

Vittoria Aino*

Naturalización del concepto “religión” y colonialidad religiosa. El caso de los *nuntajiykiwi* (popolucas de la Sierra) de Santa Rosa Loma Larga (Veracruz)

Naturalization of the concept “religion” and religious coloniality. The case of the *nuntajiykiwi* (popolucas of the Sierra) of Santa Rosa Loma Larga (Veracruz)

Abstract | The religious systems of the indigenous peoples of Mexico have undergone dynamics of invalidation, disqualification and religious coloniality, which have their roots in long-term processes and are expressed, in different ways, at the local and national levels. The case of the *nuntajiykiwi* of Santa Rosa Loma Larga (Veracruz) allows us to observe the links between the disarticulation and masking of the local religious system, the asymmetry of the interreligious community relations, the national legislation that regulates the Mexican religious field and the naturalization of the concept “religion”.

Keywords | religion, coloniality, indigenous peoples, popolucas of the Sierra.

Resumen | Los sistemas religiosos de los pueblos indígenas de México han padecido dinámicas de invalidación, descalificación y colonialidad religiosa, que hunden sus raíces en procesos de larga duración y se expresan, de manera distinta, en los niveles local y nacional. El caso de los *nuntajiykiwi* de Santa Rosa Loma Larga (Veracruz) permite observar los nexos entre la desarticulación y enmascaramiento del sistema religioso local, la asimetría de las relaciones interreligiosas comunitarias, la legislación nacional que regula el campo religioso mexicano y la naturalización del concepto “religión”.

Palabras clave | religión, colonialidad, pueblos indígenas, popolucas de la Sierra.

Recibido: 30 de noviembre de 2017.

Aceptado: 11 de marzo de 2018.

* Doctora en historia contemporánea y especialista en ciencias histórico-religiosas. Desde 2003, desarrolla investigaciones etnográficas en el sur del estado de Veracruz y, desde 2011, es miembro del Programa Nacional *Etnografía de las Regiones Indígenas de México*, del INAH.

Correo electrónico: vittoriaaino@yahoo.it

LAS REFLEXIONES que presento son resultado de las pesquisas desarrolladas en el pueblo *nuntajÿypaap*¹ de Santa Rosa Loma Larga, en el marco de la línea de investigación “Los pueblos indígenas de México: diversidad cultural, discriminación y desigualdad social”, del *Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México*, del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Santa Rosa Loma Larga es una comunidad rural perteneciente al municipio de Hueyapan de Ocampo y está ubicada en la ladera sur de la Sierra de los Tuxtlas, a 380 m sobre el nivel del mar. Según los datos ofrecidos por el INEGI (2010), en ella viven 1,737 habitantes, de los cuales 731 hablan el *nuntajÿyi* y 1,375 forman parte de un hogar donde el jefe o su cónyuge hablan esta lengua. Casi todos son originarios del lugar y se consideran parte del pueblo *nuntajÿypaap*.

Sus expresiones religiosas, como las de los otros pueblos indígenas de México, han padecido históricamente complejas dinámicas de invalidación, descalificación y subalternización que las siguen colocando en una posición desigual respecto al amplio abanico de cultos reconocidos oficialmente por el Estado mexicano. Nos encontramos frente a procesos de larga duración, que comenzaron en el siglo XVI con la ola inicial de evangelización cristiana que, asimismo, hunden sus raíces en los primeros siglos del cristianismo y en el surgimiento de la cristiandad,² vigentes aún en el marco de la actual e intensa diversificación del campo religioso mexicano.

Considero que tales procesos pueden inscribirse en lo que Sirin Adlbi Sibai (2016) define como la *colonialidad de la religión*, refiriéndose a «la violencia epistemológica, espiritual y conceptual aplicada a los otros pueblos, a los que desde el concepto cristianocéntrico de la *religión*, pretendidamente universal, se han equiparado sus otras experiencias, saberes, cosmovisiones, filosofías y

1 *Nuntajÿypaap* (sing.), *nuntajÿykiwi* (pl.), términos con que se autoidentifican los hablantes del *nuntajÿyi* (idioma verdadero), conocidos en la literatura antropológica como zoque–popolucas de Soteapan o popolucas de la Sierra. Adopto la autodenominación en lugar de los exónimos comúnmente usados, visto su origen despectivo y etnocentrista. La palabra náhuatl *popoloca*, de la cual deriva *popoluca*, de hecho, significa «gruñir, hablar entre dientes, tartamudear, hablar una lengua bárbara, incivilizada o extranjera» (Simenón 2006, 393, *apud* Gutiérrez 2011).

2 La cristiandad es la “mundanización” del cristianismo, la identificación de la Iglesia con el Estado, desde el siglo IV e. c. (Dussel 1981). Con la articulación de las estructuras jerárquicas de la Iglesia a los aparatos del Estado, «el Estado comenzó a tener control de la Iglesia [...]. La Iglesia garantizaba el consenso de la sociedad civil con respecto al Estado; el Estado garantizaba a la Iglesia su hegemonía exclusiva en el campo religioso dentro de las fronteras de dicha formación social» (*Ibid.*, 81). En el siglo XV, la confusión de los fines del Estado y de la Iglesia se concretó en la violenta expansión de la cristiandad en el “Nuevo Mundo”. De tal forma, el mercantilismo ibérico encontró su legitimación en una evangelización «que a los ojos de los pueblos dominados significaba aculturación a la civilización opresora» (*Ibid.*, 83).

sus formas de *ser/estar* en el mundo para invisibilizarlas, borrarlas o inferiorizarlas y subalternizarlas (*Ibid.* 102).

Como señala Cerutti (2014), el concepto “religión” se caracteriza por estar históricamente condicionado: pertenece a la tradición cultural occidental de matriz cristiana —que hunde sus raíces en la cultura y lengua latinas— mientras no se encuentra en antiguas civilizaciones tales como la hebraica o la griega, en las grandes religiones orientales, o entre los pueblos indígenas de distintas partes del globo. Según la misma autora, «en ámbito cristiano–occidental comúnmente se entiende por “religión” [...] un complejo orgánico, y enraizado en un terreno comunitario, de creencias, prácticas rituales y de conductas éticas, que conciernen a la relación con Dios [o más ampliamente] con el nivel sobrehumano» (*Ibid.*, s/p). Esta definición es el fruto de un largo proceso histórico, iniciado por autores cristianos entre los siglos II y V e. c., durante el cual la palabra *religio* se enriqueció de contenidos no contemplados en su significado original.

Así, en el horizonte politeísta romano este término se utilizaba para referirse principalmente al componente cultural. Cicerón, por ejemplo, en *De natura deorum* (45 a. e. c.) hace derivar *religio* de *relegere* (considerar con atención), y define como religiosos a aquellos hombres que practican de manera diligente y cuidadosa el conjunto de los ritos sagrados que asegura la prosperidad del Estado romano. La *religio* es, en el mundo romano, el culto tradicional dirigido a los dioses y no implica la aceptación de un *corpus* de doctrinas en las cuales creer. Es extraña a la búsqueda de la verdad y se basa en criterios de utilidad y efectividad. Por el contrario, autores cristianos de lengua latina como Tertuliano, Arnobio, Lactancio y Agustín de Hipona, definen el cristianismo como *religio vera* y señalan la verdad como su componente determinante. El término *religio* se enriquece, de tal forma, al incluir las dimensiones ideológica y ética, junto a la cultural. La progresiva transformación y ampliación de sus contenidos semánticos es evidente en las etimologías propuestas por Lactancio y Agustín. Para el primero, *religio* deriva de *religare* (enlazar estrechamente) y refiere a los lazos de dependencia que unen al hombre con su creador, es decir, un dios único al cual hay que rendir culto. El segundo, la relaciona con *religere* (elegir nuevamente), y la interpreta como el volver a elegir al dios verdadero, después de haberse alejado de él.

Por otro lado, Sabbatucci (1991) ubica en el mismo ámbito apologético de los inicios de la era común (II-IV siglo) una característica fundante del actual concepto de “religión”: la separación de la categoría de lo “religioso” de la totalidad de la cultura y su identificación con el cristianismo. Fue este quien inauguró la diferenciación entre una dimensión religiosa y una cívica —al interior del mismo contexto cultural—, y, paralelamente, se instituyó como religión úni-

ca y universal,³ porque no estaba vinculada a un solo pueblo o a una sola cultura. Así, el cristianismo, que creó la idea de religión y se identificó con ella, se volvió el parámetro de definición y juicio de todo lo religioso: distinguió, en las culturas griega y romana, las expresiones que definió como religiosas —por analogía con la fe cristiana— y las explicó como una falsificación demoníaca del modelo divino, que solo el cristianismo encarna. La relación entre este y lo que se definió como paganismo, entonces, es planteada como una oposición entre Dios y el Diablo, es decir, una contraposición interior a la misma religión cristiana (*Ibid.*), que al concebirse como la única *religio vera*, no contempla la posible existencia de una alteridad religiosa.

Con el “descubrimiento” de América, el cristianismo —ya identificado con la “civilización occidental”: la cristiandad (Dussel 1981)— reprodujo en los territorios colonizados la oposición fundante entre *religio* y *superstitio*, que caracterizó su relación con el paganismo de los “antiguos”. Las culturas de las “Indias Occidentales” fueron juzgadas desde una perspectiva religiosa: todas las instituciones, creencias y prácticas comparables con la religión cristiana fueron constituidas como falsas, inmorales, y fruto del engaño diabólico (Sabbatucci *Ibid.*; y Cerutti 2014). Los “indios” fueron definidos “idólatras”, condición que los hacía ontológicamente inferiores a la Europa cristiana y a sus habitantes.

