los santarroseños se siguen dirigiendo para proteger y recobrar su salud.

En este ámbito, en mi opinión, se pueden incluir las prácticas de autoatención<sup>432</sup> que se desarrollan a nivel familiar y que constituyen la primerísima etapa del cuidado de casi todas las dolencias. Estas prácticas, que en distintas ocasiones Tullio Seppili ha sugerido definir como *manejo doméstico de la salud* (vid. Pizza, 2005), son permeadas por los saberes locales sobre las propiedades y las formas de procesamiento de los recursos fitoterápicos regionales, y por el horizonte simbólico popoluca, aunque incorporan siempre más el uso de los fármacos alopáticos, que se pueden adquirir en las tiendas comunitarias y en las farmacias de los centros urbanos limítrofes, y las formas de oración difundidas por las Iglesias locales.

---

<sup>431</sup> Una causa de mortalidad importante entre los hombres santarroseños es la cirrosis hepática.

<sup>432</sup> Como aclara Pizza, «el concepto de autoatención no indica únicamente una elección de atención individual, nacida en un proceso de autodidáctica médica, sino designa más bien los sistemas técnicos y simbólicos y el conjunto de saberes, de las representaciones y de las prácticas puestas en obra en la dimensión individual, familiar o comunitaria para hacer frente, aún antes de acudir a profesionales de la salud, al surgimiento de amenazas y eventos negativos percibidos como riesgosos para la propia salud» (Pizza, 2005: 189).

Antes de acudir a uno de los distintos ámbitos terapéuticos que se ofrecen en el pueblo, entonces, la esposa, la madre o la abuela pueden suministrar un ‘tecito’, preparar un cataplasma con plantas frescas molidas o ‘sobar’ un huevo<sup>433</sup>.

La enfermera de la UMR, relata que muchas mamás, antes de llevar sus niños a la clínica, les preparan remedios con plantas medicinales y sólo cuando «la enfermedad no obedece» se dirigen a las instalaciones sanitarias. Ella misma, cuando su nieta no se siente bien, le ‘soba’ un huevo y «la niña regresa luego luego a jugar»<sup>434</sup>.

Pasando a considerar la dimensión en la cual operan los terapeutas indígenas santarroseños, esta experimentó, a partir de la década de 1990, un proceso de institucionalización que puso los especialistas locales y sus actividades bajo el control de una serie de organismos gubernamentales.

De esta manera, la realidad médico-indígena local se articuló en dos sectores contrapuestos: él de la *Organización de Médicos Indígenas Tradicionales* (OMIT) ‘*Zoque-Popoluca de Santa Rosa Loma Larga*’<sup>435</sup> (integrada en la asociación civil *Médicos Indígenas del Sur ‘Temati’*) y él de todos los especialistas ‘clandestinos’ que no quisieron entrar en ella y han seguido ejerciendo su ‘profesión’ afuera de los circuitos del control oficial.

La creación de la OMIT de Santa Rosa es parte integrante de las actividades de promoción y apoyo a la medicina indígena, implementadas por el *Instituto Nacional Indigenista* (INI)<sup>436</sup> y respaldadas por otras instituciones gubernamentales como, por ejemplo, la *Dirección General de Culturas Populares e Indígenas* (DGCPI), el *Instituto Mexicano del Seguro Social* (IMSS) o la *Secretaría de Desarrollo Social* (SEDESOL).

Según cuanto indicado por la Licenciada en Odontología Flor Elvira Cadena Pérez, responsable de la *Subdirección de Bienestar Social* (SBS)<sup>437</sup> del *Centro Coordinador Indigenista* (CCI) de Acayucan, la OMIT de Santa Rosa surgió como organización formal en 1991. Refiero cuanto me dijo Cadena Pérez sobre este tema:

---

<sup>433</sup> Prácticar una *limpia* con uno o más huevos (*vid. infra*).

<sup>434</sup> Entrevista a Lorenza Pascual Lázaro, *ibíd.*

<sup>435</sup> Por estatuto, la OMIT está dirigida por un comité compuesto por un presidente, un secretario, un tesorero, un vocal de control y vigilancia, que convoca a las reuniones todos los miembros de la organización, y un delegado del *Consejo Estatal de Médicos Indígenas Tradicionales* (COESMIT), que se encarga de participar en las reuniones de ese órgano dos o tres veces al año.

<sup>436</sup> El Instituto se transformó, en 2003, en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

<sup>437</sup> Cadena Pérez es, además, la coordinadora de los proyectos de apoyo a los terapeutas autóctonos y de asistencia médica a la población indígena.

[...] En el año 91, cuando esta organización se creó, los médicos tradicionales trabajaban de forma aislada, quiere decir que cada quien trabajaba por su cuenta, no se tenía un recuento de pacientes. Entonces no se sabía lo que ellos hacían. Al formarse la organización, las parteras y los hierbateros, y todos los integrantes que ya formaron este grupo, lo vieron bien porque ya vieron una manera de platicar entre ellos mismos cuantos pacientes atendían, de que los atendían y, sobre todo, que cosa utilizaban. Porque ellos sabían, se conocían entre ellos, por decir, se conocían que Doña Cira era partera, pero la otra señora, otra partera, no sabía que utilizaba esa partera. Al tener esas reuniones cada mes, ellos mismos se facilitaban plantas. Se fue llevando a cabo como un intercambio de conocimientos interno, lo que orilló a llevar a cabo propuestas de trabajo de intercambio de conocimientos a nivel externo, que vinieran otros grupos y se integraran más, y que estos conocimientos, en lugar de perderse, se han seguido transmitiendo de generaciones en generaciones. Esto es a nivel interno y a nivel externo, lo que es las autoridades ¿sí? fue vista la petición del grupo, ya como grupo, donde solicitan un pedazo de tierra para poder hacer su vivero de plantas medicinales. El agente municipal en aquellos entonces, no recuerdo el nombre, creo que era el señor Cosme, él ve con buenos ojos este grupo y cual sorpresa que en lugar de haber regalado cien metros o no sé cuánto, él regaló mil metros ¿no? o lo que es una hectárea. Entonces, esto motivó más a los médicos tradicionales a que el grupo nunca se dejara de deformar. O sea, entraban unas personas pero venían otras, entraban unas personas y venían otras. Y así ha sido continuamente todos estos trece, catorce años que llevamos al frente del grupo<sup>438</sup>.

A partir de 1992, la organización gozó de fondos proporcionados por instituciones y programas gubernamentales como el *Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias* (PACMYC) del *Consejo Nacional para las Culturas y las Artes* (CONACULTA), la *Secretaría de Desarrollo Social y Humano* (SEDESOL), *Culturas Populares*, el *IMSS Solidaridad*<sup>439</sup> y el INI. Estos financiamientos permitieron construir el *Centro de Desarrollo de la Medicina Indígena Tradicional* (CEDEMIT) que ahora surge en la comunidad<sup>440</sup>. El edificio, que cuenta con una *farmacia tradicional*, tres consultorios, un laboratorio con estufa de gas y agua corriente, dos baños, una estructura externa para el secado de las plantas, un amplio jardín con un vivero de plantas medicinales y un *temazcal*<sup>441</sup>, ofrece a los especialistas integrados en la organización un espacio propio

---

<sup>438</sup> Entrevista a Flor Elvira Cadena Pérez, realizada en Catemaco el 3 de abril de 2004.

<sup>439</sup> Programa que, como ya se indicó, antecedió al actual *IMSS Prospera*.

<sup>440</sup> La construcción de la estructura se realizó en distintas etapas, gracias a algunos proyectos de ampliación, y se ultimó en 2002.

<sup>441</sup> Del náhuatl *tematzcalli*: «Baño ancestral en forma de sauna que se lleva a cabo dentro de una bóveda que tiene un solo acceso y una perforación en la parte superior para que salga el humo que se genera debido al vapor ocasionado por el agua de hierbas medicinales que se calienta por las piedras expuestas al calor del sol, lo cual hace sudar a las personas que se encuentran en el interior de la bóveda»



para la realización de prácticas de curación, ceremonias y eventos relacionados con la terapéutica local.

En sus inicios, la organización estaba conformada principalmente por adultos mayores<sup>442</sup>, con una edad comprendida entre los 70 y 80 años. Eran principalmente *parteras* y *hierbateros* de edad avanzada, acompañados en muchos casos por jóvenes aprendices.

Entre 1993 y 1996 el grupo participó en encuentros y cursos nacionales e internacionales, tanto en el estado de Veracruz como en otras entidades. Durante estos eventos, los operadores de medicina indígena de Santa Rosa tuvieron la oportunidad de intercambiar sus conocimientos con especialistas de otros pueblos indígenas, médicos alópatas, biólogos, químicos, y aprendieron las técnicas de elaboración de productos herbolarios de larga conservación<sup>443</sup>. Actualmente, sobre todo a consecuencia de los cambios institucionales que en 2003 llevaron a la creación de la CDI y a la reducción de los fondos destinados a la ‘medicina tradicional’, la participación a encuentros de formación e intercambio se ha reducido paulatinamente hasta suspenderse completamente<sup>444</sup>.

En 1995, un grupo de etnólogos y biólogos de la *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM) se apoyó en los saberes de los miembros de la organización para plasmar el apartado dedicado a la vegetación de la región zoque-mixe-popoluca, que integra el amplio estudio sobre *La Flora Medicinal Indígena de México*<sup>445</sup> (Emes *et al.*, tomo 2, 1994). En ese entonces, gracias a las aportaciones de cinco de los miembros

---

(Diccionario náhuatl – español en línea *Aulex*, creado por Manuel Rodríguez Villegas, <http://aulex.ohui.net/nah-es/>).

<sup>442</sup> El grupo fundador estaba integrado por un total de catorce ‘médicos tradicionales’.

<sup>443</sup> Las técnicas de procesamiento de las plantas locales para la preparación de jarabes, cápsulas, pomadas, etc. no eran conocidas por los terapeutas *nuntajyypaap*. Los métodos locales de conservación se limitaban, anteriormente, al secado y la molienda de los materiales fitoterápicos.

Los productos elaborados por la OMIT son: Jabón para piojos, Jabón para la caspa, Pomada balsámica, Pomada hoja de plata, Pomada de mentol, Pomada de saragundi, Gotas para la conjuntivitis, Jarabe desparasitante, Gotas de Chaparro amargo, Gotas de tila, Té ovarical, Jarabe para la tos, Vino tónico de betabel, Cápsulas de nazareno.

<sup>444</sup> Sin embargo, aunque con el paso de los años estos cursos de formación ya no se repitieron, algunos de los especialistas locales han continuado las investigaciones y los experimentos y están ensayando la sustitución de algunos ingredientes ‘químicos’ con materias primas locales, como por ejemplo el uso de la cera virgen en lugar de la parafina para las cremas.

<sup>445</sup> Este volumen es parte de una colección producida por el INI, en los primeros años 90, y dedicada a la medicina indígena de México. Entre los tomos que componen la colección se encuentran: el *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, la *Nueva bibliografía de la medicina tradicional mexicana* y el *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana* (vid. Emes *et al.*, tomo 2, 1994).

de la OMIT, fue posible reconstruir, en un texto bilingüe, la taxonomía de la flora medicinal de la zona (*ibíd.*).

Como ya se mencionó, desde su creación, las actividades de la OMIT 'Zoque-Popoluca de Santa Rosa Loma Larga' estuvieron bajo el control y la supervisión del INI/CDI que, por lo menos hasta 2006, a) realizaba un censo anual de todos los 'médicos tradicionales' que la conformaban; b) elaboraba un registro puntual de los tipos de enfermedades curados<sup>446</sup>, de los pacientes asistidos, de las plantas utilizadas, de los productos elaborados y de las iniciativas realizadas; c) y relevaba el estado de las infraestructuras destinadas al ejercicio de la medicina indígena local<sup>447</sup>.

A partir de 2003, según me informó Cadena Pérez, hubo un cambio en la tipología de los proyectos que las distintas instituciones gubernamentales dirigían a la OMIT. Si anteriormente se ofrecían financiamientos para la adquisición de terrenos y la construcción de infraestructuras, desde esa fecha la asignación de fondos se dirigió principalmente a la difusión de la 'medicina tradicional', a través de la realización de programas radiofónicos, material informativo, ferias de salud, seminarios, encuentros, etc. La transformación del INI en CDI, que tuvo lugar en ese año, produjo además un redimensionamiento del número y de la magnitud de los proyectos que el ente dirige a este sector.

Desde esta fecha hasta la actualidad, la interacción de las diferentes instancias de gobierno con la OMIT se ha vuelto siempre más irregular y eventual, y el flujo de apoyos económicos ha ido disminuyendo hasta desaparecer. La pérdida del soporte institucional, acompañado por conflictos internos a la organización, que han involucrado miembros del comité directivo, ha provocado su progresiva desarticulación y la suspensión casi total de sus actividades.

En realidad, basándome en mi experiencia de investigación entre terapeutas *nuntajjypaap* desde hace más de una década, considero que la convivencia, colaboración e intercambio entre sanadores, fomentados por la institucionalización de las prácticas médicas indígenas y por su inserción en el esquema organizativo de las

---

<sup>446</sup> Entre las principales prácticas terapéuticas desarrolladas por los 'médicos tradicionales' de la OMIT de Santa Rosa, la CDI menciona las siguientes: *limpias*, calentura, hojeo, diarrea, control prenatal, susto, desplazamiento del útero, terapia *temazcal*, cólicos, caída de mollera, parto, dolor de cabeza, hemorragia nasal, conjuntivitis, colitis, inflamación ovárica, presión baja, gastritis, estreñimiento, erisipela, torceduras y vomito.

<sup>447</sup> Todos los miembros de la organización, además, tenían la obligación de participar mensualmente a reuniones de formación y actualización que se realizaban en la Unidad Médica Rural de Santa Rosa.

OMIT, se aleja mucho de las modalidades zoque-popolucas de interrelación entre especialistas de la curación y de transmisión de los saberes. De hecho, he observado la existencia de un altísimo nivel de competencia entre todos los sanadores indígenas con quienes he convivido, cierto celo en compartir los propios saberes terapéuticos y la tendencia a descalificar las habilidades curativas, las técnicas y los conocimientos de los ‘colegas’. En muchas ocasiones, por ejemplo, he escuchado relatos de curación en los cuales el narrador hacía alarde de haber logrado sanar enfermos tratados sin éxito por otros terapeutas.

La transmisión de los saberes médicos, además, está envuelta por rigor y recelo, y sigue, o tal vez hay que decir ‘seguía’, reglas y métodos peculiares. Antes de todo, la comunicación del conocimiento se realiza en el marco de una relación entre maestro y discípulo en la cual quien aprende, como se verá más adelante, tiene que superar una etapa de mortificaciones corporales y acompañar pacientemente a su mentor, que le permite asistir a su quehacer médico sin darle muchas explicaciones. Las capacidades y, sobre todo, la integridad y fuerza moral del discípulo son puestas a prueba por quien le enseña, así como el respeto de los preceptos de abstinencia que se les imponen. Estas pruebas varían según las especialidades terapéuticas y el ‘fracaso’ del discípulo puede llegar hasta ocasionar su muerte, por ejemplo en el caso de quienes aprenden a tratar piquetes de víbora.

El *iter* de aprendizaje de un futuro sanador puede implicar ciertos riesgos incluso para el poblado en el cual se desarrolla. Los que curan mordeduras de culebra, asimismo, enseñan a sus aprendices, entre otras cosas, algunas oraciones muy particulares. Cuando éstos empiezan a practicarlas, en el pueblo se multiplican los casos de accidentes con ofidios. Esto ocurre porque, con los rezos, quien ‘estudia’ habla directamente con las serpientes y ‘abre una puerta’: hasta que esta ‘puerta’ no se cierre, las serpientes continuarán a picar a los habitantes de la comunidad. Es en estas circunstancias que el discípulo empieza a hacer sus primeras curaciones y a practicar lo aprendido y, si no tiene aún la capacidad de ‘cerrar la puerta’, interviene el maestro<sup>448</sup>.

También quien transmite su saber, en fin, corre ciertos riesgos. Un especialista de la sanación *nuntajjypaap* comparte su sabiduría médica con sus aprendices sólo parcialmente a lo largo de su vida, y podrá revelar todos sus ‘secretos’ sólo en punto de

---

<sup>448</sup> Entrevista a Carlos Martínez Mateo, ex *culebrero*, realizada en San Fernando el 26 de marzo de 2008.

muerte. Si lo hace antes, o si divulga públicamente lo que sabe, puede morir. Tomando nuevamente como ejemplo a los *culebreros*, ‘quien sabe de esas cosas’ tiene que compartirlas de manera muy reservada y al interior de una relación maestro-discípulo. De lo contrario, es como si estuviera ‘entregando’ definitivamente su sabiduría, cosa que debería hacer sólo estando próximo al fin de sus días, y las consecuencias para él son letales<sup>449</sup>.

Todas estas consideraciones me llevan a pensar que la inclusión en la OMIT ha significado, para los especialistas santarroseños de la curación, un cambio y un reajuste importante, aceptados por distintos motivos entre los cuales incluiría: a) el reconocimiento público y oficial de sus habilidades y funciones; b) la creación de un espacio en el cual reproducir, con el soporte institucional, un aspecto importante de la propia cultura e identidad percibido como en peligro de desaparición; c) el acceso y la disposición de cierta cantidad, aunque reducida, de fondos, entre otros.

Según cuanto me han referido algunos colaboradores locales que han ocupado cargos directivos en la organización<sup>450</sup>, antes de que ésta surgiera, en la comunidad el proceso de transmisión de los saberes médicos indígenas estaba en crisis. En su opinión, la poca disponibilidad de los terapeutas mayores de edad que, ‘celosos’ de sus conocimientos y ‘egoístas’, se rehusaban a compartirlos, y el desinterés de las nuevas generaciones, habían provocado la pérdida definitiva de muchos aspectos de los saberes y prácticas locales vinculados a la terapéutica *nuntajjypaap*. Al respecto, afirma Doña Teresa, última presidenta de la organización:

no los transmitieron, no le tomaron en cuenta los jóvenes, los nuevos para que conocieran, para que dejaran sus conocimientos aquellas personas que ya no existen horita. Nosotros nos venimos a dar cuenta, tiene como once años horita, es lo que teníamos que ver mucho, que todo se está acabando, se está desapareciendo. Todo fue porque no le pusimos cuidado, nadie le puso interés. Ha de ser, pensaron que estas personas nunca se iban a perder, pero fijase que se perdieron y se perdieron los conocimientos también. Por lo mismo horita como que no existen muchas costumbres, muchas tradiciones, se acabaron, se perdieron. En lo que horita venimos a rescatarlo muy poquito, lo estamos rescatando. En esto estamos para rescatar unas costumbres que todavía, quizás, logremos entender y rescatar. Allí es donde horita estamos<sup>451</sup>.

---

<sup>449</sup> *Ibíd.*

<sup>450</sup> En particular Doña Teresa y Don Ángel.

<sup>451</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 9 de marzo de 2004.

Asimismo, al nacer, la OMIT santarroseña se propuso principalmente el rescate, la transmisión y la conservación de la sabiduría médica de la comunidad y se consideró la intérprete oficial de la medicina indígena popoluca.

Este deseo de recuperar el propio patrimonio 'tradicional', ha sido seguramente un aspecto fundamental de sus actividades. Sin embargo, considero que esta aspiración no surgió sólo de una reflexión interna al grupo de terapeutas locales, sino resintió de la influencia ejercida por las distintas instituciones y los programas gubernamentales que han operado en la comunidad, interviniendo no sólo en el ámbito específico de la 'medicina tradicional'<sup>452</sup>, sino en el de la historia, la arqueología, la danza, la música, la producción artesanal, entre otros<sup>453</sup>.

Por otro lado, aunque las intervenciones institucionales no pueden no haber dejado una marca en los procesos internos a la comunidad, es mi opinión que el llamado externo al 'rescate de las tradiciones locales' haya producido, en algunos de los miembros de la OMIT de Santa Rosa, el surgimiento de ideas, exigencias, inquietudes y aspiraciones que, sucesivamente, han seguido un recorrido totalmente autónomo. Estos sujetos que en la organización han cubierto cargos directivos y representativos, se pueden incluir entre los intelectuales de la medicina indígena local, y están reaccionando a la posible desaparición de elementos importantes de su identidad cultural con una serie de estrategias que van desde el rescate de fragmentos de prácticas, saberes y creencias perdidas, hasta la re-creación de una 'tradicción' que los distinga e identifique.

Regresando a la OMIT santarroseña y a sus vicisitudes, sin duda, la participación en este proyecto totalmente exógeno, diseñado desde perspectivas y con finalidades muy distintas a las de los 'médicos tradicionales' popolucas ha modificado, sobre todo en el caso de los más jóvenes, su realidad y su forma de vivir su oficio. Sin embargo, pienso

---

<sup>452</sup> Además de las ya señaladas acciones en apoyo a la medicina indígena local, durante años ha operado en toda la región el *Grupo de Apoyo a la Medicina Indígena Tradicional*, un órgano gubernamental en el cual participan las siguientes instituciones: CDI, IMSS, *Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA)*, *Instituto Nacional de Educación para Adultos (INEA)*, *Universidad Veracruzana (UV)*, *SEDESOL* y *Culturas Populares*.

<sup>453</sup> Entre los programas más importantes que se han desarrollado en la zona, hay que recordar el de formación de técnicos bilingües en cultura indígena, implementado por el INI y *Culturas Populares* en el *Centro Coordinador Indigenista de Acayucan*, a finales de los años 70 (*vid.* Báez Jorge y Collin, 1979). La intención de este programa, dirigido a treinta y tres miembros de comunidades zoque-mixe-popolucas y nahuas, era formar expertos que pudieran estudiar 'desde su interior' las culturas indígenas, superando así la profunda separación entre sujeto y objeto de estudio que en antropología dificulta la comprensión y traducción de la diversidad cultural (*ibíd.*: 592-597).

que los aspectos idiosincráticos que he señalado anteriormente se tengan que considerar como concausas, junto a la progresiva desaparición institucional, de la pérdida de vitalidad de esta organización.

En 2006, cuando la organización de médicos indígenas tradicionales de Santa Rosa seguía todavía activa, estaba integrada por doce componentes, como se puede ver en el siguiente cuadro.

## Cuadro XLVII

### ***Miembros de la OMIT de Santa Rosa Loma Larga de acuerdo con su credo religioso en 2006***

Nombre y apellido	Edad	Sexo		Años de experiencia	Especialidad	Credo religioso	Localidad de origen
Leopoldo Martínez Lázaro	60	H		23	Curandero	Católico (bautizado en Catemaco)	Santa Rosa L. L.
Teresa Reyes Martínez	50		M	26	Partera y Curandera	Católico (bautizada en Soteapan)	Santa Rosa L. L.
Ángel Lázaro Pascual	49	H		8	Hierbatero y Temazcalero	Antes era católico (bautizado en Catemaco), ahora no tiene credo	Santa Rosa L. L.
Hermenegilda Pascual Martínez	54		M	14	Hierbatera y Partera	Ninguno	Santa Rosa L. L.
Marina Reyes Lázaro	71		M	28	Hierbatera y Partera	Adventista del séptimo día	Santa Rosa L. L.
María Dolores Gutiérrez García	75		M	48	Partera	Ninguno	Santa Rosa L. L.
Crescencio Cruz Gutiérrez	88	H		9	Hierbatero	Ninguno	Santa Rosa L. L.
Catalina Martínez Lázaro	50		M	3	Hierbatera aprendiz	Ninguno	Santa Rosa L. L.
Anastasia Martínez Santiago	27		M	3	Partera aprendiz	Antes era adventista, ahora parece no tenga ningún credo	Santa Rosa L. L.
Régulo Hernández Duarte	31	H		3	Hierbatero aprendiz	Antes era adventista, ahora parece no tenga ningún credo	Santa Rosa L. L.
Saturnina Duarte	59		M	1	Partera aprendiz	Ninguno	Santa Rosa L. L.
Paula Martínez Alemán	64		M	1	Hierbatera aprendiz	La Luz del Mundo	Santa Rosa L. L.

Los datos contenidos en el cuadro anterior muestran que, en ese entonces, la OMIT estaba constituida únicamente por cuatro tipos de terapeutas:

- *Curanderos*<sup>454</sup>;
- *Parteras*<sup>455</sup>;
- *Hierbateros*<sup>456</sup>;
- *Temazcalero*<sup>457</sup>.

Otras categorías de especialistas, como *hueseros*<sup>458</sup>, *rayos*<sup>459</sup> o *culebreros*<sup>460</sup>, que existen en otros pueblos zoque-popolucas, no se encontraban en la organización.

Pasando a considerar la realidad médica *nuntajjyapaap* externa a esta organización, los especialistas que la conforman son cinco, entre hierberos, curanderos, parteras, culebreros y ensalmadores, de una edad comprendida entre los 56 y los 86 años. Entre ellos hay quienes siguen las pautas de la tradición terapéutica local de manera bastante fiel y quienes se han alejado, por lo menos aparentemente, de las costumbres popolucas de curación, introduciendo en sus prácticas de sanación elementos de diferentes orígenes. Los primeros, por lo general, son católicos o declaran ‘no tener religión’, queriendo decir con esto que no están adscritos a ninguna de las Iglesias presentes en el pueblo. Los segundos son miembros de alguna de las denominaciones cristianas no católicas locales y, como se verá más adelante, desarrollan prácticas curativas en las cuales intervienen –de manera distinta y con un peso diferente– concepciones del cuerpo y de la enfermedad, materias médicas, técnicas y herramientas propias tanto de la comunidad religiosa de pertenencia como del horizonte médico zoque-popoluca.

---

<sup>454</sup> Terapeuta que une a los conocimientos de herbolaria las competencias necesarias a la curación de enfermedades como problemas gástricos-intestinales, afecciones músculo-esqueléticas, fiebres, hemorragias, *espanto*, mal de ojo, etc. (Zolla, 1994, tomo III: 900). Juntamente a esta acepción específica, el término *curandero* es usado comúnmente, también localmente, como sinónimo de terapeuta indígena.

<sup>455</sup> Especialistas de medicina indígena que se ocupan principalmente de todos los problemas conexos al embarazo y al parto, de los problemas ginecológicos y de las enfermedades de los recién nacidos (Zolla, 1994, tomo III: 899).

<sup>456</sup> Son sanadores que se especializan en el uso de conocimientos herbolarios para la curación de un gran número de enfermedades (Zolla, 1994, tomo III: 899).

<sup>457</sup> Médico indígena que cura a través de los baños de vapor en el *temazcal*. Esta especialidad no existía anteriormente en la comunidad y es una de las nuevas técnicas terapéuticas aprendidas e implementadas gracias a los encuentros de intercambio con médicos indígenas de otras etnias.

<sup>458</sup> Terapeutas expertos en problemas músculo-esqueléticos.

<sup>459</sup> Especialistas que tienen, entre otras, la capacidad de influir sobre los elementos atmosféricos.

<sup>460</sup> Sanador que se dedica principalmente a curar piquetes de serpientes venenosas. En realidad, Don Leopoldo, el tesorero de la OMIT, cura también mordeduras de animales ponzoñosos, pero rechaza la definición de *culebreo* porque la considera relacionada con fuerzas demoníacas.



## Cuadro XLVIII

### ***Médicos indígenas externos a la OMIT de acuerdo con su credo religioso***

Nombre y apellido	Edad	Sexo		Especialidad	Credo religioso	Localidad de origen
Apolinar Pablo Martínez	84	H		Hierbatero	Adventista del séptimo día	Santa Rosa L. L.
José Inés Lázaro Gutiérrez	82	H		Curandero y culebrero	Ninguno	Santa Rosa L. L.
Epitacia López Pascual	86		M	Partera y ensalmadora	Adventista del séptimo día	Santa Rosa L. L.
Luisa Martínez Gutiérrez	70		M	Partera y ensalmadora	Adventista del séptimo día	Santa Rosa L. L.
Asiano Cruz Ramírez	93	H		Curandero y culebrero	Pentecostés	Samaria <sup>461</sup>

Un último componente que tiene cierto peso en el campo médico santarroseño, aunque como ya subrayé el universo terapéutico no es su ámbito principal de acción, es el de las distintas Iglesias presentes en el pueblo.

El campo religioso de Santa Rosa, como detallaré más ampliamente en otro apartado de este estudio, está conformado por las siguientes asociaciones: Iglesia Católica, Iglesia Adventista del Séptimo Día, La Voz de la Piedra Angular, Los Testigos de Jehová y tres denominaciones pentecostales articuladas en cinco comunidades, cada una con su templo. Todas proponen una visión propia de la enfermedad y de la curación, de los agentes patógenos y de los métodos para neutralizarlos. Todas incluyen, entre sus prácticas confesionales, acciones que pretenden influir en la salud física de sus feligreses, además de garantizar la espiritual. Cada una, sin embargo,

---

<sup>461</sup> Menciono a Don Asiano entre los especialistas de la curación activos en el campo médico-indígena santarroseño por ser nativo de esta localidad y estar entre los terapeutas a los cuales los habitantes de Santa Rosa se dirigen para atender su salud. Samaria surge a poco más de un kilómetro al norte de este pueblo y fue fundado a la mitad del siglo pasado por santarroseños convertidos al Pentecostalismo.

incide en los procesos de salud/enfermedad/atención de los santarroseños en medida distinta y siguiendo estrategias diversas que alcanzan tener un impacto muy desigual en la comunidad.

La Iglesia católica, por ejemplo, interactúa con el campo médico de Santa Rosa a través de ciertas imágenes sagradas como la de la Virgen del Carmen de Catemaco –a la cual acuden los terapeutas locales para efectuar curaciones de particular dificultad– y de intervenciones extraordinarias del diácono que atiende la comunidad católica local. Su ayuda puede ser solicitada, por ejemplo, para ‘levantar el espíritu’ de alguien que se quede atrapado en lugares especialmente peligrosos de la geografía local, o que esté poseído por una entidad maligna. La Iglesia Adventista del Séptimo Día, por otro lado, desarrolla en la comunidad programas de información sanitaria, campañas de atención médica y otras actividades vinculadas con el horizonte de la medicina alopática, mientras que ofrece, a nivel extra local, una amplia red de hospitales, sanatorios y clínicas, en los cuales se conjuga la perspectiva confesional con la biomédica.

Sin embargo, las comunidades religiosas cuya actividad tiene mayor impacto en la dimensión médica santarroseña son las de matriz pentecostal. De hecho, el poder sanador del Cristo y el carisma de curación, que él concede a su iglesia a través del Espíritu Santo, revisten un papel de gran importancia en el quehacer de estas iglesias, y permean una parte significativa de sus actividades en el pueblo. Así, además de las sesiones de sanación efectuadas por los predicadores que acuden extraordinariamente a la comunidad, en el marco de campañas de evangelización, los pastores locales y las comunidades de feligreses visitan enfermos y realizan oraciones de curación, y cada creyente puede decidir hacer ayunos, velaciones y oraciones en pos de su salud o de la de un familiar.

Por supuesto, las distintas ofertas de curación hasta aquí enumeradas tienen un peso diferente en el campo médico de este poblado popoluca. Asimismo, las relaciones entre los diversos polos de acción terapéutica –cada uno con sus prácticas, técnicas, herramientas y concepciones– se caracterizan por una profunda asimetría que desemboca en la descalificación de las opciones de sanación implementadas a partir de los saberes *nuntajyypaap*, y de su horizonte simbólico de referencia. En este sentido, observamos como: a) la biomedicina, que se impone como única vía científica hacia la

recuperación de la salud, reconoce oficialmente cierta eficacia a la terapéutica indígena, reduciéndola a una técnica empírica de manejo del cuerpo y de un acervo herbolario; b) los programas de gobierno focalizados al sector salud y los de ‘rescate de la medicina tradicional’ operan la misma elisión de todo el aspecto simbólico y ritual, considerado como ‘superstición’; c) las diversas asociaciones religiosas locales clasifican el conjunto de prácticas y creencias de los especialistas popolucas de la curación como brujerías – sustentadas por la intervención del Maligno– y en su quehacer rescatan sólo el uso de las plantas medicinales.

En todos los casos, a la descalificación e imposición hegemónica de cosmovisiones exógenas a la indígena, se acompaña la división del *unicum* constituido por la medicina indígena en dos ámbitos: 1) el empírico-técnico, reconocido como válido, aunque colocado en una posición subalterna; y 2) el simbólico-ritual, rechazado y catalogado como saber falso y supersticioso, o como práctica vinculada a fuerzas demoníacas.

Considero significativo señalar, además, que en este contexto de tensiones y conflictos, aunque sólo simbólicos, alrededor de la posesión de una verdad científica o ético-espiritual, la asimetría se ha insertado también en las relaciones entre los mismos sanadores locales, entre los reconocidos oficialmente y parte de la OMIT, y los externos y ‘clandestinos’ que según sus ‘colegas’ utilizan, a veces, técnicas de curación u oraciones poco éticas y llaman en juego fuerzas negativas.

De hecho, he observado que las seis décadas de presencia de las confesiones cristianas no católicas en Santa Rosa –y su constante acción de deslegitimación y descalificación de la visión del mundo *nuntajyypaap*– han producido cambios en la ética local cuyos reflejos se perciben también en el quehacer y las concepciones de algunos de los terapeutas adscritos a la OMIT. Existen por ejemplo prácticas, llevadas a cabo por los curanderos que no han oficializado su quehacer, que son rechazadas y desaprobadas por sus colegas de la OMIT, especialmente por los que desarrollan en ella cargos de responsabilidad y representación hacia el exterior de la comunidad. Así, Doña Teresa, Don Leopoldo y Don Ángel en varias ocasiones han definido como ‘negativas’, ‘malas’ y, en algunos casos, hasta diabólicas maneras de curar llevadas a cabo por especialistas externos a la organización o por ‘los médicos de antes’. Es el caso de: a) el recurso al sacrificio de animales –generalmente pollos– que se pueden

usar para *limpiar* a los pacientes graves o como prenda para que los *chaneques* devuelvan el espíritu de un enfermo de *susto*; b) el empleo de un tipo de oraciones (*vid. infra*) que, proferidas a lo largo del tratamiento, liberan al doliente de la enfermedad, transfiriéndola a otra persona; c) el uso de técnicas consideradas maléficas e ilusorias para curar piquetes de víbora y controlar los ofidios (*vid. infra.*); d) el abandono, fuera o dentro de la comunidad, del ‘mal’ que se extrae al paciente durante la curación, en vez de entregarlo a los *chaneques* en una corriente de agua o un salto, entre otras cosas.

Es interesante observar que he registrado la presencia de algunas de estas prácticas en otros poblados *nuntajypaap* –como San Fernando o San Pedro Soteapan –, en donde no se les atribuye la misma carga negativa, y que los curanderos santarroseños externos a la OMIT no comparten su descalificación.

Estimo, entonces, que exista una relación entre estas transformaciones en la ética terapéutica de los que se consideran los representantes oficiales de la ‘Medicina tradicional popoluca’ y los procesos de estigmatización y censura, ligados a las acusaciones de brujería y de trato con fuerzas malignas que, como se verá más adelante, las distintas denominaciones religiosas evangélicas y bíblicas no evangélicas dirigen a los sanadores locales.

## V.2. Enfermarse en Santa Rosa

Quien se enferma hoy en Santa Rosa se encuentra en la necesidad de escoger no solo entre distintos especialistas de la curación, sino entre visiones muy desiguales de los procesos de salud/enfermedad/curación, que remiten a universos ético-conceptuales –a cosmovisiones– a veces profundamente discordantes, y colocadas en posiciones asimétricas, en un campo médico dinamizado por fuerzas con un peso ideológico muy desigual.

Frente al desafío de trascendencia vital que la enfermedad impone a los individuos y a sus núcleos familiares, los factores que determinan la elección de un itinerario terapéutico son múltiples y, como demuestra el caso santarroseño, la aparente incompatibilidad entre las distintas opciones curativas es superada, en la *praxis*, por la necesidad capital de recobrar la salud. Así, la adhesión a uno de los horizontes ético-conceptuales acerca de la salud y enfermedad, que compiten en el campo médico de la comunidad, puede ejercer cierta influencia en la elección del punto de partida del *iter* de cura, pero no define estrictamente sus siguientes etapas.

Como ya mencioné, el punto de arranque de cada proceso de atención se sitúa en el hogar, en donde se despliegan todas las herramientas terapéuticas disponibles –de las autóctonas, a las alopáticas o las religiosas– para resolver ‘caseramente’ el malestar. Uno de los aspectos que determinan, desde un primer momento, las estrategias emprendidas es el económico. Los recursos monetarios de los cuales disponen las familias de Santa Rosa son, por lo general, exiguos y un infortunio de salud puede ocasionar el rápido agotamiento de los ahorros de años.

Por otro lado, los habitantes de Santa Rosa establecen una ‘división de trabajo’ entre las distintas medicinas presentes en el pueblo, y discernen claramente entre los padecimientos que se pueden curar en la clínica, los que requieren de los oficios de un terapeuta *nuntajjypaap* y los que tendrán solución sólo con la intervención de un brujo. Así, si una dolencia no ‘obedece’ con los remedios caseros, en la mayoría de los casos, el enfermo o sus familiares acuden a la UMR, en donde reciben atención gratuita. Según Lorenza, la enfermera local, esto ocurre cuando hay una infección en curso: «cuando hay una infección no se curan si no le dan antibiótico, si no le inyectan. Por ejemplo,

para la diarrea el médico le da un antibiótico, le da *ampicilina*... u otro fármaco, y con eso se ‘controlan’»<sup>462</sup>. Por lo general, entonces, en primera instancia, hoy en día «la gente –como señala Lorenza– no acude a los curanderos porque ya vienen a la clínica»<sup>463</sup>. Además de dirigirse a la UMR local, «los que tienen dinero salen y se curan fuera, o con particulares»<sup>464</sup>.

Sin embargo «cuando los bebés tienen mucha temperatura o le salen lagañas, se van con un médico tradicional. Le pasan un huevo, le dan una toma y se controla el bebé»<sup>465</sup>. Se trata de un caso de *mal de ojo* y los santarroseños saben muy bien que «cuando el bebé tiene *mal de ojo* el médico de la clínica no lo va a curar. Aunque el médico le da medicamento, si tiene *mal de ojo* no se cura. Si va con un curandero, le pasa un huevo y se mejora»<sup>466</sup>. Por lo tanto, existen malestares que el ‘médico de la clínica’ no puede sanar y cuyo tratamiento es prerrogativa de los terapeutas locales. Entre ellos se encuentran el *ojeo*, el *susto* y otros padecimientos que, como profundizaré más adelante en este trabajo, resisten a las curas biomédicas porque, detrás de síntomas comunes, se esconden causas que, no obstante sean ‘naturales’, sólo un sanador popoluca sabe cómo atender. Esta opción de atención, aunque implique el pago de un honorario, sigue siendo muy económica y generalmente no rebasa las posibilidades de una familia santarroseña.

Existen, en fin, casos en los cuales ni el médico alópata ni el indígena logran la mejora del paciente, casos en los cuales se requiere la intervención de una tercera clase de especialistas: los brujos. En estas circunstancias, como aclara Lorenza:

aunque la persona ya se está muriendo, a veces, [los médicos alópatas] te llevan así a análisis. ‘No tiene nada’... los médicos dicen: ‘no, no tiene nada’. Pero uno siente ese mal y entonces, pues, ya es un hechizo. Ya eso, ya no lo curan los médicos, ya lo curan los curanderos. Ya se van con esos, con los brujos que le llaman. Ya le hacen consulta y le dicen: ‘pues no, tú no tienes natural’. Por eso los médicos le hacen análisis, le dan sus mejores tratamientos pero ya no se cura la persona. ¿Por qué? Porque eso los médicos ya no lo pueden curar»<sup>467</sup>.

---

<sup>462</sup> Entrevista a Lorenza Pascual Lázaro, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 11 de junio de 2008.

<sup>463</sup> *Ibíd.*

<sup>464</sup> *Ibíd.*

<sup>465</sup> *Ibíd.*

<sup>466</sup> *Ibíd.*

<sup>467</sup> *Ibíd.*

Nos encontramos frente al tipo de enfermedades más graves en la nosotaxonomía popoluca, las que los terapeutas locales definen ‘postizas’ y que tampoco ellos tienen las herramientas para curar. Como detallaré en otro apartado, cuando una dolencia resiste a todas las otras formas de atención un santarroseño empieza a sospechar que pueda tratarse de un *malhecho*, de una afección provocada por la intervención voluntaria de un ser humano y el involucramiento de fuerzas demoníacas. En la mayoría de las ocasiones, entonces, se dirige a un brujo, a alguien que sabe cómo tratar con estas fuerzas. Esta es la *praxis* seguida también por los sanadores locales, que acuden con un brujo cuando ellos, o sus familiares, son impactados por padecimientos ‘postizos’. Frente a tales peligros, sin embargo, se vuelve necesario buscar ayuda fuera del pueblo. En Santa Rosa, como advierte nuevamente Lorenza,

no hay de esos médicos. Tienes que ir a Catemaco o a Sayula, [...] allí están más preparados. Aquí pueden hacer una cosa, pero leve... un espanto, le soban huevo a los niños, a los adultos también. [...] Hay más competentes en Catemaco. En Sayula también hay gente que sabe curar, que le dicen los brujo pues, que saben curar, saben sacar brujería... le llaman aquí... lo que le hacen mal<sup>468</sup>.

Cuando el enfermo, entonces, es víctima de un caso de brujería tiene que encontrar los medios para salir de la comunidad y para encarar los costos de un tratamiento que puede ser largo y muy oneroso.

Hay, sin embargo, otro recurso que quien se enferma en Santa Rosa puede utilizar: la oración. Lorenza señala, como ejemplo, el caso de una joven enferma de diabetes *mellitus* de tipo uno. Es la única insulino dependiente en el pueblo y sus condiciones de salud han llegado a estar muy delicadas. Cuenta la enfermera que una vez se hirió un pie y que, en esa circunstancia, «ayunó siete días y le pidió a Dios que la sanara. Y se sanó por pura obra de Dios»<sup>469</sup>.

La joven no es el único caso de curación por intervención divina en la comunidad. David Lázaro, el encargado del Templo pentecostés *Monte Horeb*, narra que, hace más de diez años, su esposa sanó gracias a Jesucristo, ‘el médico de los médicos’. Después de dos años de enfermedad, Don David pidió ayuda a un pastor pentecostés de Samaria, que lo acompañó en ayunos, desvelos y oraciones. Así, su esposa sanó «sin

---

<sup>468</sup> *Ibíd.*

<sup>469</sup> *Ibíd.*

necesidad de gastar dinero»<sup>470</sup>. Ambos se convirtieron al ‘Evangelio’ y decidieron formar una comunidad religiosa.

Como podemos observar, las distintas opciones de cura disponibles actualmente en Santa Rosa han reducido significativamente los casos atendidos por los terapeutas locales. La medicina popoluca no representa ya la primera elección curativa de los habitantes del pueblo que –por convicción o por motivos económicos, influidos en muchos casos por los discursos hegemónicos de la biomedicina o de las iglesias locales– inician su itinerario terapéutico en la ‘clínica’ o en su comunidad religiosa. Sin embargo, permanecen en el fondo de la memoria colectiva local ciertas ideas *nuntajjypaap* sobre las causas y orígenes de las dolencias que, frente a su persistencia –y al sufrimiento y a la angustia que de ella derivan– reactivan viejas opciones terapéuticas. Es así que la medicina indígena local conserva un espacio bien definido, un ‘nicho especializado’, en el campo médico de la comunidad.

---

<sup>470</sup> Entrevista a David Lázaro, realizada en Santa Rosa el 21 de noviembre de 2014.



## V.2.1. Los terapeutas *nuntajyapaap*

En la medicina *nuntajyapaap*, existen distintas especialidades médicas llevadas a cabo por diferentes tipos de sanadores, que pueden dedicarse a ejercitar una rama terapéutica específica o combinar en su quehacer varias de ellas. Así, los mejores entre los médicos popolucas son aquellos que llegan a reunir en sí el mayor número de especialidades y que logran dominar casi todo el abanico de saberes y prácticas curativas.

A seguir, presento el listado de todas las especialidades médicas locales<sup>471</sup>:

1. *Pixiñ/Yomo tsóyoyapaap*<sup>472</sup> (hombre o mujer que cura): médico general que cura todas las enfermedades que puede padecer una persona. Es un terapeuta cuyos conocimientos médicos son tan amplios que le permiten curar ‘casi todo’. Actualmente, en el pueblo, se usa el término castellano *curandero* para referirse a esta clase de operadores de la salud.
2. *Pixiñ/Yomo ichóyoyapaap tsañ waxi* [*tsañ*=víbora, *waxi*=mordedura] (hombre o mujer que cura mordeduras de víbora): en el pueblo se distinguen dos tipos de especialistas capaces de curar piquetes de serpientes. Existen los *culebreros*, que en sus prácticas se apoyan en fuerzas demoníacas –están ‘pactados’ con ‘el de la tierra’– y los que curan ‘de forma natural’, usando sus conocimientos de herbolaria. Según Don Leopoldo, curandero santarroseño, los *culebreros* curan sólo en apariencia, no tratan realmente a sus pacientes. Usan sus poderes y los enfermos sanan rápidamente: «dicen que no más lo soplan, según ya se sanó la persona. De momento ya se sanó, pero después va a sentir muchos dolores

---

<sup>471</sup> Estos datos derivan principalmente de cuanto me ha sido indicado en la entrevista a Ángel Lázaro Pascual, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 6 de septiembre de 2008.

<sup>472</sup> En el *Diccionario popoluca de la Sierra* (Elson y Gutiérrez, 1999), aparecen los siguientes términos relacionados con los procesos de salud/enfermedad/curación:

*Caacuy*=enfermedad (*Jém tsixi imatsne cacuy*: le pegó una enfermedad al niño. *Imatspa*= agarrar); *Coowaji*=herida; *Iccoowap*=herir; *Ichóyíypa*=dar medicina, curar; *Jawarj*=calentura, fiebre; *Mimne*=estar enfermo (*Mimne jém tsixi*=el niño está enfermo); *Mimneactijpa*=caer enfermo; *Mimnei*=el enfermo; *Sij*=alma, espíritu de hombre (el mismo término se puede traducir con *fiesta* y *cielo*. Está relacionado con varias palabras que se refieren a la fiesta [*sijap*=hacer fiesta, *sijaji*=fiesta, *sijjom*=día de fiesta], al cielo [*sijpaqui*=cielo azul], al arriba [*sijwiñ*=arriba, *sijyucmi*=arriba, en el cielo] y al día [*sijñi*=de día]. Al parecer el término fiesta se refiere a celebraciones religiosas, como por ejemplo las mayordomías. *Sij* parece entonces estar inscrito en un campo semántico relacionado con lo solar, celeste y sagrado. No he encontrado el uso de este término entre los terapeutas santarroseños); *Tsoy*=medicina, veneno, remedio; *Tsóyíyóypa*=curar; *Wítsíypa*=sanar, componer (también *pispa* y *uxánjap*).

- porque no le saca la ponzoña. Ya no más como apariencia»<sup>473</sup>. Estos especialistas, agrega Don Leopoldo, «aprenden a base de libros, porque en esos libros hay magia blanca y negra. Esos libros son diabólicos. Tienen que hacer muchas cosas. Compromisos que son de la tierra y eso no te lleva bien, te lleva a la tumba. Son cosas de pactos diabólicos»<sup>474</sup>. Por ejemplo, son capaces de hacer aparecer una víbora para impresionar, confundir y asustar a sus interlocutores, «agarran algún bejuco, le dan vuelta, lo tiran y allá va la víbora»<sup>475</sup>. Así –concluye Don Leopoldo– «a esos le llaman *culebreros* y... pues... son diabólicos. Se dedican a la magia, ¡son diabólicos! Estudian eso para hacer daño, para hacer mal. Porque te puede hacer picar de una víbora así y es mortal porque son demonios, son cosas de la tierra. Esos son *culebreros*»<sup>476</sup>. Por lo contrario, los que son *curanderos* de piquetes de víbora ‘naturales’ conocen una serie de plantas medicinales y usan una serie de técnicas con las cuales, cómo se verá más adelante, extraen la ponzoña y sanan las heridas del enfermo.
3. *Pixiñ/Yomo pacwitsíyapaap* [pac=hueso, semilla] (hombre o mujer que compone huesos): médicos que componen los huesos cuando se dislocan o se fracturan.
  4. *Pixiñ/Yomo pomasujóypaap* [poma=copal, sujóyp=soplar tsíyi=espanto, tsíypa=quedar, quedarse] (hombre o mujer que hace el *copaleo*): en castellano es conocido como *ensalmador*<sup>477</sup>. Es el especialista que sabe hacer *limpias*, sabe *copalear* pero puede no tener conocimientos fitoterápicos.
  5. *Pixiñ/Yomo ichóyoyapaap ixcuy piji* [ixcuy=ojo, piji=calor] (hombre o mujer que cura el *ojeo* [el calor del ojo]): Terapeutas que curan el *ojeo*, malestar que afecta a niños –y también a adultos– provocado por personas que ‘tienen la mirada pesada’ o, como explica Don Ángel, «con mucha energía»<sup>478</sup>. Como el *ensalmador*, se sirve de herramientas terapéutica cuales las *limpias* y el *copaleo*.

<sup>473</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 2 de diciembre de 2008.

<sup>474</sup> *Ibíd.*

<sup>475</sup> *Ibíd.*

<sup>476</sup> *Ibíd.*

<sup>477</sup> El *ensalmo* consta de *limpias* y *copaleos*, sahumaciones que se efectúan quemando distintos tipos de copal, incienso y/o plantas en un incensario. Es un componente importante de la mayoría de las sesiones de curación desarrolladas por un terapeuta zoque-popoluca.

<sup>478</sup> *Ibíd.*

6. *Pixiñ/Yomo tsixpínjáp* [*ipinpa*=recoger] (hombre o mujer que recoge al niño): son los *parteros* y las *parteras*<sup>479</sup>, los que ‘recogen’ al niño después del alumbramiento. Lo ‘recogen’ porque, como aclara Don Ángel, para los popolucas los niños son frutos: «en el momento del contacto, de una relación, queda el fruto y este fruto llega al momento de la maduración y del desprendimiento»<sup>480</sup>. Es cuando interviene la partera «para que ella recoja el fruto de esta cosecha que la mujer obtuvo durante nueve meses y lo entregue a su mamá»<sup>481</sup>. Es la que «lo ve todo»: acompaña a la madre desde el inicio del embarazo, atiende el parto, y cura al bebé y a la parturienta. Además, es una especialista de todas las dolencias ‘femeninas’.
7. *Pixiñ/Yomo tsixpínjucuy* (hombre o mujer que recoge niños): aunque el nombre se parezca mucho al de la *partera* se refiere a sanadores «que pueden hacer un ritual a un niño para que no se enferme, para que crezca sano y saludable en su caso que se le haya muerto un hermanito antes de él»<sup>482</sup>. Explica Don Ángel que «cuando un niño es muy enfermizo, se lleva un procedimiento. Lo recogen al chamaco, o sea lo cuidan, le hacen un ritual especial a este niño para que no se enferme. A lo mejor antes se le había muerto un hermanito. Para que este niño desarrolle sano y saludable se le hace un proceso»<sup>483</sup>.
8. *Nawat*<sup>484</sup>: Brujo, especialista que «tiene un conocimiento oculto»<sup>485</sup> que usa tanto para perjudicar como para beneficiar a sus semejantes. Maneja herramientas y saberes terapéuticos básicos que puede usar para curar. Don Ángel subraya que «a veces, a través del conocimiento y del poder adquirido que tienen, te pueden engañar. Te pueden sugestionar y te pueden hacer creer que estás embrujado»<sup>486</sup>.

<sup>479</sup> En Santa Rosa es más común que se trate de mujeres.

<sup>480</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, *ibíd.*

<sup>481</sup> *Ibíd.*

<sup>482</sup> *Ibíd.*

<sup>483</sup> *Ibíd.*

<sup>484</sup> Explica Don Ángel que el término *nawat* se usa también para referirse a personas que tienen la habilidad de ‘transformarse’. «En el siglo XX y más allá, decían que existían personas que tenían esta habilidad y este conocimiento de transformarse en algún animal para asustar, o bien para que pudieran viajar de un lugar a otro. En el siglo XXI, ya no existen en la comunidad» (*ibíd.*). Se le llama *nawat* porque también ellos tienen un conocimiento no común, oculto, que les da el poder de efectuar una «transformación física».

<sup>485</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, *ibíd.*

<sup>486</sup> *Ibíd.*

9. *Pixiñ/Yomo majíywiñ* o *tsoca* [*majíywiñ*=rayo] (hombre o mujer rayo): hombres y mujeres que controlan la lluvia. Cuidan la salud del pueblo, al controlar el régimen de lluvias, que permiten el desarrollo de los cultivos de *temporal*, y las posibles ofensivas de *tsoca* provenientes de otros lugares.

### V.2.1.a. Iniciación, aprendizaje y ‘preparación’ anual del sanador popoluca

La ‘carrera’ de médico indígena, como dicen en Santa Rosa, es ‘muy bonita’ pero también llena de sacrificios y riesgos. Coloca a quien la emprende en una indiscutible posición de poder, le brinda la posibilidad de obtener ingresos extra respecto<sup>487</sup>, por ejemplo, a las labores agrícolas, pero también interfiere significativamente con su quehacer diario, con el cuidado de su familia, de su milpa, de sus ‘animalitos’, etc. Así, si curar es un trabajo, que por lo tanto merece a cambio una retribución –un ‘pago’– es, por otro lado, solo uno de los trabajos que el especialista desarrolla para su sobrevivencia y que tiene que acoplar con todas sus otras actividades, especialmente con las agropecuarias. La labor de sanador, además, como se verá a profundidad más adelante, impone el respeto de una serie de preceptos que inciden significativamente en las relaciones con la propia pareja. Es por tal motivo que, quien aspire a iniciar este camino debe contar con el permiso de su cónyuge. Tener que ver con la enfermedad, en fin, implica el contacto con una dimensión por sí misma peligrosa, que exige el respeto constante de cuidados, la realización de negociaciones –o enfrentamientos– con entidades dotadas de poderes extrahumanos, y el desarrollo de cierta ‘fuerza’ física y espiritual.

En la comunidad *nuntajyypaap* centro de mis estudios, por lo menos en la actualidad, puede acceder a este oficio quien lo desee, sin alguna restricción. Sin embargo, una vez expresada su intención de ‘aprender a curar’, el discípulo tendrá que acompañar pacientemente a su maestro durante cinco años, a lo largo de los cuales respetará las reglas y los preceptos que él le indicará, lo seguirá en sus prácticas terapéuticas, en la recolección de plantas, en varias etapas de ‘preparación’ personal, y empezará a curar los primeros pacientes bajo su supervisión. Solo cuando este periodo termine, podrá empezar a desarrollar sus actividades autónomamente y transferir sus conocimientos a quien desee llevar a cabo su mismo quehacer.

---

<sup>487</sup> Se trata de ingresos no muy elevados que, sin embargo, pueden ser importantes por la precariedad de la economía local y, aún más, si el terapeuta es una mujer. La disponibilidad de dinero propio puede modificar, en parte, la posición de la sanadora en las relaciones con su pareja, confiriéndole mayor autonomía. El quehacer propio de su oficio la pone en condición de romper, en parte, los esquemas de los roles de género y le permite sustraerse, en ciertas ocasiones, a las obligaciones de una mujer casada. Para atender a sus pacientes, por ejemplo, tiene que salir en cualquier momento del día y de la noche, desatendiendo tareas como el cuidado de los hijos o la preparación de alimentos.

Este largo proceso de aprendizaje comienza con una etapa de iniciación, que puede efectuarse sólo en dos momentos del año: a) de finales de diciembre a principios de febrero; y b) desde el primer viernes de Cuaresma al Viernes Santo. Estas épocas tienen una enorme trascendencia en el ciclo anual popoluca: en ellas confluyen las actividades rituales de mayor relevancia, y se piensa que todo lo que se realiza en estos días adquiera una fuerza y eficacia especiales.

Por lo que concierne el ámbito terapéutico, en estos dos periodos se concentran las prácticas de mayor relevancia para su despliegue: a) la ‘preparación’ anual de los sanadores ya consolidados; b) una recolección de plantas medicinales, para la confección de productos herbolarios, y otra para la elaboración de la *contra*<sup>488</sup>; c) la preparación de compuestos –botánicos y de otro tipo– usados a lo largo del año en el quehacer médico; d) la realización de curaciones difíciles y protecciones extraordinarias; e) la transmisión de saberes a los aprendices; y f) su iniciación. Ésta última, asimismo, puede coincidir o con los rituales de cierre e inicio de año, o con la recolecta sagrada de plantas, que tiene lugar a lo largo de los viernes de Cuaresma, y culmina el Viernes Santo con la molido de la *contra*.

En ambos casos, el futuro *curandero* debe respetar 41 días de abstinencia sexual, que se concluyen con una velación en la cual el discípulo viene acompañado por el maestro. Al llegar la medianoche del día 41, éste lo *copalea* y le suministra un poco de vino jerez, en el cual disuelve los siguientes ingredientes pulverizados: *contra*, *olicornio*<sup>489</sup>, piedra de Ara<sup>490</sup>, lengua de Chucho<sup>491</sup>, hueso de Manatí<sup>492</sup> y concha de Tres

---

<sup>488</sup> Polvo que resulta de la molido de cortezas, raíces, bulbos, bejucos, flores y semillas, recolectados durante los primeros cinco viernes de Cuaresma y elaborados el Viernes Santo. Una característica fundamental de este compuesto es el elevado número de plantas medicinales que lo integran. En 2004, cuando participé por primera vez en todo el ciclo de recolecta y molido de la *contra*, las variedades utilizadas fueron 39 (vid. Aino, 2006) pero, en esta ocasión, Don Ángel, me explicó que anteriormente se llegaban a recolectar hasta 200 plantas. La causa de la drástica reducción de las variedades recolectadas para la *contra* es, para él, su progresiva desaparición y la alta tasa de deforestación del territorio santarroseño (entrevista a Ángel Lázaro Pascua, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 5 de abril de 2004). Este compuesto, cuya elaboración prevé un complejo conjunto de rituales que se extiende a lo largo de más de 40 días, a) tiene la propiedad de calmar los dolores y se toma, por ejemplo, en caso de cólicos; b) se usa como remedio de emergencia en el caso de pacientes que no puedan recibir de inmediato atenciones de médicos indígenas o alópatas; c) combate los estados de debilidad y agotamiento físico; d) ‘fortalece la sangre’; e) es antiinflamatorio; f) se usa como sahumero para ahuyentar los espíritus malos en la ‘preparación’ de una casa o al atender un enfermo que está muy grave; g) se mezcla con otros ingredientes para preparar compuestos con usos diferentes; y h) se toma en particulares momentos del proceso de ‘preparación’ anual de los médicos *nuntajiyapaap*, en cuanto actúa como una ‘vacuna’ que los protege de cualquier enfermedad de origen ‘natural’.

<sup>489</sup> «Nombre usado en la región de los Tuxtlas, Veracruz, para referirse a las astas o huesos de venado calcinado. El polvo resultante se utiliza para tatuar un punto negro sobre la piel de la muñeca izquierda,

Lomos<sup>493</sup>. Esta mezcla proporciona al terapeuta en ciernes fortaleza y protección: previene todo tipo de enfermedades –‘naturales’ y ‘postizas’–, y lo salvaguarda de entidades malignas.

Luego, lo lleva al salto y lo acompaña mientras se baña. En este caso, como aclara Don Leopoldo, el neófito se baña sólo porque ‘está aprendiendo’: «así, ese curandero ¡sale chingón! No se enferma, sigue curando... porque ¡está ‘preparado’!»<sup>494</sup>. Don Leopoldo y su esposa, Doña Teresa, ‘aprendieron’ en coincidencia de la Cuaresma de 1991. La abuela de Doña Teresa, que fue quien les enseñó, les ‘puso’ los 41 días de precepto y ellos los guardaron muy estrictamente. Es por este motivo que su trabajo ‘vale’, ellos ‘salieron bien’ y los ‘buscan’ continuamente.

A lo largo de estos 41 días, además, el ‘estudiante’ tiene que aprender a conocer todas las plantas que utilizará para curar. El maestro, con este fin, lo acompaña en largos recorridos en el ‘monte’ que, en el caso de la temporada de Cuaresma, coinciden con los cinco viernes que se dedican a la recolecta de todo el material fitoterápico que se incluirá en la *contra*.

El periodo a lo largo del cual se cumple el precepto, asimismo, se considera como una etapa fundamental para determinar la fuerza y el éxito del futuro terapeuta y es, por lo tanto, también un lapso temporal muy peligroso. Es en estos días cuando el neófito está más expuesto a las tentaciones de ‘él de la tierra’<sup>495</sup> y está bajo prueba todo el tiempo: «desgraciadamente –enfatisa Don Ángel – el ‘enemigo’ te pone en camino mujeres para que caigas»<sup>496</sup> y las ocasiones para transgredir el precepto se multiplican. El aprendiz, entonces, transcurre esta *cuarentena* bajo la constante asechanza de ceder a seducciones de origen demoníaco y de no lograr terminar su ‘compromiso’. El fracaso, además, no implica sólo el naufragio de las aspiraciones a emprender la

---

como *contra* para las comidas envenenadas, bebedizos y todo tipo de embrujos» (Zolla, 2009: s/p). Para los terapeutas populucas, el *olicornio* se usa tanto para proteger de las enfermedades ‘naturales’ como de las ‘postizas’ (*vid. infra*).

<sup>490</sup> Piedra que se vende en tiendas de herbolaria.

<sup>491</sup> Mantarraya.

<sup>492</sup> Mamífero acuático de la familia de los triquéquidos.

<sup>493</sup> Tortuga de la especie *Staurotypus triporcatus*.

<sup>494</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 11 de marzo de 2004.

<sup>495</sup> ‘Él de la tierra’, el ‘enemigo’, el ‘maligno’, el chaneque ‘negro’, en Santa Rosa se usan constantemente perífrasis con las cuales se omite referirse directamente al diablo, y a sus obras o poderes.

<sup>496</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 4 de enero de 2007.

'carrera' de médico indígena, sino constituye un verdadero peligro para la vida. Como aclara Don Ángel, «si no se superan estas pruebas, es posible que uno se muera. Por eso es muy peligroso y por eso ya muy pocos quieren entrar a ese tipo de procesos»<sup>497</sup>.

Con la velación, la 'toma' y el baño en el salto se concluye esta fase tan importante y riesgosa y finalmente el discípulo 'ya no tiene compromiso'. De este momento en adelante, si llega algún enfermo, el maestro deja que sea él quien lo atienda y, como señala Don Leopoldo, «si ya le dio toma con sus manos y el enfermo se controló, allí va... ¡ya hace efecto!»<sup>498</sup>. Así, desde un principio, es posible saber si un *curandero* es bueno, si es eficaz.

Luego, seguirá todo el proceso de adiestramiento. Aprenderá a hacer *limpias*, a distinguir ulteriormente las plantas y saberlas usar, conocerá las diferentes dolencias y los remedios adecuados para curarlas.

Cuando finalmente terminará este periodo de 'estudio', tendrá que seguirse 'preparando'<sup>499</sup> cada año durante toda su vida, si quiere desempeñarse bien en su oficio y eludir los riesgos que éste implica. Como explica Don Ángel, un *tsóyoypaapc*, por su trabajo, enfrenta muchas fuerzas negativas, que tiene que combatir. Por este motivo su cuerpo y su espíritu tienen que estar listos para franquear las pruebas del 'enemigo'. Si no se 'prepara', por ejemplo, un caballo lo puede aplastar, lo puede picar una víbora, o puede ser víctima de otro infortunio. Además, puede verse involucrado en situaciones conflictivas, peleas, agresiones, o tensiones con sus familiares u otros miembros de la comunidad. Sin embargo, si cumple con todos los preceptos y las etapas rituales, está listo para enfrentar cualquier cosa. Así, «si lo buscan de noche para una curación imprevista, no tiene miedo de salir, que se vaya a caer... tropezando en algo, que si lo ataca un perro o lo asustan unas malas sombras. Puede moverse fuerte y seguro»<sup>500</sup>.

---

<sup>497</sup> *Ibíd.*

<sup>498</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, *ibíd.*

<sup>499</sup> Los rituales de 'preparación' no son llevados a cabo exclusivamente por los médicos indígenas. Ellos mismos pueden 'preparar' casas o personas, mientras que hay algunas categorías de individuos que deben 'prepararse' para poder desarrollar un 'arte'. Así, un cazador, un pescador, un artesano, un músico, un danzante, todos los que usan 'algún tipo de conocimiento', velan en la noche del 31 de diciembre, guardan los preceptos y cierran la 'preparación' con un baño en un salto de agua. Como subraya Don Ángel, este proceso de 'preparación' es importante «para toda aquella persona que practique un arte, para que todo el año se esté protegido» (entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 25 de diciembre de 2006).

<sup>500</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 29 de febrero de 2004.



La 'preparación', por ende, protege al terapeuta de enfermedades, accidentes, posibles conflictos y, además, le confiere poder para curar. Al cumplir con todas sus fases, éste «ejerce un poder, tiene una fuerza positiva, un poder positivo»<sup>501</sup> que se suma a las propiedades médicas de las plantas y las incrementa: «entonces –enfatisa Don Ángel– al contacto con la hierba uno la recarga más de poder curativo, porque allí se hace una unión de energía... tanto como la de la planta como la del ser humano... porque, al momento de tocarla, le estás transmitiendo la energía. Entonces la planta va adquiriendo un poder curativo, aparte de que por sí cura»<sup>502</sup>.

Este proceso anual de 'preparación' del médico *nuntajjypaap* se articula en dos etapas rituales: a) el fin de año; y b) la Cuaresma; y comienza con la primera<sup>503</sup>.

Los días que preceden la conclusión de un ciclo anual, y el inicio de uno nuevo, son de particular trascendencia, en cuanto con ellos –como indica Don Ángel– «se cierra un capítulo y se empieza otro capítulo»<sup>504</sup>. En este momento, un sanador popoluca puede purificarse, recargarse y renovar su existencia, puede iniciar –con el nuevo año– una nueva vida.

Para lograrlo, antes de todo, tendrá que observar ayunos y abstinencia sexual<sup>505</sup> durante un tiempo que puede variar entre 7, 21 y 41 días, o extenderse desde el

---

<sup>501</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 31 de diciembre de 2006.

<sup>502</sup> *Ibíd.*

<sup>503</sup> Aunque nadie, en Santa Rosa, me haya hablado del *carnaval popoluca* –o *fiesta del maíz*– considero que éste complejo y extenso conjunto ritual, caído en desuso aproximadamente en la década de 1940, esté relacionado con el largo proceso de 'preparación' llevado a cabo por los terapeutas locales. Como describe detalladamente Emilia Velázquez (2006: 283-302), el *carnaval popoluca* era un rito público cuya duración abarcaba desde el primero de enero hasta algunos días del mes de marzo, y que involucraba las autoridades, los *tsoca* y los *tsóyoypaapc* de toda la comarca popoluca. Su desarrollo articulaba Soteapan a todas sus congregaciones –y muy probablemente también a las comunidades fundadas por soteapenses fuera del territorio municipal en el siglo XIX– aunque sus momentos culminantes tenían lugar en la cabecera municipal. La autoridades, los *tsoca* y los *tsóyoypaapc* de los distintos poblados efectuaban rituales paralelos en sus comunidades y, en las fases ceremoniales más importantes, confluían en Soteapan. De tal forma, a través de las diferentes etapas rituales –que incluían danzas y largos periodos de desvelo, ayuno y abstinencia sexual para las autoridades, los hombres rayo, los curanderos locales y sus esposas– se garantizaba la abundancia de las cosechas de maíz, frijol y de los otros productos de la milpa, se protegían los árboles frutales, se controlaban las plagas y las lluvias, se prevenían desgracias, desastres y conflictos, se aseguraba la unidad y el orden comunitario, y se cerraban las puertas a las enfermedades y a la muerte.

<sup>504</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 25 de diciembre de 2006.

<sup>505</sup> El precepto de abstinencia sexual, como mostraré más adelante, es un elemento fundamental del quehacer terapéutico popoluca. De hecho, en todo proceso de curación que dure más de un día el curandero debe 'guardar la dieta' desde cuando pone sus manos sobre el paciente, hasta que éste no sana. Por otro lado, en el tratamiento de algunos padecimientos, como por ejemplo los ocasionados por

primero de enero al Viernes Santo. El lapso más amplio será obligatorio para los especialistas que se dedican a las prácticas más peligrosas, como los *culebreros* o los brujos, mientras que los demás, después de su iniciación, pueden limitarse a ‘guardar’ 7 días. Don Ángel aclara al respecto: «nosotros, como curanderos, llevamos un proceso menos complicado porque no estamos utilizando otros poderes. El nuestro es un poder ‘natural’»<sup>506</sup>.

Así, un curandero santarroseño, puede decidir cumplir con el precepto desde el 25 hasta el 31 de diciembre, o desde el 1 hasta el 7 de enero<sup>507</sup>. En estos días, se abstendrá de cualquier líquido o alimento, del momento en que despierta a las 12 am, y deberá evitar las relaciones sexuales, tanto intra como extramaritales.

La noche del 31 de diciembre, además, se realiza una velación con la cual se cerrará o iniciará esta primera etapa de ‘preparación’, dependiendo de la fecha en la cual se comienzan a respetar los preceptos. Según cuentan Don Leopoldo y Doña Teresa<sup>508</sup>, para la ocasión, los miembros de la OMIT solían reunirse en la Casa de la Medicina y se quedaban platicando de enfermedades e historias de curación, experiencias personales y ‘cuentos de los abuelo’ hasta la medianoche. A esta hora, todos tomaban el compuesto de *contra*, *olicornio*, piedra de Ara, lengua de Chucho, hueso de Manatí y concha de Tres Lomos, disuelto en vino jerez o preparado en té. Luego, el más anciano empezaba a *copalear* el exterior, siguiendo un procedimiento muy particular. Preparaba el incensario con carbón ardiente y un sahumero especial<sup>509</sup>, y daba siete vueltas alrededor del edificio, en sentido contrario a las manecillas del reloj. Durante estas vueltas, tenía que contener la respiración y pararse en cada esquina, para dibujar siete cruces en el aire con el sahumero, y mover el pie para golpear con fuerza el piso, marcando así otras siete cruces con sus huellas. A través de este procedimiento sellaba la casa para que, durante todo el nuevo año, estuviera protegida y no entraran en ella

---

el piquete de una víbora, el médico tiene que observar importantes restricciones en su alimentación para no perjudicar al enfermo.

