

# “Cortando las malas energías”. El espueleo como método de sanación en Izúcar de Matamoros, Puebla

---

Bernardo A. Robles Aguirre\* • Judith Katia Perdigón Castañeda\*\*

---

## RESUMEN

El presente avance de investigación, explora una de las muchas características que tiene la imagen de Santiago Apóstol como hagiografía<sup>1</sup> de los pobladores de Izúcar de Matamoros, Puebla; la limpia de malas energías, la sanación y la petición de buenos deseos que se realiza por medio del *espueleo*, técnica que consiste en pasar las espuelas de Santiago Apóstol, ya sea por todo el cuerpo (como método de protección) o por la parte afectada, adolorida o que se desea sanar.

A partir del análisis antropológico, se realizó un estudio de corte cualitativo<sup>2</sup> en Izúcar de Matamoros durante tres temporadas de campo en 2018,<sup>3</sup> con esta investigación, nos interesa entender la relevancia de estudiar el impacto social, cultural y simbólico que tiene la figura policromada de Santiago Apóstol, como el santo patrono<sup>4</sup> en la vida de los habitantes de esta localidad, pues reconocemos como específica Báez – Jorge (2008:168) “el papel de los santos dentro de comunidades es trascendental, pues son personajes, deidades-amigos, confidentes y cómplices de las personas, adquieren características moldeadas por la necesidad real de protección”.

**PALABRAS CLAVE:** Espueleo, limpia, religiosidad popular, modelo médico hegemónico, determinantes sociales en salud.

---

1 Retomamos a Mata (2017 :73 – 74) cuando menciona que: “en la labor hagiográfica no es importante la vida real de los santos, si fue cierta su existencia o que hayan hecho tal o cual milagro. No importa si son reales o no, lo que importa es que sean efectivos como instrumentos comunicativos capaces de transmitir el camino de la fe y la verdad moral ya que son objetos retóricos, además la historia y vida de los santos más allá de ser la construcción oficial y eclesiástica, es una mezcla entre ésta y las características que la gente les va poniendo, según sus propias simpatías y aversiones en un momento y lugar dado”.

2 Para lo anterior, se recuperaron y analizaron las experiencias de los participantes, se realizó observación participativa y entrevistas en profundidad, por medio de una guía semiestructura, siguiendo la metodología de Banks, 2010; Flick, 2004; Geertz, 1992; Glaser y Strauss, 1967; Hamui, 2011; Oliva et al., 2001; Robles, 2011 y 2014, Taylor y Bogdan, 1996 y Varguillas y Ribot, 2007.

3 La información referente al estudio, se puede consultar en los informes: Perdigón y Robles, 2018; González et al. 2018; Granados et al. 2018 y Rogel et al. 2018, que se encuentran disponibles en la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

4 El culto a los santos patronos es “visible en sociedades contemporáneas, lo cual refleja que los elementos de la cultura indígena han sido transmitidos de generación en generación, a pesar de los diferentes cambios culturales, políticos, religiosos y sociales experimentados en América” (Barrera, 2011: 59), asimismo, se destaca la “complicada organización social que gira en torno a los santos, los cuales, como personajes sobrenaturales, están cargados de significados, roles y funciones específicas, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo culto posible sin esperar nada a cambio” (Gómez – Arzápalo, 2009: 21).

\* Programa de Becas Posdoctorales IIA-UNAM.

\*\* Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural-INAH

Fecha de recepción: 29 de septiembre de 2019.

Fecha de aceptación: 15 de octubre de 2019.

## Cutting the bad energies. The “espueleo” as healing method in Izucar de Matamoros, Puebla

### ABSTRACT

This paper explains one of the many characteristics that the image of Santiago Apostol and his hagiography has on the people of Izúcar de Matamoros, Puebla; the cleansing of bad energies, healing and the request of good wishes that is carried out by means of the “espueleo”, which consists on passing the spurs of Santiago Apostle’s either through the whole body (as a method of protection) or on the affected or sore are which you want to heal.

From the anthropological analysis, a qualitative study was carried out in Izúcar de Matamoros during three field seasons in 2018, during which we were interested in understanding the relevance of studying the social, cultural and symbolic impact of the polychromed figure of Santiago Apostle as the patron saint within the life of the inhabitants of this town, because we recognize, as it was specified by Báez - Jorge (2008: 168) “the role of saints within the communities is transcendental, since they are characters, deity-friends, confidants and accomplices of the people. They acquire characteristics molded by the real need of protection.

**KEYWORDS:** Espueleo (spurring), ritual cleansing, popular belief, hegemonic medical system, social determinants for health.

### Las creencias religiosas

La experiencia religiosa es una construcción individual que depende de los saberes, las prácticas y las formas en cómo cada sujeto identifica a sus elementos de creencia (Berger y Luckmann, 1999 y Schütz, 1995), y la construye como parte de él, esto, se articula por medio de los múltiples escenarios por los que cada devoto tiene que transitar como sujeto de culto; de forma tal que la presencia, las visitas, las peticiones y solicitudes, las mandas, las súplicas, ruegos y plegarias, por mencionar algunas acciones, juegan un papel importante en la forma en cómo reconocen y establecen su relación con la deidad.

En este sentido, consideramos importante adentrarnos en la conceptualización de las formas de

religiosidad popular,<sup>5</sup> ya que como especifica Báez –Jorge “identifica imágenes del mundo, es

<sup>5</sup> Consideramos, como especifica Quezada (2004:9) que “la religiosidad popular se define a partir de la religión oficial como perteneciente a los grupos populares, subalternos o marginados, en una relación de clase, poder y dominación que abarca desde la época prehispánica con sociedades normadas por la religión, hasta el siglo XX con los procesos de globalización” por su parte Portal (1995:114) reconoce que “no puede ser pensada como una versión curiosa o “desviada” del catolicismo hegemónico, sino como una forma particular y diferente de pensar y actuar la vida; es una forma específica e históricamente construida de ordenar la relación entre lo sagrado y lo profano. Dentro de ella, el personaje sagrado católico del santo patrón se convirtió en un referente fundamental -y sobre todo permanente- de las comunidades” asimismo, “permite delinear una región, no sólo en términos económicos, ecológicos o étnicos, sino en el sentido de un código cultural en torno a la relación con lo sagrado y, a través de ello, de una cosmovisión compartida” (Portal, 1995:211).

decir, sistemas de prácticas y creencias en torno a lo sagrado, históricamente configurados y estructuralmente condicionados, construidos en condiciones signadas por el dominio y la subalternidad” (2011: 265), así son adaptadas, interpretadas y se asocian como parte de la vida cotidiana de los pobladores, incluyéndolas como parte de un sincretismo entre la religión oficial y la popular, puesto que “como fuerzas sociales y entidades simbólicas (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada” (Báez- Jorge, 2011: 289), y que forma parte de una cosmovisión<sup>6</sup> particular de cada región.

