



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

ENTRE CHINCHOS Y PITACOCHE: ANÁLISIS DEL SISTEMA RITUAL DE LOS PAMES  
SEPTENTRIONALES DE CIUDAD DEL MAÍZ, SAN LUIS POTOSÍ.

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:  
LEÓN GARCÍA LAM

TUTOR PRINCIPAL  
DRA. MA. LETICIA RIVERMAR PÉREZ, IIS-BUAP

MIEMBROS COMITÉ TUTOR  
DR. JAQUES GALINIER, PARIS X, NANTERRE  
DRA. ANA BELLA PÉREZ CASTRO, IIA, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO (OCTUBRE 2017)



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Contenido

Introducción .....	v
Capítulo 1. Los pames septentrionales de San Luis Potosí .....	1
Una definición incompleta .....	2
Historia antigua de los pames y la pamería .....	10
Los estudios antropológicos acerca de los pames .....	17
En las faldas de la Sierra Madre .....	25
Nombrar un vacío, una aproximación cartográfica .....	25
El Valle del Maíz, su conformación misional y colonial .....	35
Descripción física de la región de estudio .....	47
Ciudad del Maíz .....	50
El Centro .....	54
El Pueblo .....	56
La Villa de San José .....	56
Las poblaciones .....	60
El proceso histórico de interacción social de Ciudad del Maíz .....	60
Los iskiriuy del Centro .....	63
Los chigües de la comunidad de El Pueblo .....	64
La identidad pame .....	66
Capítulo 2.- La vida comunitaria en el ejido de San José .....	69
La organización dualista .....	70
Las dualidades en el mundo pame .....	73
La dualidad femenino-masculino .....	74
Las demás dualidades .....	77
El monte y la comunidad .....	82
La Villa y el Ejido de San José .....	89
El solar y las viviendas .....	89
La organización doméstica: hombres y mujeres .....	93
La producción de los grupos domésticos y la reproducción social .....	100
La organización comunitaria y el sistema normativo .....	104
La organización agraria, el comisariado ejidal .....	107

El juez auxiliar .....	108
El gobierno tradicional.....	109
Los intersticios, lo que queda en medio.....	117
Capítulo 3.- Entre chinchos y pitacoches .....	118
El mundo de los chinchos.....	120
El espacio tiempo .....	121
El mundo húmedo, oscuro y lunar.....	127
La luna y la virgen.....	127
Las aguas, los granizos, rayos y arcoiris .....	128
Animales nocturnos.....	131
Plantas .....	133
Seres nocturnos, telúrico maléficos.....	134
Comentarios .....	148
El mundo de los pitacoches .....	149
Animales diurnos.....	151
Los santitos.....	152
La morfología de los santos .....	153
Cuerpo, enfermedades y curanderos .....	154
La topada de los chinchos y los pitacoches.....	158
Capítulo 4.- El sistema ritual.....	161
Primera parte: consideraciones previas .....	162
Ritual y cambio. ....	162
Ritual, sentido y exégesis.....	169
Ritual y fiesta .....	173
Ritual y espectáculo .....	177
Los episodios rituales .....	178
Procesiones.....	179
Plegarias o rezos.....	180
Danzas .....	183
Comida ritual.....	183
La danza .....	186
Reflexiones preliminares sobre las danzas en la Zona Media de San Luis Potosí .....	186

Las danzas en el ejido de San José.....	187
Danzas de a pie.....	187
Constantes y variantes principales de las danzas de a pie.....	188
Las danzas de caballito.....	194
La transformación de las danzas en las últimas décadas en el Ejido de San José.....	198
Danza de los Matlazincas.....	205
El papel del toro, la mula y los caballitos en las danzas de caballitos broncos del Ejido de San José.....	207
Segunda parte: Fiestas del Ejido de San José.....	208
Preparación del lugar.....	212
Fiestas a santos (primer complejo).....	218
Fiestas a vírgenes (segundo complejo).....	223
La festividad de la Santa Cruz.....	224
Las santas cruces.....	226
La bajada de la Cruz.....	227
La procesión y la fiesta en la Casa del gobernador.....	228
La llegada al templo de San José.....	231
Peregrinación a la Yerbabuena.....	232
El santuario del Amparo, la Yerbabuena municipio de Guadalcázar, S.L.P.....	233
El traslado.....	235
El campamento.....	236
El atrio.....	236
La noche.....	236
La estancia en el santuario.....	237
La procesión de Ciudad del Maíz.....	240
La peregrinación al señor de los trabajos.....	240
Procesión del Señor del Amparo.....	243
Semana Santa.....	244
El Ceremonial pame de la Semana Santa en la Villa de San José.....	247
Cambios y transformaciones de la Semana Santa en Ciudad del Maíz.....	248
Los papeles y los personajes.....	250
Los episodios de la Semana Santa.....	253

La escenificación.....	255
Las procesiones .....	258
El proceso santo .....	260
Salidas de los diablos .....	261
Miércoles Santo.....	262
Jueves Santo.....	262
Viernes de Dolores.....	268
Sábado de Gloria.....	274
El fuego y los diablos.....	276
Domingo de Resurrección.....	278
Elementos del sistema ritual.....	282
Las vueltas.....	282
El desorden.....	285
Las ofrendas .....	289
Ambigüedad y ambivalencia.....	295
La bendición.....	296
La imitación y las apariencias .....	297
Conclusiones: La identidad y la vida festiva.....	302
Los pames y el concepto de identidad.....	303
Los límites de la comunidad son los límites de la fiesta .....	310
Epílogo .....	314
Bibliografía .....	315
Índice de esquemas, fotos, ilustraciones, mapas y tablas.....	334

## Introducción

El objetivo central de esta tesis es el estudio de la vida ritual de los pames de Ciudad del Maíz y sus conflictos identitarios. Tiene como sustento una investigación etnográfica realizada entre 2011 y 2015 como estudiante del doctorado en Antropología Social en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Este trabajo se propuso lograr el análisis de los elementos básicos del sistema ritual de este grupo indígena. A razón de la distancia entre lo que se piensa y lo que se hace, es saludable aclarar el programa antropológico de esta investigación, como instrumento de evaluación para el lector. Una investigación persigue ideales y valores, pero desconoce casi del todo si se consiguieron, hasta que miradas lejanas otorgan la evaluación de cuánto de los propósitos iniciales fue alcanzado.

La amplitud actual de la disciplina antropológica pregunta si debe considerarse la existencia de una pluralidad de antropologías (y una consecuente agenda de descolonización) o una antropología con una diversidad de posibilidades epistémicas (Grimson, Merenson y Noel 2011). Como me inclino más por los argumentos de la segunda conclusión, supongo que cada investigación es, a su vez, el centro y la suma de un conjunto diverso de perspectivas, cuya encrucijada<sup>1</sup> es el autor, quien goza de la posición epicéntrica de reunir hechos sociales, pensamientos, historias personales de autores y tradiciones académicas. Reconociéndome yo mismo como una encrucijada, partiré de reconocer cuáles fueron las coincidencias que me permitieron y me dificultaron la redacción de este trabajo. 1) La situación de los estudios otopames en San Luis Potosí; 2) el seguimiento de un programa antropológico que, entre otras cosas, privilegia el trabajo de campo y la etnografía, 3) un conjunto de oportunidades y desavenencias que, de manera personal y fortuita, generaron emociones y estados altibajos.

Al respecto de la precaria situación de los estudios acerca de los pames, cabe señalar que la investigación menos atractiva sería la de Ciudad del Maíz. En el polo opuesto se encuentra –seguramente en ese orden– Santa María Acapulco y sus colindancias, Tamasopo... Alaquines. Cuando inicié la investigación, me interesaba hallar una frontera

---

<sup>1</sup> Lévi-Strauss refiere en algunos de sus trabajos (1977) a la encrucijada, *carrefour*, en este sentido.

que diera luz a la complejidad acerca de la identidad indígena y del proceso de su emancipación (cómo dejar de ser pame) o gestión (cómo ser pame otra vez). Los pames, quizá por su condición “chichimeca”, no han sido atractivos para los antropólogos, los menos atractivos de los pames serían estos grupos norteños, “maicenses”, de los que en las últimas décadas se ha dicho que están por desaparecer. Heidi Chemín murió en 2005 y, entre un patrimonio de reflexiones, legó la empresa de estudiar con mayor profundidad los “núcleos” pames de la Zona Media de San Luis Potosí, yo me decidí por los de San José, los más septentrionales, por dos razones: eran los más cercanos a los grupos campesinos que yo investigué en mi maestría y porque supuse hipotéticamente que su aparente desaparición paulatina no impedía la persistencia del sistema ritual.

La investigación, es decir el conjunto de acciones que atienden la demanda de un cuestionamiento, es un dispositivo práctico e intelectual corporizado y orientado por la atención de mis maestros y por los vaivenes de la experiencia. Desde la licenciatura fui adquiriendo –construí, dicen los pedagogos actuales– un concentrado de principios antropológicos mínimos pero esenciales para el desarrollo de esta investigación. Es una manera de hacer antropología gestionada por el saber de los especialistas y mi interpretación y experiencia propias. Explicaré a continuación esos principios, cómo los entiendo y cómo los desarrollé en este trabajo.

Ciertamente, la antropología en su mayor parte es trabajo de campo. Aunque se invierte mayor tiempo en el “trabajo de gabinete”, el lugar donde se hace la antropología (donde ocurren las preguntas, los descubrimientos, las desesperanzas) es en campo. La dificultad tan sonada de vincular la teoría con los datos empíricos es producto de la lejanía de sus naturalezas; en mi caso, estoy seguro que no hay teóricos de la identidad y del ritual que conozcan el ejido de San José y no se puede conocer lo que ocurre ahí sino estando allí mismo. Las poblaciones no se pueden conocer ni reconocer teóricamente. El antropólogo es un ser del ‘ahí’ y su obligación es dar cuenta de esas realidades, espectaculares o no, que dice Galinier, enriquecen el patrimonio humano.

Viveiros de Castro planteó una de las frases más completas acerca de la disciplina: que la antropología es la ciencia que toma como suyo el punto de vista de los demás. Antes, mucho antes de Viveiros de Castro, la antropología era ya perspectivista, porque incluso en

el evolucionismo más positivista, a pesar de la aspereza de las herramientas conceptuales, hubo siempre una tendencia a comprender el pensamiento de los “otros” y su punto de vista –su perspectiva– de las cosas del mundo; términos como ‘contagio’, ‘*hau*’, ‘imitación’, ‘mana’, ‘animismo’ o ‘totemismo’ son conceptos que, aunque en alguna medida, equívocos, intentaban asir el pensamiento de los “otros”, explicarlo desde su contexto. La intención de comprender no es algo que ocurra en el escritorio, o en una charla de café, sino que brota siempre del trabajo de campo.

El programa<sup>2</sup> al que se adscribe esta investigación insiste que nunca hay suficiente trabajo de campo. La disciplina, es por tanto, básica, terrestre y empírica. Entre más básico, terrestre y empírico sea el trabajo de campo más complejas y sistémicas serán las nociones etnográficas que se alcancen. Esta consideración se opone a otros programas que consideran que el trabajo de campo debe enfrentarse armado de un sólido andamiaje teórico. Frente al arsenal teórico me propuse observar la realidad social de los pames de Ciudad del Maíz lo más indefenso y vulnerable posible. De esta manera, permití que los hechos etnográficos cuestionaran las definiciones, al antropólogo y a sus conceptos, y no al revés. La etnografía pone a prueba la teoría y, la mayoría de las veces, la rebasa.

La hipótesis a resolver fue en principio esta: un grupo indígena tan marginado como el pame –especialmente el pame de Ciudad del Maíz– puede cuestionar las abigarradas definiciones teóricas de la identidad y contribuir en algo a la teoría mesoamericana de la cosmovisión y el ritual, y a otras discusiones que permean en la actualidad nuestra disciplina, en especial aquellas que se relacionan con el cambio y la permanencia, la costumbre, la tradición, el núcleo o la adaptabilidad.

El trabajo de campo “de largo aliento” es el alimento de una investigación robusta. Un proyecto así implica décadas dedicadas a la recolección de datos, a su acumulación, sistematización y constante vinculación con otros hechos, para tratar de recrear las

---

<sup>22</sup> Yo le llamo así porque refiere a un conjunto de principios antropológicos que, al encontrarlos en distintos especialistas, rebasa las particularidades personales y conforma un ordenamiento que no podría llamarse “perspectiva”, ni mucho menos “teoría”, “paradigma”, o “corriente”, sino “programa”. Se refiere a diversos aspectos: preeminencia del trabajo de campo, preferencia por el empirismo, desconfianza por la deducción teórica y sus bogas, reconocimiento de la complejidad etnográfica. Trabajos clave que pueden ejemplificar este “programa” son los de (Chemín, 1980), (Rivermar, (2008), Alvarado Solís (2004) y en especial Galinier (1987, 1990, 2009)

tensiones entre conceptos, que culminan en la circulación, transformación de elementos entre distintos ambientes socioculturales (rituales, económicos, sociales). En ese sentido, no me atrevería nunca a considerar esta investigación concluida, sino aun fragmentaria e incompleta.<sup>3</sup> Si se presenta como un producto acabado es solo por razones escolares y administrativas. Reconociendo que algunos procesos no pueden acelerarse, ni otros detenerse, entrego este trabajo como un “puesto de verificación”, como una etapa intermedia de un proceso de investigación que planeo extender.

Mientras desarrollé esta investigación, además del valioso apoyo institucional de la Universidad Nacional Autónoma de México (a través del IIA) y del Programa de Becas de posgrado del Conacyt, tuve la oportunidad de contar durante un par de años con el apoyo del Centro de las Artes de San Luis Potosí. Esta institución destinó un pequeño presupuesto para el apoyo de los artesanos pames y breves impulsos culturales en el ejido de San José. Con los 7 mil pesos mensuales que se destinó durante varios cuatrimestres se pagaron talleres: de tejido en telar para mujeres, de fabricación de hornos para los alfareros, camisas para vestir danzas o las procesiones para la Semana Santa; el que más me satisfizo fue el breve taller de rescate de música de vara, que solo pudo durar dos temporadas de tres meses.

Estos apoyos gestionados sirvieron para ganarme la confianza de los pames y ejidatarios de San José y cierta legitimidad: yo no iba al ejido nada más a “hacerme rico con las fotos”, sino también a apoyar a la comunidad; hecho que nos indica la importancia que guardan los intercambios en la construcción de la empatía y las relaciones sociales. También me gané enemistades que difundieron el rumor que yo me granjeaba el dinero de los proyectos. Aunque al principio estos conflictos me pesaron en el ánimo, me dieron luego la oportunidad de cobrar conciencia que, si los tenía, era porque de alguna manera yo ya jugaba una posición en la comunidad. Efectivamente: el conflicto es parte sustantiva de los grupos; lo que mantiene a los individuos unidos, además de lo que ya se ha dicho (el

---

<sup>3</sup> “[...] lo más difícil reside en la manera de decir lo que, al paso del siglo, funge como una “caja negra” de una sociedad amerindia y que orienta su estilo cognitivo, esclarece enigmas conceptuales, colorea los afectos, invade los rituales, se oculta detrás de las risas y las lágrimas, da a entender lo que pasa en la intimidad de las cosas. Para alcanzar nuestro objetivo, existe solo un camino posible, vivir con las personas, meses, años, comprender todas las sutilezas de su lenguaje. Se trata de un programa muy pesado, pues éste no da resultados después de cinco... ni aun diez años.” (Galinier, 2009 pág. 153)

territorio, la lengua, la fiesta), es el interés por los recursos, el cual casi siempre adquiere la forma de conflicto. Otras maneras de incorporación y marginación a la comunidad se me presentaron: la comida, la participación en las juntas, el consumo en torno a un fogón, el trabajo comunitario y la sexualidad. Serán explicadas en su oportunidad.

Un conjunto de descargas emotivas me han acompañado a lo largo de este trabajo. En estos últimos años he experimentado toda clase de estados, como no los había tenido antes: depresiones, euforias, gustos, enojos, frustraciones... Quizá alguna de estas manifestaciones emocionales intervino de más en ciertas partes del documento, de antemano me disculpo si algunos detalles se consideran excesivos. Pero los problemas de investigación, como si fueran pocos, no solo se hallan en la dificultad de lo observado, sino sobre todo están en el observador. La riqueza de la etnografía no solo consiste en la dureza sistemática de los hechos testarudos, también en la blandura y fragilidad del humano antropólogo, que experimenta de manera siempre diferente esos mismos hechos y, por ello, los interviene y los llena de intencionalidades insospechadas.

Las fuentes teóricas, metodológicas, técnicas y espirituales de que me nutrí provienen por lo menos de ocho autores y su obra. En primera instancia de Heidi Chemín Bässler y Dominique Chemín. Como ella, nadie efectuó tanto trabajo de campo en la pamería y, hasta ahora, no se ha realizado una investigación etnohistórica de los pames tan profunda como la de Dominique. Por supuesto la obra de J. Galinier funge como el sextante orientador principal de todos los estudios mesoamericanos, en particular de los otopames. Los textos de mis maestros (Rivermar Pérez, 2008, Alvarado Solís, 2004; Sariego Rodríguez 2002), y de otros autores como (Ariel de Vidas (2002) o López Austin (2006) fueron modelos antropológicos muy valiosos. El presente trabajo se compone de cuatro capítulos y en cada uno de ellos se responde etnográficamente a varios cuestionamientos:

El capítulo 1. *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, es una descripción diacrónica de los pames de Ciudad del Maíz. Es imposible responder estáticamente a la pregunta que interroga por la identidad de los pames: no podemos plantear ¿quiénes son?, ni tampoco ¿quiénes han sido? Sino ¿quiénes han venido siendo y qué han dejado de ser? Por ello, en este capítulo describo las hipótesis arqueológicas, lingüísticas y etnohistóricas que se han inferido acerca de esta población, hasta su actual habitación en la Villa y Ejido

de San José. Las respuestas más notables que ofrece este capítulo refieren a que el grupo que actualmente llamamos pame no coincide necesariamente con las poblaciones que históricamente fueron llamadas así. Por una parte, cuestiona el supuesto territorio que los pames han ocupado desde siempre y, por otra, explica por qué esta región genera la imagen de un “vacío” geográfico. También se subraya el error histórico de considerar una fundación veloz de misiones en 1617 y se pregunta por una población indígena que no es reconocida oficialmente como tal: los chigües del Pueblo. Finalmente, se cuestiona la legitimidad de la población del Centro, que los pames llaman “*iskiriuy*”, que son la población principal que reproduce la discriminación hacia lo indígena, específicamente hacia lo pame, y cuya crisis se resuelve cíclicamente en la vida ritual.

El capítulo 2. *La vida comunitaria en el ejido de San José*, es una descripción de las principales categorías duales de los pames y cómo la vida social se desarrolla en torno a estos conceptos: lo liviano, lo pesado, lo alto, lo bajo, lo femenino, lo masculino, lo frío y lo caliente, el adentro y el afuera. Asimismo, se describen las construcciones y las formas básicas de las viviendas; se concluye que algunas cosas como el agua y el fuego tienen un carácter central. También se explica una condición fundamental para comprender la vida ritual y simbólica: en el pensamiento pame no existen hechos absolutos y se describen las alianzas y la manera en la que los grupos domésticos se reproducen, en algunos casos desplazando a los padres a solares más lejanos. Por último, se explica el orden normativo: las jefaturas, los cargos, los roles y cómo la flexible figura del “delantero” permea a todas las formas de autoridad: las simbólicas y las terrenales.

El capítulo 3. *Entre chinchos y pitacoches*, está dividido en dos partes. Cada una recibe el título de uno de estos pájaros, en primera instancia los explica de manera *etic* con el fin de contrastar la diferencia con la concepción *emic*. En la primera parte, “El mundo de los chinchos”, se explica el ámbito húmedo, lunar, ancestral y erótico del mundo; regido por una de las partes del tiempo: la época de lluvias clasificadas a su vez en dos tipos: las pitayeras y las eloterías. Se aprovecha la descripción del ámbito telúrico para describir a las entidades oscuras: brujas, nahuales, vientos, malaires, zopilotes, diablos... En la segunda parte, “El mundo de los pitacoches”, se explica la numinosidad del tiempo y del día, cómo cierta parte del mundo se alegra también con este tiempo seco y airoso; se explica también

la relación con los santitos y la curación de enfermedades calientes. Por último, se describe un relato que explica por qué el chincho es el rey de los animales: se sabe todas las canciones (no las imita, como suele pensarse del “mimo políglota”).