<sup>506</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 4 de enero de 2007.

<sup>507</sup> En ambos casos, el proceso se concluye con un baño en un salto de agua local.

<sup>508</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro y Teresa Reyes Martínez, terapeutas indígenas, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 29 de febrero de 2004.

<sup>509</sup> Preparado con los siguientes ingredientes: copal negro, amarillo y blanco, sahumero compuesto, incienso aromático, mirra, mostaza y borraja de Castilla. Este sahumero tiene la propiedad especial de ahuyentar los malos espíritus y todo tipo de presencia o energía negativa. Por este motivo, se usa en todas las circunstancias en las cuales hay que relacionarse y contrastar fuerzas particularmente peligrosas.

malos espíritus. Después, pasaba al interior del inmueble y sahumaba todos los cuartos, trazando siete cruces con el incensario en cada puerta y deteniéndose en las esquinas de cada cuarto, porque es allí donde ‘se acumulan las fuerzas negativas’. Con esta operación, así, se cumplía también una ‘limpieza’ del lugar, garantizando a todos los que permanecieran en él salud, armonía y protección de entidades malignas.

Terminada la sufumigación de la casa, se efectuaba la de los presentes que, posteriormente iban a un salto para bañarse y ponerse ropa limpia<sup>510</sup>. Al terminar el baño, en fin, se volvían a reunir todos en la Casa de la Medicina para compartir alimentos.

El día siguiente, al amanecer, los integrantes de la OMIT se encontraban nuevamente para efectuar una pequeña recolección de plantas medicinales. Al mediodía, regresaban a la Casa para volver a convivir y, en la tarde, elaboraban pomadas, tinturas, jabones y otros medicamentos, con lo obtenido por la recolecta. Todos estos productos se confeccionan en este día porque –como explica Don Ángel– «con eso de que uno ha velado, uno le da más fuerza. Por eso se hace»<sup>511</sup>.

Durante una de mis estancias en Santa Rosa, entre diciembre de 2006 y enero de 2007, tuve la ocasión de participar en una versión muy particular de los rituales de fin de año, llevada a cabo por Don Ángel. Con la intención de ‘rescatar las tradiciones popolucas’, Don Ángel desarrolla, desde hace varios años, una estrena búsqueda de prácticas y conocimientos ‘perdidos’. Con este fin, ha interpelado *nuntajjypaap* de los poblados cercanos a San Pedro Soteapan, considerado por los santarroseños como su matriz cultural, ha intercambiado experiencias con especialistas de la curación de otros pueblos indígenas, y leído algunas publicaciones antropológicas.

Con respecto a los rituales de fin de año, Don Ángel escuchó hablar de ellos por los ancianos locales, pero nunca le tocó participar en los mismos. Según él cuenta, se dejaron de practicar desde los años 50 –junto a todos los otros ritos que acompañaban momentos importantes de la vida del pueblo, como la entronización de las autoridades,

---

<sup>510</sup> En este caso, habían empezado la observación de los preceptos el 25 de diciembre y concluían esta primera etapa del proceso de ‘preparación’ con el baño de la madrugada del 1 de enero.

<sup>511</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 4 de enero de 2007.

las bodas, las defunciones, etc.– por el ingreso y la difusión de las ‘religiones’<sup>512</sup> en la comunidad, que cuando llegaron «cambiaron todo»<sup>513</sup>.

Los ‘viejitos’ de antes, en palabras de Don Ángel, para el 31 de diciembre «todos se concentraban, todos se organizaban, todos hacían un trabajo especial entre todos. Por eso la gente, en esa época, duraba viviendo años, porque realmente sabían lo que hacían. Hoy en la actualidad ya no. Ellos invocaban a los espíritus, invocaban a los cuatro vientos<sup>514</sup>, mencionaban a los puntos cardinales en popoluca»<sup>515</sup>.

Doña Teresa ofrece mayores informaciones acerca de lo que los ‘antepasados’ hacían en este día y narra que se efectuaba una ceremonia que abarcaba todo el pueblo. Según los cuentos de su abuela, las autoridades locales, junto a los especialistas de la curación, protegían la comunidad entera «como ahora hacemos con la Casa de la Medicina». Daban siete vueltas a su alrededor y marcaban cruces en ciertos lugares específicos, hasta ‘encerrar’ todo el poblado.

[Así] ellos se sentían seguros. Se sentían seguros de la enfermedad, se sentían seguros de las desgracias, se sentían seguros hasta de la muerte de humano. Cada año se organizaban y llevaban un precepto para ese tiempo. Era de 41 días. A partir del 1 de enero llevaban el precepto. En el mes de febrero ya cumplen. Para los que inician a practicar la medicina tradicional le sirve, porque de allí ya entran a la semana de Cuaresma. Eso ya les sirve para una preparación firme de lo humano. El humano que lleva todo ese precepto se va sintiendo como que lleva una resistencia fuerte. Entonces, con que tu sientas una enfermedad, la persona nomás con que te haga la *limpia*, cumpliendo todo su precepto, la persona hazte cuenta como si fuera Dios. Con que te haga una *limpia* y ya te quitó el mal que sientes. Ese era el poder, la fuerza que tenían que llevar y por eso es sagrado. Es sagrado lo que hacían porque ellos están llevando ese precepto para ayudar su cuerpo físico, para que no sientan una debilidad. Y al no llevar eso pues... sí tienes problemas, no se ven bien en el mismo trabajo. La persona lleva una fertilidad física. Ese carácter, ese don que lleva, lo que él dice es fuerte y le oyen, le entienden. Así con las autoridades. Hacen una asamblea las autoridades, le oyen su palabra, sus explicaciones. ¿Por qué? Porque él viene bien. Él se viene

---

<sup>512</sup> Con el término ‘religiones’ los habitantes de Santa Rosa se refieren a las denominaciones cristianas no católicas, cuya introducción en el poblado empezó en la década de 1950.

<sup>513</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 14 de abril de 2006.

<sup>514</sup> En esta ocasión, Don Ángel me indicó como nombres de los puntos cardinales los de los vientos: *tsapsawa*=viento del sur=sur; *wixawa*=viento del norte=norte; *anjamquimmisawa*=viento de oriente=oriente; *anjamtigiyimisawa*=viento de poniente=poniente [*sawa*=viento (Elson y Gutiérrez, 1999)]. Como se verá, en el ritual de la noche del 31 de diciembre, el terapeuta santarroseño invoca los vientos que corresponden a los distintos puntos cardinales, más que estos últimos.

<sup>515</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 31 de diciembre de 2006.

ayudando por sí mismo con su precepto. Pero ahora en día ya no lo hacen. Ya no se conoce eso<sup>516</sup>.

La 'preparación' de fin de año, entonces, por lo menos hasta la mitad de 1950, era una práctica llevada a cabo por las autoridades comunitarias y los médicos locales para garantizar a todo el pueblo una prosperidad que implicaba un concepto de salud muy amplio. Éste abarcaba no sólo la protección de las enfermedades, sino también de cualquier tipo de infortunio o interferencia en la paz, el bienestar y el orden comunitario. Tenía, por ende, una dimensión colectiva que implicaba a) la existencia de relaciones serenas entre los miembros del pueblo; b) el respeto generalizado de las normas locales; c) la eliminación de cualquier clase de daño accidental, enfermedades y muertes; d) la protección de posibles agresiones externas y e) cierto control de los meteoros, tanto para evitar daños a los cultivos como para favorecerlos. Como evidencia esta práctica ritual, las acciones terapéuticas de los sanadores *nuntajypaap*, por lo tanto, rebasaban los límites del cuidado psicofísico individual, para tratar preventivamente al poblado en su totalidad y garantizar la bienaventuranza a todos sus habitantes. Para que esto fuera posible, sin embargo, era imprescindible que los médicos respetaran estrictamente sus 'compromisos', que cumplieran los preceptos y preservaran su integridad. Era esta integridad la que permitía prevenir hasta 'la muerte de humano'.

Para Doña Teresa, la interrupción de estas 'costumbres' ha traído consecuencias muy negativas para Santa Rosa: «cuando lo dejaron ya entró las enfermedades, ya entró muchas cosas que no se habían dado cuenta... cuando lo dejaron. Por eso es que antes llegaron a hacerse muy ancianitos, porque antes se preparaban. Horita, hoy en día ya es raro que exista, ya no hay ancianitos como antes»<sup>517</sup>. Así, en opinión de Doña Teresa, el incremento de los padecimientos y de las muertes, ha sido acompañado por el multiplicarse de los conflictos y de la inseguridad, y por la pérdida de la unidad comunitaria. Esta triste situación, sin embargo, habría sido revertida en parte, desde 1991, con el inicio de las actividades de la OMIT y la parcial recuperación de la 'tradición' médica local.

---

<sup>516</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 28 de diciembre de 2006.

<sup>517</sup> *Ibid.*

El 'rescate' de los rituales de fin de año, implementado por Don Ángel, se inserta en este contexto y expresa la voluntad de mantener vivos valores y concepciones que no se quiere que desaparezcan. Así, frente a la percepción de una perturbación de los mecanismos de transmisión intergeneracional, atribuida en gran medida a la acción de la segunda ola evangelizadora en el pueblo, algunos médicos santarroseños han obviado a los vacíos con una buena dosis de creatividad.

La velación del 31 de diciembre de 2006 se enriqueció, entonces, de una etapa ritual que innovaba las prácticas llevadas a cabo por la OMIT desde su fundación, con la intención de reproducir cuanto hacían los 'antibuelos', los 'ancianitos de antes' que sabían muchas cosas pero «ya se perdieron, ya se fueron... en paz descansen»<sup>518</sup>.

### **Figura VIII**

#### ***Disposición de las velas y veladora para el ritual del 31 de diciembre***



Aino, 31.12.2006

<sup>518</sup> *Ibíd.*

Así, en una pequeña explanada al exterior de la Casa de la Medicina, a las 23.00 horas, se dispusieron once velas y una veladora que, según las explicaciones de Don Ángel, representaban los doce meses del año: «estamos ofrendando para los doce meses, para que cada mes traiga prosperidad, buenas cosechas, que no haiga tempestades, que los elementos naturales creados por Dios no nos hagan sufrir. Le rogamos a él que con esas ofrendas, prendiendo las velas estamos iluminando el camino divino para que todas las peticiones sean escuchadas por el Creador del universo»<sup>519</sup>.

Con ocho velas se formó en el piso un cuadrado, para representar los cuatro puntos cardinales y los cuatro rumbos laterales<sup>520</sup>. A su interior, se compuso un triángulo con las otras tres velas, a cada una de las cuales se agregó un papelito con el nombre de uno de los participantes<sup>521</sup>. En correspondencia de cada vértice del triángulo, se puso un vaso de plástico con doce uvas, y en el centro, se colocaron la veladora, el incensario con carbón ardiente, una bolsita con sahumero 'especial', un frasquito de alcohol, tres huevos, unas ramitas de hoja de Martina y un caracol gigante.

Después de haber agregado el sahumero al incensario, Don Ángel se dirigió al temascal y empezó a sahumarlo. Luego pasó al interior de la Casa de la Medicina, 'limpió' con el humo cada cuarto y sahumó a todos los presentes. Cuando terminó, volvió al exterior para 'cerrar' las esquinas de la casa «para una protección... para que todos sus habitantes no se enfermen, tengan buena salud y no falte nada»<sup>522</sup>. Mientras recitaba silenciosamente una oración 'secreta' en popoluca, dio siete vueltas en sentido antihorario alrededor del edificio, deteniéndose en cada esquina, para marcar siete cruces con sus pisadas y dibujar otras siete en el aire, con el incensario.

---

<sup>519</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 31 de diciembre de 2006.

<sup>520</sup> Noreste, sureste, suroeste, noroeste.

<sup>521</sup> En esta ocasión fuimos tres. Cuando el número es superior, se puede cambiar la disposición de algunas de las velas. Es importante observar la reducida participación a la velación de los miembros de la OMIT que no adherían todos al proceso de rescate/re-creación implementado por Don Ángel. En 2006, además, la organización estaba viviendo ya la etapa de crisis que produjo la casi total interrupción de sus actividades.

<sup>522</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 4 de enero de 2007.



**Figura IX**  
***Don Ángel ‘cierra’ las esquinas de la Casa de la Medicina***



Aino, 31.12.2006

Concluida esta primera fase, con la cual se purificaron la casa y los presentes de la posible presencia de fuerzas negativas, y se ‘selló’ la construcción<sup>523</sup> para impedir el

---

<sup>523</sup> En esta época del año, los terapeutas *nuntajypaap* pueden recibir peticiones para ‘preparar’ viviendas particulares y proteger así el hogar, y quien lo habita, de presencias maléficas, enfermedades y



acceso en ella de entidades dañinas y maléficas, todos los participantes convergimos hacia la pequeña explanada y nos situamos en correspondencia de las velas que llevaban nuestros nombres.

Los distintos lugares están relacionados con los puntos cardinales y los rumbos laterales y, según las aclaraciones de Don Ángel, para los *nuntajiyapaap* representan una jerarquía de fuerzas, encarnadas por los vientos y sus cualidades.

El que dirige el ritual tiene que estar en el lugar más fuerte que es el norte. El norte tiene sus rachas muy fuertes a comparación del sur, el viento que viene del norte es mucho más fuerte a comparación de los otros. En el sureste hay un viento muy débil pero muy favorable, muy agradable para la gente. Es igual el viento del suroeste. El sur representa grandes sequías, cosas catastróficas con el fuego. El norte es fuerte pero también trae beneficios como las lluvias, que benefician al campesino, al ser humano. El norte es el que trae las lluvias, las bondades, y el sur es contrario porque trae sequía, desolación, muerte para los animales y las plantas. El sureste es lo más débil<sup>524</sup>.

Unos minutos antes de las 24.00 horas, se prendieron todas las velas, empezando por la que se encontraba al norte y terminando con la veladora central, y a la medianoche Don Ángel tocó el caracol «para reunir a los espíritus de los elementos que nos rodean»<sup>525</sup>. Después, profirió una breve oración de agradecimiento: «Dios es un espíritu, los elementos son espíritus. Con el llamado del caracol ellos tenían que cuidar de nosotros. Por eso se toca el caracol... y luego se agradece a Dios por habernos permitido llegar hasta ese momento y poder trascender a otro año... se pide que en la casa siempre reine la paz, la armonía, la tranquilidad, que la salud esté protegida»<sup>526</sup>.

Así, rodeados por todos los espíritus, los participantes entrelazamos las manos para cargarnos de una energía positiva, que debería sostenernos y acompañarnos a lo largo del nuevo año. En este momento, según las indicaciones de Don Ángel,

---

conflictos. Se trata de «una protección para que todos sus habitantes no se enfermen, tengan buena salud y no falte nada». Con este fin «adicionalmente, se pueden hacer *riegos* o sea usar, a parte de la sahutada, ciertas *aguas* para dar más seguridad, más tranquilidad, para que haya armonía en el hogar». Se trata de varios tipos de *aguas espirituales* que, como se verá, tienen amplio uso en la medicina local. Este tipo de 'preparación', se puede efectuar también para «los que tienen negocios, para que su actividad vaya caminando bien, para que tenga una buena marcha y un buen funcionamiento» (entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 31 de diciembre de 2006).

<sup>524</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 31 de diciembre de 2006.

<sup>525</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 4 de enero de 2007.

<sup>526</sup> *Ibíd.*

«adicionalmente, si se quiere pedir algún deseo, se pueden comer doce uvas»<sup>527</sup>. Así, los presentes ingerimos las doce uvas que se encontraban cerca de las velas y expresamos un deseo por cada uva.

### **Figura X** ***Parafernalia para el ritual del 31 de diciembre***



Aino, 31.12.2006

Después, Don Ángel empezó a tocar un pequeño silbato de barro «para estar en armonía con todos los espíritus que en este momento estaban con nosotros, una armonía que es también una alegría. Es alegría porque en este momento estamos regocijándonos, estamos recibiendo algo bonito»<sup>528</sup>. Enseguida, todos los presentes recibimos una *limpia*, efectuada con un huevo de gallina, unas ramas de hoja de Martina y alcohol de caña. Estos huevos, luego, se marcarían con los nombres de las

<sup>527</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 31 de diciembre de 2006.

<sup>528</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 4 de enero de 2007.

personas para quienes se usaron y se guardarían en el altar de Don Ángel hasta el día 7 de enero. En esta fecha, se tendrían que llevar a un salto de agua y romper en la corriente, para averiguar cómo cada uno había llevado a cabo el proceso de preparación. Gracias a estos huevos, se puede saber «si la persona está bien o mal espiritualmente. Se ve si tiene tristeza, si tuvo llanto o tuvo problemas»<sup>529</sup>.

La velación, en fin, se cerró con la ingestión de la *contra*, disuelta en medio vaso de vino jerez. Como explicó Don Ángel, «la *contra* se toma para una protección del cuerpo, es como una vacuna... es para que se eviten las enfermedades. Está hecha con todas las plantas que el médico conoce y que se pueden tomar. Por eso protege de toda clase de enfermedades *naturales*... de las *postizas* no, hay que agregarle otros ingredientes. Pues... hay que tomarla con fe, sino ¡no sirve de nada!»<sup>530</sup>. Y, justamente para extender la salvaguardia a factores ‘no naturales’, a la *contra* se agregó polvo de borraja de Castilla, una semilla que se usa también como amuleto.

Con respecto al significado y valor de este ritual, Don Ángel afirmó que con el: «se ofrenda al Creador para que nos provea de salud, de bienestar, felicidad, armonía familiar, etc. Se está pidiendo de manera espiritual ante el Supremo Ser para que nuestras vidas, nuestras familias no sufran alguna decadencia, algunas enfermedades, se pide que haiga paz en el mundo, tranquilidad, que nuestros gobiernos hagan un buen papel para estar en armonía con todos espiritualmente. [...] Con este ritual también se crea una conexión entre los participantes, que van a compartir una misma energía... se carga una fuerza positiva que va a servir para los participantes... para vencer cualquier obstáculo que es negativo»<sup>531</sup>.

Terminada esta primera etapa, siguió un periodo de siete días, durante los cuales se respetaron los preceptos de ayuno, hasta las 12.00 a.m., y los de abstinencia sexual.

En la madrugada del 7 de enero, todos nos alistaron para dirigirnos al salto del Chichipilco y desarrollar allí la ceremonia del baño, con la cual se concluiría esta primera parte de la ‘preparación’ de los curanderos de Santa Rosa.

Según las indicaciones de Don Ángel, el baño se tiene que efectuar «en un salto o en un manantial, donde el agua es virgen porque está brotando de su lugar de nacimiento.

---

<sup>529</sup> *Ibíd.*

<sup>530</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 31 de diciembre de 2006.

<sup>531</sup> *Ibíd.*

Eso para que nos purifique el cuerpo y el espíritu»<sup>532</sup>. En la comunidad hay muchos manantiales y pequeños saltos de agua, pero a sus alrededores se encuentran algunas cascadas de varios metros de altura. Las más importantes son el *Sujñi Tacsí* (o salto del Chichipilco), que surge a lo largo del arroyo Huilapilla, y el *Yescuy Tacsí* (o salto del Carrizo), formado por el río Huillapan. Ambos son sitios de gran importancia en las prácticas curativas locales porque «allí están las fuerzas más poderosas». De hecho, es en los saltos en donde se encuentran los *chaneques* y otros seres que son «los que fortalecen más aún a los médicos tradicionales y a cualquiera que se quiera ‘preparar’ en ese sentido». Como se verá más adelante, estas entidades extrahumanas desarrollan un papel fundamental en el quehacer terapéutico de los *nuntajyypaap* y son un factor determinante en la curación de la mayoría de las enfermedades.

Regresando a la mañana del 7 de enero de 2007, antes de dirigirse al *Sujñi Tacsí*, se preparó todo lo necesario al desarrollo del ritual. Se tomó el incensario, copal blanco, una vela blanca, un jabón nuevo y siete huevos de gallina para cada participante, algunas ramitas de hierba de Martina<sup>533</sup>, aguardiente, *Agua de siete machos*, ropa limpia para cambiarse, los huevos utilizados la noche del 31 de diciembre y un pollo de rancho cocido al carbón, para la convivencia final.

Llegados al salto, después de un recorrido de más de una hora a través de milpas, riachuelos, barrancos y una tupida vegetación tropical, la primera operación que se realizó fue prender el incensario y las velas.

[...] Lo primero que se hace es prender las velas porque desde ese momento ya nos estamos iluminando y ya le pedimos permiso a los habitantes, que son los *chaneques*, que vamos a ocupar su ‘regadera’ para bañarnos. Y ellos nos aceptarán con gusto porque le estamos brindando esa ofrenda. [...] Para las velas, se usa el blanco porque es la claridad y la transparencia, lo puro... porque uno se está purificando en ese momento. Todo ese tiempo, a lo largo de los siete días, uno se está purificando. Por eso la vela tiene que ser blanca. Espiritualmente uno se está esclareciendo porque te estás cuidando en no hacer el acto sexual y en no tomar alimento durante la mañana hasta el mediodía<sup>534</sup>.

---

<sup>532</sup> *Ibíd.*

<sup>533</sup> Doña Teresa subrayó que, en esta circunstancia, para las *limpias* no se usa ni la hoja de cocuite, ni la albahaca, sino la hoja de Martina, también conocida como hierba de muerto, hierba negra o epazote cimarrón, aunque no explicó por qué (entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 7 de enero de 2007). Esta planta se usa también al final de los tres días de velorio, que se celebran después de 21 o 40 días de una defunción, cuando todos los participantes reciben un baño y una *rameada* para liberarse del *calor del muerto* que han absorbido por su participación en los rituales fúnebres.

<sup>534</sup> *Ibíd.*



**Figura XI**  
***Una de las velas prendidas en el salto***



Aino, 07.01.2007

Existe una continuidad entre cuanto se hace durante la velación de fin de año y el baño en el salto. Así, enfatiza Don Ángel, «las velas se prendieron el 31 porque nos van a iluminar espiritualmente. Se vuelven a prender en el salto para cerrar lo que empezamos. Para reforzar que sí cumplimos durante siete días y eso da más fuerza para quien se está preparando espiritual y corporalmente»<sup>535</sup>.

Junto a las candelas, se prende también el incensario para ofrecer copal blanco a los ‘dueños del lugar’, los *chaneques*. «Vamos a ocupar su altar de ellos»<sup>536</sup>, subraya Don Ángel, y hay que darles un ‘pago’ por eso. Al respecto, Doña Teresa agrega que «Dios ha creado todo esto –el salto, el agua, el monte, los *chaneques*– para que podamos tener un *cambio de vida*»<sup>537</sup>. Los *chaneques* son ‘semidioses’ y se les ofrece copal para que «nos salven, nos den este *cambio de vida*»<sup>538</sup>.

Después de encender el incensario y las velas, todos los participantes nos dirigimos hacia la caída de agua para recibir el baño. Don Ángel bañó todos, utilizando cada vez un jabón nuevo para marcar siete cruces en distintas partes del cuerpo de cada uno: en la frente, en el centro del pecho, en la nuca, en la parte interior del codo derecho e izquierdo, y luego nuevamente en el pecho y en la frente. Al final, vertió agua en la cabeza de cada quien con una jícara, como se hace en los bautizos. De hecho, según las aclaraciones de Don Ángel, «este baño es como un ‘primer bautizo’ con el cual se parte desde cero y se comienza una nueva vida»<sup>539</sup>. Al empezar el nuevo año con este ritual es como si se iniciara un nuevo recorrido existencias: «es como la muda de piel para las víboras. Se deja algo que no sirve para recibir algo nuevo. Es una manera de cerrar y de abrir»<sup>540</sup>, cerrar un ciclo para abrir otro.

Concluido este tránsito, todos pasamos en la parte alta de la cascada para romper los huevos de las *limpias* de fin de año. La reacción de la yema y de la clara, al contacto con el agua, indica el estado de ánimo y las condiciones existenciales de la persona

---

<sup>535</sup> *Ibíd.*

<sup>536</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 4 de enero de 2007.

<sup>537</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 7 de enero de 2007.

<sup>538</sup> *Ibíd.*

<sup>539</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 7 de enero de 2007.

<sup>540</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 25 de diciembre de 2006.



que recibió la *limpia* y, de tal forma, se detectó si alguien de los presentes estaba preocupado, si estaba viviendo un momento difícil o si estaba bien.

Terminada esta operación, se prosiguió con las *limpias* y, para cada quien, se ocuparon siete huevos de gallina, una ramita de hoja de Martina y el *Agua de siete machos*.

## **Figura XII** ***Salto del Chichipilco o Sujñi Tacsí***



Aino, 07.01.2007

Como subraya Doña Teresa<sup>541</sup>, también esta *limpia* con siete huevos es para realizar el ‘cambio de vida’, y para tomar la ‘potencia’ y la fuerza para enfrentar el año, sin enfermarse y sin correr algún riesgo. Asimismo, como agrega Don Ángel, «los huevos corresponden a los siete días de sacrificio que observamos»<sup>542</sup> y, al romperlos, indican

---

<sup>541</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, *ibíd.*

<sup>542</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 7 de enero de 2007.

si el proceso de preparación tuvo buen éxito y se realizó de manera adecuada: si, al tirarlos en el salto, producen mucha espuma, el médico cumplió fielmente los preceptos de ayuno y abstinencia. De lo contrario, el huevo delata su 'fracaso' y su falta de compromiso.

A las *limpias* siguió la aspersión con aguardiente, que es un 'barrido', una última forma de 'limpiarse'. Con este procedimiento, se concluyó el periodo de precepto y de preparación de fin de año, y los terapeutas 'quedaron libres' y listos para entrar a una segunda etapa de 'preparación', a partir del primer viernes de Cuaresma.

El copal, las brasas, los jabones, el aguardiente, las ramitas de hierba de Martina, se tiraron en el salto para los 'semidioses', y luego todos nos secamos y nos pusimos ropa limpia, para pasar a la convivencia final. Con ésta, se cerró el conjunto de rituales de fin e inicio de año para la 'preparación' de los sanadores locales. De tal forma, en palabras de Don Ángel, «cada año se cierra un ciclo y se abre otro, se renueva el ciclo nuevo que inicia con el año nuevo. Uno se purifica. Eso es como un misterio para nosotros que tenemos que llevarlo a cabo y transmitirlo a las otras generaciones»<sup>543</sup>. Los médicos popolucas, así, se renuevan y se purifican, adquieren la fuerza física y espiritual, que necesitarán a lo largo del año para desempeñar su labor, y alcanzan una protección total, que les permite enfrentar los peligros y las adversidades propias de su oficio. Obtienen, además, un poder que vuelve sumamente efectivas sus curaciones y que incrementa las cualidades terapéuticas de las plantas medicinales que utilizan.

Sin embargo, como señala Don Ángel, «para los curanderos se reanuda la preparación el primer viernes de Cuaresma y se sigue hasta el Viernes Santo. Así se obtiene un poder más amplio, más seguro. Quien lo hace puede hacer todo... completando la preparación durante la Cuaresma se termina de adquirir ese poder»<sup>544</sup>.

Esta segunda etapa de 'preparación', como ya señalé, acompaña otro momento fundamental de la vida de los *tsóyoypaapc* locales, la recolecta anual de las plantas medicinales que los terapeutas ocuparán en sus curaciones, a lo largo del año, y para la elaboración de la *contra*.

En la comunidad se atribuye singular valor a las sustancias fitoterápicas que se cosechan en el lapso temporal comprendido entre el Miércoles de Ceniza y el Viernes

---

<sup>543</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 4 de enero de 2007.

<sup>544</sup> *Ibíd.*



Santo, en cuanto se considera que éstas, gracias al particular momento del año y al peculiar proceso de recolección, adquieran una eficacia curativa especial que multiplica sus propiedades inherentes.

Para los médicos de la OMIT<sup>545</sup>, la segunda fase de ‘preparación’ se abría con una velación, que se realizaba en la vigilia del primer viernes de Cuaresma. En esta larga noche, los sanadores y algunos pacientes se reunían en la Casa de la Medicina y transcurrían unas horas entre narraciones de experiencias con seres extrahumanos, casos de enfermedad, y ‘cuentos’ de antaño, esperando la medianoche. Cuando esta llegaba, iniciaban las curaciones de los enfermos y, al final, tenía lugar una comida en que intervenían todos los presentes.

A las recolectas de plantas se dedicaban los primeros cinco viernes de Cuaresma y, en estos días, los curanderos de la OMIT se encontraban al amanecer y se dirigían hacia distintas zonas del territorio ejidal, para recoger diferentes variedades de raíces, cortezas, bejucos, hojas, frutos y semillas. Se regresaba al pueblo en la tarde y, después de picar y poner a secar todo lo cosechado, se convivía y se consumían alimentos.

El sexto viernes se dedicaba al secado y el séptimo, el Viernes Santo, se cerraba todo el proceso de recolecta con la molida de la *contra* en un gran mortero de madera. En este mismo día, se desarrollaba un baño temazcal y un ritual de invocación de los cuatro elementos, que culminaba con la ingestión de la *contra* recién elaborada. Este acto representaba el paso final de este segundo periodo de ‘preparación’, que se coronaba con la compartición de una comida.

Una condición fundamental, también para esta segunda etapa, era la observación del precepto de abstinencia sexual, durante 7, 21 o 41 días, y la prohibición de consumir líquidos y alimentos en los viernes, desde el amanecer hasta las doce del día. Estos ‘compromisos’ terminaban con la toma de la *contra* del Viernes Santo. El médico popoluca concluía así todo el proceso de su ‘preparación’ anual y gozaba de una fuerza

---

<sup>545</sup> A seguir, describo brevemente el complejo ritual relacionado con la Cuaresma y la Semana Santa, así como se desarrollaba entre los miembros de la OMIT santarroseña hasta 2007. La división del ejido en parcelas de uso individual, por el PROCEDE, ocasionó la interrupción de las recolecciones de grupo y de la elaboración de la *contra*, en cuanto ahora los médicos locales no tenían el permiso de recolectar las plantas en espacios que ya tenían ‘dueño’. A partir de este momento, las recolectas se han llevado a cabo individualmente y de forma muy reducida, sin los rituales colectivos que las acompañaban anteriormente. Para una descripción detallada de todo el proceso de la recolecta de plantas de Cuaresma en Santa Rosa, remito a mi tesis de maestría *La raccolta e il rituale. Le piante medicinali nella cominità popoluca di Santa Rosa Loma Larga (Veracruz –Messico)* (Aino, 2006).

y un poder que les permitirían atender exitosamente y sin peligro los padecimientos de los miembros de su comunidad.

### **V.2.1.b. Un concepto de ‘salud’ muy amplio: el papel de los terapeutas *nuntajyypaap***

La formación y ‘preparación’ anual de los médicos santarroseños los ponen en condición de desarrollar un papel sobre el cual considero importante detenerme, para comprender su peculiaridad. Cuanto escribí hasta ahora, nos ofrece algunos indicios de la amplitud de los dominios abarcados por la actividad terapéutica de estos especialistas. Sin embargo, en los siguientes apartados, se mostrará más claramente que la salud que brindan estos sanadores rebasa los límites del individuo para comprender a la sociedad entera y al entorno natural que constituye el territorio comunitario.

El *tsóyoypaapc*, con sus prácticas de curación, trata siempre al individuo en cuanto relacionado a su entorno: a su familia, sus vecinos, los otros habitantes del pueblo, la fauna local, el ‘monte’, los cuerpos de agua, la milpa, etc.

En primera instancia, al sanarlo, compone los conflictos familiares y sociales vinculados, según las concepciones etiológicas locales, a sus padecimientos. De hecho, en muchos casos, la recuperación del enfermo implica el reconocimiento y la superación de las desarmonías en las relaciones con quienes le son más próximos, y muchos de sus malestares son ocasionados por problemas de tipo afectivo y emocional. El médico popoluca llega, así, a conocer aspectos íntimos de la vida de todos sus pacientes y actúa como confesor<sup>546</sup>, psicólogo, consejero, mediador y resolutor de tensiones. Un aspecto fundamental de su función terapéutica es, asimismo, la de dar *buenos consejos*, orientando las soluciones de los problemas relacionales en la dirección indicada por las reglas sociales comunitarias.

El mismo proceso terapéutico, además, no involucra y concierne al solo enfermo, sino es un momento que se vive y comparte con los cercanos. Así, en la mayoría de los casos, el paciente no acude sólo a la consulta, siempre hay algún miembro de la familia –y frecuentemente más de uno– que lo acompaña y participa, más o menos activamente, en el *iter* curativo. De tal forma, la pareja, la madre, el padre, la suegra, los

---

<sup>546</sup> Como se verá más adelante, la confesión es un aspecto fundamental de las terapias *nuntajyypaap* y desarrolla un papel importante en el proceso de sanación.

hermanos, los hijos, entre otros, no sólo presencian al tratamiento sino contribuyen a la externación del problema relacional que está a la base del malestar individual, participan en la catarsis, en el desahogo de las tensiones acumuladas y, en algunos casos, la interacción con ellos se vuelve un componente imprescindible del procedimiento médico.

Por otro lado, el especialista de la curación *nuntajiyapaap* no opera solo. Cuando prepara un té, aplica un cataplasma, da un masaje, atiende un parto o *registra* un *susto* (*vid. infra*) funge como instrumento de un poder que lo rebasa y que ejerce la sanación por su medio. Es siempre y solo Dios –un ser supremo de carácter celestial– quien «cumple la maravilla»<sup>547</sup> de la curación. Sólo él puede hacerlo y a él se debe encomendar tanto quien cura como quien es curado, porque sólo su intervención puede devolver la salud al enfermo. Por ejemplo, Doña Teresa cuenta que, cuando en su labor de partera enfrenta el difícil momento del alumbramiento, percibe un ‘gran calor’ dentro de sí, que ella interpreta como la presencia física de Dios a su lado. Esta percepción sensorial es, para ella, la manifestación de la acción divina que se expresa a través de sus gestos y diligencias, y confirma su función de conexión entre el ‘médico de médicos’ y la persona necesitada<sup>548</sup>.

El *tsóyoyapaapc* es entonces también un mediador, media tanto en las interrelaciones entre seres humanos, como en los contactos entre los hombres y las entidades extrahumanas que se encuentran en otros niveles cósmicos –como el cielo o el inframundo– o que rigen el entorno natural. Los espacios silvestres que rodean al pueblo, y de los cuales el pueblo depende<sup>549</sup> para su subsistencia, son habitados por ‘semidioses’, por *chaneques*, duendes y otros seres del *encanto*, que interfieren en la salud de los hombres. La pérdida de una porción del propio espíritu por un *susto*, su sustracción total por la intervención de un *makti*, la mordedura de una serpiente, por ejemplo, pueden indicar la infracción de una norma de interacción social o de aprovechamiento de las riquezas del ‘monte’ (*vid. infra*). Y, en estos casos, el terapeuta indígena cumple el papel de negociador, recuerda –muchas veces indirectamente– al

---

<sup>547</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 1 de marzo de 2004.

<sup>548</sup> *Ibíd.*

<sup>549</sup> O, por lo menos, dependía hasta hace unas décadas.

enfermo la infracción que está al origen de su padecimiento y puede sugerirle medidas de reparación.

Además, con su 'preparación', sus abstinencias sexuales y sus ayunos, el curandero popoloca protege y garantiza el bienestar y la seguridad de las familias y del pueblo entero. Su 'fuerza espiritual' hace que la gente no se enferme mucho, que no haya muchas muertes, que no se desaten la violencia y la delincuencia, que no ocurran accidentes o desastres, y que los agentes atmosféricos no sean inclementes. En su quehacer se encuentran la 'preparación' de casas, negocios e individuos –con la cual garantiza seguridad, salud, armonía y prosperidad–; la 'curación' y 'preparación' de potreros –para eliminar el riesgo de las víboras e incrementar la reproducción del ganado–; y, hasta aproximadamente la mitad del siglo pasado, la protección de todo el territorio comunitario de cualquier tipo de daño o peligro. Su 'misión', por lo tanto, rebasa los límites de los cuerpos dolientes, que requieren de su auxilio en el día a día, para brindar 'salud' a todo el conjunto social.

Asimismo, no obstante no se desarrollen ya desde hace varias décadas los rituales de 'preparación' del pueblo, los curanderos santarroseños siguen reconociéndose una función determinante en la salud, la paz, el orden y la seguridad de su poblado. Don Ángel y Doña Teresa, por ejemplo, al narrarme de una época de gran inseguridad y violencia, vinculada con la difusión del cultivo de enervantes en el ejido, relacionaron los sucesos con la ausencia, en ese entonces y durante mucho tiempo, de médicos indígenas que actuaran en conjunto para garantizar el bienestar de Santa Rosa. Por otro lado, ambos señalaron que con la institución de la asociación de 'médicos tradicionales', en 1991, inició nuevamente la acción de 'defensa' de los terapeutas locales y, desde entonces, «ya no ha pasado nada malo»<sup>550</sup>.

Sin embargo, para que un *tsóyoypaapc* pueda cumplir con estos cometidos tiene que preservar su fuerza y su poder a través de la estricta observancia de una conducta de vida íntegra y del conjunto de preceptos que fundamentan su 'preparación'. Como mediador de fuerzas extrahumanas, tiene que preservar su pureza con rituales, desvelos, ayunos y abstinencia sexual; como restaurador del equilibrio en las relaciones que fundamentan la 'salud' y el orden sociocultural popoloca, tiene que evitar que lo afecten dos de los principales factores de enfermedad: los 'problemas' y las

---

<sup>550</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual y Teresa Reyes Martínez, terapeutas indígenas, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 11 de marzo de 2004.

'preocupaciones'. Como mostraré en los siguientes apartados, con el término 'problemas' se indica un amplio abanico de tensiones, incomprendiones, conflictos, discordias, etc. que involucran al individuo en sus relaciones cotidianas y que suscitan en él reacciones emocionales perjudiciales. Con las palabras 'preocupaciones' o 'pensamientos', por otro lado, se hace referencia a ideas angustiosas que pueden asediar a la persona e influir con su manera de interactuar con su realidad. Así, un curandero que ayuda a sus pacientes a superar los 'problemas' y 'preocupaciones' que ocasionan sus malestares, no puede curar si él mismo tiene 'problemas', si 'anda preocupado': «Con el problema no puedes hacer nada –recalca Doña Teresa–. Moralmente tienes que ayudar a alguien que está mal, pero físicamente te estás matando si tienes problemas»<sup>551</sup>. Se vuelve, entonces, una condición necesaria para el terapeuta *nuntajiyapaap* poner en práctica los mismos valores, el mismo equilibrio en las relaciones con los demás y con el entorno, que él genera al lograr la sanación de un enfermo.

No hay que olvidar, en fin, que curar es un trabajo y, en cuanto tal, requiere de una justa retribución. El oficio de *tsóyoypaapc*, como ya señalé, se integra con las otras labores que el especialista desarrolla en el día a día –para el sustento suyo y de su familia– y se lleva a cabo a cambio de pequeñas retribuciones monetarias. Éstas, en el caso de los tratamientos más complejos, están generalmente acompañadas por manifestaciones de gratitud, que consisten principalmente en elaborar y compartir alimentos en un pequeño convivio. Esta muestra de agradecimiento, aunque no sea obligatoria, representa un momento importante de la curación: su conclusión. Después de un proceso terapéutico que ha implicado sacrificios y peligros para el médico, ansias y sufrimientos para el paciente –y, posiblemente, la exhibición de tensiones que involucran algunos de los presentes– durante el banquete final el enfermo, su familia y el curandero charlan, bromean, cuentan vivencias, mientras comparten la comida. Así, restablecen vínculos serenos y cordiales alrededor de una mesa. A lo largo de todo el *iter* curativo, el especialista *nuntajiyapaap* ha reintegrado y sanado relaciones deterioradas, ha restaurado el tejido de lazos vitales que conectan el individuo, la comunidad y el entorno. Con la convivencia final, participa de un último reajuste de la interacción entre todos los que, de alguna manera, han participado en el tratamiento.

---

<sup>551</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 5 de enero de 2007.

Por todo lo antedicho, podemos observar cómo, en el campo médico santarroseño, el oficio de *tsóyoypaapc* ha vivido un doble proceso de subalternización y desautorización, que ha afectado tanto el horizonte simbólico que lo sustenta, como el conjunto de prácticas y saberes que utiliza. En ambos estos aspectos de su quehacer se ha enfrentado con instituciones y actores hegemónicos, como los inscritos en el ámbito de la biomedicina o los vinculados con las distintas iglesias locales. Así, en el primer caso ha tenido que competir con la visión naturalista y biologista de la medicina oficial –y con todo su instrumental teórico-técnico–. Su ejercicio se ha visto dividido en un conjunto de creencias falsas y supersticiosas, por un lado, y un limitado acervo de saberes empíricos de eficacia incierta, por el otro. En el segundo caso, sin embargo, el cuestionamiento y la disputa han tocado aspectos más profundos y vitales de su arte, poniendo en discusión su visión del mundo y socavando sus bases ideológicas y éticas. Frente a tales coyunturas, los médicos *nuntajjypaap* han respondido reconfigurando, en parte, su labor y encontrando un nuevo, aunque más limitado, espacio de acción. Han logrado, así, mantener un lugar en el campo médico local, aunque la ausencia de jóvenes interesados en aprender este oficio pone a riesgo su existencia futura.

## V.2.2. Algunas herramientas terapéuticas

Los curanderos *nuntajjipaap* se sirven de una gran variedad de herramientas en el desarrollo de sus funciones curativas. La mayoría de ellas se utiliza paralelamente –o en progresión– en el curso de una misma curación y, con ellas, los especialistas pueden operar contemporáneamente en distintos niveles de la realidad. De tal forma, si el médico indígena realiza un masaje o prepara un té, antes habrá efectuado una *limpia* –acompañada por una oración–, estará tomando en cuenta la orientación en la cual se coloca el paciente para recibir el tratamiento, el día de la semana y, en algunos casos, la hora. Definirá la aplicación de los remedios más adecuados, a partir de la consideración de sus cualidades frías, calientes, amargas o dulces, y –según la gravedad del padecimiento– concluirá el proceso con un baño en un salto o un manantial. Para todos los malestares que requieren más de un día de atención, asimismo, guardará abstinencia sexual. En cada *iter* terapéutico, acudirá al mismo tiempo a medios de naturaleza muy desigual, haciendo patente como la distinción entre instrumentos ‘materiales’ –para curar las afecciones del cuerpo– y ‘espirituales’ –para sanar los males del alma– es totalmente exógena y yuxtapuesta a este sistema médico. En todos los casos, además, es fundamental que el enfermo tenga fe en Dios y en los procedimientos utilizados por el médico, porque no importa cuánto sean eficaces los remedios usados ni cuanto sea capaz el curandero: nadie sana si no tiene fe.

### V.2.2.a. Los preceptos

Como ya señalé en el apartado precedente, el respeto de preceptos de ayuno y abstinencia sexual no sólo es un requisito fundamental para la ‘preparación’ anual de un terapeuta, sino es igualmente imprescindible en el desarrollo de la mayoría de las terapias.

Un curandero popoluca tiene que ‘guardar dieta’ –o sea suspender su actividad sexual– desde cuando «le da medicina a un enfermo hasta cuando no se recupera. Cuando ya está bien el paciente, el médico sale del compromiso»<sup>552</sup>. Por otro lado, quien recibe el tratamiento deberá observar la misma regla y ‘guardarse’ durante el

---

<sup>552</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 11 de marzo de 2004.

tiempo que le señalará el médico. La abstinencia sexual de ambos, asimismo, se extiende por un tiempo que varía según la gravedad del padecimiento, y puede llegar hasta 21 días, para los más graves.

Como aclara Don Ángel, «el precepto sirve para fortalecer el espíritu, tanto del médico tanto del enfermo, porque si se fortalece el espíritu el cuerpo mejora»<sup>553</sup>.

Por otro lado, es igualmente importante que, al concluirse el periodo de precepto, el terapeuta lo interrumpa, teniendo relaciones sexuales. Veamos lo que dice Don Ángel al respecto:

[...] Cuando el médico tradicional vaya a tratar algún paciente que esté grave [...], bueno, se tiene que estar en precepto durante los términos de días que él considera que lo aplique pero, al terminar, pues, tiene que hacer la relación sexual ¿por qué? Porque durante el tiempo de estar abstenido el cuerpo se está cargando de un calor natural. Entonces, prácticamente tiene que desahogar ese calor y por eso es la tal razón que tiene que hacerse ese acto sexual ¿no? porque, pues, para eso allí concluye como el período de sacrificio que realiza un médico tradicional. Pero la persona que vive viuda o viudo, pues, por estos es muy difícil porque a veces, pues, a lo mejor no le es posible, pues, tener la relación. Entonces, pues, como que eso le podría afectar al mismo médico tradicional<sup>554</sup>.

La interrupción del 'sacrificio' es, entonces una condición necesaria para salvaguardar la salud del mismo *tsóyoypaapc*, que resultaría afectada por la excesiva acumulación de 'calor', que deriva de la interrupción de la vida sexual.

La importancia de esta medida es tal que, quienes no tienen 'pareja' están casi completamente impedidos a desarrollar la labor terapéutica. Don Leopoldo señala una posible salida de este problema. Los viudos, o quienes no tengan un compañero, pueden curar sólo si son acompañados y sostenidos por un matrimonio. Éste debe presenciar a lo largo de todo el tratamiento y «tiene que hacerse responsable por el curandero. Cuando cura, tiene que guardar la dieta, y cuando termina, tiene que hacer el acto sexual»<sup>555</sup>.

Menos frecuente es la necesidad, para el sanador, de modificar su régimen alimenticio durante un tratamiento, mientras es común que el paciente, en coincidencia de ciertos malestares, tenga que efectuar cambios en su dieta.

---

<sup>553</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 1 de marzo de 2004.

<sup>554</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 5 de abril de 2004.

<sup>555</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 1 de abril de 2004.



Al parecer, quienes están obligados a reducir drásticamente la variedad de los alimentos ingeridos, durante la realización de una curación, son los *culebreros*. Vista la ausencia de estos especialistas en Santa Rosa, refiero aquí un ejemplo registrado en otro pueblo *nuntajiyapaap* de la región, San Fernando (Mpio. de Soteapan). Don Carlos<sup>556</sup>, *culebrero* hijo de un gran *culebrero* ya fallecido, me ha explicado que, cuando está atendiendo un piquete de víbora, debe comer únicamente tortillas tostadas, por lo menos ‘hasta cuando el enfermo no se levanta de la cama y lo lleva a bañar al río’. Si llegara a ingerir otro tipo de comida, su paciente se vería afectado. Por ejemplo, al comer él tortillas ‘esponjadas’, la parte del cuerpo afectada por la mordedura se llenaría de ampollas.

Existe, entonces, una conexión entre médico y paciente. La abstinencia sexual y los cuidados alimenticios que guarda el terapeuta influyen positivamente en el convaleciente y favorecen su recuperación, mientras que la asunción de ciertas pitanzas lo puede perjudicar. Los límites individuales, por lo tanto, son porosos y, durante un procedimiento médico, se genera un vínculo entre sanador y enfermo, que permite que la conducta del primero influya positiva o negativamente en la salud del segundo<sup>557</sup>.

#### **V.2.2.b. Días, horarios y orientación**

Por supuesto, las enfermedades no respetan días, horarios ni periodos especiales del año para surgir y, consecuentemente, los médicos santarroseños atienden sus pacientes en cualquier circunstancia, de día y de noche, siempre que se presente la necesidad. Cuando define el itinerario terapéutico, sin embargo, al citar el enfermo para la prosecución del tratamiento y al designar los momentos más adecuados para ciertos procedimientos terapéuticos, el curandero escogerá los ‘días hábiles’ –o sea aquellos que se consideran los adecuados para obtener la sanación–. Estos son los jueves y los viernes de cualquier mes del año, aunque cuando coinciden con las temporadas de fin

---

<sup>556</sup> Entrevista a Carlos Martínez Mateo, terapeuta indígena, realizada en San Fernando el 26 de marzo de 2008.

<sup>557</sup> La permeabilidad de las barreras que distinguen un individuo de otro es evidente también en otras circunstancias. Así, como se verá más adelante, los infantes se enferman por tensiones y conflictos que surgen entre los padres, u por otros ‘problemas’ que ellos puedan tener. De la misma forma, durante los cuarenta días que siguen a un óbito, los deudos tienen que observar una serie de restricciones alimenticias e interrumpir ciertas prácticas cotidianas –como bañarse o barrer la casa– para no afectar el pariente difunto en su viaje ultraterreno. Igualmente, como ya señalé, la fortaleza que el *tsóyoyapaapc* adquiere con su ‘preparación’ se transfiere a toda la comunidad.

de año, Cuaresma y Semana Santa, su favorabilidad se ve notablemente incrementada. Serán estos los días, entonces, durante los cuales se tendrán que efectuar los *registros* y las curaciones de *susto* (*vid. infra*), se llevarán los enfermos al salto para bañarlos, se ‘prepararán’ casas, personas y potreros, se tratará el ‘mal aire’, o cualquier otro padecimiento que no represente una emergencia. En ellos, asimismo, se tendrán que elaborar los distintos polvos, compuestos, preparados, sahumeros y aguas que se usan en los procedimientos terapéuticos.

En estos días, además, existen horarios mayormente indicados para desarrollar operaciones particulares, como la ingesta de remedios especiales –cuales, por ejemplo, la *contra* y el compuesto de *olicornio*, piedra de Ara, etc.– o para la realización del baño ritual. El más propicio es seguramente la medianoche, seguido por la madrugada y el mediodía. Al respecto, me ha explicado Don Leopoldo que «ciertas cosas se tienen que hacer temprano para que sea más sagrado, porque el sagrado es antes que sale el sol»<sup>558</sup>. Por tal motivo, algunos tratamientos requieren ‘desvelarse’ y las prácticas terapéuticas se efectúan durante vigilias que pueden iniciar los ‘miércoles para amanecer jueves’, y los ‘jueves para amanecer viernes’.

Otro aspecto importante, para el desarrollo de algunas curaciones, es la orientación hacia la cual se dirige el frente del paciente. Así, para las *limpias*, los *registros* y las curaciones de *susto*, las sufumigaciones y los baños, el enfermo tiene que mirar hacia donde surge el sol. Para otros tratamientos, como los que se practican a un bebé –a los quince días de su nacimiento–, a los infantes *enduendados* o a los afectados por *lloradera* (*vid. infra*), el pequeño se mece arriba de un incensario que desprende el humo de un sahumero especial, y con su cuerpo se dibuja una cruz, moviéndolo antes de oriente a occidente, y luego de norte a sur.

### V.2.2.c. El nombre

Para poder realizar cualquier curación, es necesario proferir el nombre del enfermo pero, en Santa Rosa, no se considera el de pila o el civil como su ‘nombre verdadero’. «El verdadero nombre –enfatisa Doña Teresa– es él que te da Dios»<sup>559</sup>, o sea el que

---

<sup>558</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 25 de diciembre de 2006.

<sup>559</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 13 de marzo de 2004.

corresponde al santo que se festeja el día en que se nace. «Si a los papás no le gusta, te pueden llamar con un apodo, pero Dios te manda sobre la tierra con un nombre, éste es tu verdadero nombre... sólo éste vale para la curación... sino estás curando a otra persona»<sup>560</sup>.

La importancia del 'nombre verdadero' en la terapéutica popoluca, su origen divino y su definición a partir del calendario, llaman a la mente la relación existente, para los antiguos nahuas, entre la atribución del nombre al recién nacido y la definición de su *tonalli*, energía caloricolumínica de origen celeste, que constituía su temperamento, le daba valor y condicionaba su ventura (López Austin, 1989).

#### **V.2.2.d. La *limpia***

El primer paso con el cual, en la mayoría de los casos, se comienza una curación es la *limpia*. Ésta es una herramienta polivalente que se usa tanto con fines diagnósticos como terapéuticos: permite detectar la causa y el tipo de padecimiento que está afectando al enfermo y, al mismo tiempo, produce una mejora de sus condiciones de salud.

Como instrumento que hace patente la etiología de los disturbios por atender, es absolutamente imprescindible para la realización de toda terapia. En el sistema médico popoluca, factores causales distintos pueden presentar síntomas parecidos, pero cada agente requiere un tratamiento diferente. Por tal motivo, la definición de las causas es fundamental para la realización de la curación. Señala al respecto Doña Teresa:

¿Yo cómo voy a saber que tiene esa criatura, esa persona, ese señor, esa señora? ¿Por qué le duele, porque siente un dolor? ¿Pues, yo como voy a saber? Al saber qué es lo que tiene, tengo que pasarle un huevo «en el nombre sea de Dios Padre Celestial y misericordia tú sabes lo que tienes. Hago esta *limpia* para ver y detectar lo que tienes». Hasta allí. Ya voy a quebrar el huevo. Ya veo que tiene *aire*, está angustiada, lloró por el problema y se le encerró el coraje. ¡Ah, por eso es que sientes el dolor! Y hasta allí. Ya le doy por el padecimiento del dolor ya le doy su tratamiento, ya le doy su tecito. Mira ¡se calmó ya! No ¡ya! ¡Ya se compuso gracias a Dios! Así<sup>561</sup>.

Para efectuar una *limpia* se requieren:

---

<sup>560</sup> *Ibíd.*

<sup>561</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 28 de diciembre de 2006.

- Una ramita de albahaca, de hoja de cocuite u de hoja de Martina, según las circunstancias;
- Un vaso de vidrio alargado y transparente, lleno de agua por una tercera parte;
- Uno o más huevos de gallina;
- Alcohol de caña (no siempre);
- Un agua espiritual (no siempre).

Antes de comenzar, se pide al paciente que se siente en una silla de tal manera que su frente mire hacia donde sale el sol. Luego, el terapeuta toma la rama más adecuada a la ocasión, la humedece con algunas gotas de alcohol<sup>562</sup> y luego, con la misma mano, agarra el huevo. Frota los dos a lo largo del cuerpo del enfermo, pasando por algunos lugares específicos, en donde traza unas veces la señal de la cruz<sup>563</sup>.

Las partes del cuerpo en donde se marca esta seña son: la frente, la nuca, el centro de la espalda, el cuello, el centro del pecho, la parte interna de los codos, las palmas de las manos, el vientre, la parte posterior de las rodillas, y las plantas de los pies.

Según las explicaciones de Doña Teresa, la cruz se marca en los lugares en donde se siente el latido de «nuestro espíritu»<sup>564</sup>. Éste se puede percibir en los brazos y, de tal forma, el curandero puede conocer la ‘fuerza’ del paciente: si el pulso es débil, la persona no está bien. «Su espíritu está sufriendo y hay que ayudarlo, eliminando el *mal*. Hay que quitarle al espíritu el peso que lo oprime para que sane... y esto se hace con las oraciones de la *limpia*»<sup>565</sup>.

Para iniciar una *limpia*, hay que partir siempre de la frente del enfermo: «allí se hace la primera cruz, porque –como subraya Doña Teresa– es desde allí que parte todo, es desde allí que recibimos todo. Estamos cerca del punto débil de nuestro cuerpo... de la fontanela. De allí pasan todas las cosas malas que quieren entrar en nosotros, de allí pasa el *mal aire*»<sup>566</sup>.

---

<sup>562</sup> Según Don Ángel, cuando se trata de casos ‘ligeros’, la rama usada se moja con la misma agua que se encuentra en el vaso en el cual se abre el huevo (entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 2 de marzo de 2004).

<sup>563</sup> Según Don Leopoldo, estas cruces se efectúan porque «Jesucristo fue crucificado» (entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 2 de marzo de 2004).

<sup>564</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 28 de febrero de 2004.

<sup>565</sup> *Ibid.*

<sup>566</sup> *Ibid.*

Mientras realiza esta operación, el especialista ora en silencio, o en voz muy baja, y cuando termina, rompe el huevo, golpeándolo siete veces sobre el borde del vaso en forma de cruz, y lo deja caer en su interior. Luego pasa a su 'lectura', de la cual logra obtener muchísimas informaciones. Las principales se refieren a las causas de los padecimientos que afectan al paciente, las circunstancias en las cuales se han generado, los estados de ánimo del enfermo, las eventuales situaciones de tensión relacional en que se encuentra y las personas en ellas involucradas, entre muchas otras cosas. «En el huevo se ve todo –señala Don Leopoldo– puedes ver la silla de donde la persona se cayó, hasta se puede ver si estaba sentado en la mesa, si estaba en casa, se ve todo»<sup>567</sup>.

A la 'lectura' sigue la 'plática' con el paciente y, eventualmente, con los familiares que lo acompañan. Éste es un momento clave del procedimiento porque, aunque el *tsóyoypaapc* vea en el huevo tanto su estado de ánimo como los sucesos y las circunstancias relacionados con su malestar, el enfermo debe expresar lo que siente, sus preocupaciones, su vivencia de los acaecimientos. Tiene que 'confesar', porque su sanación requiere la declaración, el desahogo y la catarsis de los sentimientos negativos que se han mantenido 'encerrados'. De hecho, la 'confesión' es imprescindible para la disolución del factor que produce el malestar, condición necesaria para la curación. Sus efectos se reflejan inmediatamente en el huevo. Así, cuando el paciente saca a relucir la verdadera causa de su malestar, cuando expresa el verdadero 'problema' que lo afecta, el huevo se aclara y se desdibujan todas las señales relacionadas con su padecimiento<sup>568</sup>.

Por lo contrario, si el enfermo no se abre, si no comparte con el médico –y todos los que lo acompañan– sus 'preocupaciones' y sus 'problemas', si no manifiesta las tensiones que pueden involucrar alguno de los presentes –y se aclara con él– la causa de su malestar permanece, y todos los tratamientos y los remedios que se le suministrarán no surtirán algún efecto. El buen éxito de una terapia, por lo tanto, no depende sólo de la habilidad del curandero. El enfermo tiene un papel activo, y su participación es determinante para su sanación. Con todo, en los casos en que se

---

<sup>567</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 11 de marzo de 2004.

<sup>568</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 13 de marzo de 2004.

resista a abrirse, que no quiera ‘confesar’ porque se trata de un asunto muy íntimo y ‘bochornoso’, el terapeuta tiene un último recurso. Él está enterado del ‘problema’ – porque se lo ha revelado con cierto detalle el ‘huevo’– y tiene, entonces, que agregar al té que da al paciente un ingrediente más: la raíz de la hierba de sombra. Con este ingrediente, se logra superar el obstáculo ocasionado por la falta de ‘confesión’<sup>569</sup>.

Al final, en el vaso de la *limpia* se vierten unas gotas de alcohol «para cortar el mal y quitarle fuerza»<sup>570</sup>. En algunos casos particularmente difíciles, como por ejemplo si se trata de *mal aire*, se pueden agregar algunas gotas de *Agua de siete machos*, que «sirve para retirarle el *mal aire*, el aire que a ella o a él lo está atacando»<sup>571</sup>.

Terminada la *limpia*, el huevo y las ramas quedan cargados de las energías dañinas, que han absorbido durante la terapia, y tendrán que desecharse en un salto, para que los ‘semidioses’ se encarguen de controlar y transformar todo lo negativo que contienen.

#### V.2.2.e. Las oraciones

Las oraciones son un elemento importante de toda curación popoluca. Con ellas el *tsóyopaapc* inicia cada tratamiento o puede acompañar otras prácticas propias de su quehacer, como por ejemplo la recolección de plantas medicinales. Usando este medio, puede dirigirse a Dios Padre, a Jesús y a otras entidades del panteón cristiano católico<sup>572</sup>; o a dioses, ‘semidioses’ y otros seres extrahumanos propios de la cosmovisión popoluca, cuales los *chaneques*, los *macti*, *Homshuc*, la *Tsitsiman chomo* y el *Cukitzai wi’daya* (*vid. supra*).

Al proferir estos rezos, el médico puede pedir la fuerza y el poder necesario para la realización de la curación, puede invocar la presencia de seres numinosos –para que lo acompañen y operen por su medio– o puede negociar con las entidades responsables

---

<sup>569</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 11 de mayo de 2015.

<sup>570</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 13 de marzo de 2004.

<sup>571</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 28 de febrero de 2004.

<sup>572</sup> Algunos especialistas, además, me han señalado que en sus curaciones usan oraciones propias de la tradición católica, cuales el *Padre Nuestro*, el *Ave María* y el *Gloria*. Doña Salomé, por ejemplo, cuando tiene que atender un parto, al salir de su casa, comienza a rezar el *Padre Nuestro*, y al llegar a casa de la parturienta dice un *Padre Nuestro* y cinco *Ave María*. Luego, pone la mano sobre la espalda de la señora y recita un *Padre Nuestro*, diez *Ave María* y un *Gloria*. Después, cuando comienzan los dolores de parto, prepara un té con manzanilla, romero y alucema y lo suministra a la futura madre (entrevista a Salomé Pascual Ramírez, partera católica, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 3 de marzo de 2004).

de los padecimientos del enfermo. Asimismo, el sanador popoloca en ningún caso opera sólo, porque se considera un vehículo del poder terapéutico de un Dios supremo, una entidad sobrehumana con atributos celestiales que prima sobre todos los seres. Su manifestación, su auxilio y su benevolencia son invocados en cualquier curación, aunque cuando son otros los agentes no humanos que desarrollan un papel principal en el tratamiento.

A seguir, presento una pequeña muestra que he registrado principalmente en Santa Rosa, y que se compone de dieciséis invocaciones, proferidas en español o en *nuntajjy*<sup>573</sup>.

Entre ellas hay algunas, como la oración *para enfermedades graves que se curan con el 'arte'* (*vid. infra*), que muestran la existencia de una ética terapéutica distinta, respecto a la expuesta hasta aquí, y definida por un carácter antisocial. La 'otra manera de curar', que es reflejada por estos rezos, es tajantemente reprobada y rechazada por los médicos de la OMIT, que la atribuyen a algunos de los 'viejos de antes'.

Por otro lado, si miramos al conjunto de la muestra, se observará que ninguna de las plegarias sigue un registro rígido e inmutable, y todas están más bien integradas por un conjunto de elementos conceptuales de base, que se expresa con cierta libertad por parte de quien las recita.

En fin, un análisis filológico del material que transcribo podría seguramente ofrecer una comprensión más profunda de la medicina *nuntajjyapaap*, pero no está en los objetivos de este trabajo llevarlo a cabo.

## ***Para la limpia***

### **1. Oración**

**Dictada por:** Ángel Lázaro Pascual, curandero

**Lengua:** español

**Lugar y fecha:** Santa Rosa Loma Larga, 2 de marzo de 2004

*En el nombre sea de Dios, Padre todopoderoso, en este momento le pongo la mano a esta criatura de nombre..., del cual te pido en este momento que, a través*

---

<sup>573</sup> Para la traducción de estas últimas, me he apoyado en algunos de los terapeutas locales, y en un promotor cultural bilingüe originario del pueblo. Asimismo, me ha sido posible efectuar la transcripción de las versiones en *nuntajjy* solo para dos de ellas.

*de esta limpia, muéstrame todo lo que este cuerpo padece. Ya sea problema, ojeo, dolor, enfermedades que padece en este cuerpo.*

*Tú sabes que nosotros no somos nadie en esta tierra, tú eres el doctor de los doctores, el doctor divino que existe en esta tierra. Nosotros somos simplemente elementos que somos utilizados por ti y ponemos la mano en esta criatura para que Usted es que nos va a guiar y hacer saber el padecimiento que tenga.*

## **2. Oración**

**Dictada por:** Leopoldo Martínez Pascual, curandero y terapeuta de piquetes de víbora

**Lengua:** español

**Lugar y fecha:** Santa Rosa Loma Larga, 2 de marzo de 2004

*En el nombre de Jesucristo hago esta limpia a nombre de la persona..., que se retire el mal que tiene y que le deje libre del mal espíritu.*

Don Leopoldo recita esta oración al momento de empezar la *limpia*.

## **3. Oración**

**Dictada por:** Hermenegilda Pascual Martínez, hierbatera y partera

**Lengua:** español

**Lugar y fecha:** Santa Rosa Loma Larga, 1 de marzo de 2004

*Padre nuestro que estás en los cielos santificado sea tu nombre en esta hora te estamos encomendando a esta alma para que tú la protejas durante el día y la noche. Tú lo vas a proteger en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.*

*Le estoy haciendo una limpia para protegerla en esta hora de la tarde que estamos a primero de marzo del año 2004. Entonces en esta hora gracias te damos Padre Eterno que estás en los cielos, que sea protegida esta alma.*

*Entonces gracias te damos. Amen.*



#### **4. Oración**

**Dictada por:** Teresa Reyes Martínez, curandera y partera

**Lengua:** español

**Lugar y fecha:** Santa Rosa Loma Larga, 2 de marzo de 2004

*En el nombre del Señor Jesucristo, en el nombre del Padre nuestro que estás en los cielos, reprendas esta enfermedad por parte de esta persona, se llama ... Déjale en paz su cuerpo, en el nombre del Señor Padre nuestro que estás en el cielo que retire esta enfermedad de su cuerpo físico, que lo está atacando y lo está atormentando. Tu Señor haces la maravilla en ella, en tu nombre tuyo sería reprendido su enfermedad, que Usted es lo que sabes quitarlo y dejar nuestro cuerpo a que nuestro cuerpo esté sano, liviano, a que se siente. La pobre está atormentándose con este dolor de cuerpo, dolor de vientre. Señor, te los pongo en tus manos y en tu nombre será reprendido esta enfermedad, para ella se aleje de esta enfermedad. Su cuerpo. Tengo que hacer esta limpia en tu nombre poderoso Jesús. En el nombre del Padre, del Hijo y el Espíritu Santo, Jesús, será reprendido en toda su enfermedad, por todo su cuerpo.*

*Yo le voy reprendiendo su enfermedad de la señora pero Usted, Señor, les pongo en tus manos en su nombre, Padre mío. En el nombre de misericordia Jesús, Usted va a hacer la maravilla y será reprendido su enfermedad, y gracias te doy Señor por el momento haber invocado tu nombre, amén.*

#### **Oraciones para los bebés a los 15 días de nacidos**

**Dictadas por:** Teresa Reyes Martínez, curandera y partera

**Lengua:** español y *nuntajiy*

**Traducción:** Teresa Reyes Martínez

**Lugar y fecha:** Santa Rosa Loma Larga, 3 de marzo de 2004

Durante los primeros quince días de la vida de un bebé popoluca, es la partera quien garantiza su bienestar y lo protege de peligros y enfermedades, por medio del respecto de ayunos y abstinencia sexual.

Aproximadamente al séptimo día, después del alumbramiento, se cae el cordón umbilical y se conserva hasta el día XV, cuando la partera lo sahumará con copal blanco, mezclado con hojas secas de malva, de orégano y de lloradera<sup>574</sup>.

Llegando a la casa del bebé, la partera pide que le den un incensario con carbón ardiente, envuelve bien al niño con un rebozo<sup>575</sup> y luego lo sahúma, cuidando que su cabeza al principio esté orientada hacia el este. El niño se mece así siete veces, moviéndolo en forma de cruz y pronunciando la siguiente oración:

#### Versión 1

*En el nombre del Padre, de nuestro Señor Jesucristo. En tus manos quedaría, yo te lo pongo hoy en este día. Hasta aquí ya voy a dejar de protegerlo. Asimismo pongo a que ya este día lo voy a dejar, pero tengo que dejarlo bien preparado a que no se enferma, a que venga a servir a su padre y a su madre, para tener su propio hijo, su hijo que tanto anhelaban, que tanto apreciaban. Este hijo les va a servir mucho. Hasta aquí nosotros, éste es el entendimiento que le damos, la tradición y la costumbre para una nueva vida.*

*Nuestro Señor Jesucristo en tus manos te lo pongo, tú le diste nueva vida y con esa vida servirá para toda su vida para su padre y su madre.*

#### Versión 2

##### Parte en español

*En el nombre de Jesucristo Señor, Padre de misericordia, en este momento ya voy a dejarte de proteger.*

*En el nombre de Jesucristo quedará en sus manos, se lo encomiendo el espíritu que Dios le dio, con ese tiene que servirle a su padre y a su madre. Vino para servirlo en todo momento y que no se esté enfermado para toda su vida que en las manos de Dios quedará presente y protegido.*

##### Parte en nuntajjy

---

<sup>574</sup> Esta última planta hace que el niño no lllore.

<sup>575</sup> En el cual pondrá también su ombligo.

*Esta criatura<sup>576</sup>, donde quiera que pare, que nunca le faltará de todo el recurso que le lleguen con el favor de Dios. Comerá, vivirá, que nunca le falte nada a esta criatura, que Dios lo va a ayudar y que nunca le falte para comer y beber el pan de cada día. Que en todo momento Dios estará con él y su espíritu que Dios le dio que vino en el mundo para vivir para su padre y su madre. Que todo lo que hallará, por la bendición de Dios, en la mano de nuestro Señor Jesús de Nazaret. Que el sol y el cielo y la luna que Dios dejó la tierra para el hombre que comerá de la tierra y que nunca le faltará nada. Que Dios lo bendiga por todos los siglos.*

Cuando esta operación termina, el niño queda bajo la protección de Dios y el papel de la partera termina.

Ésta toma el cordón umbilical, lo envuelve en un pedacito de papel o en una tela con siete pedacitos de copal y lo lleva a uno de los saltos cercanos a la comunidad, para dejarlo en el agua debajo de una piedra. La partera realiza todo el procedimiento absteniéndose de alimentos y agua desde el día anterior.

Los padres del niño, a manera de agradecimiento, pueden regalar a la partera una gallina asada, envuelta en siete tortillas u ofrecerle una comida en su casa. Le dan también una ‘ayuda económica’. El hecho de que los padres muestren generosidad en ofrecerle comida y dinero –pueden darle hasta 100/200 pesos– es una satisfacción para ella, porque le demuestra que están contentos con su trabajo.

Al concluirse su responsabilidad hacia el bebé, la partera debe encargarse de la madre. Si no hay complicaciones, la atenderá durante los cuarenta días que siguen al parto.

## **Para el susto**

### **1. Para el registro del susto**

**Dictada por:** Ángel Lázaro Pascual, curandero

**Lengua:** español

**Lugar y fecha:** Santa Rosa Loma Larga, 2 de marzo de 2004

---

<sup>576</sup> En la versión *nuntajjy* se repite varias veces el nombre de *Homshuk*, el Santo y Espíritu del maíz, pero Doña Teresa lo traduce al español con la expresión «esta criatura».