Así, las creencias son fenómenos tanto sociales como culturales y son definidos como “un sistema de acciones e interacciones basadas en creencias compartidas culturalmente, en poderes sobrenaturales y sagrados” (De Waal, 1975: 24), actos inducidos primeramente de forma individual, pues como específica Augé (2004: 15), respecto a los países occidentales: “Las religiones tienen todavía mucho peso, pero hasta quienes recurren a ellas tienden a interpretarlas personalmente”, dándoles un sentido propio y concediendo todo tipo de libertad.

Es así que observamos que en Izúcar de Matamoros, Puebla, se reconoce la figura de Santiago Apóstol, como una deidad que realiza milagros; tiene múltiples poderes de sanación, cuida, protege y abriga a todos aquellos que lo veneran. A continuación, se describe brevemente la figura de Santiago Apóstol, escultura ligera policromada,

<sup>6</sup> Entendemos el concepto de cosmovisión, como el “conjunto de sistemas ideológicos que se articulan de manera coherente, en un momento histórico determinado, por una sociedad para interpretar la totalidad del universo y actuar en él” (López – Austin, 1989: 17).

que aunado al caballo posee de medidas monumentales, los cuales se encuentran en la Iglesia del mismo nombre.

### ¿Quién es santiago matamoros?

El conjunto escultórico conformado por jinete y caballo mide aproximadamente seis metros de alto; en el que específicamente el jinete representa a un hombre maduro, que iconográficamente corresponde al Apóstol Santiago el Mayor, posee una composición vertical abierta, vestido como caballero con una armadura completa estofada, tiene la mano derecha levantada sobre la cabeza, donde generalmente empuña una espada de metal, mientras que su brazo izquierdo se encuentra doblado frente a él (con la mano a la altura del estómago) de donde lleva las riendas del corcel, ambas piernas se encuentran separadas, en forma de U invertida; lleva las rodillas ligeramente flexionadas en posición de la montura del caballo. Originalmente presenta una encarnación clara y brillante, labios rojos entreabiertos, barba completa, porta cabello modelado, en tono oscuro, ondulado que le llega hasta los omóplatos. Posee ojos de vidrio. La cabeza está ligeramente inclinada hacia su derecha y hacia abajo, otorgándole un vínculo con el espectador.<sup>8</sup>

Esta escultura es emblemática para un sector amplio del poblado de Izúcar, Matamoros, Puebla, no solo porque es patrono del templo que lleva su nombre, sino porque también, posee características

<sup>7</sup> Desde un punto de vista iconográfico el Miles Christi, o también llamado Matamoros, que había acompañado a los españoles en la reconquista de la Península, cuando llega a las tierras americanas se convierte en el emblema de la conquista y la figura del moro pagano se va sustituyendo con la del indio idólatra de modo que el patrono de España se convierte de Matamoros en Mataindios (Capponi, 2006: 253).

<sup>8</sup> Datos obtenidos de la ficha de inventario, SUR- INAH. 22 de mayo 2019.

milagrosas para los devotos del lugar, convirtiéndose en un símbolo<sup>9</sup> sagrado de gran peso.<sup>10</sup>

Durante el trabajo de campo, pudimos constatar que Santiago, tiene dones de ubicuidad, sanación y salvaguarda, además, suele encarnarse para realizar milagros y prodigios entre los pobladores, razón por la cual se ha convertido en un símbolo ritual.<sup>11</sup>

La figura de Santiago (en términos de Turner, 1980) tiene diferentes propiedades; reúne, condensa y simplifica varias acciones en una sola formación, una significados dispares mediante analogías y asociaciones mentales, asimismo, posee dos polos de sentido: uno ideológico (relacionado con el orden social y moral, las normas y los valores de la sociedad) y otro sensorial (relacionado con procesos y fenómenos naturales y fisiológicos; provocan deseos y sentimientos), por lo tanto lo hemos definido como un símbolo dominante o de primer orden, ya que “posee un significado constante y consistente dentro del sistema simbólico, tienen autonomía respecto a los fines rituales y no cambian con el tiempo. Los símbolos dominantes sirven de unión entre la estructura social y la cultural. Estos símbolos están ligados normalmente a entidades espirituales o fuerzas” (Turner, 1980: 30).

9 La noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples (Ricoeur, 1990: 15).

10 En el sentido antropológico, se entiende como la forma en que una sociedad ha construido su propia noción de lo sagrado y lo proyecta en símbolos. A cada símbolo sagrado le concede una peculiaridad especial para solicitar favores de acuerdo a sus necesidades, es indudable que propiedad de los símbolos religiosos puede variar en las diferentes regiones del país (Báez - Jorge, 2011).

11 El ritual, bajo un importante aspecto, es quintaesencia de la costumbre: lo que en la vida secular aparece disperso en muchos campos y muchas situaciones, se condensa en unas pocas acciones simbólicas y objetos simbólicos en el ritual (Turner, 1980: 317).

En este contexto, la hagiografía de Santiago<sup>12</sup> resulta un foco de cohesión, interacción y unión para los devotos, pues los diferentes grupos de la comunidad se movilizan en torno a él; le hacen peticiones, lo veneran y celebran su culto, su imagen se reproduce en carteles, estampas, cuadros y fotografías, asimismo, durante su fiesta patronal (30 de abril), lo conmemoran con un festejo donde se congregan, no solo los pobladores de Izúcar, sino también, grupos aledaños y de lugares como Querétaro, Guerrero, Veracruz y Estado de México, entre otros (Rogel *et al.* 2018).

