



VIII CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA

40 anos de democracias: progressos, contradições e prospetivas

ÁREA TEMÁTICA: Sociologia das Emoções[ST]

ATRACCIÓN, APEGO Y CONFLICTOS EN TORNO A ENTIDADES SOBRENATURALES Y UNA FIGURA MÍTICA, EN COMUNIDADES INDÍGENAS DE LA SIERRA DE SANTA MARTHA VERACRUZ, MÉXICO.

PACHECO MAMONE, ALEJANDRA

Doctora en Ciencias Sociales, especialidad Estudios rurales

El Colegio de Michoacán, A.C.; Desarrollo comunitario de los Tuxtlas, A.C.

pacheco@colmich.edu.mx, Amne011@gmail.com

Resumo

Este artigo propõe o monitoramento das transformações temporais apresentados em entidades sobrenaturais e uma figura mítica em comunidades indígenas da Serra de Santa Marta, Veracruz, México. As comunidades indígenas (Popolucas) estão em uma região que permaneceu isolado até meados do século XX. Subseqüentemente uma série de mudanças rápidas ocorreram e afetaram suas instituições tradicionais e sistemas comunitários de posse da terra e sua relação com o meio ambiente. Temos a intenção de observar como essas construções culturais (entidades sobrenaturais e figura mítica) geram efeitos drásticos da realidade em comunidades. O conteúdo dessas construções míticas estão sendo ativamente contestado. Propomos um modelo cognitivo que representa o cruzamento entre uma abordagem etno-histórica " " psi e reflexão sobre as noções de pessoa, as relações humanas - e não humana, e as características das emoções de medo, ou afinidade com circulação nesses processos. Esta reflexão é contextualizada em cenários latourianos que se referem à dicotomia natureza-sociedade. Eu analiso o valor simbólico da figura mítica com base em Lacan e outros conceitos de Foucault. Esta proposta é baseada em uma tese de doutorado e uma experiência de pesquisa-ação através de uma organização civil.

Abstract

This paper proposes the monitoring of temporal transformations presented in supernatural beings: entities and mythical hero, in indigenous communities. The communities (popolucas of "Sierra de Santa Martha", Veracruz, México) are located in a region that remained isolated until the mid-twentieth century. Subsequently a series of rapid changes took place and affected their traditional institutions and community systems of land tenure and its relationship with the environment. We consider to observe how these cultural constructions (supernatural entities and mythical figure) generate drastic "reality effects" in communities that produce this entities. The contents of these mythical constructions are being actively contested. We propose a cognitive model that accounts for the binding of an ethnohistorical and "psi" approach and reflection on the notions of person, human-non human supernatural relationships, and the nature of the emotions of fear, or affinity circulating in these processes. This reflection is contextualized in latourianos scenarios that refer to the nature-society dichotomy. And based on the elements of cognitive approaches and Lacanian reflections reflects on the symbolic value of these mythical figures, and concepts of Foucault. This proposal is based on a doctoral thesis and an action research experience through a civil organization.

Palavras-chave: crenças, emoções, entidades sobrenaturais

Keywords: beliefs, emotions, supernatural entities

1. Introducción. La región de la Sierra de Santa Martha, Veracruz.

El interés que ha guiado este trabajo, es el de analizar la influencia que el entrelazamiento de formas distintas de ver el mundo habrían tenido en la ‘construcción’ de entidades sobrenaturales reguladoras de prácticas, formas de organización social y relación con el entorno, entre los pobladores de la sierra de Santa Marta, en el sureste del estado de Veracruz. Nuestra reflexión tendrá un punto de particular énfasis en la observación de los efectos atribuidos en relación al cuerpo individual y comunitario, y sobre el uso del espacio, sus tensiones y procesos dialécticos. Este estudio se basa en: trabajo de campo de corte etnográfico realizado en el contexto de una tesis doctoral (Pacheco Mamone 2013), en el período agosto 2008 a agosto 2013, durante el cual fueron realizadas 130 entrevistas en profundidad, y acompañamientos diversos en comunidades de 3 municipios en Veracruz (Soteapan, Mecayapan, Tatahuicapan); revisión de archivos históricos y etnografías anteriores, así como también toma base en la observación participante y acompañamientos en el contexto de un proyecto de investigación-acción para la restauración de zonas de riesgo ecosistémicas en la cuenca Texizapan-Huazuntlán y Platanillo, Veracruz, México.