*En este momento le pongo la mano a esta persona de nombre ... Pedimos en este momento a todos los chaneques, de la casa, de la tierra, del solar, del monte, de los ríos, de los mares, del océano, de los cerros, para que acudan al llamado y muestren si alguno de ellos tiene capturado el espíritu de la persona.*

Mientras se hace esta oración, se tira el copal en el agua por siete veces, para ver exactamente: cuántos sustos tiene la persona y que *chaneque* tiene el espíritu atrapado, el lugar en donde se asustó y la causa.

## **2. Para el registro del susto**

**Dictada por:** Leopoldo Martínez Lázaro, curandero y terapeuta de piquetes de víbora

**Lengua:** español y *nuntajiy*

**Traducción:** Leopoldo Martínez Lázaro

**Lugar y fecha:** Santa Rosa Loma Larga, 7 de abril de 2004

Versión en español

*En este momento voy a buscar a (nombre 'verdadero' del enfermo)*

*Si se espantó:*

*en el monte, en el barranco o en una zanja.*

*En el río Huillapan o Huillapilla, o en la calle:*

*Si lo espantó una víbora, el caballo, una vaca.*

*Si se cayó de un árbol, lo amenazaron.*

*Si lo espantó un carro.*

*Si lo espantó un perro, un gato, si se espantó en un salto, en la mar.*

Versión en español y *nuntajiy*

*En este momento voy a buscar a  
(nombre 'verdadero' del enfermo)*

*Si se espantó:*

*Nitsíyi* (espanto de agua)

*Xixtsíyi* (espanto de ganado)

*Chimpatsíyi* (espanto de perro)  
*Cawajtsíyi* espanto de caballo)  
*Cuytsíyi* (espanto por caída de árbol)  
*Tejajtsíyi* (espanto de barranco)  
*Wiñtsíyi* (espanto de arrollo grande)  
*Carrutsíyi* (espanto de carro)  
*Pixiñtsíyi* (espanto de hombre)  
*Copatsíyi* (espanto de sabana)  
*Tictsíyi* (espanto de casa)  
*Juctitsíyi* (espanto de fuego)

### **3. Para curar el *susto***

**Dictada por:** Miguel García Ramírez, curandero y hombre rayo

**Lengua:** *nuntajjy*

**Traducción:** Emilio Pascual Reyes<sup>577</sup>

**Lugar y fecha:** La Estribera, 16 de marzo de 2004

*Señor viejito del barranco, vamos, vamos a despertar el alma del señor. Lo busco en el camino, invoco llamarlo a que regrese en el camino. El alma que lo tenías agarrado que lo sueltes. Te invoco a tu nombre dejar libre al señor. Que sueltes el alma que lo tenías atrapado dentro y fuera del barranco en el nombre del Señor déjalo libre en el camino. Que donde él invoca dejar libre el alma que lo estaba atormentando. Rey mago viejito, Rey mago que tenías en tu poder el alma del señor, déjalo libre.*

*Miguel García Ramírez sana esta criatura. Jesús, Jesús sana y libérala. Viejito de la cantera, dueño de la cantera, viejito del barranco, dueño del barranco, viejito del salto, dueño del salto sana viejito, ama de la cantera que en tu nombre invoco sana el niño. Sánale y libérale de esta enfermedad que tiene. Libérale de todo el mal Jesús. Jesús curando los invisibles, invisibles.*

---

<sup>577</sup> Promotor cultural de *Culturas Populares* y responsable del museo comunitario de S. Rosa.

#### 4. Para curar el *susto*

**Dictada por:** Luisa Martínez Gutiérrez, partera y ensalmadora adventista del VII día

**Lengua:** *nuntajjy*

**Traducción:** Teresa Reyes Martínez<sup>578</sup>

**Lugar y fecha:** Santa Rosa Loma Larga, 1 de marzo de 2004

*En el nombre de Dios Padre, quien ha pensado allí se detuvo, a quien tienes  
atrapado.*

*Quien lo tiene atrapado lo tiene tapado.*

*Quien tiene problema, que haiga pensado, aquí te pido que me lo devuelvas y que  
me lo entregues su espíritu.*

*Quien puede hablar y decir que lo sueltas.*

*El anciano chaneque<sup>579</sup> que entregue este espíritu que está detenido, que yo le  
estoy pidiendo que me lo entregue su espíritu de la persona que está padeciendo  
el susto.*

*Anciano chaneque te pido a que no te corresponde este espíritu, que en el  
momento que te pido tú me lo entregas, que en el momento en que te lo pido me  
lo destapas.*

*Porque yo te lo estoy pidiendo que déjalo en paz. Que quien ha pensado, quien no  
puede y quien puede hablar contigo, yo te pido que me lo sueltas y que me  
entregues su espíritu.*

*Si lo tienes tapado, si lo tienes atrapado y suéltalo y que me lo entregues, que yo  
te voy a pagar.*

*Quien puede hablar contigo y quien no puede, te pido que me lo entregues que yo  
te voy a pagar.*

*Anciano chaneque te pido que me entregues este espíritu que está detenido, que  
yo te voy a pagar.*

---

<sup>578</sup> Doña Teresa afirmó que esta oración no está completa, y que comprende elementos que ella y los otros médicos de la OMIT juzgan como negativos y peligrosos. A lo largo de este rezo, como ocurre en el que se usa *para enfermedades graves que se curan con el 'arte'*, se invita el agente del mal a dejar libre el paciente, para pasar a dañar otra persona (entrevista a Teresa Reyes Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 1 de marzo de 2004).

<sup>579</sup> En la versión *nuntajjy* se dirige siempre al *chane wewe* y a la *chane chomo*, al abuelo chaneque y a la anciana chaneque.

*Quien puede y quien no puede hablar contigo, que siga en otro lado donde la persona puede detenerlo nuevamente. Pero que allí deje esta persona castigada, que lo deje libre.*

*Anciano chaneque te pido y te ruego que me entregues este espíritu.  
Donde mira el reflejo del sol, donde está yo lo recogeré, donde hay un relámpago allí yo lo recogeré y será mío ese espíritu que yo lo levantaré.  
Anciano chaneque usted me lo entregará ese espíritu detenido.  
Noche o mañana yo lo recogeré y lo alevantaré de ese susto.*

## **5. Para curar el susto**

**Dictada por:** Cirila Pascual Cervantes, curandera y danzante de la danza de muerto

**Lengua:** *nuntajiy*

**Traducción:** Ángel Lázaro Pascual

**Lugar y fecha:** Soteapan, 19 de marzo de 2004

*Yo lo recojo, dos veces lo recojo y lo saco. Quien es valiente y quien no es valiente y en este rato yo pongo también la otra mano.  
Hasta este momento yo te recojo, dos veces te recojo.  
Hasta donde tiene el cerco y en la chaparrera, donde te tienen tapado con la olla<sup>580</sup>, hoy yo te alevanto.  
Donde por segunda vez te alevanto, yo te sigo y por segunda vez te sigo.  
Hasta donde te está cuidando Tsitsiman chomo<sup>581</sup>, hasta donde tú estás y que te está cuidando, donde por dos veces te tiene tapado con la olla, donde por una vez te tiene tapado con la olla.  
Hasta en este momento yo pongo la mano. Conmigo agarras camino que por segunda vez te saco.  
Quien es valiente y quien no es valiente, quien se ríe por primera vez y quien se ríe por segunda vez. Hasta donde el que no es valiente yo te saco.*

---

<sup>580</sup> *Suun*=olla antigua de arcilla de forma casi esférica (entrevista a Ángel Lázaro Pascual, curandero, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 5 de abril de 2004).

<sup>581</sup> La *Tsitsiman chomo* y el *Cukitzai wi'daya*, como ya se indicó, son una pareja de ancianos gigantes, con apariencias humanas y dientes filosos. Son canibales y desarrollan un papel protagónico en el mito de *Homshuk* (vid. *supra*).

*En este rato y en este día yo pongo la mano, si en realidad yo no fuera valiente yo no te saco.*

*Mucha gente habla que yo no puedo curar pero yo te saco del lugar de donde tú estás en pena y en este momento, como dice el dicho, que como yo pienso así te voy a curar.*

*Yo te recojo del camino de donde tú estás enfermo.*

*El Padre Celestial me dará poder para recogerte por primera vez y recogerte por segunda vez donde usted está enfermo.*

*Que todo este pensamiento que tienes que el Padre Celestial me dé poder para poder curarte.*

*Será sano, será salvo señor Padre Celestial donde tú por primera vez me das poder y por segunda vez me das poder.*

*Hasta donde este angelito está internado por enfermedad, hasta horita por primera vez que está sufriendo y que por segunda vez yo te voy a ayudar, hasta donde tú con una sola mano y hasta tú con las dos manos. Hasta donde te encuentras que estás triste, allí que estás triste, yo te voy a salvar.*

*Hasta en este momento donde por primera vez y hasta donde por segunda vez yo agarro esta enfermedad, donde por primera vez tú me ayudes y donde por segunda vez tú me ayudes que tú me vas a dar el buen pensamiento de la medicina que voy a ocupar para curar esta enfermedad. Que tú por primera vez me vas a ayudar y que por segunda vez me vas a ayudar donde yo voy a poner mi mano, por segunda vez voy a poner mi mano para poder curar este enfermo. Que hasta tú, Padre Celestial que por primera vez me ayudaste, que por segunda vez me ayudaste, porque tú sí me vas a dar poder porque yo simplemente no puedo, solamente con el poder tuyo, Señor Padre Celestial, tú me das el poder.*

*Hasta este momento yo te levanto y por segunda vez te levanto hasta donde tú estás castigado yo por primera vez te saco y por segunda vez te saco. Hasta donde viene el colibrí azul<sup>582</sup>, hasta donde viene por primera vez el remolino de*

---

<sup>582</sup> También el colibrí y el remolino están relacionados con *Homshuc*. Antes de que el Santo del Maíz naciera, *Cuncútsay*, él que sería su padre fue a un lugar de *encanto*, al lugar donde no se mira el sol, a buscar a su amada, *Xebamacunmoya*. Después de muchas peripecias, para poder volver a 'esta vida', él se convirtió en viento y ella en un salsahuate (insecto pequeñísimo) que se pegó a un colibrí. Así lograron escaparse del lugar encantado en donde los estaban persiguiendo y querían asesinarlos (*vid.* entrevista a



*viento y hasta donde viene por segunda vez el remolino de viento, donde tú por primera vez me ayudas y por segunda vez me ayudas, hasta donde está este angelito que está enfermo yo lo saco.*

## **6. Para curar el *susto* en niños**

**Dictada por:** Hermenegilda Pascual Martínez, hierbatera y partera

**Lengua:** español y *nuntajjy*

**Traducción:** Teresa Reyes Martínez

**Lugar y fecha:** Santa Rosa Loma Larga, 2 de marzo de 2004

Esta oración se profiere en el 'salto', en donde se ha llevado al niño para completar el proceso de curación del *susto*. Después de bañar al niño, de hacerle *limpias* con cuatro huevos, de romper los huevos, de dejar a los *chaneques* del lugar pozole, tortillas y los huesos de pollo, el terapeuta se despide del *chaneque* y le da las gracias por haberlo ayudado.

Parte en español

*María Guadalupe, que nos limpie a este niño en esta hora porque lo recupera de su enfermedad, de su espanto que estaba. Entonces en esta hora la Virgen del Carmen te lo encomiendo que tú lo cuides todos los días y jamás se vuelva a enfermar.*

*En el nombre de la Virgen de Guadalupe, en el nombre de la Virgen del Carmen hacemos esta limpia para que esta criatura sea liberada del *susto* y que sea sanado de su enfermedad. En el nombre de la Virgen del Carmen te lo encomiendo a que sane esta criatura de todas las enfermedades que sean curados.*

Parte en *nuntajjy*

*En el nombre del anciano Chaneque<sup>583</sup>, donde tienes detenido a este espíritu, que lo tienes detenido ahora, déjelonos en paz, entréjanos y liberánolos del *susto* que*

---

Sinforiano López Gutiérrez, jefe de rezanderos, cantores y danzantes del tigre, realizada en San Fernando el 28 de diciembre de 2008).

<sup>583</sup> En la versión *nuntajjy* se dirige siempre al *chane wewe* y a la *chane chomo*, al abuelo chaneque y a la anciana chaneque.

*lo tiene detenido. El espíritu de esta criatura<sup>584</sup>, anciano Chaneque yo te pido que nos los dejes, jamás y nunca que no se nos enferme.*

*Anciano Chaneque ahora ya se nos sanó esta criatura, jamás que no se nos enferme, te lo pido.*

*Ahora me voy a despedir que ya nos vamos a ir a nuestra casa y cuídanos a toda la vida de nosotros. Jamás ya no voy a volver aquí. Ahora hasta mañana.*

## **7. Para la velación de curación del susto**

**Dictada por:** Ángel Lázaro Pascual, curandero

**Lengua:** español

**Lugar y fecha:** Santa Rosa Loma Larga, 2 de marzo de 2004

Después de tirar siete pedacitos de copal blanco en un vaso con agua, y de averiguar cuantos caen hasta el fondo<sup>585</sup>, se dice:

*En este momento pido a todos ustedes que vengan hacia mí para decirles que suelten al espíritu de ..., que lo liberen. A cambio de eso, yo te voy a pagar, te voy a dar el pago que quieres para que liberes el espíritu de esta persona.*

Los pedacitos de copal se retiran del vaso y luego se vuelven a tirar en él. Si hay nuevamente algún grano de copal que cae al fondo, significa que el chaneque no quiere soltar al espíritu. Se usa un incensario para sahumar al paciente y se vuelve a repetir la oración.

*Chaneque ... (del monte, del río, del barranco, de la casa, del llano, de los cerros, dependiendo en donde haya quedado el espíritu) te pido en este momento que hagas presencia entre nosotros para que liberes el espíritu. Te vamos a pagar, te vamos a dar tu pago para que te vayas contento. Si quieres aguardiente, aguardiente te damos. Te damos tu copal también para que estés contento.*

---

<sup>584</sup> En la versión *nuntajjy* lo llama *Homshuk*.

<sup>585</sup> Como se verá más adelante, los pedazos de copal que no flotan están señalando los sustos que afectan al enfermo.

Se vuelve a tirar el copal. Si todos los pedacitos de copal flotan, todas las partes del espíritu del paciente han sido liberadas. Se da gracias a Dios por haber presenciado en la curación y se le pide:

*Dios Padre todopoderoso en este momento queda liberado este espíritu. Que de hoy en adelante su salud mejore y que siga prosperando en su trabajo.*

## **8. Para la velación de curación del susto**

**Dictada por:** Leopoldo Martínez Lázaro, curandero y terapeuta de piquetes de víbora

**Lengua:** *nuntajiy*

**Traducción:** Leopoldo Martínez Lázaro

**Lugar y fecha:** Santa Rosa Loma Larga, 7 de abril de 2004

*Yicchane* (chaneque negro)  
*Icutsigáy*<sup>586</sup> *ianama* (suelta su espíritu)  
*Setij ianama* (que regrese en su lugar)  
*Ichman iyojpa* (yo te pago)  
*Popchane* (chaneque blanco)  
*Icutsigáy ianama* (suelta su espíritu)  
*Setij ianama* (que regrese en su lugar)  
*Ichman iyojpa* (yo te pago)  
*Tsábatschane* (chaneque rojo)  
*Icutsigáy ianama* (suelta su espíritu)  
*Setij ianama* (que regrese en su lugar)  
*Ichman iyojpa* (yo te pago)  
*Puuchchane* (chaneque amarillo)  
*Icutsigáy ianama* (suelta su espíritu)  
*Setij ianama* (que regrese en su lugar)  
*Ichman iyojpa* (yo te pago)

---

<sup>586</sup> *Icutsigáypa*=soltar, *ianama*=corazón, *setipa*=regresar, *iyojpa*=pagar (Elson y Gutiérrez, 1999).

Los colores indican las características de cada chaneque: 1) el negro, o *de la tierra*, en realidad no es un chaneque, sino el diablo; 2) el blanco tiene la piel blanca, vive tanto en los cerros como en el agua, está en el ‘monte’; 3) el rojo tiene la piel roja, es un chaneque del agua y está en el ‘monte’; 4) el amarillo tiene el pelo amarillo, es el *macti* y vive en la selva<sup>587</sup>.

### ***Para enfermedades graves que se curan con el ‘arte’***<sup>588</sup>

#### **1. Oración**

**Dictada por:** Leopoldo Martínez Lázaro, curandero y terapeuta de piquetes de víbora

**Lengua:** español

**Lugar y fecha:** Santa Rosa Loma Larga, 2 de marzo de 2004

Algunos curanderos, en lugar de dirigirse a Dios para retirar ciertas enfermedades graves, de ‘controlar’ el *espíritu malo* que las provoca, y de llevarlo al salto –con los restos de la *limpia*– para que ya no perjudique a nadie –y los *chaneques* se encarguen de él– siguen otro tipo de procedimiento. Pronuncian una oración en la cual hablan directamente con la entidad que está provocando los padecimientos, le piden que salga del enfermo y que se apodere del primero que pasa. Con este método, que usa el ‘arte’, el agente patógeno queda libre y puede afectar a muchos. Don Ángel y Don Leopoldo subrayan que los médicos de la OMIT no ocupan este tipo de oración porque la consideran *mala* y peligrosa. Ellos, con sus tratamientos, eliminan definitivamente el *mal*, dejándolo en el salto. Por otro lado, si el terapeuta que pronuncia esta oración no está bien ‘preparado’, corre el riesgo de ser afectado por la enfermedad que deja libre<sup>589</sup>.

---

<sup>587</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 23 de marzo de 2004.

<sup>588</sup> Como se verá también más adelante, el ‘arte’ es un saber secreto que utiliza conjuros, oraciones y un conjunto de prácticas para obtener fácilmente algo deseado, aunque los resultados puedan ser perjudiciales para terceros. Esta oraciónse puede usar, por ejemplo, en el caso de enfermedades derivadas de *problemas*, y también cuando a enfermarse gravemente son los niños.

<sup>589</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro y Ángel Lázaro Pascual, terapeutas indígenas, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 2 de marzo de 2004.

*En este momento que amanece, el sol resplandece, se va a lo alto y se oculta, quien en este momento da vuelta en la puerta, se sienta y quien tenga un problema, que esté pensando, que él es quien se lleve esta enfermedad que estoy sacando de este paciente. Que se vaya con él, ya que esta enfermedad el enfermo ya la tuvo, ya convivió con él. Ahora le pido que esta enfermedad se vaya con otra persona que esté pensando, que tenga problemas.*

### ***Para la recolección de plantas medicinales***

#### **1. Oración**

**Dictada por:** Leopoldo Martínez Lázaro, curandero

**Lengua:** español

**Lugar y fecha:** Santa Rosa Loma Larga, 2 de marzo de 2004

Pronuncia esta oración al momento de salir de la casa para ir a recolectar plantas medicinales.

*Dios Padre todopoderoso en este momento salimos en caminata con el grupo que vamos a realizar la recolección de las plantas medicinales.*

Al llegar al 'monte' se le pide permiso al *chaneque*:

*Chaneque del monte, chaneque de la selva, chaneque del barranco hoy te pedimos permiso en este momento para que usted nos deje pasar dentro de tu casa, dentro de tu hogar, dentro de tu jardín que tienes sembrado aquí, cuidando las plantas. Nosotros venimos para cosechar, para cortarle la corteza, semilla, raíz, bejuco, todo lo que sea para la medicina lo vamos a cosechar hoy para el bien de nuestros hermanos, de nuestra comunidad. Esta medicina lo vamos a utilizar para el bien de todos y lo vamos a moler el último viernes de esta Cuaresma.*

## 2. Oración

**Dictada por:** Teresa Reyes Martínez, curandera y partera

**Lengua:** español

**Lugar y fecha:** Catemaco, 14 de diciembre de 2008

Para pedir permiso a Dios para tocar una planta se dice:

*En el nombre del Padre nuestro, te voy a cortar. Y como tú eres una planta que sirves y nos curas, así por lo mismo te voy a cortar para que me sirvas para curar.*

*En el nombre sea de Dios, la planta es la que cura porque Dios la dejó para curar y todo el milagro hace la planta.*

### V.2.2.f. Los baños

Los baños son un recurso terapéutico que corona la curación de la mayoría de las enfermedades de una cierta gravedad. Se realizan, por ejemplo, para atender males cuales el *calor de rayo*, el *engaño*, el *mal aire*, los *milagros*<sup>590</sup>, los piquetes de animales ponzoñosos y el *susto*<sup>591</sup>. Son, además, una herramienta ritual que, con fines distintos, desarrolla un papel de primera plana en la iniciación de un médico indígena, en su proceso de ‘preparación’, en la ‘preparación’ anual de las autoridades de ‘antes’, en la apertura y el cierre de una mayordomía, en la conclusión de los tres días de velorio que se realizan a los 21 o 40 días de una defunción, entre otras ocasiones.

En el contexto médico, constituye el paso conclusivo de un proceso terapéutico, está acompañado por sahumaciones y limpiezas, y se efectúa –por lo general– en un manantial o un salto de agua. Como ya señalé, no todos los saltos albergan fuerzas iguales y, en el Ejido Emiliano Zapata, el más ‘poderoso’ entre todos es seguramente el *Yescuy Tacsí*. Por su lejanía del pueblo, sin embargo, se acude a él sólo cuando el paciente puede desplazarse. En la gran mayoría de los casos se recurre a las pequeñas caídas de agua que se encuentran en la comunidad y, para los enfermos

---

<sup>590</sup> Daño de distinta gravedad que alguien –que se considere víctima de un abuso o una injusticia, como por ejemplo un robo o una traición– puede infligir al supuesto culpable, acudiento a una imagen sagrada católica. La intervención castigadora extrahumana se obtiene cumpliendo con preceptos de abstinencia sexual y efectuando acciones de petición que se dirigen a vírgenes y santos del panteón católico.

<sup>591</sup> Las características de todas estas patologías se describirán más adelante.

más graves, se preparan infusiones de plantas medicinales<sup>592</sup> que se usan en el patio de su casa.

El momento más propicio para su desarrollo es la medianoche, aunque es posible efectuarlo también de día, y para que se pueda llevar a cabo el paciente tiene que proporcionar un jabón nuevo y alistar ropa limpia, para que la ocupe al final del ritual.

El acto del baño en sí es parte de un complejo de acciones de 'limpieza' que inician con una fumigación y terminan con una limpia en la cual se utilizarán uno o más huevos de gallina. Así, antes de salir de su casa, el enfermo se sahúma con copal blanco o con el sahumerio 'especial', según la gravedad de su padecimiento, y luego se traslada al salto, acompañado por el curandero y algunos parientes. Una vez llegados a la cascada, el terapeuta dispone el incensario encendido cerca de la corriente de agua y luego utiliza una jícara para tomar de ella la cantidad de líquido necesaria al baño. Enjabona escrupulosamente al convaleciente, lo enjuaga muy bien y luego lo asperge con aguardiente, usando su boca para rociarla en forma de cruz. Terminada esta operación, inicia la limpia. Desliza en la forma ya descrita uno o más huevos a lo largo del cuerpo del paciente y luego los arroja a la caída de agua, para conocer el éxito de la curación. Dependiendo de la espuma que estos produzcan, el sanador puede saber si la terapia dará un buen resultado, si la persona se curará o no y, sobre todo, si tuvo fe en el tratamiento terapéutico.

A este punto, el paciente se puede secar y cambiar de ropa, y puede dirigirse hacia su casa. Mientras, el *tsóyoyipaapc* lavará cuidadosamente los indumentos sucios y agradecerá los 'dueños' del lugar echando en las aguas lo que queda del jabón, aguardiente, las brasas ardientes del incensario y el copal blanco. Con este acto 'paga' a los *chaneques* no sólo por haber permitido el uso del espacio sagrado que les pertenece, sino por haber acompañado el proceso de curación y por hacerse cargo de las 'energías negativas' de la enfermedad que a ellos se confían.

De esta forma se concluye el proceso terapéutico, y todos los que han participado en él se reúnen en la casa del paciente para convivir y participar en el banquete final.

---

<sup>592</sup> La infusión se prepara con agua hirviente y las siguientes plantas: prodigiosa, azafrán, cempaxúchitl, romero, albahaca y chotete.

### V.2.2.g. Los *chaneques*

Los *chaneques*, más que una herramienta de curación, están entre los agentes principales de su cumplimiento. Como ya indiqué, el curandero es un intermediario del poder de un Dios supremo, que es quien ‘hace la maravilla’ y devuelve la salud. Sin embargo, los ‘semidioses’, que residen en los saltos y manantiales, son los que reciben materialmente la ‘enfermedad’ –a lo largo del baño o cada vez que un terapeuta les entrega los restos de una *limpia*– y la transforman en bienestar.

Veamos lo que dice al respecto Doña Teresa:

[...] Lo que es más sagrado es que quien cura tiene que ir a entregar algo de su paciente como una ofrenda. A ese paciente le va a dar vida. Ese paciente tiene que ir a la cascada. Allí le van a dar sus últimas limpieas y hasta allí queda todo. Le depositan toda la ofrenda y ellos le dan un cambio de vida. ¿Allí a quien van a ver? Pues, a los *chaneques*. Es algo sagrado que van a hacer, depositan lo que quieren allí y van a ir a hacer un cambio de vida. Es una vida nueva que vas a recibir, ese es el cambio de vida. Es una vida nueva, como que rejuveneces allí. Para no tener problemas en caso de salud, enfermedad... todo... allí se va a depositar para traer una nueva vida. Ese es el cambio de vida. Allí dejas la enfermedad para desear la buena vida y la suerte. Muchos ocupan eso y eso es bendito<sup>593</sup>.

Al acudir a un salto, entonces, y gracias a la presencia y acción de los *chaneques*, el sanador permite que el enfermo se beneficie del poder renovador de estos ‘semidioses’ y que obtenga un ‘cambio de vida’. Así, con el jabón, el aguardiente, las ramitas de albahaca y los huevos, el paciente deja allí todos sus padecimientos y su ‘vieja vida’. Los *chaneque* que, «aunque no lo vemos pero ellos son personas también... que tienen ese poder»<sup>594</sup>, lo rejuvenecen y le devuelven una existencia saludable. Sin embargo, como enfatiza Doña Teresa, «todo eso existe pero hay que tener fe, que sin fe no haces nada»<sup>595</sup>. Para que ocurra esta regeneración, entonces, el individuo tendrá que participar en ella voluntariamente con un acto de fe. Lo recibido, además, se tendrá que pagar con *copal* –«que es su comida de ellos»<sup>596</sup>– garantizando, de tal manera, el respeto de la reciprocidad equilibrada, regla relacional que está a la base del equilibrio del cual depende, no sólo la salud, sino la vida de todo lo que existe.

---

<sup>593</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 5 de enero de 2007.

<sup>594</sup> *Ibíd.*

<sup>595</sup> *Ibíd.*

<sup>596</sup> *Ibíd.*



### V.2.2.h. Lo frío y lo caliente<sup>597</sup>

Como explica Don Leopoldo, «las enfermedades pueden ser frías o calientes»<sup>598</sup>. Entre las primeras encontramos, por ejemplo, la presión baja, el *mal aire*, los piquetes de víbora y el *susto*; mientras que pertenecen a las segundas el *ojeo*, los problemas hepáticos, el *engaño*, el *calor de rayo* y la calentura.

En ambos casos, los padecimientos derivan de la alteración del equilibrio –necesario en el ser humano– entre las cualidades frías y calientes. Estas cualidades, pueden manifestarse a nivel corpóreo como temperaturas de distinto grado, pero son mucho más que esto y constituyen un sistema taxonómico que organiza en dos polos, opuestos y complementarios, los diferentes aspectos que constituyen la existencia de un popoluca.

El soma humano es naturalmente templado, y su equilibrio se expresa con el mantenimiento de una temperatura más cercana a lo caliente que a lo frío. En el hombre vivo y saludable, por lo tanto, prevalece el calor –aunque existen variaciones individuales–, mientras que el frío es propio de los muertos. La alteración de su salud, sin embargo, no se debe sólo a factores que determinan un cambio en la gradación calórica de su cuerpo –como pueden ser la ingestión de ciertos alimentos, el desarrollo de determinadas actividades físicas, o la exposición a algunos agentes atmosféricos–, sino implica, más bien, el darse de todo tipo de circunstancia que modifique el equilibrio de estas cualidades, no sólo en su organismo sino en los varios niveles de su vida, y en el tipo de relaciones que mantiene con su familia, su comunidad y su entorno natural. Así, esta perturbación puede derivar de la interacción con entidades extrahumanas, del contacto con fuerzas y efluvios negativos, de la experimentación de emociones o estados de ánimo determinados, de ciertas actitudes mentales, de acciones a las cuales se atribuye un valor ético específico, de condiciones fisiológicas, de fenómenos meteorológicos, de la exposición al humo de algunas sustancias –como el copal– o de

---

<sup>597</sup> Conuerdo con López Austin cuando asevera que lo frío y lo caliente son mucho más que una diferencia en grados de temperatura y refieren a una división del mundo en «dos mitades opuestas y complementarias, caracterizadas, entre otros criterios de polaridad, por ser una caliente y otra fría» (López Austin 1989: 301). Asimismo considero que el caso popoluca confirme el origen americano de esta dicotomía, defendido por el mismo autor en un debate con George Foster en la década de los 70 del siglo pasado. El antropólogo estadounidense, por lo contrario, aseveraba que las concepciones americanas derivaban de la teoría europea de los humores, un «complejo sistema de taxonomía médica, de medicamentos y de alimentos, [en el cual] se basaba también la teoría terapéutica» (*ibíd.*: 305).

<sup>598</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 23 de marzo de 2004.

la absorción de alimentos y remedios fitoterápicos. Todos estos acaecimientos o situaciones, se caracterizan igualmente por ser fríos o calientes y, por tal motivo, modifican el equilibrio entre estas cualidades en su vida.

Asimismo, según indica Don Leopoldo, llegan a incidir directamente en las propiedades de su sangre y las alteran. «La temperatura de una persona depende de la temperatura de su sangre»<sup>599</sup>, aclara el mismo: en las enfermedades calientes ésta retiene demasiado el calor, mientras que en las frías se *pasma*, o sea se llena excesivamente de agua.

En sus terapias, por lo tanto, el médico influye sobre la sangre del paciente para restablecer la justa proporción de frío y calor. Por ejemplo,

cuando una persona tiene temperatura, están cerrados los poros. Se le da una toma que le abra los poros y así empieza a salir el calor que tiene encerrado adentro. Es la misma planta que hace que salga este calor. [En un enfermo de fiebre terciana<sup>600</sup>, sin embargo,] la sangre está muy pasmada, tiene más agua que sangre en el cuerpo. El agua lo perjudica, se enfría la sangre y ya no está bien. Hay que dar baños de agua o vapor con plantas<sup>601</sup>, para que salga toda esta agua que está penetrada por dentro<sup>602</sup>.

El curandero *nuntajypaap*, entonces, aplica distintos remedios –cuales por ejemplo baños de agua fría o de vapor, y tés de hierbas medicinales– para provocar cambios en las características de la sangre del enfermo. Utiliza, además, todas las otras herramientas terapéuticas de las cuales dispone, para restaurar el equilibrio entre frío y calor.

Para lograrlo, sin embargo, se apoya en un complejo sistema taxonómico que discierne prácticamente todo aspecto de la realidad y lo encasilla en uno de los dos polos opuestos. Define<sup>603</sup> así la cualidad propia de los padecimientos que aquejan a su paciente, y luego recurre a tratamientos que tengan carácter opuesto.

---

<sup>599</sup> *Ibíd.*

<sup>600</sup> Tipo de fiebre intermitente, cuyas crisis reaparecen el tercer día, dejando entre ellas un día de intervalo (Diccionario Médico Interactivo, [http://www.portalesmedicos.com/diccionario\\_medico/index.php/Fiebre\\_terciana](http://www.portalesmedicos.com/diccionario_medico/index.php/Fiebre_terciana)).

<sup>601</sup> Como la prodigiosa, el romero, la albahaca y el azafrán.

<sup>602</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 23 de marzo de 2004.

<sup>603</sup> Esta clasificación, según indica Don Leopoldo, es el resultado de un largo proceso de experimentación que él sigue efectuando en su quehacer médico. La distinción de las plantas medicinales que utiliza, en parte, le ha sido enseñada y, en parte, es el fruto de experimentos constantes que él llega a realizar sobre sí mismo.

Adoptando este sistema clasificatorio, asimismo, ordena y separa –entre los dos polos de frío y caliente– aspectos tan disímiles como una experiencia de vida, una relación interpersonal, una emoción, un suceso accidental, un pensamiento recurrente, un proceso orgánico, una infracción del orden ético, una acción cotidiana, etc.– y reconoce, por oposición, su incidencia en el bienestar humano.

Lo frío y lo caliente resultan ser, de tal forma, una expresión concreta de la dualidad que caracteriza la realidad en sus diferentes planos –de los más tangibles a los que los son menos– y cuyos extremos necesitan permanecer en equilibrio para que el universo y el hombre estén en armonía, y por consecuencia en salud. Cada cualidad, asimismo, establece una continuidad y similitud entre factores de distinto grado de tangibilidad, y refleja hasta el nivel del soma el equilibrio –o el desequilibrio– que estos generan.

### **V.2.2.i. Las plantas medicinales**

Las plantas son una herramienta curativa fundamental en la terapéutica de los sanadores *nuntajjyrapap*. Según asevera Don Leopoldo, Dios creó las plantas para el hombre, para que las utilizara para curar. Su origen divino las vuelve sagradas y, por tal motivo, no todos las pueden o saben usar para curar<sup>604</sup>.

El curandero las distingue y clasifica según sean calientes, frías, dulces, amargas, saladas o ‘simples’. Como ya señalé, según su cualidad sea fría o caliente, el médico la usará para tratar una dolencia de propiedad opuesta, mientras que aprovechará sus otros rasgos siguiendo patrones que no me ha sido posible comprender. Así, por ejemplo, la temperatura se curará con lo frío un poco dulce; los dolores, los ‘nervios’ y la vesícula biliar con lo amargo; la diabetes con lo ‘simple’ y lo amargo; y la tos con lo dulce.

Según Doña Teresa, estos aspectos de las plantas demuestran su similitud con los seres humanos. Por lo tanto, «así como hay personas dulces hay plantas dulces. Hay algunas personas que están amargadas y así hay plantas amargas. Las plantas pueden dormir o estar tristes... y cuando se duermen es inútil plantarlas porque no prenden»<sup>605</sup>.

---

<sup>604</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 28 de marzo de 2004.

<sup>605</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 14 de marzo de 2004.

Por otro lado, el *tsóyoyipaapc* instaura una verdadera relación con las plantas que utiliza para curar. La misma terapeuta comenta al respecto: «cuando tú conoces una planta y la miras y la ves, la planta también contesta. Se mueve la planta, la hoja, y tú la conoces que esa es la medicina, que esa es la planta que es medicina para curar»<sup>606</sup>. Al momento de recolectarla, asimismo, el sanador dialoga con ella y le explica que «no se la lleva por gusto o por lujo [para usarla como decoración], sino para hacer el bien de la humanidad»<sup>607</sup>.

Por otro lado, como ya indiqué, la sacralidad de la planta obliga al terapeuta a respetar una serie de preceptos que lo igualan a ella en pureza, y que potencian sus propiedades curativas.

En Santa Rosa, se conocen distintas maneras de aprovechar estas propiedades. Las principales son: la preparación de infusiones para ingesta y baños, la aplicación de cataplasmas, y la elaboración de extractos alcohólicos, cápsulas, jabones, y pomadas.

A seguir, refiero una lista de ciento sesenta plantas medicinales que me ha sido dictada en su mayoría por Don Leopoldo y, en menor medida por Doña Teresa y Don Ángel, en diciembre de 2008. Durante la recolección de estos datos, Don Leopoldo subrayó que las plantas que me señaló son sólo las más efectivas, las que él usa para curar, y que prefirió no mencionarme las que considera menos eficaces o que él no usa.

---

<sup>606</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 14 de diciembre de 2008.

<sup>607</sup> *Ibid.*

**Cuadro XLIX**  
**Algunas plantas medicinales usadas en Santa Rosa**

N o.	Nombre local en español	Nombre en <i>nuntajiy</i>	Parte usada	Cualidad	Para que se usa	Cómo se usa	Dónde se encuentra	Cómo la conoce	Origen	Colaborador
1	Acuyo verde	<i>Aycuyo</i>	hoja	frío	para bajar la fiebre	se aplican las hojas en todo el cuerpo	se siembra	sabiduría popular	regional	Don Leopoldo
2	Aguacate	<i>Cuyti</i>	semilla	/	dolor del corazón (compuesto con semilla de haba)	se dora, se muele y se prepara en té	se siembra	abuela <sup>608</sup>	regional	Don Leopoldo
3	Albahaca	/	hoja	frío	para que circule la sangre en el cerebro, en la <i>limpia</i> para detectar el <i>mal aire</i> , insomnio, anemia	se machaca y se extrae la 'esencia' fría	se siembra	sabiduría popular	regional	Don Leopoldo
4	Árbol de aguacate	<i>Cuytam</i>	cáscara	caliente	coágulos de sangre internos provocados por golpes	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
5	Árbol de almendro	/	corteza	caliente	tónico	té	se recolecta	curso de intercambio en Soteapan (INI)	regional	Doña Teresa
6	Árbol de balza	/	cáscara	caliente	heridas, golpes, moretones	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
7	Árbol de barí	<i>Mia naccuy</i>	cáscara	caliente	golpes, 'cacuiche'	se extrae la 'esencia', con la cáscara se hace pomada	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
8	Árbol de cancerina blanca	<i>Pop cuy ñaca</i>	cáscara	caliente	inflamación de ovarios y matriz	té	se recolecta	abuela	regional	Doña Teresa
9	Árbol de cedro	<i>Acuy</i>	cáscara	caliente	golpes y moretones externos	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
10	Árbol de chipile	<i>Tsus cuy</i>	cáscara	caliente	piquetes de víbora	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
11	Árbol de cocuite	<i>Paqui</i>	hoja	frío	calentura, dolor de cabeza, temperatura	se exprime la 'esencia' y se toma	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
12	Árbol de colorín hoja menuda	<i>Tsábats itimiyic</i>	cáscara y semilla	caliente	embarazo 'molar' (en compuesto con colorín real), lavados vaginales (con colorín real)	té	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
13	Árbol de colorín real	<i>Tsábats itim</i>	cáscara y semilla	caliente	lavados vaginales, para 'tumbar' el embarazo 'molar'	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
14	Árbol de cosquelite real	<i>Tsip cuy</i>	cáscara	caliente	piquete de víbora, tifoidea	té	se recolecta	Don Francisco Ramírez, curandero de Santa Rosa	regional	Don Leopoldo
15	Árbol de encino	<i>Sojcu</i>	cáscara	caliente	diarrea, lavados vaginales	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
16	Árbol de	<i>Sám cuy</i>	cáscara	caliente	'fortalece' la sangre	té	se	abuela	regional	Don

<sup>608</sup> Es importante observar que la gran mayoría de los recursos fitoterapéuticos que Don Leopoldo utiliza le ha sido heredada por Doña Ernestina Alemán, la abuela de Doña Teresa y especialista de la curación muy reconocida en la comunidad. Doña Ernestina fue partera, hierbera, ensalmadora, terapeuta de piquetes de víbora y mantuvo relaciones privilegiadas con los seres del *encanto*. Se cuenta en el pueblo que, cuando quería desplazarse rápidamente, llamaba a *Lupujti*, el burrito del encanto (*vid. supra*), que le permitía montarlo e la llevaba donde ella quisiera en segundos. Don Leopoldo se refiere a ella como a la 'abuela', y con este nombre aparece en la tabla.

Entre las plantas indicadas por Don Leopoldo, por otro lado, hay también algunas cuya utilidad y efectos fueron individuados por él mismo, por medio de constantes experimentos que lo han llevado a descubrir sus propiedades curativas desconocidas a los demás. En fin, hay algunas plantas que Don Leopoldo, Doña Teresa y Don Ángel aprendieron a usar en el marco de cursos organizados por instituciones gubernamentales, como por ejemplo el INI (ahora CDI).

	guayacán						recolecta			Leopoldo
17	Árbol de jabí	/	semilla	caliente	purgante, desparasitante	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
18	Árbol de mango criollo	<i>Yoya mango</i>	cáscara	frío	disentería	té	se siembra	descubrimiento propio	regional	Don Leopoldo
19	Árbol de montura rojo	<i>Tsábats cuy</i>	cáscara	caliente	para 'desinflamar' después del parto	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
20	Árbol de mulato	<i>Tsic</i>	cáscara	fría	fiebre	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
21	Árbol de nazareno amargo hoja menuda	<i>Tám cuy</i>	cáscara	caliente	estimula el apetito	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
22	Árbol de nazareno cascarudo	<i>Tám naca cuy</i>	cáscara	caliente	desinflama el estómago, abre el apetito	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
23	Árbol de nazareno real blanco	<i>Tám naca</i>	cáscara	caliente	desinflama el estómago, abre el apetito	té	se recolecta	abuela	regional	Doña Teresa
24	Árbol de nazareno rojo	<i>Tsábats cuy</i>	cáscara	caliente	purifica la sangre, vitamínico, tónico	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
25	Árbol de palo cuchara	<i>Cucharajcuy</i>	hoja	frío	fiebre, escalofríos, sangre 'empasmada'	se extrae la 'esencia' para bañarse	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
26	Árbol de pongolote	<i>Puuts cuy</i>	cáscara	fría	fiebre (abre los poros)	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
27	Árbol de rétamo	<i>Tuntun cuy</i>	cáscara	caliente	disentería, dolor de estómago, diarrea, lavados vaginales	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
28	Árbol de rétamo real	<i>Tuntuncuy tsábats</i>	cáscara	caliente	disentería, diarrea, lavados vaginales	té	se recolecta	abuela	regional	Doña Teresa
29	Árbol de suchi blanco	<i>Popcuy</i>	cáscara	frío	engaño	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
30	Árbol de tachulillo	<i>Tuñcuy</i>	cáscara	caliente	Disentería, diarrea, hemorragia nasal, flujo vaginal, infecciones urinarias	té	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
31	Árbol de tamarindo	/	hoja	frío	calentura leve, rubeola	té y se exprime la 'esencia' para tomarla	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
32	Árbol de uchulillo	<i>Numpi</i>	cáscara	caliente	golpes, ahuyenta los duendes	se mezcla con copal y se quema	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
33	Árbol de vaina	<i>T'aatsic</i>	vaina sin semillas	frío	para 'aplar' el viento	se quema la vaina	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
34	Árbol de zapote blanco (pegalajeta)	<i>Tsaa tsotso</i>	hoja	frío	para dormir, para 'controlar' los nervios	té	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
35	Árbol de zapote mamey	<i>Cuxamñi</i>	semilla	frío	para lavar heridas (compuesto con ajo), para nutrir el cabello y combatir su caída	aceite	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
36	Árbol de zapote Santo Domingo	<i>Chucuxamñi</i>	semilla	frío	para que 'no se embaracen pronto'	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
37	Arbusto árbol de camarón	<i>Tsas moyácuy</i>	flor y hoja	frío	'purificar' la sangre	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
38	Arbusto de azafrán	<i>Pomacuy</i>	cáscara	caliente	<i>pasmo</i> , inflamación de la piel	'fumento' y pomada	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
39	Arbusto de berenjena	<i>Mutseycuy</i>	hoja	caliente	para lavar heridas, eliminar de las heridas de animales los gusanos del mosco barrendero	cataplasma	se siembra	sabiduría popular	regional	Don Leopoldo
40	Arbusto de cacao	<i>Cacwa</i>	semilla	caliente	durante el velorio de 40 días de defunción, se toma el chocolate a la medianoche	en chocolate	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
41	Arbusto de caña verde	<i>Tsusicuy</i>	hoja	caliente	para desinflamar el 'pasmo'	'fumentos' (fumigaciones) para el cuerpo	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
42	Arbusto de	<i>Tsábats</i>	cáscara	caliente	piquetes de capulincillo	té	se siembra	abuela	regional	Don

	capulín rojo	<i>capúlín</i>			(viuda negra) (en compuesto con hoja de chachalaca)					Leopoldo
43	Arbusto de ciruela amarilla	<i>Jam sanpíchcuy</i>	cáscara	fría	fiebre, hepatitis	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
44	Arbusto de ciruela roja real	<i>Tsábats jamsaṇ pichcuy</i>	cáscara	frío	hepatitis	té	se siembra	abuela	vino de la 'ciudad'	Don Leopoldo
45	Arbusto de ciruela roja silvestre	<i>Majiy jam tsapichcuy</i>	cáscara	fría	quemaduras de rayo	té	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
46	Arbusto de duente	<i>Mácticuy</i>	semilla y hoja	caliente	para ahuyentar los <i>duendes</i> , liberar los <i>enduendados</i>	se mezcla con copal y se quema	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
47	Arbusto de guaco	<i>Cuy guaco</i>	raíz	caliente	piquetes de gusano cocuyo y alacrán	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
48	Arbusto de helecho real	<i>Wich chiman</i>	tallo	caliente	'inflamación' de riñones	té	se recolecta	abuela	regional	Doña Teresa
49	Arbusto de hoja de chachalaca	<i>Echiñpoicuy</i>	hoja	caliente	piquetes de capulincillo	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
50	Arbusto de huele noche	<i>Moc xoxai</i>	hoja	frío	rubeola, calentura	baño	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
51	Arbusto de jaboncillo	<i>Xapúnay</i>	hoja	caliente	para lavar heridas	infusión	se siembra	abuela paterna de Don Leopoldo	regional	Doña Teresa
52	Arbusto de jícara	<i>Jepe</i>	fruta	caliente	'fortalece' la sangre (en compuesto con vino tinto de uva)	se hace un hueco en la fruta, se introduce vino y se deja curtir	se compra	abuela	regional	Don Leopoldo
53	Arbusto de la mala mujer	<i>Quenuc</i>	raíz	frío	engaño (compuesto con suchi blanco)	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
54	Arbusto de sauco	<i>Saucuy</i>	flor y hoja	frío	'limpiar' la sangre	té	se siembra	abuela	no es de la región	Don Leopoldo
55	Árnica	<i>Tamchích</i>	hoja	caliente	para lavar heridas (compuesto con coral), golpes	infusión, pomada	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
56	Árbol de cancerina roja	<i>Cuyñaca tsábats</i>	cáscara	caliente	prevención de cáncer	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
57	Ausa amarilla	<i>Puuch moya</i>	savia	caliente	heridas pequeñas (compuesto con resina de ocote y vaporub)	el compuesto caliente se unta en la herida con una pluma	se siembra	abuelo <i>curandero</i> de Don Ángel	regional	Don Ángel
58	Bejuco de balsamillo	<i>Tsay cinpa</i>	raíz	fría	calentura	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
59	Bejuco de camotillo	<i>Nas mintsai</i>	camote	caliente	piquetes de víbora (calma el dolor)	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
60	Bejuco de cancerina	<i>Cuatimal</i>	cáscara	caliente	inflamación de la matriz, para reducir menstruaciones abundantes	té	se recolecta	abuela	regional	Doña Teresa
61	Bejuco de chimale	<i>Nas xiwitsai</i>	hoja	frío	piquete de alacrán, piquete de avispa, piquete de gusano cocuyo, de gusano blanco y de gusano verde	se machaca y se toma la 'esencia' fría	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
62	Bejuco de coral hoja roja	<i>Tsábats tsay</i>	hoja	caliente	hemorragias vaginales y nasales	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
63	Bejuco de guaco amargo	<i>Tám guaco</i>	raíz	caliente	dolor de estómago, 'corta' el veneno de víbora	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
64	Bejuco de guaco amarillo	<i>Nas waco</i>	raíz y cáscara	caliente	dolor de estómago, piquete de víbora, presión baja	en polvo para té o vino	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
65	Bejuco de tabarnillo	<i>Cuychai</i>	bejuco	caliente	apostema, para 'deshacer' coágulos de sangre	té	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
66	Bella dona o Acuyo cimarrón	<i>Aycuyo cimarrón</i>	hoja	fría	erisipela	cataplasma	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
67	Buganvilia	/	flor	caliente	tos seca, flema, gripe, resfriado	té, jarabe	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
68	Cabello de ángel	<i>Coopá wacta</i>	flor	caliente	Para eliminar los cálculos de riñones, dolor vesícula	té frío	se recolecta	recolectas con grupo de OMIT	regional	Don Ángel

					biliar, dolor cólico (compuesto con nazareno)					
69	Café	<i>Cápel</i>	flor, hoja	/	hipo, para tranquilizar los nervios	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
70	Cardo santo	/	hoja	/	manchas en la piel de la cara, verrugas (compuesto con cola de faisán y sábila verde)	jabón	se siembra	libro de la herbolaria <sup>609</sup>	regional	Don Leopoldo
71	Ceiba	<i>Pixfiñ</i>	cáscara	frío	para engordar (se toma una infusión de corteza cuando el árbol está chiquito. Cuando llega a 'buen tamaño' se corta, porque la persona tanto como crece el árbol)	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
72	Chayote	<i>Cui pazon</i>	puntas del bejuco	fría	para curar a los pacientes que, después de haber sido sahumados con copal, no se cuidan, se bañan, se inflaman y se hinchan	té	se siembra	abuelo <i>curandero</i> de Don Ángel	regional	Don Ángel
73	Chotete	/	toda la planta	/	para fiebre persistente, escalofríos	té, baño, se exprime y la 'esencia' se toma fría	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
74	Cilantro	/	semilla seca	caliente	latido	el polvo se pone en un huevo y se toma	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
75	Clavillo	<i>clawu 'jai o clawusofí</i>	toda la planta	/	infección de la boca de los recién nacidos (como el <i>algodoncillo</i> )	se limpia la boca con la infusión	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
76	Cocolmecate	<i>Móm</i>	raíz	/	para 'fortalecer' la sangre	té	se recolecta	sabiduría popular	regional	Doña Teresa
77	Cola de alacrán	<i>Tuts cacwi</i>	toda la planta	frío	caída de pelo, sarna	se lava el pelo con la infusión	se recolecta	sabiduría popular	regional	Don Leopoldo
78	Cola de caballo	<i>cawa'tuts</i>	tallo	/	riñones (compuesto con caña verde, cabello de ángel, cuajilote, guásimo)	agua de tiempo	se compra	curso del INI en Ixhuatlancillo (1999)	no se encuentra en la región	Don Ángel
79	Cola de faisán	<i>Tan chich</i>	hoja	frío	manchas en la piel de la cara, verrugas, piojos (compuesto con ruda, sábila verde, pimienta, malva blanca apestosa)	jabón	se siembra	curso en Papantla	regional	Don Leopoldo
80	Cordoncillo canceroso	<i>Cíich toso</i>	hoja y raíz	caliente	para que no 'pegue cancer' en donde pica la víbora	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
81	Cordoncillo verde	<i>Tsus</i>	hoja	caliente	piquetes de víbora	'fumentos' para extraer la ponzoña	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
82	Cuajilote	/	fruto	caliente	tos, bronquitis (compuesto con amateco, naranja, gordolobo, pimienta)	agua de tiempo	se recolecta	recolectas con grupo de OMIT	regional	Don Ángel
83	Cundiamor	/	toda la planta menos la raíz	fría	infecciones de la piel, sarpullido	baño con el jugo exprimido y agua	se recolecta	abuelo <i>curandero</i> de Don Ángel	regional	Don Ángel
84	Epazote rojo	<i>Tsábats epazote</i>	hoja	caliente	desparasitante	té, cápsulas	se siembra	curso en Papantla	regional	Don Leopoldo
85	Estafiate	/	hoja	frío	desparasitante, se quema para ahuyentar zancudos	té, cápsulas	se siembra	curso en Papantla	regional	Don Leopoldo
86	Estropajo	<i>Pa'ajo</i>	fruta tierna	/	empacho, desparasitante	infusión para enema	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
87	Eucalipto	/	hoja	caliente	tos seca, flema, gripe, resfriado	té, jarabe	se compra	curso en Papantla	no es de la región	Don Leopoldo
88	Flor de limón	<i>Pichcui moya</i>	flor	/	hipo (compuesto con flor de naranja y flor de café), gripe	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
89	Flor de novia	/	toda la planta	/	Desesperación de enamorados	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
90	Frijol negro	<i>Sic</i>	semilla	caliente	luxación mal curada	la semilla	se siembra	abuelo <i>huesero</i>	regional	Don Ángel

<sup>609</sup> Sosa Gómez Reinaldo, 1997, *El poder medicinal de las plantas*, APIA, México.



					(compuesto con cebolla) para que se pueda reacomodar el hueso	cruda y remojada se muele y se aplica en la parte afectada		de Don Ángel		
91	Gordolobo	/	hoja, tallo	caliente	tos seca, flema, gripe, resfriado	té, jarabe	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
92	Guaco balsámico	<i>Puuch waco</i>	raíz	caliente	para hacer circular la sangre	en polvo para té o vino	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
93	Guaco blanco	<i>Pop waco</i>	raíz y cascara	caliente	alferecía (enfermedad infantil), para hacer circular la sangre	en polvo para té o vino	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
94	Guaco de cerdo	<i>Yoya waco</i>	raíz y cascara	caliente	<i>aire frío</i> que afecta a los cerdos y los caballos	té	se siembra	sabiduría popular	regional	Don Leopoldo
95	Guaco verde	<i>Tsus waco</i>	raíz y cascara	caliente	dolor de estómago, piquete de víbora, presión baja	en polvo para té o vino	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
96	Guanábana	<i>Cachyaí</i>	hoja	caliente	asma bronquial	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
97	Guanábana cimarrón	<i>Naacuy</i>	cáscara	caliente	dolor de estómago	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
98	Guásimo	<i>Íki</i>	fruto y cáscara	caliente	tos (fruto), riñones (cáscara)	té	se recolecta	recolectas con grupo de OMIT	regional	Don Ángel
99	Guayaba	<i>Pa'tán</i>	cáscara	/	disentería	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
100	Haba	/	semilla	/	dolor del corazón	se dora, se muele y se prepara en té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
101	Helecho	/	toda la planta	fría	cálculos renales	té	se recolecta	curso de la Cdi cerca de Orizaba (2002)	no es de la región	Don Leopoldo
102	Hierba morada o quelite	<i>Tsiipi</i>	hoja	frío	erisipela	cataplasma	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
103	Hierba de martina	<i>Tsuts petcui</i>	raíz, hoja	caliente	para barrer la basura de un velorio y <i>ramear</i> los presentes, inflamación intestinal, <i>limpia</i>	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
104	Hierba del pensamiento	<i>Íxíai</i>	toda la planta	caliente	para las personas que piensan mucho, que no están tranquilas, desesperadas	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
105	Hierbabuena	/	hoja	caliente	vómito	té	se siembra o se compra	abuela	regional	Don Leopoldo
106	Hierbabuena dulce	<i>Canaay</i>	toda la planta	caliente	inflamación de encías, de anginas, cólicos de ovarios, golpes	té y gárgaras, machacada con alcohol para golpes	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
107	Hoja de chaya	<i>Kixkenoc</i>	hoja	/	da calcio (compuesto con jugo de limón), para bajar de peso	se exprime y se toma la 'esencia' fresca	se siembra	curso en la Unidad Médica IMSS (2005)	regional	Don Leopoldo
108	Hoja de paragua	<i>Tyiniái</i>	hoja	caliente	reumas (compuesto con tabamillo oloroso), dolores de hueso	fumento	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
109	Hoja de piedra	<i>Tsaa ay</i>	raíz	frío	inflamación intestinal y de las vías urinarias, dificultad para orinar y defecar (compuesto con mano de león)	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
110	Hoja santa	<i>Acuya</i>	raíz	fría	empacho, parásitos intestinales	té	se recolecta	curso IMSS en Corral Nuevo (2001)	regional	Don Leopoldo
111	Hoja tiñadora verde	<i>Chích</i>	hoja	fría	para personas impactadas por un rayo (compuesto con hoja de moste y ciruela roja de rayo), <i>susto</i> de rayo, calor de rayo	baño fresco, se toma la 'esencia' de la hoja	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
112	Hoja verde	<i>Tsusay</i>	hoja	frío	erisipela	cataplasma	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
113	Injo o neldo	/	semilla	caliente	dolor cólico de estómago, vómito	té	se compra	abuela	regional	Don Leopoldo

114	Jícara enana de sabana	<i>Copa pech jepe</i>	hoja, raíz	fría	sabañones en los pies, hongos en los pies	jabón, pomada	se recolecta	abuela	regional	Doña Teresa
115	Laurel	<i>Jimñi cuy cñpa</i>	cáscara	caliente	dolor de estómago	té	se siembra	Don Cipriano, curandero de Santa Rosa Loma Larga	regional	Don Leopoldo
116	Limón	<i>Pichcuy</i>	fruta	caliente	tos, erisipela	se exprime para hacer jarabe, se talla el jugo	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
117	Llora sangre	/	hoja	/	para lavar heridas, cicatrizar heridas, infecciones de la piel (compuesto con sábila verde y cola de faisán)	tintura, jabón	se recolecta	curso en Papantla	regional	Doña Teresa
118	Malva blanca	/	hoja	caliente	tos seca (compuesto con buganvilia, pimienta, naranja amateco, gordolobo, eucalipto), flema, gripe	té, jarabe	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
119	Malva blanca apetosa	<i>Mocoy malva</i>	hoja, tallo	/	piojos, para cicatrizar heridas de la sarna	jabón	se siembra	comentario de Doña Marina, partera de Santa Rosa	regional	Don Leopoldo
120	Malva de zorrillo	<i>Patsai kyichca</i>	raíz	caliente	para cuando se le paralizan las orejas a los marranos y se vuelven muy delgados	té	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
121	Malva pegaropa	/	toda la planta	frío	para detener un aborto	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
122	Mano de león	<i>Kanki</i>	raíz	frío	inflamación intestinal y de las vías urinarias, dificultad para orinar y defecar	té	se siembra	hierbatero de Soteapan y descubrimiento propio	regional	Doña Teresa
123	Manzanilla	/	tallo, hoja, flor	caliente	para apresurar el parto (compuesto con romero y ruda), vómito, cólico de estómago, inflamación de útero y cólicos de ovarios	té	se compra	abuela	no es de la región	Don Leopoldo
124	Maravilla	<i>Tsus ai</i>	hoja	frío	dolor de cabeza	cataplasma	se siembra	abuela paterna de Don Leopoldo	regional	Don Leopoldo
125	Matalin morado u Hoja de cucaracha	<i>Ticchiai</i>	hoja, tallo	frío	sangrado de la nariz	cataplasma preparado con aguardiente	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
126	Nacastle	<i>Jiipi</i>	cáscara	caliente	para los recién nacidos que ven a una mujer embarazada o con menstruaciones y 'hacen fuerza' (se lamentan, se tuercen, se ponen morados)	baño	se recolecta	sabiduría popular	regional	Doña Teresa
127	Nanche	<i>Nanchi</i>	cáscara	/	para cicatrizar heridas, diarrea, sangrado de encías	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
128	Naranja	<i>Tsotso</i>	hoja y fruta	caliente	tos, presión baja	té	se siembra	descubrimiento propio	regional	Don Leopoldo
129	Narano Amateco	<i>Tám tsotso</i>	hoja y fruta	caliente	tos	té	se siembra	descubrimiento propio	regional	Don Leopoldo
130	Nopal	<i>Peetik</i>	penca	fría	para bajar de peso	licuado tomado en ayunas	se siembra	curso de Culturas Populares en Zaragoza (2000)	regional	Don Leopoldo
131	Numpi	<i>Numpi</i>	cáscara	caliente	reumas, dolores musculares	pomada	se recolecta	recolectas con grupo de OMIT	regional	Don Ángel
132	Ocote	<i>Chiñ cuy</i>	tallo	caliente	torceduras, golpes	pomada	se compra	curso de intercambio de conocimientos – Papantla 1992 (INI)	regional (en Santa Rosa no se encuentra pero existe en Soteapan)	Don Leopoldo
133	Oreganillo silvestre	/	hoja	/	para sahumar a los niños que lloran mucho (compuesto con copal)	se quema seco	se recolecta	abuela	regional	Doña Teresa
134	Orégano cimarrón	/	hoja, semilla	caliente	carosidad de los ojos, quebranto de cuerpo	la semilla se pone en	se siembra	abuela paterna de Don	regional	Don Leopoldo

						los ojos, la hoja se usa en infusión para baño		Leopoldo		
135	Orégano de mata	<i>Oreganojai</i>	hoja	caliente	dolor de oído	se asa la hoja, se exprime y se usan las gotas	se siembra	sabiduría popular	regional	Don Leopoldo
136	Ortiga balsámica	<i>Tyiñyai</i>	hoja	caliente	reumas	baño de vapor	se recolecta	abuela	regional	Doña Teresa
137	Palo de oro	<i>Xiñacui</i>	resina	caliente	dislocaciones o fracturas de huesos	se aplica la resina en la parte afectada y se venda	se recolecta	recolectas con grupo de OMIT	regional	Don Ángel
138	Papaya	<i>Papaya'a</i>	fruta	fría	estreñimiento, digestión, fiebre, para purificar la sangre	licuado tomado en ayunas	se siembra o se compra	abuela	regional	Don Leopoldo
139	Perejil	/	raíz	caliente	para 'calmar los nervios' antes del parto	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
140	Pericón	/	hoja, flor, tallo	caliente	náusea, vómito (compuesto con manzanilla, romero y ruda)	té	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
141	Pimienta	<i>Úcsu</i>	hoja	caliente	tos (en compuesto con naranja y amateco)	té	se siembra	descubrimient o propio	regional	Don Leopoldo
142	Planta de capulín blanco	<i>Pop capúlin</i>	hoja	frío	hepatitis	se machaca y se toma la 'esencia' fría	se siembra	Don Celedonio Ramírez, <i>hombre rayo</i> originario de Sotepapan	regional	Don Leopoldo
143	Planta de hierba maestra	/	hoja	caliente	inflamación de estómago, dolor cólico	té	se siembra	abuela	no es de la región	Don Leopoldo
144	Planta de incienso	<i>Poma'ai</i>	hoja, tallo	caliente	vesícula biliar	té	se siembra	abuela	regional	Don Leopoldo
145	Planta de la desesperación	<i>Anteimo kixi</i>	toda la planta	caliente	desesperación de enamorados (compuesto con la flor de novia)	té	se recolecta	abuela	regional	Don Leopoldo
146	Planta de tlancuaya	<i>Tunuk coso</i>	hoja	frío	temperatura	se toma la 'esencia' fría, té	se siembra	curso de intercambio de conocimientos – Papantla 1992 (INI)	regional	Don Leopoldo
147	Planta terzeriana	/	toda la planta	/	para desinflamar los pies hinchados, para desinflamar el cuerpo	infusión, baño de vapor	se recolecta	abuela	regional	Doña Teresa
148	Plátano cientamboca/cientemboca	<i>Títit samñi</i>	tallo	frío	inflamación de vías urinarias	té	se compra	Don Roberto Cruz, <i>curandero</i> de Santa Rosa Loma Larga	regional	Doña Teresa
149	Prodigiosa	<i>Tám juñi</i>	hoja	caliente	'fortalecer' la sangre, para las que acaban de dar a luz	baño y té	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
150	Romero	/	hoja, tallo	caliente	<i>susto</i> , para sahumar los enduendados (compuesto con hoja de duende), inflamación de matriz y ovarios, desinflamación después del parto	baño, sahumario, té	se siembra	abuela (antiguamente lo tenían sólo las parteras)	no es de la región	Don Leopoldo
151	Rosa concha	<i>Pop moya</i>	flor	frío	engaño, estreñimiento	se remoja en agua fría que después se toma, té	se siembra	abuela	regional	Doña Teresa
152	Ruda	/	hoja	caliente	inflamación de matriz y ovarios, para apresurar el parto	té	se compra	abuela	regional	Doña Teresa
153	Sábila morada	/	hoja	frío	para calmar el dolor de riñones	té	se siembra o se compra	abuela	regional	Don Leopoldo
154	Sábila verde	/	hoja	frío	erisipela, golpes, calentura, infección de la piel, piquetes de insectos, fiebre	su gel se talla en la parte afectada, se ponen las pencas en la planta de los pies,	se siembra	curso de intercambio de conocimientos – Papantla 1992 (INI)	no es de la región	Don Leopoldo



Considero interesante enumerar también las plantas que los médicos de la OMIT han logrado que se reprodujeran en su jardín.

## **Cuadro L**

### ***Plantas presentes en el jardín de la Casa de la Medicina***

No.	Nombre local en español	Uso <sup>610</sup>
1	Tabarnillo	para deshacer el 'golpe' del coágulo de la sangre
2	Cañotillo de tallo verde	para las inflamaciones
3	Árbol de cocuite	para 'controlar' <sup>611</sup> el dolor de la frente
4	Guaco de arbusto	para 'cortar' <sup>612</sup> el veneno del piquete de víbora
5	Planta de incienso	para la tos seca
6	Árbol de balsa	con la corteza se elaboran pomadas para las torceduras
7	Árbol de guayacón	la corteza hervida en té 'controla' la diabetes
8	Árbol de laurel negro	para el dolor cólico y el mareo
9	Árbol de zapote negro	la corteza curtida en aguardiente para curar heridas o cortadas
10	Árbol de zapote blando	la hoja hervida en té para el insomnio
11	Jícara de duende	la fruta secada y molida para sahumar <i>enduendados</i>
12	Árbol de chipile	hervido en té para 'cortar' el dolor del piquete del gusano cocuyo
13	Bejuquillo de alambriillo	el jugo se toma para curar el piquete del gusano banco
14	Helecho arborescente	el tallo para 'controlar' los riñones
15	Árbol de ocholillo	en pomada para los reumatismos
16	Árbol de jonote	la hoja para desinflamar tumores de 'nacido' <sup>613</sup>
17	Arbusto de ciruela roja de rayo	la corteza en té para quemaduras de rayo
18	Mango criollo	la corteza machacada con agua fría para la disentería
19	Arbusto de rétamo	la corteza en té para la diarrea
20	Planta de caña agria	en té para 'ardor' <sup>614</sup> de las vías urinarias
21	Hoja de cordoncillo	para la 'tapazón' <sup>615</sup> de las vías urinarias
22	Árbol de yolosóchitl	la corteza para el <i>engaño</i>
23	Árbol de barí rojo	la corteza para el <i>cacuiche</i> <sup>616</sup>
24	Laurelillo	para la desinflamación del estómago
25	Planta de lechero blanco	para el enrojecimiento de la piel
26	Planta de cempaxúchitl	en baños para el resfriado
27	Moste	para baños refrescantes
28	Guaco verde de bejuco	para 'controlar' la presión baja
29	Redondillo	para piquetes de serpiente coralillo
30	Encino blanco	la corteza para el flujo vaginal blanco
31	Zacate limón	en té para ayudar la digestión

<sup>610</sup> La información que presento en esta tabla me fue compartida por Don Leopoldo en marzo de 2004. Decidí mantener el léxico utilizado por él al referir los problemas de salud que se pueden atender con las plantas que enlisto porque me parece una información de mayor relevancia respecto a su traducción a una terminología biomédica.

<sup>611</sup> Controlar: reducir los síntomas del malestar que afecta al enfermo. Los padecimientos se 'controlan' en sus consecuencias dañinas más que curarse completamente.

<sup>612</sup> Cortar: bloquear sus efectos dañinos.

<sup>613</sup> Absceso epidérmico.

<sup>614</sup> Inflamación de las vías urinarias.

<sup>615</sup> Obstrucción de las vías urinarias.

<sup>616</sup> No me fue posible averiguar a qué tipo de padecimientos corresponde este término.

### V.2.3. Las enfermedades entre los santarroseños

Para los santarroseños, las enfermedades se distinguen en *naturales* y *postizas*.

#### V.2.3.a. Las enfermedades naturales

Las enfermedades *naturales* son todas las que se dan a partir de situaciones relacionales que no implican la voluntad específica, en el agente causal, de generar un daño a través de un *malhecho*.

Así, son *naturales* los padecimientos que derivan de las interacciones con el medioambiente, con los distintos seres extrahumanos que lo habitan, con los otros hombres –cuando no se caracterizan por un acto voluntario y dirigido *ad personam* de brujería– y con seres que pertenecen a otros planos de existencia, cuales son los dioses, los santos, los muertos o el diablo.

Comprendidas en esta clase de enfermedades encontramos: afecciones funcionales y sistémicas (por ejemplo, a los distintos órganos internos); daños por accidentes (por ejemplo, en el trabajo); malestares derivados de *problemas*, *pensamientos* [pensamiento=*jixanjom*] y deseos (por ejemplo, *ojeo*, *engaño*, temperatura, vómito y diarrea en niños y adultos, derivados de conflictos con parientes, vecinos y otros miembros de la comunidad, de enojo [*joya*], tristeza [*anjyaaqui*], miedo [*cijl*], vergüenza [*tsaaji*] no expresados, de la frustración de un deseo, etc.); *sustos* (provocados por caídas, por animales, por asistir a accidentes graves, por estar involucrados en hechos violentos, etc.); mordeduras de víboras (que pueden ser una forma de castigo de los infractores de las leyes de *Chane*); captura del espíritu (por *mactis*, *chaneques*, por entrar a moradas *encantadas*, por infringir reglas de interacción con el medioambiente y la comunidad); padecimientos por contacto con difuntos o su presencia en el pueblo; males y accidentes ocasionados por *andar mal*.

A seguir presento una pequeña muestra de enfermedades *naturales*.

### **a. Calor de rayo**

Este padecimiento se contrae al detenerse en un lugar en donde ha caído un rayo desde hace poco tiempo. Según las explicaciones de Don Leopoldo<sup>617</sup>, cuando un rayo cae en algún lugar, deja un calor que permanece durante unos seis meses. Por este motivo, los que pasan casualmente por este sitio, pueden no darse cuenta del peligro pero, después, comienzan a sentirse mal. Antiguamente, la gente evitaba con mucho cuidado acercarse a estos parajes, y cuando el rayo tocaba algún árbol, éste no se utilizaba ni como leña para quemar. El problema es que la caída del rayo produce un fuerte calor que se transfiere a los seres humanos y los afecta. Los síntomas de la enfermedad comprenden irritaciones cutáneas de color rojo y fuertes dolores de cabeza que puede regresar a distancia de tiempo. El enfermo siente como un fuego interno que impacta su cerebro. Se cura con infusiones de plantas medicinales, porque el tratamiento debe ser interno, mientras que para aliviar las molestias epidérmicas se pueden aplicar cataplasmas.