Durante la celebración, se realizan liturgias en su nombre y después de estas, los devotos se acercan a la figura de Santiago y su caballo para honrarlos y hacerles múltiples peticiones; desde sanar, aliviar, fortalecer el cuerpo, o que regrese del extranjero algún ser querido, hasta ayuda ante el sufrimiento o desgracia por la que estén pasando los devotos. Para ello, hacen uso de las reliquias de Santiago,<sup>13</sup> las cuales, sirven como amuletos

12 Al respecto Báez - Jorge (2011b: 101) señala que: Las hagiografías populares son representaciones colectivas que recogen tradiciones y configuraciones simbólicas como resultado de procesos transculturales, son expresiones que se construyen y se consumen por parte de los mismos integrantes de las comunidades en las que se producen, en tanto relatos orales, operan con las características de los tropos, es decir, emplean las palabras con sentido diferente al que propiamente les corresponde.

13 La palabra reliquia proviene del latín reliquia - reliquiae, es decir, restos; por extensión se entiende como reliquias los “restos de los santos”, que puede ser cualquier parte del cuerpo como huesos u otro fragmento corporal así como objetos que le pertenecieron y con los que tuvo contacto físico (Sánchez, 2011:88), las reliquias, son símbolos de identidad colectiva que se convierten en elementos de cohesión social, estos, junto con las imágenes milagrosas, además de funcionar como amuletos con poderes taumáturgicos, fueron signos que vincularon a la heterogénea población novohispana a un espacio cultural común. Con los ritos realizados alrededor de ellas, las reliquias adquirían un nuevo valor simbólico que actualizaba su poder de hacer milagros y aseguraba la protección divina (Rubial, 1998:28 - 29). En la veneración al culto de los santos, especifica Rubial (1998:18 - 19), lo primero que se buscan son “objetos, entre los que se incluyen partes de su cuerpo, que hubieran pertenecido al venerable recién fallecido. Esta demanda nacía de su fama de santidad y de una necesidad de conseguir curaciones, milagros o protección contra los males del mundo. Fuente inagotable de bienestar material y espiritual, la reliquia detenía epidemias, traía las lluvias, curaba enfermedades, expulsaba demonios, protegía cosechas y animales. Gracias a ella, la fertilidad, la salud y la felicidad de la Nueva España estaban aseguradas”.

de protección y con las cuales se hacen limpias.<sup>14</sup> A continuación, haremos una breve descripción de las principales reliquias que se asocian con la figura de Santiago Apóstol.

### Las reliquias de santiago

Durante el trabajo de campo, observamos que los devotos; para solicitar apoyo, seguridad y protección, tocan, besan y acarician, tanto a la figura de Santiago, como la del caballo (véanse fotos 1 y 2), pegan mechones de cabellos, fotografías e imágenes de los seres que desean que Santiago les proteja; asimismo, pasan nardos por todo el cuerpo de la escultura, flores que se llevan como reliquia o amuletos de protección.

Sin embargo, uno de los elementos que encontramos singulares fue que, junto a la figura de Santiago, ponen un pedestal donde descansan las espuelas del jinete, las cuales uso con anterioridad, objetos que se toman por reliquias, y con las cuales pueden realizarse limpias, a esto se lo denominan “espueleo” (Véase foto 3).

### Las espuelas de santiago

Parte de los accesorios que complementan a Santiago, son las espuelas de plata que se le colocan en los talones del santo, durante la investigación de campo, se registraron más de 15 pares y se mencionó que existen espuelas sueltas, pues a lo largo del tiempo, algunos devotos se las han apropiado y algunas otras se han perdido.

La mayoría de las espuelas son dádivas que se le

<sup>14</sup> Las limpias son trabajos mágicos, que parten de que el mal es causado por la proyección de un hechizo o mal de ojo, o por la presencia de espíritus o energías malignas dentro de un local o del cuerpo de un individuo; son un ritual terapéutico para deshacer trabajos de magia negra, contravenir el mal, purificar un cuerpo, desalojar malos espíritus, o centrar o canalizar mejor la energía (De la Torre, 2006: 38).

realizan al Señor Santiago de Izúcar, las cuales provienen de Amozoc, Puebla; algunas tienen más de 70 años de antigüedad. Estas donaciones, en su mayoría, presentan grabado el nombre de la familia que las regaló como tributo a peticiones hechas y que tuvieron resultados favorables, por ejemplo, tienen la inscripción: *donado por Sr. Miguel Rosas P. y Glorias R.*

Este tipo de objetos son del estilo de las prendas charras, las cuales tienen diferentes diseños, formas y tamaños, dependiendo la época en la que fueron confeccionadas, ya que como especifica Islas “Su evolución ha sido muy notable, de tal manera que las actuales, son muy diferentes de las que se usaron durante la dominación española, se emplean generalmente como instrumento de castigo y raras veces como ayuda” (1967: 26), en este contexto, uno de los devotos menciona que:

...Todas las espuelas que le regalan se las dejamos un año, luego ya las bajamos y las ponemos en una cadena. Ya en estas fechas (refiriéndose a las vísperas de la fiesta) llega el señor de Amozoc a regalarle espuelas, que las regala por un milagro que le hizo la escultura, la imagen desde hace 60, 70 años, desde su abuelo le hacen las espuelas... (Devoto, 35 años).

Las espuelas son la respuesta a un don o milagro otorgado por el santo, es decir, se trata de un obsequio por los favores recibidos, y año tras año le compensan, este agradecimiento ritual, además es compartido pues una vez que el santo las ha portado, generalmente se bajan a un lado del conjunto escultórico, con la finalidad de que los devotos las toquen y se realicen el ritual de limpia, situación que se presenta a lo largo de los años como parte de “la memoria colectiva”.<sup>15</sup> En este sentido, es-

<sup>15</sup> La memoria colectiva acumula y actualiza sucesos, pautas y valores al tiempo que conduce al ejercicio de la conciencia, es decir, al acto del co-

**Fotos 1 y 2. Feligreses solicitándole favores a la figura de Santiago apóstol**



Fuente: Granados et al. 2018

**Fotos 3. Detalle de la mesa donde colocan las espuelas de Santiago para realizar el “espueblo”**



Fuente: Rogel et al. 2018

tamos hablando de que las espuelas resultan ser instrumentales o complementarios al objeto dominante, a la vez que fungen a manera de reliquia de segundo orden, esto, por ser elementos de uso común del Santo, ya que comparten el poder que tienen la escultura de Santiago y su caballo, así, aquellos devotos que se realizan una “limpia” con este artefacto, comparten dicho poder pues *se pasan la esencia de Santiago*.