Es fundamental subrayar que, según señalan Mignolo (2005), Restrepo (2009), Quijano (1993, 1998) y Grosfoguel (2008, 2013), entre otros, la religión cristiana fue la primera base ideológica para la naturalización de la superioridad del imperio cristiano y la justificación de la dominación política, social, económica y epistémica de “Occidente”⁴ sobre los “bárbaros”⁵ indios americanos. Como detalla Mignolo (*Ibid.*), las concepciones teológicas cristianas sustentaron un conocimiento eurocentrado, que extendió al “nuevo mundo” una clasificación preexistente del espacio, de la naturaleza y de los seres humanos en una escala descendiente. El discurso “racista religioso”, como lo define Grosfoguel (2013), cimentó la primera etapa de constitución del sistema-mundo capitalis-

3 El cristianismo es la primera “religión” en reunir las características del exclusivismo y del universalismo.

4 Cuando hablo de “Occidente” me refiero a una cierta construcción ideológica que, como 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 Estados Unidos de Norte América, un país neo-colonial o post-colonial, en el grupo de los Estados-naciones imperiales.

5 Es ejemplar, al respecto, la *Apologética Historia Sumaria* de Bartolomé de las Casas (Las Casas 1552, *apud* Mignolo 2005), en la cual se clasifican como “barbaros” todos aquellos que no poseen una “religión verdadera”, ni abrazan la fe cristiana y, por tal motivo, son “infieles” o “paganos”.

ta/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial aún vigente y, así, se universalizó, entre otras cosas, la cosmovisión cristiana–occidental–moderna. De tal forma, se naturalizó y generalizó también la bipolaridad “cívico”/“religioso”, “religión”/cultura que, como enfatiza Sabbatucci (*op. cit.*), opera solo en el horizonte cultural “occidental” y, con ella, el dualismo entre mundo espiritual y material, cuerpo y alma, fe y razón, hombre y “naturaleza” (Grosfoguel *Ibid.*; Adlbi Sibai 2016), extraño a las culturas indígenas de México.

De tal forma, podemos observar que, en la comunidad *nuntajyipaap* de Santa Rosa Loma Larga, los especialistas rituales *nuntajykiwi* no se perciben como exponentes de una “religión” autóctona, sino como reproductores de un modo de ser y vivir heredados por “los de antes”; mientras que la palabra “religión” se usa, generalmente, para referirse a los credos institucionalizados y de origen externo.⁶

De igual forma, cabe subrayar que muchos de los santarroseños declaran “no tener religión” y que más del 18% de los habitantes del municipio se declara “sin religión”, superando abundantemente el 6.48% registrado para todo el estado de Veracruz (INEGI 2010). Las tasas tan altas de personas que no se adscriben a algún credo no evidencian la presencia de elevados niveles de secularización en la zona, sino la creciente opción para expresiones de religiosidad no institucionalizadas, la búsqueda de una mayor autonomía religiosa y el regreso a creencias y prácticas autóctonas (*vid.* Vargas 2015; De la Peña 2004; y Aino 2015). Así, cuando los santarroseños dicen que “no tienen religión”, están afir-

6 Entrevistas a: Abel Martínez Lázaro, encargado de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Ángel Lázaro Pascual, terapeuta *nuntajyipaap*, Santa Rosa L. L., 06.09.2016; Cosme Ramírez Martínez, Santa Rosa L. L., 09.09.2016; David Lázaro Santiago, encargado de la Organización de Iglesias Cristianas Evangélicas “Rey de Reyes y Señor de Señores”, Santa Rosa L. L., 09.09.2016; Eliezer Reyes Alegría, encargado de la Iglesia de Dios Pentecostal MI en México, Santa Rosa L. L., 02.09.2016; Faustino Martínez Calixto, encargado de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús, Santa Rosa L. L., 06.09.2016; Fermín Ramírez Pablo, encargado de la Iglesia Cordero de Dios en la República Mexicana, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Joel Pablo Martínez, encargado de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, Santa Rosa L. L., 08.09.2016; José Ignacio González, encargado de los Testigos de Jehová, Santa Rosa L. L., 01.09.2016; José Luis Martínez Ramírez, encargado de la Iglesia de Jesús, Santa Rosa L. L., 05.09.2016; José Osorio Torres, encargado de la Misión Evangélica, Santa Rosa L. L., 07.09.2016; Juan García Reyes, encargado de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, Santa Rosa L. L., Leoncio García Reyes, encargado de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Leticia Oliver de Ángeles y Javier Ángeles Saavedra, encargados de los Testigos de Jehová, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Lourdes Fernández Gutiérrez, encargada de la Iglesia Católica, Santa Rosa L. L., 31.08.2016; Luis Luis Salinas, encargado de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús, Santa Rosa Loma Larga, 07.09.2016; Marcos Martínez Pascual, Santa Rosa L. L., 31.08.2016; Maximino Martínez Lázaro, Santa Rosa L. L., 05.09.2016; Padre Edgar Beltrán, sacerdote católico, Los Mangos, 01.09.2016; Paola Martínez Alemán, Santa Rosa L. L., 30.08.2016; entre otras.

mando que no son miembros de alguna asociación religiosa reconocida oficialmente y de ninguna manera rechazan la existencia de una dimensión sobre y extra humana, ni la posibilidad de interactuar con ella. Lo antedicho permite vislumbrar, por ende, el origen externo al universo simbólico *nuntajiyypaap*: a) tanto de la categoría de “religión”; b) como de la distinción entre lo “religioso” y los otros componentes de su cultura.

Asimismo, hay que tomar en cuenta que, mientras en el transcurso de los siglos la política cultural y misionera de la Iglesia romana ha pasado paulatinamente de la inicial rigidez represiva a la aceptación, absorción y replasmación de las religiones nativas,⁷ los credos de matriz protestante han adoptado «principios de intransigencia de tipo agustiniano» (Lanternari [1983] 1997, 398), que los confrontan duramente con los sistemas religiosos indígenas.

Es cuanto ocurre, hoy en día, en la comunidad de estudio, en donde es posible observar cómo la interacción entre las creencias y prácticas “religiosas” autóctonas y las comunidades evangélicas y bíblicas no evangélicas locales, reitera frecuentemente el modelo de asimetría, subsunción y contraposición interior de la primera cristiandad, que niega la alteridad religiosa y la integra al horizonte cristiano, como expresión desviante.

Por otro lado, considero que a estas condiciones de desigualdad, localizadas en una región y un pueblo específicos de México, se suma la desigualdad estructural propiciada por la legislación nacional. Sus grandes límites han sido expuestos ampliamente, ya hace dos décadas, por los miembros de diversos pueblos originarios y varios académicos que participaron en el “Encuentro Nacional sobre Legislación y Derechos Religiosos de los Pueblos Indígenas de México” (*vid.* Escalante *et al.* 1998). En este contexto, se puso énfasis en las grandes limitaciones que imponen las leyes del país a la libre expresión de creencias y prácticas religiosas propias de tales pueblos, así como la urgencia de un reconocimiento oficial de sus derechos religiosos como colectividades, además de como individuos. Se recordaron la destrucción y profanación de lugares sagrados, los impedimentos para llevar a cabo ritos y ceremonias en espacios naturales, templos históricos o áreas arqueológicas, fundamentales para sus cosmovisiones, las prohibiciones de usar plantas enteógenas y de realizar cacería ritual, la ausencia de un reconocimiento oficial de sus autoridades y sistemas religiosos que les permita relacionarse, en condiciones de equidad, con los exponen-

⁷ Un ejemplo actual de lo antedicho entre los *nuntajiykiwi* es la apropiación y cristianización de un personaje fundamental de su corpus mitológico: *Homshuk*, el Santo y Espíritu del Maíz, como expresión de la implementación de la inculturación litúrgica y teológica, en el municipio de San Pedro Sotepan (Ver.) (*vid.* Báez–Jorge 2010). Para profundizar en este proceso a nivel de América Latina, consultar Masferrer *et al.* 2010.

tes de las diversas confesiones religiosas institucionalizadas y hacer frente a eventuales situaciones de conflicto, entre otros problemas. Después de veinte años, las deficiencias señaladas, que involucraban a la Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, a la Ley General de Salud, a la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente, a la Ley de Caza, a los Artículos 24 y 130 de la Constitución y a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, no han sido enmendadas. Como detallaré más adelante, estas condiciones de desigualdad estructural se enraízan tanto en la naturalización e imposición del dualismo “religión”/cultura como en la construcción cristianocéntrica del concepto de “religión”.

Con base en lo expuesto anteriormente, en este artículo analizo el peso del uso occidentalocéntrico del concepto “religión” y la condición de *colonialidad religiosa* que adolece al sistema religioso *nuntajiyypaap* en dos ámbitos: a) el local, y, b) el nacional. Para la primera, me baso principalmente en los resultados de mis investigaciones etnográficas en los municipios de Hueyapan de Ocampo y Soteapan⁸ y me centro en las dinámicas interreligiosas que involucran al sistema religioso *nuntajiyypaap* y a las confesiones cristianas evangélicas y bíblicas no evangélicas, presentes en la comunidad de Santa Rosa Loma Larga. Para la segunda, propongo una primera lectura, absolutamente no exhaustiva, del estatus de los sistemas religiosos indígenas en el marco de la *Ley de Asociación Religiosa y Culto Público* y de su *Reglamento*. Considero que, entre estos dos niveles, existen vínculos importantes, aunque no inmediatamente evidentes que, además, remiten al papel prístino y fundante de la religión en la diferenciación colonial de América Latina.

Por otro lado, si la legislación nacional en materia religiosa propicia la desigualdad religiosa de los pueblos indígenas de México y si la práctica evangelizadora de algunas de las nuevas denominaciones cristianas no católicas, en comunidades autóctonas, no deja de ser una acción hegemónica que, en algunos casos, llega hasta formas de *proselitismo agresivo* (Masferrer 2002), no hay que olvidar que estos pueblos se apropian de las nuevas ofertas religiosas según sus necesidades e intereses y las adecuan a sus sistemas religiosos, a su organización social

8 Más específicamente, en el trabajo de campo y en las entrevistas llevados a cabo, entre 2004 y 2016, principalmente en las localidades de Santa Rosa Loma Larga, Samaria, Sabaneta, Barrosa y Los Mangos (Mpio. Hueyapan de Ocampo); San Fernando y San Pedro Soteapan (Mpio. Soteapan); La Nueva Victoria (Mpio. Ángel R. Cabada); y en las cabeceras municipales de Catemaco, Acayucan, Oluta, Sayula, Texistepec y Chinameca. En la mayoría de los casos, mis colaboradores han sido hombres y mujeres, cuyas edades van de los 40 a los 95 años. Entre estos figuran ministros de culto y especialistas rituales indígenas (tanto los adscritos a una comunidad religiosa cristiana no católica, como los que siguen reproduciendo el sistema religioso *nuntajiyypaap* bajo el cobijo del catolicismo).

y a sus culturas (Masferrer *et al.* 2010). Por ende, aunque la conversión hacia los nuevos movimientos religiosos entraña, sin duda, una deculturación, adoptando la perspectiva de los consumidores indígenas de bienes simbólicos y religiosos, se revela al mismo tiempo como uno de los caminos posibles de resistencia, una estrategia de reivindicación frente a formas de poder económico, religioso y político —externas o internas a su sociedad (*Ibid.*, 307).