### **b. Desesperación**

La *desesperación* es un malestar eminentemente emocional que, al parecer, afecta principalmente a las mujeres. Es ocasionado por conflictos maritales, en un contexto sociocultural en donde las relaciones de género siguen caracterizadas por la desigualdad y existe todavía una preeminencia de la figura masculina, en ámbitos intra y extrafamiliares.

En tales situaciones, la actitud que da pie a esta enfermedad es la pasividad, acompañada por fantasías de fuga. Veamos lo que dice al respecto Don Leopoldo:

Cuando se pelean con su esposo o lo corre su esposa entonces no sale la esposa. Después piensa ¡hubiera salido! Pero no sale de allí, allí se queda. Entonces proviene esa desesperación. Entonces ya después anda pensando que quiere salir, andar caminando ya fuera, en la calle. Por esa causa viene

---

<sup>617</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 5 de abril de 2004.

esa desesperación. Pero si lo deja allí más tiempo pues se puede enloquecer en la mente, se trastorna más bien<sup>618</sup>.

El permanecer en este estado, puede producir un trastorno emocional permanente parecido a la locura. Para curarlo, es necesario conseguir una especie de mosquitos que se encuentran en los manantiales de la zona. El curandero deberá dirigirse a siete distintos nacimientos de agua y capturar, en cada uno de ellos, un ejemplar de estos insectos. Luego, los tostará en un comal, los pulverizará y los usará para preparar un té, que la enferma tomará durante una velación. El proceso terapéutico se concluirá con un baño.

Según Don Leopoldo, «[la paciente] con eso se compone y ya revive su mente, olvida todo de que quiere salir y ya allí queda. Es suficiente una toma y ya se alivia, queda en su normalidad. Se le olvida que anda pensando, que se quiere ir y no se va. Ya queda tranquila»<sup>619</sup>.

### **c. Enduendamiento**

El *enduendamiento* es un padecimiento ocasionado por los duendes, o *macti*, que puede impactar tanto adultos como niños, y manifestarse en formas distintas. El debilitamiento provocado por otros padecimientos es una condición que favorece el surgir de estas molestias, aunque se pueden padecer también si se está en perfecta salud.

Los *macti* interactúan con sus víctimas principalmente de noche, con la intención de apoderarse de su espíritu. Explica Don Leopoldo que puede ocurrir que un niño o un adulto pasen cerca de sitios en donde viven estas entidades y, sin darse cuenta, entren en contacto con ellas: «así, los duendes los ven, los conocen y, cuando se enferman, los van a molestar»<sup>620</sup>. Los que son ‘molestados’ por estos seres del *encanto* «se mueven mucho. Empiezan a gritar, llorar, se agitan e dicen que ven *chamaquitos*... que se los quieren llevar»<sup>621</sup>. Las apariciones nocturnas de los duendes, entonces,

---

<sup>618</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 25 de diciembre de 2006.

<sup>619</sup> *Ibíd.*

<sup>620</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 18 de marzo de 2004.

<sup>621</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 28 de marzo de 2004.



producen angustia, hiperactividad corporal, y también fiebre. Los *chamaquitos* y las *chamaquitas*, además, pueden hacerse presentes en los sueños e inducir en sus víctimas desplazamientos inconscientes. Así, ocurre que un adulto se duerma en su cama y despierte en algún lugar del campo o del ‘monte’ sin saber cómo llegó hasta allí.

Agrega Doña Teresa que los *macti* aprovechan de los momentos en que los niños quedan solos para ‘molestarlos’, y que ‘se los pueden llevar’ mientras duermen: «se los llevan en donde viven en el ‘monte’ y, como no soportan la sal... ¡La sal nos defiende de los duendes! ...Lo bañan hasta que no se vuelve ‘simple’ y luego lo lamben [lamen]. El niño puede volver a casa pero ¡ya es pura sombra! Los duendes ya le robaron su espíritu... a los pocos días se muere el niño»<sup>622</sup>.

El peligro crece cuando un infante acompaña a sus padres durante alguna labor en el ‘monte’. En estas ocasiones, es suficiente una mínima distracción de los adultos para que el pequeño desaparezca, o para que los *chamaquitos* rapten su espíritu. En estas ocasiones, señala Doña Teresa, suelen intervenir los *chaneques* para defenderlos. Los ayudan, y alejan a los duendes con sus bastones. Asimismo, los padres pueden realizar algunos rituales de protección, y con el mismo fin, según la terapeuta, ‘antiguamente’ se bautizaba a los bebés.

Para curar a un *enduedado* se efectúan sahumaciones del enfermo para las cuales se usa la mirra –según Don Leopoldo<sup>623</sup>– o un compuesto de copal blanco, incienso negro y jícara de duende –según Doña Teresa<sup>624</sup>–.

#### **d. Engaño**

El *engaño* es una enfermedad que aqueja tanto hombres como mujeres, aunque es más común en los primeros, y que surge por un fuerte deseo sexual no correspondido. Puede ocurrir, por ejemplo, que un hombre vea involuntariamente a una mujer mientras se baña, o que se dé otra circunstancia que despierta en él «*ansiedad* por la relación sexual»<sup>625</sup>. La persona objeto del deseo, sin embargo, no se da cuenta de nada, no efectúa alguna acción voluntaria de seducción, pero transfiere al ‘deseante’ su ‘calor’:

---

<sup>622</sup> *Ibíd.*

<sup>623</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, *ibíd.*

<sup>624</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, *ibíd.*

<sup>625</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 11 de marzo de 2004.

«el hombre quiere a una mujer que ni sabe nada y le penetra el calor de la mujer»<sup>626</sup>, comenta Don Leopoldo.

Según Don Lorenzo, esto pasa porqué quien se enferma no tiene un ‘espíritu fuerte’ y «esa mujer tiene su ojo caliente, y así le agarra la calentura»<sup>627</sup>. Un factor determinante es, entonces, el hecho de que la persona objeto de atracción tenga una ‘mirada fuerte’ y así «le pegan el *engaño*»<sup>628</sup>, de la misma manera en la cual pueden provocar un *ojeo* (*vid. infra*) en un infante.

La persona afectada, por lo tanto, empieza a padecer de fiebres muy fuertes que no se curan con ningún tipo de tratamiento biomédico: «se está quemando por dentro por el calor que tiene y su piel de oscura se va poniendo blanca»<sup>629</sup>. Adelgaza, sus ojos ‘se voltean hacia arriba’ y, en la etapa más avanzada de la enfermedad –poco antes de morir– sus genitales desaparecen, dejando en su lugar un hoyo.

Existen dos tipos de *engaño*, el blanco y el negro. Ambos producen los mismos síntomas y conducen el afectado a la muerte pero, mientras el primero se desarrolla más lentamente –más o menos durante unos tres meses–, el segundo «es un balazo. ¡Te mata en tres días!»<sup>630</sup>.

Cuando la enferma es una mujer «es más triste porque anda en la calle como loca, grita y se alza el vestido, se desnuda»<sup>631</sup>. Sin embargo, no es muy común que esto pase y, según Don Leopoldo, el último caso se verificó cuando él tenía dieciocho años.

Vista su letalidad, es fundamental que el *engaño* se atienda rápidamente y de la manera adecuada. Hay varias formas de curarlo pero, casi todas, involucran necesariamente la persona deseada, y esto puede generar ciertas complicaciones.

Así, en el caso de que el afectado sea un hombre, hay que pedir a la mujer ‘ansiada’ que le preste una de sus prendas, que le prepare siete tortillas chiquitas o que corte una Rosaconcha: con la ropa se le realizará una limpia, las tortillas las comerá y con la flor se preparará una infusión que deberá tomar. Estas soluciones, sin embargo, no se pueden aplicar tan fácilmente cuando la involucrada es una señora casada.

---

<sup>626</sup> *Ibíd.*

<sup>627</sup> Entrevista a Lorenzo Martínez Lázaro, cazador y jaranero, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 30 de marzo de 2004.

<sup>628</sup> *Ibíd.*

<sup>629</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, *ibíd.*

<sup>630</sup> Entrevista a Lorenzo Martínez Lázaro, *ibíd.*

<sup>631</sup> Entrevista a Emilio Pascual Reyes, promotor cultural de Culturas Populares, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 30 de marzo de 2004.

Don Leopoldo me ha compartido un episodio que muestra los peligros que pueden derivar de esta circunstancia:

Hace un tiempo, un señor se murió, nomás al ver a la señora que se estaba bañando. Pasaba el camino cerquita... vio a la señora que se estaba bañando y ansió la señora. Regresó a su casa a las doce del día. Se quedó dormido y despertó como a las tres de la tarde con una temperatura muy fuerte. Entonces fueron a buscar a un señor que cura. Este señor le dio algo pero la temperatura no obedeció... no se bajaba... Como ya se estaba muriendo, ya dijo que había visto esta señora y el curandero la fue a ver... pero estaba su marido. El curandero contó lo que estaba pasando y el marido ¡lo corrió! Y luego ¡le empezó a dar a la esposa! la pegó. No le dieron nada al curandero y cuando volvió con el enfermo ¡bien paleta! Ya se había muerto<sup>632</sup>.

Para estas circunstancias, Don Leopoldo conoce otro remedio: «no se le pide nada a la señora. Se toma la binza<sup>633</sup> del tepezcuintle o del tejón solo. Este huesito se le raspa y se le da de tomar al enfermo. Después de la primera toma ya se controla»<sup>634</sup>. Para completar el tratamiento, además, tanto el médico como el paciente deberán guardar abstinencia sexual durante siete días, y el enfermo, además, tendrá que permanecer en casa sin bañarse. Al séptimo día se llevará a bañar al salto, se le realizará una limpia con dos o tres huevos, y se aspergerá con aguardiente. Luego, los huevos, el jabón y el aguardiente se tirarán en la corriente de agua.

#### **e. Malestares infantiles**

Puede suceder que un infante padezca de afecciones cuales vómito, calentura o diarrea y que la administración de medicinas alopáticas no surta en él algún efecto. El niño se pone siempre más grave y los padres comprenden que está sufriendo un tipo de mal que requiere la intervención de un curandero local. Éste le hace una limpia y el huevo le revela que la causa de los trastornos son los *problemas* o *pensamientos* de los padres.

Don Ángel<sup>635</sup> explica que, cuando los papás se ven involucrados en alguna circunstancia conflictiva, si pelean entre sí, viven una situación que les hace experimentar emociones negativas –cuales el enojo, la vergüenza, la impotencia, la

---

<sup>632</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, *ibíd.*

<sup>633</sup> Es una parte de sus huesos.

<sup>634</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, *ibíd.*

<sup>635</sup> Entrevistas a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizadas en Santa Rosa Loma Larga el 11 de marzo de 2004 y el 11 de mayo de 2015.

desesperación, etc.—, o se fijan en pensamientos de rencor, angustia, venganza, y más, producen una ‘fuerza’ que los puede perjudicar directamente (*vid. infra*) o que recaer — aunque involuntariamente— sobre sus hijos. Existen, además, unos lazos especiales que vinculan los hijos varones a la madre, y las niñas al padre, de manera que la ‘negatividad’ pasa directamente del papá a la hija, y de la mamá al hijo. Las madres —o quienes las sustituyan en la crianza—, además, pueden transmitir estas ‘fuerzas’ dañinas también por medio de la comida o de la leche.

En tales circunstancias, los padecimientos del infante resisten a cualquier tipo de tratamiento, hasta que un *tsóyoypaapc* no le realiza una limpia, individualiza los *problemas* y hace que los padres ‘confiesen’. Es fundamental que, él de los dos que esté pasando por el *problema*, manifieste su sentir, cuente su vivencia, se desahogue. Esto es suficiente para que el niño comience a recuperarse, y cualquier tipo de remedio surta efecto.

Cuando se trata de tensiones entre los dos padres, sin embargo, es necesario que ambos estén presentes y participen en el proceso de catarsis y aclaración de las dificultades experimentadas.

#### **f. Ojeo**

Como aclaran Don Leopoldo y Don Ángel<sup>636</sup>, existen dos tipos de *ojeo*:

a) El primero afecta principalmente a bebés e infantes, aunque puede perjudicar también a adultos. Es provocado por personas que tienen un espíritu muy ‘fuerte’ y que, por este motivo, tienen los ojos ‘calientes’. Esta condición les confiere el poder particular de transferir calor a lo que miran, especialmente cuando se trata de algo que les gusta y que desean poseer. Así, por ejemplo, pueden ser atraídos por un perro y, si no pueden volverse sus dueños, el animal se muere después de tres días.

Algo parecido ocurre con los niños. Si la persona de ‘mirada fuerte’ ve a un bebé que le gusta, le transmite un calor que le provoca intensos dolores de cabeza y de ojos, calentura y vómito. Éstos, sin embargo, se pueden evitar si quien lo *ojeó* satisface —por lo menos parcialmente— su deseo de posesión, tomando al pequeño en sus brazos o acariciándolo.

---

<sup>636</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro y Ángel Lázaro Pascual, terapeutas indígenas, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 6 de abril de 2004.

Como explica Doña Teresa<sup>637</sup>, el *ojeo* es una enfermedad muy peligrosa –sobre todo para los lactantes– en cuanto sus síntomas no responden a los tratamientos biomédicos y, si los papás no se dirigen a tiempo con un sanador popoloca, el bebé puede morir. Por otro lado, se trata de un padecimiento que nunca se cura totalmente, y se vuelve a presentar varias veces a lo largo de toda la vida del afectado, sobre todo cuando éste se enferma de gripe o calentura.

El tratamiento que lleva a cabo el curandero, por lo tanto, aunque sea el único que surte efecto, no cura el *ojeo* sino lo ‘controla’, hace que sus síntomas desaparezcan provisionalmente. Consta sólo de una *limpia* realizada con huevo de gallina y aguardiente. El primero, como señala Doña Teresa<sup>638</sup>, absorbe el exceso de calor, mientras que la segunda ejerce una función refrescante.

b) El otro tipo de *ojeo* se desarrolla entre adultos, y los padecimientos surgen cuando alguien mira con deseo a una persona que lo –o la– atrae sexualmente. Así, como indican Don Ángel y Don Leopoldo, «si la persona tienen una vista ‘fuerte’ y le gustas, te echa un *ojo*. Ella te mira fijamente... tú no aguantas la mirada y ¡ya te chingó!»<sup>639</sup>. Los dos individuos involucrados, entonces, pueden fijarse el uno en el otro por unos segundos, y si alguien aparta la mirada, no la sostiene, puede caer víctima de un *ojeo*. Los síntomas que lo aquejarán son iguales al primer tipo de *ojeo*, como también el tratamiento que logrará mejorar su condición de salud.

### ***g. Piquete de víbora***

En el territorio santarroseño –y en toda la región de la Sierra de Santa Marta– existen distintas clases de ofidios, cuyo veneno es mortal, y en las comunidades popolucas es común que se padezcan piquetes de estos y otros animales ponzoñosos, como por ejemplo la viuda negra, el gusano cocuyo<sup>640</sup> y diferentes tipos de alacranes.

Por otro lado, como ya señalé (*vid. supra*), las apariciones y mordeduras de serpiente –que son los ‘perros’ de *Chane*, el Rey de la Tierra– pueden estar relacionadas con la infracción de ciertas reglas sociales –como el adulterio–, o de aprovechamiento de los recursos del ‘monte’ –principalmente por cazadores y pescadores.

---

<sup>637</sup> Entrevistas a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 1 y 13 de marzo de 2004, y el 26 de mayo de 2008.

<sup>638</sup> *Ibíd.*

<sup>639</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro y Ángel Lázaro Pascual, *ibíd.*

<sup>640</sup> Larva de un escarabajo cuya mordedura es fuertemente irritante.

Los piquetes de estos animales, según explica Don Leopoldo<sup>641</sup>, se curan con una infusión de plantas medicinales<sup>642</sup>, que se suministra oralmente al enfermo tres veces al día y se usa para ‘echar fumentos’ [fumigar] a la parte afectada, y así extraer la ponzoña.

El tratamiento, generalmente dura siete días durante los cuales el enfermo se ‘tendrá que cuidar mucho’. Deberá observar abstinencia sexual –junto al terapeuta– y respetar una dieta que evite cualquier alimento frío –como por ejemplo las papas, los chayotes, el pescado, los camarones y los cangrejos–. Asimismo, tendrá que permanecer aislado en su cuarto, para evitar encontrar mujeres menstruadas y embarazadas, u hombres cuya esposa esté encinta. De forma contraria, empezaría a sufrir dolores terribles, su herida podría gangrenarse y él arriesgaría la vida.

Para concluir el tratamiento, en fin, el séptimo día por la mañana, el *tsóyoypaapc* lo llevará a un salto, lo bañará y le dará una *limpia* con siete huevos de gallina.

#### ***h. Susto o espanto***

El *susto* o *espanto* es una enfermedad grave, que afecta quienes pierden una o más porciones de su *ianama*<sup>643</sup>, como consecuencia de una impresión repentina, provocada por padecer –o asistir a– un acaecimiento adverso o dañino.

Pueden existir varias clases de *susto*, según el tipo de situación que lo provoca y la entidad que se apodera del espíritu del enfermo, y la misma persona, además, puede padecer contemporáneamente hasta siete sustos. Todas estas variables determinan tanto la gravedad de sus condiciones, como el tipo de tratamiento que es necesario implementar.

Quien sufre esta enfermedad pierde progresivamente su fuerza vital y es afecto por síntomas siempre más graves que incluyen: astenia, insomnio, inapetencia, latido débil,

---

<sup>641</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 2 de diciembre de 2008.

<sup>642</sup> Se hierven las hojas y las raíces del cordoncillo canceroso y cordoncillo verde, con las cáscaras de chipile, pongolote y aguacate. Se preparan cuatro litros de infusión: uno para las tomas y tres para los ‘fumentos’.

<sup>643</sup> Espíritu o corazón en *nuntajiy*. Don Ángel me ha indicado otro término popoluca para referirse a la parte que se pierde por el *susto*: *anjma*. Ésta para él es el corazón y también el espíritu que mueve a los seres humanos. Es como un ‘aire’ o como el soplo divino que da vida al hombre en el momento de la creación. Es distinto de la *tanj anjma*, la ‘sombra del espíritu’, la parte que se despega del cuerpo humano y que sobrevive después de la muerte (entrevista a Ángel Lázaro Pascual, curandero, en Catemaco el 27 de abril de 2011)

frío, dolor de cabeza, vómito y diarrea. De tal forma que, si el paciente no se cura, podrá desarrollar diabetes o llegar hasta a la muerte.

Según Doña Teresa, existen condiciones anímicas –*preocupaciones* y *pensamientos*– que predisponen la persona a padecer un *espanto*. Por lo tanto,

si alguien sale de la casa con alguna preocupación... por ejemplo tenía que hacer algo y no logró hacerlo... y si se accidenta, por lo mismo el *chaneque* lo agarra. ¡Me agarró el susto porque no salí con el plan de programa que yo tenía programado que lo voy a hacer! No nada más te agarra porque te tiraste, te accidentaste o algo, no. Sino porque algo tienes en la mente que no se te hizo, no cumpliste. Un detalle que no te salió, que no te funcionó. Es una preocupación, es un plan de trabajo que tienes. Pero si no saliste de ese trabajo, si no se te cumplió... allí está, allí están los problemas<sup>644</sup>.

Así, los sucesos externos tienen que coincidir con condiciones internas al individuo, alteraciones emocionales provocadas por cierta forma ansiosa de vivir el día a día, o por encontrarse involucrados en situaciones conflictivas.

Una vez que existen estas premisas, la persona puede verse expuesta a distintas circunstancias que le provoquen una sensación imprevista de miedo, cuales por ejemplo: una caída, la agresión o aparición repentina de un animal, un ruido no esperado, etc. En todos estos casos, quien rapta su espíritu es un *chaneque* o un *macti*, y el *susto* que padece es relativamente leve y fácil de curar. De forma contraria, cuanto se asusta por recibir una amenaza, padecer una agresión a mano armada –o estar involucrado en cualquier otra situación violenta–, cuando asiste a un accidente automovilístico, a una muerte –o a cualquier otra situación peligrosa provocada por seres humanos– quien captura su *ianama* es el *chaneque negro*, el ‘enemigo’, él de la tierra, o sea el diablo. En estos casos, el procedimiento terapéutico se extiende a lo largo de más días, y la sanación es más difícil.

En los casos más graves, el tratamiento dura siete días: inicia la mañana de un viernes, para terminar con una velación en la noche del siguiente miércoles, y la madrugada del jueves<sup>645</sup>.

El procedimiento comienza con el *registro* del *susto*<sup>646</sup>, que permite al curandero definir el número de *espantos* que afectan al enfermo, las circunstancias que lo han

---

<sup>644</sup> Entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 5 de enero de 2007.

<sup>645</sup> En situaciones menos graves, el mismo procedimiento se puede efectuar en un número menor de días.

provocado, el lugar en donde ha ocurrido, y la entidad que ha capturado su espíritu. Para este fin, se utilizan siete pedacitos de copal blanco y un vaso transparente con agua, y tanto el médico como el paciente tienen que estar en ayunas. El sanador realiza previamente una limpia con el copal al paciente y luego inicia el *registro*. Se sienta en una mesa, frente al vaso de agua y, mientras tira en este –uno ad uno– los siete pedacitos de copal, empieza a invocar a los *chaneques* de la casa, del solar, del monte de los ríos, del barranco, de la sabana, del mar y de la *tierra*, para que le revelen quien de ellos tiene cautivo al espíritu del enfermo y donde. Cada porción de copal representa una parte de *ianama*, y un posible *susto*. Las que permanecen a flote están libres, mientras que las que caen al fondo han sido aprisionadas. El curandero, entonces, observa con mucho cuidado todos los movimientos del copal en el agua, y así determina las peculiaridades de cada *espanto*. Cuando termina, sahumá al paciente con copal blanco y luego amarra a su muñeca derecha un cordel, formado por siete tiras de algodón. Con éste pretende «amarrar el espíritu de la persona para dominarlo»<sup>647</sup> y facilitar su regreso. Asimismo, reúne en un pedazo de papel los siete copales que ha usado para el *registro*, y los entrega a la familia del paciente para que los coloquen debajo de su almohada, a manera de protección.

A partir de este momento, tanto el médico como el paciente deberán observar siete días de abstinencia sexual. El enfermo, además, tendrá que permanecer en su casa en total descanso, no se bañará y guardará algunos cuidados alimenticios.

El *tsóyoypaapc* visitará al enfermo cada día y en la noche del viernes lo acompañará en una velación. Poco antes de la medianoche, volverá a partir siete fragmentos de copal, tomará un vaso con agua y, mientras deja caer en ella la resina blanca, convocará a los *chaneques* que tienen atrapado el espíritu del enfermo y les pedirá que los dejen libre, prometiendo pagarles con copal. Luego sahumará al paciente y observará si los pedacitos de copal que estaban al fondo vuelven a flote. Explica Don Leopoldo que esta operación se puede repetir dos veces y, si algunas de las porciones de espíritu permanecen cautivas la situación es más grave. Es posible que esté involucrado *él de la tierra* y es necesario recurrir al sahumero ‘especial’ (*vid. supra*). El

---

<sup>646</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 2 de marzo de 2004, y entrevistas a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizadas en Santa Rosa Loma Larga el 2, 11 y 23 de marzo de 2004, 13 de abril 2006, y el 28 de diciembre de 2006.

<sup>647</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, *ibíd.*



curandero tendrá que enfrentarse con el ‘enemigo’: «Lo va a combatir, va a hacer que suelte el espíritu»<sup>648</sup>, y lo ahuyenta con el sahumero.

Cuando finalmente todo el copal está a flote, todos los *sustos* han sido levantados y llega el momento del baño. Si el paciente está muy debilitado, éste se efectúa en la casa, usando una infusión de plantas medicinales, mientras que, de lo contrario, el médico y el enfermo se dirigen a un salto de agua. Aquí el convaleciente se dispone con su frente hacia el oriente y recibe un baño, realizado con un jabón nuevo. Luego el sanador lo asperge con aguardiente –usando su boca– y marcando por siete veces la señal de la cruz tanto en la parte delantera como en la posterior de su cuerpo. Cuando termina, lo *limpia* con siete huevos y albahaca, que después arroja a la corriente de agua.

El paciente puede regresar a su casa. Tendrá que alejarse del lugar sin voltear hacia atrás, sino los *chaneques* le volverán a atrapar el espíritu. En curandero se queda un poco más en el salto, para lavar su ropa y tirar a las aguas el jabón, el copal, las brasas y un poco de aguardiente. El proceso de curación ha llegado a su fin y todos comparten una comida, en casa del paciente.

### **V.2.3.b. Las enfermedades *postizas***

Se consideran *postizas* todas las enfermedades ocasionadas por la hechura de *trabajos malos* –efectuados personalmente o por un especialista– o consecuencia de la acción malévola de un *nawat*<sup>649</sup>. Son, entonces, todas enfermedades provocadas por hombres.

Aquí algunos ejemplos: malestares derivados de *problemas*, *pensamientos* y *deseos* (vómito, diarrea, temperatura, dolores, caídas, etc. provocados por el ingreso en el cuerpo de un *mal*); incidentes (provocados por un maleficio dirigido a la persona afectada); afecciones funcionales y sistémicas (provocadas por un maleficio dirigido a la persona afectada); *susto* (ocasionado por la aparición o agresión de un animal, utilizado como vehículo por un *nawat*).

---

<sup>648</sup> *Ibíd.*

<sup>649</sup> Aquí en el sentido de nahual.

### **a. Mal aire**

Según explica Don Ángel<sup>650</sup>, el *mal aire* es una especie de efluvio –volátil y parecido al aire– que mana de *trabajos malos*, realizados por especialistas –los *nawat* o brujos– con intención de causar un daño. «Es alguien que estudia esos males que los hace andar volando», agrega Don Leopoldo, para quien se trata de «espíritus andariegos... que andan en el aire»<sup>651</sup>, o sea de entidades personales dotadas de cierta voluntad propia.

Estos *males* pueden no tener un destinatario predefinido. Pueden ser una ‘trampa’ que el *nawat* prepara y deja libre en el aire, con la intención de perjudicar a cualquier desconocido que entre en contacto con ella.

Sin embargo, no todos están expuestos a este peligro, porque es necesario que la persona se encuentre en una situación particular para que el *mal aire* la afecte. Veamos lo que dice Don Leopoldo al respecto:

este aire que anda volando no es que no más te agarra porque te agarra. Si no andas pensando en nada... no te pasa nada. Si no tienes problemas, para ti no hay nada ¡no hay piedra en el camino! Pero si tienes algún problema grande y andas allí pensando, pues... ¡sí te agarra el aire éste! ¡Te agarra! Te empiezas a sentir mal y así se va acomodando, acomodando hasta que te tumba. Y si no hay alguien que te pueda sacar ese problema, allí se acomoda siempre más la enfermedad en tu cuerpo<sup>652</sup>.

El sujeto impactado por este efluvio o ser *malo*, por lo tanto, atraviesa por una condición existencial problemática y experimenta estados de ánimo alterados –‘anda preocupado, tiene problemas’<sup>653</sup>–, y son estas circunstancias las que abren las puertas a la enfermedad.

Como consecuencia de esta intrusión negativa, su salud comienza a empeorar.

[...] Le empieza a doler la cabeza... se va complicando. [...] Vómito, dolor de estómago o cólico... bueno... y el mareo. Si tantito lo dejan y el aire sigue pegando, al vomitar están abiertos todos los

---

<sup>650</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 11 de mayo de 2015.

<sup>651</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 23 de marzo de 2004.

<sup>652</sup> *Ibid.*

<sup>653</sup> Doña Teresa señala al respecto: «son los problemas, la desesperación, que le permiten a los *malos aires* entrar en la gente, por esto no hay que desesperarse nunca» (entrevista a Teresa Reyes Martínez, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 28 de febrero de 2004).

poros [de la piel]... el cerebro [puede ser afectado]... entonces rápido hay que tapar su frente, envolverlo para que no lo penetra más ahí. ¿No ves que el aire está corriendo? Entonces hay que taparlo ahí porque si no se tira ya la persona. ¡Imagínate! ¡Bien jodido! No ¡está gravísimo ya!<sup>654</sup>

El *mal aire* penetra siempre más en el enfermo y, si alcanza el cerebro, su cuadro clínico se agrava y lo constriñe a la cama. Como aclara Don Leopoldo, el *mal* «ya te va a tener atado. En parte es el mal espíritu... y como tú también estás agarrado allí con tu problema y tu pensamiento... ¡tú mismo es como si lo tienes amarrado!»<sup>655</sup>. Por lo tanto, es el *problema* a retener –‘tener amarrado’– al *mal espíritu* y, para que haya una mejora, es necesario acudir con un terapeuta local que, con su tratamiento, te lo ‘saca’ –o sea genera las condiciones para que el paciente manifieste las dificultades que lo angustian y, eventualmente, las resuelva. Don Leopoldo ejemplifica el proceso de curación llevado a cabo por un *tsóyoypaapc* en estos casos:

por ejemplo, me buscas y yo te digo ¡tú tienes problemas! Tuviste problemas con esto..., con fulano... y tú dices, sí es cierto, tuve problemas por esto y por esto. Y si no dices, pues, allí vas a estar tirado. Pues el curandero te va a decir, pero es tu problema. No voy a sufrir yo, va a sufrir usted. Si no dice a mí no me va [a afectar]... no soy el que va a sufrir. Y si no dices ¡allí se queda!

Pero si se arrepiente y lo dice... ¡sí es cierto! Tuve problemas, fui en tal lado...me dijeron eso y eso. Al decir eso sacó todo... por ejemplo... todo el coraje, todo el que lo tiene encerrado y ya, ya te hacen limpia. Ya también el curandero te hace limpia y ya, como decimos, no rezamos a otro mal espíritu. Rezamos a que se retire el mal, a que deje libre, bueno, pero en el nombre de Jesucristo todopoderoso. No hay más, como decimos, piedra en el camino, no hay más poderoso más que el Señor y con eso se va abriendo el mal, el mal aire<sup>656</sup>.

Así, gracias a una *limpia*, el sanador detecta tanto la presencia del *mal aire* como la existencia de un *problema*, que ha atraído al *mal espíritu* y lo detiene en el enfermo. Si éste ‘confesa’, y desahoga las emociones que ha mantenido ‘encerradas’, el *mal* se puede desalojar con limpias y oraciones, mientras que los distintos padecimientos son atendidos con las herramientas correspondientes. Existen, sin embargo, casos particularmente difíciles, en los cuales la recuperación de la salud requiere la aplicación de instrumentos ‘no naturales’ que los curanderos popolucas no utilizan, y que son más

---

<sup>654</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, *ibíd.*

<sup>655</sup> *Ibíd.*

<sup>656</sup> *Ibíd.*

bien propios de los brujos. En estas circunstancias, entonces, el paciente será remitido con este tipo de especialista, que sabe cómo hacer y controlar el *mal*.

### ***b. Mal encontrado en el camino***

Según asevera Don Leopoldo, «hay personas que se dedican a hacer maldades, ¡esto es su trabajo! Ellos lo tiran donde pasa gente, en el camino. Si uno anda caminando y *pensando* y lo aplasta con el pie, empieza a sentir mal en la planta del pie. Esto ocurre si anda preocupado, pensativo»<sup>657</sup>. Es posible, por lo tanto, que un *nawat* deposite materialmente en algún lugar una *maldad* y, si alguien que está viviendo una situación difícil entra en contacto físico con ella, empieza a experimentar sensaciones de dolor. En tales situaciones, el médico *nuntajypaap* puede intervenir sólo si el afectado acude rápidamente a él. Realiza una *limpia*, para determinar la ubicación exacta del *mal* en el cuerpo del paciente, y luego aplica rebanadas de limón con sal en la parte lastimada. En palabras de Don Leopoldo, «este remedio mata al mal porque el limón es el contrario de la maldad»<sup>658</sup>. Así, unas dos aplicaciones son suficientes para que el enfermo recobre su bienestar.

### ***c. Maldad***

Como ya señalé, en Santa Rosa, cualquier padecimiento se puede revelar como una *maldad* porque, lo que define este tipo de enfermedad, no son sus síntomas sino su causa. Cuando entonces, un malestar resiste a todo tipo de cura –cuando ‘no obedece’ ni a los tratamientos biomédicos ni a los remedios de los terapeutas locales– es muy probable que el enfermo esté sufriendo las consecuencias de un *malhecho*, o sea de un acción de agresión voluntaria perpetrada por un ser humano, a través del recurso a fuerzas y poderes de origen diabólico. Este *trabajo malo*, generalmente, es llevado a cabo por un especialista –un brujo o *nawat*– que ‘ha estudiado en libros malos’, o sea que conoce la magia negra, y que está ‘pactado’, es a decir que deriva su poder y su saber de la realización de un pacto con *él de la tierra*, el demonio<sup>659</sup>.

---

<sup>657</sup> Entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 23 de marzo de 2004.

<sup>658</sup> *Ibid.*

<sup>659</sup> Con este ‘trato’, según Don Leopoldo, Doña Teresa y Don Ángel, se obliga a entregar vidas humanas a las fuerzas con las cuales se alía. En un principio, serían siete las muertes que debe ocasionar pero, si no lo logra, se pueden ver obligados a ‘pagar’ con la existencia de uno de sus familiares cercanos, o con

Cuando se detecta que una dolencia es *postiza* –y aún más si la *maldad* está dirigida específicamente al enfermo– un *tsóyoypaapc* no puede hacer mucho porque él cura de forma ‘natural’, o sea con el apoyo de Dios y de los ‘semidioses’, y para tratar exitosamente un *malhecho* tendría que valerse de las mismas fuerzas que lo han provocado. Es necesario, por ende, recurrir a un brujo; y tendrá que hacerlo el mismo curandero, si él o uno de sus familiares sufren un malestar *postizo*.

Acudir a este tipo de especialistas, sin embargo, suele ser muy dispendioso y puede acarrear importantes problemas económicos a la familia del enfermo. Antes de todo, éste o sus parientes tendrán que salir del pueblo y dirigirse a localidades cuales Catemaco, Zapoapan de Cabañas, Sayula de Alemán, entre otras. Luego, tendrán que pagar al *nawat*.

Como aclara Doña Teresa, el dinero es un elemento fundamental de este tipo de terapias, en cuanto es el factor que garantiza su eficacia. De hecho, aunque el brujo realice todo el ‘trabajo’, si no se le paga la suma acordada, el paciente no sanará. Según la misma curandera, esto se verifica porque a la base de la práctica de tales especialistas está el recurso a fuerzas demoníacas. Así, es posible que el mismo *nawat* perjudique a una persona y luego la cure, si la cantidad de dinero que recibe para sanarla es mayor de la que le dieron para provocarle un daño.

---

la propia (entrevista a Leopoldo Martínez Lázaro, terapeuta indígena, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 14 de marzo de 2004).

## V.2.4. Ejemplos de curaciones en Santa Rosa

### a. Caso 1

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Terapeuta:** Doña Teresa

**Paciente:** joven mujer casada y con un hijo chiquito

**Síntomas:** dolores de cabeza, espalda, cintura y vientre por una caída

**Diagnóstico:** 1° *Problemas*; 2° *Susto de la tierra*; 3° *Mal aire*

**Causa:** 1° Asistió a una pelea entre sus padres; 2° Para proteger la madre, recibió un golpe de parte del padre; 3° Se cayó en un lugar en el cual habían hecho un *trabajo malo*.

28.02.2004

De mi diario de campo: Hoy asistí a un tratamiento realizado por Doña Teresa. Se trató de una segunda consulta y la paciente llegó acompañada por su niño.

En la primera consulta, Doña Teresa le había realizado una *limpia* para detectar la causa de su malestar y había visto que la señora se había caído en un lugar en donde alguien<sup>660</sup> había hecho un *trabajo malo*. Éste no estaba dirigido específicamente a ella. Era una *trampa* para quien fuera que pasara por allí.

Esta segunda consulta comenzó con un masaje profundo en todo el cuerpo, de la duración de alrededor de veinte minutos.

Luego, Doña Teresa efectuó a la paciente una *limpia* con huevo. Lo rompió en un vaso transparente que contenía agua, agregó unas gotas de *Agua de Siete Machos* y de alcohol de caña para controlar mejor al *mal aire*, y lo leyó. En el huevo, Doña Teresa vio unas líneas blancas que subían verticalmente, mientras la yema se quedó abajo, y explicó nuevamente a la paciente que su caída había sido provocada por una *trampa*, dejada en el lugar por donde ella había pasado.

A lo largo de la consulta, todas las líneas blancas en el huevo se bajaron menos una, la que indicaba la presencia del *mal aire*.

---

<sup>660</sup> Doña Teresa definió a este alguien como un brujo.

Le dijo que con la fe en Dios y en su ayuda todo se arreglaría, y volvió a citarla para el siguiente jueves, para seguir con el tratamiento.

Antes de que se fuera, le dio diez cápsulas<sup>661</sup>, recomendándole tomar una al día en las tardes. Le indicó que, con una distancia de una hora, tomara el tónico<sup>662</sup> que ya le había dado y le aconsejó seguir una dieta específica.

Doña Teresa me explicó que, además de seguir la dieta y el tratamiento, es fundamental que la enferma tenga mucha fe, que confíe en Dios, y le pida la vida y la salud.

04.03.2004

De mi diario de campo: Hoy fue la tercera consulta de la señora Aquilina y Doña Teresa empezó inmediatamente con hacerle una limpia. Usa siempre un solo huevo de gallina, albahaca y *Agua de Siete Machos*.

Antes de hacer la limpia, Doña Teresa le preguntó a la señora cómo se sintiera, y ella le contestó que continuaba a estar mal, aunque los dolores de cabeza parecían haberse reducido.

En el huevo se vio que la situación está mejorando progresivamente, y se confirmó que la paciente cayó en una *trampa* que no estaba dirigida específicamente a ella.

Visto que el esposo estaba esperando afuera, la señora nos empezó a contar, en voz baja, que en realidad antes de que se cayera se había visto involucrada en una pelea entre sus padres. El papá le estaba pegando a la madre –cosa que hace a veces– y ella, para defenderla, se puso en medio y le llegó un golpe.

Doña Teresa empezó a decir que son cosas que pueden pasar, que seguramente el padre es una buena persona aunque sí, a veces, no se controla.

Mientras seguía la charla, Doña Teresa comenzó a preparar un compuesto con vino jerez, aceite de ricino, *contra*, nuez moscada y otros ingredientes. Le recomendó a la señora que lo tomara, junto al otro que ya le había dado.

Después de hablar un buen rato, puso unas gotas de alcohol de caña en el huevo, dibujando la señal de la cruz, y le dijo a la paciente que se preparara para la *sobada*. Mientras la enferma se dirigía al cuarto en donde se encuentra la cama, Doña Teresa tomó una pizca de sal y la dejó caer en el huevo, siempre trazando la señal de la cruz.

---

<sup>661</sup> Elaboradas por la misma Doña Teresa con compuestos fitoterápicos.

<sup>662</sup> Preparado con vino jerez, *contra* y polvo de *olicornio*, protege de los *malos aires*.

Le pregunté para que sirviera y me hizo seña de no decir nada. Me explicó que era para contrastar la *maldad* y que se trata de un secreto. Después nos fuimos en el otro cuarto y ella inició a palpar el abdomen de la señora para ver cómo estaba. Luego le pidió que se volteara y comenzó a masajearle la cintura. Los movimientos tendían a comprimir de los lados hacia el centro. Ejercitaba presiones en proximidad del coxis, oprimiendo de abajo hacia arriba. Luego, tomó un rebozo, lo pasó debajo del abdomen de la señora, jaló los dos extremos en direcciones opuestas, apretando el cuerpo de la doliente, y así comenzó a masajearla. Cuando terminó de tratar la espalda, pidió a la paciente que volviera a ponerse en posición supina y le dio un masaje profundo a nivel abdominal. Al final le pidió que vuelva el lunes y se despidió de ella.

Cuando ya quedamos solas, me explicó que no se trata sólo de *mal aire* sino que también hay un *espanto*. El problema es que la señora, en realidad, no cree mucho en lo que está haciendo. Ha sido el esposo quien la ha convencido a que se dirigiera a Doña Teresa para que la curara.

08.03.2004

De mi diario de campo: La consulta comenzó también esta vez con una *limpia*, a través de la cual Doña Teresa vio que la señora se estaba curando, aunque persistiera el problema de la *trampa* y de la *maldad* que habían dejado en el lugar en donde se cayó. Para que éste se pueda resolver tiene que dirigirse con alguien que ‘sepa de estas cosas’.

El problema sigue siendo que es el esposo quien tiene fe en este tipo de curaciones, mientras que ella tiene dudas.

Después de la *limpia*, Doña Teresa volvió a sobarla y, cuando terminó, informó a la paciente que su tratamiento con ella se había concluido.

La señora, acompañada por su esposo, se quedó un buen rato a platicar con Doña Teresa, quien empezó a narrar muchos casos de *maldad* que habían tenido que dirigirse a brujos, y casos en los cuales las personas que no lo habían hecho se habían muerto. Fue como si, con estos ejemplos ella quisiera hacer entender a la pareja que era de gran importancia que se dirigiera a un especialista en *maldades* y cuanto podía ser peligroso no hacerlo.



Antes de que se fueran, los cónyuges pagaron el tratamiento que, en total, costó 200 pesos.

## **b. Caso 2**

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Terapeuta:** Doña Teresa

**Paciente:** joven mujer casada y con hijos chiquitos

**Síntomas:** vómito intenso

**Diagnóstico:** 1° *Pensamientos*; 2° *Mal aire*

**Causa:** 1° El esposo la regañó y ella se disgustó mucho con él pero no lo expresó; 2° En la mañana, al despertar, un golpe de aire entró en la casa y la afectó.

03.03.2004

De mi diario de campo: Ayer en la noche, una señora acompañada por un niño vino a la Casa de la Medicina, pidiendo que fuéramos por favor a visitar a su nuera que, desde la mañana, se sentía muy mal y seguía vomitando. Nos dijo que ya le habían dado un medicamento alopático contra el vómito, sin obtener ninguna mejora.

Doña Teresa le dijo que se adelantara, que la alcanzaríamos en unos minutos, y fue a recolectar algunas plantas, entre las cuales el romero y la ruda. Luego, tomó un vaso transparente, un poco de albahaca, algunas cápsulas de las que ella prepara y el *Agua de Siete Machos*. Así, nos fuimos hacia casa de la señora que estaba bastante lejos, en otro barrio más allá de la calle Emiliano Zapata. Se trataba de una choza con el techo de palma y las paredes hechas con pequeños palos rollizos dispuestos de forma no muy tupida.

Al parecer, las condiciones económicas de la familia que allí habita no son muy buenas y seguramente peores de las de Doña Teresa y su esposo.

El ambiente interno estaba bastante chiquito, se encontraban allí tanto el fogón como el catre y, a su lado, una pequeña hamaca hecha con dos mitades de un costal cosidas por el lado más corto.

En la casa se encontraba la enferma, tendida en el catre, sus dos hijos –un niño y una niña de alrededor de 6 y 5 años– y la suegra. El esposo todavía no había regresado.

La enferma estaba acostada en posición supina y se movía muy poco. La abuela mandó al nieto a que comprara un huevo de gallina –visto que le toca al paciente o a su familia darlo– y mientras nosotras empezamos a charlar.

La suegra empezó a decir que era muy probable que la nuera tuviese un *mal aire*, que la estuviera molestando un espíritu malo que la había alcanzado con un golpe de aire.

Doña Teresa, luego, me explicó que, no obstante sea pentecostés, la señora sigue creyendo en el hecho que, si alguien hace malos pensamientos, es presa fácil de los espíritus malos que viajan en el aire.

Una vez llegado el niño con el huevo, Doña Teresa empezó a hacer la limpia y yo me quedé cerca de la cabecera del catre para observarla. Siguió el mismo procedimiento de siempre aunque con unas pequeñas variaciones en el orden en que desplazó el huevo a lo largo del cuerpo de la enferma –debidas a la posición de ésta y al hecho de que no pudiera moverse mucho–. Mientras había llegado el esposo.

Doña Teresa rompió el huevo en el vaso transparente, con adentro tres dedos de agua, y después de una atenta observación, decretó que efectivamente se trataba de *mal aire*.

El esposo –muy joven– empezó a decir que la mañana, al levantarse, sintió una ráfaga de viento que a él no le hizo nada, pero que debe haberle afectado a su señora. La esposa –también ella muy joven– empezó a contar que su marido, la noche anterior, la había regañado y que ella se había puesto a llorar. El señor, entonces, comentó que si era cierto, que él la había regañado pero que ella no hubiera tenido que hacerle caso.

Llegados a este punto, Doña Teresa empezó a minimizar el problema y a decir que éstas son cosas que pueden ocurrir, que no había pasado nada grave, etc.

De toda la discusión resultó que la joven no había reaccionado, había guardado el enojo dentro de sí y esto la había expuesto al *mal aire*.

Hablando de la cosa, llegando a una aclaración entre los cónyuges, el *problema* fue desapareciendo y la enferma empezó a sentirse mucho mejor.

Doña Teresa le preparó un té con las plantas que había traído y disolvió en el mismo el contenido de una de las cápsulas. Después de habérselo dado de tomar a la joven, dijo que se quedaría una media hora más para averiguar si se volvía a sentir mal.

Así empezamos nuevamente a charlar. Los presentes comenzaron a hablar sobre todo de mí, de mi país natal, de mi manera de hablar, de lo que estudio y fue de este modo

que salió el tema de la religión. Empezaron a hacerme varias preguntas sobre mis temas de estudio y sobre algunas religiones. A través de los discursos se hizo patente una gran mezcla de ideas religiosas de origen distinto. La señora de mayor edad, por ejemplo, empezó a citar algunos versículos bíblicos, a los cuales unió comentarios relacionados con elementos propios de la cosmovisión popoluca, con algunos preceptos católicos y con cosas que había escuchado decir al Papa en la televisión. Frente a la gran oferta que caracteriza el campo religioso de esta comunidad y a la gran movilidad de los feligreses de un credo al otro, parece que los santarroseños acaban teniendo cierta libertad de escoger entre el *mare magnum* de creencias, preceptos y dogmas. Resulta, así, un *bricolage* cuyo sustrato sigue siendo, en una medida importante, el horizonte simbólico popoluca.

Entre una charla y la otra, pasó mucho más de la media hora y, visto que la paciente parecía estar mucho mejor, decidimos irnos. Doña Teres, sin embargo, prometió regresar hoy para ver cómo seguía. Al salir, el esposo le dio 20 pesos y le prometió darle algo más al finalizarse la cura.

### **c. Caso 3**

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Terapeuta:** 1° Don Leopoldo; 2° miembros de una Iglesia pentecostés; 3° Don Román Arias (brujo)

**Paciente:** mujer mayor

**Síntomas:** fuertes irritaciones cutáneas, principalmente en el busto

**Diagnóstico:** 1° *problema ajeno*; 2° herpes; 3° calor de rayo; 4° *maldad*

**Causa:** 1° se avergonzó porque el dueño de una tienda local se reusó fiarle y la regañó por no haber pagado una deuda anterior; 2° la señora quemó maíz; 3° la señora pasó por un lugar en donde había caído un rayo en los últimos seis meses; 4° alguien le hizo una *maldad*.

05.03.2004

De mi diario de campo: Don Leopoldo me llevó con él a visitar a su mamá que no está bien. La señora tiene fuertes irritaciones cutáneas –que Don Leopoldo define herpes– principalmente debajo de los senos.

Antes de que saliéramos de la casa, Doña Teresa molió en el metate hojas de jaboncillo, hasta volverlas una papilla.

Al llegar a casa de su madre, Don Leopoldo le hizo una limpia y diagnosticó como causa del 'herpes' algunos problemas que tuvo la señora. Mientras hablaba, puso algunas gotas de aguardiente sobre la papilla de plantas y empezó a aplicarla sobre las partes irritadas, cubriendo todo con hojas y luego envolviendo el busto con una tela.

Hablando con la madre y el padre, que mientras había llegado, resultó que lo que tenía la enferma era un *problema ajeno*, o sea un problema con personas externas a la familia. La señora había ido a una tienda para hacer algunas compras pero, al momento de pagar, había pedido que le fiaran. Visto que ya le debía dinero al dueño de la tienda por compras hechas anteriormente, éste se reusó darle la mercancía sin dinero y, además, la regañó avergonzándola mucho. Ella se apenó mucho y no contestó nada, se guardó adentro la incomodidad. Por este motivo se sintió mal.

Don Leopoldo le dijo que ya no pensara en lo que había sucedido, que ya era cosa pasada. Luego le indicó no tomar absolutamente bebidas frías porque 'calientan' y empeorarían el exceso de calor que ella ya tiene.

28.03.2004

De mi diario de campo: En la mañana, pasando cerca de casa de los padres de Don Leopoldo, escuché que al interior se estaban realizando cantos y oraciones de curación. Pregunté explicaciones a Don Leopoldo y me contó que un grupo de 'hermanos' pentecostales había efectuado una sesión de sanación para la madre. Luego agregó que «¡ésta no es manera de curar!» porque Dios creó las plantas para el hombre, para que las utilizara para curar. Las plantas son sagradas porque las creó Dios y no todos las pueden o saben usar para curar. Es cierto que Jesús curaba sólo con su palabra o con sus manos, pero los hombres no tienen el mismo poder, tienen que usar las plantas para curar las enfermedades.

Él cree que su mamá esté mal porque quemó maíz, porque quien quema maíz se enferma de herpes. El maíz es sagrado, no se puede desperdiciar ni quemar. Las personas que lo queman se enferman y, cuando vuelven a sembrarlo, «ya no se da», su milpa queda vacía. En su caso, por ejemplo, no lo desperdicia, lo usa todo, toma

también las mazorcas menos grandes y bonitas. Por este motivo su milpa produce tanto sin mucha fatiga. Así, con poco trabajo su campo le da mucho maíz.

05.04.2004

De mi diario de campo: Hoy Don Leopoldo contó que, en realidad, su mamá no tiene el herpes sino una enfermedad muy rara, el *calor de rayo*. Me explicó que este padecimiento se contrae por estar en un lugar en donde cayó un rayo desde hace poco tiempo. En estos sitios, y a sus alrededores, se desarrolla un fuerte calor que se transfiere a las personas que se encuentran a pasar por allí.

12.04.2004

De mi diario de campo: El Sábado Santo (10.04.2004) acompañamos a Doña Teresa y su suegra a Colonia Hermosa con el coche de Jorge y yo tuve la oportunidad de conocer a Don Román Arias y de ver el lugar en donde trabaja.

Para detectar lo que tenía la suegra de DT, el señor utilizó un cuadro en el cual estaban representados varios personajes a lo largo de un sendero. No pude ver bien quienes fueran ni entender la técnica que utilizó.

#### **d. Caso 4**

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Terapeuta:** Don Leopoldo

**Paciente:** infante

**Síntomas:** tenía temperatura muy alta, se agitaba mucho y se lamentaba porque unos niños se lo querían llevar

**Diagnóstico:** *enduendamiento*

**Causa:** el papá lo había llevado al 'monte' con él.

18.03.2004

De mi diario de campo: A las 23.30 vinieron a buscar a Don Leopoldo porque un niño estaba muy mal. Tenía fiebre alta y pegaba con sus manos en las paredes de su casa diciendo que allí estaban unos niñitos que lo molestaban y lo querían agarrar. Por este motivo, se refugiaba entre los brazos de su mamá.

Don Leopoldo, al ver esta escena, preguntó en donde lo hubieran llevado y la mamá contestó que se había ido al 'monte' con su papá.

Generalmente en estos casos hay que sahumar al enfermo con mirra pero, visto que la mirra es caliente y el niño tenía calentura, Don Leopoldo le hizo una limpia con aguardiente y le dio un vaso de agua con un compuesto de plantas medicinales. Con esto el niño empezó a sentirse mejor. Luego los padres se quedaron con él y lo velaron, así los *duendes*, que atacan quien está solo, dejaron de molestarlo.

El problema, para Don Leopoldo, es que la casa no está 'preparada'. Cuando se construye una casa, sin saberlo, se puede edificar en un lugar en donde ya vivían unos *duendes* y estos, entonces, se alojan en el nuevo hogar. Por este motivo, desde antes de ir a vivir en una casa es necesario 'prepararla' para que las personas que vayan a vivir allí no tengan problemas y no se enfermen. La dificultad, en el caso del niño atendido, es que el papá no cree verdaderamente en estas cosas, duda.

#### **e. Caso 5**

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Terapeuta:** Don Leopoldo

**Paciente:** señora casada

**Síntomas:** dolor y hormigueo en todo el cuerpo, alteraciones de en los niveles glucémicos

**Diagnóstico:** 1° *susto*; 2° diabetes; 3° *problemas*

**Causa:** 1° Fue atacada por una serpiente mientras estaba chapeando; 2° No se ha curado el susto; 3° El esposo ha decidido dejarla para ir a vivir con otra mujer.

28.03.2004

De mi diario de campo: En la noche el joven mozo que en estos días ha trabajado en el campo con Don Leopoldo (y que es el esposo de la señora Aquilina tratada por Doña Teresa) lo vino a llamar porque su suegra estaba muy mal. Fuimos a su casa y los parientes nos dijeron que padece diabetes y que se está curando con 'medicinas de patente', que se sintió mal muchas veces y muchas veces llamaron al médico, pero es muy costoso y ya no tienen dinero para volverlo a llamar. Luego nos explicaron que llevaba dos días no sintiéndose bien porque antes «se le había subido el azúcar» y

luego se había bajado. La enferma estaba en la cama, sin casi poderse mover. Se quejaba porque le dolía todo el cuerpo y sentía que había animales que le caminaban sobre la piel.

Don Leopoldo le tocó la frente y los brazos y, encontrándolos fríos, dijo que la sangre ya no estaba circulando bien y que necesitaba algo que le reactivara la circulación. Antes le había hecho una limpia, por medio de la cual había visto que tenía *problemas* graves con su esposo. El señor estaba allí y Don Leopoldo consideró que no fuera el caso mencionarlo. Se limitó a decir que la limpia revelaba que la paciente tenía preocupaciones. Fue ella quien empezó a contar que tenía problemas con el esposo, pero Don Leopoldo, en esta ocasión, no consideró fuera el caso de profundizar en el asunto.

Empezó a raspar nuez moscada<sup>663</sup>, raíz de guaco, *olicornio* y borraja de Castilla. Pidió un vaso con un poco de agua y repartió el compuesto entre el vaso y una botellita que contenía alcohol. Dio dos cucharadas del medicamento a la señora y luego pidió a la nuera que usara el alcohol para darle masajes en las piernas y los pies, y al yerno que lo ocupara para tallarle la frente, las sienes, la nuca y los brazos.

Más tarde, Don Leopoldo me explicó que el compuesto que preparó es caliente, porque la enferma está fría. Agregó, además, que la señora tiene un susto y que es éste que le está provocando la diabetes. Él, sin embargo, no se lo pudo curar porque el copal es caliente y también las alteraciones que la paciente había tenido eran calientes. Me contó que la señora se espantó porque una vez, mientras chapeaba con su machete, sintió que algo le jalaba fuerte el pelo y se dio cuenta que se trataba de una 'culebra' que, al intentar morderla, había alcanzado sólo sus cabellos. El esposo mató la serpiente con un palo.

Ella se asustó muchísimo pero nunca se curó. Por este motivo el espanto degeneró en diabetes.

Ahora, además, la señora empeoró porque el esposo la quiere dejar y ya está viviendo por temporadas con otra mujer. Ella, sin embargo, no quiere dejarlo ir.

Después de haber pasado un poco de tiempo charlando con todos los familiares presentes que, como siempre, me hicieron mil preguntas, Don Leopoldo dijo que

---

<sup>663</sup> Don Leopoldo me explicó que favorece la circulación de la sangre.

prepararía una bolsita con el remedio para la diabetes y que pasaran por ella la mañana siguiente.

Don Leopoldo me dijo que la señora está muy enojada y no quiere que el esposo se vaya, por este motivo está mal. Me dijo que no será necesario que volvamos a visitarla, también porque el esposo no tiene ninguna intención de pagar las curas.

#### **f. Caso 6**

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Terapeuta:** Don Leopoldo

**Paciente:** dos niños, un varón y una mujer, de dos y cuatro años

**Síntomas:** hiperactividad y calentura

**Diagnóstico:** *problemas*

**Causa:** fuertes conflictos e incomprensiones entre los padres.

03.04.2004

De mi diario de campo: En la noche, más o menos a las 21.30, una pareja con dos hijos chiquitos vino a buscar a Don Leopoldo. Ambos niños no estaban bien y vinieron a pedirle que les hiciera una limpia. El niño de alrededor de dos años, estaba muy agitado. Aunque apenas sabía caminar, se movía nerviosamente y, con un palo de madera, daba golpes a todo lo que encontraba en su camino. Cuando dejaba el palo, tomaba una varita de metal y si trataban quitársela empezaba a gritar fuerte. En la confusión, alcanzó a pegar también a la hermanita, que tendría cuatro años, y luego agarró un gran cuchillo que lograron quitarle inmediatamente. La niña, al contrario, parecía muy calmada, se quedaba callada e inmóvil con una expresión seria.

Don Leopoldo empezó con hacer la limpia al niño que, según dijo la madre, tenía calentura desde hace unos días. La limpia señaló que el malestar del pequeño era ocasionado por *problemas* entre los padres, que la situación era muy complicada y tensa entre ellos.

La señora, al principio, se resistió un poco a hablar, tal vez por mi presencia, pero luego se abrió. Comenzó a contarnos que el esposo la regañaba continuamente sin motivo, que la trataba mal todo el tiempo, la reprochaba por cualquier cosa hiciera y la culpaba por cualquier cosa pasara. Se puso a llorar y empezó a decir que quisiera irse porque



ya no soporta la situación, pero que no lo hace para no dejar a los hijos. El esposo estaba fuera de la casa, aparentemente indiferente y sin intervenir, mientras que la señora se seguía quejando. Nos contó que, en donde sea que vayan, encuentran siempre a la misma señora que con ella es grosera y con el esposo muy amable, y sin duda tiene interés por él. A este punto el señor intervino negando todo y diciendo que había tratado esta señora sólo por motivos de trabajo. La esposa continuó con sus reclamaciones y empezó a decir que el señor maltrata a los niños, no quiere que se les acerquen y no los cuida. Antes se portaba de forma distinta y, por este motivo, estaba convencida que él tuviera una amante.

Don Leopoldo, al escuchar cuanto ambos decían, les insistió que tenían que esforzarse para estar tranquilos, que tenían que pensar en los hijos. Al esposo decía que tenía que intentar controlarse, y a la esposa que no se tenía que poner celosa sin tener la seguridad que realmente la estuvieran traicionando.

Luego hizo la limpia también a la niña y la diagnosis fue igual. Recomendó a los padres que trataran estar tranquilos porque, de lo contrario, provocarían el sufrimiento de sus hijos. Al final, pidió sólo 15 pesos para las dos limpias porque los señores se quejaron por no tener dinero.

Cuando al fin se fueron, Don Leopoldo me explicó que los celos son ocasionados por el mal funcionamiento de la vesícula biliar. Según él, los problemas de la pareja derivan de los celos de la señora, que podría curarse con un tratamiento para la vesícula. Sin embargo, prefirió no decir nada porque la pareja no tenía el dinero para pagar la cura.

### **g. Caso 7**

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Terapeuta:** Don Leopoldo y Doña Teresa

**Paciente:** mujer casada y con hijos chiquitos

**Síntomas:** cansancio, falta de apetito, dolor de cabeza

**Diagnóstico:** dos espantos leves y uno *de la tierra*

**Causa:** 1° vio la casa de un vecino en llamas; 2° una serpiente entró en su casa; 3° vio un carro que embistió a un señor.

30.12.2006

De mi diario de campo: El jueves 28 de diciembre acompañé a Don Leopoldo y a Doña Teresa en la realización de una curación de espanto.

La mañana, a las 7.00, fui con Don Leopoldo a casa de Doña Bartola para hacerle el *registro*. Fuimos a esta hora porque, según me ha dicho Don Leopoldo, el momento más adecuado para efectuar esta operación es en la mañana temprano, no más tarde de las 7.00.

Cuando llegamos a casa de la señora ella no estaba, había tenido que ir a la Agencia Municipal por una emergencia y todavía no había regresado. Nos quedamos esperando hasta las 8.00 y, visto que todavía no había regresado, decidimos irnos y pedimos que nos avisaran cuando volviera.

Fuimos nuevamente a verla a las 11.00. Don Leopoldo la hizo sentar en una silla orientada hacia donde surge el sol y le pasó un pedazo de copal por todo el cuerpo, como si le estuviera haciendo una limpia. Luego partió el copal en siete pedacitos y, diseñando con cada uno la señal de la cruz sobre el borde de un vaso transparente, los ha dejado caer, uno por uno, en el agua que lo llenaba para averiguar cuantos espantos tuviera y de qué tipo.

Doña Bartola nos había contado que, en los días anteriores, se había asustado varias veces por distintos motivos.

En una primera ocasión, fue por el incendio de una casa cercana, luego por haber visto una serpiente que se había introducido en su habitación y, en fin, por haber asistido a un accidente en Catemaco. Un coche había embestido a un señor que iba en bicicleta pero, afortunadamente, sólo lo había herido levemente.

Don Leopoldo le diagnosticó dos espantos ligeros y recientes y, por ende, más fáciles de curar. El susto provocado por el accidente, sin embargo, era *de la tierra* y, por lo tanto, requería un tratamiento especial.

Antes de que nos fuéramos, Don Leopoldo amarró a la muñeca derecha de la paciente un pequeño cordel blanco que, por lo que me explicó después, sirve para atar el espíritu malo que la está haciendo sufrir y empezar a dominarlo. Este lazo se amarra siempre y sólo a la muñeca derecha porque la izquierda es del diablo.

Don Leopoldo le dio a Doña Bartola también los siete granos de copal que usó para el *registro*, envueltos en una servilleta. Le dijo que los guardara para la noche y que, si se acostaba, los pusiera debajo de su almohada.

La noche volvimos a casa de la enferma muy tarde. Antes de salir, Don Leopoldo preparó el sahumero que se usa para los malos espíritus. Mezcló varios tipos de copal con semillas de mostaza y de borraja de Castilla. La mostaza, me dijo Doña Teresa, es para bendecir, es como si fuera agua bendita, y la borraja es para alejar a los malos espíritus. Ambas son «la contra de los malos espíritus».

Todos los ingredientes fueron machacados con una piedra y luego guardados en una bolsa de plástico.

Doña Teresa tomó también dos pequeños envases que contenían *contra* y *olicornio*. La primera se usa para contrarrestar a las enfermedades y ayuda a no sentirse muy cansados después de haber velado toda la noche. El segundo es para facilitar la sanación de personas muy enfermas y hace que permanezcan en salud durante mucho tiempo.

Cuando llegamos a casa de Doña Bartola, aproximadamente a las 23.00, Don Leopoldo empezó la operación del *levantamiento* con siete granos de copal y un vaso de agua, mientras Doña Teresa la sahumaba repetidamente.

En el incensario se pusieron los pedacitos de copal usados para el *registro* de la mañana junto al sahumero preparado por Don Leopoldo.

En esta ocasión fue necesario utilizar esta mezcla porque la enferma tenía un espanto *de la tierra*. Cuando son los *chaneques* a tener preso el espíritu del paciente es suficiente el copal blanco pero, cuando se trata de un espíritu *malo*, es necesario este sahumero que es mucho más fuerte y poderoso.

Doña Teresa sahumó a la enferma por siete veces y luego la bañó en el patio, con un jabón nuevo y agua caliente en la cual había dejado en infusión la hierba del susto y la hoja de salvia.

Después del baño, Doña Bartola recibió siete limpias, hechas con siete huevos de gallina y hoja de cocuite (que se puede usar cuando no hay albahaca).

Terminadas las limpias, Don Leopoldo desató el cordel blanco que la paciente tenía sujetado a su muñeca derecha. Doña Teresa me dio otra versión de su función. Me indicó que sirve para amarrar el espíritu del enfermo a su cuerpo y así facilitar su

regreso. Por este motivo se puede desatar después de las limpias, cuando se supone que el espíritu ya haya regresado. El cordel, después, se tira en el agua del salto.

Don Leopoldo siguió el tratamiento, haciendo a la enferma una limpia con una vela blanca. Ésta se usa para ver la duración de la vida del paciente. Se prende cuando se va al salto y, si su llama es intensa y queda prendida, la persona tendrá una vida larga, si se va apagando y su llama es chiquita, su existencia será breve.

Terminada esta limpia, Don Leopoldo usó su boca para vaporizar aguardiente a lo largo del cuerpo de la paciente. Esta operación se tiene que efectuar de un tirón y sin respirar. El aguardiente se asperge en forma de cruz en siete partes del cuerpo y sirve para 'refrescar' a la enferma y liberarla del calor del copal. Las partes del cuerpo son las mismas de la limpia, o sea: la frente, la nuca, la espalda, el pecho, la parte interna de los codos, las manos y los pies.

A este punto, Don Leopoldo, Doña Teres y yo fuimos al salto y llevamos con nosotros la ropa de la señora, la vela, el jabón, el cordel, el incensario, los huevos y el aguardiente. Apenas llegamos, Doña Teresa prendió la vela y la dejó cerca de la orilla del arroyo. Luego, se puso a lavar la ropa de la enferma. Contemporáneamente, Don Leopoldo puso el incensario humeante cerca de la corriente de agua y empezó a romper los huevos en la parte más alta del salto. Si éstos producen mucha espuma, la curación tuvo éxito y el paciente tuvo fe.

Después, Doña Teresa nos sahumó a Don Leopoldo y a mí, y Don Leopoldo hizo lo mismo con ella. Los tres pasamos los pies descalzos sobre el humo.

En fin, el jabón, las brasas y el aguardiente se tiraron al agua para 'pagar' a los chaneques del lugar y nosotros volvimos a casa de Doña Bartola.

Aquí Don Leopoldo nos preparó un vaso de vino jerez con *olicornio* y uno de *Big Cola* con la *contra*. Luego nos sentamos a comer lo que Doña Bartola nos había cocinado para concluir la curación con el convivio usual, y nos quedamos platicando y contando historias hasta las 3.00 de la madrugada.

### ***h. Caso 8***

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Terapeuta:** Doña Teresa y Don Leopoldo

**Paciente:** yo

**Síntomas:** gripe y fuerte dolor de cabeza

**Diagnóstico:** 1° *preocupaciones*; 2° calor y sombra de muerto;

**Causa:** 1° Tuve algunas *preocupaciones* antes de salir a campo. 2° Participé en el velorio para celebrar los cuarenta días de defunción de una señora y ‘se me pegó’ la sombra del muerto.

12.01.2008

De mi diario de campo: Antier llegué a Santa Rosa, después de haber pasado todas las fiestas navideñas en San Fernando. Platiqué mucho con Don Leopoldo y Doña Teresa, les conté que tuve la oportunidad de participar en las celebraciones para los cuarenta días de muerte de la esposa de Don Bartolo y también les comenté que luego me había enfermado. Me había dado gripe y calentura, y no había logrado curarme. Ellos entonces me preguntaron si me había bañado, junto a toda la familia, en la madrugada del último día de velorio. Cuando les dije que había preferido no hacerlo –porque hacía muchísimo frío y el agua del río estaba helada–, me explicaron que era muy grave que no hubiera participado en el baño colectivo porque había acompañado a los familiares a lo largo de todo el ritual y entonces yo también tenía que ‘limpiarme’ del ‘calor del muerto’.

Cuando alguien muere, se queda su calor, su ‘sombra’, y ésta perjudica a los vivos y hace que una persona que está enferma se complique y pueda llegar a morir. Don Leopoldo me comentó que por este motivo, cuando él está curando a alguien, nunca va a un velorio, y Doña Teresa me contó que justo antier se murió una maestra y que, por la presencia de un muerto en el pueblo, todas las personas que ella está curando han empeorado. Para evitar consecuencias negativas en todos los que participan en los mortuorios y velorios, las ‘abuelas’ que dirigen el ritual bañan a todos los presentes con jabón nuevo y una infusión fría de *hierba Martina* o *hierba de muerto*. Con estos medios, me subrayó Doña Teresa, «se borra todo, se elimina todo lo que puede haber dejado el muerto».

Visto que yo seguía sintiéndome mal, no obstante todas las medicinas que he estado tomando, y sentía que la cabeza me explotaba por el dolor, Doña Teresa me hizo una *limpia*. El huevo indicó que me enfermé por *preocupaciones* que tuve antes de partir, que tenía mucho calor que ‘se me había subido a la cabeza’ y que ‘se me había

pegado' la sombra del muerto. Doña Teresa me dijo que era absolutamente necesario que, en la mañana siguiente, me bañara el cuerpo y la cabeza con agua fría y que debía recibir otra *limpia*. En el huevo apareció también una línea oblicua oscura, a partir de la cual ella detectó que me había resbalado y me había caído unos días antes.

Ayer volví a despertar con dolor de cabeza. Doña Teresa me hizo esperar unas horas, para que hubiera más calor, y me 'ordenó' que me bañara. Lo hice. El agua estaba helada y yo temía que me regresara la fiebre. Por lo contrario, me sentí inmediatamente mejor y desapareció el dolor de cabeza. Luego, Don Leopoldo me hizo la *limpia* y detectó que el calor y la 'sombra del muerto' seguían presentes, pero que habían disminuido. Me mostró una especie de cúpula, formada por la clara del huevo, y me explicó que indicaba la 'sombra'. Mientras hablábamos, se fue como desinflando y él dijo que era una señal de que el calor se quitaría. En el borde superior del agua había una pequeña burbuja que, me dijo, revelaba un pequeño *ojo*. Doña Teresa agregó: «no te preocupes, te vas a componer. Se te va a quitar, vas a ver». Lo dijo muy segura, basándose en lo que vio cuando fue a tirar al salto el huevo de la primera *limpia*.

A lo largo del día, me volvió el dolor de cabeza y Doña Teresa me amarro en la frente un paliacate con unas hojas humedecidas con un poco de aguardiente. Hoy me sentí mucho mejor y ya no tuve mal de cabeza.

### ***i. Caso 9***

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Terapeuta:** Doña Teresa

**Paciente:** niño de 2 años

**Síntomas:** calentura, debilidad e inapetencia

**Diagnóstico:** *preocupaciones* de la madre

**Causa:** La madre se preocupó mucho porque fue acusada de discriminación hacia algunos feligreses de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y tuvo que presentarse frente al juez auxiliar local.