## La limpia

En México es común dentro de la religiosidad popular hacerse “limpias” o “despojos”, también llamada “barrida”, es decir eliminar las malas energías que afectan ya sea el cuerpo o el alma de una persona. O simplemente para que “le vaya bien”. Esta tradición popular en diferentes variantes según la región, ello:

*Se debe a la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de las tradiciones que se han dado a lo largo de la historia. A las tres raíces básicas: la indígena, la española y la negra, se suman “tres grandes orientaciones místicas del continente: el animismo de los amerindios, los cultos africanos, el catolicismo barroco. Más tarde se sumarian también la cultura china, con la llegada de los asiáticos en la nao de China por las costas de Guerrero, además de otras costumbres introducidas en las intervenciones francesas y norteamericana. Por otro lado, las oleadas de inmigraciones alemanas, italianas o árabes que trajeron consigo a nuestro país otras creencias. La diversidad religiosa y los actos rituales se fusionan, traslapan y cambian, introduciéndose en los distintos sectores sociales de una forma dinámica” (Perdigón, 2001: 209).*

nocimiento que se concreta en los planos conscientes e inconscientes del aparato psíquico (Báez- Jorge, 2011: 292).

De allí que se den variantes en esta práctica, por el uso de: yerbas, velas, huevos, animales diversos, sales aromáticas, agua, inciensos, aceites, cuchillos, cuarzos, cuencos, música, por citar algunos; y por las fórmulas mágicas o rezos para realizarlas, estas limpias pueden ejecutarlas las personas bajo su libre albedrío o bien con el apoyo de un especialista, curandero, chaman o brujo.<sup>16</sup>

En este sentido, las limpias, reconocidas en algunos ámbitos como *síndromes de filiación cultural*<sup>17</sup> tienen tres funciones principalmente; ayudan y dan soporte al cuerpo, el alma y en la suerte; las limpias, también están relacionadas con el concepto de enfermedad, pero desde el punto de vista de la medicina tradicional,<sup>18</sup> para Aguirre

16 Los curanderos populares, en los medios urbanos y rurales, curan las enfermedades y resuelven los problemas de sus pacientes mediante limpias, para las cuales usan productos no industrializados (por ejemplo las yerbas) e industrializados (las lociones, los bálsamos, las velas y los sprays) (De la Torre, 2006: 38), en el caso mexicano, las creencias “pre cristianas” y prehispánicas perviven entretrejidas con la religiosidad popular y son reactualizadas con atributos neoesotéricos y bajo reinterpretaciones de la nueva era para sanar el cuerpo y el espíritu (por ejemplo, las limpias, el curanderismo, el espiritismo, el chamanismo, la magia y la yerbería) (De la Torre, 2012: 512).

17 Término derivado de la corriente de antropología colonialista para referirse a las enfermedades que poseen los modelos médicos de diversas partes del mundo, diferentes al “científico” occidental (Almaguer y Vite, 2003:26), son producto de una construcción simbólica operada por un grupo humano con una cultura propia y que por tanto existen diferentes sistemas conceptuales sustentados en premisas, nociones y axiomas propios, que difieren sustancialmente de aquellos que rigen la medicina científica, pero que no por ello son menos efectivos o ciertos, o menos válidos en su modo de operar (Fagetti, 2004), este tipo de rasgos culturales continúan formando parte de una compleja estructura médica local y regional, y cuyos conocimientos, técnicas terapéuticas, y tratamientos especializados se encuentran actualmente vigentes (Urióstegui – Flores, 2015: 286).

18 La medicina tradicional se define como “sistema de conceptos, creencias, prácticas y recursos materiales y simbólicos destinado a la atención de diversos padecimientos y procesos desequilibrantes, cuyo origen se remonta a las culturas prehispánicas pero que, como toda institución social, ha variado en el curso de los siglos, influida por otras culturas médicas (española, africana, moderna), por los cambios en el perfil epidemiológico de las poblaciones y por factores no médicos de diversa índole (económicos, ecológicos, religiosos). Las expresiones empleadas para designarla son abundantes: medicina indígena, medicina paralela, medicina popular, medicina natural, medicina herbolaria, etnomedicina” (Zolla, 2005: 63), esta es fundamentalmente sagrada, la envuelve en una mentalidad religiosa, una cosmovisión mítica del universo y su práctica se cristaliza con un ritual armoniosamente mítico, no solo se ocupa del cuerpo enfermo, sino va más allá; viaja hacia un mundo lleno de misticismo. Se posesiona, lo recorre, lo hace suyo y le interesa restablecer el desorden cósmico, atender la ruptura entre cuerpo y el universo, sanar al espíritu y al hombre (Chifa, 2010: 244).

Beltrán, conforme a la etiología son cuatro las razones que originan los males:

*1° Castigo por los pecados en que incurre la persona por omisión o comisión contra Dios, los sobrenaturales o el orden establecido por la sociedad; 2° la pérdida del alma que sufre el individuo con motivos de susto producido por un accidente inesperado o una visión fantasmagórica. El alma, o una de las almas que compone la persona, puede ser capturada por un malhechor cuando durante el sueño vaga fuera de su continente habitual; 3° La intrusión de un cuerpo extraño dentro del organismo que puede ser de naturaleza material o de condición espiritual; en este último caso la persona es poseída por el espíritu maligno, 4° ciertas emociones que experimenta la gente, como la muiña, la vergüenza, la envidia, cuya acción sobre el organismo es capaz de configurar trastornos bien definidos (Beltrán, 1969: 40).*

Para curar estas enfermedades hay múltiples terapias alternativas, entre las que se encuentra la limpia, las cuales son solicitadas, también, para diagnosticar. El curandero<sup>19</sup> puede hacerlo de distintas formas: se ayuda de métodos de adivinación como la clarividencia, la lectura del cuerpo y el espíritu o el milenario arte de leer el maíz o el huevo, otra particularidad de esta práctica es su facultad de protección.