La cuenca del arroyo Texizapan Huazuntlán, donde se ubican las comunidades popolucas de este estudio, tiene una extensión de 8 540 hectáreas y se ubica en la Reserva de la Biosfera de Los Tuxtlas, en el sur del estado de Veracruz, México. Comprende territorio de los ejidos de Caudillo Emiliano Zapata, Ocotál Texizapan, Tatahuicapan (Mpio. de Tatahuicapan), Plan Agrario, Encino Amarillo (Mpio. de Mecayapan), Mazumiapan Chico y Ocotál Grande (Mpio. de Soteapan). La población de la cuenca es mayoritariamente indígena integrada por grupos étnicos nahuas, popolucas y mestizos. Las comunidades permanecieron en casi total aislamiento hasta ya entrados los años cincuenta (Velásquez 2006) Los procesos de reforma agraria modificaron las formas locales de autogobierno y la institucionalidad comunitaria, aunque las prácticas de acceso comunal a la tierra se mantuvieron de forma declinante en un territorio en proceso de fragmentación. El parcelamiento de los años 70 y el programa PROCEDE (Programa de Certificación de Derechos Ejidales), terminaron de alterar la estructura comunitaria en menos de 40 años, cambiando tanto su forma de relacionamiento con la tierra, con el entorno, como sus instituciones comunitarias. (Robles Guadarrama 2008, Velásquez 2006)

La región que desde las postrimerías del siglo XIX había sido considerada de valor geoestratégico en los planes de desarrollo para el Sur de Veracruz, tuvo a lo largo del siglo XX diversos procesos que han llevado a un nuevo posicionamiento como parte de los diversos conflictos por el recurso agua y relativos al uso de los recursos naturales (la zona de la microcuenca Texizapan Huazuntlán abastece las dos ciudades petroleras más importantes de Veracruz: Coatzacoalcos y Minatitlán). En el presente los municipios concentran una población de 6.068 habitantes en Mecayapan, 5.118 Soteapan y Tatahuicapan:8.159 habitantes. Para nuestra reflexión etnográfica tomaremos como punto inicial dos comunidades de la etnia popoluca, Ocotál Grande y Plan Agrario, con referencia y puntos de comparación con otras comunidades serranas.

Las comunidades popolucas se hallan distribuidas predominantemente entre los municipios de Soteapan y Mecayapan, en tanto que el Mpio de Tatahuicapan es de mayoría nahua. Algunos elementos de referencia histórica: los zoque popoluca estarían asentados en la porción sureste de México y como menciona Blanco (2006, pp. 47): “Este grupo lingüístico proviene de la gran familia macro-mayense, asentada a lo largo de las costas del Golfo de México y que entre alrededor del 3500 a.c empezó a diferenciarse en zoques, huastecos, totonacas, mayas”. Los zoque-popolucasⁱ son herederos del territorio olmeca, de la diversidad agrícola. Como ocurrió con el resto de los asentamientos olmecas, los del norte de la sierra desaparecieron quedando deshabitada hasta la llegada de los zoque-popolucas de Soteapan a fines del clásico (Báez 1973, pp. 58-60). Cabe recordar, como citan Báez-Jorge y Báez- Galván (2005,pp. 141), que debería esperarse hasta inicios del siglo XX, con los estudios de Lehman, para mostrar las interrelaciones lingüísticas entre Mixe, Zoque, y Popoluca, y hasta la primera incursión de Bloom y La Farge en 1926 en territorio popoluca para sentar elementos etnográficos de mayor claridad que serían retomados y profundizados por otros autores. Respecto al parentesco y sistemas matrimoniales, todavía se conserva aunque en forma declinante el sistema de

poligamia sororalⁱⁱ en varias comunidades, así como los sistemas de parentesco ritual como el compadrazgo y los arreglos matrimoniales entre ambas familias. En la actualidad dichas comunidades se dedican en su mayoría a las tareas rurales de cultivo de maíz con fines de autosubsistencia, cultivo de cafetales. Y se hallan insertas en programas de conservación ambiental con el auxilio de fondos gubernamentales escasos. En este contexto los procesos de búsqueda forzada de nuevos escenarios laborales muestran episodios frecuentes anuales de migración al norte del país así como el cruce de frontera hacia Estados Unidos. (Robles Guadarrama y Pacheco Mamone 2013). Desde el año 2006 participan de un comité intercomunitario de cuencas que actualmente nuclea a 25 comunidades campesinasⁱⁱⁱ. Algunas de estas comunidades como el caso de Plan Agrario (Mpio. de Mecayapan) se han volcado ya por completo hacia el pentecostalismo, en tanto que en otras como Ocotlán Grande (Mpio. de Sotepan) aunque presenta una mayoría relativa de católicos, ha presentado desde los años noventa un incremento de la presencia de corrientes protestantes teniendo actualmente tres iglesias diferentes en el mismo poblado (Pacheco Mamone 2013). Históricamente han sido sitios claves iniciación para especialistas rituales a nivel regional, y sitios de levantamientos armados precursores de la revolución de 1910 (Delgado Calderón 2009)

En este escenario y a modo de síntesis podemos considerar como influencias más importantes en los itinerarios de transformación e ingreso a la modernidad en la sierra, los siguientes procesos: estrategias de evangelización de las diversas iglesias con énfasis en las corrientes protestantes, y las políticas de desarrollo.