Partiendo de esta consideración, por lo tanto, abordo las dinámicas interreligiosas en Santa Rosa Loma Larga no solo como viejas y nuevas expresiones de un poder colonial, sino como mecanismos de resistencia, en la mayoría de los casos ocultos (*vid.* Scott [1990] 2000), a través de los cuales los *nuntajiykiwi* se apropian de discursos religiosos exógenos «para solucionar sus propios conflictos y seguir manteniendo su proyecto identitario» (*Ibid.*, 307).

El universo “religioso” de los *nuntajiykiwi* de Santa Rosa

Un primer paso para comprender el sistema religioso de los *nuntajiykiwi* de Santa Rosa Loma Larga es considerar su condición de “religión” colonizada. Parafraseando a Miguel Bartolomé y Alicia Barabas ([1982] 1996), a partir de la llamada “conquista espiritual”, los *nuntajiykiwi* padecieron los embates de «una religión que legitimaba la empresa de dominación de un pueblo sobre otro, pretendiendo transformar ideológicamente a los dominados» (*Ibid.*, 261) y, para resguardar sus creencias y prácticas culturales, operaron una estrategia social adaptativa que, por medio de la manipulación de los respectivos códigos simbólicos, dio pie a un proceso de articulación simbólica.⁹

Como aclaran los mismos autores, el concepto de articulación simbólica «alude a la *no integración* de los universos alternativos confrontados, haciendo énfasis en el desarrollo de relaciones adaptativas que tienden a mantener la distancia que separa ambos sistemas, a pesar de las diferencias de poder existentes y de la voluntad de dominación de uno sobre otro» (*op. cit.*, 262).

De tal forma, es posible observar mecanismos de “disfraz lingüístico”, “enmascaramiento litúrgico”¹⁰ y “reinterpretación simbólica” por los cuales: a) se adoptan los nombres de entidades sobre y extrahumanas del catolicismo para referirse a algunas deidades autóctonas; b) los rituales y especialistas religiosos

⁹ Cabe mencionar que la articulación simbólica ha sido utilizada también por el cristianismo, desde los primeros siglos de la era común, como estrategia que facilitara su penetración evangelizadora y que, asimismo, es una base importante de la ya mencionada inculturación litúrgica.

¹⁰ El mecanismo de “enmascaramiento litúrgico” no es mencionado por Bartolomé y Barabas ([1982] 1996), a diferencia de los otros dos.

católicos se integran al sistema religioso indígena, acompañando los propios o suplantándolos parcialmente, y, c) se apropian símbolos y conceptos de la religión exógena, interpretándolos y usándolos según el código local. En todos los casos, sin embargo, no existe una real sustitución ni una síntesis conceptual, no hay asimilación o identificación de entidades y conceptos preexistentes, sino «la “reformulación” de las nuevas entidades y conceptos, creando así nuevas zonas de significado» (*Ibid.*, 263).

Estos procesos de articulación adaptativa, aunque no resolvieron el conflicto estructural derivado de la presión evangelizadora del cristianismo, hicieron posible la persistencia del sistema religioso *nuntajïyypaap* que logró reproducirse y mantener un importante grado de autonomía hasta aproximadamente la primera mitad del siglo XX.¹¹

Es importante aclarar que, aunque los símbolos, conceptos, rituales y especialistas religiosos cristianos ocupan un lugar aparentemente preponderante en este sistema religioso, esto se debe justamente a su condición de colonialidad, así como a las estrategias de articulación simbólica y de enmascaramiento, puestas en escena para poder subsistir y reproducirse hasta la fecha. Por tal motivo, no me parece pertinente considerar al sistema religioso autóctono como una manifestación de catolicismo popular o indígena, sino como una expresión religiosa propia del pueblo *nuntajïyypaap*.

Una característica sustancial de tal sistema religioso, y de lo que aún queda de él en la actualidad, es que ni en su praxis social y económica, ni en su horizonte simbólico, los aspectos comúnmente definidos como “religiosos” están separados de los otros ámbitos de la vida cultural. Sus creencias, prácticas e instituciones, de la misma forma que su horizonte ético, refieren a reglas, conocimientos y acciones necesarias para relacionarse con una dimensión extra y sobrehumana que, aún intangible, afecta todas las esferas de la existencia. Por tal motivo, para el sistema religioso *nuntajïyypaap* no opera, además, la clásica distinción entre sagrado y profano, válida para el cristianismo.

Sus ritos y mitos¹² permiten apreciar una concepción del hombre, de la sociedad, de la “naturaleza” y del cosmos profundamente distintas de las de ori-

11 Época en la cual, como se verá más adelante, se difunden en la región los cultos cristianos no católicos.

12 La descripción del rico conjunto de mitos y ritos *nuntajïyypaap* rebasa los objetivos de este ensayo. Para un amplio panorama sobre ellos y, en general, sobre la cosmovisión de este pueblo se pueden consultar: Foster, 1940 y 1945; Guiteras, [1952] 2005; Báez-Jorge, [1973] 1990; Olavarrieta, 1977; Pascual, Pascual y Pablo, 1981; Münch, [1983] 1994; Técnicos Bilingüe, 1985; Rubio, 1995; Delgado, 1997 y 2004; Martínez y Dizón, 2003; Báez-Jorge y Báez Galván, 2005; Cárdenas, Córdova y Ortiz, 2005; Pacheco, 2010; Aino, 2015 y 2016, entre otros.

gen cristiano. Vemos, en primer lugar, que una noción circular del tiempo se contrapone a la linealidad del devenir cristiano y que, los que para el cristianismo son opuestos inconciliables del ser, para los *nuntajykiwi* mantienen relaciones de complementariedad, ciclicidad y/o coexistencia. Me refiero a las díadas: vida–muerte, materia–espíritu, cuerpo–alma, individuo–comunidad, hombre–naturaleza, macrocosmos–microcosmos. Así, para este pueblo, la relacionalidad y la interdependencia son las características fundamentales de todo lo que existe. Los seres humanos, los accidentes geográficos de su entorno inmediato, las plantas, los animales, los entes extrahumanos, que habitan este y los otros planos del universo, el cosmos entero, están dotados de vida, voluntad y capacidad de agencia. Todos se encuentran interconectados en una red vital en la cual la subsistencia de cada uno está inextricablemente vinculada con la de los demás. De tal manera, los espacios silvestres y sus dueños garantizan el respeto de reglas importantes para la convivencia comunitaria. Los *chaneques*¹³ y otros seres del *encanto*, por ejemplo, sancionan la transgresión del vínculo matrimonial, los conflictos intrafamiliares y las disputas comunitarias. Estas mismas entidades cooperan con el hombre y facilitan su subsistencia, al asegurar el buen éxito de prácticas tan importantes como la recolección, la caza, la pesca o la agricultura; al brindarle protección de enfermedades, conflictos e infortunios y al intervenir en los procesos terapéuticos (*vid.* Aino 2015 y 2016).

Al mismo tiempo, la dimensión social afecta directamente la biológica, e incide no solo en el bienestar humano sino en el del medio natural que ocupa. Así, la salud física de los individuos depende principalmente de la armonía de sus lazos familiares y comunitarios, del respeto del equilibrio, la reciprocidad y el justo intercambio en su interacción con los “otros”: humanos, extrahumanos y no humanos (*vid.* Aino *Ibid.*).

Esta visión del cosmos y del ser humano se ha sostenido y reproducido gracias a una peculiar estructura organizativa. Como señala Uribe (2008, 196), tal estructura integra el nivel religioso y el cívico,¹⁴ y se articula en tres sistemas: 1) el *religioso*, constituido por los encargados indígenas del templo católico y de los santos; 2) el *ceremonial*, que se expresa en las mayordomías, y, 3) el *civil*, que comprende las instancias constitucionales del gobierno municipal y agrario (*vid.* Báez–Jorge [1973] 1990).

13 Los *chaneques* son seres extrahumanos que rigen y protegen plantas, animales y accidentes del paisaje tales como cuevas, parajes silvestres, ríos, manantiales, lagos y cascadas; además, intervienen en los procesos de salud, enfermedad y curación.

14 La base de tal organización es el sistema de cargos que, como señala Uribe (*op. cit.*), es «un sistema jerárquico, donde el hombre adulto desempeña una serie de cargos jerárquicamente organizados y dedicados tanto a los aspectos políticos como a los ceremoniales, de la vida comunitaria» (*Ibid.*, 191).

Los primeros dos sistemas se articulan e integran en la Junta Parroquial, que ocupa una posición preeminente en dicha estructura. El tercero se encuentra, en los hechos, subordinado a los otros dos, aunque todos se imbrican y se interfieren mutuamente.¹⁵

El mecanismo de ingreso y de ascenso en tal jerarquía se basa en el sistema de las mayordomías. De tal manera, el mérito religioso y el prestigio social son el resultado de una actividad de intermediación entre la comunidad y la dimensión extrahumana, que se manifiesta en un complejo conjunto de prácticas devocionales dirigidas a los santos y vírgenes católicos.¹⁶

Las mayordomías regían la vida religiosa de los *nuntajiykiwi*, al mismo tiempo, demarcaban un territorio sociocultural, sancionaban una esfera de influencia cívica, mantenían la cohesión de este pueblo y reafirmaban su identidad (*vid. Uribe op. cit.*). Los santos, sus mayordomos, y otros miembros de la Junta Parroquial, se desplazaban en peregrinaje a lo largo de una región no solo devocional,¹⁷ que incluía a Santa Rosa y Sabaneta,¹⁸ y cuyo límite, hasta por lo menos la década de 1950, llegaba a Los Mangos.