En algunos casos, las limpias pueden llegar a fungir como sesiones para elaborar escudos; defensas

<sup>19</sup> Los curanderos son especialistas que reúnen en una sola persona los variados roles de sacerdote, adivino y médico, hoy en día siguen desempeñando un papel muy importante y necesario dentro de las comunidades tradicionales, curando por medio de plantas medicinales indígenas y ocupándose del bien físico y espiritual de sus pacientes (Gluber, 1996:11), por otro lado, los curanderos reciben el conocimiento de diferentes formas: por autoaprendizaje, por posesión de un don manifestado, desde el nacimiento, por medio de los sueños y porque los espíritus y divinidades les enseñan (Gallardo, 2004:189).

energéticas en contra de las malas intenciones, los malos espíritus, las malas decisiones.<sup>20</sup>

Es común ver ramos de hierbas para hacer las limpias, otros ejercitan estas actividades con el apoyo de un huevo, de tabaco, velas, animales, hay una práctica en la que se hace pasar al enfermo en un círculo de fuego, pero es inusual que se empleen las espuelas. Esto al parecer solo se da en el templo de Santiago Apóstol, en Izúcar de Matamoros, Puebla.

Como se ha mencionado con anterioridad, al término de un año las espuelas que usó el santo se colocan en una cadena, colgadas en una especie de pequeño tripié o barandal *porque algunas se las robaron*, según se nos contó. Desde allí las personas pueden disponer de ellas para realizarse la limpia (véase fotos 4 y 5).

Los devotos suelen realizar los dos tipos de limpias: con ramas de nardo o bien, con la espuela, a lo largo del día se pueden apreciar tanto hombres como mujeres, de todos los estratos sociales y condición cultural.

*...pues agarran una flor de nardo que dan como reliquia, se pone uno en una fila muy grande, entonces se limpia uno con el nardo, el caballo, la espuela y toca uno la imagen, le pide uno pues lo que uno quiere, y da uno la limosna, agarra uno la espuela... (hombre, 56 años).*

*... la flor es como un recuerdo, limpia usted la imagen y se lleva el recuerdo, la esencia de Santiago... Pues agarra uno la espuela se la frota en el cuerpo en la parte a sanar... (mujer, 50 años).*

<sup>20</sup> Las terapias que realizan los curanderos tienen como objetivo sanar enfermedades físicas y emocionales, para lograr el equilibrio entre el individuo y su entorno, para aliviar las penas que el paciente tiene como la tristeza y, a veces, para responder a sus preguntas ante recurrentes problemas (Gallardo, 2004:199).

### Fotos 4 y 5. Limpias realizando el “espueleo”



Fuente: Rogel et al. 2018.



Ante la pregunta de si solo sirve de protección del alma o el cuerpo mencionaron

*...hay de todo, hay gente que trae dolor en el cuerpo y los cura, o del otro dolor y ya se sienten bien, ¡es la fe!!(...) ¡no va a usted a creer una señora se quedó sin voz, y le ayudó!, ahora viene todos los años a cantar... (hombre, 65 años).*

*...Ven las espuelas del señor Santiago, si hay una enfermedad o cualquier cosa, se espuelean en todo el cuerpo y ya con eso, con la devoción que tienen con el señor Santiago, ellos se sienten aliviados, o les da el milagro del alivio de la enfermedad que tienen, pero si mucha gente viene y se retoca todo el cuerpo... (hombre, 60 años).*

La metodología de hacerse la limpia, es a libre albedrío, no hay formula o rezo específico, los

devotos piden en su interior o en voz baja, sus peticiones, hacen la oración personal para luego pasarse la espuela por el cuerpo; toman la espuela de la espiga (parte más ancha), y la rodajita con puntas que se ajusta a las ramas del semicírculo es la zona que se pasan por el cuerpo, generalmente comienza la limpia por la cabeza, pasando por extremidades superiores, tronco, extremidades inferiores, incidiendo muchas veces donde reside el dolor.

*...Agarra usted y se frota el cuerpo, la extremidad, donde le duela, así pero casi todo el cuerpo... se encomiendan, se persignan, van, se limpian y la vuelven a depositar... (hombre, 40 años).*

De esta manera después de haberse pasado la espuela, salen del templo para continuar con sus actividades cotidianas.

## Algunas conclusiones

A partir de las características sociales de cada sociedad, el proceso salud – enfermedad<sup>21</sup> es distinto ya que está “determinado por el modo como el ser humano se apropia de la naturaleza en un momento dado, apropiación que se realiza por medio del proceso de trabajo basado en determinado desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción” (Laurell, 1982 :20), en este contexto, la creencia, la aplicación y eficacia de sanar algún mal fuera del Modelo Médico Hegemónico (MMH)<sup>22</sup>, es un elemento importante para analizar como Determinante Social en Salud (DSS)<sup>23</sup>. Así, reconocemos que el *espueleo* tienen una eficacia simbólica<sup>24</sup> que ayuda a todos los que la frotan, la tallan o la pasan por el cuerpo.

Asimismo observamos como especifica González (2017:10) que los saberes de orden tradicional

21 El proceso salud – enfermedad, se expresa tanto en el cuerpo como en la psique humana, y su origen se ubican a partir de interacciones sociales, biológicas y culturales, dentro de un proceso histórico, interpretándose como una construcción de los individuos como seres sociales y a partir de ahí, reconocer diferentes planos de análisis y procesos que configuran sistemas jerárquicos multidimensionales (López et al., 2008: 324)

22 Por MMH entiendo el conjunto de prácticas, saberes y teorías generados por el desarrollo de lo que se conoce como medicina científica, el cual desde fines del siglo XVIII ha ido logrando establecer como subalternas al conjunto de prácticas, saberes e ideologías teóricas hasta entonces dominantes en los conjuntos sociales, hasta lograr identificarse como la única forma de atender la enfermedad legitimada tanto por criterios científicos, como por el Estado (Menéndez, 1988: 451).

23 La Determinación Social en Salud (DSS) sostiene una perspectiva conflictual de la sociedad que implica una relación dialéctica entre lo biológico y lo social, en una estructura jerárquica donde lo biológico queda subsumido en lo social, mediante procesos de producción y reproducción social, este, recoge en la categoría de modos de vida tanto procesos de producción, como de reproducción, deterioro y desgaste, y niveles del proceso salud enfermedad en lo singular, particular y general, así los sujetos están subsumidos en los modos y condiciones de vida impuestas por un todo social (Morales – Borrero et al., 2013: 800)

24 En palabras de Krmpotic (2011: 108) la eficacia simbólica es la “práctica médica que a través de su poder simbólico da forma a una realidad, el poder de cura reside en la legitimidad de los agentes para diagnosticar por un lado, a través del poder de nominación de los síntomas y la enfermedad y, por otro, la creencia, la ‘fe’ de los enfermos, ya sea en el curador o en los remedios que recomienda” ya que “valen no por la significación de los signos que contienen, sino por formar parte de un relato que se ofrece como matriz temporalizada de sentido para el sujeto y, en esa misma medida, como vía para configurar su deseo” (González, 2009: 29).