13.01.2008

De mi diario de campo: En la noche de ayer acompañé a Doña Teresa a casa de una familia cuyo niño de dos años no estaba bien. Había tenido calentura en los dos días anteriores, y apenas empezaba a sentirse mejor cuando otra vez volvió a enfermarse. Le volvió a dar temperatura, estaba muy débil y no había querido comer a lo largo de todo el día. Doña Teresa le hizo una limpia y detectó que el pequeño había vuelto a empeorar porque su mamá estaba preocupada e tenía algún *problema*. La madre entonces confirmó que estaba ansiosa y nerviosa por algo que había pasado en la mañana. Mientras estaba haciendo su trabajo de auxiliaría en el local centro de salud, le notificaron que el día siguiente tendría que presentarse frente al juez auxiliar, junto a otras personas, porque la habían acusado de haberse portado de manera discriminatoria con unos miembros de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

El centro de Salud de Santa Rosa desarrolla unas charlas informativas que se programaron para los sábados, visto que en los otros días de la semana se realizan otras actividades y el domingo el centro está cerrado. Según contó la mamá del enfermito, una señora adscrita a la Iglesia Adventista fue a visitar a otras feligresas y las convenció de que no fueran a las reuniones, porque su credo les pide que se abstengan de esta clase de actividades los días sábado. La misma, luego, fue a la Clínica exigiendo que las reuniones se efectuaran en domingo y, cuando las auxiliarías de salud le dijeron que no era posible, porque el domingo era su único día de descanso, la señora las demandó frente al juez comunitario, acusándolas de discriminación hacia los miembros de su credo. Todos los familiares presentes –los abuelos y una tía del niño– se pusieron a discutir sobre la situación, a dar consejos y a tranquilizar a la mamá del pequeño.

Hoy en la mañana, la señora trajo su hijo a la Casa de la Medicina para otra *limpia*. El niño ya estaba mucho mejor y su madre nos contó que había empezado a recuperarse desde anoche, que pidió comida poco después de que nos fuimos. Mientras Doña Teresa hacía la *limpia* al infante, siguió dando consejos a la mamá sobre el *problema* que la preocupaba.

## ***I. Caso 10***

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Terapeuta:** Doña Teresa

**Paciente:** adulto mayor

**Síntomas:** calentura y debilidad

**Diagnóstico:** 1° enfermedad previa; 2° presencia de un muerto en el pueblo

**Causa:** 1° La salud del señor estaba delicada por haber permanecido algunos meses en la cárcel; 2° la muerte de una maestra local provocó en él un empeoramiento.

13.01.2008

De mi diario de campo: Anoche, después de atender al niño enfermo, fuimos a visitar a otro paciente, un curandero de edad avanzada que, aproximadamente hace un año, fue encarcelado porque lo acusaron de haber manipulado unas personas que estaba curando de una *maldad* y haber exigido de ellas mucho dinero. Los meses de cárcel fueron dañinos para su salud y ahora el señor está viviendo con una sobrina que lo atiende y lo cuida. Al llegar a la casa, lo encontramos acostado y Doña Teresa dijo que tenía calentura. La sobrina nos informó que había comenzado a sentirse mal a lo largo del día, que estaba muy débil. Doña Teresa atribuyó su empeoramiento a la presencia de un muerto en el pueblo.

## ***m. Caso 11***

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Terapeuta:** Doña Teresa

**Paciente:** muchacha de 14 años

**Síntomas:** dolor de cabeza y molestia en los ojos desde hace 4 días

**Diagnóstico:** en el huevo aparecen *lágrimas*, o sea *problemas*

**Causa:** Vio a un muchacho de la 'Sierra', que la estaba cortejando y que le gustaba, de la mano de otra muchacha. Los papás le dijeron que «mejor se olvidaba de este muchacho». La joven tomó el discurso de los padres como un regaño y se sintió peor.



26.05.2008

De mi diario de campo: Hoy, alrededor de las siete de la tarde, una señora vino a la Casa de la Medicina, acompañada por dos muchachas y una niña. La más joven de las muchachas tenía dolor de cabeza y molestia en los ojos desde hace cuatro días.

Por los síntomas, Doña Teresa pensó que pudiera tratarse de un *ojeo* pero la limpia indicó algo diferente. En el huevo, de hecho, se vieron ‘lagrimas’, o sea *problemas*. Por lo tanto, Doña Teresa empezó a preguntar a la muchacha qué le había ocurrido, si había discutido con el galán, si alguien le había regañado, si alguien le había traicionado.

La muchacha no dijo nada y empezó a llorar. Fue la mamá, entonces, quien comenzó a contar que, desde hace cuatro días, la había visto muy triste. Un muchacho que viene de la ‘Sierra’ –del municipio de Soteapan– la estaba cortejando y a ella le gustaba. Sin embargo, unos días antes lo había visto caminar de la mano con otra muchacha. Sus papás, entonces, le dijeron que lo mejor era que se olvidara del joven. Visto que él no es de Santa Rosa, no se puede saber bien ni cómo es, ni si ya tiene compromiso porque «en la Sierra se casan muy jóvenes». La muchacha tomó el discurso de los padres como un regaño y se empezó a sentir aún peor.

Mientras la mamá contaba lo que había pasado, la jovencita seguía llorando en silencio. No dijo nada durante toda la consulta.

Su hermana mayor, además, se puso a contar que hay otro muchacho que está interesado en ella pero a ella no le interesa absolutamente y lo trata sólo como un amigo.

Doña Teresa le estuvo dando muchos consejos e intentó tranquilizarla. Cuando se fueron, parecía que se sintiera mejor y quedaron de acuerdo con Doña Teresa que regresarían si no se le quitaba el dolor de cabeza.

### ***n. Caso 12***

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Terapeuta:** Doña Teresa

**Paciente:** mujer casada

**Síntomas:** fuertes dolores de cabeza, frente y ojos

**Diagnóstico:** *Ojeo*

**Causa:** Cuando era niña, una mujer que no tenía hijos la vio y le gustó. Esta mujer tenía una mirada *fuerte*.

26.05.2008

De mi diario de campo: En la noche, alrededor de las 10.00, vino a la casa la hermana menor de Doña Teresa porque le dolían mucho la cabeza, la frente y los ojos. Doña Teresa le hizo una limpia y el diagnóstico fue *ojeo*. Pregunté aclaraciones y me explicó que era un *ojeo* que le habían hecho cuando era niña. Me dijo: «hay mujeres que no tienen hijos y, al ver un niño, les gusta y lo *ojean* porqué, al mirarlo, su mirada es fuerte, es caliente». Agregó que esta enfermedad sólo se puede ‘controlar’ que no se cura nunca y que regresa frecuentemente a lo largo de la existencia. Si, por ejemplo, alguien se enferma de gripe y le da calentura, el *ojeo* ‘vuelve a brotar’: empiezan a dolerle la cabeza y la frente, y los ojos comienzan a lagrimar. El problema es que «se calienta mucho la cabeza y al cerebro no le gusta el calor, ¡al cerebro le gusta el frío!». Para eliminar las molestias, se realiza una *limpia* y con ésta el *ojeo* se vuelve a ‘controlar’.

## Cuadro LI

### Algunos casos de curaciones

No.	Lugar y fecha	Terapeuta	Paciente y síntomas	Diagnóstico	Causa	Herramientas y técnicas de curación
1	S. Rosa, 26.02.2004	Don Ángel	Niña con vómito, ya tratada con inyecciones sin algún resultado	<i>Problemas</i>	Pelea entre sus padres	Limpia, presencia del padre que era quien ocasionaba las tensiones familiares, plática, toma a base de plantas medicinales, consejos
2	S. Rosa, 28.02.2004 04.03.2004 08.03.2004	Doña Teresa	Mujer casada y con hijos chiquitos con dolores en todo el cuerpo (cabeza, espalda, cintura, vientre)	1° <i>Problemas</i> 2° <i>Susto de la tierra</i> 3° <i>Mal aire</i>	1° Asistió a una pelea entre sus padres 2° Para proteger la madre, recibió un golpe de parte del padre 3° Se cayó en un lugar en el cual habían hecho un <i>trabajo malo</i> , una <i>trampa</i> que no estaba dirigida a ella sino a quien fuera que pasara por allí	Masajes en todo el cuerpo, limpias, pláticas, cápsulas, vino jerez con <i>contra</i> y polvo de <i>olicornio</i> , vino jerez con aceite de ricino, <i>contra</i> , nuez moscada y otros ingredientes, indicaciones alimentarias
3	S. Rosa, 29.02.2004	Doña Teresa	Niño de pocos meses que comía poco y tenía los ojos entrecerrados como si le doliera la cabeza	<i>Ojeo</i>	Una mujer de <i>mirada fuerte</i> había visto al niño y le había gustado	Limpia
4	S. Rosa, 03.03.2004	Doña Teresa	Joven mujer casada y con hijos chiquitos con vómito intenso	1° <i>Pensamientos</i> 2° <i>Mal aire</i>	1° El esposo la regañó y ella se disgustó mucho con él pero no lo expresó 2° En la mañana, al despertar, un golpe de aire entró en la casa y la afectó	Limpia, plática, toma a base de plantas medicinales, consejos
5	S. Rosa, 05.03.2004 28.03.2004 Colonia Hermosa 10.04.2004	1° Don Leopoldo 2° Feligreses pentecostales 3° Don Román Arias (brujo)	Mujer mayor con fuertes irritaciones cutáneas, principalmente en el busto	1° <i>Problema ajeno</i> 2° Herpes 3° <i>Calor de rayo</i> 4° <i>Maldad</i>	1° Se avergonzó porque el dueño de una tienda local se reusó fiarle y la regañó por no haber pagado una deuda anterior 2° La señora quemó maíz 3° La señora pasó por un lugar en donde había caído un rayo en los últimos seis meses 4° Alguien le hizo un <i>trabajo malo</i>	1° Limpia, plática, cataplasma con plantas medicinales y aguardiente, consejos 2° Oraciones y cantos 3° Ningún tratamiento 4° ¿?
6	S. Rosa, 11.03.2004	Don Leopoldo	Niña que no quiere comer y está muy débil	<i>Susto de la tierra</i>	Asistió a la explosión de la cámara de aire de un coche	Limpia, registro del susto, velación, levantamiento del susto, sahumaciones, baño, limpias con 7 huevos, aspersion con aguardiente, convivio
7	S. Rosa, fecha imprecisada	Brujo	Mujer casada con las funciones vitales reducidas al punto que está por morirse	<i>Milagro</i>	Los familiares de la anterior cónyuge de su esposo están enojados con él y se quieren vengar	Siete limpias con pollos negros, los huesos de los pollos se llevan al salto, limpia con albahaca frente a la Virgen de Catemaco
8	S. Rosa, 10.03.2004	Doña Teresa	Niño de pocos meses inapetente y con temperatura	<i>Ojeo</i>	Alguien con <i>mirada fuerte</i> vio al bebé, le gustó y no lo pudo tocar. Así le transfirió un <i>calor</i> que le provoca dolor de cabeza y molestia	Limpia

					a los ojos	
9	S. Rosa, 12.03.2004	Don Leopoldo	Niña con fuertes dolores de estómago	<i>Problemas</i>	La madrastra había peleado con su esposo porque había regresado a casa borracho. Después de la discusión le dio de comer a la niña, transfiriéndole el malestar	Limpia, plática, gotas para dolor de estómago <sup>664</sup>
10	S. Rosa, 18.03.2004	Don Leopoldo	Niño con temperatura muy fuerte que se quejaba y agitaba mucho porque en casa veía a unos <i>niñitos</i> que se lo querían llevar	<i>Enduendamiento</i>	El papá lo llevó consigo al 'monte'	Limpia con aguardiente, toma a base de plantas medicinales
11	S. Rosa, 28.03.2004	Don Leopoldo	Mujer casada con dolor y hormigueo en todo el cuerpo y alteraciones en los niveles glucémicos	1° Susto 2° Diabetes 3° <i>Problemas</i>	1° Fue atacada por una serpiente mientras estaba chapeando 2° No se curó del susto 3° El esposo ha decidido dejarla para ir a vivir con otra mujer	Limpia, plática, toma a base de plantas medicinales, masaje, té de plantas medicinales para diabéticos
12	S. Rosa, fecha imprecisada	Doña Luisa	Joven con cansancio, falta de apetito, dolor de cabeza	Espanto de muerto o sombra de muerto	Vio un difunto y absorbió el calor de la sombra del muerto	Limpia con cuatro huevos durante dos días (dos huevos por día), velación, limpia con dos huevos, sahumadura y limpia con un pollo el tercer día, baño en el salto en donde se prendió una vela blanca y se dejaron las plumas, las entrañas y los huesos del pollo
13	S. Rosa, 03.04.2004	Don Leopoldo	Dos niños, varón y mujer, de dos y cuatro años con hiperactividad y calentura	<i>Problemas</i>	Fuertes conflictos e incomprensiones entre los padres	Limpia, plática y consejos
14	S. Rosa, 28.12.2006	Don Leopoldo y Doña Teresa	Mujer casada y con hijos chiquitos, con cansancio, falta de apetito, dolor de cabeza	Dos espantos leves y uno <i>de la tierra</i>	1° Vio la casa de un vecino en llamas 2° Una serpiente entró en su casa 3° Vio un carro que embistió a un señor	<i>Registro</i> del susto, velación, <i>levantamiento</i> del susto, siete sahumaduras, baño con jabón nuevo e infusión de plantas, limpias con siete huevos y una vela blanca, aspersion con aguardiente, convivio
15	S. Rosa, fecha imprecisada	Don Leopoldo	Hombre casado con fiebre muy alta	Engaño	Estaba comiendo en casa de su tía. Una cuñada se acercó para darle tortillas y él pensó que lo iba a abrazar. 'Le entró ansia' o sea sintió deseo por su cuñada pero no lo manifestó	Limpia, toma con polvo de binza de tepezcuintle o de tejón solo, descanso y abstinencia sexual durante siete días, limpia y baño en un salto de agua
16	Santa Rosa, 12.01.2008	Doña Teresa y Don Leopoldo	Yo, gripe y fuerte dolor de cabeza	1° <i>Preocupaciones</i> 2° Calor y sombra de muerto	1° Tuve algunas preocupaciones antes de salir a campo 2° Participé en el velorio para celebrar los cuarenta días de defunción de una señora y 'se me pegó' la sombra del muerto	Dos <i>limpias</i> , baño con agua fría, aplicación de unas hojas con aguardiente en la frente, sostenidas con un paliacate

<sup>664</sup> Extracto de plantas medicinales preparado por Doña Teresa.

17	Santa Rosa, 13.01.2008	Doña Teresa	Niño de 2 años con calentura, debilidad e inapetencia	Preocupaciones de la madre	La madre se preocupó mucho porque fue acusada de discriminación hacia algunos feligreses de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y tuvo que presentarse frente al juez auxiliar local	Dos <i>limpias</i>
18	Santa Rosa, 13.01.2008	Doña Teresa	Adulto mayor con calentura y debilidad	1° Enfermedad previa 2° Presencia de un muerto en el pueblo	1° La salud del señor estaba delicada por haber permanecido algunos meses en la cárcel 2° La muerte de una maestra local provocó en él un empeoramiento	/
19	S. Rosa, 26.05.2008	Doña Teresa	Muchacha soltera de 14 años con dolor de cabeza y molestias a los ojos	Problemas (en el huevo aparecen lágrimas)	Vio a un muchacho de la 'Sierra', que la estaba cortejando y que le gustaba, de la mano de otra muchacha. Los papás le dijeron que «mejor se olvidaba de este muchacho». La joven tomó el discurso de los padres como un regaño y se sintió peor	Limpia, plática, consejos
20	S. Rosa, 26.05.2008	Doña Teresa	Mujer adulta y casada con fuertes dolores de cabeza, frente y ojos	Ojeo	Cuando era niña, una mujer que no tenía hijos la vio y le gustó. «Hay mujeres que no tienen hijos y, al ver un niño, les gusta y lo <i>ojean</i> porque, al mirarlo, su mirada es fuerte, es caliente».	Limpia, plática, consejos
21	S. Rosa, 03.06.2008	Doña Teresa	Yo, piquete de alacrán	/	/	Limón frotado en la parte afectada, oraciones silenciosas. Rebanada de limón asegurada con una faja sobre la parte afectada. Polvo de semilla de cedrón en agua y luego en vino jerez administrado por vía oral
22	Sayula, 10.06.2008	Don Juan Ceiba ( <i>brujo</i> )	Yo, sin ningún síntoma. Pido que me haga una limpia	Peligro de una violencia futura	Tres sujetos malintencionados me estaban observando y siguiendo para raptarme	Limpia con huevo y albahaca, nebulización de un líquido fresco y perfumado, lectura del huevo. Modificación del estado de conciencia del especialista. Visualización de rostros humanos a través de un cáliz lleno de líquido transparente
23	Sayula, 10.06.2008	Don Juan Ceiba ( <i>brujo</i> )	Mujer adulta y casada con conflictos matrimoniales	Maldad	Han hecho una <i>maldad</i> a su esposo, no para que se muera sino para que caiga en el vicio del alcohol y no pueda salir, para que así gaste todo su dinero y se vaya desgastando su salud	Limpia con huevo y albahaca, nebulización de un líquido fresco y perfumado, lectura del huevo. Modificación del estado de conciencia del especialista. Visualización de rostros humanos a través de un cáliz lleno de líquido transparente.

						Preparación de un brebaje que controle y mantenga tranquilo al esposo
24	Sayula, 10.06.2008	Don Juan Ceiba ( <i>brujo</i> )	Hombre adulto y casado con apendicitis aguda tratada quirúrgicamente	<i>Maldad</i>	<i>Trabajo malo</i> hecho para que se enfermara gravemente	Limpia con huevo y albahaca, nebulización de un líquido fresco y perfumado, lectura del huevo. Modificación del estado de conciencia del especialista. Visualización de rostros humanos a través de un cáliz lleno de líquido transparente
25	Sayula, 10.06.2008	Don Juan Ceiba ( <i>brujo</i> )	Mujer adulta y casada. Ella y su familia tienen muchos problemas y dificultades en la casa en donde viven	<i>Maldad</i>	<i>Trabajo malo</i> que habían hecho al terreno en donde surge la casa antes de que ella la adquiriera	Curación del terreno ¿?
26	S. Rosa, miércoles 03.12.2008 jueves 04.12.2008 viernes 05.12.2008 domingo 07.12.2008	Doña Teresa y Don Ángel	Joven mujer casada, erupciones cutáneas extendidas a todo el cuerpo	1° <i>Desesperación</i> 2° <i>Mal aire</i> 3° Calor de muerto	1° Desesperación y falta de tranquilidad por estar lejos de su esposo 2° Envidia, malos pensamientos dirigidos a su familia que la afectaron cuando era niña y estaba frágil e indefensa 3° Asistió a la muerte de la madre de una amiga muy querida	Limpias, pláticas, velaciones, <i>rameadas</i> <sup>665</sup> , <i>barridas</i> con manos <sup>666</sup> , consejos, purga, agua con jugo de limón, tortillas tostadas, caldo de pollo, atole, ayuno, <i>rameadas</i> frente a la estatua de la Virgen de Catemaco
27	S. Rosa, 07.12.2008	Doña Teresa	Mujer mayor, desde el día anterior se le habían entumido la espalda y el brazo derechos, la quijada y la lengua. Dificultades para hablar y comer	1° <i>Preocupaciones</i> 2° <i>Mal aire</i> (aire de muerto)	1° Unos días antes se había muerto el consuegro. Su hija se desmayó por la lástima y ella se preocupó mucho 2° Acompañó el difunto al panteón y de regreso se puso muy triste	Tintura alcohólica de varias plantas para tallar las partes afectadas, limpias, pláticas, masaje de las partes afectadas con pomada, cucharadas de vino jerez con <i>contra</i> .

<sup>665</sup> La *rameada* es una limpia que se realiza barriendo el cuerpo del enfermo con ramas de distintos tipos de plantas.

<sup>666</sup> Es una limpia que se efectúa deslizando las manos a lo largo del cuerpo del paciente a una distancia de alrededor de 15 cm.

## V.2.5. La etiología de las enfermedades en el horizonte simbólico popoluca

Después de haber estudiado las características y funciones llevadas a cabo por un *tsóyoypaapc*, de haber detallado algunas de sus herramientas terapéuticas, de haber profundizado en algunas de las enfermedades que cura, y explorado algunos casos clínicos específicos, es posible deducir, desde una perspectiva interna al horizonte simbólico popoluca, cuales son los factores que originan la enfermedad, y que peso tiene su definición en la práctica médica *nuntajjypaap*.

Podemos observar, entonces, –antes que nada– que toda causa de malestar remite a una dimensión relacional, y se mueve en distintos niveles de interacción, que enlazan el individuo a su medioambiente, a su núcleo familiar, a su comunidad y a los otros planos de existencia. Cada nivel tiene sus reglas, cuya infracción provoca la pérdida de la salud. Así, por ejemplo, si al despertarse la persona se expone a una corriente de aire, podrá padecer de una serie de afecciones provocadas por el desequilibrio entre las condiciones de su cuerpo y las de su entorno. Estas dolencias son ocasionadas por el ineludible vínculo de interdependencia que une su soma a los aspectos más tangibles de su entorno y, como veremos en breve, son consideradas por los popolucas como las más leves.

Existen luego dolencias causadas por desajustes en los lazos familiares y comunitarios. Éstos, que pueden abarcar desde el adoptar una actitud relacional poco ecuánime hasta vivir una situación conflictiva, atraen factores secundarios –concausas– cuales accidentes, energías nocivas emitidas por otros hombres, *males* ‘hechos’ por otros humanos o acciones dañinas de entidades extrahumanas. Este mismo tipo de desequilibrio, además, puede generar afecciones en los demás, como en el caso del *ojeo* o de los malestares infantiles provocados por los padres.

Algo parecido ocurre cuando se quebrantan las reglas de interacción con el medioambiente, y sus ‘dueños’ y guardianes. El infractor se ve, entonces, perjudicado por incidentes o sufre los actos lesivos de algunos seres del *encanto*.

Se encuentran, en fin, las infracciones más graves a las reglas de reciprocidad y convivencia equilibrada, las que utilizan alianzas y saberes demoníacos para aniquilar

al otro voluntariamente, con base en sentimientos francamente antisociales, cuáles pueden ser el odio o la envidia.

La progresiva gravedad de la afectación relacional se refleja así en una clasificación de las enfermedades por sus causas, y en su distinción en las categorías de *naturales* y *postizas*.

Como muestran ampliamente la lista de padecimientos atendidos por los curanderos popolucas y los ejemplos de curaciones referidos, la idea de los *nuntajjypaap* respecto a lo que es 'natural' difiere abismalmente de la que caracteriza el pensamiento 'occidental'. Para los popolucas, lo natural es todo lo que sigue permaneciendo en los límites de lo humano y medioambiental, así como han sido creados por el Dios supremo. Incluye las angustias y los arranques de cólera que pueden alterar el equilibrio emocional del hombre, los castigos que los 'dueños' de la 'naturaleza' le pueden infringirle o los desajustes que puedan surgir entre la biología de su cuerpo y su entorno. Cabe recordar, a este punto, lo que para los santarroseños es la 'naturaleza': el *cuqueja cii wiñic* o sea todo lo que Dios ha dejado en el principio de los tiempos, y cuya existencia no depende de la voluntad y acción humana. Esta definición nos permite comprender porque las enfermedades producidas por un acto que quebranta profundamente este orden, que nace de un pacto con una fuerza antagonista a la divina, son consideradas 'no naturales', *postizas*.

La causa de un padecimiento, asimismo, determina: a) su gravedad; b) las herramientas terapéuticas; c) y el tipo de especialista y de saberes médicos necesarios a su sanación. Los santarroseños, por lo tanto, distinguen ulteriormente las enfermedades, según los grados de dificultad de su curación en: *sencillas*, *complicadas* y *graves*.

a) Las *sencillas*: son afecciones funcionales y sistémicas, daños provocados por accidentes, etc. derivados de la interacción con el entorno 'natural' en sus aspectos más tangibles. Estas enfermedades se curan con relativa facilidad y pueden ser atendidas exitosamente en la 'Clínica' y con medicinas y tratamientos alopáticos.

b) Las *complicadas*: son todas las otras enfermedades *naturales* cuya causa son desfases relacionales con otros seres humanos, el medioambiente, los entes intangibles que demoran en él, los difuntos, Dios, los santos, el demonio. No responden a los tratamientos alopáticos y requieren de la intervención de un especialista de la



curación popoluca. Los síntomas persisten, no obstante la asunción de los medicamentos ‘de patente’, y las herramientas diagnósticas de la medicina ‘científica’ no detectan sus causas. Después de la resolución del factor causante por medio de procedimientos de la medicina *nuntaj̄ȳpaap*, los síntomas (como dolores, temperatura, vómito, diarrea, etc.) se pueden curar eficazmente con tratamientos biomédicos.

c) Las *graves*: son todos los padecimientos *postizos*. Resisten tanto a la terapéutica ‘occidental’ como a la popoluca<sup>667</sup>. La medicina ‘científica’, en sus diagnósticos, declara la inexistencia de causas que puedan provocar los graves síntomas experimentados por el paciente, mientras que la indígena individua su origen ‘no natural’<sup>668</sup>. Los curadores locales, sin embargo, se reconocen inadecuados a lograr la sanación y remiten al enfermo con un brujo, el único, al parecer, que disponga de los instrumentos para atender estos males.

Como se puede observar, esta diferenciación refiere a los distintos grados de gravedad de dolencias que pueden tener síntomas parecidos –o hasta idénticos– y cuya complejidad está directamente vinculada a la gravedad del desequilibrio relacional que las ocasiona.

Es comprensible, por lo tanto, que la definición de los factores que están al origen de un mal sea no sólo imprescindible sino primordial. Un curandero popoluca necesita conocer la causa profunda del padecimiento que pretende curar, porque no son los síntomas o las causas accidentales los que le indican cual es el tratamiento más adecuado a la circunstancia. Por tal motivo, toda terapia tiene que empezar con una *limpia*, el instrumento más preciso del cual el *tsóyoȳpaapc* dispone para definir lo que ‘realmente’ está provocando una enfermedad o impidiendo que sane.

Es fundamental reiterar, además, que la distinción etiológica de las dolencias –y su clasificación en *naturales* y *postizas*– no está indicando en lo más absoluto una cesura entre una dimensión ‘natural’ y una ‘sobrenatural’ de la enfermedad, no separa entre males que afectan al soma y males que afectan al alma, y no se basa en la

---

<sup>667</sup> Y también, en muchos casos, a las sesiones curativas realizadas por comunidades religiosas, como por ejemplo las pentecostales.

<sup>668</sup> Según Don Ángel, esto se ve claramente con la *limpia*. En el caso de enfermedades *naturales*, la yema se queda en el centro del vaso –con respecto a los bordes–, mientras que, cuando el padecimiento es *postizo*, se queda pegada a uno de los bordes (entrevista a Ángel Lázaro Pascual, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 11 de mayo de 2015).

diferenciación entre causas 'físicas' y 'metafísicas'. Todos estos aspectos, más bien, están involucrados en toda manifestación patológica de forma inherente.

Observamos, asimismo, que el hombre no se enferma en cuanto individuo sino en cuanto parte de una red de relaciones que entrelaza, en un nexo de necesidad, las distintas expresiones de la vida –'natural', humana, extrahumana–. Todos dependen de todos, del mantenimiento del justo equilibrio, del justo intercambio, de una reciprocidad que es la clave que posibilita toda forma de existencia. Los daños a la salud, entonces, se vuelven más severos y más difícilmente curables cuanto más graves son las rupturas en esta red vital, siendo los más letales aquellos que derivan de actos voluntarios y directos de agresión, y remiten a sentimientos antisociales como el odio, la envidia, la ira, entre otros.

### *V.3. Asimetría, interacción simbólica y curación: los terapeutas santarroseños y sus prácticas entre cambio y resistencia*

Cuanto expuesto en todos los anteriores apartados de este trabajo muestra como la medicina santarroseña no es sólo un conjunto de conocimientos técnico-empíricos y de prácticas de curación, sino hunde sus raíces en –y se alimenta intrínsecamente de– un horizonte simbólico y una cosmovisión específicos que considero ser propios del pueblo *nuntajyypaap*, aunque se insertan en la más amplia tradición cultural mesoamericana. La medicina popoluca, por lo tanto, se sustenta no sólo en una manera específica de concebir al hombre –y su cuerpo–, sino en el lugar que éste ocupa al interior de la red tupida de relaciones multidimensionales, que constituyen la esencia de un universo compuesto por distintos planos de realidad, y regulado por la reciprocidad equilibrada.

Este fundamento vital de la terapéutica *nuntajyypaap* está padeciendo, aproximadamente desde la década de 1940, los embates de la segunda ola evangelizadora<sup>669</sup> que lo confronta y lo deslegitima, a través de la difusión de un corpus de concepciones, una ética, una cosmovisión, cuya idea de *anthropos* y de cosmos son poco compatibles con las locales.

Los ‘nuevos’ credos, además, –no obstante no ocupen una posición mayoritaria en la comunidad– están llevando a cabo un progresivo proceso de monopolización de los bienes de salvación, propugnándose como «los detentores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un *cuerpo deliberadamente organizado* de saberes secretos» (Bourdieu, [1971] 2006: 42), y operando una exclusión y subalternización del capital y de los especialistas religiosos locales.

El desplazamientos en una posición subalterna de la cosmovisión local es acompañado, además, –en el caso de las creencias y prácticas relativas a la curación– por un proceso de monopolización no sólo de los bienes de salvación del individuo en una dimensión escatológica, sino de los que producen su ‘salud’ terrenal, su bienestar físico y prosperidad existencial.

---

<sup>669</sup> Como ya señalé, la primera evangelización es la que comienza con la llegada de los españoles al continente americano y se distingue por la acción hegemónica y la preeminencia de la Iglesia Católica. La segunda evangelización principia en México en el siglo XIX y se caracteriza por la diferenciación del campo religioso y la incidencia de nuevos actores, cuyo papel hegemónico se suma al de los anteriores.

La inscripción en tales dinámicas, ha producido en la medicina popoluca una serie de respuestas que, como se verá en este apartado, han generado en ella procesos de cambio, adaptación y resistencia.

### **V.3.1. El campo religioso en Santa Rosa Loma Larga**

Al considerar la realidad confesional santarroseña, vemos que su campo religioso está conformado por las siguientes asociaciones: Iglesia Católica, Iglesia Adventista del Séptimo Día, La Voz de la Piedra Angular, Los Testigos de Jehová y tres denominaciones pentecostales<sup>670</sup> articuladas en cinco comunidades, cada una con su templo.

El campo religioso local empezó a diferenciarse entre finales de los años 40 y principios de los 50 del siglo pasado, cuando se manifestaron en la comunidad los primeros avatares<sup>671</sup> de la segunda evangelización. En la actualidad, todos los credos conviven de manera pacífica y sin aparentes conflictos aunque en el pasado, las relaciones interconfesionales parecen haber sido menos serenas. Los cuentos de los ancianos y la fundación<sup>672</sup>, por parte de la local comunidad pentecostal, de un nuevo poblado a pocos kilómetros de distancia, delatan las dificultades encontradas inicialmente en la difusión de los nuevos cultos. El número relativamente alto de confesiones religiosas oficialmente reconocidas ha provocado una fuerte competencia religiosa que ha favorecido, en el transcurso de los años, el conocimiento generalizado de los diversos mensajes evangélicos y una cierta tendencia a la movilidad interconfesional.

#### **V.3.1.a. Las asociaciones religiosas santarroseñas y su relación con la salud y la medicina *nuntajypaap***

Presento a seguir una serie de datos<sup>673</sup> y testimonios, relativos a las asociaciones religiosas existentes en Santa Rosa, a través de los cuales me propongo expresar la

---

<sup>670</sup> La Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús y la Iglesia Cordero de Dios, en la República Mexicana.

<sup>671</sup> Las primeras asociaciones religiosas no católicas que se difundieron en Santa Rosa fueron la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes y la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

<sup>672</sup> A finales de los años 60 del siglo XX, la mayoría de los miembros de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes fundó un nuevo poblado a unos dos kilómetros de Santa Rosa, y lo llamó Samaria.

<sup>673</sup> La información contenida en este apartado deriva de cuanto indicado en los documentos oficiales de la Dirección General de Asociaciones Religiosas –de la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos

manera en que cada una se relaciona, por un lado, al universo terapéutico indígena y, por el otro, a los procesos de salud/enfermedad/curación, y eventualmente interviene en ellos.

Considero que este panorama permita una mayor comprensión de las dinámicas que animan el campo médico santarroseño.

### ***a. Iglesia Católica***

<b>Nivel nacional</b>	<b>Nivel regional</b>	<b>Nivel local</b>
Diócesis de San Andrés Tuxtla Clave SGAR: SGAR/131/93 Número ministros: 110 Estado: Veracruz Localidad Sede Central: San Andrés Tuxtla Canciller Diocesano: Padre Bonifacio Rivas Encargado Pastoral Indígena Diócesis S. Andrés: Diácono Pedro Cruz Asesor Pastoral Indígena Diócesis S. Andrés: Padre José Luís Martínez (Parroquia de Playa Vicente)	Parroquia de referencia: San Juan Bosco Localidad: Juan Díaz Covarrubias Cultos: sábado y domingo 9.00 hrs, 10.30 hrs, 12.00 hrs, 15.00 hrs, 17.00 hrs Párroco: Cristián Padua Martínez Diaconía de referencia: Los Mangos Diácono: Tirso Chigo Chontal	Templo: Santa Rosa de Lima Año de institución: 2001 Nombre Encargada: Aurelia Castillo Cházari Cultos: domingo 13.00 hrs

**Testimonio de:** Cristián Padua Martínez

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Fecha:** 25 de marzo de 2004

---

Religiosos– (vid. [www.asociacionesreligiosas.gob.mx](http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx)), y de los resultado de mi trabajo de investigación de campo.

### Desde mi diario de campo:

Respecto a las prácticas curativas de la medicina indígena, Don Cristián explica que la Iglesia Católica respeta las 'tradiciones culturales populares' y toma una postura elástica. Por lo tanto, se aceptan algunas cosas porque se mira sobre todo a la fe de la persona: «si alguien se pone en frente de una estatua para que lo 'tallen' o le pasen una 'ramita', el sacerdote mira antes de todo a la fe de la persona, y deja que la exprese según su tradición».

Por otro lado, establece una distinción tajante entre la 'herbolaria' y la 'brujería', o sea entre las técnicas y saberes fitoterápicos, y las creencias y ritos propios de las terapias indígenas. Comenta que en la zona, la Iglesia Católica tiene centros de medicina natural. En Acayucan y Comoapan, por ejemplo, la iglesia dispone de un dispensario de medicamentos naturales, en donde se dan baños de vapor y se distribuyen remedios naturistas, entre otras cosas.

Por lo que concierne a la actividad de los 'brujos', enfatiza que es muy criticada. En el caso en el cual la iglesia se da cuenta que un feligrés acude a un brujo se ejerce una obra de concienciación, se le explica que hacerlo es un pecado, que los brujos sólo roban el dinero, y se le dan ejemplos de gente que no ha podido resolver sus problemas de esta manera. Además, se hace una obra de evangelización llevando la palabra de Dios en las casas.

De manera un poco polémica, insiste en que la Iglesia Católica no hace como las 'sectas protestantes', no aparta de su seno sus miembros. Por lo tanto, las personas que recurren a estas prácticas no se expulsan de la comunidad, sólo se tienen que confesar para poder volver a comulgarse.

## ***b. Iglesia Adventista del Séptimo Día***

<b>Nivel nacional</b>	<b>Nivel regional</b>	<b>Nivel local</b>
Clave SGAR: SGAR/610/93 Número ministros a nivel nacional: 777 Estado: Distrito Federal Localidad Sede Central: Benito Juárez	Iglesia Madre: Asociación Veracruzana del Sur. Iglesia Adventista Localidad: Catemaco Ministro: Rubén Quetz Delgado	Templo: Iglesia Adventista del Séptimo Día Año de institución: 1952 Nombre Primer Encargado: José Lázaro Alonso Nombre Encargado Ministerio Pro-Salud: Andrés García Reyes Cultos: sábado de 8.00 a 12.00 hrs y de 16.00 a 20.00 hrs; domingo 20.30 hrs; miércoles 20.30 hrs; viernes 19.00 hrs

**Testimonio de:** Esaú Martínez (director de los diáconos y organista), Ángel Hernández Cruz (encargado-asistente de la iglesia), Lázaro Pascual Martínez (director del área de vida familiar y encargado-asistente), José Lázaro Alonso (subdirector de diáconos), Florencio Lázaro Hernández (encargado-asistente), Agustina Hernández Cruz (encargada-asistente y directora del área de mayordomía)

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Fecha:** 13 de marzo de 2004

### Desde mi diario de campo:

La opinión de la Iglesia Adventista acerca de la ‘medicina tradicional’ no es ni positiva ni negativa, porque ve en ella tanto aspectos positivos y benéficos que acepta, como aspectos negativos y dañinos que rechaza. Por ejemplo, entre los popoluca hay curanderos que practican brujería o hechicería –bañan al paciente en un salto a la medianoche, llevando velas y gallinas negras– y esto no viene aceptado absolutamente por la Iglesia Adventista. La parte positiva es la que se refiere al uso de las propiedades curativas de las plantas.

Asimismo, en la Iglesia Adventista existen leyes y reglamentos sobre estos temas, y cuando alguien no cumple con ellos, se aplica la *disciplina eclesiástica*. En un principio, el caso se examina en la *Junta directiva*, después la comunidad entera, por medio de

una votación, expresa un veredicto final acerca del problema. Según la gravedad de su trasgresión, el culpable puede ser *censurado*<sup>674</sup> de 30 a 180 días. Al terminar el periodo decretado, tiene lugar otra junta y se realiza otra votación para retirar la *censura*. De esta forma vuelve a ser *miembro activo*, pero no recupera los cargos que estaba recubriendo. Cuando la iglesia considere la trasgresión tan grave que quien la cometió ya no merezca ser parte de la comunidad, el culpable puede ser expulsado. En estas circunstancias, se analiza el caso en la junta y se propone la separación del miembro de la comunidad. También en estos casos toda la asamblea de creyentes se expresa por medio de una votación.

Estas medidas disciplinarias se utilizan toda vez que alguien transgrede las reglas. De todas formas, no se le impide entrar en el templo y, si quiere, puede volver a ingresar en la comunidad pero, para hacerlo, tiene que bautizarse nuevamente. La junta evalúa su caso y lo somete al voto de la comunidad. Un candidato que desee entrar a la comunidad se tiene que someter a un periodo de formación, después su caso se presenta a la junta, se consulta la asamblea y, si vota positivamente, se admite al bautizo.

Los casos de miembros que acuden a la ‘medicina tradicional’ son aislados y poco frecuentes.

**Testimonio de:** Genaro Lázaro Pascual (sub-director del departamento de escuela sabática)

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Fecha:** 27 de marzo de 2004

Desde mi diario de campo:

En la Iglesia Adventista, existe un área dedicada específicamente a la gestión y cuidado de la salud: el *Ministerio Pro-salud*. Sus actividades se basan en las sagradas escrituras –la Biblia– en las cuales se dan consejos para vivir una vida mejor, como por ejemplo la abstención del uso de drogas, alcohol y tabaco. El *Ministerio*, entre otras cosas, se

---

<sup>674</sup> La censura es la suspensión de los derechos del feligrés, éste ya no tiene ni voz ni voto en la iglesia, aunque no es expulsado. No tiene derecho a ser *miembro activo*, no puede oficiar y, si cubre algún cargo, lo destituyen.



encarga de indicar la mejor forma de alimentarse. En la *Génesis* se menciona que Dios creó las plantas para que sirvieran de alimento al hombre y, por eso, los hombres deberían ser vegetarianos. Los miembros de la Iglesia Adventista deberían ser vegetarianos pero, en realidad, pocos lo son. De todas formas se intenta dar más importancia a los alimentos y a las grasas vegetales.

La Iglesia ha editado varios libros especializados en la nutrición, hay algunos, por ejemplo, que indican los alimentos útiles a prevenir las enfermedades. Además, hay escuelas, albergues para niños, hospitales y médicos especialistas adventistas. A los hospitales pueden acceder tanto los miembros de la iglesia como personas externas, están abiertos a todos. Asimismo, en las comunidades adventistas se realizan seminarios de información, se publican libros que ofrecen consejos para proteger la salud – algunos por ejemplo se dirigen a los ancianos enfermos– se proyectan documentales que dan consejos médicos. Los cursos son efectuados por los pastores. Todo esto se hace porque el cuerpo viene considerado el templo del Espíritu Santo. No puede ser contaminado con bebidas alcohólicas o con la ingestión de carne de cerdo. Científicamente ha sido comprobado que el cerdo es el animal que transmite más enfermedades.

En Levítico 11,11 Dios indica cuales son los alimentos puros, que se pueden comer, y cuáles son los impuros, que se tienen que evitar. Por este motivo, el *Ministerio Pro-salud* se inspira a la Biblia para dar consejos que mejoren la salud y el bienestar físico de los fieles. Más o menos una vez por año se efectúa una campaña de salud. Se invitan algunos médicos –tanto adventistas como pertenecientes a otras confesiones– para que den consultas en la Agencia Municipal o en una casa particular. Se anima toda la comunidad para que acuda a las visitas que son gratuitas. Se invitan pediatras, odontólogos, oculistas, médicos genéricos, según las necesidades de la comunidad. En el caso en el cual haya medicinas, se distribuyen gratis, sino se expiden recetas para que los pacientes las compren. Generalmente, se convocan médicos que no piden gratificación para su trabajo, sin embargo si es necesario se utiliza el dinero de la iglesia para pagarlos.

*Pro-salud* enseña cómo se preparan platos vegetarianos y sanos, se encarga de indicar cuales son los alimentos que se deben comer para estar mejor y ser saludables. Además, se enseña a conocer y utilizar plantas medicinales. Este tipo de cursos son

realizados por doctores botánicos, que distribuyen libros específicos en los cuales se indican las varias plantas útiles y sus funciones curativas. La sede de los cursos es Catemaco y están abiertos a todos, aunque generalmente acudan los responsables de los diferentes departamentos. Su duración es de un día.

La Iglesia Adventista está intentando enseñar a sus miembros a utilizar comida vegetariana porque, cuando Jesús regresará por segunda vez, llevará a todos en la Nueva Jerusalén en donde no se comerá carne, sino frutas y verduras. Por este motivo, los fieles deben intentar acostumbrarse desde ahora a comer este tipo de alimentos para estar listos.

### ***c. La Voz de la Piedra Angular***

<b>Nivel nacional</b>	<b>Nivel regional</b>	<b>Nivel local</b>
Clave SGAR: SGAR/24/93	Pastor Local: Rubén Luna Lujano	Templo: no existe
Número ministros a nivel nacional: 30	Localidad: Los Mangos	Año de institución: 1998
Estado: Distrito Federal	Cultos: domingo 9.00 hrs	Nombre Encargado: Guadalupe Pascual Cayetano
Localidad Sede Central: Iztapalapa	Iglesia Madre (localidad): Catemaco	Cargo: Oyente
	Ministro: Gustavo Lara	

**Testimonio de:** Guadalupe Pascual Cayetano

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Fecha:** 26 de marzo de 2004

#### Desde mi diario de campo:

Para la Voz de la Piedra Angular la medicina indígena es positiva, porque todo lo que es natural está hecho por Dios. Eso, claramente, se refiere al uso de plantas medicinales, mientras que el recurso a técnicas terapéuticas, como las *limpias* o las curaciones de *susto*, es rechazado. Desarrollar estas prácticas se considera pecado, pero no hay castigos por esto en la comunidad. Quien peca no viene excluido o expulsado, debe simplemente arrepentirse y pedir perdón a Dios en su corazón.

En esta asociación religiosa no existen prácticas especiales para curar a los enfermos, como ocurre en otras denominaciones presentes en el pueblo.

#### ***d. Los Testigos de Jehová***

<b>Nivel nacional</b>	<b>Nivel regional</b>	<b>Nivel local</b>
Clave SGAR: SGAR/62/93 Número ministros a nivel nacional: 4041 Estado: Distrito Federal Localidad Sede Central: Azcapotzalco	Las comunidades locales dependen directamente de la sede central	Templo: Salón del Reino de los Testigos de Jehová Año de institución: 1989 Nombre Encargados: Elías Azamar Nicolás y Donato Chigo Tepox

**Testimonio de:** Guillermo López Morales (miembro de la congregación)

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Fecha:** 10 de marzo de 2004

#### Desde mi diario de campo:

Respecto al recurso a la terapéutica popoluca, los Testigos de Jehová aceptan la decisión de cada miembro y lo dejan libre. Si alguien cree en la ‘medicina tradicional’ y la utiliza, ésta es considerada una elección personal y libre.

Él y la Iglesia a la cual pertenece consideran ‘médicos tradicionales’ a los que utilizan plantas, cortezas y raíces para curar, o sea a los que conocen la herbolaria. Este tipo de curaciones no viola ninguno de los principios de las sagradas escrituras y por eso no es incompatible con ser Testigos de Jehová. Los problemas surgen cuando quien cura, además de utilizar plantas, «está en contacto con espíritus malignos». Éstos son los ‘brujos’. Asimismo, las *limpias*, las curaciones de *espanto* –y todas las otras prácticas rituales usadas en las curaciones locales– son consideradas brujerías.

Entre los Testigos de Jehová no se realizan curaciones espirituales y milagrosas. Este tipo de terapias no viene fomentado porque se piensa que no esté en armonía con la palabra de Dios. Si alguien está enfermo, prefieren que acuda a las estructuras sanitarias presentes en el lugar.

En Deuteronomio 18,10-12 se rechazan las curaciones realizadas por medio de brujería, hechicería y espiritismo. El uso de este tipo de prácticas perjudica la relación que el hombre tiene con Dios, por este motivo las personas que las utilizan se ponen afuera de la comunidad. Pueden participar a los encuentros como observadores pero ya no son miembros activos. Cada uno de los presentes puede decidir si hablarle o no, frecuentarlo o no. La intención de base de estas medidas es la de proteger a la comunidad, no tanto de la persona, sino más bien del ingreso y difusión de estas prácticas en su seno. Por este motivo, cada quien puede decidir cómo portarse con el ‘culpable’, si dirigirle la palabra o no. La persona continúa siendo respetada en su dignidad y se piensa que necesite de ayuda para recuperar la justa relación con Dios. Para volver a ser miembro de la comunidad tiene que dejar de recurrir a este tipo de prácticas. La comunidad se da cuenta gradualmente de su cambio y lo readmite como miembro activo. Es muy poco frecuente que un integrante de la comunidad acuda a este tipo de curaciones, porque las enseñanzas que recibe le sirven justamente a darse cuenta que se tiene que alegrar de este género de cosas.

***e. La Unión de Iglesias Evangélicas Independientes***

<b>Nivel nacional</b>	<b>Nivel regional</b>	<b>Nivel local</b>
Iglesia Pentecostal	Pastor Local: Ramón Martínez	Templo: Bethel
Clave SGAR:	Matías	Año de institución: 1952
SGAR/922/93	Templo: Príncipe de Paz	Nombre Encargado: Raymundo
Número ministros a nivel nacional:	Localidad: Samaria	Lázaro Martínez
1165	Iglesia Madre: La Victoria	Cargo: Obrero
Estado:	Localidad: Colonia la Nueva	Cultos: todos los días de 19.00 a 20.00 hrs
Puebla	Victoria	Templo: El Remanente
Localidad Sede Central:	Ministro: Abertano Carrillo	Nombre Encargado: Joel Pablo
Puebla	Ramos	Martínez
		Cargo: Obrero

**Testimonio de:** Raymundo Lázaro Martínez

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Fecha:** 10 de marzo de 2004

### Desde mi diario de campo:

Cuando alguien está enfermo en el pueblo, puede pedir auxilio a la comunidad religiosa que él guía, y todos oran por él. El encargado le unta la frente, o la nuca, –y las partes afectadas por el mal– con aceite de oliva bendito, y le impone las manos. Luego, se lee un paso bíblico y los feligreses empiezan a rezar por él, pidiendo a Dios que lo cure. Las oraciones que se usan en estas circunstancias son los *Salmos* 23 y 91. Asimismo, si el enfermo no puede salir, se desarrolla el ritual de curación en el templo –aunque él no esté presente–, o un pequeño grupo de cinco o seis creyentes va a su casa.

La sanación se obtiene sólo por fe. Quien tiene fe recobra su bienestar sin necesitar más, pero quien no la tiene puede recurrir a otros medios, como por ejemplo a la ‘medicina tradicional’. No hay problema si un miembro de la comunidad utiliza este tipo de medicina.

Don Raymundo entiende por ‘medicina tradicional’ el puro uso de hierbas para curar y esto «no es malo». Cuando, sin embargo, se ocupan otras técnicas de curación, como por ejemplo la *limpia*, ya se entra en el campo de la ‘magia’, y ésta está prohibida por las sagradas escrituras.

Él distingue entre verdaderos curandero e impostores: dice que existen curanderos falsos –que no saben curar y sólo roban el dinero–, y curanderos verdaderos –que tienen compasión y curan realmente. Hay entonces ‘curanderos buenos’ que «saben curar de verdad». Me hace muchísimos ejemplos positivos de curanderos, cuyas terapias son eficaces pero, cuando le pregunto qué piensa su confesión de estas prácticas, me contesta que las prohíbe.

En su Iglesia se permite el recurso a la medicina alopática. Si algún componente de la comunidad se sirve de este tipo de curas consideradas ‘mágicas’, se amonesta tres veces. El encargado de la comunidad lo va a visitar, con otras dos o tres personas que fungen de testigos, y si el culpable no reconoce su falta, se acude al ministro que ora por él y lo expulsa de la comunidad. Para volver a ingresar, el expulsado tiene que presentar una petición escrita, su caso se discute en una junta de la iglesia, se pone bajo observación al infractor durante un lapso de seis meses/un año y, si en este periodo de tiempo se porta correctamente, se habla con el ministro para que lo reintegre en la comunidad. De todas formas, la persona queda bajo observación y si vuelve a errar se expulsa de la comunidad definitivamente. Don Raymundo afirma que los casos

de miembros que acuden a prácticas de curación consideradas ‘mágicas’ no son muchos.

**f. La Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús**

Nivel nacional	Nivel regional	Nivel local
Iglesia Pentecostal Clave SGAR: SGAR/92/93 Número ministros a nivel nacional: 116 Estado: Veracruz Localidad Sede Central: Acayucan Superintendente Nacional: Miguel Roque Llavén Templo: Monte de los Olivos Localidad: Acayucan Nombre anterior de la Denominación: <i>Fraternidad de Iglesias de Dios en la República Mexicana</i>	Supervisor de Distrito: Juventino Dionisio Arias Templo: Nazaret Localidad: Acayucan Supervisor Área Golfo de México: Higinio Martínez Cruz Localidad: Villa Oluta Pastor de Distrito: Everardo Jiménez L. Localidad: Villa Oluta	Templo: Peniel Año de institución: entre finales de 1960 y principios de 1970 Nombre Encargado: Luís Salinas Cargo: Ministro Registrado Cultos: todos las días a las 19.30 hrs Templo: Cristo es el Camino Nombre Encargado: Faustino Martínez Calixto Cargo: Ministro Cultos: todos las días a las 19.30 hrs

**Testimonio de:** Luís Salinas

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Fecha:** 8 de marzo de 2004

Desde mi diario de campo:

Esta denominación considera positiva la terapéutica popoluca por lo que concierne al uso de la herbolaria. La curación por medio de hierbas es aceptada y juzgada como útil y efectiva. En las actividades curativas de los médicos tradicionales se opera, pero, una importante distinción entre: a) la utilización de hierbas; y b) el uso de prácticas consideradas ‘mágicas’.

Todas las actividades que van más allá del uso de plantas (como pueden ser las *limpias*, las sahumadas, los baños en los saltos, etc.) son calificadas como maléficas, porque se consideran brujerías realizadas con el apoyo de seres malignos, para fines lucrativos. Hay una clara distinción entre:

- Médicos tradicionales;
- Brujos.

Los ‘médicos tradicionales’ son los que conocen y aprovechan las cualidades químicas de las plantas y curan únicamente por este medio. Los que se sirven de otros recursos –que se consideran de tipo ‘sobrenatural’– son brujos.

Basándose en esta clasificación, esta denominación pentecostés acepta y evalúa positivamente a los ‘médicos tradicionales’ y a su trabajo. Por lo contrario, los brujos se estiman como ladrones que se sirven de mentiras para robar dinero a la gente.

En la *Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús* existe un reglamento que prohíbe y condena la práctica y el recurso a todo lo que esta denominación considera ser brujería. Todos sus feligreses no pueden acudir a médicos indígenas que curen utilizando toda la parafernalia de la terapéutica local, y mucho menos curar ellos mismos, siguiendo estas técnicas.

El estatuto prevé un procedimiento, dividido en tres fases, que se aplica a todos los que se descubran practicando ‘brujería’ o acudiendo a ‘brujos’: 1) se les llama la atención, o sea se avisan que han sido descubiertos y se les pide que no continúen; 2) se ponen bajo disciplina, o sea se les hace un discurso frente a algunos testigos y se les impone un tiempo –que puede variar entre un mes y un año– durante el cual pueden asistir al culto pero sin participar activamente; 3) si reinciden se expulsan, o sea se excluyen completamente de las actividades de la comunidad religiosa.

La expulsión no es definitiva, porque existe la posibilidad de ser perdonados y volver a ser admitidos en la comunidad. El expulsado tiene que escribir una carta, en la cual pide oficialmente volver a la feligresía. El ministro somete el postulante a algo muy parecido a una confesión y establece un período de prueba, durante el cual puede participar al culto sólo como espectador. Al concluirse este período se readmite en la comunidad.

Por otro lado, como explica Don Luís, su denominación prevé la realización de prácticas de sanación de tipo espiritual. La curación se efectúa por medio de oraciones, hechas

por individuos, grupos especializados en esta práctica, o por el Pastor. La persona enferma puede dirigirse a la comunidad para que rece por su recuperación. Durante el ritual, que se puede desarrollar tanto en la Iglesia como en la casa del paciente, se unge a la parte enferma con aceite de oliva bendito, y se imponen las manos. Las plegarias son libres, y la curación se basa totalmente en la fe. Solo a Dios le corresponde decidir si conceder la recuperación o no.

***g. La Iglesia Cordero de Dios en la República Mexicana***

<b>Nivel nacional</b>	<b>Nivel regional</b>	<b>Nivel local</b>
Iglesia Pentecostal	Iglesia Madre (localidad):	Templo: Cordero de Dios
Clave SGAR:	Oteapan	Año de institución: 2001
SGAR/101/93	Pastor Misionero: Francisco	Nombre Encargado: Fermín
Número ministros a nivel nacional:	Ignacio Luría	Ramírez Pablo
10	Ministro: Lamberto Francisco	Cargo: Obrero
Estado:	Martínez	
Estado de México		
Localidad Sede Central:		
Chimalhuacan		

**Testimonio de:** Fermín Ramírez Pablo

**Lugar:** Santa Rosa Loma Larga

**Fecha:** 9 de marzo de 2004

Desde mi diario de campo:

Don Fermín explica que en su Iglesia se efectúan sanaciones por fe. Hay personas encargadas de hacer rezos curativos, o puede ser la comunidad entera a orar para la recuperación de un enfermo. Estos rezos se pueden desarrollar tanto en la iglesia, como en la casa del paciente que lo pide. En todo caso, es necesaria la observación de un ayuno que puede durar de doce a veinticuatro horas, según lo elijan los orantes, y tiene que ayunar también el enfermo. Generalmente, se ungen la frente y la cabeza del paciente con aceite de oliva, pero se puede unguir también la parte enferma. Después, la persona que en la comunidad tiene el ‘don’ de curar impone las manos sobre el enfermo. Las oraciones recitadas son libres. No hay textos fijos, pero se hace referencia



al versículo del *Evangelio de Mateo* 15-16, y a otros pasos de la *Biblia* en los cuales se habla de sanación. Los feligreses de esta dominación pueden utilizar algunas plantas, que se conocen como benéficas, para curar a los enfermos, pero no las otras prácticas ocupadas por los curanderos locales. Antes de usar la planta, se ruega a Dios que cure a la persona enferma, y después se usa la herbolaria como soporte material.

Por otro lado, periódicamente, su denominación celebra campañas evangélicas en el pueblo y, en estos casos, el Evangelista, al terminar su predicación, invita a todos los enfermos a acercarse al palco y comienza a orar por ellos. La eficacia de sus invocaciones depende mucho de la fe de los enfermos.

Por otro lado, Don Fermín señala que existen otras fuerzas ‘sobrenaturales’, además de Dios, y los ‘médicos tradicionales’ pueden acudir a este tipo de fuerzas, en el curso de sus prácticas. Si hacen uso de las plantas, pueden obtener resultados positivos, porque éstas poseen propiedades curativas. A menudo, pero, los curanderos atribuyen la curación a entidades ‘sobrenaturales’.

Para Don Fermín los rituales utilizados por los ‘médicos tradicionales’ son negativos. No tienen algún efecto, desde un punto de vista físico, pero espiritualmente son perjudiciales, porque la persona cree en algo que no beneficia su alma.

En la *Iglesia Cordero de Dios*, existen reglas que impiden a sus feligreses acudir a los médicos indígenas que se sirven de rituales para curar. Quien se dirige a estos sanadores va en contra del reglamento y de la palabra del Señor, porque la *Biblia* dice que no hay que recurrir a este tipo de personas. Si se llega a descubrir que alguien de los fieles acude a ‘médicos tradicionales’, se amonesta tres veces. Ya a la tercera vez se considera *desobediente* y se informan las autoridades –o sea el Ministro Ordinario– de su conducta, para que lo disciplinen. Luego, se establece un lapso de tiempo –que va de tres meses a un año– durante el cual el ‘culpable’ tiene que orar y ayunar, no puede operar como miembro activo y se encuentra bajo observación. Si se muestra perseverante, la comunidad vuelve a considerarlo como *obediente*, y puede volver a ser un miembro activo. Si después de este periodo de penitencia no se corrige, se expulsa de la iglesia.

En este caso, si quiere volver a ser admitido, tiene que demostrar con su manera de portarse que cambió. Luego, puede pedir ser readmitido –por escrito o hablando con el

encargado—. Si demuestra haber cambiado y vuelve a ser admitido, vuelve a ser un miembro activo como todos los demás.

No es muy frecuente que un integrante venga expulsado de la Iglesia, porque cuando alguien desea ingresar recibe un adoctrinamiento, viene preparado y bautizado. La mayoría de los feligreses son obedientes, respetan las reglas impuestas. Los que las infringen son casos aislados.

Por otro lado, su comunidad sabe que hay personas que practican la ‘medicina tradicional’ y las respetan humanamente. No las juzga negativamente, sólo se mantiene alejada de ellas. Los componentes de su iglesia no acostumbran acusar, insultar o provocar a los curanderos, sólo evitan acudir a ellos.

El análisis de los testimonios de líderes y miembros, de las distintas asociaciones religiosas presentes en Santa Rosa, permite observar que la mayoría de las confesiones no católicas que se encuentran en el pueblo identifican la medicina popoluca con los conocimientos de herbolaria, admiten la curación por medio de las plantas, y distinguen tajantemente estas prácticas de los otros aspectos de la terapéutica indígena que juzgan como de origen diabólico. Técnicas diagnósticas y curativas como la *limpia*, los sahumeros con copal, la curación del *ojo* o del *susto* son considerados como actos de hechicería y espiritismo y los que las practican son definidos como ‘brujos’. Casi todas las iglesias, por lo tanto, implementan una catequesis en contra de estas prácticas y prevén, en sus reglamentos, la expulsión de los que acudan a ellas. En realidad, la aplicación de estas normas es muy elástica, como se evidencia por el hecho de que una parte de los encargados entrevistados haya acudido a terapeutas locales y que existan sanadores indígenas que pertenecen a estas confesiones y utilizan prácticas que éstas consideradas ‘mágicas’.

De hecho, la adscripción religiosa de los curanderos santarroseños es sumamente heterogénea. Como ya señalé, en la *Organización de Médicos Indígenas Tradicionales* hay dos curanderos católicos, un adventista, uno de La Luz del Mundo<sup>675</sup> y seis que no pertenecen a ninguna asociación religiosa. Entre los terapeutas externos a la OMIT, asimismo, tres son adventistas, uno pentecostés, uno católico y uno ‘no tiene religión’.

---

<sup>675</sup> Esta denominación no cuenta ni con un templo, ni con una comunidad de fieles en Santa Rosa. La sede más cercana de esta asociación religiosa se encuentra en el pueblo de Barrosa.

### V.3.2. La terapéutica de los sanadores adscritos a alguna denominación cristiana no católica: el caso de Don Apolinar

Un caso ejemplar de las transformaciones producidas en la medicina popoluca por obra de la que he llamado segunda evangelización, es el de Don Apolinar: curandero y campesino santarroseño de 84 años y, al mismo tiempo, miembro activo de la local Iglesia Adventista del Séptimo Día.

Don Apolinar me cuenta que no siempre fue creyente. Fue un hecho dramático él que ‘cambió su corazón’:

¡Esta va ser una historia que te vas a llevar! Yo hice un compromiso con Dios cuando estuve a punto de despedazar el cuerpo. Yo sufrí un problema duro, fue el 7 de enero de 1965. Entonces, un hijo que tengo anda en la telesecundaria, pero esa tarde me toca de ir una junta. [...] Había sereniado, poquita cosa. [Yo iba con mi bestia y] créeme que un raicito, lo que es como el dedo nomás, estaba así resaltadito afuera de la tierra. Entonces, allí nomás tantito tropezó la bestia ¡me fui con todo y bestia! Y ¿Qué paso? Yo traté de librarme. Al levantarse la bestia se me quedaron trabados los zapatos en el estribo, ¡los dos! Me quedé con los pies amarrado en el estribo. [...] Allí ¡hice pacto con Dios! Yo gritaba: «¡Dios mío! ¡Alguien que me venga a destrabar!» [...] Allí, p'aquel lado del albergue pasa un camino, pero allí tenía yo que molerme porque hay piedras en cantidad. ¡Pura piedra grande! Al salir corriendo la bestia yo tenía que batirme allí. [...] Allí está ¡ahora no estuviera yo vivo! Créame que en ese momento me acordé de Dios. Entonces no era yo nada, no creía yo en ninguna religión, era yo duro de corazón pero allá me azotó Dios. ¿Qué es lo que hice? [...] Dije: «¡Dios mío sálvame! Yo te voy a servir a lo que me mandas». Le digo: «Yo no tengo suficiente estudio pero lo que me comisiona lo voy a cumplir». Allí estaba haciendo yo pacto pero con Dios, no con el diablo, porque yo le hablaba a Dios<sup>676</sup>.

Su ‘bestia’ lo arrastraba, sus pies estaban atorados en los estribos, ya veía su fin inminente cuando –de forma aparentemente inexplicable– logró tomar las riendas, liberar una de sus extremidades y pararse.

¿Qué pasó después? Pues, ya [los hermanos] me estaban invitando pero yo ¡era duro de cabeza, duro del corazón! No quería yo... pero después... Me visitaban los hermanos: «¿No te animas?». «Sí, ya estoy animado». Pues yo... ya Dios me había salvado otra vez. Iba yo cumplir cuarenta y siete

---

<sup>676</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 27 de diciembre de 2006b.

años de vida ¡pero debajo de tierra! [...] Pero gracias a Dios todavía vivo, he hecho mucho servicio, ¡he hecho mucho servicio! ¡De veras!<sup>677</sup>

A partir de este episodio, se volvió un creyente ferviente y cubrió varios cargos al interior de su comunidad religiosa. Pero, según sus narraciones, su desempeño como terapeuta empezó tiempo después.

Hace aproximadamente unos diecisiete años, era director de diáconos y, durante un encuentro en Catemaco, un pastor de Estados Unidos lo comisionó a que se encargara de sus hermanos enfermos, que los curara utilizando los recursos de la tesorería comunitaria. Sin embargo, regresado a su comunidad, jamás pudo acceder a estos fondos y se convenció de que nunca lograría cumplir la misión que le había sido asignada.

Un día trabajaba en su campo y se quedó dormido debajo de un árbol cuando escuchó una voz que le decía: «¡No te pongas triste! Tú conoces dos hierbas, con estas hierbas vas a trabajar y vas a sanar varios enfermos»<sup>678</sup>. Comprendió que le estaba hablando un ángel y que lo estaba comisionando. Dijo en su corazón:

Dios mío ayúdame que la tarea que me has dado probablemente que la voy a cumplir, pero con la ayuda tuya. Tú que eres un Dios, doctor de doctores, médico de todos los médicos, tú sanaste a los enfermos en aquellos tiempos cuando estuviste aquí en la tierra, sanaste los enfermos y quizás hasta un tal que se llama Lázaro. Estaba muerto, lo resucitó. Aunque no resucite yo ninguno que haiga muerto pero ayúdame para poder sanar a los enfermos con lo que acaba de decir el Espíritu Santo<sup>679</sup>.

Después de este llamado, se decidió a practicar curaciones. Unos tres meses después, empezó curando a un miembro de su iglesia que se había quedado paralizado. Don Apolinar estaban en una campaña de evangelismo en el templo cuando se dio cuenta que algo no estaba bien. El violinista se había enfermado gravemente, estaba bloqueado en su casa «acostado parejito, parecido una madera» y uno de los hermanos le dijo: «Oye pero tú tienes la orden de ver a los enfermos. ¿Qué le vamos a hacer?». Entonces, reunió a todos rápidamente y les dijo: «Vamos a orar<sup>680</sup>, vamos a pedir la dirección de Dios. Que Dios va a hacer el milagro o la justicia o la curación».

---

<sup>677</sup> *Ibíd.*

<sup>678</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 9 de junio de 2008.

<sup>679</sup> *Ibíd.*

<sup>680</sup> Instrumento curativo que, como vimos, usan varias de las denominaciones cristianas no católicas presentes en Santa Rosa.

Luego de pedir el poder de Dios, dio indicaciones para que se adelantaran a la casa del enfermo y prendieran el fuego, mientras él ‘agarró unos raicitos’ para hacer la ‘medicina’ y un ‘curtimiento’<sup>681</sup> en aguardiente de guaco, tlapacote y cedrón.

Cuando llegó al domicilio del paciente, preparó un ‘cocimiento’<sup>682</sup>, se lo suministró y le frotó el extracto en todo el cuerpo.

Le puse todo, acabé mi medicina y ahora sí: «Vuélvenlo a vestirlo y me lo van a tapar bien tapado». Y le pusieron dos chamarras. Créame que a los veinte minutos empezó a sudar el hombre... empezó a sudar, y sudar y sudar. Le digo: «No me lo van a destapar porque si lo van a destapar se le va a ir porque la medicina apenas está trabajando. ¡Se va a morir este hombre si lo destapan! Nomás tengan cuidado que no se le entre el sudor en el oído. ¡Límpienlo! Uno que se encargue de vigilar»<sup>683</sup>.

En la casa había muchas personas –«ya como que estuviera muerto»–, pero al día siguiente el señor ya caminaba. Agrega Don Apolinar: «No fui yo él que hice el milagro, sino lo hizo Dios. Yo hice la medicina porque Dios mismo lo ha dejado en la tierra. ¡Bendito sea Dios! Su nombre es tan bueno». Desde entonces trabajó más de cinco años sin recibir ni un peso, poniéndose al servicio de la comunidad. Ahora acepta pequeñas recompensas, que usa para comprar los ingredientes que necesita para curar.

¿Con cuanto se vienen a curar? Nomás les cobro la medicina, [...] no le cobro mucho. Le digo: «Si puedes dame cien pesos... si te alcanza... y si no pues, a ver cuánto me vas a dar». Algunos sí me han dado, algunos... él que de veras ha sentido que le ha servido... «¡Ten doscientos pesos!». Le digo: «No ¡es mucho! Yo no te vine a quitar». «No pero yo ya me gasté tantos miles de pesos y no me pude sanar con los médicos... Entonces ya con esto me siento bien». «Está bien, pero gracias a Dios porque no es mío el conocimiento que tengo sino es de Dios», así le digo. Es que le digo: «Le damos gracias a Dios porque ya te compusiste»<sup>684</sup>.

Requieren de sus servicios a todas las horas y él, a diferencia de los curanderos locales, es siempre disponible: «Yo no pongo pretexto como aquellos que le dicen ‘curanderos’, que si no le dejan un cincuenta pesos no se levantan a caminar. Yo no, no tengo ese costumbre, no aprendí en esa condición. A mí Dios me ha dado la tarea y

---

<sup>681</sup> Extracto alcohólico de plantas medicinales.

<sup>682</sup> Infusión en agua caliente.

<sup>683</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, *ibíd.*

<sup>684</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 27 de diciembre de 2006a.

tengo que cumplir, hasta donde Dios diga: “Hasta aquí se acabó tu trabajo, vas a descansar”»<sup>685</sup>.

Respecto a su aprendizaje y a su práctica médica subraya: «Mi religión no me da indicaciones de cómo tengo que curar, esto viene por don de Dios. Por eso le digo, yo no tuve maestro, yo no estudié con maestro. [...] Así es que no hay más maestro que el que está arriba»<sup>686</sup>. La inspiración divina es entonces, para Don Apolinar, la base de su quehacer curativo. Sin embargo, sus narraciones permiten intuir ciertos lazos con la terapéutica populaca: «Cuando empecé a conocer y ver las hierbas tenía yo como doce años. Mi jefe me enseñó, me dice: “Esta hierba sirve para dolor de barriga y lo demás hay que comprar...”»<sup>687</sup>, y agrega

mi papá tenía un hermano que era chingón pa'curar, ¡era buenísimo! Pero pues se murió. Le dejaron tan siquiera ese conocimiento de dos hierbitas y ahí yo me di cuenta. Le decía: «Papá pa' que lo quieres». «Ésta sirve para esto, esto y esto». «Ah, está bien». «¡Conózcalo! Cuando yo ya no vivo te va a servir». Y sí me ha servido. Mis chicos que tuve los curaba yo y si la clínica no tiene medicina para curar, rápido yo los curaba<sup>688</sup>.

Don Apolinar, entonces, fue introducido desde la infancia a ciertos conocimientos de herbolaria, los heredó de su padre y los utilizó ‘con sus chicos’, para el bienestar de su familia, antes de recibir ‘la orden de ver a los enfermos’.

Las otras plantas las aprendió a usar «por obra de Dios». Frente a la necesidad de atender una mayor variedad de dolencias, pidió la ayuda divina.