Es importante recordar que las autoridades y los especialistas rituales indígenas, que articulaban el sistema religioso de los *nuntajiykiwi*, se encontraban principalmente en Soteapan. Asentamiento entre los más antiguos de este pueblo,¹⁹ *Xoteapa* se caracterizaba, hasta hace algunas décadas, por tener la organización ceremonial más elaborada a nivel regional y por ser el centro religioso preponderante de este complejo sociocultural (Báez–Jorge *op. cit.*). La Junta Parroquial local se componía, por lo menos hasta hace algunos años (Uribe *op. cit.*), de un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero, un número indefinido de “pasados”,²⁰ cuatro fiscales, un mayordomo por cada uno de los santos que se festejan en la comunidad, dos diputados por cada mayordomo, los cantores–rezanderos, los tamboreros y piteros, el campanero–sacristán, las viudas de mayordomos y los nuevos.²¹ Su función principal era, y sigue siendo,

15 Tales características de la estructura cívico–religiosa *nuntajiykaap*, según refiere Uribe (*op. cit.*), estaban vigentes por lo menos hasta los primeros años de este siglo.

16 Para una descripción amplia de las características y funcionamiento de los sistemas religioso y ceremonial de los *nuntajiykiwi* se pueden revisar los ya citados Báez–Jorge ([1973] 1990) y Uribe (2008), entre otros.

17 Para el concepto de *región devocional* véase Velasco Toro 2000.

18 Las comunidades *nuntajiykiwi* de Sabaneta y de Samaria se encuentran incluidas, con Santa Rosa, en el Ejido General Emiliano Zapata, mientras que Los Mangos dista de ellas aproximadamente 10 Km.

19 La menciona, en 1580, Suero de Cangas y Quiñones (*apud* Báez–Jorge *op. cit.*).

20 Los “Pasados” son aquellos que ya sirvieron a los santos, desempeñando el cargo de mayordomos.

21 Los “Nuevos” son los jóvenes recién casados que se predisponen a ser mayordomos.

la de organizar y liderar la celebración del ciclo festivo de los santos. Conjuntamente, ejercían un rol directivo en los ámbitos ritual y ceremonial, e influían significativamente en el quehacer político-administrativo (*Ibid.*).

Existía, además, otro polo de poder, representado por autoridades y especialistas que definiré como “carismáticos”.²² Estos podían desarrollar actividades autónomas, respecto a las que presidía la Junta Parroquial, o coordinarse con tal institución durante los festejos dirigidos a los santos u otros momentos rituales importantes para toda la comunidad. Un ámbito fundamental de acción de tales especialistas era el doméstico y privado; intervenían en las etapas fundamentales del ciclo de vida, en el cuidado de la salud y en la protección de las labores productivas.

Estos cargos no eran temporales y de acceso abierto, como casi todos los de la Junta Parroquial, sino permanentes; requerían de cierto proceso de aprendizaje–iniciación, de cualidades y aptitudes peculiares, de determinadas condiciones civiles y/o de edad, y de un manejo especializado de las relaciones con lo extrahumano. Me refiero a: 1) los *tsoca*, manipuladores del clima y protectores de los pueblos; 2) los *tsóyoypaapc*, médicos autóctonos que pueden especializarse en la curación de piquetes de animales ponzoñosos, de enfermedades del sistema músculo–esquelético o de problemas ginecológicos; pueden usar remedios herbolarios o practicar rituales terapéuticos tales como las *limpias* y el *copaleo*; 3) los músicos, que tocan violines y jaranas; 4) los interpretes de las danzas del *Tigre*, la *Malinche* y la *Basura*, y, 5) las *popcobac*, ancianas encargadas de preparar los alimentos rituales y dirigir los ritos fúnebres. Estas figuras siguen existiendo en varios centros del territorio *nuntajjyypaap*, aunque es frecuente que, debido a la erosión del sistema religioso autóctono, se dé un proceso de aglutinación por el cual distintas funciones y cargos terminan confluyendo en una sola persona.

Cabe subrayar que tanto la estructura cívicorreligiosa como las autoridades “carismáticas” son parte, a nivel regional, de un sistema religioso más amplio, que aún vincula los *nuntajykiwi* y las comunidades nahuas del sur de Veracruz. Este sistema, según sugiere Uribe (2008) —apoyándose en Aguirre Beltrán (1952, *apud* Uribe *Ibid.*) y Münch (1973, *apud* Uribe *Ibid.*)—, ahonda sus raíces en el pasado prehispánico y ha permitido «adaptar y mantener la estructura social y cosmovisión indígena ante su integración progresiva al gobierno colonial»

22 Como aclara Weber, «debe entenderse por carisma la cualidad que pasa por extraordinaria, condicionada mágicamente en su origen, [...] de una personalidad por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas, o por lo menos específicamente extra cotidianas y no asequibles a cualquier otro, o como enviado de Dios, o como ejemplar, y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder» (Weber 1996, 74).

(*Ibid.*, 193) y, luego, al Estado mexicano. En la actualidad, a pesar de su deterioro y parcial desarticulación, sigue desarrollando un importante papel de resistencia cultural, social e identitaria (*vid. Uribe Ibid.*).

Santa Rosa Loma Larga y su campo religioso

Actualmente, Santa Rosa Loma Larga, como muchos pueblos de la región, se caracteriza por la coexistencia del sistema religioso autóctono y de varias confesiones de matriz cristiana. Su diferenciación empezó a principios de 1950, en el marco de los profundos procesos de transformación que, especialmente desde la década anterior, embistieron el sur de Veracruz, en nombre de la “modernidad” (*vid. Aino 2015*). En 1952, con pocos meses de diferencia, se establecieron en el pueblo dos comunidades cristianas no católicas: La Unión de Iglesias Evangélicas Independientes y la Iglesia Adventista del Séptimo Día.²³

El impacto de este suceso en la comunidad fue notable. Varios de mis colaboradores locales me han narrado que, en ese entonces, un número importante de especialistas rituales santarroseños se convirtió a las nuevas “religiones”, que muchos quemaron sus libretas de cantos y rezos, abandonaron sus instrumentos musicales y dejaron de interpretar sus danzas.

Desde su fundación en 1866, Santa Rosa se había integrado, como una más de las comunidades del territorio *nuntajÿpaap*,²⁴ bajo la influencia religiosa de Soteapan. Era común, entonces, que una familia santarroseña “pidiera un santo”, para obtener un favor o cumplir una promesa, y que en la velación participara buena parte de la población con ofrendas y oraciones. Los lazos religiosos entre Santa Rosa y Soteapan, asimismo, eran fortalecidos por vínculos de parentesco ritual. Era frecuente que los santarroseños llevaran a bautizar a sus niños en la localidad serrana, durante las grandes celebraciones anuales en honor de San Pedro y San José, en la Semana Santa o en otras circunstancias festivas.

23 Entrevistas a: Raymundo Lázaro Martínez, Comisario Ejidal y encargado de la Unión de Iglesias evangélicas independientes, Santa Rosa L. L., 10.03.2004; 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 L. L., 13.03.2004; Joel Pablo Márquez, encargado de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, Santa Rosa L. L., 26.03.2004.

24 Este territorio rebasaba abundantemente los límites actuales del municipio de Soteapan (creado en 1831) y también la extensión de las tierras comunales que le habían sido otorgadas entre finales del siglo XVI y principios del XVII; llegaba hasta Acayucan y Catemaco, y abarcaba los actuales pueblos de Los Mangos y Corral Nuevo, al noroeste, y parte de Jáltipan y Chacalapa, al sureste (*vid. Velázquez 2006*, 256). Aunque Santa Rosa, desde 1923, había sido incluida oficialmente en la municipalidad de Hueyapan de Ocampo, se consideraba como parte del territorio *nuntajÿpaap*.

Por otra parte, es significativo señalar que en estos tiempos en Santa Rosa no existía un templo católico,²⁵ no había una junta parroquial local, ni una organización ceremonial vinculada a la celebración de mayordomías. Por ende, en el pueblo no se encontraban exponentes de los peldaños más elevados de la jerarquía religiosa *nuntajjyppaap*, sino especialistas rituales “carismáticos” que se empeñaban principalmente en el ámbito ceremonial y ritual doméstico. En las narraciones de mis colaboradores, se habla de sabios que podían controlar el clima, de hombres o mujeres que practicaban distintas especialidades terapéuticas, llevaban a cabo ceremonias fúnebres, rezaban, cantaban, realizaban danzas rituales, o tocaban para los difuntos y los santos.

Lo antedicho evidencia una condición de subordinación y dependencia religiosa, compartida con otras comunidades de la región que, de igual forma, no contaban con una iglesia, ni con un liderazgo ceremonial local. Al mismo tiempo, sin embargo, existían poblados *nuntajykiwi* con una capilla, una junta parroquial y mayordomías propias, como por ejemplo San Fernando, Benito Juárez y Ocozotepec (*vid.* Báez–Jorge [1973] 1990). No obstante su jerarquía religiosa y su estructura ceremonial fueran, de alguna forma, secundarias respecto a la so-teapense, su presencia ha favorecido la reproducción y mayor persistencia del sistema religioso autóctono.²⁶

Regresando a mi localidad de estudio, un personaje importante de su campo religioso fue Don Bernardo, un danzante y médico local que, a mediados del siglo pasado, había adquirido personalmente algunas imágenes sagradas, incluida la de Santa Rosa de Lima, y las “cuidaba” en una choza. La gente traía flores, prendía velas y acudía a los santos para “levantar confirmaciones”. La gestión del culto era totalmente autónoma y estaba a cargo del terapeuta que, entre otras cosas, organizaba festejos para la Santa homónima²⁷ del pueblo. Un incendio, ocasionado, según las distintas versiones, por las velas que se solían dejar prendidas o por feligreses de alguna “religión”, destruyó la choza y perturbó estas prácticas. Luego, a la muerte del anciano, uno de sus hijos regaló —o ven-

25 Entrevistas a: Mario Pascual Linares, encargado local del culto católico, Santa Rosa L. L., 2 y 24.03.2004; Leopoldo Martínez Lázaro y a Teresa Reyes Martínez, terapeutas *nuntajykiwi*, Santa Rosa L. L., 25.03.2004.