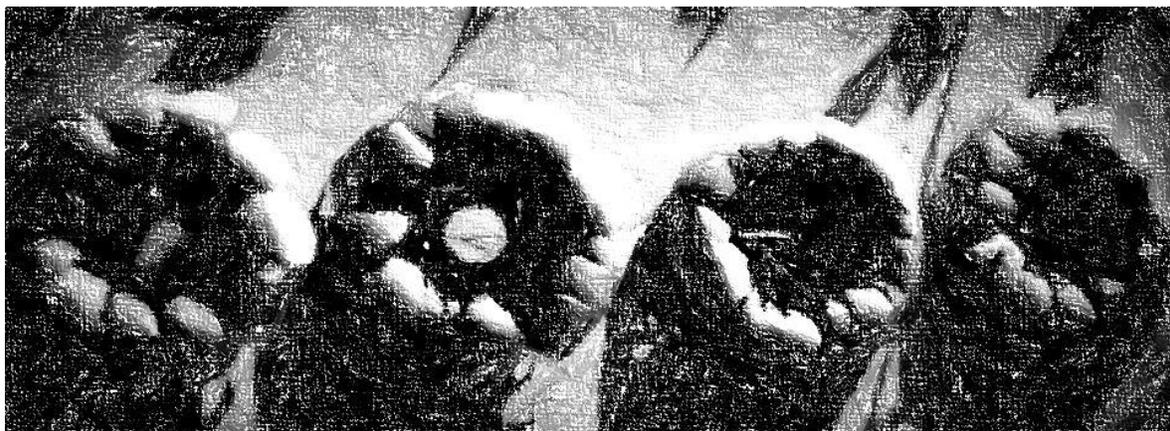
En el capítulo 5. *El sistema ritual*, se explican las consideraciones previas al analizar el ámbito ritual de los pames: el cambio, la exégesis del ritual, la fiesta y el espectáculo. Luego se explican los episodios rituales de las celebraciones en el ejido de San José, que son cuatro: procesiones, plegarias, danzas y comida. La danza, como ocurre en los casos festivos y rituales de todo el continente,<sup>4</sup> es un fenómeno tan complejo en la vida ritual de la región que se dedica todo un apartado a su análisis, resultado de ello se obtienen ciertas categorías que tienen eco en el pensamiento pame: lo ordenado-ordenante y lo desordenado-desordenante; oposiciones de colores, etcétera; a la par de una descripción inédita de Heidi Chemín acerca de las danzas que ella documentó. Una vez explicados los episodios se procede con la manera de preparar un espacio festivo, en especial con tres elementos: los otates, la “verdura” y las flores de sotol; luego se explican el desarrollo de dos ciclos de fiestas, que a su vez tienen sus propios ámbitos: femenino, masculino, infantil, etc., y que coinciden con una temporalidad de fiestas común a toda Mesoamérica. Sin embargo, estos dos ciclos de fiestas poseen un carácter opuesto: dos maneras de experimentar la fuerza de la comunidad. Luego se explican los ceremoniales más extensos y más complejos de la vida ritual de San José: se distinguen y se comparan los elementos de las celebraciones a la Santa Cruz y de la Semana Santa. Por último, se realiza una descripción condensada de los elementos hallados desde el primer capítulo y reconfigurados en la vida ritual, que son seis: las vueltas, el desorden, lo ambiguo, la bendición, las ofrendas y la imitación y las apariencias.

En las conclusiones planteo que el constituyente de la diferenciación de estas personas no puede observarse a simple vista: no es una frontera de diferenciación como la que proponen Barth (Frederick, 1969), Cardoso de Oliveira (2007), Bartolomé (2006) u objetivada como repite Giménez. La diferenciación está asentada en la constitución de un mundo que los *iskiriuy* consideramos inexistente: el mundo otro. Los pames constituyen su

---

<sup>4</sup> En México esta complejidad queda documentada en una amplia bibliografía; particularmente en los estudios de Warman (1972), Bonfiglioli (2004), Jaúregui (2011), Gutiérrez del Ángel (2010), Good (2001) y en los trabajos presentados en *Lenguajes de la tradición...* compilado por Jiménez de Báez (2002).

identidad y la consistencia de su sociedad en la reproducción de un horizonte comunitario que proviene del mundo de sus ancestros, en el que pululan entidades ctónicas y celestes, maléficas y benéficas, frías, calientes, viejas e infantiles, verdes, maduras, podridas, henchidas y vacías, pero hambrientas todas.



## **Capítulo 1. Los pames septentrionales de San Luis Potosí**

La presente investigación trata acerca de la vida ritual de la población pame que habita el norte de la “Zona Media” del estado de San Luis Potosí. ¿Quiénes han sido estos pames? ¿Quiénes los han documentado y cómo se han abordado las investigaciones al respecto? Hasta hace unas décadas los estudios etnográficos en San Luis Potosí habían sido escasos; sin embargo, en los últimos años estas carencias se han venido resarcido con el paulatino aumento de instituciones académicas.<sup>5</sup> Esta investigación participa de una incipiente discusión etnográfica potosina, por lo que bien vale la pena empezar por señalar cuáles son los temas de interés nodal que han interesado a la antropología regional, así como sus principales perspectivas. Pames, en principio, son aquellos que se consideran parte de cierto grupo indígena, diferenciado y definido por un conjunto de variantes lingüísticas<sup>6</sup> que en su conjunto así se denominan: pame. Sin embargo, en las próximas páginas se problematizan estas consideraciones.

### **Una definición incompleta**

En la actualidad, los pames del norte<sup>7</sup> habitan ciertas áreas discontinuas en la región conocida como Zona Media de San Luis Potosí, son rancherías organizadas por un sistema de cabeceras de población<sup>8</sup> y en torno a ejidos. Sus territorios se encuentran en distintos nichos ecológicos, ocupando sierras, cañones y valles de los actuales municipios de Santa Catarina, Lagunillas, Rayón, Cárdenas, Tamasopo, Alaquines, Ciudad del Maíz y El Naranjo, territorio que se extiende entre los ríos Santa María hasta el Gallinas, entre la cuenca del Rioverde y la Sierra Madre Oriental, al norte de la Sierra Gorda de Querétaro y de los valles y sierras del norte de Guanajuato.<sup>9</sup> El clima (cálido seco y semiseco con lluvias en verano) afecta de forma diferente a toda la región, pues la humedad del Golfo

---

<sup>5</sup> La Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas (EESCIHA), El Colegio de San Luis, A.C., la delegación del Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto de Investigaciones Humanísticas y la actual Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, entre otras.

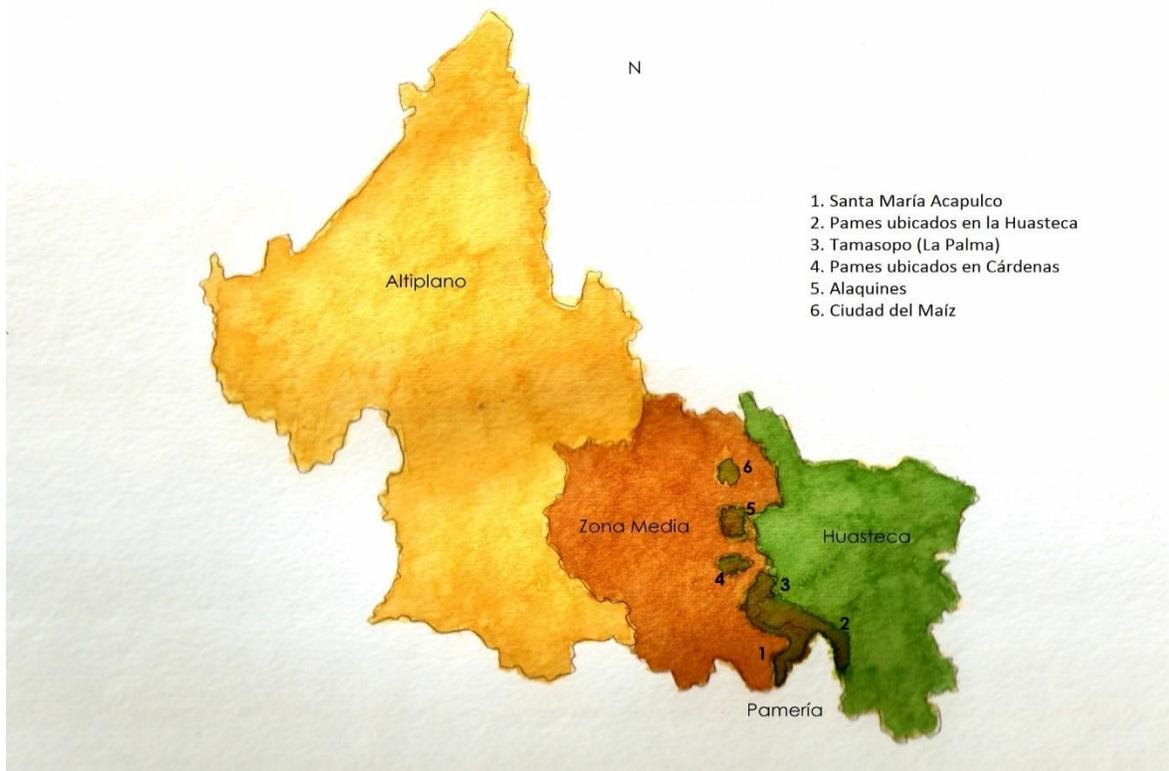
<sup>6</sup> De acuerdo con la actual catalogación de lenguas indígenas realizada por el INALI, hay tres categorías lingüísticas: familia lingüística, agrupación lingüística y variante lingüística: la agrupación lingüística corresponde más o menos a lo que comúnmente llamamos “pueblo” (Nava, 2010). Así el pame, pertenece a una gran familia lingüística: el otomangue; como agrupación se le conoce como pame, el cual tiene sus variantes lingüísticas: pame sur, pame norte, etc.

<sup>7</sup> Existen dos grupos pames, los del sur, que habitan (o habitaban) en el estado de Hidalgo, y los del norte, que habitan los estados de San Luis Potosí y Querétaro.

<sup>8</sup> Retomando el concepto de *Los Pames Septentrionales* de Heidi Chemín (1984), explicado más adelante, en este trabajo llamaré “núcleos” a estas concentraciones de población pame.

<sup>9</sup> Habrá que considerar que pueden habitar pueblitos del sur de Tamaulipas y algunas localidades refugiadas en la sierra de Aquismón y Xilitla.

detenida por las serranías beneficia de manera discontinua a los valles más altos.<sup>10</sup> La ocupación de sus territorios es resultado histórico, interacción de procesos –cada uno con distintas duraciones– con otros grupos, generalmente en condiciones de desventaja. Se irán señalando, uno a uno, algunos de estos procesos que explican la ocupación actual de los pames y que nos permitirán a comprender muchas de las razones de su vida ritual y los procesos que conforman su identidad.



**Mapa 1. Distribución de la población pame en el Estado de San Luis Potosí, elaboración propia.**

Considero incompleta la definición de lo pame planteada como exclusiva agrupación lingüística, pues esta postura endurece las fronteras delimitantes de la identidad descartando la posibilidad de re-plantearlas mediante otros recursos culturales. Es evidente que la lengua no es sólo un simple código de comunicación. Una sola palabra puede postular, como dice Borges, a todo el universo; de ahí el formidable trabajo de Galinier en

<sup>10</sup> Consideraciones que anotaremos con mayor profundidad en el capítulo siguiente.

torno al complejo mundo otomí,<sup>11</sup> exuberante en polisemias y articulado mediante complejas tramas de significación; respecto a la lengua pame habrá que tomar en cuenta los trabajos de Doris Bartholomew (1965), Manrique Castañeda (1988), Heidi Chemín (1996), Fernando Nava (2010), Yolanda Lastra (Lastra y Bartholomew 2012), lo que implicaría que cuando una lengua desaparece, se pierde además todo un mundo y la capacidad para traducirlo y para actuar en él. Aun así, cabe la posibilidad de que un grupo gestione su identidad y su cultura fuera de su propia lengua y así persistir.

Ello ocurre actualmente en el Ejido de San José, Ciudad del Maíz, pues la mayor parte de su población ya no habla la lengua pame, sin embargo, como se demostrará a lo largo de las siguientes páginas, su mundo subsiste. Por lo pronto, una definición planteada mediante el exclusivo rasgo lingüístico, no lograría comprender la dinámica social contemporánea en torno a la población pame de ese lugar. De algún modo, algo hay antes y después de la lengua. En la “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, Lévi-Strauss (1971) advierte que el lenguaje no pudo haber surgido “de repente” lo que sugiere que el simbolismo existe con anterioridad a la lengua “con él [con el lenguaje] el universo se ha convertido en algo significativo, pero no por ello mejor conocido”. Entonces ¿podríamos una vez más dejar abierta la puerta por la que entró y salió la lengua y considerar que es posible, pese al baluarte perdido, conservar las implicaciones más profundas del ser cultural?

La definición de los grupos indígenas por su lengua tiene un origen oficial y facilita cuantificar la composición demográfica y, con ello, los cálculos presupuestales en materia de indigenismo. Los organismos del estado<sup>12</sup> hasta la fecha reducen el problema de la identificación indígena a la pregunta de si se habla o no una lengua indígena. Esta postura originada en la intención histórica de disminuir la diversidad lingüístico-cultural en el país,<sup>13</sup> persiste en la realidad social actual, como vestigio subyacente de políticas indigenistas anteriores, en un *colage* de políticas públicas yuxtapuestas (dirigidas a la

---

<sup>11</sup> *La mitad del mundo* (1990) es su trabajo más notable, pero también referiré otros de sus textos en los que constantemente echa mano de términos preñados de significación, para comprender lo que él llama la “teoría otomí”.

<sup>12</sup> Consejo Nacional de Población, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, etc.

<sup>13</sup> Dice Bonfil “La meta del indigenismo, dicho brutalmente, consiste en lograr la desaparición del indio” (Bonfil Batalla, 1995 [1970] pág. 296).

integración, o a la asimilación o bien, a favor de la multiculturalidad), fenómeno de contabilidad social al que Vázquez León (2010) llama “identidades numeradas” y refiere a las piruetas gubernamentales para aumentar o disminuir estadísticamente a las poblaciones indígenas frente al problema de reunir como la misma cosa, lengua, cultura e identidad. Es bien sabido que, durante la aplicación de los censos de población, muchas personas por vergüenza u otras razones niegan su lengua materna, lo cual conlleva que, si bien es sencillo preguntar y relativamente fácil contestar “sí” o “no”, en estas respuestas falsas o verdaderas van adheridas inevitablemente todas las tramas de la complejidad social.<sup>14</sup>

La adopción de las políticas multiculturalistas ha replanteado la definición de lo indígena, por ejemplo, desde el 2010, el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) consideró como población indígena a “todas las personas que forman parte de un hogar indígena cuando el jefe(a) del hogar, su cónyuge y/o alguno de los ascendientes [madre o padre, madrastra o padrastro, abuelo(a), bisabuelo(a), tatarabuelo(a), suegro(a)] declaró ser hablante de lengua indígena.” (CONAFE, 2014). Esta adecuación permite agrupar hasta tres generaciones de personas indígenas, aunque no hablen su lengua materna.

A pesar de los esfuerzos del INALI, por dotar de nomenclaturas lingüísticas oficiales más cercanas a la reflexión académica y del CONAFE por tomar en cuenta generaciones que ya no hablan su lengua pero que se reconocen como indígenas, estos no bastan para comprender la complejidad propia del proceso de identificación. La vida cotidiana ofrece otros rasgos confeccionadores de la identidad indígena: muchas familias se identifican como tales, y en Ciudad del Maíz como pames<sup>15</sup> aduciendo un criterio genealógico, dicen que descienden de “la gente”, pero por razones diversas –en especial la discriminación– han perdido su lengua. Otros reconocen que hablan una lengua indígena, pero niegan ser “pames” pues, como veremos, este concepto se emplea de manera denigrante y despectiva como sinónimo de “tonto”. Otros, la mayoría, no hablan pame y no

---

<sup>14</sup> Dominique Chemín (Chemín, 1996) refiere a múltiples razones por las cuales la población pame aumentaba y disminuía abruptamente entre un censo de población y otro, debido a equívocos, confusiones en torno a estas preguntas.

<sup>15</sup> La importancia de considerarse indígena o pame en la actualidad responde (en parte, por lo menos) al interés de acceder a los programas públicos dirigidos a esta población: PRODICI, PROFODESI, PRODESCUM, etc.

quieren ser considerados como tales, sin embargo, aceptan serlo en la medida que les atraen los recursos públicos de la CDI. Mientras unos intentan ser reconocidos como pames otros luchan por dejar de serlo. ¿Qué los une?

En la actualidad, en la lucha por la identificación, lo lingüístico y lo genealógico disputan la legitimidad y frontera de lo indígena que las instituciones del estado tratan de endurecer y algunos sectores indígenas de ablandar con el propósito de acceder a programas públicos. Varios autores han insistido en que las fronteras, en especial las identitarias, son lábiles, porosas, fluidas, permeables, homeostáticas, dinámicas y, sobre todo, como dice Augé, superables (2010). Al respecto, daremos cuenta, a lo largo del trabajo cómo ambos criterios, el lingüístico y el genealógico, generan confusiones, olvidos, remiendos y omisiones.

Pame proviene de una voz que en tiempos de la Guerra Chichimeca significaba “no” y se usó, por lo menos desde 1570, para designar a cierta parcialidad de indios, al respecto dice fray Guillermo de Santa María en *La Guerra de los Chichimecas*:<sup>16</sup>

La nación de estos chichimecas más cerca a nosotros, digo a la Ciudad de México, son los que llaman Pamies, y es un buen pedazo de tierra y gente. Están mezclados entre otomíes y tarascos. Los españoles les pusieron este nombre Pami que en su lengua quiere decir no, porque esta negativa la usan [f. 1v] mucho y así se han quedado con él.  
(Carrillo Cázares, 1999 pág. 190)

La negación que utilizan los actuales pames en Ciudad del Maíz es *mue* y *nu*.<sup>17</sup> En ninguna de las dos variedades dialectales del pame norte se utiliza una voz que refiera a “*pamie*” como negación. Lo que significa que, por lo menos, al grupo que los conquistadores identificaron primariamente como pame, no corresponde directamente al grupo que en la

---

<sup>16</sup> Se atribuyó este texto a Gonzalo de las Casas; por eso en varios documentos aparece citado como el autor de este texto, pero a partir de la publicación de Carrillo Cázares (1999) se atribuye la autoría de este texto a Fray Guillermo de Santa María.

<sup>17</sup> Heidi Chemín presenta además en pame de La Palma *nipalmáng* “no quiero” y *nipalymi* “terminado” como posibles fuentes del etnónimo “pame” (1984 pág. 37)

actualidad así designamos.<sup>18</sup> Pame sirvió para particularizar a los grupos chichimecas que vivían en la frontera de guerra en el siglo XVI considerándolos “[...] la gente para menos y menos dañosa de todos los chichimecas [...]” Lo más probable es que los colonizadores llamaron pames a varios grupos diferentes, que en ese tiempo, habitaban en la frontera de guerra, es decir:

Su habitación o clima comienza de 20 grados de latitud, poco más a menos, que, por lo más cercano, es el río de San Juan abajo. Comienzan en la provincia de Mechuacán, en pueblos sujetos a Acámbaro que son San Agustín, y Santa María, y en Yrapundario, y aun llegan en términos de Ucareo, que es de esta otra parte del Río Grande, [Lerma] y de allí van a pueblos sujetos a Xilotepeque, que son Querétaro y el Tulimán San Pedro, por el río de San Juan abajo, y tocan a Izmiquilpa, y Pescadero de Mestzilán [Meztitlán] y por aquellas serranías, hasta el fin de Pánuco, y vuelven por los pueblos de Parrón [Oxitipa] a Posinquí y a Sichú y a los Samúes, que son de la misma lengua y Cuevas Pintadas, donde acaban.

Chichimeca designaba de un modo general a todos los indios del norte, voz también plagada de sentidos divergentes,<sup>19</sup> por su parte “pame” designaba a ciertos grupos de indios chichimecas que habitaban, más o menos, el territorio que describe Santa María. Así,

---

<sup>18</sup> El grupo indígena que usa en la actualidad “pame” para decir no es el que actualmente llaman “chichimeca jonaz” y que habita la Misión de Chichimecas en el Municipio de Victoria, Guanajuato. Más adelante presentaré evidencias de confusiones entre este grupo y el que actualmente llamamos pame.

<sup>19</sup> Para Santa María, chichimeca “[...] es genérico, puesto por los mexicanos en ignominia a todos los indios que andan vagos, sin tener casa ni sementera, los cuales podrían bien comparar a los alárabes. Es compuesto, de *chichi*, que quiere decir perro, y *mécatl*, cuerda o soga, como si dijese, perro que trae la soga arrastrando, o lo dijera por el arco y cuerda con que san la caza” (Carrillo Cázares, 1999 pág. 189); para Diego Muñoz Camargo Chichimecas “puramente quiere decir “hombres salvajes” aunque este nombre procede de “hombres que comían carnes crudas” y se bebían y chupaban la sangre de los animales que mataban, porque chichiliztli es tenida en lengua mexicana por mamar”; como los grupos nómadas o seminómadas que habitaban el norte de los cuales los grupos mesoamericanos se sentían provenientes y así, entonces, chichimeca resulta también un concepto opuesto a la toltequidad, proyecto de civilización y cultura. Kirchhoff (1948) reconoce que no solamente “chichimeca” aplicaba a los “salvajes” recolectores del norte sino también a los pequeños agricultores que habitaban las fronteras: “...but the term Chichimecs was used not only for savage food-takers (who lived in the north) or for two very different classes of civilized Mesoamericans- those whose forefather had themselves been mere food-takers... and those who at some time in their history when they already were civilized Mesoamericans, had migrated to the north, or more accurately, to the northwest, from región later on they had returned, accompanied by Chichimecs in sense of mere food-gatherers or possibly, in some cases, simpler farmer peoples. (pág. 83-84).

podemos entender que “pame” comprendía a un conjunto de grupos indígenas que posiblemente estuvieron emparentados lingüísticamente, es decir, que formarían parte de lo que hoy se conoce como la familia otopame y que habitaron más o menos la zona de guerra y frontera, desde el río Lerma hasta la [posterior] Misión de la Purísima Concepción del Valle del Maíz,<sup>20</sup> es decir, desde el actual estado de Hidalgo hasta los actuales límites de San Luis Potosí y Tamaulipas, proceso de habitación que iniciaría quizá hace 6,500 años, fecha que los datos glotocronológicos indican que estas lenguas empezaron a distanciarse entre sí.<sup>21</sup>

Podemos inferir que, durante siglos, desde la conquista, el término pame designó a varios grupos que hablaban lenguas distintas; hoy diríamos “distintas agrupaciones lingüísticas” o quizá se podrían considerar como variantes de una misma agrupación, no lo sabemos. Así lo supone Percheron: los pames comprenderían distintos grupos “tales como los guascama, caysanos, los jilote, los guazancos, los samues, los jonaces, los alaquines o los mascorro [...]” (Percheron en Tesch, 1996 pág. 59).