«Dios padre que estás en los cielos ¿qué puedo agarrar para otra enfermedad?». [...] Voy caminando mi mano agarra la hierba y yo no me doy cuenta. Lo llevo así... ¿Bueno y éste qué? ¿Para qué? ¿Para qué me sirve? Lo quedo mirando. ¿Esta hierba para que me sirve? Más tarde lo descubro para qué sirve. Si es para sarna o si es para algún... cómo le dicen... la rubiola que le pega a las criaturas, ¡hasta a uno mismo! ¡Sirve!<sup>689</sup>

Asimismo, cuando veía que algún hermano ‘andaba triste’ por no sentirse bien, empezaba a ‘probar medicinas’: «Yo me voy a prueba, a prueba, a prueba. Hasta que descubrí»; y añade: «En mi propio cuerpo lo he descubierto la medicina. Lo

---

<sup>685</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 9 de junio de 2008.

<sup>686</sup> *Ibid.*

<sup>687</sup> *Ibid.*

<sup>688</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 9 de junio de 2008.

<sup>689</sup> *Ibid.*

experimenté sobre de mí»<sup>690</sup>. Por lo tanto, la búsqueda constante de herramientas curativas eficaces, la observación, la experimentación sobre sí mismo y los demás son otros componentes fundamentales de la terapéutica de Don Apolinar que lo han llevado, como veremos, a desarrollar su quehacer médico con gran creatividad.

A lo largo de su aprendizaje, tuvo contacto con especialistas locales de la sanación y 'brujos' de las cercanas ciudades tuztecas que le ofrecieron transmitirle sus conocimientos. Un curandero santarroseño le dijo: «Tú conoces dos hierbas. Y con esas hierbas tú vas a ser un chingón. Pero quiero que aprendas estos libros». Se refería a siete libros necesarios para conocer la magia negra, roja, verde, amarilla y blanca, libros como la *Corona Mística* y *La Cruz de Caravaca*. Don Apolinar se reusó tajantemente: «“No, estos son libros diabólicos –le digo– ábreme una página que tú lo has aprendido...”. Allí está la fotografía del diablo con cuerno y todo. Es como estampa... algo así... retratado en los libros»<sup>691</sup>.

En otra ocasión, un 'brujo' de San Andrés Tuxtla le propuso que hiciera un pacto con el diablo.

Este señor [...] no importa que una persona esté muy enfermo pero a los ocho días lo levanta porque no hay vuelta. Es él que te digo que buscan el espíritu malo, o el mal espíritu. El mal espíritu se trata de asuntos diabólicos, cosas de lo que te estoy hablando. [Me dijo]: «Mira, en aquel cerro te vas a brincar de ese cerro al otro». Mide como 100 metros de distancia ¡quién llega! «No pero tú ¡tienes que aprender!», no le acepto. Era un cerro que está más p'allá de San Andrés. [...] Parece que tienen como cinco metros pero no, tienen bastante. ¡Se van volando! Eso no es de Dios, es de los que hacen velaciones, rezan pero ya no hablan lo que es de Dios, hablan lo que es del... la palabra diabólica. ¡A mí no me gusta!<sup>692</sup>

Aclarando ulteriormente su rechazo hacia prácticas que considera francamente diabólicas, insiste: «Yo no tuve maestro, nunca, nunca me gustó que me digan: “Vamos a hacer esto así”. No acepté porque lo que es de Dios es de Dios. Dice la escritura: “Lo que es de Dios es de Dios, y lo que es de Cesar es de Cesar””. Yo no trabajo cosas..., yo no trabajo asuntos diabólicos. Yo voy a trabajar todo natural, ¡hierba natural!»<sup>693</sup>.

---

<sup>690</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 27 de diciembre de 2006a.

<sup>691</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 9 de junio de 2008.

<sup>692</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 27 de diciembre de 2006a.

<sup>693</sup> *Ibid.*

Y efectivamente las plantas –junto a la oración– son la herramienta príncipe de la terapéutica de Don Apolinar. Muchas de las que usa las compra en San Andrés, como: el guayacol, la *contra*<sup>694</sup>, el estafiate, el tlacopate y el pericón. Otras las recolecta en el ‘monte’ pero –subraya– él ‘no le busca tiempo’, a diferencia de los *curanderos* locales.

Si hoy salgo a caminar y veo alguna hierba que sirve, la agarro. No trabajo como aquellos que le dicen *curanderos*. Los *curanderos* lo que hacen es que le hacen velación a la hierba, le hacen ayuno. Cuando ayunan, entonces dicen que le dan más fuerza a la hierba. Pero entonces ellos trabajan... por ejemplo, la enfermedad sobrenatural lo curan ellos porque saben. Pero no lo curan como yo trabajo, ellos por eso hacen velación, ayuna. En este mes del primer viernes de marzo empiezan a trabajar..., mas yo no trabajo así. Yo trabajo a la voluntad del creador que creó los cielos y la tierra, que es Dios. Es el único, es él que yo ocupo. Cuando veo una hierba que es bueno, le digo gracias a Dios aquí hallé una cosa buena y me lo voy a llevar. Me arranco, si es pa’ arrancar, si es para cortar lo corto y con eso... ya sé que cosa cura. Eso es. Yo basta con comprar lo que es la hierba en San Andrés o las raíces... yo no hago velaciones. [...] No necesito velar, no necesito ayunar<sup>695</sup>.

Con estas plantas ha logrado sanar muchas dolencias: dolor de estómago, diarrea, disentería, *pujo blanco*, padecimientos de riñones y pulmones, dolor cólico, ardor de orina, latido, *ojeo*, menstruaciones dolorosas, hemorragias vaginales, *espanto*, fiebres muy altas, vómito, rubeola, *enduendamiento*, nacidos o tumores en cualquier parte del cuerpo, *mal aire*, parálisis corporal y piquetes de *capulincillo* (viuda negra), entre otras. Diagnostica y sana, entonces, las mismas enfermedades curadas por los otros terapeutas locales que se declaran seguidores de la medicina *nuntajiyapaap*, aunque sus herramientas y sus técnicas médicas se distancian parcialmente de las que estos ocupan.

En sus veinte años de ‘servicio’ ha curado personas de todas las edades: «He hecho servicios demasiado. Nada más que yo no llevo nota pero llevo más de 150 personas [...]. Son los que los he podido ayudar»<sup>696</sup>.

Ha tratado exitosamente niños recién nacidos.

Cuando le agarra algún mal que nadie lo puede saber qué es lo que siente. Pero hay que tocarle su pancita, si se siente durísimo es que puede ser algún dolor cólico que le está pegando. Entonces hay

---

<sup>694</sup> La *contra*, como ya vimos, es un compuesto de un número variable de plantas pulverizadas, que se elabora a principios de marzo o el Viernes Santo. Don Apolinar la ha adquirido también con uno de los miembros de la OMIT.

<sup>695</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, *ibíd.*

<sup>696</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 2 de enero de 2007.



que darle medicina. Pero se le arregla adecuadamente a que no lo perjudique, que lo cure. [...] Cuando tenga desintería también le puedo curar. Diarrea, vómito... todo eso. Y de repente que le salgan granitos por el cuerpo también se le puede hacer una medicina de pura hierba. Se machaca bien la hierba o las hojas de cualquier árbol que conozca uno pa'que sirve. Entonces se le lava o se baña adonde está el mal, la infección. Allí se lava bien y ya se le puede poner cualquier tipo de crema<sup>697</sup>.

Ha curado también infantes que caen víctimas de los *duendes* o *sonámbulos*.

Cuando una criatura que llora mucho, que como que si se asusta, ve alguna cosa... visiones. Están chicas, como ya de medio año a un año, que ve visiones. Nosotros, papá y mamá no lo vemos, pero la criatura parece que lo ve... quisiera huirse. Entonces, todo eso se le puede quitar. [...] Es el famoso *sonámbulo* que le dice. Ese es que lo molesta. Para las criaturas lo ven que va caminando pero papá y mamá no lo están mirando. Son puro espíritu que es como sueña uno, como que sueña uno pero no hay nada. Cuando un niño de tres, cuatro años lo ve que camina... o sino al suelo lo ve caminar, pero eso es... son espíritu. Espíritu malo. Su nombre es... yo lo conozco por espíritu maligno. No lo ve nadie, sino la criatura que lo molesta. [...] Los niños, las criaturas que, de repente por una temperatura que le pega, son los que le puede molestar, no todos<sup>698</sup>.

Me cuenta el caso de una niña de dos años, la hija de un profesor, que no dormía porque, en la noche, veía andar a su muñeca por todo su cuarto.

Y me vino a ver el maestro, dice: «Oye Don Apolinar yo sé que tú sabes curar». Le digo: «Qué le pasa profe? Te veo muy gordo, saludable, bien...». «No, es que –dice– mi niña, mi niña está enferma. Toda la noche... ya tiene cuatro noches que no hemos podido dormir». Le digo: «Maestro ¿y por qué apenas me traes?». Dice: «Es que lo estaba curando Doña Pola», una señora..., una hermana también, que se llama Hipólita Reyes, le dicen Doña Pola. Y le digo: «Pues ¿y qué, no lo pudo curar?». «No, pues». Le digo: «Entonces tráigala al rato». En la tarde llegaron, pues ¡estaba recio un nortazo! Dice: «¿Y con qué cosa lo vas a curar?». Le digo; «Sabe que, yo le voy a quemar una basurita que yo conozco». «No –dice– pero si Doña Pola...», pues allí está también su señora sentado allí y estaba una señora también que se llama Lucila y su esposo Lázaro, y ya la señora que le estaba haciendo este clase de curación. Le digo: «Maestro, no es la primera que le voy a hacer el cuento. Sino que esto lo he aprendido desde mucho tiempo. Llevo como diez niños o niñas sacándola en este problema. Me vas a decir si no van a dormir esta noche, no me vuelvan a venir a ver porque yo no sirvo para nada». Dice: «Pero Doña Pola le mete hasta el chile brujo que hasta como si ahoga la criatura». Le digo: «No maestro yo no ocupo eso, yo ocupo basurita, copal y unas semillas de

---

<sup>697</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 2 de enero de 2007.

<sup>698</sup> *Ibid.*

mostaza<sup>699</sup>». Basurita son hierbas que yo los seco. Si lo encuentro allá en el camino, en el campo adonde yo veo, arranco o les saco los brazos. [...] Se echan en braza, una braza que tenga lumbre. Entonces se echa esta basurita... ya lleva la semilla de mostaza, ya la basurita que te estoy hablando y una fruta que le dicen cuatecomate..., aquí muchos le dicen tecomate de *duende*<sup>700</sup>, es muy bueno. [...] Se le agarra un pedacito así ¡bien despedazadito! Ya se mete entre la basura y entre copal y la mostaza. [...] Todo esto le quemo. Ya agarro la criatura lo voy andar meciendo nomás así, arriba del humo. Sale bastante... no pica el humo. Lo paso así... Lo paso, lo paso y le digo: «Hora ¡aquí tienes tu criatura!». Le digo: «No te digo que quítame el nombre porque no vas a saber ni lo que me vas a poner o me vas a decir “soy un mentiroso”». Y la señora allí estaba sentada... que lo estaba curando, ¡no le hizo nada! A presencia de él le digo: «Yo no me interesa nada, a mí lo que me interesa es sacar adelante la criatura, que se sane». Una vez que terminó el trabajo, dice: «¿Cuánto le debo?». Le digo: «No maestro no me des nada, a menos que no se compruebe el trabajo. No me gusta quitarle el dinero nomás por bonito. Ya que se vea el trabajo que sí le sirvió. Estoy cierto y seguro que esta noche van a dormir tranquilos. Van a dormir como niños, no se van a acordar a qué hora amanecen. Mañana temprano voy a ir a ver la criatura. ¿En dónde vive? En tal parte... bueno». Sí lo fui a ver, y el maestro se está apurando que está de salida porque va hasta la Esperanza a dar clases. ¡Está lejos! Y sí, le digo: «¿Qué tal? Cómo amanecieron?». Dice: «Allá platicas con su mamá porque yo estoy de salida». «Está bien maestro, yo platico y, si es posible, vengo en la noche o ya no». Y sí con eso lo curé<sup>701</sup>.

Don Apolinar hace *limpias*, pero «no como las que hacen los curanderos»<sup>702</sup>. Si por ejemplo, un niño tiene dolor de cabeza, toma una ramita de albahaca, la machaca en sus manos con un poco de agua y se la pasa en toda la cabeza.

Asimismo, cura a los que sufren de *ojeo* y lo hace con puras flores.

La flor de rosa concha, cualquier color que sea. Hay que machacarlo bien, bien en una vasija de agua. Ahí se le saca todo el jugo de la flor y se le lava la frente, así... todo el frente y se le moja bien la cabeza. Si es posible, el cuerpo entero. ¡Se le olvida! Ah, con una ramita de albahaca junto. Se le saca el jugo dentro del agua. Eso sirve también para grandes. Cuando le duele mucho la cabeza una persona, que hasta el oído le zumba, eso también se puede agarrar. Muy buena la flor de rosa concha, [...] se ocupa cuando está fresca. Hay de diferentes colores. Hay blanca, rosada, diferentes colores. Cualquier color sirve<sup>703</sup>.

---

<sup>699</sup> Que, como vimos, es ocupada por los curanderos locales para ahuyentar a los malos espíritus.

<sup>700</sup> Ingrediente que, como vimos, es usado en la terapéutica local para la curación de este tipo de males.

<sup>701</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 9 de junio de 2008.

<sup>702</sup> Don Apolinar se refiere a la práctica –descrita en un anterior parágrafo– de frotar un huevo de gallina y una ramita de albahaca, rociados con aguardiente o con un agua espiritual, a lo largo del cuerpo del paciente.

<sup>703</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 2 de enero de 2007.

Con respecto a los malestares infantiles, afirma lo siguiente:

Los niños a veces, por problemas de papá y mamá<sup>704</sup>, alguna discusión... Si es niña, por coraje del papá, si es niño porque la mamá tiene un problema que no lo puede resolver, o un pleito con el esposo. Y es cuando, si es niño, como le dan pecho, allí jala la enfermedad y si no hay quien lo saca adelante para curarlo, se muere<sup>705</sup>.

Él no necesita 'rodarle huevo' para darse cuenta de que el bebé está enfermo por 'problemas'.

Yo de que agarro huevo, le empiezo a tallar por toda... en cruz y no sé qué... ¡no utilizo huevo! Y se lo digo: «Éste tiene este tal problema». Si estoy hablando con una señora, a lo mejor le digo: «Sabe que, me vas a decir la realidad. Si yo te estoy mintiendo, dígame que no es eso... fue otra cosa. Tú tuviste problemas con tu esposo. Han discutido, por esto esta criatura llora por enferma. Le duele algo». Me dice: «Sí, la verdad así es, peliamos. ¿Cómo lo supiste?». Le digo: «A mí me vienen en la mente las cosas que digo. No lo digo yo, lo dice Dios. Me manda Dios las declaraciones»<sup>706</sup>.

O puede decir a uno de los padres: «“¿Verdad que tienes pensamientos de que no tienes casa..., el techo ya no sirve? Que ¿no tienes en que hacer dinero, o agarrar dinero o vender algo...? ¿Que no sabes adónde vas a conseguir el dinero...? ¿Te entretiene algún trabajo que no te resulta?”».

Los papás quedan sorprendidos frente a su intuición.

Si es la madre, el hombre no está...: «Es que mi esposo pensó que quiere arreglar esta casa... la verdad no tenemos dinero, ¡no tenemos dinero!». Le digo: «Ya sé cuál es la causa de esta enfermedad que tiene. Como tú eres madre, si es niña como su papá piensa de que no tiene posibilidad entonces recae en la criatura, en la niña'. Pero si es varón entonces mamá está pensando que «no sé qué hago, no tengo pal jabón, pa' la azúcar» o alguna equis cosa..., pa' la ropa..., algo. Entonces el varón se enferma y cuando la medicina que le estoy dando veo que no le sirve, entonces le digo: «Sabe qué ¡tienen un problema! Por eso este niño... [...] Este niño lo vamos a salvar. Ya mañana se compone. Le vuelvo a dar medicina con una cucharita chica. Tomado. Y le pongo medicina por todo el cuerpo... un curtimiento de las raíces que venden en San Andrés... Que *contra*, que tlacopate, que cedrón, que el nuez moscado. Todo eso lo junto y meto en un poco de aguardiente.

---

<sup>704</sup> Como señalé en apartados anteriores, para los *nuntajypaap* las preocupaciones y los pleitos pueden provocar enfermedades tanto en quienes los viven como en sus hijos. El estado de desarmonía que deriva de estas situaciones hace que la persona se vuelva vulnerable a los *malos aires*, a las enfermedades dejadas libres en el monte, a los hechizos dejados en la calle, y a toda clase de agentes patógenos. Los *problemas* de los padres, además, provocan dolencias en sus hijos pequeños.

<sup>705</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 9 de junio de 2008.

<sup>706</sup> *Ibid.*

[...] Meter en una botella el líquido. Allí se mete el polvo o picado de raíces, allí se curte. Saca el jugo de la medicina, de la hierba... lo que sea. Eso nunca jamás le das de tomar una gota a la criatura, nada. Esto es para untar adonde le duele o, si es posible, a todo el cuerpiito. De tomar es otra raicita que le cocía yo o hago cocimiento<sup>707</sup>.

También para Don Apolinar –como para los sanadores santarroseños no adscritos a algún credo– los ‘problemas’ y los ‘pensamientos’ originan dolencias. Para hacerles frente, sugiere acudir a Dios.

Para Dios no hay nada imposible. Cuando se siente uno acorralado de un problema, de pensamientos... que no puede uno salir... se acuerda uno de Dios. Al rato no sientes ni a qué hora va a resolver tu problema. Ya está listo. Cuando siente uno eso, decir: «¡Bendito sea tu nombre! Gracias por tu amor que tienes, ya me salvé del pensamiento, de mi tarea que tengo»<sup>708</sup>.

Durante su quehacer médico él nunca está solo: «Yo trabajo con Dios. Saliendo yo de mi casa, le pido a Dios que donde voy, la medicina que llevo que tenga validez. Como Dios cuando curó a muchos enfermos en esta tierra»<sup>709</sup>.

Así, por ejemplo, cuando atiende a alguien que está muy grave, antes de empezar a tratarlo, reúne a sus familiares y los invita a orar.

Vamos a doblar nuestras rodillas al suelo, [...] vamos a pedir la voluntad de Dios para que mande las ricas bendiciones y el poder que tiene, para que la medicina que le voy a dar ¡que lo cure! Que se sane el enfermo. Y sí, empiezo a decir: «Padre nuestro que estás en los cielos santificado sea tu nombre, hoy me va a tocar ver este enfermo porque tú lo sabes que enfermedad tiene. Pero, antes de poner una gota de medicina que tú me has ensañado a hacer y tener, pido en tu nombre que este hijo tuyo que se sane con la medicina que voy a poner en el cuerpo y con la medicina que le voy a dar tomado», y ¡sí se alivia! ¡Sí se alivia!<sup>710</sup>

La sanación ocurre gracias a la escucha constante y bondadosa que Dios dirige hacia los hombres.

Ahorita, lo que te estoy platicando los ángeles celestiales lo están notando ¡créame que así es! Porque, qué casualidad, vamos a decir, que estoy curando a un enfermo y ¿Dios será que lo está mirando? ¿Dios será que está oyendo lo que estoy hablando, lo que le estoy pidiendo? [...] Cuando

---

<sup>707</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 27 de diciembre de 2006a.

<sup>708</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 9 de junio de 2008.

<sup>709</sup> *Ibid.*

<sup>710</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 27 de diciembre de 2006b.

uno de todo corazón, de todo su mente le pide a Dios, el poderoso poder que tiene es un rayo, rápido llega en la persona y le doy la medicina y se va a componer<sup>711</sup>.

Don Apolinar, asimismo, concibe su labor como una suerte de intermediación.

Dios nos cura a través de persona... pero que está concentrado el nombre de Dios dentro el corazón y el pensamiento. Por decirlo... uno estima a Dios... uno le pide a Dios con todo ese valor, con todo el corazón abierto que nos ayude<sup>712</sup>.

Gracias a la ayuda de Dios pudo curar a un joven de veinte años que enfermó por leer un libro de magia negra<sup>713</sup>. Lo llevaron a su casa en la noche: «Lo tráevan agarrado porque parece que mira a una cosa como que si ve... como que se quiere huir el muchacho éste. Y como que me quería golpear pero yo estoy pidiéndole a Dios que me ayude. Dije: “Dios mío, tú sabes que este hombre no viene con enfermedad natural. Tú sabes que éste estaba practicando algo. [...] ¡En nombre tuyo voy a vencer este mal!”»<sup>714</sup>. Le hizo tomar un poco de ‘medicina’ que ya tenía lista y luego pidió a quienes lo acompañaban que se lo llevaran a casa, porque él tenía que preparar los remedios necesarios, antes de alcanzarlos y empezar el tratamiento.

Desde aquí que salí yo llevaba el nombre de Dios en el corazón, en la mente... bueno. Yo le pedí a Dios y los ángeles guardianes que me protejan y que ese muchacho voy a sacarlo adelante. Allá me quedé desde como las diez de la noche... las once. ¡Hasta las cinco de la mañana yo regresé! [...] Créame que con pura hierba lo curé... y con la oración que le pedía yo a Dios. [...] Lo curé con la medicina que yo compro... Un poco se la tallé y un poco tomada. Lo que es para unción es curtido con aguardiente, lo que es tomado es curtimiento [en jugo de uva] y sí, lo sané. Le corrí el mal espíritu. Pero es que yo así por ejemplo que horita estamos platicando, yo no me olvidé de Dios. Oré de punto fijo. Le pedía yo a Dios que se quite el mal espíritu porque yo ya había entendido qué es lo que tiene, qué es lo que le está sucediendo. Así fue<sup>715</sup>.

Cuando ya empezó a sentirse mejor, el joven le contó que estaba leyendo un libro de magia negra: «No pues, es que yo estaba leyendo ese libro [...] y de repente en la casa, arriba de la madera, se me quedaba como una fotografía... mas no hay ninguna

---

<sup>711</sup> *Ibíd.*

<sup>712</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 9 de junio de 2008.

<sup>713</sup> En el sur de Veracruz se cree que la lectura y el manejo de libros de magia negra pone en contacto al lector con entidades demoniacas que, si éste no es lo suficiente experto y no tiene la suficiente fuerza espiritual, pueden apoderarse de él y hacerle daño.

<sup>714</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, *ibíd.*

<sup>715</sup> *Ibíd.*

fotografía pero ¡hasta cuernos tiene la fotografía!». El muchacho estaba viendo el diablo. «No es enfermedad lo que tenía, ¡tenía un *mal aire!* –enfatisa Don Apolinar– [...] sufrí casi toda la noche sin dormir, pero le doy gracias a Dios de que sí lo saqué adelante. ¡Se alivió!».

Don Apolinar cura también el *espanto*, pero sin efectuar todo el procedimiento ritual que se acostumbra en la terapéutica popoluca, sino usando sólo ‘unas hojas’.

Yo *espanto* lo he curado con unas hojas, pero debo curtirlo. Tomado. Te lo voy a decir cómo lo descubrí. Yo, tal vez de una caída en mal lugar, me espanté. Como duermo junto con ella [su esposa], lo pego porque yo me asusto. Siento que me voy en un barranco y yo como que busco en donde agarrarme. Pobrecita ella lo pego. Así yo tiro mi brazo como buscando en donde agarrarme. Me regañó muchas veces... Y yo sin intención de golpear mi pobre mujer. Me puse triste. [...] Y sí, yo hallé esta hoja. Al cortar no se le aguanta el olor. Sale la gota de agua en la nariz, parece que está uno llorando. Sale la lágrima, parece que estás llorando. Es un olor [...] como que si estás oliendo sangre viva. Dije: «Pues, yo voy a probar esta hoja. ¡Esta hoja me va a servir!». Como que si alguien me dijo: «Agárrate esta hoja, cúrtela. Tú sabes hacer curtimiento. Tómalo». Me hice... en los envases de refresco... estos de tres litros... como la cuarta parte le eché jugo de uva. Metí un puño de hierba picada... pero ¡es que no se aguanta! [...] Dije: «Hora voy a ver si puedo tomar», porque éste me aconsejan que lo tome yo. Y sí, se me olvidó ese mal. Me curé solo. De allí agarré base, este sirve pa’ el *espanto*. Sin necesidad de llevarlo al salto a bañar una persona. Sin necesidad de velarle, rezarle... sepa Dios qué. Hasta con eso. Los que sacan *espanto* le hacen velación, le rezan, le dicen a Satanás que le suelte el espíritu, que la criatura... o lo que sea... no es de él sino que es de Dios... o es de su padre. Así lo hacen, yo no. ¡Yo no me fui a bañar en el salto!<sup>716</sup>

Su búsqueda continua de herramientas y procedimientos terapéuticos que no contrasten con los dictados de su iglesia le ha permitido introducir interesantes innovaciones en la elaboración de los remedios, y lo ha llevado a descubrir soluciones curativas que, según sus narraciones, se demuestran más eficaces de las de sus ‘colegas’ que implementan la medicina *nuntajiyapaap*. Desde hace algunos años, por ejemplo, ya no prepara ‘cocimientos’, sino ‘curtimientos’ con jugo de manzana o de uva, y explica que: «No es alcohol. Alcohol ¡nadie, nadie le he dado tomar ninguna gota! Porque yo sé el compromiso que tengo con Dios. Alcohol o aguardiente es curtimiento pero para unción. Por dentro ninguna gota de alcohol porque perjudica»<sup>717</sup>.

---

<sup>716</sup> *Ibíd.*

<sup>717</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 27 de diciembre de 2006b.

Frente a las prohibiciones de su Iglesia de usar el alcohol<sup>718</sup>, que en la herbolaria *nuntajypaap* –y no sólo– se usa para elaborar extractos de plantas medicinales, Don Apolinar ha encontrado la forma de sustituirlo con otro ingrediente admitido por su denominación, el jugo de fruta. Esto es cuanto él dice al respecto:

Alcohol ¡no le puedo dar de tomar a nadie! Porque, si yo te estoy curando a ti y te voy a dar una gota de alcohol tomado, Dios me va a reclamar a mí por esa gota de líquido que no es bueno tomar. Te doy de tomar ¡me descalifica! No me va a tomar como un buen cristiano, que yo persevero la ley de Dios o que yo soy seguidor de Cristo. No me va a tomar en cuenta. Me va a decir: «¡Vete a un lado, tú no me conociste!»<sup>719</sup>.

Veamos, por ejemplo, el caso de una curación de piquete de *capulincillo* –o viuda negra–, en el cual aplicó esta técnica y su ‘medicina’ se demostró mejor que la elaborada por un anciano curandero local. El esposo de una señora afectada por este arácnido fue a buscarlo en la madrugada y pidió su ayuda. A su mujer le dolía todo el cuerpo y no habían podido descansar durante toda la noche. Don Apolinar le dijo:

«Sabes qué. Mira, llévale este poco de medicina –esos envases de cuarto de refresco, me sobraba la mitad– llévale este medicina, calcula que sea para dos tomas. La mitad ¡dele! Una vez que le das la mitad, cúbrelo bien y si se queda dormida ya la hicimos. Mientras yo, a partir de este momento, voy a hacer más. Hasta las seis de la mañana ya tengo suficientemente medicina». Me levanté, empecé a picar la raíz. Hice un puño de basurita [...], agarré en una botella, le metí el jugo de uva. Dentro como veinte minutos lo pruebo. ¡Casi ni para tragarse! ¡Amargo, amargo! No, ¡esto lo voy a tener que arreglar! Ya agarré, saqué un puñito, así un poquito ya curtido. Y ya lo pasé a uno de medio litro. Así nomás subió, poquitito. Agarro, le metí hasta la mitad de la botella de medio litro... esos refrescos de seiscientos mililitros. ¡Hasta la mitad! Cuando lo probé ¡todavía está muy fuerte! ¡Ah, bueno! Le subí como para tres cuartos... como que todavía está muy fuerte. [...] Ya me fui, ya fui a verlo. Y en esa hora se despierta otra vez la señora [...]: «¿Ya le hablaron fulano? ¡Ve! ¿Ya no conseguiste más agua que me siento más mejor?». [...] Le digo: «Aquí traigo suficiente. [...] Traigo el envase. Pero, antes que nada, dele este poco». Le di como tres dedos en un vaso. [...] Le digo: «¿Cómo te sientes?». «Pues, ya mis huesos que los tenía yo muy adoloridos, ya me ha bajado demasiado, demasiado. Ya me puedo parar. Pero antes me siento que me voy a caer. No... ¡ahorita ya!». Le digo: «Con éste queda y allí te dejo más medicina». Allí estuve platicando un rato con mi compañero. [...] Me quedé hasta como a las siete y sus minutos. Le digo: «Bueno, yo ya me voy. Voy a desayunar todavía». «Sí» dice. Le digo: «Al rato, en la tarde lo vengo a ver». [...] Le llené el cuartito y le dije: «Con eso le sacan

---

<sup>718</sup> La Iglesia Adventista del Séptimo Día, como la mayoría de las confesiones cristianas no-católicas, prohíbe a sus feligreses la asunción y el uso de alcohol.

<sup>719</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 9 de junio de 2008.

para cuatro tomas en caso que se le pone duro el dolor. Pero si no, ya le vas a dar de a poquito para que totalmente que lo combata el mal». «¡Está bien!». Yo me fui. Ya me vine. En la tarde fui. Le digo: «¿Cómo está la enferma?». Dice: «No, si ya hizo tortilla después que te fuiste. Se levantó y ya ahorita se siente tranquila».

La enferma ya estaba mucho mejor, pero Don Apolinar no sabía que, antes de él, la estaba tratando otro especialista.

Dice [el esposo de la paciente]: «El tío Shipi [un anciano terapeuta local] le hizo un jarrote de agua... como dos litros. Dice que no va a tomar, ¡que es amargo, tiene un olor! Que no baja ni pa' tomar». Dije: «¿Y ese que le dimos?». «No, ese que quería tomarlo en un jalón ¡una botellita de ese!». Le digo: «Pues ¡es mucha medicina si toma de un jalón! Esta lleva controlada. Así como te dije, así le vas a dar». Dice: «No, pues, tiene todavía. Ya se siente bien». Le dije: «Porque no me avisaste con tiempo. Si no, no hubieran sufrido. Ahora ya, ya lo logramos». «Está bien». Y, como fui a verlo en la tarde, dice: «Por un poquito te alcanza el viejito». «¿Y eso?». Dice: «Pues, apenas saliste la curva de la esquina allá pa' la otra calle, llega él y dice: “¿Qué tal? ¿Cómo está la enferma?”. Y yo le digo: “Pues ya, ya se levantó”. “¿No te dije que la medicina que te lo hice esa es la última palabra?”. Y él le dice: “Tu medicina no lo pudo tomar, está amarguísimo que no le baja tomar». «Ajá, entonces ¿Qué cosa lo tomó?». Le dice: «Me dejaron esta medicina. Me dieron así poquito, pero este ya me lo vinieron a dejar hace rato. Que con este es la única. No necesita más medicina». «Y ¿quién es?». «Un amigo». No le dijo quien, porque me iba a odiar bastante. Y le dicen: «Pero él ¿qué cosa agarra? Si yo agarro medicina buena, exclusivamente para este piquete». Le dijo: «Pero no le sirvió. Toda la noche no dormimos. Hasta las cinco de la mañana... hasta las cuatro que lo fui a ver a la persona, aquel amigo. Me dio pa' dos tomas. Esto es que lo hizo dormir. Me dijo la persona: “Que se duerma la enferma, a la hora que despierta dele el otro poco que sobra. Con eso lo va a ayudar mucho”. Y así fue» dice. Así le dijeron el viejito. Dice: «Pero éste ¿qué cosa agarra? ¡Cómo! Yo tanto tiempo que lo trabajo, no puedo hallar más cosas». Se enojó. Le dije a este amigo: «¡Ahora falta que no me pegue un plomazo a través de su estudio! ¡Me va a matar!»<sup>720</sup>. Le dije: «Le voy a pedir mucho a Dios que me proteja porque yo no te vine a buscar de qué enfermo tienes. Yo traté de sacarlo adelante la enferma». [...] A Don Cipriano no le dijeron mi nombre porque si no estoy seguro que me hubiera odiado bastante porque le hice competencia en su medicina. ¡Bastante, bastante!»<sup>721</sup>

Don Apolinar, como se puede observar también en el caso de la niña *enduedada*, no está exento de la confrontación y el antagonismo que caracteriza las relaciones entre los terapeutas santarroseños. Una de las peculiaridades del campo médico

---

<sup>720</sup> Al anciano médico santarroseño, ya difunto, se atribuían conocimientos de brujería que lo hacían potencialmente peligroso.

<sup>721</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, *ibíd.*



indígena local, como ya señalé, es justamente la franca competencia entre sanadores, acompañada a menudo por el menosprecio del quehacer curativo de los demás.

En el caso de Don Apolinar, hay una homologación de la terapéutica *nuntajjypaap* a la brujería. En su opinión en Santa Rosa «hay mucha gente que saben perjudicar a gente, le hacen maldades»<sup>722</sup> y cree que sus ‘colegas’, que ejercen la medicina siguiendo las pautas locales, trabajen en colaboración con espíritus diabólicos e incluyan en su oficio la realización de *trabajos malos*.

[...] Hay persona que saben hacer ese clase de mal a través de su estudio, de las palabras que ellos conocen, lo envían a la persona. [...] ¡Es para matar a una persona! Se puede llegar a matar una persona a través de... le dicen brujería. Y a mí no me gusta trabajar esto. Gracias a Dios no he aprendido, y nunca lo voy a aprender porque no es bueno, no es bueno. A mí me da coraje quien hace así. Me da tristeza. Siento en mi corazón que no se debe hacer eso. [...] Gastas muchos miles de pesos y no te vas a sanar porque con los médicos no le va a hacer nada. Los médicos no curan esa clase de enfermedad. [...] No se sana, aunque gaste varios miles de pesos. [...] Hasta que encuentra la persona que te sepa descubrir que enfermedad tienes te vas a sanar. Pero gasta uno mucho dinero. Cuando menos llegas a sentir, ya llevas veinte mil pesos y sigues enfermo. Y puro gastadero de dinero.

Él mismo ha sido víctima de este tipo de males en más de una ocasión.

[...] En Santa Rosa, precisamente hay varios que saben hacer. [...] Yo sufrí una enfermedad de eso, por eso lo sé, por eso te cuento. He sufrido. Cuatro años de enfermo, ¡cuatro años sufrí! No me sanaba. Gasté varios miles de pesos... Ya la brujería... la brujería me pusieron. Busqué una persona que me pudo sacar en ese problema. [...] Salvé mi vida pero... ¡arriba de veinte mil pesos! En aquellos tiempos... fue en 1985. [...] Con la enfermedad que tuve horita del 12 de agosto para acá me gasté diez mil pesos. ¡Onde! ¡Cómo! Quien sabe cómo le hice para salvarme la vida otra vez. Gracias a Dios sigo viviendo. Otra vez me... yo, por cobrar un daño de unos borregos que me perjudicaron mis planta de frijol... ¡eso me estaba costando la vida! Pero gracias a Dios estoy vivo. Gasté buen dinero, que lo iba yo a invertir p' al campo, para limpieza de terreno para sembrar más maíz... fracasé. Pero gracias a Dios sigo diciendo, porque estoy vivo, estoy platicando.

Detrás de estas agresiones, según Don Apolinar, está la envidia.

A mí me odiaron ahora éste que me estaban perjudicando ¿porque? Porque yo no me dejo, porque yo nunca me pueden ver sufriendo tanto. Pero si yo no tengo nada, absolutamente. Lo que me gusta es trabajar el campo, sembrar maíz pa' tener suficiente maíz. Viene la gente: «¿No tienes maíz?». «Sí,

---

<sup>722</sup> *Ibíd.*

como no». Cuando tengo les vendo. En cuando en la tienda estuvieron en dos pesos, mucho muy allá, yo le dejaba en 1.50 el kilo de maíz. En cuando llegaba a 2.50, yo le dejaba dos pesos, cincuenta centavos menos. Ese es el coraje, esa fue la envidia. La gente nos envidia<sup>723</sup>.

Para él «¡así trabajan los curanderos!». Hacen velaciones y ayunan para que las plantas medicinales ‘tengan más fuerza’ y también para lograr las curaciones. Efectúan limpias con huevos y «después que se sana uno lo llevan uno a bañar en algún salto. En algún agua que sea grande. Allí lo bañan a uno para sacar el mal espíritu que estaba en uno. Así es, así trabajan»<sup>724</sup>. Además de esta actividad ritual que, como vimos en apartados anteriores, es efectivamente una parte importante de la medicina popoluca y que ningún sanador *nuntajjypaap* negaría, Don Apolinar atribuye a la terapéutica indígena local otras características. Para él los curanderos aprenden con maestros, estudian en libros y en sus prácticas comunican y colaboran con ‘espíritus malos’, entidades extrahumanas de tipo diabólico. Es por este motivo que pueden curar con mucha facilidad enfermedades ‘sobrenaturales’, que saben hacer daño y que «se vuelven de animal» –o sea practican el nahualismo–. «Así es, así trabajan. [...] Eso no es de Dios. Esas son cosas diabólicas» y él no las acepta.

Por su credo religioso, Don Apolinar rechaza varios de los métodos popolucas de curación: las *limpias* con huevos, el uso de alcohol para preparar medicinas, los ensalmos, las velaciones y ayunos, los sacrificios animales, los baños en los saltos, entre otros. Su Iglesia los considera ‘diabólicos’ y él los iguala a la brujería. Él no se ‘prepara’, como hacen los terapeutas *nuntajjypaap*, ni realiza complejos rituales para garantizar la seguridad y el bienestar de sus pacientes.

No tiene maestros terrenales, su iniciación fue por el Espíritu Santo y la base de su poder y de todo su conocimiento es su relación estrecha con Dios y su fe en él. En todos sus tratamientos, no se considera el único artífice, sino más bien un instrumento. Es el mediador de un saber y un poder extrahumanos pero, en realidad –como vimos en párrafos previos– esto no lo diferencia mucho de los otros sanadores locales.

Cura con las oraciones y con las plantas, herramientas admitidas por su iglesia. Pero el tipo de enfermedades que trata delatan la persistencia de sus vínculos con el horizonte simbólico popoluca. Así, cree que los malos pensamientos, los *problemas* y

---

<sup>723</sup> Entrevista a Apolinar Pablo Martínez, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 2 de enero de 2007.

<sup>724</sup> *Ibid.*

las *preocupaciones* pueden atraer enfermedades –que de los padres pueden transmitirse a los hijos–, cree que, por un *espanto*, se puede perder una porción del espíritu y que el terapeuta ayuda a recuperarla, que existen *duendes*–y que estos seres del *encanto* pueden molestar a los niños–, que pequeños y adultos pueden padecer de *ojeo* por la ‘mirada fuerte’ de alguien, que el uso de libros mágicos atrae los *malos aires*, y que con una *limpia* se pueden curar ciertos tipos de enfermedades. En él dos visiones contrastantes del mundo han encontrado la manera de coexistir pacíficamente: el núcleo duro de la cosmovisión *nuntajyypaap* y el credo cristiano-adventista.

La autoridad simbólica ejercida por la Iglesia Adventista del Séptimo Día –como por toda otra iglesia local– sobre sus feligreses, para que éstos adopten la visión del mundo de la cual es portavoz, y el largo proceso de aculturación al cual éstos son sometidos durante la catequización, han llevado a Don Apolinar a modificar las teorías y las prácticas médicas heredadas de sus ancestros. Observamos, por ejemplo, que su nosotaxia difiere en parte de la popoluca, acercándose a la perspectiva de muchas iglesias cristianas, de la misma biomedicina y, más en general, a la idea hegemónica de ‘naturaleza’. Él distingue las enfermedades en *naturales* y *sobrenaturales*, incluyendo en el segundo grupo males como el *espanto*, que para los *nuntajyypaap* son absolutamente *naturales*.

Sin embargo, es importante subrayar que la mayoría de los cambios que él ha introducido en su manera de curar se ha dado en el ámbito de las técnicas de curación y de la praxis terapéutica. De esta forma, ha logrado eliminar los conflictos más evidentes y más pujantes entre la cosmovisión popoluca y la adventista.

Es muy diferente lo que ocurre con los conceptos fundamentales acerca de la enfermedad y de su etiología. En su terapéutica, Don Apolinar sigue curando las dolencias integradas en la nosonomía indígena local, y sigue atribuyéndolas a un conjunto de factores etiológicos que hunden sus raíces en la visión popoluca del mundo y del hombre. Es a partir de este trasfondo simbólico que él ‘inventa’ nuevos instrumentos curativos, que derivan su función y su significado de la cosmovisión indígena.

Es importante subrayar, además, que lo dicho hasta aquí, respecto a Don Apolinar, no representa un caso único en Santa Rosa. Como él, otros sanadores, adscritos a algunas de las asociaciones religiosas locales, han encontrado la forma de conciliar su

que hacer terapéutico con los dictados del credo al cual pertenecen, de la misma forma que los que se consideran 'tradicionalistas' han cambiado sus concepciones y su forma de curar, a partir de la profunda transformación que, desde la segunda mitad del siglo pasado, ha embestido el campo religioso comunitario.

## VI. Conclusiones

Llegada finalmente a las conclusiones, considero fundamental recordar el enfoque sistémico y multidisciplinar que ha guiado todo mi estudio y la intención de comprender las dinámicas, que han caracterizado la interacción entre los campos religioso y médico de Santa Rosa, desde una perspectiva lo más posible integral. Con este fin, he abordado las dimensiones política, económica, social, ecológica y cultural del sur veracruzano en cuanto ‘campos’ especializados inextricablemente entrelazados con las realidades religiosas y médicas, tanto a nivel regional como local.

De tal forma: a) la descripción de las peculiaridades ecológicas del territorio *nuntajiyapaap*, la reconstrucción –a través de etnomapas– de la manera en que este pueblo concibe el espacio y se relaciona a él (cap. II); b) la delineación de las características de su economía –enraizada en el sistema milpero mesoamericano–, de sus mitos y de sus ritos, como parte de su biocultura (cap. IV); c) el todo insertado en el acaecer histórico sotaventino, principalmente de los siglos XIX, XX y XXI (cap. III); representan la urdimbre necesaria para la comprensión de los procesos de cambio y resistencia vividos por la medicina popoluca, en su interacción con el darse de la segunda evangelización.

El desplegarse de estos procesos está vinculado con los cambios profundos que han embestido al Istmo veracruzano desde principios del XIX, bajo el signo de una supuesta ‘modernización’. Con el Porfiriato, la región se abrió como nunca a las injerencias del estado-nación y de los intereses internacionales, y con la elección a la presidencia de la República de Miguel Alemán Valdés (en 1946), el impulso modernizador se aceleró vertiginosamente, generando una reorganización de los espacios sotaventinos y el surgimiento de nuevas dinámicas sociales.

Es justamente a partir de la década de los cuarenta cuando la profunda modificación en los equilibrios regionales empieza a transformar significativamente la realidad social, económica y cultural de los popolucas de la Sierra. Después de haber permanecido relativamente al margen del sistema colonial –de haber conservado dinámicas más autónomas, con un mestizaje limitado y la persistencia de una organización social de tipo comunal– la Sierra de Santa Marta y la Sierra de Xochiapan, hogar de los *nuntajiyapaap*, vivieron una brusca transición a una nueva estructuración con bases

capitalistas que se consolidó durante las siguientes décadas, y subsiste hasta la actualidad.

La diferenciación del campo religioso regional se inscribe en esta intensa etapa de 'modernización', que facilitó el inicio y la expansión de una nueva acción evangelizadora llevada a cabo por misioneros protestantes –vinculados al ILV–, y por la misma Iglesia católica.

El análisis de los datos censales –presentados en el capítulo III de este trabajo– nos permite un acercamiento al devenir temporal de los distintos factores que interactuaron en la transformación del sur de Veracruz y evidencia su interdependencia. Observamos, por ejemplo, la existencia de una correlación entre los procesos demográficos, económicos, urbanísticos, culturales y religiosos, y como las modificaciones de cada uno de estos están entrelazadas con las de los otros. El 'boom' económico, los importantes movimientos poblacionales, las progresivas victorias de la ciudad sobre el campo y la difusión de la enseñanza primaria y secundaria han contribuido enormemente al abatimiento de las barreras materiales y culturales que obstaculizaban la acción misionera de los nuevos y viejos actores religiosos, y han alentado la multiplicación de los cultos y la expansión del pluralismo confesional en la región. Por otro lado, los cambios políticos, económicos y demográficos, que han caracterizado las últimas décadas del siglo XX, no han detenido las transformaciones del campo religioso sotaventino y el incremento constante de los discursos religiosos que en él compiten.

El cuadro que deriva de mi examen de los registros censales –y que coincide a grandes rasgos con los resultados de mis pesquisas y lo señalado por otros estudiosos del sur de Veracruz– refleja la imagen de un área transformada profundamente por todos los procesos analizados, una zona que, desde el surgimiento de la nación mexicana, ha sido objeto de políticas guiadas por una idea de la 'modernidad' que hace coincidir el desarrollo con la divulgación de las conquistas materiales de la ciencia y de la técnica más que con la universalización del gozo de los derechos fundamentales y la eliminación de las tajantes diferencias de tipo económico y social. La 'modernidad' que ha impactado al Sotavento no ha cambiado la condición de subalternidad de las poblaciones indígenas locales, su colocación en los últimos peldaños de la escala social. La difusión amplia de productos tecnológicos, la presencia de televisiones o aparados de sonido en cabañas de madera sin agua y drenaje, no se puede considerar

como un índice de mejores condiciones de vida sino revela, más bien, la inserción y vinculación de las comunidades indígenas en las dinámicas de mercado nacionales e internacionales. Las políticas nacionales de modernización han creado nuevos consumidores, más que nuevos ciudadanos y el poder estatal ha operado para que sus discursos prevalecieran sobre la visión autóctona del mundo. La segunda evangelización es parte de este proceso, como lo fue la primera. Muchas Iglesias son portadoras de un discurso hegemónico que excluye las concepciones indígenas del universo y de la existencia humana. Esto explica la presencia de reacciones identitarias y el uso, en algunos casos, de la medicina indígena como evidencia fuerte de una manera otra de concebir la vida. Mis investigaciones en Santa Rosa, por ejemplo, me han permitido observar la progresiva asunción, por parte de algunos de los terapeutas autóctonos miembros de la OMIT local, de esta medicina como de una filosofía de vida – que uno de mis colaboradores ha llegado a definir como su religión–, una propuesta alternativa y en competencia con los discursos del estado nacional y de las diferentes confesiones religiosas presentes en la comunidad.

Los procesos hasta aquí esquematizados permiten insertar la interacción entre los campos médico y religioso santarroseños en un contexto más amplio en el cual lo local y regional revelan sus nexos con lo global. Detrás de la subalternización y deslegitimación de las concepciones y prácticas curativas popolucas, entonces, podemos vislumbrar la complejidad y articulación de los mecanismos de opresión, exclusión, erosión, desarticulación y negación, desplegados por el colonialismo y capitalismo globales de aquel que Santos define ‘Norte imperial’ hacia las clases, los pueblos y grupos sociales del Sur<sup>725</sup> antiimperial (2009).

Nos encontramos, asimismo, frente a dinámicas de larga duración que no se pueden comprender prescindiendo de las relaciones quincentenarias entre los pueblos indígenas de México y Europa o, más en general, ‘Occidente’. Como señala Enrique Dussel, desde el momento en que Europa, a partir de 1492, se vuelve el ‘centro’ del devenir mundial, «constituye, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su ‘periferia’» (Dussel, 2003: 47). Su etnocentrismo se identifica con la ‘universalidad-mundialidad’, confundiendo la universalidad abstracta con la mundialidad

---

<sup>725</sup> El Sur es usado por Santos (2009) como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo globales. Es definido como tal por su condición de subalternidad más que por su localización geográfica.

concreta que ella hegemoniza como 'centro'. Por ende, necesitamos mirar al universo médico popoluca –y a la biocultura en la cual se integra–, desde los quinientos años de colonialidad<sup>726</sup> vividos por ambos, es decir desde el reconocimiento del 'eurocentrismo' de la 'razón ilustrada' y 'liberadora', desde la 'falacia desarrollista' del proceso de modernización hegemónico, y desde la negación del 'otro' perpetrada por esta 'modernidad' (*ibíd.*).

Además, como enfatiza Santos, es importante tomar en cuenta que

[...] el fin del colonialismo formal, o político en sentido estricto no significó el fin del colonialismo social, cultural y por lo tanto, político en sentido amplio. El proyecto colonial continúa hoy en vigor bajo nuevas formas y puede incluso afirmarse que su articulación con el capitalismo global nunca fue tan intensa como ahora (*ibíd.*: 12-13).

A nivel local, la vinculación entre los designios del capitalismo global y los ejercicios de colonialidad está principalmente a cargo del estado-nación. Éste, como recuerda Boege por lo que se refiere a México, «construye aparatos de hegemonía para mediar entre el capital y las distintas formas de trabajo con el fin de reproducir el sistema en su favor» (Boege, 1988: 228). En el caso de regiones étnicas como la *nuntajypaap*, además, diseña instancias y políticas *ad hoc* que le permitan 'abrir brecha', romper las barreras del idioma, la cultura y las formas de organización social locales (*id.*). Así, los aparatos de hegemonía estatal, y los 'privados' que actúan a su sombra, orientan sus acciones a la sustitución de las formas indígenas de producción, circulación y consumo de la cultura con otras que pongan a todos los grupos sociales «al unísono con el proyecto o proyectos nacionales de las fracciones de clase dominantes» (*ibíd.*: 230). Se trata, por ende, haciendo eco de Boege, de influir y modificar el conjunto de formas de vivir, sentir y actuar de los grupos explotados y oprimidos, desarrollando no sólo cohesión sino consenso, reeducando a las masas, según la disciplina que el capital demanda a sus trabajadores, e induciendo en ellas una actitud adecuada hacia la sociedad dominante (*ibíd.*).

Esta condición de colonialidad, producida por los diversos agentes hegemonzantes, se apoya en un 'discurso justificativo' que fundamenta la transformación de «idioma, lenguaje, costumbres agrícolas, vestimenta, y hasta gestos, modos de festejar, de

---

<sup>726</sup> Uso este término en el sentido propuesto por los autores del grupo modernidad/colonialidad como, por ejemplo, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Arturo Escobar (*vid.* Lander, 2003, y Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, entre otros).



organizar el espacio doméstico» (*ibíd.*: 233), propios de cierto pueblo, en modelos desarrollistas que instituyen la ecuación: étnico = atraso / modernidad occidental = civilización. Nos encontramos frente al que Dussel (2003) define el ‘mito civilizatorio’ de la Modernidad occidental. Como evidencia este autor, al ideal luminoso de la ‘razón’ emancipadora, que instituye el ‘mito de la Modernidad’, corresponde una cara oscura e irracional que justifica la violencia colonizadora de un ‘Occidente’ que se autocomprende como más desarrollado. Su superioridad lo obliga, entonces, a «desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral» (*ibíd.*: 49) y las víctimas que caen en el despliegue de esta misión son un costo inevitable de la ‘modernización’ del ‘otro’ atrasado.

En el caso que nos concierne, estas consignas, motivadas por intereses específicos que comprenden el despojo de las condiciones autóctonas de subsistencia (tierra, productos y trabajo) y la inserción de los pueblos indígenas en los engranajes de la máquina del consumo (Boege, *op. cit.*), contrastan evidentemente con las peculiaridades de la biocultura popoluca, y con la cosmovisión, los saberes y la praxis que se expresan en su terapéutica.

Los capítulos II y IV de este estudio nos permiten ahondar en la especificidad biocultural *nuntajiyapaap* y conocer los ecos que los procesos regionales (y globales) tuvieron sobre ella. El análisis de los etnomapas y las reconstrucciones etnográficas de sus prácticas económicas, por ejemplo, evidencian como la milenaria convivencia de los popolucas con un entorno específico ha generado una verdadera ‘coevolución’ entre su cultura y los ecosistemas locales, la paulatina adaptación de su organización social, sus saberes-haceres, su praxis de subsistencia, y su misma cosmovisión, a su medio ecológico que ha sido modificado por sus conocimientos, acciones y concepciones. La manera *nuntajiyapaap* de «ser-ahí» en el mundo transparenta de: a) su forma de relacionarse –por lo menos hasta hace algunas décadas– al territorio que habita; b) de aprovechar equilibradamente la gran variedad de sus recursos; c) de garantizarse la subsistencia a través de la estrategia de diversificación, propia del sistema milpero mesoamericano; d) de considerarse como interdependiente de los otros hombres y de su ecosistema; y e) de interactuar con estos ‘otros’ según la regla de la reciprocidad equilibrada. De este modo popoluca de posicionarse en el universo son parte, por

supuesto sus mitos y sus ritos, y su concepción de los procesos de salud/enfermedad/atención.

La negación, por los aparatos hegemónicos, de estos elementos fundamentales de la biocultura popoluca ha minado y sigue minando las raíces más profundas de la manera *nuntajyypaap* de ser y estar en el mundo, y ha abierto las puertas a «una visión y una actitud ético-social adecuadas a la forma de explotación reinante» (Boege, *ibíd.*: 232).

Los dispositivos que se encargan de desarrollar estas prácticas aculturativas en Santa Rosa Loma Larga son varios. Los principales, entre los que han actuado y siguen actuando en este pueblo, son: la escuela, las instancias de la administración pública estatal y federal, el Instituto Mexicano del Seguro Social, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México (antes INI), Culturas Populares, los diferentes programas gubernamentales de asistencia social, algunas asociaciones civiles, las principales emisoras televisivas y radiofónicas, y por supuesto las distintas denominaciones religiosas que en ella operan. Cada uno de ellos, de manera diferente, se apoya en las ontologías y los saberes modernos dominantes para erigirse como modelo global y totalitario, y negar «el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas» (Santos, 2009: 21). Es cuanto ocurre con la terapéutica *nuntajyypaap*, que no sólo los agentes de la segunda evangelización sino la ciencia médica alopática –y varias instancias de gobierno– degradan a saber empírico-técnico subordinado, asociado a creencias y prácticas falsas y supersticiosas.

## VI.1. Mitos y ritos *nuntajyypaap*: de la construcción de una ética sociedad-‘naturaleza’ a una concepción de los procesos de salud/enfermedad/atención

Recordemos que la ‘naturaleza’ para los santarroseños es el *cuqueja chi wiñic*, todo lo que existe independientemente de la voluntad y acción del hombre, el cual es parte de esta totalidad y no se distingue tajantemente de ella.

Sin embargo, los seres humanos tienen un lugar específico en este ‘todo’ y definen su identidad en relación a cada una de las ‘otredades’ que lo conforman. Lo que ‘es’ desde el principio de los tiempos se fragmenta en los rostros de todas estas ‘otredades’ y se manifiesta a través de sus poliédricas facetas.

Así, la ‘naturaleza’ puede tener la cara de prístinos hombres-dioses cuya existencia es libre de muchas de las necesidades que constriñen la vida humana. Ellos no comen ni se reproducen sexualmente, y no conocen la muerte. Representan uno de los ‘límites’ de lo humano, un ‘limite’ hacia el cual los hombres parecen tender y acercarse con sus ayunos y abstinencias.

Estos antiguos hombres-dioses, juntos a *Chane*, a *Homshuk*, a los *tanucs*, al *Chapipixiñ*, y a todos los dueños y señores de las plantas, los animales y los diferentes accidentes del *wit’ jimñi*, subrayan las leyes que están en la base de la vida. La fuerza e ineludibilidad de estas leyes se hacen evidentes a través de seres como el *Lupujti* o el *Xunujti*, el chango o el cochino de agua. Con ellos, como recuerda Pacheco (2010), no existe diálogo ni negociación y, entonces, el no reconocer el derecho a la vida de los ‘otros’ se paga con la propia vida.

En el gradiente de las ‘otredades’ que conforman la ‘naturaleza’ *nuntajyypaap* existen, asimismo, entidades que parecen marcar otro ‘limite’ de lo humano, un ‘limite’ desde el cual, en este caso, los hombres parecen tender a distanciarse. Son caníbales, peligrosos, y pueden ostentar una sexualidad desbordante, son los *junchuts*, la *Chichiman chomo* y el *Cukitzai wi’daya*.

Por otro lado, todos los *encantos* son ambivalentes: buenos y malos, peligrosos y necesarios. Son los que garantizan la existencia de los que nosotros llamaríamos recursos naturales y regulan su aprovechamiento. Auxilian al hombre en la difícil tarea de sobrevivir y, sin embargo, son parte de una dimensión de poder con la cual los seres

humanos mantienen relaciones asimétricas: el contacto con ellos representa siempre un peligro para sus vidas.

Las *maktis*, por ejemplo, que hermosas y seductoras conquistan a los mortales y capturan para siempre sus almas, muestran los riesgos que se pueden correr al rebasar las fronteras que separan dimensiones muy, muy cercanas y, sin embargo, tan distintas.

Esta ambivalencia se hace evidente con la enfermedad. Los seres del *encanto* están al origen de varias de las dolencias que aquejan a los humanos y aún ellos son quienes hay que invocar para poderlas curar. De tal forma indican, también a través de este medio, pautas ecológicas y sociales a seguir, y enseñan así mismo el camino hacia la recuperación del equilibrio.

El robo de porciones del *ianama* por parte de los *chaneques* no está desvinculado de una función de definición de una ética. Esta afirmación se fundamenta en un principio general de la terapéutica *nuntajypaap*, según el cual la mayoría de las enfermedades y accidentes que un sujeto padece no son un evento casual, sino consecuencia de una particular condición de exposición a su incidencia, a partir de actitudes o acciones equivocadas, según la ética local. Si una persona 'tiene pensamientos', 'anda pensando' o 'anda preocupada', o sea si está viviendo una situación de conflicto intra o extra familiar que le provoca inquietudes y ansia, se encuentra en una condición que abre las puertas al malestar. Los conflictos que la involucran, de hecho, representan el incumplimiento de las alianzas entre familias extensas (*vid.* Boege, 1988), la ruptura del equilibrio y la armonía necesarios en las relaciones sociales, que se refleja e incide tanto a nivel micro como macro-cósmico. Esta ruptura en el tejido social, entonces, provoca el quebrantamiento de un orden general de existencia que predispone al individuo a ser atacado por agentes patógenos, o a padecer infortunios que permiten la captura de partes de su esencia vital. No es muy distinto, por otro lado, lo que ocurre cuando se infringen las leyes de interacción equilibrada con el entorno natural, y son igualmente peligrosas las consecuencias para la salud de los hombres.

Los lazos complejos e intrincados entre todos los niveles del existir, que en cierta perspectiva cultural 'occidental' estamos acostumbrados a simplificar en *humano*, *natural* y *sobrenatural*, se caracterizan entre los *nuntajypaap* de Santa Rosa por una multiplicación de los planos en correlación. El hombre está vinculado a todos –y

participa de todos—, a través de las distintas dimensiones de su ser, y las modalidades de contacto con ellos están formalizadas en acciones rituales.

Un ejemplo de esta complejidad relacional está en el peso que tiene, en el bienestar individual y familiar, la disolución del orden y equilibrio en la interacción con todos los 'otros', humanos y no humanos. El incumplimiento de las reglas de convivencia equilibrada, fundadas por los mitos y refrendadas por los ritos, es penado con castigos que afectan al hombre en su totalidad, e influyen tanto en la posibilidad de disponer de todo lo necesario a su existencia material —los alimentos, las plantas medicinales, la leña para calentarse y cocinar, la madera para construir su casa, etc.—, como en su salud, a través de la mordedura de un ofidio, del encuentro con entidades sancionadoras, de la pérdida de porciones de su principio vital o del padecimiento de un incidente. Asimismo, determina el complicarse de una dolencia, y la imposibilidad de curarla, y atrae factores patógenos —como por ejemplo el *mal aire*— que de otra manera no serían perjudiciales. Por ambos caminos —el castigo o la mayor vulnerabilidad— el peligro último es la muerte.

La enfermedad, por ende, significa, como subraya Boege, «un desequilibrio importante con la naturaleza o con la sociedad» (Boege, 1988: 186). Y la curación, operada por el terapeuta local, es un proceso de compensación simbólica del equilibrio perjudicado y de reparación individual respecto a la colectividad (*ibíd.*). Así, como ya mencioné, enfermarse en Santa Rosa significa afectar —en distintos niveles de gravedad— esta red vital que representa la condición de existencia no sólo del ser humano, sino de todo el universo. Los daños a la salud no son, entonces, nunca algo que afecta al sujeto, en cuanto entidad desligada de su entorno social y medioambiental, no son un problema del individuo, sino conciernen y llaman en cuestión a su núcleo social más cercano —la familia—, a toda su comunidad y a su entorno 'natural'.

Estas reglas en las relaciones con el medio 'natural' y con los miembros de la comunidad se basan, asimismo, en una ética humanizada y sociomorfizada, gracias a la cual, a través de premios y castigos, el *Chaneque Mayor* disciplina no sólo las actividades productivas, sino también las articulaciones sociales, en una visión del mundo que no distingue entre el equilibrio y armonía que el ser humano necesita para

su salud, los que debe preservar en la interacción con sus símiles, y los que tiene que respetar en el aprovechamiento del espacio que habita (*vid. Boege, ibíd.*).

Sin embargo, los moradores extrahumanos del entorno ‘natural’ no definen sólo normas y sanciones, sino ofrecen dones y beneficios extraordinarios que hacen que la existencia humana se vuelva más fácil.

Explica Don Ángel<sup>727</sup> que la parte más importante de la sabiduría transmitida de generación en generación no son las habilidades prácticas sino las ‘Oraciones, Secretos y Artes’, o sea un conjunto de palabras y acciones que dan a quien las conozca cierto control sobre las fuerzas invisibles que animan la ‘naturaleza’.

Existen ‘Oraciones, Secretos y Artes’ para desempeñar cualquier tipo de actividad humana: para cazar, para pescar, para edificar casas, para moler el nixtamal y hacer rápidamente ricas tortillas, para hilar el algodón y tejer mantas, para tallar y tocar instrumentos musicales, para desplazarse rápidamente, para sembrar, para cosechar y para curar.

De esta forma antes, cuando estas artes todavía se conocían, era posible, por ejemplo, que una anciana señora sembrara su parcela sola y en un tiempo reducido, que con poco maíz se lograra dar de comer a mucha gente sin que la comida se acabara, que un pescador llenara su canasta de pescados de buen tamaño en una hora, que la música de una jarana se escuchara de un pueblo a otro y que un curandero lograra ‘llevar adelante’ hasta a sus pacientes más graves.

Las extraordinarias ventajas, que derivan de esta capacidad de evocar y aprovechar las fuerzas inmateriales de su entorno, sugieren la necesidad para el hombre de crear ‘redes’ de solidaridad y colaboración que crucen transversalmente todos los niveles de existencia, de los más a los menos tangibles.

Asimismo, los *encantos* –y más específicamente los *chaneques*– son aliados imprescindibles de la labor de curar. Los terapeutas *nuntajyypaap* los necesitan para brindar una existencia renovada al enfermo, para que tenga un ‘cambio de vida’, y su malestar se convierta en salud. Aunque es siempre y sólo el Dios supremo quien ‘hace la maravilla’ de la curación, los *chaneques* son quienes operan la alquimia de transformar las ‘energías malas’, propias de la enfermedad, y reintegrarlas al todo, así

---

<sup>727</sup> Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, curandero, realizada en Santa Rosa Loma Larga el 21 de abril de 2011.

como el individuo, restablecido, se reintegra armoniosamente en el lugar que ocupa en su comunidad y en el cosmos.

De esta forma, gracias al respeto de leyes y a que cada acción cumplida permanezca en los límites de este fluir de relaciones entre todos los planos de lo viviente, los santarroseños tienen la posibilidad de acceder a los tesoros de la 'naturaleza' y al auxilio de las fuerzas extrahumanas que la habitan, y que aceptan intervenir para facilitar su sobrevivencia. Estas fuerzas, además, no sólo sancionan sus errores sino contribuyen a enmendarlos. Con sus poderes de renovación, hacen posible la restauración de la salud individual y ayudan al *tsóyoypaapc* en su labor de sanar, junto al enfermo, la sociedad.

Los mitos y ritos de los *nuntajjypaap* de Santa Rosa remiten, entonces, a una realidad –a un cosmos– concebidos como una red tupida de relaciones entre los seres y entidades de toda clase: animal, vegetal, humana, extrahumana. Todos están conectados en un entramado de comunicaciones, intercambios e interdependencias por el cual la acción de cada uno de los miembros de esta 'comunidad' tan desigual afecta a la existencia de los otros, y obliga al respeto de ciertas reglas que permiten la conservación de la vida, a través del mantenimiento de la equidad en la satisfacción de las necesidades básicas de todo lo existente.

Los 'cuentos' que nos hablan del celo que tiene el Rey de la Tierra por 'sus animalitos', de los castigos que el gatito y el burrito del *encanto* imponen a los infieles, del papel controlador desarrollado por los 'perros de Chane', como también los ritos que garantizan un acceso seguro al 'monte', que obtienen el permiso para la recolección de plantas medicinales, que agradecen y retribuyen la captura de una presa, y todas las prescripciones positivas y negativas en el consumo de los alimentos que vienen del 'monte' y en el aprovechamiento de todos sus dones, nos remiten a un complejo de normas que definen las modalidades de interactuar tanto con el entorno no humano, como con los otros hombres.

El corpus mítico-ritual de los santarroseños confirma, entonces, la importancia de la dimensión simbólica en la fundación, humanización y culturalización del vínculo de una sociedad con su medio, subrayado por autores como Brelich, De Martino y Boege. Asimismo permite, por su carácter histórico, intelegir las particularidades de tal relación, cuya esencia es la reciprocidad entre desiguales (*vid.* Boege, 1988).

Igualmente, los procesos de salud/enfermedad/atención, en cuanto concreciones históricas y culturales, nos permiten conocer la manera peculiar en la cual los pueblos construyen y reproducen su forma de «ser-ahí» en el mundo.

Tanto los mitos y ritos, como las prácticas curativas *nuntajyypaap* evidencian la elección del intercambio equilibrado como estrategia social de subsistencia. Su lógica subyacente, como nos muestra Boege (*ibíd.*) para el caso mazateco, es la institución de alianzas entre distintos ámbitos de poder, a través del mantenimiento del equilibrio entre el *dar* y el *recibir*. Así se ofrenda, se sacrifica, se da *para recibir* lo necesario a la sobrevivencia y, de tal forma, se resuelve la tensión de la dependencia del 'otro' con una transacción reglamentada que garantiza la vida (*vid. Boege, ibíd.*).

Al mantenimiento y a la reproducción de esta estrategia de subsistencia, y de la ética que la sustenta, contribuyen también la enfermedad y el proceso que el paciente debe vivir para alcanzar la curación. La enfermedad marca en la carne viva los efectos dañinos de su subversión, y da inicio a un *iter* que lleva a su restablecimiento, paralelamente a la recuperación de la salud individual.

De tal manera, en el universo de los *nuntajyypaap* de Santa Rosa Loma Larga, el hombre comparte su existir con todos los otros seres vivientes que coexisten y se relacionan, para citar a Alicia Barabas, «de acuerdo con el modelo normativo de la reciprocidad equilibrada» (Barabas, 2003: 24). No se considera dueño y señor del mundo natural sino se siente parte de un todo en el cual la posibilidad de subsistir de cada ser –sea hombre, planta, animal o entidad extrahumana<sup>728</sup>– depende de la capacidad de los demás de actuar en el respeto de las exigencias de todos.

Como recuerda la misma autora, esta concepción es compartida por muchos otros pueblos indígenas del mundo que consideran «al universo, a la naturaleza, a la sociedad y al cuerpo humano como semejantes, como emparentados» (Barabas, *ibíd.*).

Su base material, señala atinadamente Boege (*ibíd.*), es una economía de subsistencia fuertemente enraizada en el entorno inmediato, en el espacio geográfico vivido, con el cual, como demuestra el caso santarroseño, se instauran –o se instauraban– altos niveles de dependencia.

---

<sup>728</sup> Que la existencia de los seres extrahumanos también pueda peligrar por el actuar de los demás componentes de los diferentes planos del cosmos lo demuestra el hecho de que el progresivo retroceso del 'monte', su erosión siempre más evidente, esté provocando, por los *nuntajyypaap* de Santa Rosa Loma Larga, la desaparición de *duendes*, *chaneques* y de otros de los *encantos*.



## **VI.2. Campo religioso vs. medicina *nuntajypaap*: asimetría simbólica y respuestas contra-hegemónicas**

Esta manera de definir y construir el *anthropos* como un ser de relaciones, interdependiente de sus símiles, su entorno y de todo ser viviente –en este y otros planos de existencia– es, como ya se indicó varias veces, el fundamento de la medicina *nuntajypaap* y, al mismo tiempo, el principal terreno de confrontación con las instituciones religiosas presentes en Santa Rosa. El alcance de esta confrontación –y la enorme influencia de la que he llamado segunda evangelización sobre el sector médico indígena y el complejo salud/enfermedad/atención– es evidenciado, asimismo, por: a) las características de la praxis curativa de los sanadores conversos a una de las confesiones cristianas no católicas; b) los cambios observados en las concepciones de aquellos que se definen ‘tradicionalistas’; y c) la transformación de las costumbres médicas de los santarroseños.

Es conveniente recordar, al respecto, que cada uno de los ‘nuevos’ cultos, pertenecientes a esta segunda ola evangelizadora, es portador de una concepción peculiar del mundo, del hombre y de los procesos de salud/enfermedad/curación. Así, como se pudo observar en los testimonios ofrecidos por algunos de sus representantes, todos niegan e invalidan idealmente el horizonte simbólico autóctono y los aspectos de la medicina local relacionados con él. Todos proponen una visión propia de la enfermedad y de la curación, de los agentes patógenos y de los métodos para neutralizarlos que, por su relación asimétrica, su monopolización del *capital simbólico* y de la gestión de los bienes de salvación y su interpretación descalificante de la cosmovisión local, se está imponiendo hegemónicamente sobre los conceptos y las prácticas terapéuticas popolucas. Todos, en fin, declaran reconocer la validez y positividad de la ‘medicina tradicional’ indígena pero, al hacerlo, la instituyen como un conjunto de saberes técnico-empíricos de tipo herbolario –postura compartida por la medicina ‘oficial’ e instituciones de gobierno como la CDI– y las escinden completamente de su trasfondo simbólico. La cosmovisión popoluca, asimismo, –y todas las prácticas curativas de tipo ritual a ella relacionadas– son estigmatizadas como brujería y vinculadas a la influencia demoníaca.