“son una síntesis compleja de sistemas médicos provenientes de diversos estratos culturales en permanente circularidad cultural, que siguen nutriéndose de manera abierta, plural y heterológica de dispositivos provenientes de los sistemas médicos contemporáneos” ya que las espuelas tienen un poder que ayuda a sanar diferentes tipos de males; para que las espuelas curen, es importante que se asocie de tres datos a saber: pie del santo, lo que representa la espuela por su uso y la plata con lo que está elaborado dicho objeto (véase esquema 1).

Como ya se mencionó la espuela se ha tomado como un objeto de segundo orden que complementa al símbolo dominante (santo), a este se le transfiere<sup>25</sup> el poder por el simple hecho de tocarlo o frotarlo en el cuerpo.

Creemos que el valor que le otorgan los devotos a la espuela es porque en primer lugar este artículo se le ha transferido el poder, la personalidad del santo, de esta manera al ser también una reliquia en ella hay poder de sanación.

*...porque estuvo pegado al cuerpo del señor Santiago, se pasa esa energía a la espuela. Eso hace la devoción y la fe, por allí dicen si no llevo la fe, la devoción, no me llevo nada... (Hombre, 60 años).*

También se observó que el sufrimiento de algún padecimiento se representa de múltiples formas y es ahí donde las creencias religiosas se fortalecen independientemente de la doctrina que se profese

25 Conceptualizamos la transferencia como La capacidad de todo cuerpo de irradiar su fuerza vital, su calor, personalidad y agencia sobre el mundo cotidianamente vivido. Habita algo es volverlo parte de si y, de la misma forma, proyectarse en él. La ropa, la casa, la parcela de trabajo, los caminos, eventualmente se convertirán en extensiones corpóreas. La fuerza vital que inunda todo el cuerpo parece proyectarse fuera de él como su agencia (Trejo et al., 2014 :283).

### Esquema 1. El poder de la espuela reside en tres elementos al unísono



Fuente: Elaboración propia.

(Barragán, 2005), en este sentido, podemos resaltar que “la religión asegura el poder de nuestros recursos simbólicos para formular ideas sobre la realidad y para expresar emociones, estados anímicos, sentimientos, pasiones y afectos” (Geertz, 1992: 100).

Asimismo, apoyamos la propuesta de Barragán *et al.* (2009: 141), cuando anuncian que “las creencias religiosas funcionan como estrategias para afrontar y sobrellevar el dolor, a la vez que fortalecen la esperanza”, por tanto es importante reconocer que las malas energías, dolencias, enfermedades y padecimientos que puedan curar las espuelas, son “intraducibles” entre los sistemas médicos (occidental e indígena), (Peretti, 2010:21), por lo que consideramos importante, como especifica Peretti (2010:28) “la defensa de la medicina tradicional y sobre todo su eventual integración en las prácticas médicas occidentales”.

Por otro lado, los entrevistados reconocieron que el sufrimiento, la culpa y el desasosiego están presentes cuando solicitan apoyo a Santiago y reconocen que los rezos y plegarias les han ayudado a aminorar las sensaciones de angustia y temor. Esto cobra relevancia cuando Le Breton (1995: 99) comenta que “Los sistemas religiosos integraron el sufrimiento humano en sus explicaciones del universo. Buscaron justificarlo en relación con Dios, los dioses o el cosmos; e indicar las maneras mediante las cuales los hombres debían asumirlo o combatirlo”.

El otro tema a saber es la espuela como instrumento de ayuda y castigo, según ha sido su uso en la equitación, “Es de suponer que tan pronto como el hombre comenzó a utilizar el caballo para cabalgar en él, hubo de pensar en hacer uso de alguna especie de aguijón con que estimular al bruto, pero de modo que sus manos quedasen libres y expeditas para gobernarlo”. (s/a, 1966:

369), de ser así entonces estamos hablando de que si este objeto ayuda a “hacer caminar o acelerar el paso” entonces estamos hablando que se trata de un dispositivo que ayuda a una adecuada canalización de voluntades nocivas que aquejan a los enfermos. El término espuelear como bien lo define el diccionario está bien empleado si entendemos que al “picar con la espuela a la cabalgadura para que ande”, entonces la espuela es un símbolo de la fuerza activa; que protege el punto débil, a la vez que expelle lo negativo (Cirlot, 1992: 197).

Hablando del metal con el que están realizadas las espuelas; a nuestro juicio, es posible que la plata al igual que el oro juega un papel importante por su valor económico, pues tiene capacidad de intercambiarse por lo que sea,<sup>26</sup> es de objetivación supraindividual, *la plata tiene la capacidad de transmutar, cambiar lo malo en bueno.*<sup>27</sup>

Entre las entrevistas efectuadas también se mencionó el poder que tiene el metal cuando se les preguntó ¿Qué es lo que cura la espuela? ¿El hecho de que es de metal, los picos, que estuvo en el pie del santo o la simple fe? Y aunque aseveraron que todas ellas, el tema del metal salió a colación:

*...Pues va gente que le pide promesa o le hizo un milagro, va y le pide el favor... quita las ma-*

26 En la magia se adjudican por transferencia ciertas atribuciones a un objeto. Con la mercancía sucede algo parecido, especialmente se trata de un artefacto que potencia o sustituye las capacidades físicas humanas. Y entonces a la tecnología se le atribuye un poder que parecería surgir de ella misma. El fetichismo, como fenómeno cognitivo, consiste en concebir al objeto como si tuviese autonomía, como si no tuviese que ver con las relaciones sociales que lo producen, además de que aparece como más evidente que ellas. En la magia se recurre en la simbolización. Curiosamente, sin embargo, coexisten en ella dos tipos de procedimientos, que se distinguen de manera clara: uno es técnico y procedimental; busca la eficacia de acuerdo con ciertas reglas y procedimientos, pasos necesarios en los que la repetición juega un papel. Otro es la simbolización de la persona concreta, o de un objeto, la cual se ve identificada con la figura simbólica (de la deidad o sacralidad) en lo que vendría a ser una forma de superposición o hipostatización. En otras palabras, coexisten la instrumentalidad, el trabajo sobre lo concreto, y la representación abstracta (Machuca, 2015:58).  
27 comunicación personal Manuel Valadez.