Colocaré aquí dos ejemplos al respecto: para el siglo XVIII, dice Soustelle, “no se contaban menos de siete grupos étnicos diferentes en Ciudad del Maíz” (1993 pág. 57) que se refieren a “mames, indios ladinos que llaman de Pueblo [¿los chigües?] Mulatos, Lobos y Chinos” (Velázquez, 1985 págs. 317-318) y que el propio Velázquez agrupó como pames en su *Historia de San Luis Potosí*, cuando describe la conformación sociocultural de San José de los Montes Alaquines y de La Purísima Concepción del Valle del Maíz en el siglo XVIII, pues menciona que este pueblo se conformaba de “[...] quinientas familias pames, sin los viudos ni las viudas, haciendo un total dos mil ciento treinta y ocho personas. Había además, sesenta familias de *mascorros*,<sup>22</sup> de lengua propia y con doscientas sesenta y cinco personas.” (Velázquez, 1982 pág. 497) información que nos permite apreciar que, para el siglo XVIII, la diversidad lingüística era mucho más compleja de lo que es el día de hoy y que con suma facilidad se identificaba a todos esos grupos como pames.

---

<sup>20</sup> Fundada por Fray Juan de Cárdenas y Fray Juan Bautista Mollinedo en 1617.

<sup>21</sup> Aunque existen varias hipótesis que divergen en el lugar del que provenían (norte, sur) y la temporalidad con la que lo hicieron. Véase “Previous Contributions to the Reconstruction of Otopamean” Doris Bartholomew (1965) *The reconstruction of Otopamean*.

<sup>22</sup> Cursivas mías para indicar la presencia de otro grupo no mencionado en el documento anterior.

El segundo ejemplo es el caso que menciona Soustelle (1993 pág. 375) sobre una reproducción que hace Francisco Pimentel en su *Cuadro Descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México* [1874-1875] de la *Colección Polidíomica Mexicana* la cual contiene tres versiones del Padrenuestro en pame. De las tres versiones ofrecidas, sólo la de Ciudad del Maíz corresponde al pame hoy así considerado. Las otras dos versiones están escritas en “chichimeca-jonaz” y provienen ambas del actual norte de Guanajuato. Lo anterior, nos reitera la facilidad con que se identificaba a todos estos grupos (pames, samues, mascorros, jonaces) y sus lenguas como “pames”.

Otro problema deviene cuando reconocemos que muchos pueblos indígenas actuales poseen tanto un nombre impuesto como uno propio. Así el pueblo huichol se autonombra *wixarika*, el otomí *n'yũhũ*, el seri *kun-kaak*, el cora *náyeri*. Sin embargo, los pames –como los mexicaneros–, no tienen un etnónimo propio. Se ha dicho que los pames se autodenominan *xi'oi*, *xi'iyy*, *xi'ui*, voz que probablemente provenga de /yui/ que significa “hombre”, “persona” o “gente”.<sup>23</sup> Se puede decir, que posiblemente este gentilicio contenga el mismo básico sentido etnocentrista que cada pueblo siente al autoconsiderarse “los hombres verdaderos”, “los hijos de Dios”, “los auténticos hombres”. Sin embargo, el concepto *xi'iuy* no es (no era) utilizado como una frontera etnocentrista, sino como todo lo contrario, pues con él se denomina (ba) no sólo a la gente pame, sino también a toda la gente indígena. A la pregunta expresa de ¿quién eres? o ¿qué eres? Los pames contestan (para el caso de Ciudad del Maíz contestaban) en su lengua “xi'iuy” lo que significa “soy hombre, soy de la gente”. A la pregunta expresa de quién es él, refiriéndose a un indígena de otro lugar, los pames responderían “también es gente”. Sin embargo, para referirse a la población no-indígena, los pames dicen “*iskiriuy*” que significa “el que no es persona, el que no es gente”, “el otro”, voz con la que también se refieren al Diablo (“*iskirihi*” o “*iskirung*”); en castellano, sin embargo los pames como muchos pueblos indígenas llaman al no indígena “gente de razón”.

Por medio de las instituciones públicas (en especial la CDI, antes INI) se les ha impuesto a los pames un gentilicio propio “xi'oi” para los pames de Santa Catarina y “xi'iuy” para los pames de Alaquines y Ciudad del Maíz. Dominique Chemín se pregunta

---

<sup>23</sup> En castellano dicen “soy de la gente” al referirse a que son parte de la misma comunidad que posee un antepasado común.

en varios trabajos por el origen de este término *xi'ui* y propone la conformación de un concepto, a través de la unión de dos partículas: en primer lugar, la arcaica y polisémica raíz */xi/*, la cual en numerosas lenguas amerindias refiere a “lo por encima”, “la hierba”, “la piel”<sup>24</sup> –el equivalente al *epi* griego– y la partícula */oi/* o */iuy/*, que como vimos corresponde al término */yui/* es decir “hombre” según Soustelle (1993 pág. 376) pero quizá también se refiera a los antepasados, posiblemente a los gigantes */oi'ky/* que fueron destruidos en los tiempos primigenios y cuyos restos explican la aparición de huesos gigantes y la presencia de los cú, cuecillos o moctezumas (Bartholomew, 1965; Chemín, 1996 págs. 30-31); de este modo, *xi'iuy* podría significar “el que tiene piel de antepasado”. Llama la atención cómo para el caso pame y para el otomí, la arcaica raíz */xi/* se relaciona con el sistema genealógico, específicamente con el vínculo al antepasado.<sup>25</sup> Lo cual nos señala la atención que hay que poner al sistema piloso y a todas las superficies del mundo pame.

### **Historia antigua de los pames y la pamería**

El origen de los pames sin embargo, se remonta por lo menos 6,500 años atrás (cc 4,500 a.C), en el momento que, según Manrique (1988) y Swadesh, las lenguas de la gran familia otomangue empezaron a dividirse y a formar las familias lingüísticas mangue y otopame. De este origen quedan en común términos agrícolas como “arar, plantar, maíz, frijol, tortilla” (Bartholomew, 1965) (Chemín, 1991 pág. 91) lo que obliga a suponer que para ese entonces estos pueblos poseían ya una agricultura por lo menos incipiente.

Lo anterior coincide, más o menos, con los datos aportados por MacNeish, en tanto la aparición de las primeras semillas domesticadas de maíz o teocintle que encontró en el Cañón del Diablo en Tamaulipas (1958) o de las semillas de calabaza (*curcubita pepo*) en los valles de Oaxaca. Al respecto llama la atención que siendo muy probable que estos proto-otomangues hayan sido los principales impulsores de la agricultura mesoamericana, sean sus descendientes pames y jonaces considerados chichimecas, cazadores-recolectores y a lo más, agricultores empobrecidos (Chemín, 1991 pág. 92).

---

<sup>24</sup> Al respecto J. Galinier dice “El clasificador *ši* significa “piel”, “corteza”, pero también “podredumbre”. Este mismo elemento sirve para nombrar, ordenar a los individuos en el parentesco y poner en evidencia las relaciones entre los vivos [...]” (1990 pág. 155).

<sup>25</sup> Al abordar el tema de cosmovisión y el sistema ritual se observará con mayor detenimiento, todas las implicaciones del antepasado, razón por la cual cobra importancia y mayor peso el lado genealógico de la identidad.

Para comprender cabalmente y a detalle la historia antigua de los pames hay que revisar con calma, una cantidad enorme de fuentes y datos. Un buen avance sobre esta información aparece en un manuscrito intitulado *Historia de la pamería: De los orígenes a finales del siglo XVI* escrito por el profesor Dominique Chemín a principios de la década de los años 90. El cual espera su publicación y del que sólo anotaré un breve resumen. Esquematizo el siguiente cuadro, Tabla 1.- Comparativo entre hipótesis arqueológicas del desarrollo de Mesoamérica y de la Zona Media resumiendo y compilando datos de distintos autores que explicaré también a continuación.

Concomitante al proceso de aparición del maíz, durante el protoneolítico (4,500 a 2,500 a.C.), en distintas partes de Mesoamérica surgieron paulatinamente centros poblacionales pre-urbanos, ubicados en torno a zonas lacustres y cuyos casos mejor estudiados se encuentran en el centro de México (Niederberger, 1976). Para el período Preclásico (2,500 a.C. al 200 d.C.) el acceso desigual a los recursos fomentó la desigualdad social entre estos grupos, lo cual permite el surgimiento de élites y clases sociales diferenciadas y concentradoras de poder económico y político (López Austin, y López Luján, 2010 pág. 81). Muchos de estos incipientes centros de población, son influenciados por la llamada cultura olmeca –por ejemplo, Chacaltzingo en Morelos, San José Mogote en Oaxaca o Teopanticuanitlán en Guerrero–.

Los especialistas sostienen la hipótesis de que el núcleo de esta cultura tuvo sus centros principales en el sur del Golfo de México, en los sitios hoy conocidos como Tres Zapotes, La Venta y San Lorenzo (Lowe, 1976) y que lo más probable es que estos pobladores hablaran una lengua o grupo de lenguas mixe-zoque-popoluca (Pye, y Clark, 2006)<sup>26</sup> y fueran provenientes de la zona istmeña. Este grupo al penetrar hacia el Golfo de México, escindió a los grupos protomayas que se encontraban expandidos por todo el Golfo, lo que originó que, al transcurrir de los siglos, estos grupos divididos diferenciaron sus lenguas generando así la diversidad lingüística característica de la región sureste del país y el téneek que se habla en las huastecas potosina y veracruzana.

---

<sup>26</sup> Además el rescate y significación de la estela conocida como La Mojarra, escrita en una lengua mixe, indicarían que efectivamente, dicha cultura Olmeca fuese constituida por hablantes mixe-zoque-popoluca. Sin embargo, los extrañamientos que se han efectuado sobre el hallazgo de dicha estela, podría referir si no a una piedra de roseta mesoamericana, a uno de los fraudes más grandes de la historia en México. Véase Morante, López Raúl. La Estela de la Mojarra en *Arqueología Mexicana*, núm 106.

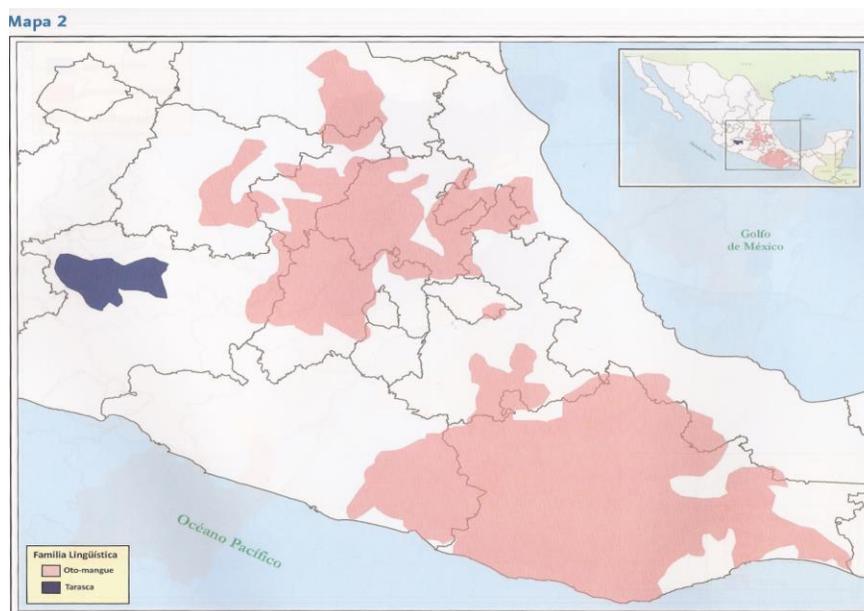
**Tabla 1.- Comparativo entre hipótesis arqueológicas del desarrollo de Mesoamérica y de la Zona Media**

	Época	Hipótesis lingüística	Hipótesis arqueológica para Mesoamérica		Hipótesis arqueológica para la Zona Media de SLP
5,000 a.C	Lítico				Grupos cazadores – recolectores habitan el Altiplano potosino y la Zona Media
4,500 a.C.	Protoneolítico	Separación de la súper familia otomangue Separación del protomaya	Un grupo mixe-zoque-popolucua divide a los grupos que permeaban las regiones Centro, Oaxaca y Golfo	Aparición del maíz y la alfarería	Incipientes grupos agricultores habitan el sur de la Zona Media con aparentes relaciones pacíficas con los cazadores-recolectores del norte.
2,500 a.C.	Preclásico	Separación del otomí-pame-mazahua	Aparición de la cultura “olmeca”	Aparición de los primeros centros urbanos de población	
300 d.C.	Clásico	Escisión del pame norte y sur	Surgimiento de Teotihuacán	Expansión máxima de Mesoamérica hasta Altavista y La Quemada	Surgen centros suburbanos en la Zona Media de SLP “la cuenca del Rioverde”
900 d.C	Epiclásico	División de los dialectos del pame norte	Surgimiento de Tula	Retraimiento de Mesoamérica	Abandono de los centros suburbanos en la Zona Media
1,200	Posclásico		Aparición de los señoríos militares tarasco, otomí, tlaxcalteca, mexica	Expansión de estos señoríos: Oxitipa, Acámbaro, Tanlacú	Invasiones de los señoríos tarasco, huasteco y mexica en la pamería  Reocupación de grupos cazadores-recolectores “chichimecas”

Esta división ocurrió a la par de la división de la gran familia otomangue mencionada párrafos atrás, según Manrique (1988) en el 4,500 a.C. Posiblemente la causa de la división tanto para los protomayas como para los proto-otomangues fuese la misma; pues el resultado es similar: ambas familias quedaron escindidas hacia el norte y el sur del territorio. De este modo, los grupos otopames separados de la familia mangue se ubicarían

en el centro-norte de nuestro país, desde el río Lerma hasta posiblemente la Sierra Gorda Queretana, lo cual explicaría cierta continuidad territorial hasta la fecha comprendida por el grupo otopame. Estos grupos habitaron nichos ecológicos diferenciados –sierras, cañones, valles– lo que provocaría la paulatina separación de las actuales lenguas otopames: otomí, matlazinca, mazahua, jonaz y pame (y otras que ya no existen como el samue) hacia el 2,500 a.C., y la adaptación de un mismo sustrato cultural a contextos diferentes (López Austin, y otros, 2010). En el mapa elaborado por el equipo cartográfico del Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas (INALI) observamos la franja que divide actualmente a la gran familia otomangue y al mismo tiempo la pequeña franja que divide al pame norte de la continuidad territorial del otopame.

Durante el preclásico en la Zona Media de San Luis Potosí, aparecen asentamientos situados en las laderas de los cerros, asociados a una cerámica “blanca y roja o café monocroma, lisa de tipos domésticos” (Tesch, 1996 pág. 55). Resulta, sin embargo, imposible la identificación de estos grupos.



**Mapa 2. Distribución del otomangue según el Inali, 2009**

Para el período Clásico, la aparición de Teotihuacán establece una potente red comercial con el Norte -específicamente con Oasisamérica-, el Golfo, el área de Oaxaca y el Sureste: así Paquimé, Altavista, Tantoc, El Consuelo, Tajín, Monte Albán, San José Mogote, fueron

algunos de los principales sitios a los que el auge teotihuacano influyó. Al mismo tiempo, auspiciado por una bonanza climática, ocurre una expansión de sitios mesoamericanos hacia el norte, es decir de pueblos agricultores que se establecen en sitios norteños: Altavista en el actual Durango, La Quemada en Zacatecas, San Rafael en Guanajuato, Huaxcamá en Villa Juárez, S.L.P. y en general por toda la cuenca del Rioverde; estos centros de población, de algún modo formaban parte de la expansión teotihuacana puesto que coadyuvaban a la explotación de materia prima: cinabrio, obsidiana, jadeíta, fauna y flora, etcétera (Michelet, 1996) así como en la elaboración de piezas artístico-artesanales y su posterior distribución a través de todas las redes comerciales establecidas; es decir, que participaban de la intensa actividad comercial teotihuacana sin estar sometidos militar o políticamente a su dominio (por lo menos, no como lo hicieron los tarascos o mexicas durante el posclásico). Al esplendor teotihuacano se le han atribuido dos características interesantes: 1) que, a diferencia de sus vecinos mayas, no ejercieron un poder militar y 2) que aunque probablemente de origen otomiano, Teotihuacán fue una ciudad multicultural y que proyectó el interés, por lo menos comercial, en re-unir múltiples tradiciones culturales distintas (López Austin y López Luján, 2010 págs. 111-112).

Para el caso de lo que llamamos pamería, durante este período Clásico, mientras florece Teotihuacán, esta región fue ocupada por grupos sedentarios, mesoamericanos, agricultores, braquicéfalos que practicaban la deformación craneana y que construyeron pequeños centros poblacionales a lo largo de la cuenca del Rioverde (Cabrera Ipiña, 1991) a los que Rodríguez (1985) y Michelet llaman “cultura Rioverde”. Por otro lado, durante este período aparecen centros cívico religiosos asociados a la Huasteca (Tesch, 1996). Lo cual parece indicar que los pobladores antiguos recibieron la ocupación de ambas tradiciones culturales tanto por el sur (por el Rioverde) como por el suroriente (la Huasteca) (Tesch, 1995). Monika Tesch identificó, basada en Rodríguez (1985), una serie de campamentos que tienden a ubicarse en las laderas bajas de los cerros, de una población seminómada, probablemente antecesores de los actuales pames.

Aunque resulta imposible identificar a los pames prehispánicos o a sus ascendentes, podemos suponer que estos convivieron tanto con sus vecinos huastecos, como con aquellos identificados como “cultura Rioverde” y con los grupos chichimecas norteños,

puesto que los especialistas señalan que en los sitios de este período Clásico no hay evidencias de sistemas defensivos. Lo anterior es reforzado con la gran cantidad de objetos provenientes de muy lejanas y distintas regiones: yugos provenientes de Tajín (De la Maza, 1991), pipas de los indios Hopewell (Delgado, 1991), obsidiana verde teotihuacana y una cerámica relacionada con Toluquilla-Ranas (Troike, y otros, 1991) que señalan a una potente circulación de objetos.

La ocupación de estos grupos mesoamericanos coincide, más menos, con los datos glotocronológicos en torno a la separación del hoy pame norte y pame sur (calculada hace 16 siglos). Finalmente estos sitios fueron abandonados hacia el 1,200 d.C. y estos territorios re-ocupados por grupos chichimecas, o bien los grupos que aquí vivían se adaptaron a un modo de vida de caza y recolección (Tesch, 1996), hipótesis por la que se inclina Michelet, siendo muy probable que estos sedentarios adaptados sean los pames que encontrarán los colonizadores en el siglo XVI (Michelet, 1996).

Los pames del norte, al ser una población fronteriza entre dos regiones culturales y dos formas de vida, debieron adaptar su modelo básico de vida a la agricultura, cuando las condiciones climáticas fueron favorables, acompañando a los otros grupos mesoamericanos en su expansión hacia el norte, alcanzando seguramente el actual sur de Tamaulipas; y posteriormente adoptaron una forma de vida más cercana a la caza y recolección, cuando las condiciones climáticas ya no fueron tan benignas. De este modo, quedan también comprendidas las características más notables de la influencia teotihuacana: estos grupos mesoamericanos ocuparon la Zona Media de San Luis Potosí sin mayores implicaciones militares y formaron parte de una extensa red multicultural de intercambios comerciales con el resto de áreas culturales.

En ese contexto fue que, durante el posclásico, los pames recibirán invasiones, presiones y vínculos con los dominios huastecos, otomíes, mexicas y tarascos; así como también de los numerosos grupos chichimecas que les rodeaban desde el norte. Durante este período también inicia el distanciamiento de las actuales variantes del pame norte: una norteña o septentrional que hasta la fecha se habla en Ciudad del Maíz y Alaquines y otra

meridional hablada en Santa María Acapulco.<sup>27</sup> La discusión radica en considerar dos grupos y uno de ellos dividido en dos variantes dialectales o bien considerar un macrogrupo pame con tres variantes, a saber: Jiliapan pame, pame central y pame norte (Berthiaume C., 2007 pág. 9), Véase Tabla 2.

Por otro lado, mediante este proceso, queda más o menos comprendidas las razones por las cuales, los actuales pames ocupan este territorio que en la actualidad va desde el río Santa María hasta Ciudad del Maíz, y cómo es que su lengua se emparenta con idiomas tan lejanos como el mixteco y con otros que, posiblemente se hablaron en la misma región (norte de Querétaro, norte de Guanajuato, la Zona Media de San Luis Potosí y el sur de Tamaulipas) a los que posiblemente también llamaron pames. Por último también queda comprendida la razón por la cual a estos pames se les considera chichimecas, aunque lo más probable es que dado su origen lingüístico, sean grupos mesoamericanos adaptados a las diferentes circunstancias históricas y climáticas.

**Tabla 2.- Comparativo entre las propuestas divisorias de la lengua pame**

Propuesta de Chemín (1984)			Propuesta de Gibson y Berthiaume		
Pame			Macro pame		
Septentrional		Meridional	Jiliapan	Pame central	Pame norte
Santa María Acapulco	Alaquines y Ciudad del Maíz	Hidalgo	Hidalgo	Santa María Acapulco	Alaquines y Ciudad del Maíz

Los pames son un grupo que proviene de aquellos grupos agricultores incipientes que hace 65 siglos fueron confeccionando una particularidad, comprendidos en la gran familia otomangue, a través de múltiples interacciones, cuyo nombre impuesto “pame” es resultado de un genérico que se aplicó durante la Guerra Chichimeca a varios grupos, quizá emparentados lingüísticamente entre sí, y cuyo gentilicio propio “xi’iuy” no necesariamente corresponde a un concepto identitario propio; desde el siglo XVI se les

<sup>27</sup> Y con ello se rectifica la confusión encontrada en algunos autores en considerar “pame norte” al de Ciudad del Maíz y al de Santa Catarina “Pame sur”: ambos son pame norte.

identificó como el grupo “menos belicoso” de los chichimecas, aunque lo más probable sea que sus antepasados participaron en la construcción de la gran tradición agrícola mesoamericana, actualmente se dividen en dos grupos lingüísticos, los del norte que habitan la Zona Media de San Luis Potosí y los del sur que habitan (habitaban) en el estado de Hidalgo. En la actualidad los pames del norte hablan dos variantes dialectales y ocupan territorios –pequeñas poblaciones– articuladas en torno a cabeceras de población o “núcleos”. Heidi Chemín propuso cuatro: Santa María Acapulco, La Palma, Alaquines y Ciudad del Maíz (Chemín Bässler, 1984).