Consideramos que los procesos que llevan a la modernidad puede ser comprendidos de dos maneras: como procesos ligados a globalización capitalista y como procesos cognitivos de aprehender el mundo, también ligados a lo primero. Partimos de cuestionamientos que han sido hechos a la idea de ‘modernidad’ como desencantamiento del mundo y como forma ‘universal’ de aprehenderlo y construirlo como un acto racional. En este sentido, es posible considerar que en la sierra de Santa Marta, los procesos de modernización han tomado un camino propio, no sólo entendidos como modernidades “alter-nativas” (Trouillot: 2011, pp. 64), o como diversas maneras de ser moderno (Dube 2011, pp.21), sino principalmente como visiones del mundo híbridas. Contextualizamos la reflexión desde el enfoque de Bruno Latour (2001) autor que se focaliza sobre los procesos cognitivos que conforman un ‘pensamiento moderno’ y señala que una forma característica de la modernidad occidental ha sido la separación naturaleza-sociedad^{iv}, con la subsecuente construcción de híbridos de naturaleza y cultura. Latour propone la existencia de *hibridación* entre lo natural, lo social y lo discursivo, tanto en el plano analítico como en el plano constructivo. Esto es subsecuente a una separación de lo natural y lo humano que posteriormente se reunifican incorporando los nuevos productos ontológicos generados y creando mezclas entre tipos de seres completamente nuevos, híbridos de naturaleza y cultura. Esto crea dos zonas ontológicas completamente diferentes: aquellas de seres humanos por un lado, aquellas de no humanos por otro. Las posturas que se tengan respecto de esto, diferenciará, para los científicos sociales, a los modernos y los pre-modernos, lo que genera una serie de consecuencias prácticas especialmente en los enfoques antropológicos (Latour: 2004, pp. 10- 11). ¿Qué es lo que la modernidad – vista desde esta perspectiva- ha generado? Desde el punto de vista de nuestro análisis, dos cosas. Por un lado la generación de tecnologías derivadas de procesos científicos en donde la naturaleza es vista como exterior al humano, “algo dado” y que puede ser desentrañado con la razón del conocimiento científico. Por otro lado, desde el punto de vista antropológico, ha identificado a las formas de ver el mundo de sujetos no occidentales, como premodernas, creencias o tradiciones que pueden ser modificadas con su interacción con lo moderno a través de la ciencia, la tecnología y la ‘educación’. En nuestra experiencia etnográfica los diversos procesos que cité inicialmente las prácticas gubernamentales de organización poblacional, transformación territorial y de instituciones comunitarias, así como las prácticas evangelizadoras con diferentes enfoques y tiempo histórico a sus espaldas han estado también conformando estos procesos de modernidad a los que he aludido, con resultados complejos a los que intentamos aproximarnos a continuación.

2. Los constructos cognitivos: “entidades sobrenaturales” y figuras míticas. Una nueva mirada hacia un largo y antiguo camino.

Entidades sobrenaturales y figuras míticas (héroes o avatares), forman parte de los componentes de las visiones de mundo que las comunidades despliegan a modo de peculiar cartografía para aprehender las dinámicas del mundo que les rodea, y para producir "mundos" con sus componentes de tensiones, luchas y hegemonías. El primero punto al que me acerco refiere a los aportes de Tovalfy – Viciano (2009, pp. 232-235) los autores han explorado el rol que las entidades sobrenaturales tienen en las argumentaciones morales, y el sostén en los actos cotidianos fungiendo como reguladores de un orden social. Consideran que, desde un punto de vista evolutivo, las entidades sobrenaturales sobreviven en las diversas fases de adaptación humana en competencia con otras construcciones culturales, porque permiten un ajuste a los humanos y cierta flexibilidad con respecto a sus entornos, que les dan vigencia. Por otra parte desde otra mirada el aporte del "multiperspectivismo amerindio" término generado por Viveiros de Castro (2004, pp. 37) propone que uno de los rasgos que diferencian el pensamiento amerindio de las cosmologías multiculturalistas modernas es que la concepción amerindia supondría, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. En estos contextos cambiantes el término de las interacciones, la noción de cuerpo-apariencia (cuerpo del individuo, cuerpo comunitario, relaciones humano-no humano) se hallan sujetos a incertidumbre y son elementos parte de un proceso complejo. (Viveiros de Castro 2004, 38-39). Según Viveiros de Castro existen peligros simbólicos que implican una subyugación por la subjetividad no-humana, con el riesgo de dejar de ser humano y transformarse en un ser de otro tipo: espíritu, muerto, entidad, o animal (Viveiros de Castro 2004, pp. 75).