26 Algo parecido ocurre actualmente en Los Mangos y Sabanetas, comunidades cercanas a Santa Rosa, en donde existen templos católicos, fiestas patronales, una jerarquía religiosa local y se siguen reproduciendo rituales *nuntajykiwi*, como por ejemplo los velorios, con sus rezos, cantos y danzas, que ya no se llevan a cabo en mi localidad de estudio.

27 Al parecer, no se trata de su Santa epónima porque los ancianos del lugar atribuyen el origen del nombre de la comunidad a la presencia de un árbol de pomarroza en una de las primeras áreas de asentamiento del poblado o lo vinculan con el nombre de una señora que allí vivió (Aino, 2016).

dió— todas las estatuas a la iglesia de Los Mangos, y la gestión local del culto a los santos quedó definitivamente suspendida.

Paralelamente, la difusión de los distintos credos evangélicos y bíblicos no evangélicos propició el abandono de los cultos vinculados con el catolicismo; las peregrinaciones dejaron de llegar a la comunidad, los bautizos católicos se redujeron de manera importante y los lazos religiosos con Soteapan se fueron erosionando progresivamente. Varios de los especialistas locales se convirtieron al “Evangelio” y abandonaron sus oficios rituales. Don Eusebio, por ejemplo, era uno de ellos; con su violín ejecutaba los *Sones de Muerto* que acompañan la celebración de los velorios. Cuando surgió la comunidad Adventista en el poblado, se unió a ella y abandonó su instrumento.²⁸

De tal manera, los cultos católicos se suspendieron y se reanudaron solo a finales de los años 90,²⁹ gracias a la llegada a la comunidad de una familia de Catemaco, que se preocupó por recuperar la imagen de Santa Rosa e impulsó el surgimiento de una pequeña iglesia. Actualmente, la católica es una de las comunidades menos consolidadas e influyentes en el poblado, y la animan principalmente avecindados no indígenas.³⁰

En concordancia con lo expuesto, hoy en Santa Rosa el sistema religioso *nuntajiyypaap* no se expresa en prácticas asociadas al catolicismo, sino en rituales privados, oficiados por los interesados directos o por un médico indígena. Asimismo, los únicos especialistas rituales autóctonos que, al parecer, operan hoy en día en el poblado son los *tsóyoyypaapc*, los terapeutas locales. Sus atribuciones se enraízan en el horizonte simbólico y la cosmovisión *nuntajiyypaap*, insertados en la más amplia tradición cultural mesoamericana.

Su cometido rebasa los límites de los cuerpos dolientes de sus pacientes, para mediar tanto en las relaciones entre seres humanos, como en aquellas con entidades extrahumanas que rigen el entorno natural, o se encuentran en otros niveles cósmicos. Así, además de curar, auspician el restablecimiento de la armonía en las relaciones familiares y comunitarias; “preparan” casas y potreros para garantizar seguridad, armonía, salud y prosperidad; negocian con *chaneques* y otros seres del *encanto* cuando alguien hace un mal uso del territorio y

28 Entrevista a Eusebio Cruz Pascual, Santa Rosa L. L., 19.04.2011.

29 Los sacerdotes católicos dejaron de visitar Santa Rosa más o menos desde la década de los años cincuenta, porque en aquel entonces eran muy pocos y no lograban cubrir toda la región. Regresaron a la comunidad a finales de los años 90 (entrevista a Cristián Padua Martínez, sacerdote católico, Santa Rosa L. L., 25.03.2004).

30 Santa Rosa es parte de la jurisdicción de la Parroquia San Juan Bosco, ubicada en Juan Díaz Covarrubias (Hueyapan de Ocampo) y es visitada por el joven Padre Edgar Beltrán, de la Diaconía San Miguel Arcángel, de Los Mangos (Hueyapan de Ocampo).

sus recursos; y protegen al pueblo de conflictos, infortunios y desórdenes, entre otras cosas (*vid.* Aino 2015).

Por todo lo antedicho, la persistencia de los *tsóyoypaapc*, como los últimos especialistas rituales *nuntajiykiwi* en el pueblo, no me parece casual. Estos hombres y mujeres de conocimiento (*vid.* Bartolomé 2004) son mucho más que “brujos y curanderos”, como arbitrariamente han sido llamados, y fungen «como depositarios y actualizadores de las cosmovisiones indígenas» (*Ibid.*, 121). De hecho, como subraya Bartolomé (*op. cit.*), «cada vez que una persona de conocimiento realiza una curación involucra a su paciente en un universo simbólico compartido, que vuelve a participar en la vida cotidiana con la intensidad emocional que brindan la angustia de la enfermedad y el deseo de la curación. Así toda curación supone una reactualización de la identidad social [...]» (*Ibid.*, 119).

Por otro lado, el campo religioso santarroseño se caracteriza, también, por la presencia de varias organizaciones institucionalizadas, tales como: la Iglesia Adventista del Séptimo Día, los Testigos de Jehová, la Iglesia católica, la Iglesia de Jesús y ocho denominaciones pentecostales, con un total de catorce distintas agrupaciones religiosas.³¹ En el pueblo viven, asimismo, unos pocos miembros de la Voz de la Piedra Angular, cuya comunidad más cercana está en Los Mangos, y un pequeño grupo de feligreses adscritos a la Luz del Mundo,³² cuyo templo surge en la cercana Barrosa.

La casi totalidad de las comunidades religiosas cristianas no católicas de Santa Rosa está bajo el liderazgo de lugareños y la mayoría de las confesiones ha sido introducida y/o instituida por habitantes del pueblo. Un papel fundamental en su implantación lo han tenido, asimismo, migrantes santarroseños que, durante su estancia en otros estados de la República Mexicana o en Estados Unidos, se integraron a una confesión religiosa cristiana no católica.

Desde una perspectiva individual, los motivos de conversión, adscripción a una asociación religiosa o cambio de una a otra, están vinculados con vivencias existenciales como el alcoholismo, la drogadicción, la enfermedad, la vejez o la muerte, propia y/o de una persona querida. Sin embargo, las mismas características del campo religioso santarroseño en los años 50 del siglo pasado permiten

31 Dos comunidades adscritas a la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes (que se fundaron respectivamente en 1952 y en los años 80), dos de la Iglesia Adventista del Séptimo Día (que surgieron en 1952 y en 2015), dos de los Testigos de Jehová (instituidas en 1989 y en 2015), dos de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús (creadas a finales de 1960 y en 2005), la Iglesia Cordero de Dios en la República Mexicana (2001), la Iglesia católica (2001), la Organización de Iglesias Cristianas Evangélicas “Rey de Reyes y Señor de Señores” (2005), la Iglesia de Dios Pentecostal MI en México (2011), la Iglesia de Jesús (2013) y una Misión Evangélica (2015), (*vid.* Aino 2015).

32 Tanto la Voz de la Piedra Angular como la Luz del Mundo son asociaciones religiosas evangélicas.

entrever también otros móviles, de carácter más bien socioeconómico. Como ya mencioné, al principio de esta década Santa Rosa se encontraba en una condición de total dependencia de las autoridades cívicorreligiosas soteapenses, que garantizaban la reproducción de un modo de vida, de valores, de una concepción de la realidad que, justamente en estos años, empezó a padecer con mayor intensidad la presión de la lógica de la “modernidad”. Al convertirse a las “nuevas religiones”, los santarroseños lograron independizarse de Soteapan en tres aspectos de gran relevancia: a) el control del poder que deriva del manejo de lo “religioso”; b) las modalidades de obtención de prestigio, y, c) la gestión de los recursos económicos.

En la actualidad, las relaciones entre los distintos credos en el pueblo, a pesar de su número elevado, es aparentemente pacífica —aunque las opiniones que la gente tiene de cada uno de ellos pueden variar mucho entre los extremos de la apreciación y la crítica, y no faltan las tensiones entre los líderes de los diversos grupos—. En el pasado, la convivencia interreligiosa parece haber sido menos serena, como se puede inferir por la fundación, en los 60, de Samaria —poblado habitado por algunos conversos al pentecostalismo—; y por las acusaciones que, en los mismos años, responsabilizan a las “religiones” por la quema de la choza de Don Bernardo.

Por otro lado, a lo largo del tiempo, el número relativamente alto de agrupaciones religiosas respecto a la población ha provocado una fuerte competencia que ha favorecido una cierta tendencia a la movilidad interconfesional, y el conocimiento generalizado de las diferentes propuestas religiosas. Son muchísimos los santarroseños que han asistido a las campañas evangélicas de distintas denominaciones religiosas; varios los que, en cierto momento, “perseveraron” en alguna de ellas —o en más de una—; numerosos los que han abandonado la iglesia a la cual alguna vez se adscribieron y ahora “no tienen religión”. De hecho, las comunidades religiosas del pueblo integran un número relativamente reducido de miembros, y la mayoría de la población se mantiene al margen de toda institucionalización religiosa.

Dinámicas interreligiosas, desigualdad y discriminación en Santa Rosa Loma Larga

Hoy en día, en Santa Rosa, las iglesias evangélicas y bíblicas no evangélicas representan las fuerzas evangelizadoras más pujantes y, a pesar de que sus miembros no son mayoría en la comunidad, están llevando a cabo un progresivo proceso de monopolización de los bienes de salvación, subalternizando y excluyendo el capital simbólico y a los especialistas religiosos locales. Estos últimos no son reconocidos como expresiones de una espiritualidad “otra”, propia de una tradición

religiosa autónoma y de igual dignidad, sino más bien son subsumidos y degradados a manifestaciones de heterodoxia.

Los testimonios de líderes y miembros de las confesiones cristianas no católicas, que registré en mis investigaciones de campo, dejan ver que las expresiones del sistema religioso *nuntajyppaap* son consideradas generalmente como muestras de brujería, ocultismo y espiritismo, vinculadas con fuerzas demoníacas (*vid.* tabla 1).