Por otro lado, el ascendiente simbólico de las asociaciones religiosas cristianas no católicas no está condicionando sólo a los curanderos adscritos a ellas. El número

relativamente alto de confesiones presentes en el pueblo, cierta movilidad interconfesional, la pujanza de los modelos de evangelización de las ‘nuevas’ iglesias – entre otras cosas–, han llevado a la aceptación, en la moral colectiva santarroseña, de algunos aspectos de la ‘moral evangélica’, y han influido en la manera de pensar de muchos, hasta de los que nunca pertenecieron a alguna de ellas. Su ascendente, además, está condicionando hasta a los especialistas de la curación que se declaran católicos o ‘sin religión’, y particularmente a los médicos de la OMIT local. Éstos, por su posición oficial y su constante visibilidad, están particularmente expuestos a la estigmatización que las asociaciones cristianas no católicas llevan a cabo respecto de su oficio, sus saberes y sus prácticas terapéuticas.

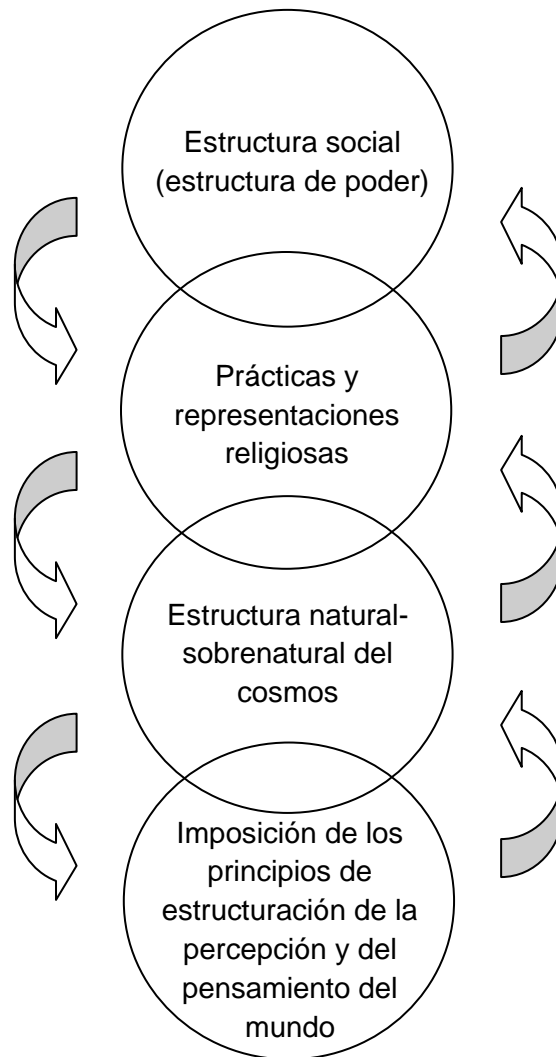
Las dinámicas entre campo religioso y campo médico observadas en Santa Rosa se vuelven más comprensibles si tomamos en cuenta algunas de las consideraciones presentadas por Pierre Bourdieu en su clásico artículo sobre la *Génesis y estructura del campo religioso* ([1971] 2006). Antes de todo, me parece fundamental subrayar, usando sus palabras, que

[...] existe una correspondencia entre las estructuras sociales (propiamente hablando, las estructuras de poder) y las estructuras mentales, correspondencia que se establece por la intermediación de las estructuras de los sistemas simbólicos, lengua, religión, arte, etc.; o, más precisamente, que la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos (*ibíd.*: 36-37).

Por lo tanto la religión –en cuanto sistema simbólico estructurado–, actúa como principio de estructuración que construye la experiencia, ejerciendo un efecto de *consagración* gracias al cual absolutiza lo relativo y sanciona lo arbitrario. De tal manera, desarrolla una función ideológica, práctica y política que consiste en «reforzar la fuerza material o simbólica susceptible de ser movilizadada por un grupo o una clase, legitimando todo lo que define socialmente ese grupo o esa clase» (*ibíd.* 50).

### Figura XIII

**Relación entre estructura social, religión y estructuras de pensamiento, percepción y acción según Bourdieu ([1971] 2006)**



Todo esto es posible gracias a la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un *cuerpo de especialistas*, y de la consecuente desposesión objetiva de todos los demás, excluidos de la legítima labor de producción y reproducción del *capital religioso*. De tal exclusión, como evidencia el mismo autor, deriva la institución de una oposición entre los detentadores del monopolio de gestión de lo sagrado y todos los otros, constituidos como *laicos* o *profanos* –o sea como ‘ignorantes de la religión y extraños a lo sagrado’–. Con esta oposición se distingue tajantemente entre una

manipulación legítima de lo sagrado –propia de la religión– y una profana y profanadora –propia de la magia o brujería, en cuanto religión dominada–. Así, toda vez que un sistema de prácticas y de creencias ocupa una posición subordinada en la estructura de las relaciones de fuerza simbólicas, está destinado a aparecer como una religión inferior, o sea como *magia* o *brujería*.

Es así como se designa comúnmente como magia, sea una religión inferior o antigua, por lo tanto *primitiva*, sea una religión inferior y contemporánea, por lo tanto *profana* (equivalente aquí a *vulgar*) y profanadora. Así, la aparición de una ideología religiosa tiene como efecto relegar al estado de magia o de brujería a los antiguos mitos y [determina] la supresión de un culto, bajo la influencia de un poder político o eclesiástico, en beneficio de otra religión que, reduciendo los antiguos dioses al rango de demonios, ha dado nacimiento, la mayor parte del tiempo, a la oposición entre la religión y la magia (Bourdieu, *op. cit.*: 48).

Por otro lado, es importante considerar que la dinámica del campo religioso –y las transformaciones de la ideología religiosa–, son determinadas por las relaciones de *conurrencia* que oponen a los diferentes especialistas, y por las relaciones de *transacción* que se establecen entre éstos y los laicos. Por ende, los intereses de un ‘cuerpo sacerdotal’ se pueden expresar en la ideología religiosa que producen o reproducen: «las oposiciones que se establecen entre las potencias sobrenaturales (e. g.<sup>729</sup> la oposición entre dioses y demonios) reproducen en una lógica propiamente religiosa las oposiciones entre los diferentes tipos de acción religiosa, i. e. las relaciones de fuerza que se establecen en el campo religioso entre diferentes categorías de especialistas (e. g. la oposición entre especialistas dominantes y dominados» (*ibíd.*: 71). Entonces, en este contexto de contienda por el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso –y la gestión legítima de los bienes de salvación–, los dogmas y la liturgia se vuelven instrumentos de lucha simbólica.

Sin embargo, todo reforzamiento del monopolio de una instancia religiosa –su extensión y ampliación– se ‘paga’ con *concesiones*, tanto dogmáticas como litúrgicas, a las representaciones y prácticas subordinadas. Así: «mientras que la religión agraria se reinterpreta constantemente en el lenguaje de la religión universal, los preceptos de la religión universal se redefinen en función de las costumbres locales» (*ibíd.*: 73).

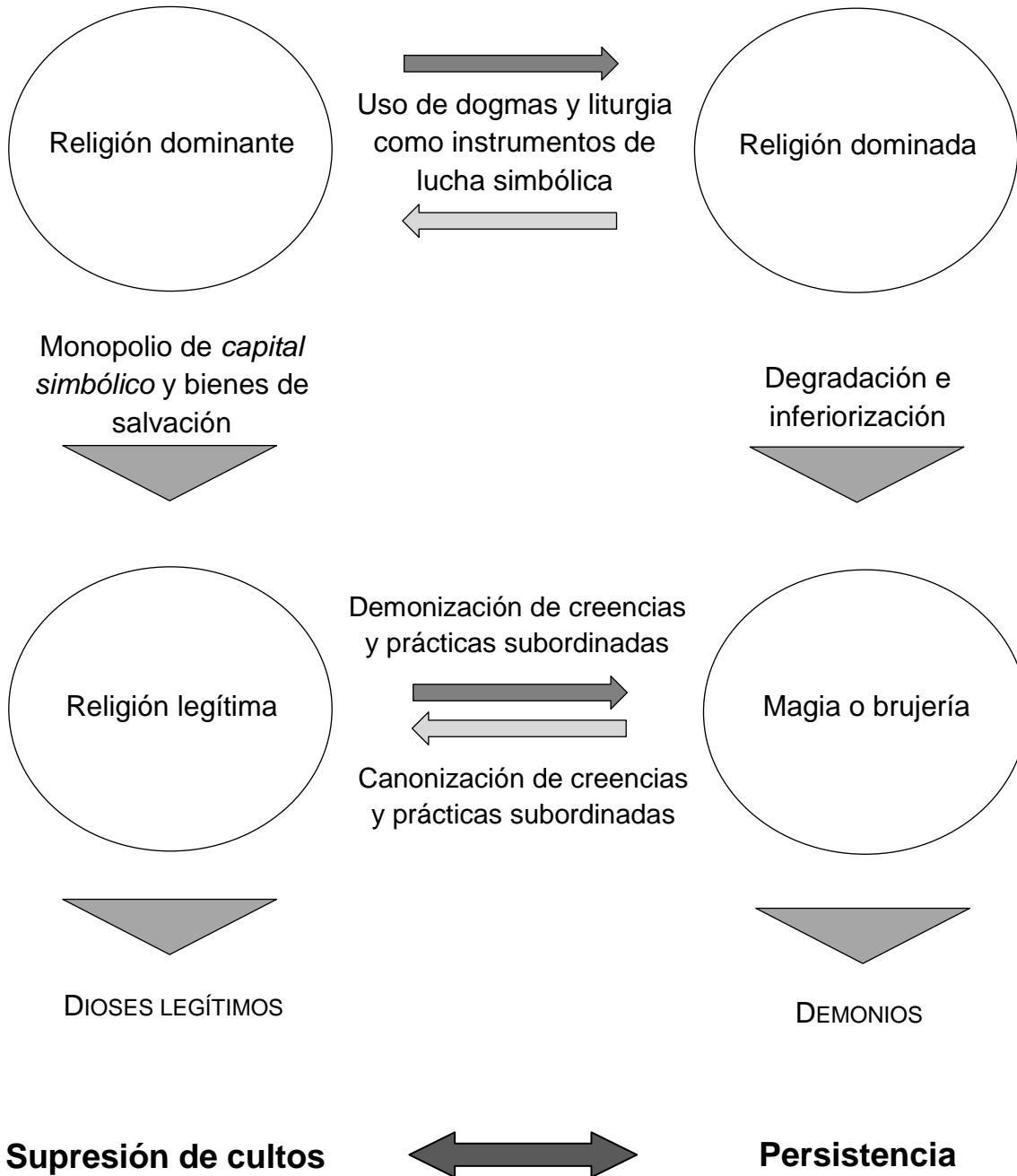
---

<sup>729</sup> E. g. = *exempli gratia*, i. e. = *id est*.

# Figura XIV

**Monopolio del capital simbólico y degradación de las religiones dominadas según Bourdieu ([1971] 2006)**

## Campo de fuerzas simbólico



Con estos instrumentos y estrategias, la instancia religiosa dominante cumple su función de mantenimiento del orden simbólico y, al mismo tiempo, sanciona y consolida el orden establecido:

(I) imponiendo e inculcando esquemas de percepción, de pensamiento y de acción objetivamente acordes con las estructuras políticas y [adecuados para brindarles] la legitimación suprema que es la “naturalización”, instaurando y restaurando el acuerdo sobre el ordenamiento del mundo a través de la imposición y la inculcación de esquemas de pensamiento comunes y de la afirmación o la reafirmación solemne de este acuerdo en la fiesta o la ceremonia religiosa [...]; (II) comprometiendo la autoridad propiamente religiosa de la que dispone para combatir sobre el terreno propiamente simbólico las tentativas proféticas o heréticas de subversión del orden simbólico (*ibíd.*: 75).

Regresando a la realidad santarroseña, y apoyándome en las reflexiones bourdieuianas, me parece fundamental subrayar el papel hegemónico y subalternizante de las distintas iglesias cristianas no católicas en ella presentes, respecto al horizonte simbólico *nuntajjypaap* que subyace a la medicina local. Éstas se han servido –y se sirven– de herramientas litúrgicas y dogmáticas para consolidar su monopolio del capital simbólico y de los bienes de salvación. Han relegado las creencias míticas y las prácticas rituales popolucas a la condición de magia y brujería, han degradado al rango de demonios sus seres sagrados y, de tal manera, están perpetrando la desposesión, negación y supresión de su *capital religioso*.

Por otro lado, el caso de Don Apolinar muestra como la consolidación de la segunda ola evangelizadora en Santa Rosa ha sido posible también gracias a ciertas concesiones a las praxis y representaciones locales, a su absorción *de facto* aunque el discurso oficial las considere desviaciones.

Las palabras del autor francés, en fin, hacen explícitos los nexos estructurales –ya señalados en páginas anteriores– entre estos credos y el orden político hegemónico. Nos ayudan a vislumbrar su función legitimadora de una manera de concebir el mundo relativa y arbitraria como lo son todas, la de ‘Occidente’. Reitero, entonces, que las asociaciones evangélicas y bíblicas no evangélicas presentes en Santa Rosa son portadoras, y reproductoras, de la misma visión dualista e individualista que subyace en todas las acciones ‘modernizadoras’ que han modificado el rostro del Sotavento, a partir del siglo XX.

Regresando a examinar las peculiaridades de los cambios del campo médico indígena santarroseño, éstas me traen a la mente lo que Marshall Sahlins dice a propósito de las relaciones entre estructura e historia: «En el mundo [...] las categorías culturales adquieren nuevos valores funcionales. Cargados con el mundo, los significados culturales son por lo tanto alterados. Se deduce que las relaciones entre las categorías cambian: la estructura se transforma» (Sahlins, 1988: 130-131).

Y efectivamente, las relaciones impares entre las cosmovisiones confesionales hegemónicas y la autóctona han generado mutaciones y reajustes en la estructura cultural de los popolucas de la Sierra. Estas modificaciones, sin embargo, más que ser transformaciones radicales, se caracterizan por ser «extensiones lógicas de las concepciones tradicionales» (*ibíd.*: 132) *nuntajjypaap*, y nos revelan una serie de progresivos ajustes entre las dinámicas de cambio y de persistencia que involucran el núcleo duro del sustrato simbólico santarroseño.

Los embates entre estructura e historia en Santa Rosa se han manifestado, y se están manifestando, a través de:

- a) una drástica interrupción de la transmisión de la sabiduría médica, en coincidencia con las primeras décadas de difusión de estos cultos;
- b) una articulación original de los conocimientos ancestrales y de las prácticas curativas propuestas por los nuevos credos, en las técnicas adoptadas por algunos curanderos;
- c) la sustitución de los antiguos procedimientos e instrumentos de curación con los nuevos, propiciados por la iglesia de pertenencia<sup>730</sup>;
- d) la persistencia de las ideas acerca de la etiología y de la nosonomía y nosotaxia, a pesar de estos cambios en la praxis terapéutica;
- e) la ‘invención’ de nuevas técnicas de sanación, que respetan los dictados confesionales e integran, con las antiguas concepciones sobre los padecimientos, las propugnadas por la denominación religiosa de pertenencia y las alopáticas –que la misma impulsa–, y
- f) el intento, por parte de algunos especialistas que no se han integrado en ninguna confesión, de recuperar la sabiduría perdida, colmando los vacíos teóricos y prácticos –

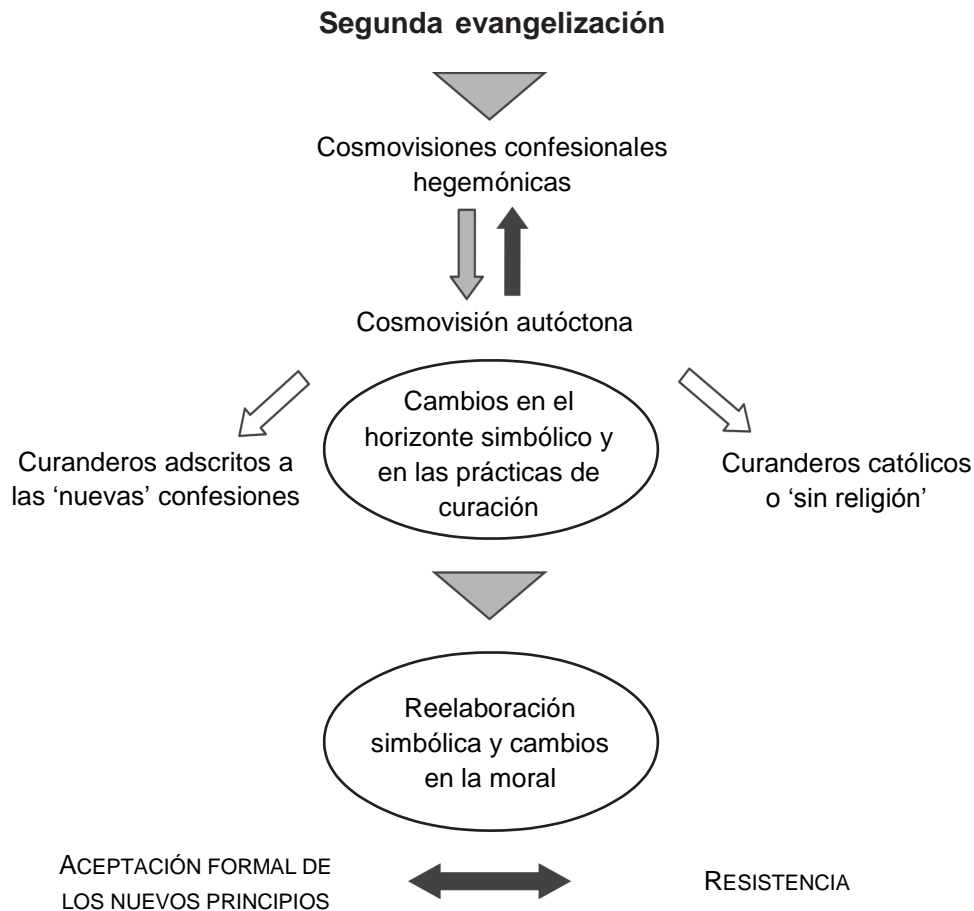
---

<sup>730</sup> Como, por ejemplo, la unción con aceite bendito.

provocados por la falta de transmisión del saber médico local– con elementos ‘inventados’ o derivados de otras tradiciones.

Los varios aspectos de estas modificaciones, en algunos casos, pueden vincularse de maneras diversas entre sí o presentarse, en proporciones diferentes, en un único curandero. Muchos dependen de las mismas ideas sobre la salud, la enfermedad y la curación proporcionadas por las diferentes denominaciones que pueden, por ejemplo, proponer en su doctrina formas de terapéutica espiritual –como en el caso de los cultos pentecostales–, o propiciar la asunción de un horizonte conceptual científico y el recurso a la medicina alopática –como en el caso de la Iglesia Adventista que sustenta los dictados bíblicos con los descubrimientos de la ciencia moderna–.

**Figura XV**  
***Dinámicas entre medicina popoluca y segunda evangelización***





La profundización en el horizonte simbólico que subyace a la medicina popoluca, el examen de las prácticas curativas de los *tsóyoypaapc*, el estudio del campo médico santarroseño y el análisis de su interacción con el campo religioso local, me llevan a considerar que las dinámicas de las relaciones entre la concepción autóctona de la enfermedad y la de los nuevos cultos cristianos no católicos siguen el modelo propuesto por López Austin, al analizar las peculiaridades del ‘núcleo duro’ de la cosmovisión y tradición mesoamericanas (López Austin, 2001: 47-65).

Considero, como sugiere este autor, las creencias *nuntajyypaap* sobre salud, enfermedad y curación como una esfera cuyos elementos externos han sufrido y sufren los golpes más duros de la primera y de la segunda evangelización, protegiendo las partes más internas e importantes de su estructura. Las piezas sobrevivientes del núcleo de la esfera, por su calidad y funciones sistémicas, han recompuesto y siguen recomponiendo «una tradición que, tras el impacto, pudiera haber perdido muchos elementos superficiales y adquirido otros muy diferentes, producidos en la transformación histórica» (*ibíd.*: 62) pero que sigue permaneciendo y reproduciendo una ética y un modo de vida, basados en una idea del hombre y del mundo muy distintas a las introducidas por las diferentes asociaciones religiosas cristianas no católicas que existen en el pueblo.

Así, a pesar de la subalternización y degradación simbólica llevada a cabo por las viejas y nuevas acciones evangelizadoras, los principios de interdependencia –entre el hombre, su comunidad, su entorno natural y el cosmos–, la necesidad de la reciprocidad y del equilibrio –tanto sociales como ecológicos–, se dejan ver detrás de las patologías que siguen aquejando a los santarroseños: de los malestares y accidentes provocados por la ruptura de la armonía en las relaciones comunitarias, de los *ojeos* y las dolencias ocasionadas por *problemas* y *preocupaciones*, de los piquetes de víbora, de los *sustos* y los otros trastornos vinculados a la acción de los *encantos*. Frente al constante deterioro de sus condiciones de existencia y al incumplimiento de las promesas de la ‘modernidad’, los santarroseños están volviendo a mirar lo ‘propio’ – los saberes-haceres heredados por sus ancestros, las pautas dictadas por su cosmovisión– como un recurso al cual acudir y regresar, y la terapéutica de los sanadores locales es por supuesto uno de ellos.

## VII. Anexo I

A seguir, reportamos una lista de algunas de las entrevistas realizadas con indicaciones mínimas sobre su contenido:

### febrero-abril 2004

- 1) 18.02.2004 Xalapa – Antropólogo Juan Rodríguez (Uv): informaciones generales sobre los popolucas;
- 2) 24.02.2004 Acayucan – Lic. Flor Cadena Pérez (Cci - CDI): Noticias generales sobre los proyectos CDI de medicina tradicional, las OMIT;
- 3) 24.02.2004 Acayucan – Antropólogo Alfredo Delgado Calderón (DGCPI) y Antropólogo Rubén Leyton Ovando: informaciones generales sobre los popolucas y la región;
- 4) 26.02.2004 Acayucan – Antropólogo Juan Fernández (Cci - CDI);
- 5) 28.02.2004 Santa Rosa L. L. – Doña Teresa (OMIT): recolecta de oraciones para curación;
- 6) 01.03.2004 Santa Rosa L. L. (Unidad Médica Rural - reunión mensual parteras) – Doña Teófila: oración de curación, Doña Luisa: oración de curación en popoluca, Doña Hermenegilda: oración para *limpia*;
- 7) 02.03.2004 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Don Leopoldo (OMIT): procedimiento para curación del *susto* y oración en popoluca (traducida al español por Don Ángel); Don Ángel (OMIT): oración para el *registro* del *susto*, oración para el *susto* que se hace a los siete días y oración para la *limpia*; Don Leopoldo: oración en popoluca para enfermedades graves (traducida al español por Don Ángel); Don Leopoldo: oración en popoluca para recolectar plantas (traducida al español por Don Ángel);
- 8) 02.03.2004 Santa Rosa L. L. – Mario Pascual Linares (encargado del culto católico): celebraciones católicas y civiles en Santa Rosa, confesiones mayoritarias en el pueblo;
- 9) 03.03.2004 Santa Rosa L. L. – Doña María Dolores (OMIT): oración de curación; Doña Hermenegilda (OMIT): explicación de cómo se cura el espanto, oración en popoluca para espanto; Doña Teresa (OMIT): quien es Homshuk, oración en popoluca y español que se hace a los quince días de nacer un niño;

- 10) 03.03.2004 Santa Rosa L. L. – Anselmo Martínez Hernández (promotor cultural): confesiones religiosas presentes en Santa Rosa;
- 11) 08.03.2004 Santa Rosa L. L. – Don Evencio (comerciante - adventista del séptimo día): confesiones religiosas presentes en Santa Rosa, los adventistas del séptimo día;
- 12) 08.03.2004 Santa Rosa L. L. – Luís Salinas (ministro con licencia iglesia Peniel – pentecostés): nombre de su denominación, su papel en la Iglesia, su historia personal, historia de la Iglesia pentecostés en Santa Rosa, características de su denominación, otras denominaciones pentecostales en Santa Rosa, cultos ordinarios y extraordinarios, cómo considera la medicina tradicional su denominación, cómo se actúa con los fieles que acuden a la medicina tradicional, prácticas de curación espiritual pentecostales;
- 13) 08.03.2004 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Don Ángel (OMIT): chaneques y duendes;
- 14) 09.02.2004 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Doña Teresa (OMIT): las recolectas de plantas en el pasado;
- 15) 09.03.2004 Santa Rosa L. L. – Fermín Ramírez Pablo (encargado iglesia Cordero de Dios - pentecostés): historia de la presencia de su Iglesia en la comunidad, su historia personal, características de su denominación, ubicación de la iglesia madre, cultos ordinarios y extraordinarios, métodos de curación espiritual pentecostales, cómo considera la medicina tradicional su denominación, cómo se actúa con los fieles que acuden a la medicina tradicional;
- 16) 10.03.2004 Santa Rosa L. L. – Guillermo López Morales (encargado Testigos de Jehová): características de su Iglesia, fecha de llegada en Santa Rosa, noticias históricas, ubicación de la iglesia madre, cultos ordinarios y extraordinarios, deberes de los fieles, algunos aspectos de la doctrina, cómo considera la medicina tradicional su Iglesia, cómo se actúa con los fieles que acuden a la medicina tradicional, requisitos de membresía;
- 17) 10.03.2004 Santa Rosa L. L. – Raymundo Lázaro Martínez (Comisariato Ejidal y encargado de la iglesia Bethel – pentecostés): llegada de su denominación en Santa Rosa, datos históricos, cultos ordinarios y extraordinarios, métodos de

- curación espiritual pentecostales, como considera la medicina tradicional su denominación, cómo se actúa con los fieles que acuden a la medicina tradicional;
- 18) 11.03.2004 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Don Leopoldo (OMIT): curación de niños que lloran mucho, causa de las enfermedades, ansia y *susto* de origen humano;
  - 19) 13.03.2004 Santa Rosa L. L. – Esaú Martínez (director de los diáconos y organista), Ángel Hernández Cruz (uno de los cuatros encargados de la Iglesia adventista del séptimo día), Lázaro Pascual Martínez (director del departamento ‘vida familiar’ y asistente encargado), José Lázaro Alonso (subdirector de diáconos), Florencio Lázaro Hernández (uno de los cuatro encargados de la Iglesia), Augustina Hernández Cruz (directora del departamento ‘mayordomía’ y una de los cuatro encargados de la Iglesia): llegada de la Iglesia en Santa Rosa, estructura administrativa de la Iglesia, ubicación de la iglesia madre, cultos ordinarios y extraordinarios, cómo considera la medicina tradicional su Iglesia, cómo se actúa con los fieles que acuden a la medicina tradicional, gestión de la salud por parte de la Iglesia;
  - 20) 13.03.2004 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Don Leopoldo (OMIT): plantas calientes y frías, lo dulce y lo amargo;
  - 21) 14.03.2004 Santa Rosa L. L. – Don Leopoldo (OMIT): usos de la *contra*, preparación del curandero;
  - 22) 16.03.2004 Soteapan – Don Benito (OMIT), Doña Cristina (OMIT): ejemplos de curación;
  - 23) 16.03.2004 La Estribera – Don Miguel (hombre rayo): oraciones para el espanto y para que llegue la lluvia;
  - 24) 18.03.2004 Soteapan – Don Bartolo (OMIT): el espanto, oraciones para sahumero, contra maldades y para *limpia*;
  - 25) 19.03.2004 Soteapan (Fiesta de San José) – Mayordomo de la Fiesta de San José;
  - 26) 19.03.2004 Soteapan – Don Bartolo (OMIT): oración a San Pablo y otras;
  - 27) 19.03.2004 Soteapan – Doña Cirila (OMIT): oración en popoluca para espanto;
  - 28) 19.03.2004 La Estribera – Don Miguel (hombre rayo): explicación de cómo se provoca la lluvia, oración para parar el viento;

- 29) 19.03.2004 (noche) La Estribera – Don Miguel (hombre rayo): realización del ritual para provocar la lluvia, realización del ritual para parar el viento y llamar las nubes, explicación de los rituales realizados, realización del ritual para encontrar un caballo perdido, oración a San Antonio (tomada de *La cruz de Caravaca*), canto del niño Jesús para quedarse despiertos, explicación del ritual de la lluvia;
- 30) 23.03.2004 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Don Leopoldo (OMIT): Explicaciones sobre frío/caliente, amargo/dulce, explicación del mal aire, diferencias entre sahumar y ensalmar, como se prepara una casa, como se prepara una persona;
- 31) 24.03.2004 Santa Rosa L. L. – Mario Pascual Linares (encargado de la Iglesia católica): celebración de la fiesta de Santa Rosa, ausencia de la mayordomía en Santa Rosa, datos históricos sobre la Iglesia católica en la comunidad, nuevo inicio de los cultos católicos en Santa Rosa;
- 32) 25.03.2004 Santa Rosa L. L. – Don Leopoldo y Doña Teresa (OMIT): Datos históricos sobre la Iglesia católica en Santa Rosa;
- 33) 25.03.2004 Santa Rosa L. L. – Cristián Padua Martínez (sacerdote católico): frecuencia con la cual visita comunidades de la zona, problemas de la Iglesia católica en la zona, datos históricos sobre la Iglesia católica en la zona, ubicación de la iglesia madre, funciones de los diáconos, cómo considera la medicina tradicional su Iglesia, cómo se actúa con los fieles que acuden a la medicina tradicional, postura de la Iglesia católica frente a las tradiciones populares locales, presencia de centros de medicina natural en los edificios de culto católicos;
- 34) 25.03.2004 Santa Rosa L. L. – Campaña evangélica iglesia Cordero de Dios, predicación del evangelista, curación por medio de la efusión del Espíritu Santo;
- 35) 26.03.2004 Santa Rosa L. L. – Guadalupe Pascual Cayetano (encargado de La Voz de la Piedra Angular): llegada de la confesión en Santa Rosa, ubicación de la iglesia madre, cultos ordinarios y extraordinarios, cómo considera la medicina tradicional su Iglesia, cómo se actúa con los fieles que acuden a la medicina tradicional;
- 36) 26.03.2006 Santa Rosa L. L. – Joel Pablo Márquez (encargado de la iglesia El Remanente - pentecostés): mansiones que cumple el encargado, cultos ordinarios y extraordinarios, datos históricos acerca de la presencia de su denominación en Santa Rosa, prácticas de curación espiritual pentecostales, cómo considera la

medicina tradicional su Iglesia, cómo se actúa con los fieles que acuden a la medicina tradicional;

- 37) 27.03.2004 Santa Rosa L. L. – Genaro Lázaro Pascual (subdirector del departamento ‘escuela sabática’ – adventista del séptimo día): papel del ministerio pro-salud en el interior de la Iglesia adventista, preceptos alimentares prescritos por su confesión, política de la Iglesia adventista acerca de la salud, concepción del cuerpo humano, campañas de salud, cursos de botánica para el uso correcto de los principios curativos de las plantas;
- 38) 29.03.2004 Santa Rosa L. L. (Museo comunitario) – Emilio Pascual Reyes (promotor cultural): mitos y creencias popolucas, la enfermedad del desengaño;
- 39) 30.03.2004 Santa Rosa L. L. (Museo comunitario) – Don Lorenzo (campesino): mitos y creencias popolucas, cuentos de chaneques, duendes y encantos, la enfermedad del desengaño;
- 40) 30.03.2004 Santa Rosa L. L. (Museo comunitario) – Emilio Pascual Reyes (promotor cultural): los saltos que existen en los alrededores de Santa Rosa;
- 41) 03.04.2004 Catemaco – Lic. Flor Cadena Pérez (Cci - CDI): historia de la OMIT de Santa Rosa, la recolecta de plantas;
- 42) 03.04.2004 Santa Rosa L. L. – Campaña evangélica iglesia Peniel, cantos varios, predicación del evangelista;
- 43) 04.04.2004 Santa Rosa L. L. – Don Pedro (campesino): mitos y creencias popolucas;
- 44) 04.04.2004 Santa Rosa L. L. – Don Trinidad (cazador): mitos y creencias popolucas;
- 45) 04.04.2004 Santa Rosa L. L. – Don Asunción (cazador): mitos y creencias popolucas, actividades que se pueden realizar durante la Semana Santa, recolecta de plantas;
- 46) 04.04.2004 Santa Rosa L. L. – Don Maximino (campesino): clase de popoluca;
- 47) 05.04.2004 Santa Rosa L. L. – Don Ángel (OMIT): la *contra* y la recolecta de plantas;
- 48) 06.04.2004 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Don Leopoldo (OMIT): explicación de cómo se registra un espanto, oración;

- 49) 08.04.2004 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Don Miguel (OMIT): Preparación al ingreso en el *temascal*, ritual de agradecimiento a los elementos y puntos cardinales;
- 50) 28.04.2004 Xalapa – Dr. Félix Báez-Jorge: informaciones generales sobre los popolucas.

### **Semana Santa 2006**

- 1) 10.04.2006 Acayucan – Lic. Flor Cadena Pérez (CCI - CDI): Funciones y creación del Grupo Regional de Apoyo a la Medicina Indígena Tradicional (GRAMIT) Región Sur;
- 2) 13.04.2006 Santa Rosa L. L. – Don Leopoldo (OMIT): curación del *susto* de siete días;
- 3) 14.04.2006 Santa Rosa L. L. – Don Ángel (OMIT): parcelación del ejido; problemas derivados de la parcelación en las prácticas de medicina tradicional; suspensión de la recolecta de plantas en 2005; origen y rescate del ritual de agradecimiento a los elementos y puntos cardinales; descripción del ritual; los elementos y los puntos cardinales; importancia de los rituales; rituales conectados a los difuntos; influencia de la Iglesia católica y de los cultos evangélicos sobre las creencias y prácticas tradicionales de Santa Rosa; importancia de la fe para la eficacia de las prácticas de curación; la molienda de la *contra*; cambios en la ecología de Santa Rosa; rituales conectados a la caza y la pesca;
- 4) 14.04.2006 Santa Rosa L. L. – Don Leopoldo (OMIT): Cuentos, mitos y creencias popolucas.

### **octubre 2006**

- 1) 29.10.2006 Soteapan – Don Miguel (OMIT): ritual de inicio del Día Mundial de los Pueblos Indígenas;
- 2) 29.10.2006 Soteapan – Marcial Márquez Cruz (danzante de la Danza de la Malinche): cómo aprendió a bailar, ocasiones en las cuales se hace la danza, organización de danzantes y enseñanza a los niños, cómo se preparan los danzantes;

- 3) 29.10.2006 Soteapan – Antonio Ramírez Cruz, Fidel Márquez Ramírez, Sinfiorano López Gutiérrez (danzantes de la Danza del Tigre): noticias sobre la Danza del Tigre; actividades y problemas de la organización de danzantes; preceptos que tenían que respetar los danzantes; utilización de la Danza del Tigre para propiciar la lluvia, las cosechas y otras cosas; la piedra de Yuribia; ceremonia de los Santos Jaguares; hombres rayos; preceptos que tenían que respetar los hombres rayos; preceptos que tenían que respetar las autoridades municipales para defender la comunidad de cualquier problema y enfermedad; algunos ejemplos de curación realizadas por Sinfiorano López Gutiérrez; preceptos que se tienen que observar para curar; recolección de plantas durante la Cuaresma;
- 4) 30.10.2006 Acayucan – Don Miguel (OMIT): recolecta y molida de la *contra* entre los Nahuas de Cosoleacaque;
- 5) 30.10.2006 Acayucan – Don Ángel (OMIT): curanderos de Santa Rosa que no hacen parte de la OMIT, sus maestros, chaneques y espanto, periodo de aprendizaje de los curanderos.

#### **diciembre 2006-enero 2007**

- 1) 25.12.2006 Santa Rosa L. L. – Don Leopoldo (OMIT): la enfermedad de la desesperación, métodos de curación de fiebres y calenturas;
- 2) 25.12.2006 Santa Rosa L. L. – Don Ángel (OMIT): características del ritual del 31 de diciembre;
- 3) 25.12.2006 Santa Rosa L. L. – grabación de Posadas, Décimas y Pascuas de Navidad, noticias históricas y cantos;
- 4) 26.12.2006 Santa Rosa L. L. – Don Leopoldo (OMIT): experiencia personal con el Niño de Hule;
- 5) 26.12.2006 Santa Rosa L. L. – Don Ángel (OMIT): Influencia de las diferentes religiones presentes en Santa Rosa sobre las costumbres tradicionales locales; prohibición de las diferentes confesiones de acudir a los médicos tradicionales y consecuencias sobre la medicina tradicional; aspectos de las prácticas médicas tradicionales rechazados por las Iglesias de la comunidad; curanderos ‘naturales’ y curanderos ‘chamanes’; curaciones naturales y trabajos ‘postizos’;



- 6) 27.12. 2006 Santa Rosa L. L. – Don Lorenzo (campesino y jaranero): costumbres médicas personales, credo religioso y opinión acerca de la medicina tradicional;
- 7) 27.12.2006 Santa Rosa L. L. – Don Francisco (campesino): costumbres médicas personales, credo religioso y opinión acerca de la medicina tradicional;
- 8) 27.12.2006 Santa Rosa L. L. – Anselmo Martínez Hernández (promotor cultural): costumbres médicas personales, credo religioso y opinión acerca de la medicina tradicional;
- 9) 27.12.2006 Santa Rosa L. L. – Don Apolinar (hierbero adventista): técnicas y ejemplos de curación;
- 10) 28.12.2006 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Don Leopoldo (OMIT): como se registra un *susto* (primera fase de la curación del *susto*);
- 11) 28.12.2006 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Doña Teresa (OMIT): ceremonia de fin de año, ‘preparación’ de la comunidad y de los médicos tradicionales;
- 12) 28.12.2006 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Don Leopoldo (OMIT): preparación del sahumero que se utiliza para ‘preparar’ una casa;
- 13) 30.12.2006 Santa Rosa L. L. – Don José Inés (curandero externo a la OMIT): sus maestros, su aprendizaje como curandero, recolecta de plantas y preparación de la *contra*, utilización de la *contra*, ejemplos de enfermedades curadas, el espanto, el ojeo, importancia del precepto de abstinencia sexual para la curación, ‘preparación’ del curandero a fin de año;
- 14) 31.12.2006 Santa Rosa L. L. – Don Santos (campesino): tradiciones conectadas a la boda, tradiciones navideñas en Santa Rosa, Posadas, Pascuas;
- 15) 31.12.2006 Santa Rosa L. L. – Don Santos (campesino): costumbres médicas personales, credo religioso y opinión acerca de la medicina tradicional;
- 16) 31.12.2006 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Don Ángel (OMIT): descripción del ritual de la noche del 31 de diciembre, descripción del ritual que se hace a los siete días para terminar la ‘preparación’ del curandero;
- 17) 02.01.2007 Santa Rosa L. L. (Museo comunitario) – Anselmo Martínez Hernández (promotor cultural): la Mojiganga;
- 18) 02.12.2007 Santa Rosa L. L. – Don Apolinar (hierbero adventista): enfermedades curadas, técnicas y ejemplos de curación;

- 19) 03.01.2007 Loma del Tigre – Don Pedro (campesino): recolecta de plantas, utilización de la *contra*, costumbres médicas personales, credo religioso y opinión acerca de la medicina tradicional, historia de Loma del Tigre;
- 20) 03.01.2007 Samaria – Don Aciano (curandero pentecostés): técnicas de curación, enfermedades curadas, ejemplos de curaciones realizadas, preparación de casas y personas;
- 21) 04.01.2007 Santa Rosa L. L. – Simón Pascual Pablo (Agente Municipal): cuadro general de Santa Rosa, problemas del pueblo, política hacia la medicina tradicional, costumbres médicas personales, credo religioso y opinión acerca de la medicina tradicional, influencia de las diferentes religiones sobre la medicina tradicional local;
- 22) 04.01.2007 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Doña Teresa (OMIT): oración para la *limpia*;
- 23) 04.01.2007 Santa Rosa L. L. – Don Ángel (OMIT): ritual de la noche del 31 de diciembre, rituales conectados a la muerte;
- 24) 05.01.2007 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Don Gil (campesino pentecostés): costumbres médicas personales, credo religioso y opinión acerca de la medicina tradicional, antiguas prácticas locales de medicina tradicional y 'brujería';
- 25) 05.01.2007 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Doña Teresa (OMIT): función e importancia de los chaneques en la curación de enfermedades, papel de los chaneques en el espanto;
- 26) 05.01.2007 Samaria – Don Simeón (campesino): historia de Samaria;
- 27) 06.01.2007 Santa Rosa L. L. (CEDEMIT) – Don Leopoldo (OMIT): cómo se 'prepara' una casa;
- 28) 06.01.2007 Santa Rosa L. L. – Bernabé Martínez Cruz (Comisariato Ejidal): cuadro general del ejido, proceso de parcelación del ejido, problemas y ventajas de la parcelación, políticas ecológicas, políticas hacia la medicina tradicional.

### **enero-febrero 2007**

- 1) 23.01.2007 Xalapa – Pastor Ricardo Aquino Alfaro (Asociación Ministerial Evangélica de Veracruz - AMEV): noticias acerca de la AMEV, cuadro general de la realidad de las Iglesias evangélicas en Veracruz, noticias históricas;

- 2) 06.02.2007 Xalapa (reunión mensual de pastores AMEV) – Carina Herrera Espinosa (esposa del pastor de Orizaba), Miriam Arcos Rondan (pastora de Orizaba): características de las brigadas médicas realizadas en los pueblos indígenas, experiencia con los ‘brujos’ durante la brigada médica en Tulipa (pueblo cercano a San Andrés Tuxtla).

## VIII. Anexo II

### Listado de plantas conocidas y usadas en Santa Rosa Loma Larga<sup>731</sup>

No.	Nombre local en español	Nombre en nuntajijpaap	Donde se encuentra	Para que se usa	Origen	Disponibilidad en la actualidad	Clasificación local	Notas
1	Acuyo	<i>Ay Cuyu</i>	Monte/Acahual /Milpa /Comunidad	Condimento /medicinal /comerciable	Silvestre	Abundante	Arbusto	Crece cerca del agua. Su hoja se usa para condimentar los tamales de masa cocida. Combinada con otras plantas, ayuda a curar la fiebre.
2	Agopete de Encanto o Arbolecente	<i>Lupujtichiman</i>	Monte	Medicinal	Silvestre	En extinción	Arbusto	Crece cerca del agua. Se usa toda la planta: tallo, hoja y raíz. Cuando es fresca, se pica y se pone a secar. Luego se hierve con agua y se toma en té para curar inflamaciones en los riñones. Se encuentra en los lugares de <i>encanto</i> , que son lugares de difícil acceso.
3	Agrás	<i>Yic T̄im Tsay</i>	Monte/Acahual	Fruta comestible /alimento para aves	Silvestre	Normal	Bejuco	Su fruta es parecida a la uva pero de menores dimensiones. De su bejuco se puede obtener agua en caso de necesidad. Para que el agua salga, hay que cortar una extensión de bejuco de alrededor de 1,50 m.
4	Aguate	<i>Cuyt'im</i>	Patio/Milpa	Fruto comestible/ Comerciable /medicinal/ Maderable /muebles/tablas	Sembrado	Normal	Árbol	La hoja y semilla son medicinales.
5	Aguacatillo	<i>Mutscuyt'im</i>	Patio	Condimento	Sembrado	Escaso	Árbol	Antiguamente, la hoja se

<sup>731</sup> La información presentada en esta tabla es resultado de mi trabajo de investigación.

								usaba para preparar un mole con el cual se guisaba el jabalí. Ahora se usa para condimentar la barbacoa.
6	Amate	Toto	Monte/Sabana	Maderable /fruta alimento de animales silvestres	Silvestre	Abundante	Árbol	En la sabana, nacen a lo largo de las orillas de los arroyos. Su nombre, en <i>nuntajiyi</i> coincide con la palabra usada para decir 'papel'. Es un árbol muy alto y recto del cual se obtienen tablas para efectuar los colados de cemento en la construcción de las casas de concreto (su madera está muy blanda y los clavos entran con facilidad). De su fruta se alimentan varios animales silvestres como: monos, changos, aves, tepezcuintles y venados. En los amates viven los <i>makti</i> (duendes), son su casa, y los bejucos que cuelgan de estos árboles son sus columpios. Varios de mis colaboradores han tenido experiencias de encuentros con <i>maktis</i> : a) El profesor Ramón una vez fue al mediodía a un ojo de agua, dentro de la comunidad, en donde se encuentran un amate e un palo picho muy grande. Escuchó que alguien estaba hablando y se estaba riendo. Se acercó al ojo de agua y vio a una pareja de <i>maktis</i> : el varón estaba parado sobre una piedra y le echaba agua a la mujer, que estaba sentada en otra. Ambos estaban desnudos y

medían alrededor de 1,20 m. Se veían de edad ya avanzada, tenían ojos amarillos, piel clara, cabello rubio y sus rostros eran muy bonitos. Él trató de acercarse pero, cuando estaba más o menos a seis metros de distancia, tropezó y ellos desaparecieron. Solo quedó la evidencia del agua que mojaba las piedras y la jícara con la cual se estaban bañando. Según contó el profesor Ramón, los *makti* duermen durante la mañana y se despiertan al mediodía. Sus heces son amarillas y redondas (parecidas a las galletas *Marías* [sic]), y cuando se secan se vuelven un polvito blanco; b) Don Eusebio soñó que una *makti* le indicaba como su casa un amate que se encuentra al sur de la comunidad y que luego le decía que lo iba a bañar porque se lo quería llevar con ella. Lo quería bañar porque el cuerpo de los *makti* no tiene sal y para ellos los humanos son demasiado salados. Para poderlo llevar a su casa necesitaba quitarle toda la sal. Al parecer, es común que los *makti* se 'lleven' a las personas mientras están durmiendo. Al hermano del profesor Ramón por dos veces no lo encontraron en su cama en la mañana. Lo buscaron mucho y lo

								hallaron debajo de un amate. En estos casos, después de la tercera vez que los <i>makti</i> se 'llevan' a una persona, es necesario que un terapeuta local lo sahúme con copal blanco, un pedacito de jícara de duende, cuachile, una pizca de semillas de mostaza y sahumero (un polvo compuesto por distintas hierbas pulverizadas). De esta forma ya no lo vuelven a molestar; c) Don Bartolo cuenta que a la orilla del arroyo Tachiconal hay un gran amate y que, cuando se pasa por allí, se puede oler que alguien arriba del árbol está cociendo chipiquelite, aunque no se logre ver nadie; d) Don Cecilio una vez estaba en su milpa, cociendo una calabaza cerca de un amate y escucho que alguien le hablaba. Luego se durmió y, al despertar, no pudo saber quién le había hablado. Entonces supo que se trataba de un <i>makti</i> .
7	Amate Blanco	<i>Pop Tqto</i>	Monte	Maderable/tabla para paredes de casas de lámina/leña/fruta alimento para aves y monos	Silvestre	Normal	Árbol	Crece cerca del agua. Su madera es de segunda calidad.
8	Amate de Alcaramó	<i>Tsay Tqto</i>	Monte	Alimento para aves	Silvestre	Normal	Bejuco	Es un bejuco que envuelve los árboles grandes y se desarrolla como parásito, hasta matarlos.
9	Amate de Higo	<i>Tsuj Tqto</i>	Monte	Leña/fruta alimento para	Silvestre	Normal	Árbol	

				aves, ardillas y monos				
10	Anona Amarilla	<i>Puuch Yati</i>	Monte/Patio	Leña/fruta comestible /medicinal	Sembrado	Normal	Árbol	La hoja y los frutos son curativos. La hoja fresca soasada se aplica sobre el estómago para combatir el aire estomacal. La fruta seca se prepara en té para combatir el mismo malestar.
11	Anona Roja	<i>Tsábats Yati</i>	Monte/Patio	Leña/fruta comestible /medicinal	Sembrado	Normal	Árbol	
12	Apompo	<i>Pu Wacta</i>	Monte	Semilla comestible /sombra	Silvestre	Normal	Árbol	Crece cerca del agua. En épocas de hambrunas, la semilla tierna se cuece, se muele y se usa para hacer tortillas, junto al tallo del plátano. Se acostumbra sembrar este árbol cerca de los nacimientos de agua para que los proteja con su sombra y no se sequen.
13	Apote	<i>Chích</i>	Patio	Medicinal /blanqueador y perfuma para ropa	Sembrado	Escaso	Planta	Tiene flores rojas. Antiguamente se usaba como blanqueador natural. La hoja se refregaba en una palancana con agua y allí se remojaba la ropa ya lavada. Además confería a las prendas un muy buen olor. Antes se utilizaba mucho, ahora ha caído en desuso. La hoja tiene también uso medicinal. Se refriega para extraer el jugo y se cuela. Este jugo se toma para bajar la temperatura.
14	Árbol Atolero	<i>Uncuy</i>	Monte /Comunidad	Tablas/leña /produce hongos	Silvestre	Escaso	Árbol	Cuando se pudre, de su madera nacen hongos blancos comestibles y muy ricos.



15	Árbol de la Cucaracha	<i>Ticchicuy</i>	Monte	Medicinal	Silvestre	Escaso	Árbol	La corteza se prepara en un té que se da a las mujeres con fines contraceptivos. Se tiene que tomar en pequeñas dosis porque en exceso es peligroso.
16	Árbol de Tortilla	<i>Añcuy</i>	Monte	Comestible	Silvestre	Escaso	Arbusto	En situaciones de escasez, la parte interna de su tallo se hierve y se usa para hacer tortillas.
17	Bejuco Aguatoso	<i>Chicchay</i>	Monte	Brujería	Silvestre	Abundante	Bejuco	Lo usan los 'brujos' para 'dañar' a alguien. Al cortarlo, sale una leche que es irritante para la piel. Crece adhiriéndose a los árboles y las piedras.
18	Bejuco de Ventanilla	<i>Yochchay</i>	Monte	Canastas/cestos /sombros	Silvestre	Escaso	Bejuco	Los bejucos, descascarados, se usan para hacer canastas y sombreros. Las canastas son muy duraderas porque estos bejucos no se 'pican'. Las fibras que se tejen, en <i>nuntajiyi</i> , se llaman <i>xiipicht'i</i> .
19	Cancerina Blanca	<i>Pop ¿?</i>	Monte	Medicinal	Silvestre	Escaso	Árbol	
20	Cancerina Roja	<i>Tsabats ¿?</i>	Monte	Medicinal	Silvestre	Escaso	Árbol	
21	Caña Agria	<i>Cachu Canapoqui</i>	Monte/Acahual /Milpa	Medicinal	Silvestre	Normal	Planta	Se toma en té y se usa para curar el 'ardor de orina'. Limpia los riñones. Hay que distinguir entre la palabra <i>catsu</i> , que quiere decir agrio, y la palabra <i>cachu</i> que se refiere a algo que esté un poco agrio.
22	Capulín Amarillo	<i>Puuch Capúlin</i>	Acahual /Mozotera /Milpa /Comunidad	Hebras/mecates /construcción de casas tradicionales y de lámina	Silvestre	Normal	Árbol	De su tronco se extraen hebras en las cuales, luego, se separa el floema de la corteza. Con el floema se elaboran cuerdas que se pueden

				/fruta comestible				tejer para hacer <i>mecapales</i> (que se usaban para llevar cargas) y hondas (que se usaban para tirar piedras y 'espantar' aves desde larga distancia). De la madera se obtienen palos rollizos que se utilizan para construir las casas tradicionales y las de lámina. Produce frutas chiquitas y muy dulces, consumidas por seres humanos, aves y murciélagos.
23	Capulín Blanco	<i>Pop Capilin</i>	Monte/Acahual /Potrero/Sabana /Milpa/Patio	Hebras/mecates /construcción de casas tradicionales y de lámina /fruta comestible	Silvestre	Normal	Árbol	
24	Capulín Rojo	<i>Tsábats Capulin</i>	Acahual /Mozotera /Milpa /Comunidad	Hebras/mecates /construcción de casas tradicionales y de lámina /fruta comestible	Silvestre	Normal	Árbol	Tiene los mismos usos que el Capulín Amarillo.
25	Cartagena	<i>Cárta'</i>	Monte	Fruta comestible /ceniza para tejer	Silvestre	Normal	Árbol	Crece cerca de los arroyos. Es un árbol grande que produce un fruto amarillo parecido a una tuna. Antiguamente, con su ceniza se confeccionaban unas bolitas que se utilizaban cuando se tejía para que el hilo se deslizara fácilmente entre los dedos.
26	Cedrillo	<i>Sémpe</i>	Monte	Horcones de casas	Silvestre	Escaso	Árbol	

				tradicionales /tablas/vigas /leña/cercas de potreros				
27	Cedro	<i>Acuy</i>	Monte/Acahual/Mozotera /Sabana/Milpa/Patio	Comerciable/muebles /instrumentos musicales /paredes de casa/medicinal	Silvestre	Normal	Árbol	En el pasado su madera se usaba para elaborar bateas (llamadas localmente <i>sihuapales</i> ) en las cuales se preparaba la masa para hacer tortillas y tamales. La corteza (junto a otras plantas) se prepara en té para curar golpes internos (p. ej. patadas de caballos).
28	Ceiba	<i>Pixt'iq</i>	Monte/Acahual /Comunidad	Para hacer triplay y papel /comerciable	Silvestre	Escaso	Árbol	Antiguamente se pensaba que, cuando estos árboles ya tenían varios años, en ellos se escondiera el diablo. Por este motivo se aconsejaba no dejarlos en los solares. En la actualidad, su madera se usa para producir triplay y papel.
29	Chagane	<i>Nits cuy</i>	Monte	Maderable /comerciable /muebles/leña /tablas para casas de lámina	Silvestre	Normal	Árbol	Es una madera muy apreciada.
30	Chicozapote	<i>Ji'ya</i>	Monte Alto	Fruta comestible/ Comerciable /leña/vigas /varengas /postes para casas y puentes	Silvestre	Escaso	Árbol	Su madera es muy especial, dura mucho. Produce frutos entre marzo y abril que son consumidos por varios animales del 'monte'.
31	Chinine	<i>Chijñi</i>	Monte/Patio	Fruta comestible/ comerciable	Silvestre	Normal	Árbol	Crece cerca del agua. Su fruta es parecida al aguacate y tiene un sabor parecido a la mayonesa.
32	Chipile	<i>Tsus Cuy</i>	Monte/Acahual/	Horcones de	Silvestre	Escaso	Árbol	La corteza se tuesta y se

			Mozotera /Sabana/Milpa/ Patio	casa /medicinal/leña /artesanía				vuelve como talco. Éste se usa como cicatrizante para heridas e infecciones. La madera se usa para tallar figuritas. Su flor y su hoja son parecidas al Chipiquelite.
33	Chipiquelite	<i>Chiipiñ Chiipi</i>	Milpa/Patio	Comestible /comerciable	Silvestre	Escaso	Planta	Da unas flores amarillas. Se comen las flores y las hojas. Se prepara en caldo y en tamales.
34	Cocuite	<i>Paquicuy</i>	Potrero/Parcela /Patio	Medicinal/ritual /cercas de potreros y campos/ horcones para casas tradicionales	Sembrado	Abundante	Árbol	Este árbol tiene una madera muy dura que se usaba para los horcones de las casas tradicionales. Su hoja se utiliza para curar calentura, fiebre y dolor de cabeza. Se puede emplear como cataplasma o se le puede extraer el jugo y, en ambos casos, se aplica en la frente. Antiguamente, cuando moría alguien, se cortaban siete varitas delgadas (largas alrededor de 15 cm.) y siete pedazos de un bejuco que se llama <i>yic yomtsay</i> . Estos se ponían a los lados del difunto para que se pudiera defender a lo largo del camino hacia la 'otra vida'. Allá encontraba el <i>tuchich</i> (comadreja) que le bloqueaba el camino hacia el <i>mictan</i> (nombre que se da al más allá). Además, en el ataúd se ponía un tecomatito de agua, siete tortillas, un poco de chicarrón. Si era niño, se le ponía un poco de leche materna. A los adultos se colocaban monedas en el pecho,

								debajo de sus manos cruzadas. La madera de este árbol, en la actualidad, se usa para cercar potreros y parcelas.
35	Coral de Árbol	Máycuy	Monte	Medicinal/leña /tablas	Silvestre	Escaso	Árbol	Las parteras muelen las semillas y hierven el polvito en agua. Con este té se curan las inflamaciones e infecciones vaginales.
36	Cordoncillo Rojo	Tsábats toso Áy	Monte	Medicinal	Silvestre	Normal	Planta	Crece cerca de arroyos y cascadas. Tiene hojas verdes y rojas, redondas y grandes. Se combina con la Hoja de Trueno para hacer cataplasmas para curar reumas.
37	Cosquelite	Tse'ntse	Monte/Acahual /Potrero/Patio	Hoja comestible /medicinal /cercas de potreros	Silvestre	Normal	Árbol	Crece cerca del agua. Se usa para hacer las cercas porque al sembrarlo retoña y así su duración es mayor. La hoja tierna se utiliza como alimento. La corteza se hierva en agua, que se toma para afecciones renales. Las raíces también se hierven en agua, que se toma para curar la diabetes (durante 15 días como agua de tiempo).
38	Coyol	Cuma	Acahual/Encinal /Mozotera /Sabana /Milpa	Fruto y tallo comestibles	Silvestre	Escaso	Palmera	El fruto se pone a hervir con hojas de Coyolillo, hojas de Vaina y hojas de Guayaba. Luego se pone a secar se le quita la cáscara y se succiona. Se comen también las semillas, rompiendo su cáscara. Para comer el tallo hay que cortar toda la planta, luego se quitan las pencas llenas de espinas, hasta llegar al cogollo

								tierno. Éste se puede comer crudo, asado, hervido o guisado con huevo.
39	Dagame	<i>Canacuy</i>	Sabana	Esqueleto de casas tradicionales /leña	Silvestre	Escaso	Árbol	Madera de excelente calidad que se usaba para el esqueleto de las casas tradicionales. Es un árbol muy resistente que no se apolilla. Estuvo a punto de desaparecer, pero la gente empezó a tener más cuidado y a no cortarlo.
40	Encino Blanco	<i>Sój</i>	Monte/Sabana /Encinal	Comerciable /maderable (durmientes, postes) /leña/carbón	Silvestre	Escaso	Árbol	El encino blanco produce hongos amarillos y morados que nacen en julio, agosto y septiembre. A veces se encuentran hasta noviembre
41	Encino Negro	<i>Yíc Sój</i>	Monte/Sabana	Comerciable/maderable (durmientes, postes) /leña/carbón	Silvestre	Escaso	Árbol	
42	Guacalasuchi	<i>Caagay</i>			Silvestre		Árbol	
43	Guapinole	<i>Paayi</i>	Monte/Patio /Comunidad	Medicinal /maderable /su algodón es comestible	Silvestre	Escaso	Árbol	La corteza se hierve con la Hoja de Camarón (cualquiera de los dos tipos) y el agua que se obtiene se usa para baños en caso de irritaciones epidérmicas y comezón. Con las semillas se prepara un té que las parteras suministran para desinflamar la matriz de las mujeres que acaban de dar a luz. La vaina de este árbol contiene un 'algodón' amarillo que se come aunque tenga un olor un poco desagradable.
44	Guásimo	<i>Icicuy</i>	Monte/Achual	Medicinal/leña	Silvestre	Normal	Árbol	La corteza se hierve con agua que luego se toma

			/Mozotera /Sabana /Sabana/Milpa /Comunidad	/sombra para ganado /puertas de potreros/varitas para mover la masa de tamales				como agua de tiempo para combatir la diabetes. Sus semillas se hierven en agua con raíz de Hoja de Piedra, un fruto de Cuajilote y la cáscara de una piña. Esta infusión se toma como agua de tiempo para curar la inflamación de próstata. Su corteza se hierva en tres litros de agua junto a la de Jonote y a un puñado de sal y luego se cuele. Dos litros de esta infusión se hacen tomar, a través de la nariz, a las vacas que acaban de dar a luz y que no logran expulsar la placenta, para que ésta salga.
45	Higo	<i>Tsuj</i>	Patio	Fruta comestible/leña	Sembrado	Normal	Árbol	Sus frutos son esferas rojas pequeñas. Es muy parecido al Higo Cimarrón que se encuentra en el monte.
46	Hoja de Camarón Amarillo	<i>Puuch Tsas Moya</i>	Patio	Medicinal	Sembrado	Escaso	Arbusto	La hoja fresca se machaca para extraer el jugo, se cuele, se endulza con azúcar y se toma en caso de ronchas y comezón epidérmica.
47	Hoja de Camarón Rojo	<i>Tsábats Tsas Moya</i>	Patio	Medicinal	Sembrado	Escaso	Arbusto	Tiene el mismo uso de la Hoja de Camarón Amarillo.
48	Hoja de Carretilla	<i>Carretillajay</i>	Monte/Milpa /Comunidad	Medicinal	Silvestre	Normal	Planta	Las parteras calentaban piedras, las envolvían con estas hojas y con una tela, y luego las aplicaban en el vientre de las mujeres que acababan de dar a luz para desinflamar su matriz.
49	Hoja de Tápaté o Estramonio	<i>Matunu</i>	Patio /Comunidad	Medicinal /narcótico	Silvestre	Escaso	Planta	Tiene propiedades narcóticas. La hoja se tuesta, se mezcla con

								manteca de iguana y se usa para dolores. Se puede utilizar también como cataplasma, untándole manteca de gallina.
50	Hoja de Trueno	<i>T'ini Áy</i>	Monte	Medicinal	Silvestre	Abundante	Planta	Crece cerca de arroyos y cascadas. Las hojas se usan como cataplasma para dolores reumáticos y su jugo cura el dolor de oído.
51	Hongo Amarillo	<i>Puuch Nono</i>	Monte/Encinal	Comestible /comerciable	Silvestre	Escaso	Hongo	
52	Hongo Blanco	<i>Pop Nono</i>	Monte/Acahual	Comestible /comerciable	Silvestre	Escaso	Hongo	Comparte las mismas características del Hongo Blanco Oreja de Palo
53	Hongo Blanco Oreja de Palo	<i>Pop Nono</i>	Monte/Acahual	Comestible /comerciable	Silvestre	Escaso	Hongo	Este hongo se prepara en mole de masa con acuyo, en tamales con acuyo o se fríe. Nace en los siguientes árboles: Palo Mulato, Pongolote, Jonote y Palo Atolero. El árbol tiene que estar podrido. Se puede encontrar en los meses de julio, agosto, septiembre, octubre, noviembre y diciembre. En enero y febrero puede haber en pequeñas cantidades.
54	Hongo Morado	<i>Áñucú Nono</i>	Monte/Encinal	Comestible /comerciable	Silvestre	Escaso	Hongo	
55	Huayacán Amarillo	<i>Puuch Sámcuy</i>	Monte/Acahual /Sabana/Milpa	Medicinal/leña /cercas de potreros	Silvestre	Escaso	Árbol	Un pedacito de cáscara seca se pone a hervir en agua y se toma una gota en la mañana, en ayuno, para curar anemia y diabetes. En caso de heridas infectas que no se logran sanar, se hierven en agua las cáscaras de siete árboles: Encino,



								Huayacán Amarillo, Nanche (de cualquier tipo), Palo Chipile, Piñon, Árnica y Coyolillo. Con esta agua se lava la herida. Este árbol ha sido utilizado mucho para cercar los potreros y ahora es escaso.
56	Huayacán Negro	<i>Yic Sámcuy</i>	Monte/Acahual /Sabana/Milpa	Medicinal/leña /cercas de potreros	Silvestre	Normal	Árbol	Tiene el mismo uso que el Amarillo, cuando éste no está disponible. Sus propiedades curativas son menores a las del Amarillo.
57	Huayacán Blanco	<i>Pop Sámcuy</i>			Silvestre		Árbol	
58	Huelenoche	<i>Mocxoxay</i>	Monte/Acahual /Milpa/Patio	Medicinal	Silvestre	Normal	Árbol	Perfuma en las noches. Su hoyo se combina con el Moste, Cocuite y Acuyo para curar fiebres.
59	Jaboncillo	<i>Tsꞩcma</i>	Monte/Acahual /Mozotera /Sabana /Milpa /Comunidad	Para lavar ropa/leña	Silvestre	Normal	Árbol	La cáscara de las bayas se secaba, se machacaba y se agregaba al agua de una tina al contacto con la cual producía espuma. Con esta agua espumosa se lavaba la ropa.
60	Jícara	<i>Jꞩpe'</i>	Milpa/Patio	Medicinal/la fruta cortada a la mitad se usa como utensilio	Sembrado	En extinción	Árbol	Con la pulpa se prepara un jarabe para curar la anemia. Se puede perforar la fruta, introducir vino y dejarlo fermentar. Éste se toma para curar problemas pulmonares. Para usar la fruta como utensilio, se corta a la mitad, se vacía y se seca en la sombra. Antes de que se use, se apoya al revés a las tres piedras del <i>tenamaxtle</i> (piedras del fogón) para prevenir la insurgencia de la enfermedad del bocio.

61	Jícara de Duende	<i>Macti Jépe</i>	Monte	Sahumerio/leña	Silvestre	En extinción	Árbol	<p>Las jícaras se usan para sahumar a niños y adultos cuyo espíritu haya sido atrapado por un duende. Si, por ejemplo, una familia va a cortar café en el monte y lleva a un bebé, al colgar una hamaca de rebozo para que el niño se duerma, tendrá que hacer una cruz abajo, en el suelo, con unos palitos. Luego, cuando llega el momento de regresar a casa, la mamá le dice al bebé: «¡Vente! ¿No te quedas!» y le habla utilizando su nombre de pila. Esto se hace para que el espíritu del niño no se quede allí con algún duende. Además, para que el duende no lo siga, el niño va adelante y un pariente pone atrás siete ramas para bloquear y cerrar el camino al duende. Las ramas se dejan a distancia de dos o tres metros la una de la otra.</p> <p>Los duendes pueden capturar los espíritus de los niños también si se cruza una zanja. Para evitarlo, al cruzar la corriente de agua se tiran siete piedras hacia atrás.</p>
62	Jovo	<i>Cix Wiyam</i>	Monte/Sabana	Fruta comestible /medicinal /maderable /tablas para casas de lámina/leña	Silvestre	Normal	Árbol	<p>Su fruta es parecida a la ciruela y tiene un excelente sabor. Se prepara en conserva con alcohol, como el Nanche. La hoja tierna tiene propiedades curativas. Se refriega para obtener un jugo fresco que se cuela</p>

								con una tela. Este jugo se puede usar para: a) curar la enfermedad ocular de los animales llamada <i>nube</i> (al jugo se agregan dos pizcas de sal, con el líquido se hace un buche y luego se asperge en el ojo enfermo. El ojo se pone blanco y lloroso y se cura); y b) curar calenturas de origen intestinal (al jugo se agregan dos pizcas de azúcar y se toma medio vado. Es refrescante).
63	Jovo Cimarrón	<i>Nun Wiyam</i>	Monte	Fruta alimento de animales silvestres/leña	Silvestre	Normal	Árbol	Su fruta es parecida al pezón de una mujer. No es comestible para los hombres pero la consumen muchos animales silvestres, como monos y ardillas.
64	Junco	<i>Tut Tsay</i>	Monte	Artesanías	Silvestre	Normal	Bejuco	Se usa para elaborar artesanías como: canastas (para desgranar maíz, éste es su uso más antiguo); <i>ponos</i> (especie de canastas grandes en forma de botella con tapas, que se usaban para conservar cosas); cestas (tenían mango y se usaban para traer cosas de la milpa, como fruta, chayotes, etc.); y sombreros. Para poderlo usar hay que descortezarlo y liberarlo de las espinas. Luego se parte una primera vez a la mitad para quitarle la 'carne'. Se puede cortar una segunda, tercera y cuarta vez, dependiendo del grosor que se quiere utilizar.