Dos aportes más de auxilio en nuestro recorrido, Foucault alude al concepto instancias de veridicción y regímenes disciplinarios a lo largo de su obra. Mientras que, la disciplina deconstruye a los individuos, los lugares y espacios para analizarlos y corregirlos, la normalización consiste en plantear un modelo óptimo. (Foucault 2006: 76-77) Para el autor estos procesos van conformando regímenes de verdad, y cuando se producen prácticas coordinadas con esos regímenes se opera haciendo que algo que podía existir pero no tipificado o tratado de cierta manera: la locura, la enfermedad, la sexualidad, se conviertan en algo nuevo. Ese acoplamiento formará un dispositivo de saber-poder que opera inscribiendo en la realidad aquello inexistente y lo hace ingresar en un tipo de lógica verdadero-falso. Se irán conformando así regímenes de veridicción y discursos praxis que los legitiman. En este sentido podremos observar de qué forma es posible que la caída de ciertos regímenes que hacían válidas instancias comunitarias anteriores pueden repercutir en la generación de estos tipos de construcciones como las entidades sobrenaturales. Por último cito apenas un aspecto que nos aporta Lacan con base en su propuesta de los tres registros psíquicos, lo real, lo simbólico y lo imaginario, esto implica repensar a los sujetos productores de entidades y esas construcciones retomando el concepto de "sinthome" propuesto por Lacan (2006, 1998, 1955), en el sentido de anudamiento, de enlace psíquico que introduce también el concepto de "fantasma" como construcción que media con aquello que no puede ser nombrado (lo real) y sin embargo inscribe y está inscripto en los cuerpos, en el ser de estos sujetos productores de entidades. A continuación algunas reflexiones a partir de los registros etnográficos.

1.3.- Las entidades sobrenaturales (ES) por su nombre

En principio la existencia de las entidades está relacionada con la organización del espacio indígena que distingue solar (vivienda o espacio doméstico), milpa (área productiva) y "montaña" o área selvática, lo que muestra el amplio espectro ecológico al que los pobladores tenían acceso. Hasta los años cincuenta/sesenta la subsistencia de estos grupos se basaba en la agricultura de maíz (milpa) bajo el sistema de roza-tumba-quema, y la pesca-recolección-caza (en ese orden) facilitado por la diversidad de nichos ecológicos que disponían. Así, los productos de la milpa constituían la base de la alimentación complementada con langostino (*Penaeus monodon*), venado (*Odocoileus hemionus*, *Odocoileus virginianus*), tepetzcuintle (*Cuniculus paca*) como las fuentes de proteína más comunes, además de la recolección de frutos silvestres como el tepejilote (*Chamaedorea tepejilote*) y el chocho (*Astrocarium mexicanum*). Es en este escenario que recorrían cotidianamente los pobladores locales, que fueron ubicando a las Entidades (ES) que regían esos espacios y sancionaban las transgresiones morales o desorientaban a quienes no cumplían con los rituales definidos para el acceso y uso de los recursos. Las entidades que se han registrado en las entrevistas de campo son: Mackti, Hunchu'ts, Chichima, Xonojti y Lupujti y Chanekes. Todas ellas han tenido como compleja figura articuladora el hombre rayo, Agustín Matehua Payi Wüyi ("el que tiene el conocimiento"

también llamado el gran viejo guapinole, un árbol sagrado de la región *Heliocarpus donell-smithii*) figura de héroe gobernante, mediador divino entre humanos-deidades-entidades; y se hallan en la actualidad en proceso de "desanclaje" de dicha figura mítica. (Pacheco Mamone 2014, Robles Guadarrama y Pacheco Mamone 2013)

Mackti. La nombran como un "espíritu" que causa molestias y enfermedades a los niños cuando suben por vez primera acompañando a sus madres a la montaña. Los adultos no pueden verla, solo los niños muy pequeños. Una versión "antigua" menciona la preferencia de los Mackti por cohabitar con humanos. En otras versiones anteriores la Mackti quedaría como la figura de la mujer dañina o terrible, a la vez sancionadora del hombre que traiciona y no sabe apreciar los dones de la naturaleza.

Chichima. La vieja Chichima es una entidad de la espesura del bosque, gigante y caníbal, que comparte su hábitat con su esposo, otro gigante. La Chichima yomo junto a su esposo, vigila la caza en las áreas riparias y protege la fauna dulceacuícola. Considera a las diversas especies del monte como sus hijos. Su ciclo mítico además del vínculo con el dios del maíz se relaciona con el ciclo de los gemelos sol y luna. Esta entidad remite al recuerdo de los límites territoriales anteriores a los procesos de dotaciones ejidales que se siguen recordando como la antigua área popoluca. Para los ancianos la Chichima tuvo existencia real y no ha desaparecido sino que permanece en las zonas altas, al igual que otras entidades (Cárdenas *et al* 2005, Munch 1983).