Para el encargado de una de las comunidades pentecostales locales, por ejemplo, todas las cosas típicas de la región, las danzas, las músicas, los rituales terapéuticos, todas las costumbres de los abuelos están vinculadas con el ocul-

Tabla 1.³³

Asociación religiosa	Definición de las expresiones religiosas <i>nuntajykiwi</i>	Medidas disciplinarias internas
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Brujería, hechicería	Sí
Testigos de Jehová	Contacto con “espíritus malignos”, brujería, hechicería y espiritismo	Sí
La Iglesia de Jesús	Brujería, hechicería	Sí
La Luz del Mundo	Prácticas diabólicas, brujería	Sí
La Voz de la Piedra Angular	Pecado	Sí
Las 8 asociaciones pentecostales	Magia, ocultismo, prácticas maléficas, brujería realizada con apoyo de seres malignos, prácticas negativas y perjudiciales	No

33 Entrevistas a: Abel Martínez Lázaro, encargado de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Azael Santiago Najar, encargado de La Luz del Mundo, Barrosa, 06.09.2016; David Lázaro Santiago, encargado de la Organización de Iglesias Cristianas Evangélicas “Rey de Reyes y Señor de Señores”, Santa Rosa L. L., 09.09.2016; Eliezer Reyes Alegría, encargado de la Iglesia de Dios Pentecostal MI en México, Santa Rosa L. L., 02.09.2016; Faustino Martínez Calixto, encargado de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús, Santa Rosa L. L., 06.09.2016; Fermín Ramírez Pablo, encargado de la Iglesia Cordero de Dios en la República mexicana, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Guadalupe Pascual Cayetano, encargado de La Voz de la Piedra Angular, Santa Rosa L. L., 26.03.2004; Joel Pablo Martínez, encargado de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, Santa Rosa L. L., 08.09.2016; José Ignacio González, encargado de los Testigos de Jehová, Santa Rosa L. L., 01.09.2016; José Luis Martínez Ramírez, encargado de la Iglesia de Jesús, Santa Rosa L. L., 05.09.2016; José Osorio Torres, encargado de la Misión Evangélica, Santa Rosa L. L., 07.09.2016; Juan García Reyes, encargado de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, Santa Rosa L. L., Leoncio García Reyes, encargado de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Leticia Oliver de Ángeles y Javier Ángeles Saavedra, encargados de los Testigos de Jehová, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Lourdes Fernández Gutiérrez, encargada de la Iglesia Católica, Santa Rosa L. L., 31.08.2016; Luis Luis Salinas, encargado de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús, Santa Rosa L. L., 07.09.2016; Padre Edgar Beltrán, sacerdote católico, Los Mangos, 01.09.2016; entre otras.

tismo, son perjudiciales y provienen de Satanás. Toma como muestra las curaciones de mal de ojo: «Cuando un niño está muy llorón, llora mucho, le tallan un huevo porque supuestamente le han hecho ojo. Luego rompen el huevo y aparece un ojito en el huevo, y luego supuestamente se le quita lo que le hicieron al niño. [...] Esto es algo que se ha venido practicando trascendentalmente, culturalmente, desde antaño y tiene cierto halo de práctica de magia o de algo así, de ocultismo. ¿Por qué? Porque eso van y lo avientan allá en un salto, a un lugar en donde habitan cosas malas, por decirlo así». El encargado califica todas estas prácticas como “lo cultural”. No son expresiones de una “religión” *nuntajiyaaq* porque la gente «va siguiendo eso sin saber qué es eso. Simplemente lo practica porque ven que todos lo practican». Para este líder pentecostal, como también para varios de sus colegas, «para que pueda haber una religión popoluca, tiene que haber una enseñanza de qué es eso, de cuáles son sus estatutos, cuáles son sus mandamientos, sus reglas, todas esas cosas. Dentro del evangelismo hay reglas, hay estatuto, hay doctrina, hay enseñanzas que se tienen que seguir, que tenemos que cumplir nosotros como cristianos. [...] Entonces, si no hay una enseñanza de lo que es, no puede haber una religión». Explica, asimismo, que estas prácticas han existido desde la antigüedad y que la Biblia habla de ellas y las condena porque «está el bien y está el mal. Entonces, el bien proviene de Dios, el mal proviene de Satanás. Satanás puede hacer milagros también. Puede hacer descender fuego del cielo, puede cerrar la fuente de las nubes, para que no llueva, puede sanar a un enfermo también». Por ende, un cristiano tiene que hacer a un lado todo lo que se relaciona con la cultura del pueblo, no puede mezclar lo cultural con lo religioso porque «le estamos rindiendo culto a Satanás, directamente a Satanás, no a otra cosa». Respecto a los intentos de rescatar la cultura local, considera que hay una batalla, «hay lucha porque estamos nosotros los evangélicos los cuales estamos tratando de desarraigar todas esas cosas, que son cosas que arrastran al ser humano hacia lo malo».³⁴ Las palabras del líder pentecostal permiten observar claramente los procesos de la colonialidad de la religión señalados al principio de este trabajo. Son evidentes: a) la negación de la alteridad “religiosa” *nuntajiyaaq*, a la cual se exige tener las mismas características del cristianismo para ser reconocida como tal; b) la subsunción de las expresiones religiosas *nuntajiyaaq* al horizonte cristiano y su clasificación como manifestación diabólica, opuestas a lo bueno —representado por el Dios cristiano y dictado por la Biblia—, y, c) la separación entre religión y cultura, cómo dos ámbitos autónomos y, en este caso, antagónicos. Es muy claro, además, cómo el uso del concepto “occidental” de “religión” como base de la legislación nacional que pretende garantizar la libertad de culto hace posible la reproducción de las condi-

34 Ésta y todas las citas previas provienen de la misma entrevista.

ciones de desigualdad estructural padecidas por los sistemas religiosos de los pueblos indígenas de México.

Por otro lado, la “lucha” —a la cual hace referencia el encargado pentecostal— entre las confesiones cristianas no católicas y la cultura local, sus vínculos con el deterioro del sistema religioso *nuntajÿpaap*, han sido apreciados por varios especialistas rituales *nuntajÿkiwi*. Por ejemplo, Don Ángel, líder de la organización de médicos indígenas santarroseños, señala: «La religión fue acabando con todo, con todas las costumbres. Pues, le cambian toda la mentalidad [a la gente] y obviamente que con eso se pierde todo lo que la gente indígena anteriormente sabía: desde la forma de curar, la forma de practicar la danza, los rezos, los cantos, hacer alguna práctica que anteriormente la gente lo hacía para trabajar.³⁵ [...] Todo eso les prohíben. Entonces, ha acabado con toda la tradición, la cultura. Las religiones vinieron a exterminar todo este conocimiento que se había. [Vienen] diciendo que eso es cosa del Demonio, cosa mala que no se debe practicar, que únicamente se debe creer en lo que ellos dicen. Entonces es la parte que sí ha afectado bastante. [...] Están influyendo a que, por ese lado, pues hay una erradicación de este conocimiento. Pero horita, en la actualidad que vamos, tal parece como que hay como una lucha social. Tanto como aquellos, como nosotros, pues, estamos tratando de ganar los terrenos también».³⁶ Don Ángel se defiende de las acusaciones de brujería y afirma: «Nosotros somos como las religiones también, [...] no empleamos ninguna oración invocando otros espíritus malos. Simplemente invocamos al espíritu divino que venga a nosotros... invocamos a los *chaneques* que supuestamente habitan entre nosotros. Por eso es que decimos que somos tan naturales³⁷ como los de la religión».³⁸

Expresiones como erradicación y lucha social, utilizadas por Don Ángel en su testimonio, delatan nuevamente las posturas exclusivistas y estigmatizantes de las iglesias evangélicas y bíblicas no evangélicas presentes en el pueblo. Instan a problematizar sobre su incidencia en los actuales procesos de invalidación, descalificación y subalternización del universo religioso *nuntajÿpaap*; y en las consecuencias de la naturalización y universalización del concepto de “religión”, utilizado acríticamente por tales grupos religiosos y por las instancias de gobierno.

35 Don Ángel se refiere a todas las prácticas técnico-rituales vinculadas con la agricultura, la caza, la pesca, la recolección, la construcción de casas, entre otras.

36 Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta *nuntajÿpaap*, Santa Rosa L. L., 26.12.2006.

37 Los médicos *nuntajÿkiwi* usan los términos “postizo” y “natural” para distinguir entre procesos, condiciones y realidades que han sido provocadas por una acción humana intencionalmente dirigida al mal, y apoyada por la intervención de fuerzas demoníacas y los que se despliegan según las leyes del cosmos, definidas por la divinidad (*vid.* Aino 2015).

38 Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, *Ibid.*

Una herramienta de represión de las expresiones del sistema religioso autóctono, integrada en los reglamentos de casi todas las comunidades evangélicas y bíblicas no evangélicas locales, son la amonestación, el castigo y la expulsión de los feligreses que las practican (*vid.* tabla 1). El creyente que acude a un médico *nuntajypaap*, por ejemplo, es reprendido y, si reincide, puede llegar a ser apartado de la denominación religiosa de pertenencia.

Por otro lado, un aspecto sustancial a considerar son las estrategias evangelizadoras y de adoctrinamiento ejercidas por tales denominaciones. Cabe mencionar que entre ellas existen importantes diferencias, aunque todas tienen un fondo paternalista y todas satanizan y hostilizan las creencias y prácticas religiosas *nuntajykiwi*. Si se valoran sus efectos, por ejemplo, tal vez se puedan señalar como más invasivas a las adoptadas por las iglesias pentecostales. Estas, con los fervorosos sermones de sus predicadores, sus intensos rituales de sanación y exorcismo colectivo, sus músicas y cantos retumbantes, alcanzan un fuerte impacto emocional en los asistentes. En algunos casos, incurren en prácticas de proselitismo agresivo, el cual roza con la violencia simbólica y verbal.