En el siguiente capítulo, cuando nos acerquemos a la región de estudio, la Zona Media, la pamería y el norte de ellos, analizaré con mayor detenimiento, la interacción social y cultural que estos grupos “pames” tuvieron históricamente con sus vecinos, por lo pronto, cabe preguntarnos ¿quiénes han realizado investigaciones históricas y antropológicas sobre este grupo? ¿A qué conclusiones se ha llegado?

### **Los estudios antropológicos acerca de los pames**

Los estudios antropológicos en el Estado de San Luis Potosí han sido escasos, si los comparamos con la producción literaria-etnográfica surgida en otros estados como Chiapas, Oaxaca, Jalisco, Veracruz o Puebla, debido en, gran medida, a la prolongada ausencia en San Luis Potosí de centros institucionales de investigación y docencia. En las últimas décadas estas carencias se han venido resarcido con la aparición de instituciones académicas<sup>28</sup> y de algún modo con ellas se empieza a cubrir la necesidad de investigación en las distintas regiones del Estado. (Du Solier, y otros, 1991)

Entre las décadas de 1940 y 1960 la Zona Media de San Luis Potosí generó un gran interés para la investigación, debido a frecuentes noticias de hallazgos arqueológicos; aquella región fue bautizada por Octaviano Cabrera como “la Fantástica Cuenca del Rioverde” (Cabrera Ipiña, 1991) y comprendía los planos del oriente de Guadalcázar, Cerritos, Villa Juárez, el noroccidente de Rioverde y el municipio de Ciudad del Maíz. En ella se habían encontrado, tanto de forma sistemática como fortuita, depósitos funerarios (Montejano y Aguiñaga 1991), pipas *hopewell* (Delgado 1991), cerámica vinculada a un

---

<sup>28</sup> Tales como la Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas (EESCIHA), El Colegio de San Luis, A.C., (COLSAN) o la Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades de la UASLP (CCSyH).

abanico de horizontes y culturas (Troike, Troike y Graham 1991; Du Solier, Krieger y Griffin 1991; y Tesch 1996), lítica guachichil, y hasta yugos huasteco-veracruzanos (De la Maza 1991), atrayendo la mirada y discusión de los especialistas historiadores y arqueólogos. Sin embargo este interés arqueológico provocó una escasa aproximación etnográfica que coadyuvara a plantear nuevas interrogantes acerca de la región en cuestión. Estas interrogantes iban encaminadas a resolver cómo documentar arqueológicamente la presencia pame en épocas prehispánicas (Tesch 1991 y 1996; Dávila y Zaragoza 1991) y resolver cuándo y hasta dónde se habían extendido los grupos mesoamericanos por tierras chichimecas.

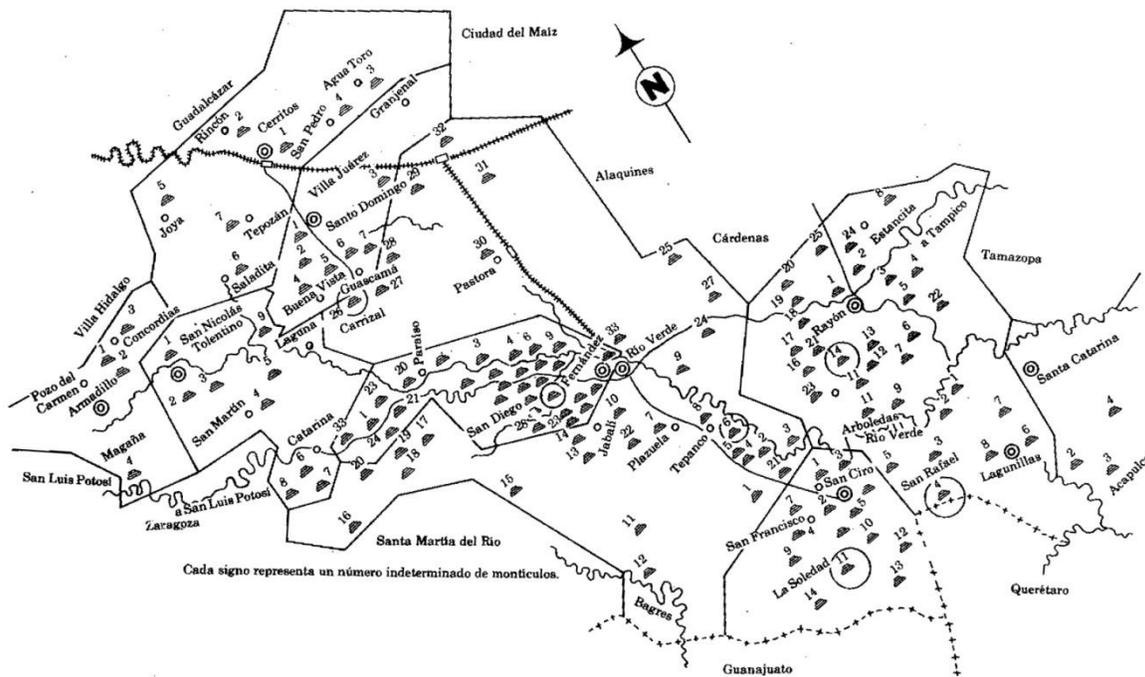


Figura 2. La Cuenca del Río Verde, San Luis Potosí.

### Mapa 3 La cuenca del Rioverde según Cabrera Ipiña (1991)

El estudio pionero para la Zona Media de San Luis Potosí fue *La familia otopame* de Soustelle (1993) [1937] que documenta la situación lingüística de los grupos indígenas pames; se detalla entonces que existen dos grupos lingüísticos: el del norte o septentrional y el pame sur (hablado en el Estado de Hidalgo); el pame norte lo encuentra Soustelle localizado desde el río Santa María, por Santa María Acapulco, extendiéndose hacia los municipios de Tamasopo, Cárdenas, Alaquines, Ciudad del Maíz y Rioverde (Ídem: 370); el trabajo de Soustelle, en numerosas ocasiones deja entendido que, ya para ese entonces,

ocurre una rápida desaparición tanto de la lengua como de las tradiciones pames, en especial en los municipios de Alaquines y Ciudad del Maíz; después de décadas de reproducir esta afirmación habría que cuestionar si la desaparición de la lengua como las “tradiciones” pames es sólo aparente, pues algunos indígenas xi’iuy de la Villa y ejido de San José (como otras), aunque cada vez menos, siguen hablando su lengua y siguen celebrando sus fiestas (danzas, Semana Santa, etcétera), a pesar del estado de abandono social en el que se encuentran actualmente. Destaca de este trabajo, el interés por relacionar y comparar distintos rasgos culturales y fisiológicos de los grupos otopames a la par de un minucioso análisis de sus lenguas. A lo largo de este trabajo ceñiré la acuciosa mirada y reflexión de Soustelle a los datos encontrados en campo.

Después del estudio de Soustelle, en la década de los años 70, otros dos investigadores Dominique y Heidi Chemín, por medio del financiamiento de la Misión Arqueológica y Etnológica Francesa (hoy CEMCA) se acercan de forma prolongada y sistemática a los grupos xi’iuy con interés etnográfico. De esas décadas de acercamiento (entre 1972 y 1994) los Chemín, publican una serie de trabajos acerca de la vida pame; el más conocido de estos trabajos sea *Los pames septentrionales de San Luis Potosí* (1984), una etnografía del mundo xi’iuy que trata acerca de su localización, historia, costumbres, herramientas; esta obra es la única que hasta ahora se ha realizado con un carácter monográfico y total del pueblo pame, formando parte de aquel corpus etnográfico publicado por el entonces Instituto Nacional Indigenista.

Los Chemín publicaron poco, tomando en cuenta la gran cantidad de información que debieron obtener durante esas décadas de trabajo de campo; la gran mayoría de sus publicaciones, realizadas entre 1979 y 1994, se refieren a artículos o ponencias donde se revela el interés por temas de la etnología francesa: el chamanismo (Chemín, 1988), los rituales para las lluvias (1980), la cosmovisión (Chemín Bässler 1984), las tradiciones para con los muertos (Chemín 1996), la presencia de elementos precortesianos y la explicación etnohistórica de cómo los pames –posibles descendientes de los inventores del maíz– terminan siendo los chichimecas, nómadas, cazadores-recolectores que hablan los cronistas (Chemín, 1991). Por otro lado, la mayor parte de la información publicada por los Chemín se refiere a los pames que se encuentran al sur de San Luis Potosí y el norte de Querétaro,

es decir aquellos cercanos a Santa María Acapulco. También existen trabajos inéditos de los Chemín –en especial un diccionario pame, un artículo sobre las danzas y *La historia de la pamería: de los orígenes a finales del siglo XVI*–<sup>29</sup> a los cuales haré continua referencia, pues sean estos breves trabajos las únicas fuentes etnográficas y etnohistóricas que han referido a la población pame de Ciudad del Maíz.

Es escasa la literatura etnográfica sobre aquellas localidades campesinas que no hablan una lengua indígena; pues resultan ser poblaciones poco atractivas para la investigación debido a la ausencia de exotismo. En *Entre cruces y apareados: análisis del sistema ritual de una comunidad peregrina en el norte de la Zona Media de San Luis Potosí* (García Lam, 2009), intenté demostrar que la vida ritual de los campesinos de la Zona Media que ya no son considerados como población indígena era tan compleja como la documentada en otros estudios acerca de otros grupos y que los elementos simbólicos manifestados en los rituales de esta población se nutrían de ese corpus simbólico mesoamericano: el maíz, las fiestas en “cruz”, la división dual del mundo en partes simétricas y asimétricas, ciertas concepciones sobre los seres del monte (diablos, brujas, etcétera) el miedo a los cruzamientos de lo frío con lo caliente, del sol y la luna (“los clises”) los humores y contagios, etcétera. ¿Qué relación tienen estos grupos campesinos con la ritualidad y significación de la cultura pame descrita por los Chemín?

En 1996 aparecieron publicados los resultados de un coloquio llamado *Xi'oi Coloquio Pame* organizado por el entonces Instituto de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí y bajo la coordinación de Lydia Torre se publicaron varios artículos. Fue la primera ocasión en la que varias miradas y perspectivas se reúnen en torno a la pamería y, de cierto modo, a la Zona Media de San Luis Potosí. Historia, arqueología, lingüística, indigenismo, agrarismo fueron las miradas con que contó aquella publicación. Considero que éste ha sido uno de los esfuerzos más notables en conjuntar voces y perspectivas acerca de la región en cuestión. Ahí, aparece *Artesanías y fiestas de los pames* de Ruth Deutsch de Lechuga (1996), una breve descripción de las tradiciones pames de la Villa de San José en Ciudad del Maíz; el breve trabajo apunta hacia la tradición de “los diablos” de la Semana

---

<sup>29</sup> Manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Rafael Montejano y Aguiñaga de El Colegio de San Luis A.C.

Santa; hace mención a la pastorela que ya no se practica<sup>30</sup> y poca referencia se hace respecto a las danzas a la cruz (el 3 de mayo) a la peregrinación a la Yerbabuena y al sistema de intercambios dancísticos y rituales ocurrida entre las comunidades de la región.

En 2004 apareció, en la colección *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, un trabajo intitulado *Pames*, (Ordoñez 2004) una sencilla referencia histórica y etnográfica acerca del pueblo Xi'oui cuyo principal objetivo sea el difundir al gran público, la importancia cultural de los pames. En este trabajo, poca referencia se hace al núcleo pame de Ciudad del Maíz. En el 2010 aparece *Xi'oi. Los verdaderos hombres. Atlas etnográfico. Pames de la Sierra Gorda Queretana*, trabajo coordinado por Alejandro Vázquez Estrada y compuesto por fragmentos y tópicos selectos acerca de los pames del norte de Querétaro y el sur de San Luis Potosí, que abarcan organización social, identidad, medicina tradicional, territorio y cosmovisión. En la cuestión de identidad, recuperan las propuestas de Barth (Frederick, 1969), Cardoso de Oliveira (Cardoso de Oliveira, 2007) y Bartolomé (2006) concluyendo “[...] cuatro características que los Pames mencionan como importantes para la expresión de su cultura [...] la lengua, el origen, la relación con el medio ambiente y un sistema cosmogónico” (pág. 78). Más adelante discutiremos la pertinencia de estos elementos para el caso de Ciudad del Maíz. Por lo pronto habremos de notar que en este trabajo, por un lado se supone la lengua como un elemento de identidad pero al mismo tiempo reconoce que “la lengua ya no es un factor definitorio de membresías étnicas” (pág. 79).

Sobre la realidad lingüística pame, se ha publicado un conjunto relativamente pequeño de documentos, mencionaré a mi juicio los principales y los que se retomará a lo largo de este trabajo. Los dos documentos históricos fundamentales para el estudio de la lengua son el *Arte del idioma pame* de Juan Guadalupe Soriano (1979), escrito en el siglo XVIII y publicado por el Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, el *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame* de Francisco Valle (1989) y el *Estudio Crítico* de Doris Bartholomew y Yolanda Lastra y los *Vocabularios comparativos de pame* que aparecen en la misma publicación de 2012. Hasta la fecha, la fuente principal de discusión es el gran texto de Soustelle, *La familia otopame*, ya referido párrafos atrás, el

---

<sup>30</sup> La pastorela ha dejado de realizarse en el Ejido de San José, aunque se lleva a cabo todavía, aunque muy disminuida, en el Pueblo de los chigües.

cual sigue nutriendo las reflexiones y datos hallados hasta hoy día. Otro trabajo fundamental: el texto de Leonardo Manrique Castañeda: *Atlas Cultural de México*, en el cual también se describe la familia otopame y propone la división que sigue Chemín (Chemín Bässler, 1996) y menciona que la característica más notable de las lenguas otopames es la implementación de vocales nasales y el uso de cierto acento con “altura musical” (Manrique Castañeda, 1988 pág. 34). Un trabajo de publicación reciente es *El Diccionario xi’iuy (pame norte) de los municipios de Tamasopo y Rayón, San Luis Potosí*, publicado por Scott Berthiaume (2007) con la colaboración de varios indígenas pames, el cual ha resultado una valiosa herramienta de trabajo en campo y será retomado a lo largo de este trabajo como directriz para la escritura de los conceptos pames aquí usados.<sup>31</sup> Finalmente un artículo de Heidi Chemín: *Experiencias del taller etnolingüístico pame en Cárdenas, S.L.P.* (1996) resulta muy importante para los objetivos de esta investigación, en él se exponen varias de las problemáticas identitarias y lingüísticas anteriormente expuestas, en especial la discusión sobre la división del pame, la desaparición de la lengua y la importancia de crear un sistema de escritura del pame, para su preservación y potencialización literaria.

En los últimos años aparecieron dos textos con intenciones similares: *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de la Sierra Gorda* de Gerardo Lara Cisneros (2009) el cual expone motivos y condiciones en el proceso de aculturación en la frontera de guerra, es decir, en el norte de la Sierra Gorda; y *Los pames coloniales: un grupo de fronteras* de Patricia Gallardo Arias (2011), el cual trata sobre la historia colonial de los pames. El trabajo de Gallardo omite investigaciones previas fundamentales como *La historia de la pamería: de los orígenes a finales del siglo XVI* (Chemín, 1990), la publicación de Saldivar (1943)<sup>32</sup>, y las reflexiones vertidas en *San Antonio Nogalar* (Stresser-Pean, 2000); no refiere al método y rigor empleados en la cartografía presentada, pues da la impresión de considerar la misma extensión de la pamería desde la época antigua hasta nuestros días. Con todo, ambos trabajos –el de Lara Cisneros y

---

<sup>31</sup> Salvo para escribir /xi’ui/; en el diccionario se expresa /xi’iuy/

<sup>32</sup> En donde aparecen cartas importantes para la descripción histórica del proceso de “fundación” de las misiones del Rioverde a principios del siglo XVII, particularmente la solicitud de Mollinedo realizada después del concilio de Acámbaro en 1610, la Cédula Real firmada en 1612 y la ejecución de la Cédula hasta 1617.

el de Gallardo– conducen a una conclusión compartida con este mismo trabajo: los pames como grupo tienen en la adaptabilidad, su mayor ventaja de sobrevivencia cultural, sin embargo aquí habremos de precisar los términos de esa adaptación en términos de imitaciones. Al respecto dice Chemín:

“[...] podemos pensar que los actuales pames se apropiaron de elementos que pertenecen a otras sociedades: estos restos arqueológicos, estos cúes, son, en estas zonas, vestigios de una ocupación huasteca o tal vez mexicana pero no pame. Aunque probablemente, algunos grupos pames de estas fronteras se transculturalizaban en las sociedades mesoamericanas. Aquí unos pames adoptaban la cultura huasteca, mexicana u otomí.” (1996, p. 31)

Con la aparición de nuevas instituciones dedicadas a la formación de antropólogos se han obtenido nuevos trabajos etnográficos de la pamería y la Zona Media de San Luis Potosí; estos trabajos, tesis de maestría y licenciatura, son investigaciones etnográficas que, generalmente, se enfocan en una comunidad de estudio. En esta clase de trabajos se encuentra *Reproducción de los Xi'iuí (pames) a través de la migración y sus prácticas religiosas en la localidad de San Pedro, Santa María Acapulco* (Salinas 2005); la tesis de Mónica Margarita Segura: *Ollas y comales más allá del barro...La construcción social y simbólica de las alfareras pames de Cuesta Blanca* (2006), que desde una perspectiva simbólica y feminista analiza la actividad económica-ritual de la alfarería para dar cuenta de una construcción identitaria femenina. La tesis de Hugo Cotonieto “*No tenemos las mejores tierras ni vivimos en los mejores pueblos... pero acá seguimos*”. *Ritual agrícola, organización social y cosmovisión de los pames del norte* (Cotonieto, 2011) cual consiste en una compleja descripción simbólica del mundo pame en Agua Puerca que da cuenta de los vínculos que existen entre la organización social, espaciotemporal y ritual de la comunidad; concluye reconociendo la necesidad de una ambiciosa tarea de monitorear la actividad ritual en toda la región para conocer si existe, o no, una unidad o sistema ritual regional. Uno de los pocos trabajos realizados en comunidades no indígenas de la Zona Media fue mi propia tesis de maestría: *Entre cruces y apareados, análisis del sistema ritual de una comunidad peregrina en la Zona Media de San Luis Potosí* (2009) trabajo que

pretende enfocar la mirada antropológica en la construcción de un sistema ritual sustentado en actividades agrícolas y en la organización social con el fin de explicar el contenido simbólico de una peregrinación; el trabajo concluye, al igual que la tesis de Cottonieto, subrayando la necesidad de profundizar en los elementos rituales de la región, para poder distinguir cuáles son los elementos concretos de un sistema ritual regional.

Una tesis de licenciatura presentada por Tania Libertad, posteriormente publicada por la Secretaría de Cultura a través del programa PACMYC, intenta delinear las fronteras identitarias de los pames. Es un buen esfuerzo etnográfico porque recopila las ideas, prejuicios y concepciones sobre lo que el término “pame” significa; es decir aquellas frases que se repiten constantemente por toda la Zona Media de San Luis Potosí. Este trabajo presenta varios problemas, el más importante a considerar consiste en reconocer que cualquier trabajo sobre identidad indígena debe tomar en cuenta los conceptos indígenas: en este caso los conceptos *xi'iuuy*, *iskiriuy* y no ahonda en las causas históricas del concepto “pame”, el cual sabemos está cubierto por una constelación de equívocos históricos. Finalmente, este trabajo recupera las aportaciones de Barth (Frederick, 1969) pero no lo somete al escrutinio de los trabajos contemporáneos.

Al revisar rápidamente la bibliografía que sobre la Zona Media hasta la fecha se ha logrado, se podrá concluir provisionalmente en la necesidad de articular una investigación que (1) documente etnográficamente los ciclos y organización ceremoniales, la visión del mundo, la organización social, la constitución del espacio y en especial la noción del tiempo que esas comunidades tradicionales, indígenas o campesinas, de la llamada Zona Media de San Luis Potosí, que desde la mirada de Soustelle, se dice están en “riesgo de desaparición”, por lo que, cabría cuestionar ¿cómo es que han permanecido tanto tiempo en riesgo de desaparición? ¿Cómo es que no han desaparecido?; (2) articule una discusión con los trabajos “de comunidad” que en los últimos años se han venido proponiendo en las distintas instituciones académicas; y (3) construya y delimite los elementos constitutivos del sistema simbólico que sustenta al ritual y que probablemente sea compartido regionalmente por toda la Zona Media de San Luis Potosí.

### **En las faldas de la Sierra Madre**

Muchas son las poblaciones que habitan la Sierra Madre Oriental, cada una con su especificidad y sabor propios, tejidas todas en las potencias ecológicas generosamente ofrecidas por la diversidad de recursos naturales, en un tejido entramado por el paso de los milenios. Describir esta inmensidad geográfica es difícil, aunque se trate de una pequeña región. La que interesa en este trabajo se ubica en las faldas occidentales de la estribación septentrional de la Sierra Madre Oriental, justo en la encrucijada de múltiples fronteras: aquella limítrofe que Kirchoff trazó cuando propuso el concepto de Mesoamérica en 1943 (1967), límite compartido –más o menos– por otros autores<sup>33</sup> y que fluctúa latitudinalmente, de acuerdo a sequías e invasiones generalmente al sur de Soto La Marina, es decir en la frontera noreste de Mesoamérica o en la frontera sur del Norte de México; casi coincide esta delimitación con el trópico de Cáncer y con la actual frontera política de los actuales estados de Tamaulipas y San Luis Potosí, es decir se ubica su centro en los 22° 25' de latitud N y en los 99° 35' de longitud O. Históricamente también pasó por aquí el límite septentrional de los indios de guerra en el siglo XVI, el límite de los potreros de engorde y uno de los pasos de la Sierra Madre Oriental (Bataillon, 1988). Como misión se le llamó, en el siglo XVII “La Purísima Concepción del Valle del Maíz”. Hasta la fecha los pobladores de los diversos ranchos circunvecinos le dicen “el vaí”, aunque muchos dicen simplemente “Maíz”; razones por las cuales decidí llamarle a esta región el “Valle del Maíz”, a pesar que ese nombre fue usado hace siglos y por razones políticas cayó en desuso; y sin embargo no se sabe desde cuándo se llama así. Desde el punto de vista colonial, antes de llamarse Valle del Maíz, como espacio geográfico, éste estaba vacío y su nombre no se recuerda antes de ese entonces.