Hunchu't (también Hoonchu, Honchi, y Chato, Chilobo en el caso del habla nahua, en Ocotlán se refieren como Hunchu, Hoonchu y también chato.). Ser pequeño de brazos muy fuertes, con colmillos grandes y con orificio en el cráneo. Aunque su dieta principal es el consumo de cerebros humanos, el nanche (*Birsonnima crassifolia*) y los camarones de ríos son también de su preferencia. Entidad limítrofe en varios sentidos. Guardia de los confines de la selva alta, es prototipo de una modalidad de relacionamiento que marca con claridad los bordes de lo "salvaje": habitante de las grandes puertas al inframundo, oquedades, saltos de agua. Sus atributos de hipersexualidad y el "riesgo de la predación" también dan cuenta del omnipresente temor referido al otro, al prójimo como "devorador", es decir recuerdan tiempos de una alteridad concebida como destructiva (2011) y Munch (1983), posee también trazas que pueden ligarlo a una antigua deidad nocturna, donde nuevamente la hipersexualidad representa una característica notoria. La entidad sólo muere a través del fuego y puede ser mantenida a distancia con varas de cedro rojo (*Cedrela odorata L.*) o jonote (*Heliocarpus donell-smithii*).

Xonojti-Lupujti. Esta dupla de entidades tiene como común atributo el sancionar a los adúlteros hombres y mujeres, pero su sanción no estaría referida solo a la infidelidad sino al desperdicio de los bienes naturales asociados al acto, bienes que proporciona el monte y la selva sean estos de origen animal o vegetal. Son las entidades que vigilan los procesos de infidelidad y el derroche o despilfarro de recursos naturales especialmente ligados a la caza. El Xonoti castiga la infidelidad femenina y tiene la forma de un pequeño gato que crece conforme el amenazado corre o lo golpea hasta convertirse en un gran felino que devora a la persona. Se alimenta de la reacción que provoca el miedo: el sudor y el aliento. El Lupujti tiene forma de burro con pintitas blancas, por esto también se le llama ante-burro o burrito. Su sonido provoca pánico y genera corrientes de viento fuertes. Cuando se presenta el cuerpo de la víctima comienza a temblar y su piel cae a jirones. También puede inmovilizarlo con su aliento helado para luego devorarlo. Su localización corresponde a zonas de selva densa y bosques en general pero se presenta no sólo en la espesura sino también en las veredas. Actualmente se la considera restringida a las zonas más altas de la montaña. Especial importancia ha tenido Lupujti dado que constituía el transporte para una figura articuladora de planos de mundo, el héroe rayo Agustín Matehua o Paie Wuyi, gran protector comunitario regional y custodio de las entidades. Anteriormente el Lupujti era una de las ES utilizada por el héroe en la vigilancia del adecuado cumplimiento de funciones de las autoridades comunitarias así como en la vigilancia de sus preceptos de abstinencia sexual.

Chaneke:. Entidad que hace referencia a la figura del dueño o señor, dueño de un lugar, también dueño del cerro. Pueden presentarse como una intrincada red de chaneques menores que pueden subordinarse a un Chane mayor, que con las características de un dios poderoso vigilará tanto las normas sociales, como las transgresiones ligadas con el desorden y derroche de bienes de la naturaleza. Las referencias a esta entidad

pueden hallarse extensamente tanto para las referencias etnográficas de las poblaciones nahuas como para otros diversos grupos. Varios investigadores, han llamado la atención acerca del vínculo entre lugar, dueño de lugar y monte sagrado, montaña, con sus resonancias en el paisaje ritual y remarcaron la importancia de las redes comunicantes entre los señores o dueños con una dinámica compleja, a partir de la cual las sanciones frente a transgresiones o actos no admitidos retiran el acceso a un área "bodega" localizada en el interior de los cerros (conservadora de linajes, refugio de biodiversidad, casa de dioses patronos, morada de los muertos) o bien los otorgan como favores. Los chanekes como habitantes de ese "mundo otro" son también los principales causantes del síndrome de espanto o susto^v. En las narraciones se los asocia con frecuencia a ríos y arroyos y suelen exhibir jerarquías: el señor del cerro, los señores del arroyo, sus ayudantes. De todas las entidades citadas es junto con la Makti una entidad que no se caracteriza por la acción de devorar. Puede secuestrar a los humanos en coordenadas de tiempo diferentes con el objeto de castigarlos o de favorecerlos, y puede ser responsable de tomar el "alma", pero y esto me parece interesante no se liga a lo corpóreo humano de la forma en que lo hacen las entidades antes citadas. El modo de interacción presenta una graduación amplia, desde interacciones muy peligrosas o negativas, hasta circunstancias en las que el chanekue actúa como un compadre que invita a viajes maravillosos, banquetes y otorga favores. Esta posibilidad está totalmente excluida en la percepción de las mujeres.