65	Laurel Negro (Contra Real)	<i>Yicmoco'</i> <i>Contra</i>	Monte	Medicinal/leña /horcones de casas	Silvestre	En extinción	Árbol	Antiguamente se usaba para los horcones de las casas tradicionales. La corteza se seca, se pulveriza y se prepara en té para curar piquetes de víboras e insectos ponzoñosos (como tarántulas, alacranes, etc.). Es útil también para combatir fuertes dolores estomacales (llamados localmente <i>dolor cólico</i> ).
66	Lima Dulce	<i>Paac Limaj</i>	Milpa/Patio	Fruta comestible /medicinal	Sembrado	Normal	Árbol	Su jugo se usa como colirio en caso de infecciones oculares.
67	Limón criollo	<i>Pich Cuy</i>	Milpa/Patio	Medicinal /bebida	Sembrado	Normal	Árbol	El jugo se usa para preparar el <i>Toro</i> , una bebida hecha con ¼ de agua ardiente, un poco de agua, el jugo de cinco limones y tres cucharadas de azúcar. Esta bebida se usa si se regresa cansados, asoleados y con el cuerpo adolorido después de haber trabajado en el campo. Quita el cansancio, la calentura y los dolores musculares. Las espinas de este árbol se usan para extraer espinas chiquitas y las niguas (insectos parásitos).
68	Maravilla		Patio /Comunidad	Adorno /narcótico	Silvestre	En Extinción	Planta	Tiene propiedades narcóticas. Por sus flores bonitas se usa para adornar los patios. Las mujeres se decoran el pelo con sus flores.
69	Maravilla de Agua	<i>Nii Arjtsigáy</i> <i>Moya</i>	Monte	Ornato	Silvestre	Abundante	Planta	Crece cerca de los arroyos.
70	Moste	<i>Múts</i>	Patio	Medicinal /condimento	Sembrado	Escaso	Bejuco	Su hoja se usa para condimentar mole de iguana, armadillo y

								<p>tortuga. Además, tiene propiedades terapéuticas. Se extrae su jugo, junto al de hojas de Acuyo y Huelenoche, y se aplica en la frente de personas que tienen fiebre. Las mismas hojas se pueden usar también como cataplasmas.</p>
71	Nacaxtle Blanco	<i>Pop Wit'jipi</i>	Sabana	<p>Medicinal /morteros para arroz y café /tinajuelas /bateas para lavar /muebles/tablas para pareced de casas de lámina/semilla para lavar ropa</p>	Silvestre	Escaso	Árbol	<p>Con su madera se hacían: a) morteros para arroz y café; b) tinajuelas de 60x40 cm. que se ponían delante del metate para depositar la masa; c) bateas de 1 m. de diámetro que se usaban para lavar ropa (tenían un hoyo para que el agua pudiera salir). En la actualidad se hacen tablas para las paredes de las casas de lámina. Sus semillas son grandes, producen espuma y se usaban para lavar la ropa. Cuando los bebés (hasta un año de edad) se lamentan mucho por dolores, se hierve en agua la corteza de este árbol, en ella se remojan trapos que luego se usan para frotar las cinturas de los niños.</p>
72	Nacaxtle Negro	<i>Yic Jipi</i>	Monte/Encinal /Sabana	<p>Muebles/bateas /tinajuelas /morteros /medicinal /comerciable</p>	Silvestre	Normal	Árbol	<p>Las semillas del Nacaxtle Negro (y también del Blanco) son muy peligrosas para el ganado. Su amargura les puede provocar la ruptura de su vesícula biliar, y si la vaca está embarazada, aborta. La corteza se fríe en vaselina blanca para obtener una pomada que</p>

								se usa para combatir hongos de la piel.
73	Nanche Agrio	<i>Catsu Nánchiñ</i>	Monte/Acahual/ Mozotera /Sabana/Milpa/ Patio	Fruta comestible en mermeladas y conservas /medicinal/leña	Silvestre	En extinción	Árbol	La corteza es medicinal, se usa para combatir la diarrea.
74	Nanche Amarillo	<i>Puuch Nánchiñ</i>	Monte/Acahual/ Mozotera /Sabana/Milpa/ Patio	Fruta comestible/ medicinal /comerciable /leña	Silvestre	Normal	Árbol	La corteza es medicinal, se usa para combatir la diarrea. En la actualidad se están muriendo.
75	Nanche Menudo	<i>Icxs Nánchiñ</i>	Monte/Acahual/ Mozotera /Sabana/Milpa/ Patio	Fruta comestible/ medicinal/leña	Silvestre	En extinción	Árbol	La corteza es medicinal, se usa para combatir la diarrea.
76	Nanche Rojo	<i>Tsábats Nánchiñ</i>	Monte/Acahual/ Mozotera /Sabana/Milpa/ Patio	Fruta comestible /medicinal /comerciable /leña	Silvestre	Normal	Árbol	La corteza es medicinal, se usa para combatir la diarrea.
77	Nanche Toro Amarillo	<i>Puuch Turoj Nánchiñ</i>	Monte/Acahual/ Mozotera /Sabana/Milpa/ Patio	Fruta comestible/ medicinal /comerciable /leña	Silvestre	Escaso	Árbol	La corteza es medicinal, se usa para combatir la diarrea.
78	Nanche Toro Rojo	<i>Tsábats Turoj Nánchiñ</i>	Monte/Acahual/ Mozotera /Sabana/Milpa/ Patio	Fruta comestible/ medicinal /comerciable /leña	Silvestre	Escaso	Árbol	La corteza es medicinal, se usa para combatir la diarrea.
79	Nanche Verde	<i>Tsus Nánchiñ</i>	Monte/Acahual/ Mozotera /Sabana/Milpa/ Patio	Fruta comestible/ medicinal /comerciable /leña	Silvestre	En extinción	Árbol	La corteza es medicinal, se usa para combatir la diarrea.
80	Naranja Amateco	<i>Tam Tsqtsó</i>	Comunidad	Medicinal/leña	Silvestre	Escaso	Árbol	La corteza, la hoja y la flor se hierven en agua y se toman con miel de abeja para curar la tos. También se pueden hervir en agua: una ramita de Amateco con hojas y un fruto, una de Pimienta Gigante (la

								local) con hojas y frutos, unas hojas de Eucalipto y Canela. Esta infusión se toma tibia con el mismo fin.
81	Nazareno Rojo	<i>Tsábats Nazareno</i>	Monte	Medicinal /maderable /tablas para paredes de casas de lámina/leña	Silvestre	En extinción	Árbol	La corteza se hierve en agua y la infusión se toma para curar el flujo vaginal. Al cortar la corteza, sale una savia roja.
82	Nompi	<i>Númpi</i>	Monte	Fruta comestible /horcones de casas tradicionales /leña	Silvestre	Normal	Árbol	La fruta, de color morado, es comestible. Es parecida a un mango en desarrollo y se produce en época de lluvias.
83	Nompi Ochole	<i>Nuunú Númpi</i>	Monte	Medicinal/leña /fruta alimento de animales silvestres	Silvestre	Escaso	Árbol	Crece cerca del agua. A diferencia del otro Nompi, su fruta nace en racimos. Con ella se alimentan animales silvestres, como ardillas y aves. Visto que este árbol crece cerca de los arroyos, su fruta cae en el agua y la comen los caracoles negros ( <i>sut'i</i> ). El caracol toma el sabor amargo de la fruta y no es muy agradable comerlo. Cuando el fruto está maduro (adquiere un color rojo) se curte en agua ardiente o alcohol y el extracto se frota en el cuerpo para combatir dolores reumáticos.
84	Nopotapestie	<i>Nuup Quiwa</i>	Monte	Maderable /muebles /catres /esqueleto de casas/tablas para casas de lámina/leña	Silvestre	Escaso	Árbol	
85	Ojoche	<i>Mojó'</i>	Monte	Maderable	Silvestre	Escaso	Árbol	La fruta es normalmente

			/Barrancas	(tablas, vigas) /paredes de casa/fruta comestible				consumida por aves, ardillas, changos y otros animales silvestres. En épocas de escasez, la consumen también los hombres.
86	Palo Chango	<i>Utsu Tujcuy</i>	Monte	Tablas/vigas /alfarjías/leña	Silvestre	Normal	Árbol	Es una madera de muy baja calidad que se deforma al secarse. Cuando el árbol es recto, de todas formas, se puede usar para hacer tablas.
87	Palo Cuero	<i>Pagax Ñacuy</i>	Monte	Leña/cercas de potreros	Silvestre	Normal	Árbol	
88	Palo Gatiado	<i>Putoquii</i>	Monte/Sabana	Maderable /muebles/leña	Silvestre	Escaso	Árbol	Se usaba para hacer marimbas y monturas. Es una madera muy bonita y resistente. Actualmente se utiliza en la carpintería para elaborar una herramienta que se llama <i>sepilló</i> .
89	Palo Lagarto	<i>Uxpiñcuy</i>	Monte	Maderable /tablas para casas de lámina/leña	Silvestre	Normal	Árbol	
90	Palo Mulato	<i>Tsi'c</i>	Monte/Achual /Potrero/Milpa /Comunidad	Medicinal /comerciable /leña/cercas de potreros y parcelas	Silvestre	Abundante	Árbol	De las ramas de este árbol se obtienen postes para cercas porque cuando estas se siembran retoñan. Con el tronco se elaboran tablas que se usan para hacer los colados de las casas de concreto. Cuando este árbol se pudre, produce el hongo oreja de palo. De sus hojas tiernas se obtiene un jugo que, combinado con otra planta, se hace tomar a los animales para desparasitarlos y purgarlos. Sus ramas tiernas se descortezan, se



								<p>cortan y se hierven en agua con azúcar. La infusión se toma fría, como agua de tiempo, en caso de fiebres muy altas. Las hojas frescas se muelen y se mezclan con hojas tiernas de Cocuite y agua ardiente para preparar cataplasmas que se aplican en las plantas de los pies como antipiréticos. También la corteza tiene propiedades medicinales.</p>
91	Palo Murciélago	<i>Tjxcuy</i>	Monte	No se conoce su uso	Silvestre	Escaso	Árbol	
92	Palo Picho	<i>Yic Cuy</i>	Monte /Comunidad	Maderable/leña	Silvestre	Escaso	Árbol	Se usa solo su corazón (duramen) porque el sámago es rápidamente atacado por los insectos que comen madera.
93	Palo tres lomo	<i>Acpac</i>	Monte/Acahual /Cafetales	Leña	Silvestre	Normal	Árbol	Es una madera muy buena para quemar porque su braza, como la del encino, dura mucho.
94	Palo Verde	<i>Tsys Cuy</i>	Monte	Maderable /tablas para casas de lámina/leña	Silvestre	Normal	Árbol	
95	Papachote	<i>Pujqui Ciitic</i>	Monte/Acahual/ Mozotera /Sabana/Milpa	Leña para cocer ollas de barro/escaleras /artesanías	Silvestre	Normal	Árbol	La madera se quema muy lentamente y se usaba para cocer las ollas de barro. Con la madera de los árboles jóvenes se tallaban escaleras que se usaban para subir a los tapancos, se elaboraban figurillas y juguetes para niños y sillas en forma de armadillos.
96	Papaya Cimarrón	<i>Mactichsúts Papaya'</i>	Monte/Acahual /Milpa	Alimento para las aves	Silvestre	Normal	Arbusto	
97	Papaya Real	<i>Wit' Papaya'</i>	Milpa/Patio	Fruta comestible	Sembrado	Abundante	Arbusto	

				/comercial /medicinal /bebida/dulces				
98	Pegajeta	<i>Tsaá Tsotso</i>	Patio	Fruta comestible /medicinal /sombra	Sembrado	Normal	Árbol	
99	Pimienta amarilla	<i>Puuch Úcsu</i>	Monte/Patio /Milpa	Condimento /medicinal /comerciable /leña	Silvestre	Abundante	Árbol	Antiguamente, la hoja se usaba para guisar la sangre de algunos animales (por ejemplo cochino y res) y para hacer moronga. En el ejido, hace dos años, se plantaron más de 20.000 árboles a partir de un programa de CONAFORE. Los ejemplares plantados son originarios de la región (de Pozolapan).
100	Pimienta Verde	<i>Tsys Úcsu</i>	Monte/Patio /Milpa	Condimento /medicinal /comerciable /leña	Silvestre	Abundante	Árbol	Sus semillas son más grandes que las de la pimienta amarilla.
101	Platanillo	<i>Jeets Tsuquiñáy</i>	Monte	No se usa para nada	Silvestre	Abundante	Planta	Crece cerca de pantanos y zanjas. En el interior de su flor, en épocas de lluvia, nacen unas larvas que se llaman <i>moyocules (jets tsuqiñ)</i> . Son parásitos que se introducen debajo de la piel de hombres y animales.
102	Pochote	<i>Chuys Cuy</i>	Monte/Achual	Paredes casas tradicionales /algodón para almohadas/leña para cocer ollas de barro	Silvestre	En extinción	Árbol	La flor produce un algodón color café que se usaba para hacer almohadas. La madera se utilizaba para cocer ollas de barro.
103	Pongolote	<i>Puuts Cuy</i>	Monte/Achual /Sabana/Milpa /Comunidad	Ornato/produce hongos blancos	Silvestre	Abundante	Árbol	Es una madera muy blanda y de baja calidad. En tiempo de lluvias en

								estos árboles podridos nacen los hongos blancos Oreja de Palo. El Pongolote anuncia la llegada de la primavera porque florea en marzo. Su flor es grande y amarilla.
104	Primavera	<i>Popcu</i>	Monte /Comunidad	Maderable /tablas para casas de lámina/leña	Silvestre	Abundante	Árbol	Se utiliza para construir las casas de lámina. Si se introduce un clavo en esta madera es imposible extraerlo. La Primavera estaba al punto de extinguirse, su población se reintegró con programas de reforestación que, sin embargo, plantaron una variedad que no es de la región.
105	Solería	<i>Quiwa</i>	Monte/Acahual /Milpa /Comunidad /Patio	Maderable /muebles/leña /comerciable	Silvestre	Abundante	Árbol	Se usa para construir las casas de madera actuales.
106	Solosuchi blanco	<i>Pop Wacta</i>	Potrero/Patio /Comunidad	Cercas de potreros /ornamento /medicinal	Sembrado	Normal	Árbol	La fruta se usa para preparar aguas. El bejuco contiene agua que se puede succionar en casos de necesidad. Su corteza se hierve en agua que se usa para lavar las heridas.
107	Solosuchi Rojo	<i>Tsábats Wacta</i>	Potrero/Patio /Comunidad	Cercas de potreros	Sembrado	Normal	Árbol	Produce un gusano de color entre rojo y verde, que mide alrededor de 15 cm. y que con sus uñas se aferra a la ropa o a la piel.
108	Suchil Real	<i>Jimñi Quiwa</i> <i>Wit'</i>	Monte	Maderable /muebles	Silvestre	En extinción	Árbol	Su madera es muy apreciada, es muy ligera. Se usa para elaborar tablas, vigas, muebles.
109	Tachicón	<i>Pótcuy</i>	Sabana	Hojas para lavar y lisar madera	Silvestre	Abundante	Árbol	Tiene hojas muy rasposas que antiguamente se usaban, junto al agua,

								para limpiar las mesas, los utensilios de cocina y los platos. La hoja sin agua se usaba para lisar maderas.
110	Tachicón de Bejuco	<i>Tsáy Pótcuy</i>	Monte	Hoja como lija para muebles	Silvestre	Escaso	Bejuco	Las hojas se usaban para limpiar las mesas porque son rasposas. Esto se hacía porque, antes, los muebles no se barnizaban. Se pueden usar también como lija.
111	Tachelillo	<i>Yic Tacheliyo</i>	Monte/Acahual /Milpa	Medicinal/leña	Silvestre	Normal	Árbol	Antiguamente, su corteza seca se hervía y se tomaba en té para reducir las menstruaciones excesivamente abundantes y curar el flujo vaginal.
112	Tepesuchil	<i>Tse Escuy</i>	Monte	Maderable /comerciable /leña/tablas para casas de lámina	Silvestre	Escaso	Árbol	
113	Tepozonte	<i>Chuc Jipi</i>	Monte/Acahual /Sabana	Leña	Silvestre	Normal	Árbol	
114	Teshuate	<i>Téswat</i>	Monte/Acahual /Mozotera /Sabana/Milpa/ Comunidad	Leña/medicinal /fruta alimento de aves	Silvestre	Abundante	Árbol	Sus frutas son pequeñas esferas negras consumidas por aves. Las parteras usan sus hojas para desinflamar la matriz de las mujeres que acaban de dar a luz. Se calentaba una piedra de cal, se envolvía en una hoja y luego en un trapo y se colocaba sobre el vientre de la paciente.
115	Vaina	<i>Taatsic</i>	Patio	'Algodón' y semilla comestibles /vaina comerciable /leña	Sembrado	Normal	Árbol	Las vainas contienen semillas y una especie de 'algodón' blanco. Éste se consume fresco y las semillas se cuecen en dulce o salado. Es muy útil para complementar la

								dieta cuando escasea el maíz.
116	Vainilla Acuática	<i>Nii Inqui</i>	Monte	'Algodón' comestible/leña /alimento de animales silvestres	Silvestre	Normal	Árbol	Crece cerca del agua y es parecida a la Vainilla Peluda. Sus vainas son de 15 cm. de largo y 2 cm. de ancho.
117	Vainilla Común	<i>Inqui</i>	Monte	'Algodón' comestible/leña	Silvestre	Abundante	Árbol	El árbol produce vainas de 7 u 8 cm. El 'algodón' que está en las vainas se come, las semillas no.
118	Vainilla Peluda	<i>Majiy T'aatsic</i>	Monte	'Algodón' comestible/leña /alimento de animales silvestres	Silvestre	Abundante	Árbol	Crece cerca del agua. Sus vainas miden entre 20 y 30 cm. y el 'algodón' interno es comestible. Varios animales silvestres se alimentan con sus vainas.
119	Vara Negra	<i>Yic Yom Tsay</i>	Monte/Acahual	Ritual	Silvestre	Normal	Bejuco	
120	Zapote Amarillo	<i>Puuch Cuxamñi</i>	Monte/Patio	Fruta comestible/ Comerciable /maderable /aceite de <i>piste</i> /medicinal	Silvestre	Normal	Árbol	
121	Zapote Mamey	<i>Cuxamñi</i>	Monte/Patio	Fruta comestible/ Comerciable /maderable /aceite de <i>piste</i> /medicinal	Silvestre	Normal	Árbol	De la semilla se obtiene un aceite que se usa para peinarse y conservar el color negro del pelo. Las parteras usaban este aceite para sobar a las mujeres embarazadas.

## IX. Anexo III: Apartado fotográfico<sup>732</sup>

### IX.1. Paisajes de Santa Rosa Loma Larga y del Ejido Gral. Emiliano Zapata



El Wit *'jimñi'* ('monte' virgen) en el Ejido Gral. E. Zapata



El río Huillapan al ingreso de S. Rosa Loma Larga



Don Ángel en el Yescuy Tacsi (salto de la jimba)



Mozotera en el territorio norte del Ejido Gral. E. Zapata



Pasto *Insurgente* en el territorio norte del Ejido Gral. E. Zapata



Desmorte de dos años ilegal en el territorio norte del Ejido Gral. E. Zapata

<sup>732</sup> Las fotos de este apartado son de mi autoría.





Sembradío de maíz en un solar de S. Rosa Loma Larga



Frijolar a los pies de un montículo en el sitio arqueológico *El Guayabal*



Sembradío de maíz doblado para que las mazorcas 'sazonen'



*Tic*, casa tradicional en S. Rosa Loma Larga



Avenida San José y Salón de usos múltiples



Calle Emiliano Zapata en S. Rosa Loma Larga



IX.2. Biodiversidad en Santa Rosa Loma Larga



*Miij cuyoj* (Zacate Colorado) con el cual se realizaban los techos tradicionales



*Pop Ngno* (Hongo Blanco Oreja de Palo)



*Yochchay* (Bejuco de Ventanilla)



*Cuma* (Coyol)



*Tsucma* (Jaboncillo)



*Cachu Canapoqui* (Flor de Pata de Venado o Caña Agria)



IX.3. Construcción de una casa tradicional



Construyendo la estructura de una *tíc*  
Santa Rosa Loma Larga, 2012



Hojas de *wii suyat* (Palma Real) para el techo de la *tíc*  
Santa Rosa Loma Larga, 2012



Hombre amarrando con bejucos la estructura de la *tíc*  
Santa Rosa Loma Larga, 2012

IX.4. Saberes culinarios



Preparación de tamales para el día de los Fieles Difuntos  
Santa Rosa Loma Larga, 2007



Manufactura de tortillas  
Santa Rosa Loma Larga, 2007



Elaboración del chocolate. Doña Paula tuesta las semillas de cacao  
Santa Rosa Loma Larga, 2008



IX.5. La terapéutica santarroseña



Molida de la *contra*. Pulverización de las plantas recolectadas en los vienes de Cuaresma  
Santa Rosa Loma Larga, 2006



Recolección de plantas medicinales  
Santa Rosa Loma Larga, 2007



Curación de *espanto*. Baño final en un ojo de agua durante la vela del séptimo día del tratamiento  
Santa Rosa Loma Larga, 2007



Curación de *espanto*. Limpia con siete huevos y Hierba Martina durante la vela del séptimo día del tratamiento  
Santa Rosa Loma Larga, 2007

IX.6. Taller de mapeo participativo en Santa Rosa Loma Larga



Don Lencho muestra un croquis de prueba que realizó en su casa  
Taller de etn-cartografía, Santa Rosa Loma Larga, 2011



El grupo trabajando en un lienzo  
Taller de etn-cartografía, Santa Rosa Loma Larga, 2011



Coloreando uno de los etnomapas  
Taller de etn-cartografía, Santa Rosa Loma Larga, 2012



Don Santo y Don Marcos dibujan uno de los etnomapas  
Taller de etn-cartografía, Santa Rosa Loma Larga, 2012



Don Maximino escribe los nombres en *nuntajji* apoyándose, a veces, en un diccionario  
Taller de etn-cartografía, Santa Rosa Loma Larga, 2012



## X. Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo, 1963, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, SEP, México.

AINO Vittoria, 2006, *La raccolta e il rituale. Le piante medicinali nella comunità popoluca di Santa Rosa Loma Larga (Veracruz – Messico)*, Tesi di Laurea Specialistica, Corso di Laurea in Scienze Storico-Religiose, La Sapienza, Roma.

AINO Vittoria – DEL ÁNGEL FLORES Nelly, 2012, “Nota sobre Diversidad Biocultural y Patrimonio”, documento de trabajo de la Línea de Investigación *Etnografía del Patrimonio Biocultural de los Pueblos Indígenas de México*, Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México, INAH, México, pp. 1-11.

ANGUIANO TÉLLEZ María Eugenia, 2005, “Rumbo al norte: nuevos destinos de la emigración veracruzana”, *Migraciones Internacionales*, enero-junio, vol. 3, n. 1, pp. 82-110.

ANZURES Y BOLAÑOS María del Carmen, 1983, *La medicina tradicional en México: procesos históricos, sincretismos y conflictos*, UNAM, IIA, México.

AQUINO DEHESA Gabriela, 2005, *El ciclo agrícola entre los popolucas del sur de Veracruz*, Tesis para obtener el título de Licenciada en Antropología Social, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa.

BÁEZ-JORGE Félix, 1970, “La vida sexual entre los zoque-popolucas de Soteapan”, *Anuario Antropológico*, Escuela de Antropología, Universidad Veracruzana, pp. 48-64.

BÁEZ-JORGE Félix, 1971, “Semana Santa entre los zoque-popolucas de Soteapan: Aspectos sincréticos”, *Anuario Antropológico*, Escuela de Antropología, Universidad Veracruzana, pp. 241-262.

BÁEZ-JORGE Félix, [1973] 1990, *Los zoque-popolucas. Estructura social*, INI, México.

BÁEZ-JORGE Félix, 1982, “Articulaciones e intercambios desde la perspectiva del compadrinazgo entre los zoque-popoluca”, *Nueva Antropología*, vol. 5, n. 18, pp. 233-250.

BÁEZ-JORGE Félix, 1991, “Homshuk y el simbolismo de la ovogénesis en Mesoamérica”, *La Palabra y el Hombre*, n. 80, pp. 207-230.

BÁEZ-JORGE Félix, 1998, *Entre los nagueles y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

BÁEZ-JORGE Félix, 2003, *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

BÁEZ-JORGE Félix, 2006, *Olor de santidad*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

BÁEZ-JORGE Félix, 2010, ‘Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la Teología de la Liberación), en Félix BÁEZ-JORGE – Alessandro LUPO (coord.), *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, México, pp. 196-246

BÁEZ-JORGE Félix, 2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

BÁEZ-JORGE Félix – BÁEZ GALVÁN Félix Darío, 2005, “Los Popolucas”, en Alan R. SANDSTROM – E. Hugo GARCÍA VALENCIA (editors), *Native peoples of the golf coast of Mexico*, The University of Arizona Press, Tucson, pp. 456-543.

BÁEZ-JORGE Félix – COLLIN Laura, 1979, “El patrimonio cultural de los grupos étnicos: ¿Nativismo o conciencia *para sí*?”, *América Indígena*, vol. XXXIX, n. 3, julio-septiembre, pp. 587-599.

BARABAS Alicia, 2003, “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, en Alicia BARABAS (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. II, INAH, México, pp. 13-36.

BARABAS Alicia, 2006, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, INAH, México.

BARRADAS Celestino, 1990-2006, *Historia de la Iglesia en Veracruz*, Ediciones San José, Xalapa, Veracruz, 4 tomos.

BARTOLI Paolo, 2005, ‘¿Esperando al doctor? Reflexiones sobre una investigación de antropología médica en México’, *Revista de Antropología Social*, n. 14, pp. 17-100.

BASTIAN Jean-Pierre, 1989, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México.

BASTIAN Jean-Pierre, 1994, *Protestantismo y modernidad latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México.

BA TIUL Kajkoj, 2006, *Redefiniendo los Objetivos del Milenio. Quinta reunión del Foro Permanente para las cuestiones indígenas de la ONU*, [http://www.aulaintercultural.org/article.php3?id\\_article=1629](http://www.aulaintercultural.org/article.php3?id_article=1629).

BEAUCAGE Pierre – TALLER DE TRADICIONES ORALES del CEPEC, 2012, *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, IIA-UNAM, Dialog, Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titaniske, Plaza y Valdez, México.

BLANCO ROSAS José Luís, 2006, *Erosión de la agrobiodiversidad en la milpa de los zoque popoluca de Soteapan: xutuchincon y aktevet*, Tesis para obtener el título de Doctor en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.

BLANCO José Luís – CRUZ Florentino, 1990, *Los hijos de Homshuk. De la autosuficiencia al desabasto del maíz en el sur de Veracruz, México*, CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares, Centro de Estudios Agrarios A. C., México.

BLANCO ROSAS José Luís – PARÉ Luisa – VELÁZQUEZ Emilia, 1996, “El tributo del campo a la ciudad: historias de chaneques y serpientes”, en Luisa PARÉ – Martha Judith SÁNCHEZ (coord.), *El ropaje de la tierra*, UNAM, Editorial Plaza y Valdés, México, pp. 83-94.

BLÁZQUEZ DOMÍNGUEZ Carmen (comp.), 1986, *Estado de Veracruz. Informes de sus gobernadores, 1826-1986*, 26 tomos, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

BLÁZQUEZ DOMÍNGUEZ Carmen, 2000, *Breve historia de Veracruz*, Serie Breves Historias de los Estados de la República Mexicana, Fideicomiso Historia de las Américas, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México.

BLOM Frans – LA FARGE Oliver, [1926] 1986, *Tribus y templos*, INI, México.

BOEGE Eckart, 1988, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México.

BOEGE Eckart, 2008, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, INAH, CDI, México.

BOEGE Eckart, 2012, "Prefacio", en Pierre BEAUCAGE y TALLER DE TRADICIONES ORALES del CEPEC, *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, IIA-UNAM, Dialog, Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titaniske, Plaza y Valdez, México, pp. 15-19.

BOURDIEU Pierre, [1971] 2006, "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones*, vol. XXVII, n. 108, otoño 2006, pp. 29-83.

BRAUDEL Fernand, [1958] 1974, "La larga duración", en Fernand BRAUDEL, *La Historia y las Ciencias Sociales*, El libro del Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid, pp. 60-106.

BRELICH Angelo, 1976, 'Nascita di miti. Due studi mitologici', *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, años 1973-1976, vol. XLII, pp.7-80.

BRELICH Angelo, [1970] 1977, "Prolegómenos a una historia de las religiones", en Henri-Charles PUECH (dir.), *Historia de las religiones*, vol. 1, Siglo XXI, México, pp. 30-97.

BRELICH Angelo, 1979, *Storia delle religioni, perché?*, Liguori, Napoli.

BRELICH Angelo, [1965] 1995, *Introduzione alla Storia delle Religioni*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa.

BRELICH Angelo, [1969] 2002, "Mitología. Contributo a un problema de fenomenología religiosa", en Angelo BRELICH, *Mitología, politeísmo, magia e altri studi di Storia delle religioni*, Liguori, Napoli, 93-106.

BRELICH Angelo, [1972] 2003, *Come funzionano i miti: l'universo mitologico di una cultura melanesiana*, Dedalo, Bari.

BRIZUELA ABSALÓN Álvaro, 1998, *Los Popolucas de Texistepec*, Veracruz, IVEC, Veracruz.



BRODA Johanna, 2005, "Historia y Antropología", conferencia dictada en el Ciclo "El Historiador frente a la Historia", IIH, UNAM, mayo de 2005, por publicarse en Virginia GUEDEA (coord.), IIH, UNAM, México (en prensa).

CÁRDENAS PÉREZ Jenny – CÓRDOVA ORTIZ Alberto – ORTIZ MACIEL Damián (comp. y ed.), 2005, *De Piedra Labrada para la Sierra. Recopilación de relatos, mitos, cuentos y aspectos culturales de Piedra Labrada y Otras Comunidades Popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz*, CONACULTA, FONCA, México.

CASTRO-GÓMEZ Santiago – GROSFOGUEL Ramón (comp.), 2007, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS, 2000, *Historia general de México*, versión 2000, El Colegio de México, México.

CHAPIN Mac – THRELKELD Bill, 2001, *Indigenous landscapes. A study in ethnocartography*, Center for the Support of Native Lands, Usa.

CHÁVEZ LOMELÍ Ana Margarita – ROSAS Carolina – ZAMUDIO GRAVE Patricia, s/f, "Cambios en la migración del estado de Veracruz: consecuencias y retos", [www.migracionydesarrollo.org](http://www.migracionydesarrollo.org).

CIRESE Alberto M., [1976] 2005, "Cultura hegemónica y culturas subalternas", en Gilberto GIMÉNEZ MONTIEL, *Teoría y análisis de la cultura*, Colección Intersecciones, tomo II, CONACULTA, ICOCULT, México, pp. 263-276.

CORBETT John, 2009, *Buenas prácticas en cartografía participativa, Análisis preparado para el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA), India*, FIDA.

DAES Erica-Irene, 1996, *Documento de trabajo de la Presidente-Relatora, Sra. Erica-Irene A. Daes, sobre el concepto de "pueblos indígenas"*, 10 de junio, NU Doc. E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2.

DAES Erica-Irene, 1997, *Documento de trabajo complementario sobre el concepto del "pueblos indígenas"*, UN Doc. E/CN.4/Sub.2/AC.4/1997/2.

*Declaración de Barbados I*, 30 de enero de 1971, Barbados, <http://ecampus.uraccan.edu.ni/>

mas/MAS6CD/M%C3%A9xico%20y%20movimientos%20ind%C3%ADgenas/Declaracion%20de%20Barbados%20(30.1.1971).doc.

*Declaración de Barbados II*, 28 de julio de 1977, Barbados, <http://www.nativeweb.org/papers/statements/state/barbados2.php>.

DE LA PEÑA Guillermo, 2004, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", *Relaciones*, vol. XXV, n. 100, otoño 2004, pp. 21-71.

DE LA TORRE René, s/f, *El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical*, Dossier: Pierre Bourdieu. Intelectual del siglo XX, *Revista Universidad de Guadalajara*, <http://cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu5.html>.

DE MARTINO Ernesto, 1955, 'Fenomenología religiosa e storicismo assoluto', en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, años 1953-19546, vol. XXIV-XXV, pp.1-25.

DE MARTINO Ernesto, [1959] 2007, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino.

DE MARTINO Ernesto, 1995, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce.

DELGADO CALDERÓN Alfredo, 1994, *La muerte en el sur de Veracruz*, Documentos n. 10, CONACULTA, DGCPI, Unidad Regional Sur de Veracruz, México.

DELGADO CALDERÓN Alfredo, 1997a, *Santa Rosa Loma Larga: historia de una comunidad popoluca*, Cuadernos Comunitarios n. 1, marzo de 1997, CONACULTA, DGCPI, Unidad regional Sur de Veracruz, INAH, México.

DELGADO CALDERÓN Alfredo (coord.), 1997b, *El pájaro carpintero*, Cuadernos Comunitarios n. 4, diciembre de 1997, CONACULTA, DGCPI, Unidad regional Sur de Veracruz, México.

DELGADO CALDERÓN Alfredo, 2000, "La conformación de regiones en el Sotavento veracruzano: una aproximación histórica", en Eric LÉONARD – Emilia VELÁZQUEZ (coord.), *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, CIESAS, IRD, México, pp. 27-41.

DELGADO CALDERÓN Alfredo, 2004, *Historia, cultura e identidad en el Sotavento*, CONACULTA, DGCPI, México.

DELGADO CALDERÓN Alfredo, 2005, *The Ethnohistory of Southern Veracruz*, en Alan R. SANDSTROM – E. Hugo GARCÍA VALENCIA (editors), *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico*, The University of Arizona Press, Tucson, pp. 45-65.

DE MARTINO Ernesto, 1955, 'Fenomenología religiosa e storicismo assoluto', en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, años 1953-19546, vol. XXIV-XXV, pp.1-25.

DE MARTINO Ernesto, 1995, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce.

DIRECCIÓN GENERAL DE ASOCIACIONES RELIGIOSAS, 2015, *Catálogo administrativo de Asociaciones Religiosas en México (actualizado al 13 de marzo de 2015)*, Secretaría de Gobernación, Secretaría de Gobernación, [www.asociacionesreligiosas.gob.mx](http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx).

DURAND Leticia, 2005, "Los mitos y la conservación ambiental", *Lider*, vol. 13, año 10, pp. 215-225.

DUSSEL Enrique, 2003, "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo LANDER (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 41-53.

ELIADE Mircea, [1964] 1972, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México.

ELSON Benjamin, 1960, *Gramática del popoluca de la Sierra*, Universidad Veracruzana, México.

ELSON Benjamin y GUTIÉRREZ Donaciano, 1999, *Diccionario Popoluca de la Sierra, Veracruz*, ILV, México.

EMES BORONDA María, OCHURTE ESPINOZA Cruz, CASTAÑEDA SILVA Gloria *et al.*, 1994, *Flora medicinal indígena de México: treinta y cinco monografías del atlas de plantas de la medicina tradicional mexicana*, 3 tomos, INI, México.

FAGETTI Antonella, 2011, 'Fundamentos de la medicina tradicional mexicana', CRIM-UNAM,  
[http://www.crim.unam.mx/drupal/crimArchivos/Colec\\_Dig/2011/Arturo\\_Argueta/7\\_Funda\\_medicina\\_tradici\\_mex.pdf](http://www.crim.unam.mx/drupal/crimArchivos/Colec_Dig/2011/Arturo_Argueta/7_Funda_medicina_tradici_mex.pdf)

FERNÁNDEZ Juan, 2003, *Diagnostico regional*, Centro CDI de Acayucan, México, mecanoescrito.

FILORAMO Giovanni, 2004, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino.

FILORAMO Giovanni, MASSENZIO Marcello, RAVERI Massimo y SCARPI Paolo, 2004, *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Bari.

FOSTER McCLELLAND George, 1940, *Notes on the Popoluca of Veracruz*, I.P.G.H., México.

FOSTER McCLELLAND George, 1942, *A Primitive Mexican Economy*, pub. 5, Monographs of the American Ethnological Society, New York.

FOSTER McCLELLAND George, 1943, "The Geographical, Linguistic, and Cultural Position of the Popoluca of Veracruz", *American Anthropologist*, n. 45, pp. 531-546.

FOSTER McCLELLAND George, 1945, *Sierra Popoluca folklore and beliefs*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, USA.

FOSTER McCLELLAND George, 1967, 'The Mixe, Zoque and Popoluca', *Handbook of Middle American Indians*, Ethnology, part 1, vol. 7, University of Texas Press, Austin.

FOSTER McCLELLAND George y FOSTER Mary Frazer Le Cron, 1948, *Sierra Popoluca Speech*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Pub. 8, U.S. Government Printing Office, Washington, D.C.

GARCÍA DE LEÓN Antonio, 1969, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 8, pp. 279-311.

GARCÍA DE LEÓN Antonio, 1976, *Pajapan. Un dialecto mexicano del Golfo*, Colección Científica, n. 43, Lingüística, Departamento de Lingüística, INAH, SEP, México.

GARCÍA DE LEÓN Antonio, 1990, "El norte de América Latina en el análisis regional", *Estudios Latinoamericanos*, n. 8, vol. V, año 5, enero-junio, pp. 20-26.

GARCÍA DE LEÓN Antonio, 1992, *Naufragio en tierra. El impacto de la conquista en la costa de Sotavento, siglos XVI y XVII*, documento inédito, mecanoescrito.

GARCÍA DE LEÓN Antonio, 2002, *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto*, Siglo XXI, Gobierno del Estado de Quintana Roo, México.

GARCÍA DE LEÓN Antonio, 2004, *Contra viento y marea. Los piratas en el Golfo de México*, Plaza Janés, México.

GARCÍA VALENCIA Hugo (coord.), 2003, “Espacio sagrado y ritual en Veracruz”, en Alicia BARABAS (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. II, INAH, México, pp. 101-159.

GARCÍA VALENCIA Hugo, 2005, *The American Mediterranean*, en Alan R. SANDSTROM – E. Hugo García VALENCIA (editors), *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico*, The University of Arizona Press, Tucson, pp. 100-113.

GARDUZA PASCUAL Victoria, 1996, ...<sup>733</sup>, Centro Coordinador Indigenista, Acayucan.

GARZA CUARÓN Beatriz (coord.), 1997, *Políticas lingüísticas en México*, La Jornada Ediciones, Centro de Investigación en Ciencias y Humanidades, UNAM, México.

GIMÉNEZ MONTIEL Gilberto, 2005, *Teoría y análisis de la cultura*, Colección Intersecciones, 2 tomos, CONACULTA, ICOCULT, México.

GOMEZJARA Francisco, 1998, *Hueyapan de Ocampo*, Enciclopedia Municipal de Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz, México.

GONZÁLEZ CERECEDO Alicia, 1979, “La medicina en los grupos interculturales”, *Cuadernos Antropológicos*, n. 2, abril, pp. 124-132.

GRUPO DE TRABAJO SOBRE POBLACIONES INDÍGENAS, 1994a, *Proyecto de declaración convenido por los miembros del Grupo de Trabajo en su 11° período de sesiones*, NU Doc. E/CN.4/Sub.2/1994/2/Add.1.

GRUPO DE TRABAJO SOBRE POBLACIONES INDÍGENAS, 1994b, “Proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas Convenido por los Miembros del Grupo de Trabajo de la ONU sobre Poblaciones Indígenas en su 11° Período de Sesiones”, *El Mundo Indígena 1993-1994*, IWGIA, pp. 175- 187.

GUIERAS HOLMES Calixta, [1952] 2005, *Sayula*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, México.

GUTIÉRREZ MORALES Salomé, 2011, *Dinámicas lingüísticas entre los popolucas y nahuas del sur de Veracruz*, Gobierno del Estado de Veracruz, SEV, UV, COVECYT, México.

---

<sup>733</sup> He podido encontrar este texto, que recopila relatos registrados en algunas comunidades popolucas del municipio de Hueyapan de Ocampo, sólo sin portada. Por tal motivo me ha sido imposible conocer su nombre.

HERSCH MARTÍNEZ Paul, 1995, "Tlazol, ixtlazol y *tizipinación* de heridas: implicaciones actuales de un complejo patológico prehispánico", *Dimensión Antropológica*, vol. 3, enero/abril, pp. 27-59.

HERSCH MARTÍNEZ Paul, 2013, "Entidades nosológicas y epidemiología sociocultural: algunas pautas para una agenda de investigación", *Dimensión Antropológica*, año 20, vol. 57, enero/abril, pp. 119-137.

HOFFMANN Odile, 2006, "Lugares de fronteras. Lecturas de un conflicto territorial en el sur de Veracruz, XVIII-XIX", en Margarita CHAVES – Odile HOFFMANN – Ma. Teresa RODRÍGUEZ (coord.), *El sur de Veracruz, una visión desde las identidades y las moviidades*, Documentos n. 7, marzo 2006, CIESAS, IRD, ICANH, Xalapa, pp. 69-88.

KELLY Isabel, 1956, *Cultura y salud*, Instituto de Asuntos Interamericanos, Dirección de Estudios Experimentales, Secretaría de Salubridad y Asistencia, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI), 2005a, *División municipal*, Marco Geoestadístico Municipal 2005, [www.cuentame.inegi.gob.mx](http://www.cuentame.inegi.gob.mx).

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1999, *Taller de evaluación rural participativo realizado en la comunidad de Santa Rosa Loma Larga, municipio de Hueyapan de Ocampo*, INI, CCI Acayucan, México.

INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS, 2007, *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, recuperado el 5 de abril de 2011 en [http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN\\_compl](http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_compl)

eto.pdf.

INTERNATIONAL SOCIETY OF ETHNOBIOLOGY, 2006, *Código de Ética*, X Congreso Internacional de Etnobiología, 8 de noviembre de 2006, Chiang Rai, Tailandia.

LANDER Edgardo (comp.), 2003, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Pespectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.

LARA Yolanda – VELASCO Aurora – DIEZ DE SOLLANO Javier, 1996, *La evaluación rural participativa. Una herramienta para la planificación local de los recursos naturales*, Cuadernos para una silvicultura sostenible, Serie métodos para la participación núm. 1.

LAZOS CHAVERO Elena, 1996, “La ganaderización de dos comunidades veracruzanas. Condiciones de la difusión de un modelo agrario”, en Luisa PARÉ – Martha Judith SÁNCHEZ (coord.), *El ropaje de la tierra*, UNAM, Editorial Plaza y Valdés, México, pp. 177-242.

LAZOS CHAVERO Elena – GODÍNEZ GUEVARA Lourdes, 1996, “Dinámica familiar y el inicio de la ganadería en tierras campesinas del sur de Veracruz”, en Luisa PARÉ – Martha Judith SÁNCHEZ (coord.), *El ropaje de la tierra*, UNAM, Editorial Plaza y Valdés, México, pp. 243-353.

LAZOS CHAVERO Elena – PARÉ Luisa, 2000, *Miradas indígenas sobre una naturaleza “entristecida”: percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del Sur de Veracruz*, Plaza y Valdez, IIS-UNAM, México.

LEÓN-PORTILLA Miguel, 1997, “Prólogo”, en Carlos VIESCA TREVIÑO, *Ticiotl. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*, UNAM, Facultad de Medicina, México, pp. 7-16.

LEÓN-PORTILLA Miguel, [1956] 2006, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM, México.

LÉONARD Eric – VELÁZQUEZ Emilia (coord.), 2000a, *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, CIESAS, IRD, México.

LÉONARD Eric – VELÁZQUEZ Emilia, 2000b, “La reproducción de las pequeñas agriculturas en el Sotavento veracruzano: articulación de enfoques disciplinarios y escalas de análisis”, en Eric LÉONARD – Emilia VELÁZQUEZ (coord.), *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, CIESAS, IRD, México, pp. 11-24.

LEYTON OVANDO Rubén, 2001, *Los culebreros: medicina tradicional viva*, CONACULTA, México.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 1967, ‘Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl’, *Estudios de cultura náhuatl*, vol. VII, pp. 87-117.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 1969, ‘De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas’, *Estudios de cultura náhuatl*, vol. VIII, pp. 51-121.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 1970, ‘Ideas etiológicas en la Medicina Náhuatl’, *Anuario Indigenista*, vol. XXX, pp. 255-275.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 1989, *Cuerpo humano e ideología*, tomos I y II, UNAM, México.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 1992, 'Homshuk. Análisis temático del relato', *Anales de Antropología*, vol. 29, no. 1, pp. 261-283.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 2001, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna BRODA y Félix BÁEZ-JORGE (coord.), *Cosmovisión, rituales e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA, FCE, México, pp. 47-65.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo y LÓPEZ LUJÁN Leonardo, 2001, *El pasado indígena*, FCE y El Colegio de México, México.

LUPO Alessandro, 1998, 'Apostillas sobre las transformaciones de la medicina tradicional en México', en *La cultura popular. Reflexiones sobre diálogo y silencios de Mesoamérica* Alessandro LUPO – Alfredo LÓPEZ AUSTIN, UNAM, Universidad 'La Sapienza', México.

LUQUE AGRAZ Diana – Robles Torres Antonio, 2006, *Naturalezas, saberes y territorios Comcáac (Seri)*, México, SEMARNAT, INE, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C.

MAFFI Luisa, 2005, "Linguistic, Cultural, and Biological Diversity", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 34, 28 de junio, pp. 599-617.

MARTÍNEZ CASTRO Artemio – DIZÓN F. M. M. Elvira (Comp.), 2003, *Cuentos y Tradiciones de los Popolucas de Acayucan: Voz y Vida de la Tradición Oral Indígena*, CONACULTA – Unidad Regional Acayucan, México.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ Santiago, 1984, *Tiempos de revolución*, DGCP, Premiá Editora, Puebla.

MASSENZIO Marcello, 2004, "La storia delle religioni in Italia", en *Manuale di storia delle religioni*, Giovanni FILORAMO – Marcello MASSENZIO et al., Laterza, Bari, pp. 518-549.

MC CALL Michael, s/f, *Mapeando sus tierras: paisaje local, conocimiento local, mapeo local, poder local*, mecanoescrito.

MEDEL Y ALVARADO León, 1999, *Del soberano y aromoso tabaco*, Cuadernos de cultura popular, IVEC, Gobierno del Estado de Veracruz.



MEDINA Juan de, 1905, "Relación de Tlacotalpan y su Partido", en Francisco de PASO Y TRONCOSO, *Papeles de Nueva España*, tomo V, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, pp. 1-11.

MELGAR BAO Ricardo, 1995, "Popolucas", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Transístmica*, Marco Antonio VÁSQUEZ DÁVILA – Saúl MILLÁN – Laureano REYES GÓMEZ – Ricardo MELGAR BAO, INI, México.

MELGAREJO VIVANCO José Luis, 1960, *Breve historia de Veracruz*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

MENÉNDEZ Eduardo, 1990, *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, Cuadernos de la Casa Chata núm. 179, CIESAS, México.

MENÉNDEZ Eduardo, 1994, "La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?", *Alteridades*, vol. 4, pp. 71-83.

MESTRIES BENQUET Francis, 2003, "Crisis cafetalera y migración internacional en Veracruz", *Migraciones Internacionales*, julio-diciembre, vol. 2, n. 2, pp. 121-148.

MIGNOLO Walter, 2003, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en Edgardo LANDER (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 55-85.

MORALES Jesús, 1971, *El Popoluca de Veracruz*, Tesis de Maestría, Universidad Veracruzana, Xalapa.

MÜNCH GALINDO Guido, [1983] 1994, *Etnología del Istmo veracruzano*, UNAM, México.

OCHOA Rocío, 2000, "La construcción de un sistema regional complejo en torno a dos polos rectores: Acayucan y Minatitlán-Coatzacoalcos", en Eric LÉONARD – Emilia VELÁZQUEZ (coord.), *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, CIESAS, IRD, México, pp. 63-81.

OLAVARRIETA Marcela, 1977, *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*, INI, CONACULTA, México.

ORTIZ DE MONTELLANO, [1990] 2003, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, Siglo XXI, México.

ORTIZ HERNÁNDEZ M. – JUÁREZ CERDI Elizabeth, 1989, *Religión y sociedad en el Sureste de México*, Cuadernos de la Casa Chata n. 163, vol. III, CIESAS del Sureste, México.

PACHECO MAMONE Alejandra, 2010, *Un pulso de las visiones del mundo en una comunidad indígena popoluca: percepciones y narraciones sobre entidades sobrenaturales; héroe mítico Agustín Matehua. Ocotil Grande, Sierra de Santa Martha, Veracruz*, Tesis de maestría en Ciencias Sociales, COLMICH, Zamora, Michoacán.

PALMA Rafael – QUESNEL Andrés – DELAUNAY Daniel, 2000, “Una nueva dinámica del poblamiento rural en México: el caso del sur de Veracruz (1970-1995). Apuntes sustantivos y metodológicos”, en Eric LÉONARD – Emilia VELÁZQUEZ (coord.), *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, CIESAS, IRD, México, pp. 83-108.

PARÉ Luisa, 1996, “Experiencia de gestión municipal y comunitaria de los recursos naturales en el sur de Veracruz”, en Luisa PARÉ – Martha Judith SÁNCHEZ (coord.), *El ropaje de la tierra*, UNAM, Editorial Plaza y Valdés, México, pp. 357-413.

PARÉ Luisa, VELÁZQUEZ Emilia, GUTIÉRREZ Rafael *et al.*, 1997, *La reserva Especial de la Biosfera Sierra de Santa Marta, Veracruz: diagnóstico y perspectivas*, SEMARNAP, UNAM, México.

PASCUAL Alejandro – PÉREZ Atenodoro – PASCUAL Emilio *et al.*, 1983, *Medio ambiente y economía de los Zoque-popolucas*, Unidad Regional de Acayucan, México.

PASCUAL Emilio – PASCUAL Alejandro – PABLO Ignacio, 1981, *Rituales y creencias de los Zoque-popolucas*, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional de Acayucan, México.

PASCUAL Emilio – PASCUAL Francisco – PASCUAL Alejandro *et al.* 1982, *Ciclo de vida de los Zoque-popolucas*, Cuadernos de trabajo n. 3, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional de Acayucan, México.

PASCUAL Emilio – PASCUAL Rufino, 1982, *Cincuenta años de historia de Santa Rosa Loma Larga y otros pueblos aledaños*, Cuadernos de trabajo n. 28, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional de Acayucan, México.

PASCUAL Emilio – PASCUAL Rufino, 1991, “Historia de Santa Rosa Loma Larga”, en Alfredo DELGADO CALDERÓN (coord.), *Historia de Hueyapan de Ocampo*, documento inédito, mecanoscrito, Acayucan, México.

PEÑA SÁNCHEZ Edith Yesenia – HERNÁNDEZ ALBARRÁN Lilia, 2013, *Entre saberes ancestrales y conocimientos contemporáneos. Las representaciones y prácticas curativas en Suchitlán, Colima, Colima*, INAH, México.

PETTAZZONI Raffaele, 1948, “Verità del mito”, en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. XXI, año 1947-1948, pp. 104-116.

PETTAZZONI Raffaele, 1955, *La onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino.

PIZZA Giovanni, 2005, *Antropología médica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.

PIZZA Giovanni, 2005a, ‘Antonio Gramsci y la antropología médica contemporánea. Hegemonía, “capacidad de actuar” (agency) y transformaciones de la persona’, *Revista de Antropología Social*, n. 14, pp. 15-32.

PORTELLI Hugues, 1977, *Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión*, Editorial Laia, Barcelona, España.

RAMBALDI Giacomo – CHAMBERS Robert – MAC CAL Mike – FOX Jefferson, s/f, *Ética práctica para profesionales, facilitadores, intermediarios tecnológicos e investigadores de SIGP*, Aprendizaje y acción participativas núm. 4, pp. 1-8.

RAMÍREZ LAVOIGNET David, 1971, *Soteapan, luchas agrarias*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

RAMÍREZ LAVOIGNET David, 1997, *El problema agrario en Acayucan*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

RIVERA FARFÁN Carolina – GARCÍA AGUILAR María del Carmen – LISBONA GUILLÉN Miguel *et al.*, 2005, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, UNAM, CIESAS, Concejo de Ciencias y Tecnología del Estado de Chiapas, Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de Gobernación, México.

RODRÍGUEZ ALVARADO Antonio Francisco, 2007, *Los Tuxtlas: nombres geográficos pipil, náhuatl, taíno y popoluca*, Ediciones culturales exclusivas, México.

- RODRÍGUEZ Erwin, 1982, *Un evangelio según la clase dominante*, UNAM, México.
- RUBIO Miguel Ángel, 1995, *La morada de los Santos. Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y Tabasco*, INI, México.
- SABBATUCCI Dario, 1978, *Il mito, il rito e la storia*, Bulzoni, Roma.
- SABBATUCCI Dario, 1991, *Sommario di Storia delle Religioni*, Bagatto Libri, Roma.
- SABBATUCCI Dario, [1990] 2000, *La prospettiva storico-religiosa*, SEAM, Roma.
- SAHAGÚN Fray Bernardino de, 2003, "Olmecas, Huixtoti y Mixtecas", en *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tomo II, Crónicas de América, Edición de Juan Carlos Temprano, Promo Libro, España, pp. 864-865.
- SAHLINS Marshall, 1988, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook: metáfora, antropología e historia*, Gedisa, Barcelona.
- SANTONI Romolo, 1991, *Sulla simbologia: Olmeca una ipotesi interpretativa*, Tesi di laurea in Lettere, Università di Perugia, Italia.
- SANTOS Boaventura de Sousa, 2009, *Una epistemología del sur. La reivindicación del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI, CLACSO, México.
- SEPPILLI Tullio (edit.), 1989, *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*, Electa, Milano.
- SEPPILLI Tullio, 1996, "Antropologia medica: fondamenti per una strategia", *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, n. 1-2, ottobre 1996, pp. 7-22.
- SIMÉON Rémi, 2004, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI, México.
- SINAVE, 2011, *Información epidemiológica de morbilidad. Anuario 2011. Versión ejecutiva*, consultado en [http://www.epidemiologia.salud.gob.mx/doctos/infoepid/publicaciones/2012/ver\\_ejecutiva\\_2020.pdf](http://www.epidemiologia.salud.gob.mx/doctos/infoepid/publicaciones/2012/ver_ejecutiva_2020.pdf), el 17 de enero de 2015.
- TÉCNICOS BILINGÜES DE LA UNIDAD REGIONAL DE ACAYUCAN, 1985, *Agua, mundo, montaña: narrativa nahua, mixe y popoluca del sur de Veracruz*, La red de Jonás, Premiá, México.
- TERÁN Silvia – RASMUSSEN Christian, 2009, *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noroeste de Yucatán*, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Oriente, UNAM, Mérida.

TOLEDO Víctor M. – BARRERA-BASSOLS Narciso, 2008, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Icaria Editorial, Barcelona.

TOVAR Fernanda, 1982, *Los popolucas*, INI, México.

TRENS Manuel, 1992, *Historia de Veracruz*, 6 tomos, Secretaría de Educación y Cultura del Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

URIBE Manuel, 2002, *Identidad étnica en zonas de alta concentración industrial. El caso de los nahuas, popolucas y zapotecas del Istmo Veracruzano en el Siglo XX*, Tesis (Doctorado en Historia y Estudios Regionales), Universidad Veracruzana, Xalapa.

URIBE Manuel, 2006a, “Minatitlán: la construcción una urbe multicultural en el Istmo veracruzano”, en Margarita CHAVES – Odile HOFFMANN – Ma. Teresa RODRÍGUEZ (coord.), *El sur de Veracruz, una visión desde las identidades y las moviidades*, Documentos n. 7, marzo 2006, CIESAS, IRD, ICANH, Xalapa, pp. 135-144.

URIBE Manuel, 2006b, “La multiculturalidad en una región urbano-industrial”, en Margarita CHAVES – Odile HOFFMANN – Ma. Teresa RODRÍGUEZ (coord.), *El sur de Veracruz, una visión desde las identidades y las moviidades*, Documentos n. 7, marzo 2006, CIESAS, IRD, ICANH, Xalapa, pp. 145-157.

URIBE Manuel, 2006c, “Tres formas de apropiación del espacio urbano-regional: los límites de la construcción comunitaria”, en Margarita CHAVES – Odile HOFFMANN – Ma. Teresa RODRÍGUEZ (coord.), *El sur de Veracruz, una visión desde las identidades y las moviidades*, Documentos n. 7, marzo 2006, CIESAS, IRD, ICANH, Xalapa, pp. 159-168.

VARESE Stefano, 1985, “Prólogo”, en TÉCNICOS BILINGÜES DE LA UNIDAD REGIONAL DE ACAYUCAN, *Agua, mundo, montaña: narrativa nahua, mixe y popoluca del sur de Veracruz*, La red de Jonás, Premiá, México, pp. 7-14.

VARGAS MONTERO Guadalupe, 2001, *Geografía religiosa de los pueblos peregrinos del sureste veracruzano*, Tesina presentada para acreditar la suficiencia investigadora, Doctorado en Historia Contemporánea, Universidad del País Vasco – Universidad Veracruzana, Xalapa.

VARGAS MONTERO Guadalupe (coord.), 2005, *Devoción y creencia religiosa en el amanecer del tercer milenio*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, México.

VASQUEZ DAVILA Marco Antonio, MILLAN Saul, REYES GOMEZ Laureano *et al.*, 1995, *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región transístmica. Chontales de Oaxaca, Huaves, Mixes, Popolucas*, INI, México.

VÁZQUEZ PALACIOS Felipe Rafael, 1991, *Protestantismo en Xalapa*, Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

VÁZQUEZ PALACIOS Felipe Rafael, 2005, “La coexistencia de religiosidades en una localidad indígena de Veracruz”, en Guadalupe VARGAS MONTERO (coord.), *Devoción y creencia religiosa en el amanecer del tercer milenio*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, México, pp. 237-278.

VELASCO TORO José (coord.), 1997, *Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ Emilia, 2003, *La fragmentación de un territorio comunal. Tierra y tradición selectiva entre los Popolucas y Nahuas de la Sierra de Santa Marta, Ver.*, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán, México.

VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ Emilia, 2006, *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el Istmo veracruzano*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, El Colegio de Michoacán, México.

VERICAT NÚÑEZ Isabel, 2007, “La otra frontera (México-Guatemala)”, *La Jornada Semanal*, n. 626, 4 de marzo de 2007, <http://www.jornada.unam.mx/2007/03/04/sem-isabel.html>.

VIESCA TREVIÑO Carlos, 1997, *Ticiotl. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*, UNAM, Facultad de Medicina, México.

VIESCA TREVIÑO Carlos – ARANDA Andrés – RAMOS DE VIESCA Mariblanca, 1999, ‘Antecedentes para el estudio de la clasificación de las enfermedades en la medicina náhuatl prehispánica’, *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 30, enero, pp. 183-201.

VOCABOLARIO TRECCANI ON-LINE, s/f, *Hybris*, consultado el 27 de febrero de 2014 en <http://www.treccani.it/vocabolario/hybris/>.

VOX, 1967, “ἐπιστήμη”, en Diccionario Manual Griego Vox. Griego clásico-español, Barcelona.

VOX, 1967, “μῦθος”, en Diccionario Manual Griego Vox. Griego clásico-español, Barcelona.

WILLIMAN B. John, 1976, *La Iglesia y el Estado en Veracruz 1840-1940*, SEP/SETENTAS, México.

ZOLLA Carlos (director), 1994, *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*, 3 tomos, INI, Secretaría de Desarrollo Social, México.

ZOLLA Carlos, 2004, *La salud de los pueblos indígenas de México*, <https://es.scribd.com/doc/47300622/LOS-PUEBLOS-INDIGENAS-DE-MEXICO>.

ZOLLA Carlos, 2007, *La salud de los pueblos indígenas de México*, <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Derecho/CONSULTA/Salud/LA%20SALUD%20DE%20LOS%20PUEBLOS%20INDIGENAS-DEFINITIVO%281%29.pdf>.

ZOLLA Carlos, 2008, “Antropología médica, salud y medicina en la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán”, en Félix BÁEZ-JORGE (coord.), *Gonzalo Aguirre Beltrán. Memorial Crítico*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, México, pp. 119-139.

ZOLLA Carlos (director), 2009, *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*, Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana, UNAM, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/alfa.php?opcion=D&p=a>.

ZOLLA Carlos – ZOLLA Emiliano, 2004, *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, UNAM, México.

## **X.1. Censos**

SECRETARÍA DE AGRICULTURA Y FOMENTO, 1918, *División Territorial de los Estados Unidos Mexicanos correspondiente al censo de 1910. Estado de Veracruz*, Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda, México.

SECRETARÍA DE ECONOMÍA, 1921, *3° Censo de Población, 1921. Estado de Veracruz*, México.

SECRETARÍA DE ECONOMÍA, 1936, *5° Censo de Población, 1930. Estado de Veracruz*, México.

SECRETARÍA DE ECONOMÍA, 1943, *6° Censo de Población, 1940. Estado de Veracruz, México.*

SECRETARÍA DE ECONOMÍA, 1953, *7° Censo de Población, 1950. Estado de Veracruz, México.*

SECRETARÍA DE INDUSTRIA Y COMERCIO, 1964, *VIII Censo General de Población, 1960. Estado de Veracruz*, Dirección General de Estadística, México.

SECRETARÍA DE INDUSTRIA Y COMERCIO, 1971, *IX Censo General de Población, 1970. Estado de Veracruz*, Dirección General de Estadística, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA, 1984, *X Censo general de población y vivienda, 1980. Estado de Veracruz, México.*

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA, 1991, *XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Estado de Veracruz, México.*

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA, 2000, *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Estado de Veracruz*, <http://www.inegi.gob.mx/est/default.asp?c=701>.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI), 2005b, *II Conteo de Población y Vivienda 2005*, <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/proyectos/conteos/conteo2005/default.asp?c=6224>.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA, 2010, *XIII Censo General de Población y Vivienda, 2010. Estado de Veracruz*, <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?src=487&e=30>.



## **XI. Índice de cuadros, gráficos y figuras**

CUADRO	I: Aspectos principales de las enfermedades en los autores analizados	55
FIGURA	I: Interacción dialéctica entre la religión oficial y la religión popular	71
CUADRO	II: Efectos posibles de la evangelización en comunidades indígenas	73
FIGURA	II: Relación entre los distintos modelos de salud en poblaciones indígenas	82
CUADRO	III: División dual del universo	104
CUADRO	IV: Factores etiológicos de la enfermedad y muerte según López Austin	105
CUADRO	V: Factores etiológicos de la enfermedad en los autores analizados	122
FIGURA	III: Ubicación del estado de Veracruz en la República mexicana	165
FIGURA	IV: El Sotavento veracruzano	167
FIGURA	V: Las cinco subregiones del Sotavento	168
FIGURA	VI: Ubicación de los municipios popolucas	169
CUADRO	VI: Tipos de vegetación	171
CUADRO	VII: Uso del suelo	172
CUADRO	VIII: Categorías de valores de biodiversidad de Los Tuxtlas – Sierra Santa Marta establecidas a nivel federal	173
CUADRO	IX: Regiones Terrestres Prioritarias: Sierra de Los Tuxtlas y Laguna del Ostión	174
CUADRO	X: Custodio del patrimonio fitogenético por los pueblos indígenas de la RBP Sierra de Los Tuxtlas – Santa Martha: tipos de maíz y otros cultivos mesoamericanos	176

FIGURA	VII: Ubicación de Santa Rosa Loma Larga	179
CUADRO	XI: Deforestación entre 1967 y 1991	187
ETNOMAPA	I: Santa Rosa Loma Larga en 1873	200
ETNOMAPA	III: Santa Rosa Loma Larga entre 1914 y 1930	203
ETNOMAPA	IV: Santa Rosa Loma Larga entre 1938 y 1950	205
ETNOMAPA	V: Santa Rosa Loma Larga en la actualidad	208
CUADRO	XII: Peso demográfico de Veracruz y el Sotavento, 1910 a 1995	233
CUADRO	XIII: Población y crecimiento anual en los seis municipios con la tasa más alta de hablantes popolucas y en Santa Rosa Loma Larga, 1930 a 2000	236
GRÁFICO	I: Crecimiento de la población en seis municipios popolucas y en la comunidad de Santa Rosa Loma Larga, 1930 a 2000	237
CUADRO	XIV: Estado de Veracruz – Población económicamente activa según rama de actividad económica, 1940 a 2000	241
GRÁFICO	II: Población económicamente activa según rama de actividad, 1940 a 2000	241
CUADRO	XV: Municipios Sotavento – Población económicamente activa según rama de actividad económica, 1940 a 2000	242
GRÁFICO	III: Población económicamente activa según rama de actividad económica, 1940 a 2000	242
CUADRO	XVI a: Estado de Veracruz – Materiales predominantes en las viviendas particulares, 1950 a 2000	246
CUADRO	XVI b: Estado de Veracruz – Porcentajes materiales predominantes en las viviendas particulares	247

CUADRO XVII a: Municipios Sotavento – Materiales predominantes en las viviendas particulares, 1950 a 2000	248
CUADRO XVII b: Municipios Sotavento – Porcentaje materiales predominantes en las viviendas particulares	248
CUADRO XVIII a: Estado de Veracruz – Disponibilidad de agua, drenaje y energía eléctrica, 1950 a 2000	249
CUADRO XVIII b: Estado de Veracruz – Porcentajes disponibilidad de agua, drenaje y energía eléctrica	249
CUADRO XIX a: Municipios Sotavento – Disponibilidad de agua, drenaje y energía eléctrica, 1950 a 2000	250
CUADRO XIX b: Municipios Sotavento – Porcentajes disponibilidad de agua, drenaje y energía eléctrica	250
CUADRO XX a: Estado de Veracruz – Alfabetización entre 1900 y 2000	253
CUADRO XX b: Estado de Veracruz – Incremento relativo alfabetización entre 1900 y 2000	253
CUADRO XXI a: Municipios Sotavento – Alfabetización entre 1930 y 2000	254
CUADRO XXI b: Municipios Sotavento – Incremento relativo alfabetización entre 1930 y 2000	254
CUADRO XXII: Estado de Veracruz – Hablantes lenguas indígenas, 1921 a 2000	259
CUADRO XXIII: Municipios Sotavento – Hablantes lenguas indígenas, 1940 a 2000	259
CUADRO XXIV: Hablantes popolucas, 1940 a 2000	260
CUADRO XXV: Hablantes lenguas indígenas y popolucas en seis municipios del Sotavento, 1940 a 2000	260

CUADRO XXVI a: Seis municipios Sotavento – Población de 5 años y más hablante popoluca en 2000	261
CUADRO XXVI b: Seis municipios Sotavento – Población de 0 a 4 años en hogares cuyo jefe(a) y/o cónyuge hablan popoluca en 2000	261
CUADRO XXVII a: Estado de Veracruz – Confesiones religiosas, 1895 a 2000	267
GRÁFICO IV a: Diferentes credos en el Estado de Veracruz entre 1895 y 2000	267
CUADRO XXVII b: Estado de Veracruz – Porcentaje confesiones religiosas, 1895 a 2000	268
GRÁFICO IV b: Porcentaje diferentes credos del Estado de Veracruz entre 1895 y 2000	268
CUADRO XXVIII a: Municipios Sotavento – Confesiones religiosas, 1940 a 2000	269
GRÁFICO V a: Diferentes credos en 21 municipios del Sotavento entre 1940 y 2000	269
CUADRO XXVIII b: Municipios Sotavento – Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2000	270
GRÁFICO V b: Porcentaje diferentes credos en 21 municipios del Sotavento entre 1940 y 2000	270
CUADRO XXIX a: Acayucan – Confesiones religiosas, 1940 a 2000	271
GRÁFICO VI a: Diferentes credos en Acayucan entre 1940 y 2000	271
CUADRO XXIX b: Acayucan – Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2000	272
GRÁFICO VI b: Porcentaje diferentes confesiones en Acayucan entre 1940 y 2000	272

CUADRO XXX a: Hueyapan de Ocampo – Confesiones religiosas, 1940 a 2000	273
GRÁFICO VII a: Diferentes credos en Hueyapan de Ocampo entre 1940 y 2000	273
CUADRO XXX b: Hueyapan de Ocampo – Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2000	274
GRÁFICO VII b: Porcentaje diferentes confesiones en Hueyapan de Ocampo entre 1940 y 2000	274
CUADRO XXXI a: Oluta – Confesiones religiosas, 1940 a 2000	275
GRÁFICO VIII a: Diferentes credos en Oluta entre 1940 y 2000	275
CUADRO XXXI b: Oluta – Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2000	276
GRÁFICO VIII b: Porcentaje diferentes confesiones en Oluta entre 1940 y 2000	276
CUADRO XXXII a: Sayula de Alemán – Confesiones religiosas, 1940 a 2000	277
GRÁFICO IX a: Diferentes credos en Sayula de Alemán entre 1940 y 2000	277
CUADRO XXXII b: Sayula de Alemán – Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2000	278
GRÁFICO IX b: Porcentaje diferentes confesiones en Sayula de Alemán entre 1940 y 2000	278
CUADRO XXXIII a: Soteapan – Confesiones religiosas, 1940 a 2000	279
GRÁFICO X a: Diferentes credos en Soteapan entre 1940 y 2000	279
CUADRO XXXIII b: Soteapan – Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2000	280
GRÁFICO X b: Porcentaje diferentes confesiones en Soteapan entre 1940 y 2000	280

CUADRO XXXIV a: Texistepec – Confesiones religiosas, 1940 a 2000	281
GRÁFICO XI a: Diferentes credos en Texistepec entre 1940 y 2000	281
CUADRO XXXIV b: Texistepec – Porcentaje confesiones religiosas, 1940 a 2000	282
GRÁFICO XI b: Porcentaje diferentes confesiones en Texistepec entre 1940 y 2000	282
CUADRO XXXV: Incremento confesiones religiosas entre 1940 y 2000	283
CUADRO XXXVI: Estado de Veracruz – Confesiones religiosas en 2000	284
GRÁFICO XII: Confesiones religiosas en Veracruz en 2000	284
CUADRO XXXVII: Municipios Sotavento – Confesiones religiosas en 2000	285
GRÁFICO XIII: Confesiones religiosas en 21 municipios del Sotavento en 2000	285
CUADRO XXXVIII: Acayucan – Confesiones religiosas en 2000	286
GRÁFICO XIV: Confesiones religiosas en Acayucan en 2000	286
CUADRO XXXIX: Hueyapan de Ocampo – Confesiones religiosas en 2000	287
GRÁFICO XV: Confesiones religiosas en Hueyapan de Ocampo en 2000	287
CUADRO XL: Oluta – Confesiones religiosas en 2000	288
GRÁFICO XVI: Confesiones religiosas en Oluta en 2000	288
CUADRO XLI: Sayula de Alemán – Confesiones religiosas en 2000	289
GRÁFICO XVII: Confesiones religiosas en Sayula de Alemán en 2000	289
CUADRO XLII: Soteapan – Confesiones religiosas en 2000	290
GRÁFICO XVIII: Confesiones religiosas en Soteapan en 2000	290

CUADRO	XLIII: Texistepec – Confesiones religiosas en 2000	291
GRÁFICO	XIX: Confesiones religiosas en Texistepec en 2000	291
FIGURA	VIII: Familia penutia	308
CUADRO	XLIV: El sistema milpero: esquema ideal de interrelación de los procesos de domesticación y manejo del área natural intervenida, la milpa y el huerto familiar	326
ETNOMAPA	VI: Milpa de Blas Martínez (1930-45)	335
ETNOMAPA	VII: Milpa de Valentín Pascual (1980-2014)	339
CUADRO	XLV: Entidades míticas relacionadas al ‘monte’ en Santa Rosa Loma Larga	371
CUADRO	XLVI: Políticas de salud pública	375
CUADRO	XLVII: Médicos indígenas de la OMIT de Santa Rosa Loma Larga de acuerdo con su credo religioso	387
CUADRO	XLVIII: Médicos indígenas externos a la OMIT de acuerdo con su credo religioso	389
FIGURA	VIII: Disposición de las velas y veladora para el ritual del 31 de diciembre	410
FIGURA	IX: Don Ángel ‘cierra` las esquinas de la Casa de la Medicina	412
FIGURA	X: Parafernalia para el ritual del 31 de diciembre	414
FIGURA	XI: Una de las velas prendidas en el salto	417
FIGURA	XII: Salto del Chichipilco o <i>Sujñi Tacsí</i>	419
CUADRO	XLIX: Algunas plantas medicinales usadas en Santa Rosa	457
CUADRO	L: Plantas presentes en el jardín de la Casa de la Medicina	465

CUADRO	LI: Algunos casos de curaciones	503
FIGURA	XIII: Relación entre estructura social, religión y estructuras de pensamiento, percepción y acción según Bourdieu ([1971] 2006)	559
FIGURA	XIV: Monopolio del capital simbólico y degradación de las religiones dominadas según Bourdieu ([1971] 2006)	561
FIGURA	XV: Dinámicas entre medicina popoluca y segunda evangelización	564