*las energías, no va usted a creer será el metal o que se yo, porque si fuera madera pues no... (hombre, 65 años).*

Si consideramos las características de este metal blanco, brillante, sonoro, dúctil y maleable, entenderemos que no solo ha sido a lo largo de la historia un material precioso, sino que en la iconografía cristiana ha tenido gran relevancia al asociarlo con la castidad, firmeza, integridad y pureza (Monterrosa y Talavera, 2004), por ello es de entender que dentro de la magia y superstición se confeccionaban talismanes. Basándonos en estos referentes, es posible que la plata con la que están elaboradas las espuelas además de que representar la pureza de Santiago, es capaz de purificar el alma y el cuerpo de aquellos que la utilizan como un medio de sanación.<sup>28</sup>

*Agradecemos el apoyo y las transcripciones realizadas en el trabajo de campo por parte de Alfonso Miguel González Chamorro, Martha Lucía Granados Riveros y Diana Rogel Díaz.*

28 En el cristianismo la plata obtenida de manera artificial simbolizó la purificación del alma. Por esta razón, en los salmos se equipará la palabra de Dios con la plata, y a la Virgen María También, pues concibió a Jesús en estado de pureza absoluta (Balasch y Ruiz, 2004:282).

## Referencias bibliográficas

- Aguirre, B. G. (1969). "Medicina y magia en la sabiduría popular", en: *Artes de México*, número 124, año XVI, México.
- Almaguer, G. A. y Vite, V. V. (2003). Relación intercultural con la medicina tradicional, *Secretaría de Salud*, México.
- Augé, M. (2004). *¿Por qué vivimos?: Por una antropología de los fines*. Gedisa, España.
- Báez-Jorge, F. (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 *Alessandro Lupo y Félix Báez Jorge (coordinadores)*, Juan Diego y la Pachamama nuevas vías del catolicismo y la religiosidad indígena en América Latina. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz-Universitá La Sapienza de Roma, pp.196-247.
- Báez-Jorge, F. (2011). Debates en torno a lo sagrado. *Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2011b). "Las reelaboraciones hagiográficas de matriz popular y el estudio de la religiosidad indígena". Ulúa. Revista de historia, sociedad y cultura. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales UV. Xalapa, número 18, julio-diciembre, 99-113. Báez-Jorge, Félix. *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2008 [1998].
- Balasch, E. y Ruiz, Y. (2004). *Diccionario de magia antigua y alquimia*, Tikal, México.
- Banks, M. (2010). *Los datos visuales en investigación cualitativa*. Ediciones Morata, España.
- Barragán, S. A. (2005). La Experiencia del Dolor Crónico, *Tesis de Doctorado en antropología*, INAH-SEP, México.
- Barragán S. A., Bautista, S. S., Gutiérrez, G., Jiménez, O. M., Ramírez, B. A.,
- Godínez, C. N. C., Artiachi, L. G. (2009). La experiencia del dolor crónico y el imaginario religioso desde la perspectiva del paciente y su familia *Arch Med Fam*; 11 (3) 136-144.
- Barrera, D. F. (2011). Religión y Religiosidad Popular: Análisis Sociológico de la Semana Santa en San Miguel y Santa Bárbara Iztapalapa, *Licenciatura en Sociología, Facultad De Ciencias Políticas / Universidad Nacional Autónoma De México*, México.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1999). *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Bueno, G. (1978). Reliquias y relatos: construcción del concepto de " historia fenoménica". *El Basilisco: Revista de materialismo filosófico*, (1), 5-16.
- Capponi, A. S. (2006). El culto de Santiago entre las comunidades indígenas de Hispanoamérica: símbolo de comprensión, reinterpretación y penetración de una nueva realidad espiritual. *Imaginario*, 12(13), 249-277.
- Cirlot, J. E. (1992). *Diccionario de Símbolos*, Editorial Labor, Barcelona.
- Cruz, R. V. (1995). *Grandes temas del esoterismo. Limpias (introducción)*. Corporativo minas, México.
- Chifa, C. (2010). La perspectiva social de la medicina tradicional. *Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas*, 9(4), 242-245.
- De la Torre, R. (2006). Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: new age y neomagia popular en Guadalajara. *Alteridades*, 16(32), 29-41.
- De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, 12(3), 506-521.
- De Waal, M. A. (1975). *Introducción a la antropología religiosa*. Verbo Divino, España.
- Delgado, M. (1993). La «religiosidad popular». En torno a un falso problema. Número 10 - Texto 10-08, *Revista Digital Gazeta de Antropología. Universidad de Barcelona*. Disponible en [www.ugr.es](http://www.ugr.es).
- Fagetti, A. (2004). *Síndromes de filiación cultural*.

- Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con Medicina Tradicional del Estado de Puebla*, Secretaría de Salud, Gobierno del Estado de Puebla.
- Flick, U. (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*, España, Ediciones Morata.
- Gallardo, A. P. (2004). Los especialistas de la curación. Curanderos teenek y nahuas de Aquismón. *In Anales de Antropología* 38(1).
- Geertz, C. (1992) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.
- Glaser, B.G. y Strauss, A. L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative research*. Aldine, New York.
- Gómez – Arzapalo, R. A. (2009). *Los santos, mundos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.
- González, C. L. (2017). El proceso terapéutico en la medicina tradicional mexicana. Algunas claves para su interpretación. *Nueva antropología*, 30(86), 9-34.
- González, C. A., Granados, R. M. L., Robles, A. B., Rogel, D. D. y Perdigón, C. J. K. (2018). “Proyecto de conservación de la escultura policromada “Santiago Apóstol” de Izúcar de Matamoros, Puebla, Estudio Histórico Antropológico”, CNCPC – INAH, Primer Informe 10 de junio.
- González, R. (2009). La eficacia simbólica. *Trama y fondo: revista de cultura*, (26), 7-30.
- Granados, R. M. L., Robles, A. B., Rogel, D. A. M., González, C. y Perdigón, C. J. K. (2018). “Proyecto de conservación de la escultura policromada “Santiago Apóstol” de Izúcar de Matamoros, Puebla, Estudio Histórico Antropológico”, CNCPC – INAH, Segundo Informe 23-25 de junio 2018.
- Gubler, R. (1996). El papel del curandero y la medicina tradicional en Yucatán. *Alteridades*, 6(12), 11-18.
- Hamui, S. L. (2011). Las narrativas del padecer: una ventana a la realidad social. en: Cuicuilco, 18.52, INAH-SEP, México, 51-70.
- Herrera, G. R. (2017). Etnografía de la fiesta patronal de Santiago de Anaya: una aproximación simbólica. *Edähi Boletín Científico de Ciencias Sociales y Humanidades del ICSHu*, 6(11).
- Islas, C. R. (1967). La indumentaria, en: *La charrería, Artes de México, la charrería*, año XIV, no. 99, 26.
- Jiménez, M. L. A. (2013). El culto al Señor de las Maravillas, una expresión de la religiosidad popular de tipo urbano en la ciudad de Puebla. *Cuicuilco*, 20(57), 279-295.
- Krmpotic, C. S. (2011). Creer en la cura. Eficacia simbólica y control social en las prácticas del Dr. M. *Scripta Ethnologica*, 33, 97-116.
- Laurell, A. C. (1982). La salud-enfermedad como proceso social. *Revista latinoamericana de Salud*, 2(1), 7-25.
- Le Breton, D. (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Argentina.
- López, A. O., Escudero, J. C. y Moreno, L. D. C. (2008). Los determinantes sociales de la salud: una perspectiva desde el Taller Latinoamericano de Determinantes Sociales sobre la Salud, *ALAMES. Medicina Social*, 3(4), 323-335.
- López, A. A. (1989). *Cuerpo Humano e Ideología*, UNAM, México.
- Machuca, A. (2015). El pensamiento mágico en el mundo secularizado, en *Dimensión Antropológica*, 22(63), enero – abril, INAH, México.
- Mata, L. F A. (2017). *Estudio de la flora con relación a la ritualidad y la religiosidad*, Doctorado en Antropología, Facultad De Filosofía Y Letras/ Instituto De Investigaciones Antropológicas/ Instituto De Investigaciones Sociales / Universidad Nacional Autónoma De México, México.
- Menéndez, E. L. (1988). Modelo Médico Hegemónico y Atención Primaria. Segundas Jornadas de Atención Primaria de la Salud. 30 de abril al 7 de mayo. Buenos Aires. 451- 464.
- Monterrosa, P. M y Talavera, S. L. (2004). *Repertorio de símbolos cristianos*, INAH, México.
- Morales-Borrero, C., Borde, E., Eslava-Castañeda, J.

- C., y Concha-Sánchez, S. C. (2013). ¿Determinación social o determinantes sociales?: Diferencias conceptuales e implicaciones praxiológicas. *Revista de salud pública*, 15, 810-813.
- Linares, J E O., Bosch, S. C., Carballo, M. R., Fernández-Britto J. y Rodríguez, E. (2001). *El consentimiento informado, una necesidad de la investigación clínica en seres humanos*. Rev Cubana Invest Bioméd, 20(2), 150-158.
- Peña, A. y Paco, O. (2007). Medicina alternativa: intento de análisis. In *Anales de la Facultad de Medicina*. 68(1), 87-96. UNMSM. Facultad de Medicina.
- Perdigón, C. J. K. (2001). Entre males, curaciones, yerbas y amuletos. El mercado de Sonora, en *La ciudad de sde sus Lugares, trece ventanas etnográficas para una ,metrópoli*, Vergara Abilio, Aguilar Miguel Angel, Sevilla Amparo coord., Conaculta, UAM, Miguel Angel Porrúa, México.
- Peretti, L. (2010). Las enfermedades culturales, la etnospsiquiatría y los terapeutas tradicionales de Guatemala. *Scripta ethnologica*, 32, 17-28.
- Portal, A. M. A. (1995). *Identidad urbana y religiosidad popular*, Doctorado en Antropología, Facultad De Filosofía Y Letras/ Instituto De Investigaciones Antropológicas/ Instituto De Investigaciones Sociales / Universidad Nacional Autónoma De México, México.
- Ricoeur, P. (1990 [1965]). *Freud. Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Robles, A. B. (2011). El trabajo de campo: algunas reflexiones en torno a qué hacer y cómo hacerlo, en *La complejidad de la antropología física*, tomo II, Anabella Barragán Solís y Lauro González Quintero, (Coordinadores), INAH-ENAH, 251-264.
- Rogel, D. D., González, A. M., Chamorro, M. L., Granados, R., Perdigón, C. J. K. y Robles, A. B. (2018). *Proyecto de conservación de la escultura policromada "Santiago Apóstol" de Izúcar de Matamoros, Puebla, Estudio Histórico Antropológico*, CNCPC-INAH, Tercer Informe 23-25 de julio.
- Rubial, G. A. (1998). Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas. *Estudios de historia novohispana*, 18 UNAM, México.
- Sagaón, S. A. C. (2011). *La Medicina Tradicional En El Municipio De Santiago De Anaya, Estado De Hidalgo: la eficacia de la limpia en la fiesta patronal desde la visión del creyente*, licenciatura en etnología, escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, México.
- Sánchez-Reyes, G. (2011). La santidad fragmentada: las reliquias carmelitas del Convento de San José de Puebla. *Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta (coords.), Cuerpo y religión en el México barroco, México, INAH, Conaculta, Promep*, 87-107.
- Schutz, A. (1995). *La construcción significativa del mundo social*, Paidós, Barcelona.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (1996). La entrevista en profundidad, en: *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Paidós, México, 100-120.
- Trejo, L. B., Gómez, M. A., González, G. M., Guerrero, R. C., Lazcarro, S. I., Sosa, F. S. (2014). *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. INAH.
- Urióstegui-Flores, A. (2015). Síndromes de filiación cultural atendidos por médicos tradicionales, *Revista de Salud Pública*, 17, 277-288.
- Quezada, N. (editora). (2004). *Religiosidad popular México-Cuba*, Plaza y Valdés editores, México.
- Varguillas, C. S. y Ribot, F. S. (2007). Implicaciones conceptuales y metodológicas en la aplicación de la entrevista en profundidad, en: *Laurus, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Caracas, Venezuela*, 13(023), 249- 262.
- Zolla, C. (2005). La medicina tradicional indígena en el México actual. *Arqueología mexicana*, 13(74), 62-65.
- Enciclopedia Universal Ilustrada. (1966). *Europeo americana*, Espasa-Calpe, Madrid, Barcelona.
- Nuevo Diccionario de la Charrería. (1992). Grupo Cagigas, México.