En una visión panorámica podemos destacar en primer lugar, la naturaleza de las voces que desde las comunidades expresan cómo cada red de entidades guarda relación con varios puntos de la memoria histórica y comunitaria. En segundo lugar los relieves de persistencia y transformaciones muestran que intracomunitariamente la persistencia de ciertas entidades es mantenida diferencialmente por edades y por sutiles diferencias entre géneros, e incluso guarda relación con otros procesos de experiencias particulares de vida. (El caso de la Chichima referida todavía por ancianos de ambos sexos, ligada a la idea de antiguo territorio popoluca; el caso de Xonojti y Lupujti entidades sancionadoras del vínculo entre infidelidad y derroche de recursos naturales, son mantenidas de forma diferente según la edad de los hombres o mujeres). Inter comunitariamente también surgen elementos como para considerar la dinámica de cambios que cada entidad representa. Por ejemplo el valor atribuido al Hunchut's entidad caníbal presente en ambas comunidades es considerada en declive por la mayoría de los informantes jóvenes menores de 25 años independientemente del sexo, en comunidades como Ocotál Grande o Mazumiapan. En Plan Agrario sin embargo, se enfatiza su persistencia y vínculo a una temporalidad cíclica, dependiente de las estaciones de lluvias, luna, etc. En tercer lugar, el relieve que se sobrepone a lo anterior expuesto corresponde a los ajustes y reinterpretaciones otorgadas bajo influjos de las interpretaciones católicas y pentecostales. Por ejemplo, la Iglesia católica ha intentado asimilar en general bajo formas de fervor popular las diversas cosmovisiones indígenas, intentando reelaborar contenidos de un legado cosmogónico a través del dispositivo de los talleres de teología india, aunque mostrando indiferencia en general o disposición neutral respecto al vasto mosaico de ES (De Vidas 2010). Sin embargo el punto clave en ese proceso refiere al intento de asimilación de ciertas deidades o figuras como Homshuk deidad del maíz, en tanto niegan otras figuras como es el caso del citado héroe rayo Agustín Matehua-Paie Wuyi del área popoluca o San Cirilito del área nahua que no convienen a los mecanismos de liturgia cristiana (Báez-Jorge 2009, 2010).

En el caso de las corrientes pentecostales, predominantes en la sierra, la presencia de las entidades, queda restringida totalmente a la naturaleza de "visiones inducidas por el maligno", en contraste con el caso de los fieles católicos con una variedad posible de ajustes, se está llevando a cabo con otra orientación, que permite algunos procesos como reorganizar nuevas jerarquías entre entidades y santos, planos paralelos rediseñados sobre una base anterior de entidades, etc. En uno y otro caso debo mencionar que el lugar que como fiel se tenga en relación a las autoridades religiosas, enlaces locales, también influirá en las modalidades de organización de estos constructos.

En cuanto a las modalidades de interacción general entre humano-no humanos que muestran estas coordenadas cosmogónicas, entre las entidades que han mostrado históricamente posibilidad de compatibilizar mundos por la vía de arreglos de parentesco sobrenatural se hallan: Chanekes, Makti e incluso el temible Hunchut's, con predominio de matrimonios híbridos, de todas ellas solo los chanekes, las entidades más antiguas, señores de lugar parecen haber expandido y adaptado sus funciones, manteniendo la

del establecimiento del compadrazgo ritual. Y en general podemos observar que para las entidades sancionadoras de transgresiones donde se vincula el proceso de sexualidad desmedida, y el vínculo sexualidad-derroche de recursos naturales, no ha existido la anterior posibilidad de compatibilidad ni históricamente ni actualmente, y funcionan bajo un esquema de "predación" exclusivamente, sin tener tampoco ritualidad asociada para su prevención o evitación. De tal forma que este nodo parecería seguir configurando uno de los puntos más vitales y considerados creadores de desorden y de contaminación para estas comunidades.

De modo resumido: nos hallamos frente a una situación en la que se mantienen con plena vigencia: Mackti, Chanekes, Hunchu't, Lupujti, los dos primeros con rituales asociados y el tercero con ritual ocasional. Han entrado en desaparición clara: la Chichima y el Xonoti. Han sufrido ajustes entidades como la Mackti, cuyo influjo se concentra actualmente sobre niños, y Lupujti que como mencionamos ya no afecta elementos de la vigilancia de autoridades comunitarias. Lorente (2008), cita la importancia de los sistemas de alianzas logrados por la vía del parentesco sobrenatural ellos operan como formas de establecer equilibrios y pactos simbólicos de diverso tipo, y estas modalidades también se han visto afectadas desde los años 70. También es interesante destacar que en paralelo con las tramas en las que se alude a nuevas figuras que se oponen al antiguo hombre rayo, como por ejemplo la mitificación de algunos presidentes municipales, también se halla perdida la labor realizada por la entidad Lupujti de vigilancia de la templanza de las autoridades comunitarias y municipales. Un ajuste gradual en este proceso de cambios institucionales que algunas entidades parecen estar acompañando y re significando. (Robles Guadarrama y Pacheco Mamone 2013). Las modalidades de relacionamiento con su entorno establecidas por nahuas y popolucas han involucrado a las ES y a las figuras míticas articuladoras, como parte de un sistema que permitía de esta forma crear pactos de reciprocidad, lo que Barabás (2006, 2003) denominaría sistema de dones y contra dones^{vi}, y que por su parte Otaegui considera como una modalidad de en la cual las ES configuraban microsistemas que prevenían el colapso del funcionamiento cosmogónico general.