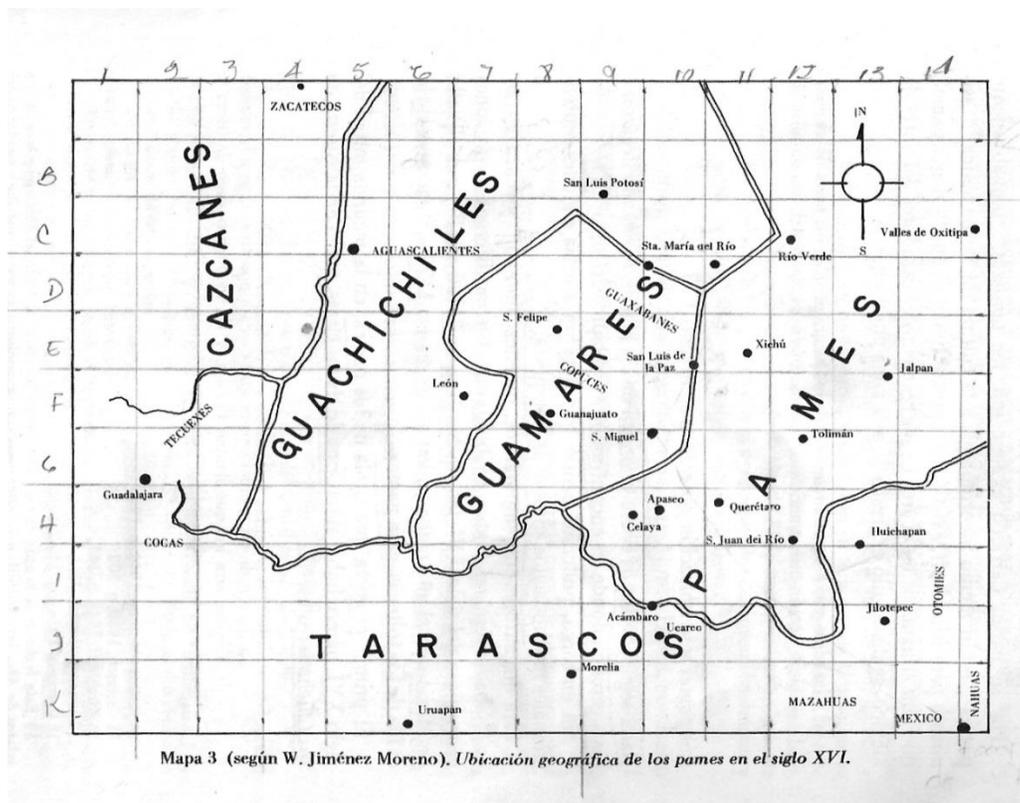
### **Nombrar un vacío, una aproximación cartográfica**

Nombrar esta región implica desde el principio una serie de problemas de carácter fronterizo. En la actualidad, y desde un punto de vista administrativo pertenece a una región más amplia llamada Zona Media, concepto al que ya me he referido y el cual resulta demasiado amplio aun, pues la Zona Media comprende efectivamente a toda la pamería –

---

<sup>33</sup> Numerosos autores han estudiado los límites temporales y espaciales de Mesoamérica, puede revisarse el compendio que ofrece al respecto Alfredo López Austin (2010) y al respecto del cuestionamiento de los límites geográficos entre muchos otros, puede atenderse a *Las vías del noroeste*, (Bonfiglioli y Gutiérrez, 2006). Cabe señalar que en estos trabajos se ha insistido en cuestionar los límites y temporalidades de Mesoamérica como lo propusiera el propio Kirchoff.

desde Santa María Acapulco hasta Ciudad del Maíz– y a otros municipios más del Estado de San Luis Potosí. (Ver Tabla 5).



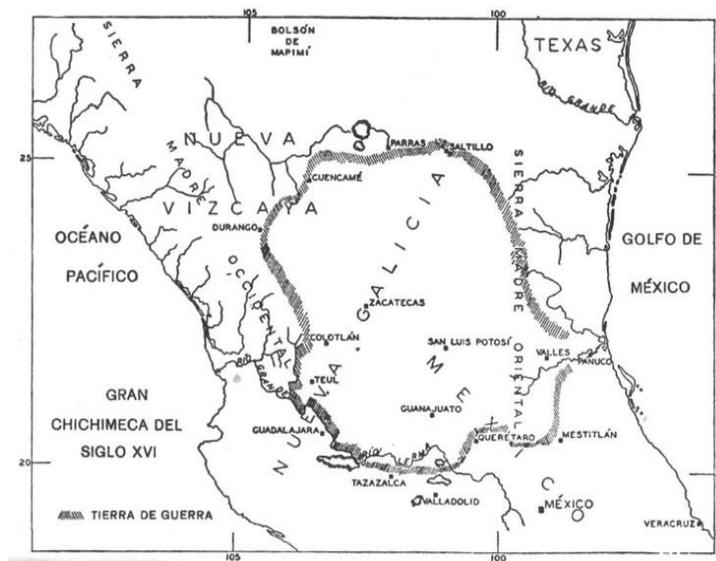
Mapa 4 Ubicación geográfica de los pames en el siglo XVI, según W. Jiménez Moreno (Chemín Bässler, 1984 pág. 35)

En otro momento (siglo XVI) esta región formó parte de los límites septentrionales de la Jurisdicción de Santiago de los Valles pero por su lejanía con la cabecera tuvo una presencia marginal en ella. También (siglos XVI y XVII) se le consideró parte del Rioverde en la medida que participó de las misiones de la custodia de Santa Catarina fundadas por Cárdenas y Mollinedo. Finalmente, como fue la zona de frontera más tardía en “pacificarse” (siglo XVIII) formó parte del proceso colonial del Nuevo Santander, es decir de lo que hoy es el Estado de Tamaulipas.

Esta región posee además la característica de aparentar un vacío, por eso le llamaron “el vacío del noreste” (Canales Ruiz, 1985 pág. 31); generalmente es referida en los mapas históricos sobre la Huasteca, Rioverde, Ciudad Valles, Tula (Tamps.) o la Sierra Gorda de manera marginal. Por ejemplo, véase el mapa de *La Cuenca del Rio Verde, San Luis Potosí* de Octaviano Cabrera Ipiña (1991); la región que nos interesa aparece al norte de ella; como vimos en el capítulo anterior, hace algunas décadas para varios investigadores el

norte de Rioverde prometía un vasto territorio de hallazgos arqueológicos y en los estudios de Agustín Delgado, Graham, Troike y Troike, que se compendian en *Arqueología de San Luis Potosí* (Dávila y Zaragoza, 1991) refieren marginalmente al territorio del municipio de Ciudad del Maíz; en este sentido también debemos considerar los trabajos de Dominique Michelet (Michelet, 1996) y Francois Rodríguez (1985), en los cuales el área que nos interesa sólo es referida en los límites marginales.

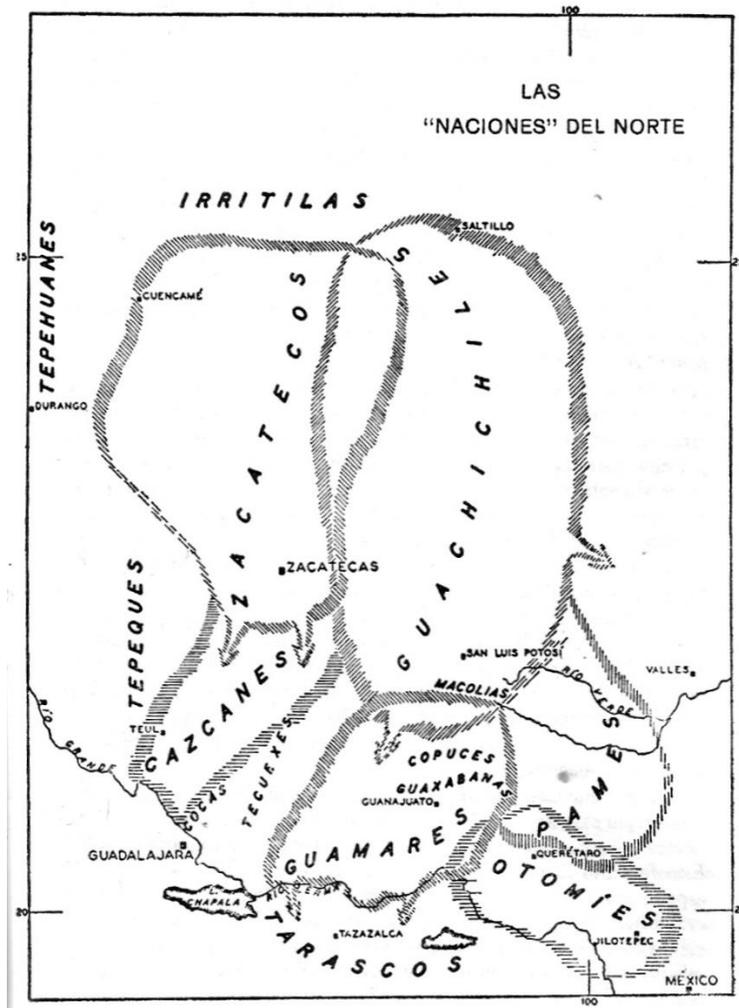
Esta vacuidad se agudiza como es normal antes del siglo XVIII. Por ejemplo si analizamos la “Ubicación geográfica de los pames en el siglo XVI”, según W. Jiménez Moreno, que aparece en los *Pames septentrionales* (Chemín Bässler 1984 pág. 35), el área que nos interesa ni siquiera está incluida en el mapa (ver Mapa 4.) Sin embargo, esta representación geográfica de Jiménez nos hace pensar que antes de la Conquista (1521) había población pame al norte de Rioverde y de la Jurisdicción de los Valles, es decir, en donde hoy se ubica Ciudad del Maíz; idea que por lo menos debe ser puesta en duda, pues no hay referencia documental que así lo indique.



Mapa 5 Gran Chichimeca del siglo XVI, (Powell, 1984 pág. 22)

Revisemos los mapas de Powell; uno titulado “Tierra de Guerra” (1984 pág. 22). El área que nos interesa se encuentra apenas dentro de esa demarcación, justo en la franja limítrofe, entre la A y la D de la etiqueta “SIERRA MADRE” (ver Mapa 5); más adelante en el mapa llamado “Las “naciones del norte” (pág. 49), mapa que se reproduce en *Los pames septentrionales*, se describen los territorios más o menos que mantuvieron varias

poblaciones indígenas consideradas “chichimecas” en especial “las cuatro naciones principales [...] pames, guamares, zacatecos y guachichiles” (Powell, 1984 pág. 48), pues bien en ese mapa, la región de este estudio es representada por un vacío enorme que se extiende al norte de Valles (ver Mapa 6) y lo mismo ocurre en los mapas “Caminos hacia el norte” (pág. 36) y “Presidios y poblados” (pág. 150).



Mapa 6 Las naciones del norte, (Powell, 1984 pág. 49)

Lo cual es explicable porque la Guerra Chichimeca se agudizó hacia el noroeste, en la medida que los conflictos militares respondían al proceso de la colonización minera. Sin embargo habrá de considerarse que otra guerra chichimeca ocurrió hasta bien entrado el siglo XVIII en la frontera norte de la Huasteca y de la que no habla Powell; sin embargo

hay que considerar que a diferencia del mapa de Jiménez, en el de Powell el límite de la pamería en el siglo XVI apenas llega al Rioverde.

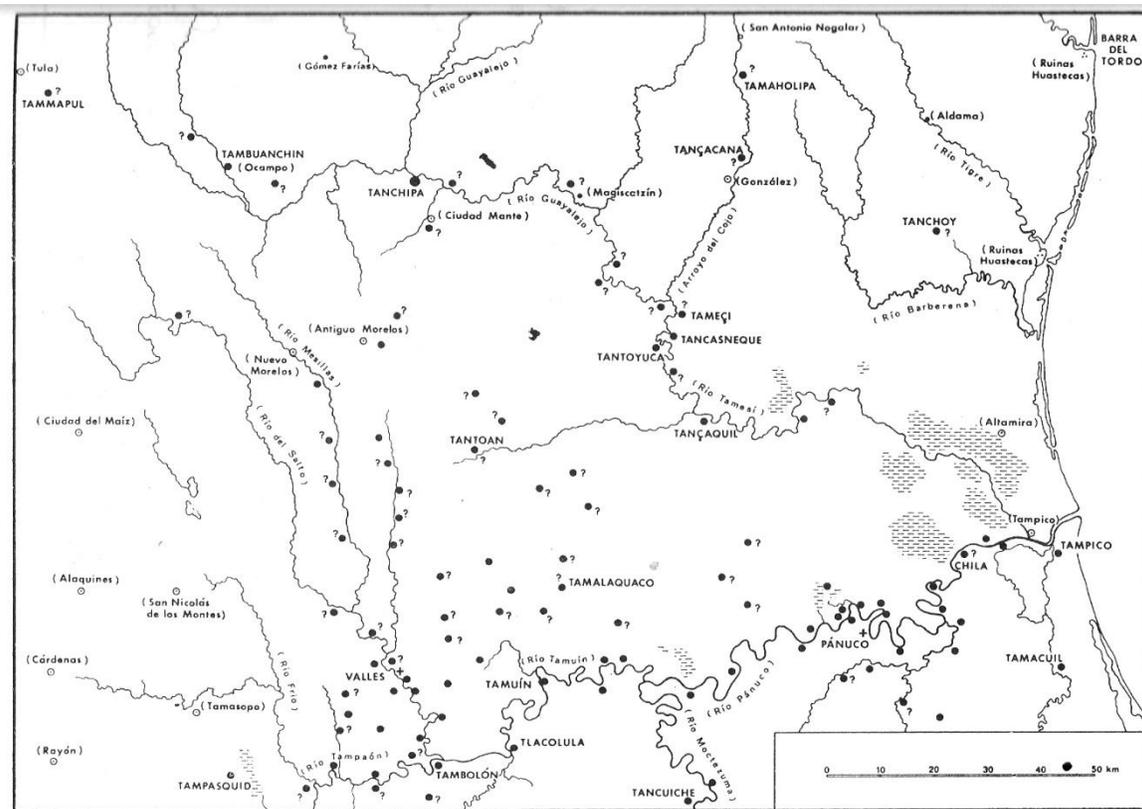


FIG. 164 - INTENTO DE LOCALIZACIÓN DE LOS PUEBLOS HUASTECOS SEPTENTRIONALES A MEDIADOS DEL SIGLO XVI

**Mapa 7** Intento de localización de los pueblos huastecos septentrionales a mediados del siglo XVI, (Stresser-Pean, 2000)

Revisemos ahora los mapas de Stresser-Pean que aparecen en *San Antonio Nogalar La sierra de Tamaulipas y la frontera noreste de Mesoamérica* (Stresser-Pean, 2000), nuestra región aparece en el mapa “Intento de localización de los pueblos huastecos septentrionales a mediados del siglo XVI” (ver Mapa 7) en las márgenes occidentales del mapa, otra vez en un vacío cartográfico, a no ser por un punto que señala un pueblo huasteco<sup>34</sup> localizado al norte, entre Ciudad del Maíz y Antigua Morelos. Lo mismo ocurre con otros mapas, por ejemplo con “Pueblos de la Frontera Norte de la Huasteca y tribus chichimecas vecinas, a principios del siglo XVIII”, ahí ya se menciona a los pames ubicados pues efectivamente ya

<sup>34</sup> ¿Temmapla?

habían sido congregados por Mollinedo en 1617;<sup>35</sup> aparecen también los pames del Valle del Maíz como vecinos sureños de los indios janambres (siglos XVII y XVIII) y como vecinos de “El territorio de los indios pisones (siglos XVII y XVIII)”.

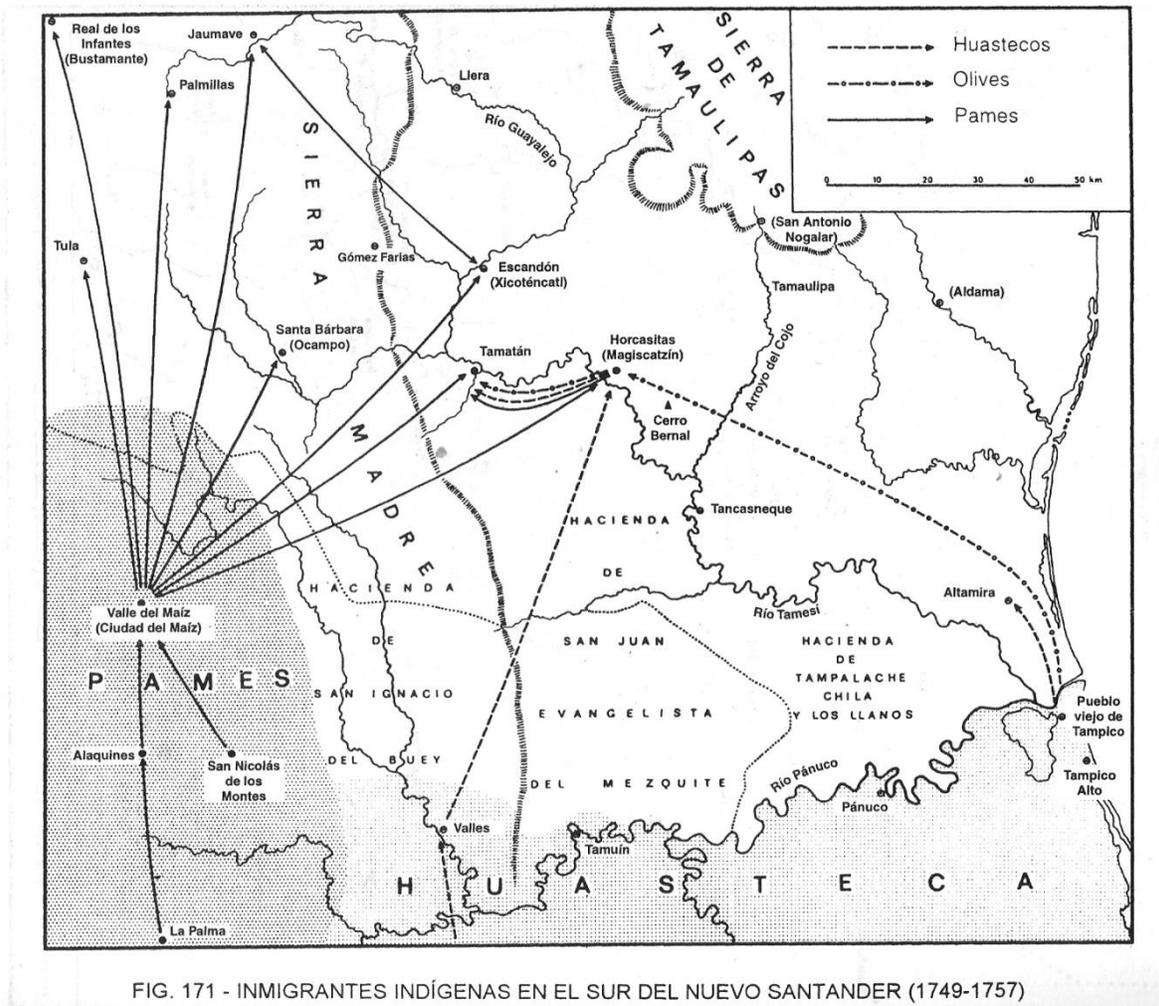


FIG. 171 - INMIGRANTES INDÍGENAS EN EL SUR DEL NUEVO SANTANDER (1749-1757)

**Mapa 8 Inmigrantes indígenas en el sur del Nuevo Santander (1749-1757) (Stresser-Pean, 2000)**

El mapa más interesante, sin embargo, es el último: “Inmigrantes indígenas en el sur del Nuevo Santander (1749-1757)” (Mapa 8) una excelente reconstrucción geográfica que revela el poblamiento pame en el sur de Tamaulipas, en la región que a este estudio interesa: ahí se describen las migraciones pames de La Palma y San Nicolás de los Montes a Alaquines y Ciudad del Maíz; y por lo menos 8 migraciones de indios pames de Ciudad del Maíz a múltiples poblados ubicados en un abanico meridional del hoy estado de

<sup>35</sup> Y años antes por Cárdenas como revisaremos más adelante.

Tamaulipas (Tula, Palmillas, Jaumave, Santa Bárbara (Ocampo), Escandón (Xicontécatl), Tamatán y Horcasitas (Magiscatzin).

Respecto a la Huasteca, la consideración obligada son los mapas que propone Miguel Aguilar-Robledo en *La territorialidad en el norte de Mesoamérica...* en donde intenta proponer cartográficamente los límites del señorío de Oxitipa en el siglo XVI; nos ofrece dos mapas. En ambos queda manifestado que la región del Valle del Maíz en ese momento se encuentra en un aparente vacío geopolítico; en la fig. 1 “Entorno étnico del Señorío de Oxitipa, norte de Mesoamérica, siglo XVI” el territorio que posteriormente fundará Mollinedo se enmarca por una capa categorizada como “zona chichimeca con pueblos mesoamericanos principalmente teenek” (Mapa 9) y en la figura 2 “El señorío de Oxitipa y algunos de sus pueblos sujetos, 1558” (Mapa 10), queda como un territorio colindante pero marginal. De este trabajo hay que rescatar además la consideración que el señorío prehispánico de Oxitipa fue la base geopolítica para la posterior jurisdicción colonial de Santiago de los Valles (pág. 6) a la que sí perteneció, aunque de manera marginal, el Valle del Maíz.