Frente a tal panorama, en la comunidad observé, por un lado, una amplia apropiación, tanto por los fieles de las comunidades cristianas no católicas como por los que no lo son, de ciertos dictados doctrinarios y morales introducidos por tales confesiones, aunque, por otro lado, existe una importante discrepancia entre los preceptos acatados formalmente y la conducta en el día a día. Así, por ejemplo, es común que, frente a padecimientos propios, o de personas queridas, se agoten todas las opciones terapéuticas que ofrece el lugar y se recurra a los médicos *nuntajykiwi*, a pesar de “perseverar” en alguna “religión”. En tales situaciones de angustia y necesidad, asimismo, no es raro que sean los mismos líderes cristianos no católicos quienes solicitan los cuidados de los *tsóyoypaapc* locales, que condenan en sus sermones. Lo mismo ocurre en condiciones prolongadas de adversidad que no se logran resolver con el apoyo de la iglesia de pertenencia. De igual forma, los sanadores conversos, que siguen ejerciendo su actividad terapéutica, suelen sustituir en su práctica las herramientas y símbolos autóctonos más vistosos y conflictivos³⁹ con los de su nuevo credo,⁴⁰ pero permanecen en el mismo horizonte etiológico y curan las mismas enfermedades⁴¹ (*vid.* Aino 2015).

39 Como, por ejemplo, el uso del copal, del agua ardiente o del huevo, y la invocación de los *chaneques*.

40 Por ejemplo, el aceite bendito y las oraciones.

41 Susto, enduendamiento, ojeo, malestares infantiles provocados por “problemas” entre los padres, entre otras.

Considero que esta diferencia significativa entre “lo que se dice” y “lo que se hace” revela una forma de resistencia cotidiana y oculta (*vid.* Scott [1990] 2000 y Masferrer *et al.* 2010) que ha consentido a los aspectos cardinales de la visión del mundo *nuntajÿyypaap* reproducirse y persistir, a pesar de más de cinco siglos de colonialidad religiosa y de la variedad de estrategias de evangelización adoptadas. Esta oposición silenciosa, disfrazada e implícita, evita la confrontación abierta y directa con la lógica hegemónica y aprovecha los “intersticios” del poder para resistir al menoscabo de las formas *nuntajÿykiwi* de ser y estar en el mundo, permitiendo su resiliencia. Ha sido, y sigue siendo, la respuesta local a las condiciones de profunda desigualdad religiosa, tanto a nivel comunitario y horizontal, como nacional y estructural.

Reflexiones finales

En los apartados anteriores, he expuesto los aspectos distintivos del sistema religioso *nuntajÿyypaap* y las características del campo religioso de Santa Rosa Loma Larga. He analizado las peculiaridades de las relaciones interreligiosas, a nivel local, y los vínculos entre las condiciones de desigualdad y discriminación que afectan el universo “religioso” autóctono, y sus representantes, y los procesos de colonialidad religiosa, por los cuales la introducción del cristianismo al continente americano, como la primera base ideológica para sustentar la inferiorización y dominación de los pueblos indígenas, ha naturalizado: a) un concepto cristianocéntrico de “religión”; b) la separación entre los ámbitos religioso y cultural que lo fundamenta, y, c) la negación, desautorización y demonización del horizonte simbólico autóctono.

Concluyo ahora estas reflexiones, pasando al nivel nacional y proponiendo unas primeras consideraciones sobre la aptitud de la *Ley de Asociación Religiosa y Culto Público* y de su *Reglamento* para tutelar los sistemas religiosos indígenas y garantizarles condiciones de igualdad y no discriminación respecto a los cultos institucionalizados.

El art. 24 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* determina que «toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado». La *Ley de Asociación Religiosa y Culto Público* y su *Reglamento*, sin embargo, acotan sustancialmente esta libertad al reconocerla solo a sujetos institucionalizados y dotados de una estructura administrativa y patrimonial, es decir, las asociaciones religiosas —y a sus miembros—. Para que se les atribuya personalidad jurídica, asimismo, la Ley dicta que tales asociaciones deben contar con: a) un estatuto escrito que contenga las «bases fundamentales de su doctrina o cuerpo de creencias religiosas» (art. 14, frac. II), la estructura organiza-

tiva y el organigrama de los ministros de culto; b) un domicilio en donde hayan practicado de forma ininterrumpida durante al menos cinco años su doctrina, cuerpo de creencias y actividades religiosas para demostrar un “notorio arraigo” entre la población, y, c) los bienes necesarios al desarrollo de sus funciones.

Como enfatiza Machuca (1998), tal legislación presupone una separación entre lo público–secularizado y lo religioso, que no opera en los pueblos indígenas de México, y refleja una gran ceguera con respecto a la naturaleza integral de sus culturas, que no permite separar las expresiones religiosas de las socio-culturales (*Ibid.*).

En la misma tónica, Garma (1999) subraya que estas leyes fueron elaboradas «específicamente para iglesias establecidas» (*Ibid.*: 139) y, por tal motivo, sus requerimientos hacen muy problemático el registro legal de los sistemas religiosos amerindios que, como aclara Machuca, actualmente se caracterizan por ser «un fenómeno social abierto, no vertebrado, sin cuerpo de doctrina formal y sin estatutos» (*op. cit.*: 39). La ausencia de textos que expresen «su doctrina o cuerpo de creencias», de instituciones y ministros oficialmente reconocibles, de lugares de culto y bienes propios, asimismo, es la consecuencia y el reflejo de su condición de “religiones” colonizadas, largamente perseguidas y, por lo mismo, enmascaradas.

Tanto la *Ley de Asociación Religiosa y Culto Público*, como su *Reglamento*, en fin, constituyen: a) una noción de “religión” definida a partir de ideas “occidentales” cristianocéntricas sobre lo religioso, y, b) la naturalización y universalización del dualismo “religión”/cultura —instituido por la cristiandad y apropiado por el secularismo— como condiciones necesarias para el reconocimiento legal de toda manifestación religiosa presente en el país. Por lo tanto, exigen a los sistemas religiosos indígenas una institucionalidad a la cual estos han tenido que renunciar hace siglos, para poder reproducirse y seguir persistiendo hasta hoy.

Estos sesgos conceptuales restringen, en los hechos, la libertad establecida por derecho, colocan en una situación de asimetría estructural sistemas religiosos como el *nuntajìypaap*, que se basan en una cosmovisión, una ética, en una idea de *anthropos* profundamente distintas de las que fundamentan al cristianismo y al secularismo “moderno”.

De tal manera, esta desigualdad estructural, al imposibilitar su reconocimiento oficial, favorece las condiciones de inequidad y discriminación que surgen en la interacción entre sistemas religiosos como el *nuntajìypaap* y las asociaciones religiosas registradas que operan a nivel local.

Por otro lado, si los citados instrumentos legales parten del derecho individual de toda persona «a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de

religión», el sistema jurídico mexicano consta de normas y principios de orden superior, como son la Constitución federal y los tratados internacionales, en los cuales no solo se establece que «la Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas» (art. 2º constitucional) sino que se reconoce a tales pueblos el derecho colectivo a preservar y enriquecer «todos los elementos que constituyan su cultura e identidad» (*Ibid.*). Los derechos culturales de los pueblos y comunidades indígenas del país, asimismo, como una de las expresiones de sus derechos humanos y libertades fundamentales, abarcan el conjunto de sus rasgos distintivos espirituales y materiales, incluyendo sus tradiciones y creencias (par. V, *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, UNESCO); cuyo reconocimiento y protección son dictados por el apartado A, del artículo 5º del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (López Bárcenas, 2017).⁴²

Sin embargo, a pesar de que las leyes supremas de la Nación promueven la diversidad étnica, cultural, religiosa y lingüística del país como un valor positivo que se debe proteger y fomentar, en México sigue primando una visión monoculturalista (*Ibid.*). El reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas, y entre ellos de sus derechos religiosos, no ha sido plasmado en una reglamentación específica que garantice su ejercicio concreto y los sistemas religiosos autóctonos siguen padeciendo, después de más de quinientos años, procesos de negación, deslegitimación y descalificación que continúan afectando su reproducción y subsistencia. Otra cara de la misma moneda, en fin, es su folclorización, que propicia la estetización y estandarización de las formas rituales y narrativas, a expensas de sus contenidos y significados profundos.

Un paso fundamental para que tal situación pueda cambiar sería desnaturalizar y desuniversalizar —descolonizar— tanto el concepto de “religión” como las varias dicotomías que lo sustentan y definen. Esto es cuanto planteaba, hace más de dos décadas, Dario Sabbatucci (1991) al hablar de “vanificación” del objeto religioso. El historiador de las religiones proponía “vanificar”, o sea, reconocer como vacuas, las categorizaciones arbitrarias que concernían a:

[...] la forma de la religión (las conocidas denominaciones en -ismo), la producción mítico-ritual, las concepciones sobre seres o poderes extrahumanos, [...] hasta llegar a la misma categoría de lo religioso que se revela como desviante, o de todas formas

42 «Deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente» (art. 5º, apartado A, Convenio 169, OIT).

inútil, en el acercamiento a las culturas distintas de la nuestra,⁴³ y en las cuales la diversidad se nota también, o sobre todo, por la ausencia de un “civil” que se pueda contraponer a lo “religioso”. (Sabbatucci *op. cit.*, 127).