Los acelerados cambios introducidos durante el siglo XX, en las transformaciones de la tenencia de la tierra, sistemas laborales, procesos de escolarización y migración sobre el cual se han venido imbricando los influjos antes citados, han impactado sobre estos sistemas de ES y figuras míticas. Para los hombres el cambio en los sistemas de trabajo en el campo provocó una caída en muchas prácticas iniciadas por ancianos, y a la vez en la pérdida de continuidad del contexto en que se transmitían esas historias. Para las mujeres el acceso a centros de salud con sus propias dinámicas locales hizo decaer la labor de las parteras, y ensalmadoras, con todas sus connotaciones de costumbres como la siembra del ombligo, la elección de los nombres oculto y pronunciable, así como vigilancia más cercana de ciertos momentos como embarazo y puerperio, y no siempre el cambio ha propiciado debido a la ineficiencia de los sistemas vigentes una solución a los riesgos sanitarios. Las instituciones y diversas prácticas organizativas y políticas impulsadas por el gobierno han hecho modificar los regímenes de verdad aun en permanente y dinámica tensión configurando nuevos escenarios en los que estas cosmovisiones muestran renovados ajustes pero también luchas de sentido tanto intracomunitaria como desde otros externos a las mismas.

Referências bibliográficas

Aino, Vittoria (2009) "Diario de campo". En: Agustín Matehua. *Personaje inédito de la mitología popoluca*. En: Báez-Jorge, Félix (2009) "Agustín Matehua. Personaje inédito de la mitología popoluca" *Contrapunto*, México, n°12, septiembre-diciembre, 86-97.

Báez-Jorge, Félix (1973) *Los zoque popolucas. Estructura social*. Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista. Presencias, Distrito Federal, México.

Báez-Jorge, Félix; Báez Galván, Félix Dano (2005) "The Popoluca". In *Native people of the Gulf Coast of México*. Sandstrom, Alan.R., García Valencia, Hugo Eds., The University of Arizona Press.

Báez-Jorge, Félix (2009) "Agustín Matehua. Personaje inédito de la mitología popoluca" *Contrapunto*, México (12), 86-97.

- _____ (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: San Juan Diego y La Pachamama, Edit. Báez-Jorge, F. y Lupo A., Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Veracruz (pp.146-249).
- Barabas, Alicia (2003) "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, Coord. A. Barabas, Serie Ensayos, Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, CONACULTA-INAH, México.
- _____ (2006) *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, Porrúa-INAH, México.
- Bastian, Jean Pierre (1989) *Protestantes liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América latina, siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Blanco, José Luis (2006) *Erosión de la agrodiversidad en la milpa de los zoquepopolucas de Soteapan: Xutuchincon y Aktevet*. Tesis para optar al Grado de Doctor–Universidad Iberoamericana, México.
- Cárdenas Jenny.; Córdoba Ortiz, Arturo; Ortiz Maciel, Demián (2005). *De piedra Labrada para la Sierra. Cuentos y mitos*. Edit. CONACULTA/FONCA/UV Xalapa.
- Cruz, F. (2009). *El Obispado de Coatzacoalcos, antecedentes históricos y erecciones parroquiales*. Edit. Unidad Regional Sur de Culturas populares, Acayucan, Ver. México.
- Delgado Calderón, Alfredo (2009) "Espacios y luchas revolucionarias en el Sotavento veracruzano. En : *El istmo Veracruzano: Una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (Siglo XVI-XXI)* Publicaciones de la Casa Chata, México, 353-395.
- De Vidas, Anath Ariel (2010). "Pastoral indígena y neo tradición en un pueblo nahua de la huasteca". (México) En: *San Juan Diego y La Pachamama*, Edit. Báez-Jorge, F. y Lupo A., Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 249-277.
- Dube, Saurabh (Coord.). 2011. Desencantamientos modernos y sus encantamientos: una introducción. En Encantamiento del desencantamiento: Historias de la modernidad. El Colegio de México, México DF
- Foucault, M (2006). *Seguridad, territorio y población, Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- _____ (2009) *El gobierno de sí y de los otros*. Ed. FCE, México.
- Lacan, J. (2006) *El Seminario 10. La Angustia*. Ed. Paidós, Bs.As.
- Lacan, J. (1998) *El Seminario. Libro V. Las formaciones del inconsciente*. Ed. Paidós, Bs.As.
- _____ (1955) *Seminario 11. Los cuatro conceptos del psicoanálisis*. Edit. Síntesis.
- Latour, B. (2001) *We have never seen modern*. Ed. Harvard University Press, USA.
- Otaegui, M.A. (2008). "Comparación de sistemas analogistas mesoamericanos y animistas del noroeste amazónico". *Anthropológica*. Año 26, N° 26, diciembre: pp. 143-172.
- Pacheco Mamone, Alejandra (2013) Un acercamiento a las visiones de mundo en comunidades popolucas de la Sierra de Santa Martha, Veracruz. Entidades sobrenaturales y "efectos de realidad"; sujeto de la enunciación de la figura mítica Payi Wüyi." *Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales. Especialidad Estudios rurales. El Colegio de Michoacán, A.C.*
- Robles Guadarrama, Carlos (2008). *Territorio, agua y sociedad en una región indígena del sur de Veracruz*. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. México.
- Robles Guadarrama, Carlos; Pacheco Mamone, Alejandra (2013) "Sustentabilidad y las caras de la modernidad en la Sierra de Santa Martha" En: *Naturaleza y Sociedad. Reflexiones desde la complejidad*. Coord. Conde Flores, Alberto; Ortiz Báez, Pedro Antonio; Delgado Rodríguez, Alfredo; Gómez Rábago Francisco Coord. Ed. Universidad Autónoma de Tlaxcala. Centro de Investigaciones interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional.–Cuerpo Académico de Sistemas socio ambientales complejos, Tlaxcala, 454-483.