La región a la que refiere el presente estudio estuvo comprendida también como parte del Seno Mexicano, área de tierra poblada por indios bárbaros, que comprendía la tierra dentro del Golfo de México; durante la Colonia, provocó –como veremos con mayor detalle– varios problemas administrativos; se ubicó históricamente al sur del Nuevo Santander y del Nuevo Reino de León (Gerhard, 1996),<sup>36</sup> al norte de la Nueva España y de la Jurisdicción de Meztitlan, al oriente de la Nueva Galicia, al poniente de la Custodia de Tampico y perteneció –aunque de una manera marginal– a la Jurisdicción de Santiago de los Valles. Justamente en una región de frontera que, durante siglos, dividió múltiples territorios y voluntades políticas.

---

<sup>36</sup> Véase mapa 6.



Mapa 9 El Teenek Tsabaal ("Huasteca"), entorno étnico del Señorío de Oxtitla, norte de Mesoamérica, siglo XVI. (Aguilar-Robledo, 2003)





Ahora observemos una copia más legible (ver Mapa 11), del mapa que presenta Lara Cisneros (Lara Cisneros, 2009 pág. 24) del siglo XVIII, llamado “*Mapa de la Sierra Gorda y Costa del Seno Mexicano...*” el cual nos permite apreciar –aunque con obvias deformaciones geográficas bastante comprensibles– más o menos la situación geográfica y política del Valle del Maíz. Este mapa ha sido recientemente reelaborado, con la sofisticación cartográfica contemporánea por Patricia Gallardo (2011 pág. 113) y efectivamente se nos muestra que el Valle del Maíz se ubicó siempre en un área de confluencia fronteriza, pues apenas dentro de los límites de la Villa de los Valles se encontraba más cerca de Guadalcázar y del Nuevo Santander que de la cabecera de aquella.

Entonces debemos preguntarnos por qué en la cartografía el área que nos proponemos estudiar aparece ambigua, inasible... vacía. La respuesta –quizá redundante– es porque de siempre, desde épocas muy remotas y hasta la fecha, ésta, la que llamaremos el Valle del Maíz, ha sido una región de frontera; siempre estuvo en la coincidencia de áreas culturales y de los intereses coloniales. Más que ambiguo, quizá su carácter deba considerarse como ambivalente en todos los aspectos: climático, político, económico e identitario. El modelo geográfico que permite actuar sobre ese vacío está vinculado con la fundación de misiones.

### **El Valle del Maíz, su conformación misional y colonial**

Casi todas las publicaciones sobre los pames afirman o dan a entender que éstos poblaron desde tiempos remotos el territorio que hoy habitan (Chemín Bässler, 1984; Gallardo, 2011, pág. 53)<sup>37</sup>, sin embargo, en *Los pames septentrionales* también se advierte que “no conocemos con certeza los límites septentrionales de los pames en el siglo XVI” (Chemín Bässler, 1984 pág. 36 y 38). Por su parte Jiménez Moreno piensa que “los chichimecas pames llegaron en siglos anteriores al s. XVI hasta Linares, Nuevo León” (pág. 38). No lo sabemos; pero de acuerdo con Aguilar-Robledo (2003), el posterior Valle del Maíz estaría comprendido por una extensión territorial chichimeca con pueblos mesoamericanos principalmente teenek, al igual que el resto de la pamería. Lo más probable sea que para el siglo XVI los pames hayan tenido sus límites septentrionales hasta el Rioverde posiblemente hasta el río Alaquines. Dos consideraciones son seguras: para ese entonces el

---

<sup>37</sup> Gallardo sustenta su afirmación en la descripción que aparece en *Los pames septentrionales* y en la descripción de Santa María que dice “los confines de Pánuco”.

posterior Valle del Maíz era poblado por numerosos grupos indígenas “chichimecas” como los pisonos, coyotes y mascorros, (que fueron comprendidos como pames pero que quizá tuvieron una distinción lingüística y cultural propia) y este territorio no estuvo sujeto al señorío de Oxitipa.

El 25 de julio de 1533, día de Santiago Apóstol, Nuño de Guzmán funda la Villa de Santiago de los Valles Oxitipa, fecha y acontecimiento que inicia la colonia en el posterior Valle del Maíz. Algunos autores hacen derivar del señorío Oxitipa la Jurisdicción de la Villa (Meade, 1970), pero habrá que considerar que el territorio de ésta fue mucho más grande que aquel.<sup>38</sup> El Valle del Maíz perteneció pues a la Villa de los Valles, pero debido a su lejanía respecto a la cabecera (y que a finales del siglo XVI no había penetración colonial en la zona) fue que el Valle del Maíz tuvo una presencia bien marginal en los primeros años de vida colonial de la Jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Por otro lado, su cercanía con Guadalcázar, cabecera de población fundada por Diego Fernández de Córdoba, fue la causa que de ahí –y no de los Valles de Oxitipa– provinieran los recursos financieros que más tarde la constituyeron en misión.

Fray Andrés de Olmos fue el misionero que encabezó la evangelización en la Huasteca, fundó numerosas misiones y conventos, pero su trabajo se extendió hacia el oriente, es decir hacia el Golfo (Tampico, Tamaholipa, Villa de los Valles, Ozuiyama, Tancuayalab, Tamuín, y Tampazquín<sup>39</sup>) pero no pasó nunca por el Valle del Maíz.

Por la entrada del Rioverde entraron primero fray Juan de San Miguel (1543-1544) desde el puesto de Xichú y “anduvo toda la tierra adentro” según relató un Pedro Vizcaíno (Velázquez, 1946, I, pág. 356) y después fray Bernardo Cossin, luego de haber levantado el convento en San Miguel entró al Rioverde por el puesto de Xichú. Completa la información “un soldado” que anduvo en el Mixtón, y dice que Cossín:

“En los Guaxabanes hizo iglesia que llamo San Francisco que llaman el Carrizalejo y juntó a ella los chichimecas de nación guaxaban, y en la gente del Xale hizo otra iglesia, que llamó Santa María, del nombre de la cual se llaman ahora las sierras [p. 358] de Santa María. Y en las Macolias hizo otra iglesia

<sup>38</sup> Entre 1578 y 1581 la jurisdicción de Valles alcanza su máxima extensión hasta Matehuala.

<sup>39</sup> Al parecer Tampasquín fue una misión pame.

junto a una laguna, que llamó de Sant Lorenzo, y allí con los Macolias junto otra gente del señor que dicían Guazcamá; y en todas estas iglesias puso imagines y dejó pilguanes que los doctrinasen y después de bien cansado, vino a subir a las minas de los Çacatecas, donde estuvo algunos días en las minas que dicen de Pánuco.” (Velázquez, 1946, I, pág. 358 y 359)

Es decir, que al contrario de Olmos, Cossín entra al Rioverde pero inclina su travesía hacia el poniente y tampoco pasa por el Valle del Maíz, pero sí cerca, si ese Guazcamá donde reunió a macolias refiere a un lugar cercano al actual Guascalá (Villa Juárez), pues esta localidad fuera parte de las tierras de la Angostura, colindancia del Valle del Maíz.

Al Rioverde entraron los primeros españoles, con sus ganados, en 1592 al mando del capitán Miguel Caldera (Velázquez, 1982 pág. 94); sorprendidos por la riqueza de las tierras; pero incapaces de internarse hacia el norte, los ganaderos españoles mantuvieron una postura discreta y reservada en invadir las tierras al norte de Rioverde, en esas últimas décadas del siglo XVI. En 1601 otro franciscano de la provincia de Michoacán, fray Lucas de los Ángeles también entró por Xichú pero su travesía la inclinó hacia la Huasteca (Espinosa, Isidro Felix de, O.F.M., 1945, *Crónica de la provincia franciscana de los apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán*, pág. 430-431). Años antes, desde fecha incierta, Fray Juan de Cárdenas, ya había recorrido como nadie esta zona y conocido a todos los grupos chichimecas que la poblaban. Seguramente Cárdenas fue el primero en internarse al norte de Rioverde hasta los actuales municipios de Cárdenas, Rayón, Alaquines (y también hacia el sur: Gamotes, Pinihuan y Lagunillas).

Entonces en 1607 llegó Juan Bautista Mollinedo al Rioverde, por encargo del provincial, con el propósito de evangelizar aquellas tierras. En ese año, salieron ambos – Cárdenas y Mollinedo– del puesto de Santa Catalina (hoy Rioverde) y visitaron Pinihuán, Lagunillas y pasaron en seguida al Valle del Maíz; se quedaron ahí algún tiempo porque según La Rea construyeron un convento e iglesia de *bahareque* “embarrada con barro de una y otra parte, blanqueada con cal y techada con paja o zacate y hojas de palma” y luego

levantaron el convento e iglesia en Tula.<sup>40</sup> Al regreso de sus expediciones misioneras, Mollinedo va a Acámbaro a celebrar capítulo; ahí manda solicitar licencia real para fundar las misiones del Rioverde; el tiempo que tardó la solicitud en llegar a Madrid, a las cortes y que su "Magestad" la autorizara, fue de por lo menos dos años porque la cédula está firmada el 5 de marzo de 1612,<sup>41</sup> sin embargo esta cédula fue ejecutada por el Marqués de Guadalcázar hasta el 20 de junio de 1617, tiempo que tardó la cédula en regresar de España, y que el Virrey Luis de Velasco la atendiera, pidiéndole a don Diego Fernández de Córdoba –Marqués de Guadalcázar– que la ejecutara. Entonces así fue cómo en junio de 1617 le dieron a Mollinedo por limosna: 150 pesos de oro común y 75 fanegas de maíz, además dos ornamentos enteros de seda de china "de las colores que elixiere el dicho Fray Juan Baptista de Molilledo (sic) con sus capas de oro y una Campana dos calises con sus patenas de Plata y dos pares de binatexas de estaño quatro pares de manteles un libro de Canto y unos jierros para hacer ostias" (Velázquez, 1987 pág. 9). Además para que los dichos "indios comiensen a poblar labrar y benefiasar las Tierras" les dieron 200 fanegas de maíz por "una bes para que de lo que coxieren se sustenten y siembren porque no se les a de dar más" y 24 bueyes y 48 reses de arar, 50 vacas, 2 toros, 200 ovejas, 100 cabras, 24 cebones y cuatro machos.

Fecha (1617)	Misión
1 de Julio	Santa Catarina Virgen y Mártir del Rioverde
6 de julio	Lagunillas
8 de julio	Pinihuan
10 de julio	San Felipe de Jesús Gamotes
15 de julio	Purísima Concepción del Valle del Maíz
22 de julio	San Antonio de Tula
23 de julio	San Juan Bautista de Jaumave
29 de julio	Monte Alberne
07 de agosto	Santa Clara
08 de agosto	San Cristóbal de Río Blanco
04 de septiembre	Santa María Teotlán

<sup>40</sup> Primo Feliciano duda de esta información, porque considera que en ese tiempo no había recursos financieros para construir conventos e iglesias. Quizá estas construcciones sean mucho más modestas que "conventos e iglesias" porque será más increíble considerar que levantaron cinco misiones en tres meses de 1617 como se hace pensar en otros trabajos.

<sup>41</sup> Véase al respecto los documentos encontrados y publicados por Gabriel Saldivar (1943) *Los indios de Tamaulipas*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, núm. 70.0 y "Proyecto para la colonización y evangelización de Tamaulipas en 1616" en: *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2ª serie, vol. 2, núm. 4 (págs. 569-582).

12 de septiembre	San Pedro Mártir de Alpujarras
22 de septiembre	San Juan Tetla de Cerro Gordo

**Tabla 3 Misiones de la Custodia de Santa Catarina del Rioverde fundadas por Mollinedo y Cárdenas en 1617**

Una vez dotados de estos recursos financieros, Mollinedo y Cárdenas se lanzan velozmente a la “fundación” de las misiones: ya estaban fundadas de algún modo, sólo hacían falta la ceremonia y el acta oficiales. Entre el 1 de julio y el 22 de septiembre de 1617 fundaron oficialmente 13, las que aparecen en la tabla 1. Lo anterior queda dicho, porque en algunas publicaciones el proceso de “fundación” de misiones está imaginado como el recorrido increíblemente veloz que hace un misionero que erige conventos por donde va su paso. Nada de eso, entendemos aquí que el proceso de congregación de indios consistió en la coincidencia de múltiples y lentas gestiones: la aceptación de indios bravos “indómitos” del misionero invasor, el reconocimiento de la complejidad social y del territorio, la labor de convencimiento de congregación y la voluntad de congregarse; lo más sencillo, aunque lo más tardado finalmente fue obtener la licencia de las autoridades virreinales y reales para el financiamiento de la empresa. Este proceso de fundación que llevó seguramente más de 15 años debe aclarar sus propósitos: acabar con la miseria de los indios chichimecas, volverlos productivos, pacíficos y sedentarios. Lo más molesto era su movilidad, sus andrajos, sus conflictos y su forma de vida, pobre, conflictiva y errante (parece que eso mismo hoy día es lo que sigue molestando). Atrás de los propósitos –cuestionables seguramente– de la colonia misionera, en la retaguardia, acechantes quedaron los intereses de los ganaderos españoles.

La misión se llamó: “La Purísima Concepción del Valle del Maíz” y no se explica por qué, aunque debe presumirse que en la visita de 1607 se debió dedicar el templo de bahareque a esta advocación mariana. En el documento de fundación, el de 1617, no se explica tampoco la identidad de los indios fundadores: “... en este día, mes y año, ante mí, el presente secretario y testigos, estando juntas y congregadas todas las rancherías de chichimecos y capitanes de ellos y algunas personas españolas...” (Montejano y Aguiñaga, 2002 pág. 26) es decir, que desconocemos qué grupos chichimecas fueron congregados y si hubo pames en ese momento o no.<sup>42</sup> Los límites que se le consideraron fueron:

<sup>42</sup> Por ejemplo en el documento que refiere a la fundación de la misión de Lagunillas, sí se refieren a los chichimecas pames de Acapulco (Santa María Acapulco).

Por el oriente: “hasta el llano que llaman de Las Gallinas, con todas las vertientes que caen del Cerro de San Nicolás”

Por el poniente: “... hasta el paraje que dicen de La Angostura”

Por el norte: “hasta el puerto y vistas del Llano de Lágrimas”

Por el sur: “hasta el Arroyo de los Alaquines, que confina con la jurisdicción de los Gamotes”<sup>43</sup>

Llama la atención que, siendo este territorio parte de la Villa de Santiago de los Valles, no hubiera ninguna participación de ésta en la fundación y posterior administración del Valle. Por último, nos falta precisar el lugar donde ocurrió esta fundación de la misión. Es seguro que no fue donde está ahora el templo de la Concepción, porque hubo por lo menos dos inundaciones (a mediados del siglo XVIII) que la obligaron a mudarse más arriba, lo que significa que estuvo en primera instancia cerca del río; según los documentos que revisaremos un poco más adelante, la plaza y templo estarían justo en la confluencia de los arroyos que llegan del norte y del sur.

El primer documento que nos habla de la composición sociocultural de la misión y de su organización territorial es uno de 1626 y en él ya se habla de los pames:

“Este pueblo está formado y habitado de indios Otomíes de otras partes y pueblos, como los de la Cabecera, que serán como treinta familias. Fuera de dicho Pueblo hay como cien familias de indios chichimecos de nación Pame, los más de ellos cristianos, pero muy inclinados a los montes y serranías; estos acuden todos los días de fiesta a la Misa y doctrina, así grandes como pequeños, sólo por las mañanas, por razón de andar casi dos leguas en ida y vuelta a sus habitaciones.” (Montejano y Aguiñaga, 2002 pág. 30)<sup>44</sup>

Informe que nos permite inferir varios hechos que generalmente no son tomados en cuenta: en primer lugar que la misión se formó no sólo por “indios chichimecos” de las rancherías circunvecinas, sino también por indios “pacificados”, otomíes provenientes del Rioverde y posiblemente pames. Al decir “Pueblo” se refiere a un asentamiento de indios otomíes y

<sup>43</sup> Efectivamente el territorio que hoy abarcan los municipios de Ciudad del Maíz y El Naranjo.

<sup>44</sup> Coloco aquí la cita de Montejano porque su versión es más legible que la calca del original de Velázquez. (1985, T. IV, pág. 13).

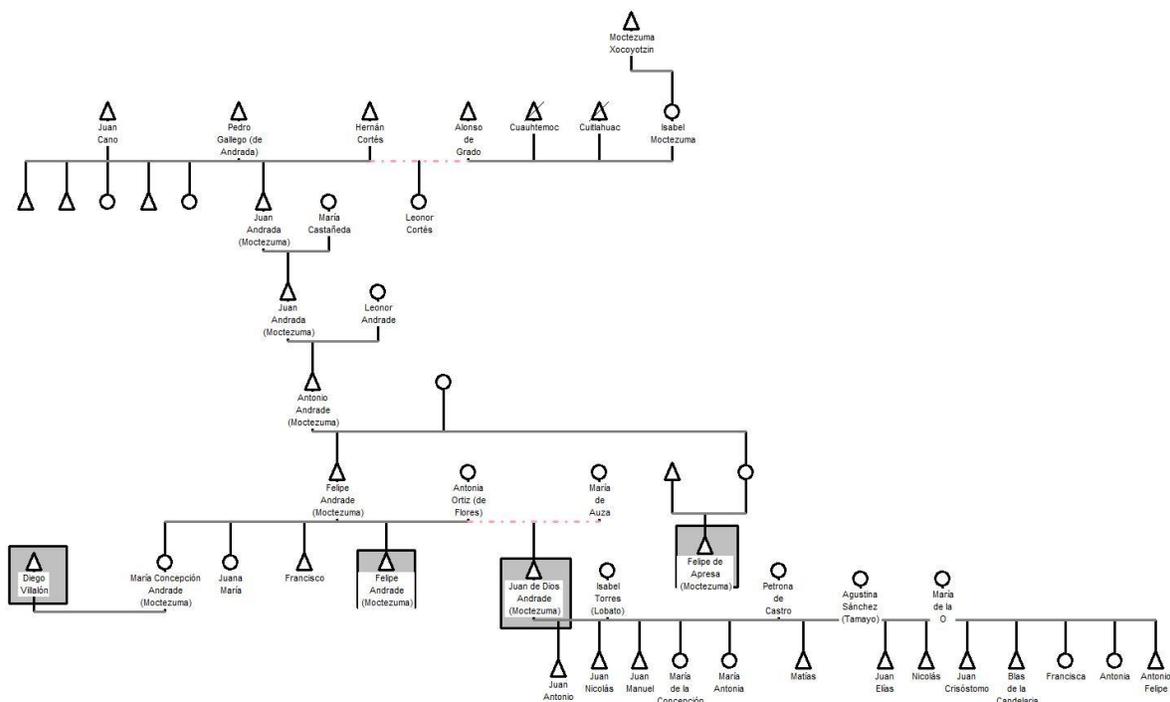
que fuera de él ¿en ranchitos cercanos? vivían a casi dos leguas<sup>45</sup> unas 100 familias pames. Se desconoce si ese centenar de familias pames provenían del Rioverde como los otomíes o si eran oriundas de ahí, de los asentamientos cercanos a la misión; lo que es cierto, es que sentían una gran afección por habitar cerca del monte y resistieron de algún modo el sedentarismo y asentamiento de la Misión. Entonces, la primera población asentada en el Valle del Maíz fue ésta que hasta el día de hoy llaman “El Pueblo” formada por indios otomíes “pacificados” pero como veremos a continuación no serían ellos el único grupo conformador de esta localidad.

Conforme pasaron los primeros años, bajaban “cada día” de las sierras indios de distintas parcialidades; en especial los que se decían alaquines. Así en sus primeros años el Valle del Maíz fue una de las misiones más exitosas de la Custodia del Rioverde; agrupó a decenas de parcialidades diferentes y tuvo la capacidad de resolver los conflictos intergrupales, por ejemplo uno que menciona La Rea entre la gente de Tanguatzin y la de Tula, el Valle del Maíz de por medio, a causa de homicidios cometidos entre ellos, pero resuelto de forma muy favorable. En este tiempo, mucho se temían las revueltas del Rioverde. Son varios los documentos que refieren a los indios alzados y osados de esta región. Por un lado existían los conflictos generados por la presión territorial de la colonia, pero por el otro, estaban los conflictos generados por los colonizadores.

Los problemas intergrupales fueron los menores. Detrás de los misioneros venían los ganaderos españoles, los cuales, ávidos de tierras y ventajas económicas, constantemente contravenían las disposiciones jurídicas: generaban conflictos con los indígenas y después los acusaban de belicosidad (Chemín Bässler, 1984 pág. 68), los vendían como esclavos, los mataban o por “las buenas” iniciaban pleitos legales contra ellos (Montejano y Aguiñaga, 2002), en los cuales siempre salieron perjudicadas las poblaciones indígenas. Así, el adoctrinamiento y asentamiento de las misiones sirvió para apaciguar a los indígenas; para ubicarlos y volverlos productivos; proceso que facilitó a los ganaderos la usurpación de tierras, como veremos a continuación. Esas tierras después tenían que ser “defendidas”, para lo cual los colonizadores impusieron una organización de milicias (Rangel 2008).

---

<sup>45</sup> ¿Se refiere a la Rinconada? (Ver más adelante El ejido de San José).



**Ilustración 1** Genealogía de los Andrade-Moctezuma, según Montejuano, 2002

El primer colono en llegar al Valle del Maíz fue Juan de Dios Andrade Moctezuma, descendiente del cuarto matrimonio (de seis) de doña Isabel Moctezuma, hija del emperador mexica Moctezuma Xocoyotzin. Entre 1703 y 1704 llegó al Valle del Maíz a cultivar y a cuidar las propiedades que tenía su padre en la Jurisdicción de Santiago de los Valles,<sup>46</sup> y con él llegaron otros herederos, sus hermanos y un sobrino. Estos personajes Moctezuma<sup>47</sup> generaron una serie de conflictos agrarios con la población indígena, cometieron toda clase de abusos y construyeron una campaña militar para la defensa de las tierras contra los indios “alzados”. Como en esta frontera la guerra chichimeca seguía en pie, estos Moctezuma se valieron de organizar compañías de milicianos para la defensa contra los indios argumentando peligros en toda la zona. Muchos de los “peligros” a los que refieren eran en realidad conflictos producidos por sus propias invasiones. Hubo una serie de quejas contra Juan de Dios Andrade Moctezuma por sus abusos contra los indios; pues para 1713 él ostentaba el cargo de Teniente de justicia que utilizaba para hacerse de mano de obra gratuita y amedrentar a la población indígena aplicando fuertes castigos a quienes

<sup>46</sup> Don Felipe Andrade Moctezuma recibió estas tierras como parte de la herencia que le dejó don Antonio Almaráz Carvajal Moctezuma, quien a su vez las recibió como mercedes del Marqués de Guadalcázar.