Reconocer que se sigue intentando encasillar acríticamente *sub specie religionis* lo que en culturas “otras”, respecto de la “occidental”, parece cumplir las mismas funciones que desempeña la “religión” en “Occidente”; o que se invisibilizan e inferiorizan las expresiones religiosas que no reúnen todos los atributos del canon religioso occidentalocéntrico, es una premisa necesaria para poner un alto a la constante elisión de los universos religiosos distintos a los hegemónicos y predominantes. El caso de los *nuntajiykiwi* de Santa Rosa Loma Larga es ejemplar al respecto y muestra cómo la superación del actual sesgo del concepto “religión”, tanto a nivel de las instituciones religiosas oficiales como de los aparatos de gobierno y de la legislación, es una condición imprescindible para que los pueblos indígenas de México puedan gozar de sus derechos fundamentales y reproducir libremente sus sistemas religiosos. ■

Referencias

- Adlbi Sibai Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal / Inter Pares, 2016.
- Aino, Vittoria. *Dinámicas de componentes religiosos y prácticas de medicina indígena. Santa Rosa Loma Larga: una comunidad popoluca del sur de Veracruz*. Tesis para obtener el título de doctora en historia contemporánea. Universidad del País Vasco, Bilbao, 2015.
- . «Adentrándose en el paraíso de Chane: la episteme ecológica *nuntajiyapa* en un contexto de cambios sociales, económicos y culturales.» En Eckart Boege (coord.), *Etnografía del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, Colección etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos. México: INAH, 2016.
- Arias, Julio y Eduardo Restrepo. «Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas.» *Crítica y Emancipación*, 3: 45-64, enero–julio, 2010.
- Báez–Jorge, Félix. *Los zoque–popolucas. Estructura social*. México: INI, [1973] 1990.
- . *Entre los naguales y los santos*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998.
- . *Los disfraces del diablo*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003.
- . «Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transfor-

43 Con “nuestra”, Sabbatucci se refiere a la cultura occidental, de la cual se considera miembro.

- mación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la Teología de la Liberación.» En Báez–Jorge y Lupo (coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*. Veracruz, México: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010, 196-247.
- y Báez Galván Félix Darío. «Los popolucas.» En Alan R. Sandstrom y E. Hugo García Valencia (eds.), *Native peoples of the golf coast of Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press, 2005, 456-543.
- Barabas, Alicia. «Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad.» *Diario de campo*, suplemento, 39: 13-20, octubre, 2006.
- Bartolomé Miguel, Alberto. «Religiones nativas e identidades étnicas en México.» *Dimensión Antropológica*, vol. 6, s/p, enero-abril, 1996. <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1470>. (Recuperado, octubre 18, 2005).
- . *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México: Siglo XXI Editores, 2004.
- y Alicia Barabas. *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. México: INAH, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, [1982] 1996.
- Bourdieu, Pierre. «Génesis y estructura del campo religioso.» *Relaciones*, XXVII (108): 29-83, otoño, [1971] 2006.
- Braudel, Fernand. «La larga duración.» En Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: El libro del Bolsillo, Alianza Editorial, [1958] 1974, 60-106.
- Brellich, Angelo. *Introduzione alla Storia delle Religioni*. Pisa, Italia: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionale, [1965] 1995.
- . «Prolegómenos a una historia de las religiones.» En Hanri-Charles PUECH (dir.), *Historia de las religiones*, vol. 1. México: Siglo XXI Editores, [1970] 1977, 30-97.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. *Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, [2003] 2012. http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf. (Recuperado, abril 21, 2016).
- . *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*. [1992] 2015. http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/regley/Reg_LARCP.pdf. (Recuperado, abril 21, 2016).
- . *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. [1917] 2017 http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf (Recuperado, octubre 7, 2017).
- Cárdenas Pérez, Jenny; Córdova Ortiz, Alberto y Ortiz Maciel, Damián (comps. y eds.). *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*. México: Conaculta, Fonca, 2005.
- Cerutti, Maria Vittoria. *Storia delle religioni. Oggetto e metodo, temi e problemi*. Milano: Educatt, 2004.

- De la Peña, Guillermo. «El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México.» *Relaciones*, xxv(100): 21-71, otoño, 2004.
- Delgado Calderón, Alfredo (coord.). *El pájaro carpintero*, Cuadernos Comunitarios, 4. México: Conaculta, DGCPI, Unidad regional Sur de Veracruz, diciembre, 1997.
- . *Historia, cultura e identidad en el Sotavento*. México: Conaculta, DGCPI, 2004.
- De Martino, Ernesto. *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*. Argo, Lecce, 1995.
- . «Fenomenología religiosa e storicismo assoluto.» En *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, años 1953-1954, vols. XXIV-XXV, 1995, 1-25.
- Dussel, Enrique. «Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente.» *Concilium*, 164: 80-89, 1981.
- Escalante Betancort, Yuri; Rajsbaum Gorodezky, Ari y Chávez Castillo, Sandra (coords.). *Derechos religiosos y pueblos indígenas: memoria del Encuentro Nacional sobre Legislación y Derechos Religiosos de los Pueblos Indígenas de México*. México: INI, 1998.
- Filoramo, Giovanni. *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Torino: Einaudi, 2004.
- Foster McClelland, George. *Notes on the Popolucan of Veracruz*. México: IPGH, 1940.
- . *Sierra Popolucan folklore and beliefs*. Berkeley y Los Angeles, EUA: University of California Press, 1945.
- García Valencia, Hugo (coord.). «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. México: INAH, 2003, 101-159.
- Garma, Carlos. «La situación legal de las minorías religiosas en México. Balance actual, problemas y conflictos.» *Alteridades*, 18: 135-144, 1999.
- . «La brujería como pecado en el protestantismo mexicano.» *Alteridades*, 23: 37-48, 2013.
- Gerhard, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*. México: UNAM, [1972] 1986.
- Grosfoguel, Ramón. «Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais. Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.» 2008. <http://www.eurozine.com/para-descolonizar-os-estudos-de-economia-politica-e-os-estudos-pos-coloniais/> (Consultado, abril 28, 2017).
- . «Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad.» Entrevista realizada por Luis Martínez Andrade, *Revista Metapolítica*, año 17, 83: 32-47, 2013.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE, 1991.

- Gutiérrez Morales, Salomé. *Dinámicas lingüísticas entre los popolucas y nahuas del sur de Veracruz*. México: Gobierno del Estado de Veracruz, SEV, UV, Covecyt, 2011.
- Guiteras Holmes, Calixta. *Sayula*. México: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, [1952] 2005.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. *XIII Censo General de Población y Vivienda, 2010. Estado de Veracruz, 2010*. <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?src=487&e=30> (Recuperado, octubre 10, 2015).
- Lanternari, Vittorio. *L'«incivilimento dei barbari». Identità, migrazioni e neo-razzismo*. Bari: Edizioni Dedalo, [1983] 1997.
- Léonard, Eric y Velázquez Emilia. «La reproducción de las pequeñas agriculturas en el Sotavento veracruzano: articulación de enfoques disciplinarios y escalas de análisis.» en Eric Leonard y Emilia Velázquez (coords.), *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*. México: CIESAS, IRD, 2000, 11-24.
- López Bárcenas, Francisco. «El sistema jurídico mexicano y los derechos culturales.» *Diario de Campo*, época IV, año 1, 1: 71-98, enero-abril, 2017.
- Machuca, Antonio. «Derechos culturales y religiosos de los pueblos indios en el contexto jurídico y político actual.» En Yuri Escalante Betancort, Ari Rajsbaum Gorodezky y Sandra Chávez Castillo (coords.), *Derechos religiosos y pueblos indígenas: memoria del Encuentro Nacional sobre Legislación y Derechos Religiosos de los Pueblos Indígenas de México*. México: INI, 1998, 30-45.
- Martínez Castro, Artemio y Dizón F. M. M., Elvira (comps.). *Cuentos y tradiciones de los popolucas de Acayucan: voz y vida de la tradición oral indígena*. México: Conaculta, Unidad Regional Acayucan, 2003.
- Masferrer Kan, Elio. «Los derechos religiosos de las comunidades indígenas.» En J. A. González Galván (coord.), *Constitución y derechos indígenas*. México: UNAM-IIJ, 2002.
- (coord.) y Mondragón, Jaime; Vences, Georgina; Barranco, Norma; Salazar, Miriam y Díaz Elizabeth. «Apropiación de las alternativas religiosas en comunidades indígenas del estado de Puebla.» En Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), *Los dioses, el evangelio y la costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, vol. I. México: INAH, 2010, 303-361.
- Massenzio, Marcello. «La storia delle religioni in Italia.» En Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio *et al.*, *Manuale di storia delle religioni*. Laterza, Bari, 2004, 518-549.
- Mignolo, Walter. «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 latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2003, 55-85.
- . *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- . «La colonialidad: la cara oculta de la modernidad.» En Walter D. Mignolo, *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*. Barcelona: MACBA, 2009, 39-49.
- Münch Galindo, Guido. *Etnología del Istmo veracruzano*. México: UNAM, [1983] 1994.
- Olavarrieta, Marcela. *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*. México: INI, Conaculta, 1977.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*. 2001. http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Recuperado, octubre 10, 2016).
- Organización Internacional del Trabajo. *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países*, 10 de octubre de 2016. http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf. (Recuperado, octubre 10, 2016).
- Quijano, Aníbal. «Raza, etnia y nación en Mariátegui: Cuestiones Abiertas.» En Roland Morgues (org.), *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1993, 167-187.
- . «Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder.» Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, septiembre 4, Buenos Aires, 2009.
- . «Colonialidad del poder y clasificación social.» En Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- . «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina.» Lima, *Anuario Mariáteguiano*, IX(9): 113-122, 1998.
- Pacheco Mamone, Alejandra. *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.
- Pascual, Emilio; Pascual, Alejandro y Pablo, Ignacio. *Rituales y creencias de los zoque-popolucas*. México: Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional de Acayucan, 1981.
- Restrepo, Eduardo. «*De instauranda aethiopia salute*: sobre las ediciones y características de la obra de Alonso de Sandoval.» *Tabula rasa*, 3: 13-26, enero-diciembre, 2005.
- . «El negro en un pensamiento colonial del siglo XVII: diferencia, jerarquía y sujeción sin racialización.» En Eduardo Restrepo, *Genealogías de la dife-*

rencia. *Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009, 118-176.

Rubio, Miguel Ángel. *La morada de los Santos. Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y Tabasco*. México: INI, 1995.

Sabbatucci, Dario. *Sommario di Storia delle Religioni*. Roma: Bagatto Libri, 1991.

Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era, [1990] 2000.

Técnicos bilingües de la Unidad Regional de Acayucan. *Agua, mundo, montaña: narrativa nahua, mixe y popoluca del sur de Veracruz*. México: La red de Jonás, Premiá, 1985.

Uribe, Manuel. *Fiesta y mayordomía en el Istmo veracruzano*. México: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.

Vargas Montero, Guadalupe. *Del agua y la tierra*. Xalapa, México: IVEC, Conaculta, 2015.

Velasco Toro, José. *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Santuario de Otatitlán*, Col. Sextante. México: IVEC, 2000.

Velázquez Hernández, Emilia. *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el Istmo veracruzano*. México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, El Colegio de Michoacán, 2006.

Walsh, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2009.

Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Williman B., John. *La Iglesia y el Estado en Veracruz 1840-1940*. México: SEP (Col. SepSetentas), 1976.