Trouillot, Michel-Rolph. 2011. Universales Nordatlánticos: ficciones analíticas, 1492-1945. En Dube, Saurabh (Coord.) Encantamiento del desencantamiento: Historias de la modernidad. El Colegio de México, México DF

Vázquez Palacios, F. (2010b) "La convivencia religiosa en una localidad indígena, el caso de Mecayapan". *Antiteses*, México (3), 95-124.

_____ (2006) *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el istmo veracruzano*. CIESAS-COLMICH

ⁱ El término "popoluca" es de origen náhuatl. Proviene de la palabra popoloca, que puede traducirse como: gruñir, hablar entre dientes, hablar una lengua bárbara, incivilizada o extranjera (Simeón 2006:393) El popoluca se habla en el sureste de Veracruz y sus hablantes se hallan distribuidos en seis municipios: Soteapan, Hueyapan de Ocampo, Tatahuicapan, Texistepec, Oluta y Sayula de Alemán. Existirían cuatro variedades dialectales, el popoluca de la sierra, el de Texistepec, el de Oluta y el de Sayula. (Gutiérrez 2011: 13, 2011: 164).

ⁱⁱ El sistema de poligamia sororal tal como se presenta en las comunidades popolucas serranas involucra la formación de parejas de tal forma que un hombre conforma familia considerando sus esposas a dos mujeres o más mujeres emparentadas entre sí (promedialmente 3 pero he registrado hasta 6 en la cabecera municipal de Soteapan), generalmente hermanas o primas.

ⁱⁱⁱ Este comité de cuencas surgido en el contexto de un desastre ambiental se ha ampliado de 6 a 25 comunidades participantes y mantenido con el auxilio de una ONG local y apoyos diversos.

^{iv} Latour (2001) propone que el *pensamiento moderno* ve a la naturaleza como algo dado y externo a la sociedad y fuera de su control pero posible de transformar y descubrir a través del conocimiento racional, mientras que la sociedad es una creación humana controlada por los hombres.

^v Se denomina susto o espanta a un disturbio caracterizado por síntomas que involucran: pérdida del apetito, somnolencia, debilidad, ocasionalmente fiebre o diarrea, angustia y opresión. Inquietud en el sueño o estado de extrema alerta. Se considera que esta afección se produce por un desprendimiento del alma, que puede ocurrir espontáneamente frente a un episodio súbito como una sorpresa, una caída, o bien que diversas entidades como castigo o por diversión pueden secuestrar el alma del sujeto.

^{vi} Los espacios en particular en el gradiente de solar a montaña aquellos más profundamente imbricados en una geografía de monte, selva, y cima de volcanes se conciben poseídos por entidades anímicas territoriales, la reciprocidad sería clave según Barabás para interaccionar con ellas. La autora llamará ética del don al "conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social" (Barabás 2004:11) Este complejo se pone en juego al interacciones con dichas entidades y su no cumplimiento derivaría en sanciones diversas. Barabás dirá que esas entidades anímicas territoriales que poseen-viven los diferentes espacios Dueños, Señores, Padres o Reyes de lugar. En este sentido se tendrán diversas pertenencias, dueño del cerro, dueño del viento, del rayo, del río. La autora recupera el concepto de que una forma de pensarlas sería como hierofanías es decir lo sagrado irrumpe como figura con capacidad de acción e intencionalidad en un sitio. Los desdoblamiento múltiples de estas figuras y sus acciones conformarían el contradon para con los hombres que los propician. Complementariamente López Austin y López Luján aportan el concepto de monte sagrado construcción realizada como centro propulsor de los ciclos que dinamizan al mundo, ligado a este la figura de los dueños o señores de lugar, juntos conforman una construcción que se desdobra en múltiples justamente para dar cuenta de esas diversas fases dinámicas de la concepción de mundo. López Austin, A. López Luján, L. (2009: 39) *Monte sagrado templo mayor. El cerro y la pirámide en la tradición mesoamericana*. Ed. INAH, México.