<sup>47</sup> Muy pronto se quitaron el apellido Andrade para poder heredar el apellido Moctezuma (Montejano y Aguiñaga, 2002 pág. 45) el cual les permite hasta la fecha contar con “unas gotitas de sangre real”.

se le resistían.<sup>48</sup> A pesar de varios fallos en su contra, por el maltrato a los indígenas, los Moctezuma y otros ganaron –aun en contra de las leyes de indias– en 1735 un fallo que les permitió instalarse en el Valle del Maíz, territorio que había sido dispuesto, cien años antes, para la congregación de los indios chichimecas:

“Primeramente: que los naturales hayan de dejar libre la circunvalación de la plaza e iglesia parroquial, dividiéndose ésta en esta manera: la tierra que coje por la parte del norte, el arroyo que baja de la cañada en que está la plaza e iglesia, para que pueblen los españoles y gente de razón en ella, los que cómodamente necesitare cada uno para la fundación de sus casas”. (Montejano y Aguiñaga, 2002 pág. 53)

Y con ello, se modificaba la fisonomía de ese lugar. No sólo eso, sino que también se indicó “... han de quitar los indios un corral de vacas que está en la misma plaza, y lo harán de hacer desde el arroyo citado para el occidente que en los términos que se les señalan...” (Ídem). Lo cual nos permite comprender cómo se originaron las trazas que hoy constituyen a la cabecera de Ciudad del Maíz: los españoles se ubicaron al norte del arroyo, los indígenas (otomíes y otros) ya estaban ubicados al sur de éste en “el Pueblo”; los pames seguirían dispersos en los márgenes, cercanos al monte, posiblemente ocupando la actual Guacamaya, el cerro de la Cruz y la Rinconada.<sup>49</sup> Un nuevo territorio se finca al poniente de la población española, a donde se llevan el corral de vacas y que posteriormente será la Villa de los pames.

José Escandón fue el “pacificador” de la Costa del Seno Mexicano y principal activador del “vacío del noreste” (Canales Ruiz, 1985). En 1748 se le encargó tal tarea, por su experiencia en “pacificar” la Sierra Gorda (1741-1749); su labor contra el nomadismo chichimeca consistió políticamente en fundar pueblos españoles y misiones indígenas (14); para lograrlo desplazó una cantidad inmensa de población pame en los valles meridionales del hoy estado de Tamaulipas, fundando entre ellas la Misión de la Divina Pastora (1757) y la Misión de San José (1753). Al respecto vale la pena subrayar dos acontecimientos: (1) la

<sup>48</sup> Hubo una queja previa en 1687 enviada por Martín Herrán al Virrey, en donde se pedía respeto para las tierras de los indios del Valle del Maíz (entre otras quejas de toda la pamería) contra Juan Caballero y Gaspar de Acuña, respondida favorablemente en el papel pero inobservada del todo en los hechos.

<sup>49</sup> En estos sitios hay presencia de ocupación humana: cercas, cimientos de casas, piedras horadadas, pedazos de metates, etcétera.

suma de milicianos a la empresa de Escandón dirigidos por don Juan Moctezuma y su hijo Juan Elías Moctezuma, proceso sustentado en el discurso acerca de la belicosidad de los indios del norte y que justificó las acciones militares y políticas contra los pames; décadas más tarde este proceso les permitirá a los milicianos hacerse de tierras (El discurso de una frontera olvidada: El Valle del Maíz y las guerras contra los “indios bárbaros”, 1735–1805, 2008); y (2) las auditorías aplicadas a las misiones: algunas resultaron en números rojos, lo que conllevó a suprimirles los sínodos y las limosnas, y esto significó que cada misión tendría que sostenerse por sí misma (Montejano y Aguiñaga, 2002).

Los informes de los frailes nos aportan información valiosa sobre la composición de Ciudad del Maíz en el siglo XVIII; anotemos algunos apuntes: al parecer ocurrió una rápida castellanización de los otomíes fundadores del Pueblo y no sólo eso, sino que hubo una gran interacción social, puesto que esos indios “no legítimos” chinos, lobos y mulatos se refieren a categorías del mestizaje, pero se les ve agrupados, camuflados y refugiados frente a un grupo dominante; los indios que para el siglo XVIII se contemplan en el mosaico identitario del Valle no podrían reducirse a mascorros y pames; y sin embargo sólo esa información tenemos. Por ejemplo, en un proceso inquisitorial aplicado a la mulata Pascuala, acusada de brujería, dice Gallardo Arias, (2011<sup>a</sup>) que encuentran “30 mujeres, dos españolas, 12 mulatas, 15 indias (de las cuales cuatro eran pames, de las otras 11 no se especifica su etnia) y una mestiza”. Al respecto habrá que considerar la presencia negra en el Valle: la hubo seguro y esta se escondió en la identidad de otros grupos, siendo hoy día muy difícil identificar; como testigo de ese proceso contamos con el caso de esta mulata Pascuala; quien al ser curandera y al haber sido avecindada del Valle tuvo problemas con una Dominga, “mestiza”, por unos enredos amorosos quien la acusó de bruja y de haber matado a varios mediante estas oscuras artes; como testigos acudieron otras mujeres pames, también curanderas. Al final la pobre Pascuala murió en la cárcel de Valles. Nos volveremos a referir a este caso de brujería cuando revisemos lo femenino, la brujería y la organización social, sin embargo cabe aquí señalar que este caso nos permite observar la interacción social de diversas identidades casi desaparecidas en el mosaico actual.

Tabla 4.- Informes de la Misión del Valle del Maíz S.XVIII

Año	Reporta	Cita
1750	José Sánchez Villaseñor	<p>“La misión del Valle del Maíz es administrada por otro religioso misionero. Pueblanla ciento y siete personas de españoles, mestizos y mulatos; y un mil ciento veinte y tres de indios de la nación pames; y de éstos solos los veinte y tres frecuentan los Santos Sacramentos, por los demás habitan en los montes y parajes más intrincados...”</p> <p>Sánchez Villaseñor, José (1952) <i>Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones</i>. México: Editora Nacional</p>
1758	Fray Miguel de Santiesteban	<p>“En la Misión del Valle del Maíz, hay familias de indios Pames, quinientas y cincuenta y cinco y de dicha calidad veinte y cuatro viudos y viudas treinta y nueve, solteros ciento y doce y es de advertir que en esta Misión hay Gobierno de indios Mames y de indios ladinos que llaman de Pueblo y unos y otros tienen su Gobernador y República. Las familias de los ladinos o indios de Pueblo, son sesenta y entre ellos hay muy pocos indios legítimos los demás son Mulatos, Lobos y chinos matriculados por indios de Pueblo. El vecindario así dentro como fuera por toda la jurisdicción se compone de doscientas cuarenta y siete familias de las cuales dentro del propio Valle habrá siete españoles y por toda la jurisdicción diez, poco más o menos, todos los demás son mestizos Lobos, Mulatos y algunos indios Otomís.” Velázquez Primo Feliciano (1987) <i>Documentos para la historia de San Luis Potosí</i>, T.III. San Luis Potosí: Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí. (págs.. 317-318)</p>
1761	Fray Manuel Núñez	<p>[...] la Misión [...] se compone de quinientas familias de solo casados, sin los viudos ni viudas, párvulos y adultos, que por todas hacen el número de dos mil ciento treinta y ocho personas, sin algunos que andan huídos por su inconstancia y muchas veces les obliga la misma necesidad. Todas las referidas familias son de nación Pame, cuyo idioma hablan [...] Hállanse a más de las referidas familias otras sesenta, cuyo origen y nativo idioma es la legua Mascorra y solo hablan con idioma castellano.</p>

Como hasta la primera mitad del siglo XVIII, los pames vivían “suelos en los montes”, en 1753 se fundó la Villa de San José o Villa de los Pames, en el lugar a donde se había arrinconado el “corral de vacas” de 1735; la Villa fue erigida por Escandón con el objetivo de asentarlos y de adoctrinarlos en una misión propia y exclusiva. Es muy posible

que para ése entonces ya hubiera una capilla, de la cual quedan restos tras el actual templo de San José.

El centro de la Misión de la Purísima Concepción había quedado en la confluencia de los arroyos; al nor-orienté el pueblo de españoles, al sur el pueblo de indios “El Pueblo”, que hasta la fecha sigue llamando “el pueblo de los chigües”; y al occidente del pueblo de españoles, del otro lado del arroyo, ahí se fundó la Villa de San José. El 10 de septiembre de 1751 acaeció un tremendo temporal y se inundó el templo y la plaza; en 1752 se reconstruyó otro templo que también fue destruido por la crecida de los arroyos de 1755, entonces por tercera vez fue erigido el templo de la Purísima Concepción donde hoy se encuentra, en el centro del pueblo de españoles, desplazando el eje de la administración del poder: éste ya no se encontraría en el centro de los territorios, sino en el centro de la población hegemónica, como está hasta el día de hoy.

En esos primeros años, la Villa de San José estuvo organizada como un república de indios, tenía su ayuntamiento propio y su gobernador o “tenanche”, libros de actas y cuentas, su propio cementerio ubicado en las faldas del cerro de la Cruz, en las espaldas del templo de San José y custodiada por un misionero, el que conocemos fue fray Miguel de Santiesteban. Poco duró este nuevo ordenamiento, porque en 1770 se secularizaron las misiones: los frailes se retiraron, se crearon parroquias y arzobispados controlados por sacerdotes no regulares, y los ganaderos, estancieros aprovecharon para terminar de invadir las tierras de los indígenas.

Heidi Chemín refiere a tres etapas de la reducción de los pames: 1. Invasión pacífica de los misioneros, por medio de la introducción de indígenas pacificados. 2. Política militar y 3. Exterminación y reducción definitiva. (1984 pág. 69). Para el caso de Ciudad del Maíz este proceso estuvo constituido: (primero) por su integración a los territorios “civilizados”, en principio este lugar “sin nombre” se ubicó en los márgenes de Oxitipa –señorío nahua– pero después quedó enmarcado en la Villa de Santiago de los Valles (1553); (en segundo lugar) vino la erección “pacífica” de la misión (1617) empresa dirigida a evangelizar, asentar, pacificar y volver productivos a los indios chichimecas, la cual resultó relativamente exitosa en la medida que sí generó un asentamiento indígena: “El pueblo” conformado por otomíes, mascorros y otras parcialidades pero fue un esfuerzo poco efectivo para asentar a los pames quienes rechazaron ese modo de vida y andaban dispersos

“en el monte”; (en un tercer momento) ocurre la invasión colonial dirigida a cuidar las tierras de la peligrosidad de los indios del Rioverde, hecho que inicia con la llegada de Juan de Dios Andrade Moctezuma; se crean cuerpos milicianos y con los españoles llega población negra y “mulata” que se integran a la vida de la misión. Por último, siglo XVIII, se logra asentar a los pames, fundándoles una villa, pero cuando eso ocurre, se secularizan las misiones y se les deja a merced de los milicianos, quienes aprovechan este momento para allegarse grandes propiedades y fuerza de trabajo barata.

### **Descripción física de la región de estudio**

La principal dificultad en la descripción física de una región como ésta radica en la gran cantidad de escenarios ecológicos implicados, caracterizados cada uno por una particular situación física: altura, capacidad hidráulica, tipo de suelos y de su localización. Precisamente por las propiedades ecológicas de la proximidad serrana, a cinco kilómetros de distancia de un lugar a otro, pueden encontrarse sitios de carácter completamente diferentes: por ejemplo, algunos de lluvias muy abundantes, templados, dueños de una gran presencia vegetal y otros esteparios, secos y muy cálidos. Lo anterior se debe sobre todo a la gran cantidad de plegamientos de la sierra, que produce “valles profundos [y] pasos secundarios” (Bataillon, 1988 pág. 198).

Como la Sierra Madre Oriental funge como una gran muralla que contiene la humedad del Golfo de México, hacia la parte nor-occidental de sus faldas, es decir en la porción de tierra de la que trata este trabajo, se sufre gradualmente de aridez y sequía; especialmente en las cercanías al trópico:

“La sequedad se acentúa hacia el norte por cambios bruscos, porque afectan a la tierra baja algunos relieves [...] Esas colinas bastan para servir de pantalla a la humedad del Golfo, tanto que las tierras situadas en la zona de la sombra eólica son muy secas: la maleza se hace espinosa y las cactáceas más numerosas [...] al abrigo de esas montañas hace su aparición el matorral espinoso, en contraste con el paisaje de bosque tropical abundante que reina hacia Llera, más al sur [...] Ese contraste permite trazar ahí el límite entre el norte y el mundo huasteco-veracruzano” (Ídem, pág. 199).

La región se conforma físicamente por dos procesos orográficos opuestos: una natural altitud decreciente hacia el Golfo de México,<sup>50</sup> declive que orienta el curso del agua hacia el oriente; y por plegamientos serranos que van del noroeste al suroriente, que detienen y re-conducen el agua en esa dirección. Entre estos plegamientos serranos se conformaron diversos valles alargados, que reúnen en arroyos y escurrimientos el agua de la sierra, y por cuya erosión han acumulado aluviones y horadado aún más la brecha que hay entre ellos.

La composición edafológica sigue una tendencia similar: los pliegues serranos – litosol– se componen de suelos duros y de granulados mayores; las especies vegetales que los habitan dependen de la humedad y altura (y ésta como vimos a su vez depende de su ubicación suroriental) y van de la presencia de especies leñosas que requieren de humedad, como el ébano, el patol o el cedro rojo, hasta la aparición de mezquites, huizaches y matorrales. En cambio, hacia los valles, el suelo se compone de sedimentos aluviales – fluvisol y vertisol– lo cual los vuelve muy aptos para la agricultura que depende del régimen de lluvias. El período de lluvias se maximiza en el verano y otoño, correspondiendo las secas al invierno y primavera. El régimen de lluvias, como mencionamos, de carácter variante, va de los 1,200<sup>51</sup> a los 300 mm<sup>52</sup> de lluvia anual, dependiente de la altura y, sobre todo, de su ubicación.

En resumen, la región que nos interesa, se ubica al norte de la Sierra Madre Oriental, en sus faldas occidentales, en un área que puede dividirse en dos partes: una seca, árida y plana que se extiende hacia el norponiente y otra serrana, húmeda y alta ubicada hacia el sur-oriente. La distinción entre estas dos áreas sin embargo debe considerarse gradiente y matizada. Paradójicamente, la diferencia entre un sitio y otro, puede ser radical a pesar de mediar entre ellos una distancia mínima. Esta región se presenta fronteriza y contradictoria ya desde su conformación física.

Deslindar una región es más fácil si en vez de enfocar sus múltiples fronteras – siempre lábiles, matizadas, dinámicas y porosas– atendemos a sus ejes, condensadores. Efectivamente, una región muchas veces se construye históricamente a partir de la definición de un eje rector y administrativo. Ese centro es, sin duda el Valle del Maíz. Un

---

<sup>50</sup> De una altura máxima en los 3,000 m sobre el nivel del mar, en un declive de aproximado en 400 km.

<sup>51</sup> Índice de precipitación en El Naranjo, según INEGI.

<sup>52</sup> Índice de precipitación en Palomas, Ciudad del Maíz, según INEGI.

llano<sup>53</sup> que se encuentra, como mencionamos en las faldas occidentales de la Sierra Madre Oriental, en la confluencia de varios arroyos provenientes de prácticamente todos los rumbos, lo cual le confiere una forma dendrítica y la vocación de una bisagra. Efectivamente, el Valle del Maíz se ubica en la confluencia de varios corredores y afluentes y de múltiples fronteras exactamente al centro de cuatro bloques serranos: Al oriente se extiende la sierra de La Cañada, al norte “El Piñonal” –también conocido como “El Orégano” –, hacia el poniente el cerro y sierra “de la Cruz”, y al sur la sierra del “Flechado”. Estas cuatro sierras, presentan una forma peculiarmente alargada, extendiéndose sus pliegues por varias decenas de kilómetros con dirección noroeste-sureste. El Valle del Maíz consiste en un paso que comunica a los valles que se encuentran entre los pliegues serranos, generando un campo neurálgico de interacción ecológica y social, por el que corren aguas y caminos. Como aparece en el Mapa 13.

El Valle del Maíz es un lugar de coincidencias; y no sólo de aguas y bloques montañosos, sino también de poblaciones; como vimos el valle constituyó el asiento de una misión de indios pames, otomíes y mascorros a principios del siglo XVII,<sup>54</sup> durante la Colonia se convertiría en pueblo de españoles, aunque también habitado por una importante presencia de población negra. En la actualidad, se ubica ahí la cabecera del municipio potosino que ahora recibe el nombre de Ciudad del Maíz.

**Tabla 5.- Relación de distintas entidades espaciales**

<b>Espacio/ área/ territorio</b>	<b>Descripción</b>	<b>Comprensión</b>
<b>Pamería</b>	Región en donde se encuentran ubicadas de forma discontinua las localidades, comunidades o poblaciones indígenas pames.	Cuatro núcleos: Santa María Acapulco, La Palma, Alaquines y Ciudad del Maíz
<b>Zona Media</b>	Región o zona administrativa que comprende municipios de San Luis Potosí. Se distingue negativamente por no ser Huasteca ni ser Altiplano.	14 municipios: San Nicolás Tolentino, Ciudad Fernández, Rioverde, San Ciro de Acosta, Cerritos, Villa Juárez, Ciudad del Maíz, El Naranjo, Alaquines, Cárdenas, Tamasopo, Rayón, Lagunillas y Santa Catarina

<sup>53</sup> En la región a los valles les dicen también “plan” o “plano”; y al valle (como a todo lo que termina en “lle”) le dicen “El vai”.

<sup>54</sup> Pero como veremos se trataba de la reunión de indios con múltiples identidades étnicas.

<b>Valle del Maíz</b>	Región histórica que tiene su centro en los 22° 25' y en los 99° 35', perteneció a la Jurisdicción de Santiago de los Valles, aunque como misión perteneció a la Custodia del Rioverde; esta región se ubica en las faldas septentrionales de la Sierra Madre oriental.	Por el norte hasta el Valle de las lágrimas (hoy sur del Estado de Tamaulipas), por el poniente hasta los límites con la Angostura (hoy hasta los límites del ejido de Palomas) hacia el sur con el río Alaquines (en la actualidad hasta ese municipio) y hacia el este (hoy hasta los límites del municipio El Naranjo).
<b>Ciudad del Maíz</b>	Municipio que abarca más o menos la región histórica del Valle del Maíz, pues le fue sustraído parte de su territorio original para constituir el municipio de El Naranjo.	Colonia Italiana, Zamachigüe, Colonia Agrícola Lagunillas, Colonia Agrícola Magdaleno Cedillo, Colonia Agrícola Álvaro Obregón, Papagayos, Las Gavias, La Villa de San José, La Guacamaya, El Pueblo, Los Charcos del Poniente, Las Mesas de Don Luis, Carrizal, El Puerto de Santa Gertrudis y Palomas.
<b>Centro</b>	Cabecera del municipio de Ciudad del Maíz. Posee un carácter urbano. Históricamente fue el pueblo de españoles.	Palacio municipal “Casa Barragueña”, banco, parroquia, Plaza de armas, etcétera.
<b>Villa de San José</b>	Es el pueblo fundado en 1753 como misión exclusiva para los indios pames. Se ubica en el lado occidental del arroyo de Ciudad del Maíz.	Posee un “centro” y “un barrio del pozo viejo”, además el edificio más importante es el templo de San José.
<b>Ejido de San José</b>	Es el territorio de una buena parte de ejidatarios pames y mestizos beneficiados en 1932, por la dotación de 9, 916 hectáreas hasta la fecha repartidas.	El ejido tiene tres núcleos poblacionales: Las Mesas de don Luis, La Calzada y el ejido de San José.

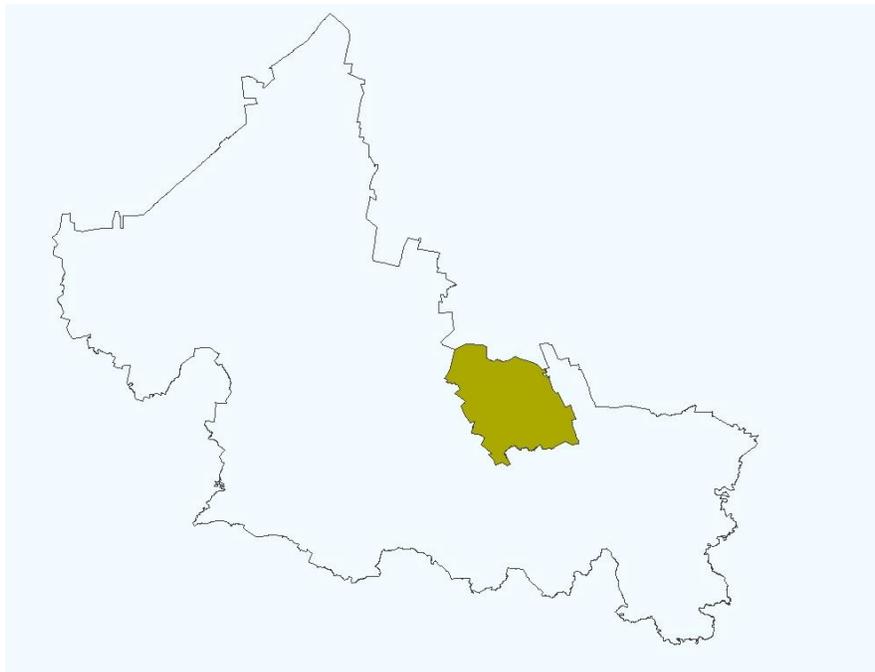
## Ciudad del Maíz

“... el Valle se tiende en las laderas unidas por el arroyo que lo cruza y que sólo carga agua cuando los cerros se la dan.”

Rafael Montejano y Aguiñaga. *El Valle del Maíz*.

A Ciudad del Maíz le llaman “de las dos mentiras” porque según dicen ni es ciudad, ni hay maíz. Lo cual resulta sorprendente si tomamos en cuenta que la Zona Media de San Luis Potosí (Guadalcázar, Cerritos, Villa Juárez, Rioverde, Cárdenas, Alaquines y Ciudad del Maíz) constituye la principal región productora de este grano en el Estado; pero, por otro lado esta afirmación resulta comprensible en la medida que se reconoce que la mayoría de

las tierras aptas para la agricultura son de temporal y las que se extienden hacia el poniente se vuelven paulatinamente más áridas. Para ejemplificar lo anterior, coloco aquí los testimonios de Eduard Seler y Caecile Seler-Sachs, quienes realizaron en 1898 un viaje hacia la Huasteca, desde San Luis Potosí, en la búsqueda de restos arqueológicos y cuando pasaron por Ciudad del Maíz, el 8 de febrero escribieron: “[...] llegamos a cañadas que en parte descendimos a gran velocidad por caminos terribles. Finalmente arribamos a la ciudad sin haber visto señal alguna de maíz, de la cual la ciudad y el valle toman su nombre” (Seler, 2008 pág. 120), al día siguiente, al partir hacia El Salto su impresión es la opuesta: “Primero viajamos a lo largo de la planicie rodeada de cerros y cubierta de maíz, del cual la ciudad toma su nombre”<sup>55</sup> (pág. 121). Lo anterior nos da pie a reconsiderar la ambivalencia geográfica que caracteriza a la región.



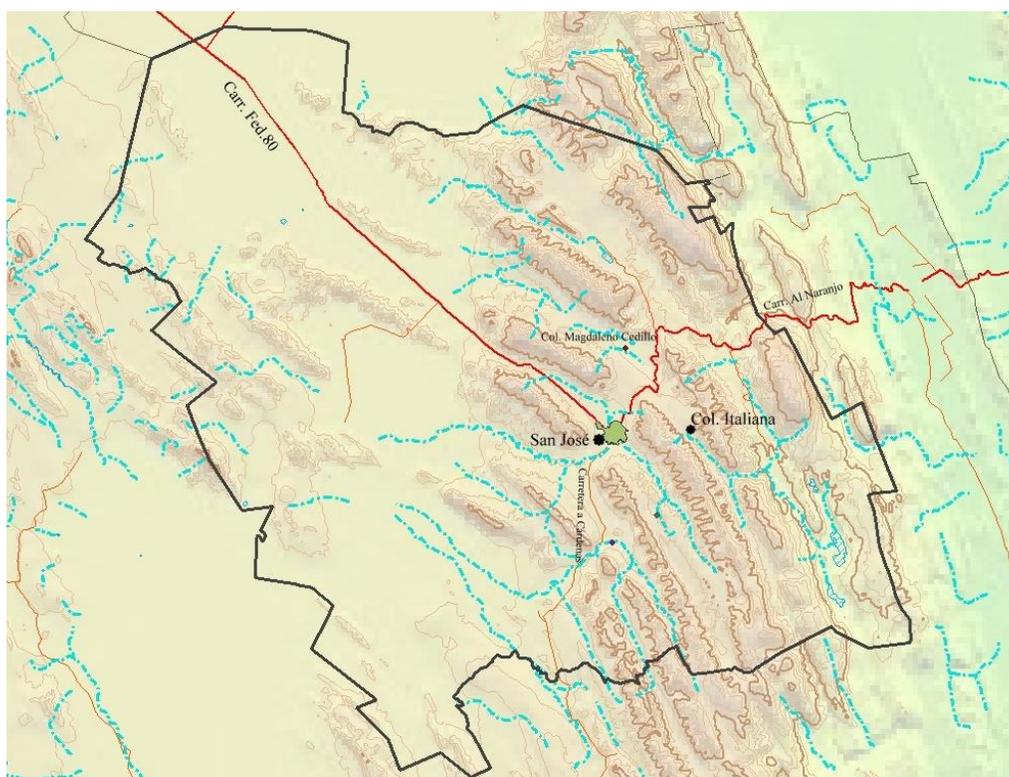
**Mapa 12.- Ubicación del municipio de Ciudad del Maíz en el Estado de San Luis Potosí**

Por el contrario, en la opinión de los actuales vecinos de este municipio existe el acuerdo de que este Valle del Maíz es un lugar “lleno de historia”, pródigo en recursos naturales y en “tradiciones”. Contrasta la opinión de los maicenses con la de los viajeros foráneos que

---

<sup>55</sup> Es muy extraño, pues como veremos no es temporada para que haya maíz en los campos; en esta época del año los páramos están secos y los aires arrastran toda clase de matorrales.

pasan por ahí, para algunos de ellos en Ciudad del Maíz “no hay nada que ver”, les parece un pueblo carente de servicios y de atractivos turísticos. Así, este municipio, está situado en un imaginario construido sobre apariencias contrastantes; en este apartado intentaremos indagar qué es lo que se esconde detrás de ellas.



**Mapa 13.- Municipio de Ciudad del Maíz,**

El territorio de Ciudad del Maíz (3,114.10 km<sup>2</sup>) se encuentra dividido por una estribación septentrional de la Sierra Madre Oriental que lo separa en dos grandes tendencias ecológicas: un gran plano que se extiende hacia el poniente y un terreno accidentado hacia el oriente (Ver Mapa 13). La serranía oriental recibe constantemente la humedad del Golfo (un poco más de 600 mm de lluvia anual), su paisaje se encuentra dominado por especies leñosas tales como cedro, ébano, encino, sabino y patol<sup>56</sup>; entre los pliegues serranos se forman pequeños valles en donde se encuentran ubicadas la mayor parte de poblaciones humanas, las que aprovechan la humedad que escurre de las sierras para la siembra de

<sup>56</sup> *Erythrina Americana.*

maíz. El plano occidental se caracteriza por su aridez (menos de 300 mm de lluvia anual) y la predominancia de especies vegetales espinosas, arbustos, pastos típicos del altiplano potosino agaves, palmas, nopal, cactáceas, etc.). Hasta hace algunas décadas, en estos nichos ecológicos se sustentaba una rica vida animal: venados, osos, zorrillos, armadillos, tlacuaches, serpientes, águilas, huilotas, palomas, y sus depredadores: felinos pequeños que los pobladores refieren como “animales de uña”. Debido a la escasez de lluvia y al aumento en la actividad antrópica, cada vez esta clase de fauna es más escasa en el municipio. Las principales formaciones montañosas (entre los 1,400 y los 1,600 msnm) son el Cerro y sierra de la Cruz, El Flechado, Las Huilotas y la sierra del Algodón. Ver mapa.



**Mapa 14.- Croquis de barrios en la cabecera municipal de Ciudad del Maíz, elaboración propia.**

Al centro del territorio, entre el plan y la sierra, se encuentra enclavada la cabecera municipal, un centro poblacional de aproximadamente 7 mil habitantes. A sus costados orientales se extienden las sierras y planicies de las que ya se ha hablado (Ver Mapa 13). A

este centro poblacional lo comunican dos carreteras: la carretera federal 80 (Barra de Navidad-Tampico) y la carretera estatal Cárdenas-Ciudad del Maíz. La cabecera municipal se organiza por barrios: los principales son el Centro, el barrio de La Villa de los pames, el Pueblo de los chigües, la colonia Deportiva y el Orégano (Ver Mapa 14.- Croquis de barrios en la cabecera municipal de Ciudad del Maíz, elaboración propia.). Sin embargo, cada uno de estos barrios representa –pero no de forma absoluta– el territorio de los tres grupos de población que identificamos para este trabajo: indígenas xi’ui, chigües, colonos. El río de Ciudad del Maíz parte en tres la traza urbana de la cabecera, dividiendo a la Villa, al Centro y al pueblo de los Chigües; además el arroyo de la Elegía los divide, a su vez, del barrio del Orégano. La mayor parte de la población indígena habita la periferia del Centro.

### **El Centro**

El “Centro” es la cabecera municipal de Ciudad del Maíz, concentración urbana que desde el siglo XVIII de los poderes en la región. Ahí se encuentra el palacio municipal, los servicios públicos y privados, el comercio y el templo de la Concepción, advocación mariana a la que fuera encomendada la Misión del Valle del Maíz.

El templo de La Concepción, corazón del Centro Junto, es el principal referente, junto a él se ubica la plaza, la casa Barragueña (actual Palacio Municipal), el Centro Cultural, el único banco (Bancomer) de Ciudad del Maíz, los principales establecimientos y las escuelas. Es decir, ahí se encuentran concentrados los poderes religioso, público-político, económico, administrativo y educativo-cultural de Ciudad del Maíz. Frente al templo de la Concepción inicia (hacia el poniente) la calle Ignacio Zaragoza, que va primero cuesta abajo hasta el arroyo y luego cuesta arriba hasta el templo de La Villa. El arroyo –El río Gallinas- divide el centro de los mestizos de la Villa de los pames. Cuatro puentes los comunican, el más importante –para la población local– es éste, el de la calle Zaragoza.

Un par de calles hacia el norte del templo de la Concepción pasa la carretera que comunica con El Naranjo, por aquí circulan cientos de camiones y vehículos de carga que se dirigen hacia al Mante (Tamps.) o que vienen de ahí: Ciudad del Maíz es un lugar “de paso” que no retiene la riqueza que se ve transitar. Cotidianamente por esta carretera 80

Tampico-Barra de Navidad pasan cientos de vehículos de carga y en tiempo vacacional – Semana Santa y verano– transitan miles de vehículos que transportan al turismo nacional, especialmente el regiomontano, ansioso de los parajes exóticos de la Huasteca. Durante el período vacacional a los turistas se les ve reunidos en torno a las dos gasolineras ubicadas en los extremos de la ciudad, con sus colores llamativos, cargando combustible, reparando una llanta. Pero hasta ahí, son bien pocos los turistas que deciden comer en un restaurant, son menos todavía los que se adentran en las calles de la Ciudad... pues para cierto turismo, aquí hay poco que ver. Esta resistencia provoca la insistencia del Ayuntamiento por implementar un programa de promoción turística.

La carretera reúne también a una buena parte del comercio de Ciudad del Maíz, desde su construcción se convirtió en un polo de crecimiento: ahí se encuentran las escuelas más grandes, como el CBTA (Colegio de Bachilleres Técnico-Agropecuario), la secundaria, una delegación de la Secretaría del Trabajo, y toda clase de establecimientos: fondas, yerberías, consultorios, talleres mecánicos y otros, provocando un fenómeno de desplazamiento económico que va debilitando la fuerza centrípeta del centro.

El Centro sigue siendo, sin embargo, el espacio fundamental de la actividad económica de Ciudad del Maíz, en las calles Juárez y Zaragoza se encuentran la mayoría de los comercios del municipio: tiendas forrajeras, almacenes de ropa y boneterías, abastos, fondas, etcétera. Estas calles en las que cotidianamente se intercambian bienes y se prestan servicios, constituyen al mismo tiempo el escenario principal de las procesiones y fiestas religiosas. Ahí se ubican las vocaciones económicas de la región.

El ambiente social del centro cambia entre la mañana y la tarde. El Centro se deshabita apenas finaliza la jornada laboral de los prestadores de servicio; por la tarde apenas algunos jóvenes deambulan por ahí. La mayor parte de la población se “agujera” en sus casas. El jueves, como ocurre en toda la Zona Media, es el día de descanso, aunque poco a poco este día se cambia al domingo. De algún modo quedan conservadas las costumbres descritas por los misioneros en el siglo XVIII, la vida de la misión era preferentemente matutina, por la tarde el centro de Ciudad del Maíz se desolaba; como un poco sigue ocurriendo hasta el día de hoy.

### **El Pueblo**

El Pueblo de los chigües, ubicado al sur-oriente del Valle del Maíz, se fundó en las márgenes del afluente que proviene de Lagunillas, como resultado de la Misión de la Purísima Concepción del Valle del Maíz (s. XVII), y en aquel tiempo fue una comunidad que conjugó una gran diversidad de identidades; probablemente fueron los pames quienes llamaron a los pobladores del Pueblo “chigües”.

Sus pobladores se reconocen como miembros de una “comunidad” y en los últimos años han iniciado una serie de actos legales y protestas por medio de los cuales reivindican lo que consideran sus derechos ancestrales y han demandado, por medio de juicios agrarios, la restauración de su territorio, ganándose con ello la enemistad de algunos pobladores del Centro.

El Pueblo recibe a sus visitantes con un arco erigido justo frente a la confluencia de los arroyos. Casi ninguna de sus calles está pavimentada aunque ya no quedan viviendas “tradicionales”. Su templo, dedicado a la Virgen de la Asunción, se encuentra en la parte más alta del poblado. En su territorio se encuentra el cementerio que comparte, desde los inicios de la misión, con la población del Centro.

### **La Villa de San José**

La Villa es el barrio de los pames. Aunque actualmente la mayor parte de sus habitantes dicen ser “mestizos” hay elementos suficientes para seguir considerándola como un barrio indígena, en especial por la continuidad de cierta ritualidad. En el corazón de La Villa se encuentra el templo de San José, santo patrono de los pames de Ciudad del Maíz. Como el templo de San José apunta hacia el oriente queda frente al templo de la Concepción, como veremos más adelante esta relación entre templos prima y rige el sentido de algunas de las procesiones y fiestas de Ciudad del Maíz.

A diferencia del Centro, frente al templo de San José no hay escuelas, ni oficinas gubernamentales, ni servicios públicos, ni nada que indique que ahí gobierna un poder civil. Se extiende junto al templo una gran plaza cuadrangular, remodelada recientemente y un área de juegos infantiles; la mayor parte de su espacio es ocupado por un área conocida como “el Calvario” y que tiene uso solamente un día del año: el Viernes Santo, pues es ahí donde los del Centro representan, la “pasión viviente”. Esta representación es, como

veremos en el capítulo 4, un acto de los *iskiriuy* del Centro que suben hasta este lugar para representar la crucifixión de Cristo. El resto del año, esta gran “plaza” se mantiene deshabitada y desatendida.

El templo de San José se encuentra en una de las parte más altas del Valle, en un terreno rodeado por cuatro grandes y gruesos muros de piedra caliche. Posee dos accesos: uno por el lado oriental y otro por el muro norte. Este último implica una escalinata relativamente alta, de nueve escalones, la cual además sirve de foro, para sentarse durante los días de fiesta. Al interior del solar se encuentra el templo, ubicado al centro; a su izquierda (al norte) se encuentra la casa parroquial, la cual sirve de contrafuerte al templo y la que es usada por la comunidad pame para la organización de los rituales (Ver Ilustración 13.- Ilustración espacial del templo de San José

Frente a la fachada del templo se extiende una pequeña calzada que da, hasta la puerta oriental, junto a esta calzada hay dos árboles, un nogal y una jacaranda, que antes eran cuatro. Como puede observarse en el croquis, alrededor del templo hay un gran espacio libre, especialmente al frente del templo y casa parroquial y en el costado sur; en este espacio se desarrollan, las danzas y procesiones de las fiestas y rituales.

En la parte posterior (poniente) del inmueble permanecen los restos de un primer templo; el cual, prometía una presencia mucho más imponente que el actual. Quedan los muros de la nave principal, la escalinata del púlpito y parte de lo que debió ser el altar. En los muros se dibuja la forma de un campanario y de una casa parroquial, que similar al actual, se ubicaría en el costado izquierdo del templo. Al interior de algunas de estas habitaciones hay depresiones considerables; muchos pames suponen que estos pozos son en realidad entradas o pasos a las cuevas del monte, los *iskiriuy* del Centro afirman que son túneles que cruzan todo el valle y que fueron utilizados durante la independencia o la Revolución.<sup>57</sup>

La casa parroquial resulta ser un sitio de gran importancia para la vida ritual de los pames; hacia su interior se pasa primero por una gran habitación que sirve para las reuniones de los grupos parroquiales. Ya dentro, se encuentran un pequeño patio y a su

---

<sup>57</sup> Es una tendencia generalizada en el Centro de México la presencia mítica de túneles que formaron parte de la arquitectura del virreinato.

alrededor, en los costados, una serie de habitaciones, algunas de ellas comunicadas entre sí. Al centro del patio hay un pozo y junto a él se aprecian restos legendarios de fogatas, pues aquí es donde desde mucho tiempo atrás, se calienta la comida ritual, y donde se preparan los tambores de la Semana Santa. Junto a la pared del templo sube una escalinata hasta el campanario. En las habitaciones del poniente, que por comunicarse con el templo hacen las veces de sacristía, se guardan las imágenes del templo y los enseres rituales: vestidos, andas, adornos, etcétera.

El templo de San José, a diferencia de otros templos pames,<sup>58</sup> tiene una fachada bien sobria: no se dedica a ninguna imagen. Tiene un ventanal con forma de rosetón, de ocho “pétalos”, en la actualidad, pintado de amarillo, similar a una flor de sotol, un campanario en su lado izquierdo, un techo abovedado. En su interior, el altar se dedica al patrono San José, cuya imagen se ubica en un nicho superior. En los costados del altar se ubican imágenes de las vírgenes, la Concepción –de azul y blanco- y la Virgen de Guadalupe. La nave es muy sencilla: consiste en un solo cuerpo, orientado el altar hacia el oriente, con un baptisterio en el costado izquierdo, sin coro, sin púlpito y con otra entrada en el muro sur. Un detalle más: en la fachada de la casa parroquial hay dos ventanas: una que comunica las habitaciones norte hacia el atrio y otra que no es parte de la arquitectura del inmueble, sino que fue pintada entre las puertas del templo y de la casa parroquial.<sup>59</sup>

En este espacio se desenvuelve parte de la vida ritual de los pames de la Villa y del Ejido de San José y por ello resulta necesaria una descripción detallada de sus elementos, porque como veremos éstos juegan un papel preponderante en el sentido y significación de los rituales.

Si se visita este lugar en un día cotidiano, se encontrarían –casi como basura– los restos y sedimentos de la ritualidad repetida anualmente: cenizas, pedacitos descoloridos de papel, confeti, horadaciones en el suelo de las construcciones que se montan; montones orgánicos, secos y marchitos, provenientes de las ofrendas vegetales. A diferencia del templo de La Concepción, el de San José no está abierto todos los días; generalmente se encuentra deshabitado –al igual que su plaza– y cerrado; da la impresión constante de

<sup>58</sup> Me refiero a los templos de Santa María Acapulco, en Santa Catarina y al de la Divina Pastora, Rioverde.

<sup>59</sup> Hablaremos más adelante sobre esta intención de pintar ventanas.

soledad y abandono. Los domingos y algún otro día de la semana se celebran liturgias. Eso sí, en días de fiesta este lugar se transforma en un jolgorio.

El resto de la Villa está compuesta y saturada por viviendas que se extienden por las faldas del cerro, especialmente hacia el río. Muchas de sus calles están pavimentadas y cuentan con la mayoría de los servicios municipales, especialmente aquellas que se comunican con el centro o que se encuentran en sus cercanías. Como ocurre en la mayor parte de las zonas urbanas, hacia las márgenes tiende a desaparecer el concreto y la atención de los servicios municipales. Las viviendas “tradicionales” de la Villa han desaparecido prácticamente, la mayor parte de ellas se “modernizaron” construyéndose “de material” (block, cemento, varilla...); aunque también hay que hacer notar que este proceso de desaparición debe ser ya muy antiguo, en la medida que las viviendas “modernas” que sustituyeron a las tradicionales empiezan a notarse también deterioradas y viejas frente a las nuevas construcciones. Aun así, quedan sedimentos de todos estos procesos constructivos: algunos solares conservan viviendas de rama, con techo de palma, culata y protegidas por piedras caliches; y frente a ellas construcciones de piedra o adobe, que a su vez fueron modificadas por el ladrillo y el bloc. En el próximo capítulo, veremos cómo ha ocurrido algo similar con las familias: la mayoría han dejado de reconocerse como indígenas, derrumbaron, con sus casas de rama, la vigencia de la lengua y su identidad pame y construyeron sobre ellas nuevas formas de expresión y de reconocimiento. Sin embargo, como las viviendas, algo de lo original queda, algo que es difícil de borrar: la traza original de los muros, las cadenas, los cimientos y el proyecto de comunidad.

Así, hemos descrito con cierto detenimiento los tres espacios convergentes del Valle del Maíz: el Centro de los *iskiriuy*, el Pueblo de los chigües y la Villa de los pames. Dichos espacios en primera instancia están delimitados por los afluentes que el mismo valle articula. Estos tres espacios, como se puede observar, también delimitan a tres poblaciones: pames, chigües e *iskiriuy*. Creo que resaltan las disputas que hay entre ellos, por su identidad, por el control de los recursos de sus territorios y por la instalación hegemónica del control político en la región.

## Las poblaciones

La población de Ciudad del Maíz se divide en urbana (la de la cabecera) y población rural. La población rural se organiza mayoritariamente en torno a ejidos y en menor medida en colonias agrícolas y en comunidades. De acuerdo a su territorio, la cabecera municipal se dividiría en tres poblaciones: los pames, los chigües y los *iskiriuy*.

Los pames o *xi'iu* constituyen el principal pueblo indígena en Ciudad del Maíz.<sup>60</sup> Hace décadas, la mayor parte de los pames ocupaba los solares de La Villa, en la actualidad los pames prefieren habitar en el Ejido de San José, ubicado a escasos metros del Centro de la cabecera municipal y los montes circunvecinos.

La población del Centro, que los pames llaman *iskiriuy*,<sup>61</sup> son el grupo dominante y mayoritario de la población; y algunos de ellos son quienes dominan la vida económica y política del municipio.<sup>62</sup> El poder de algunos vecinos del centro les viene otorgado de la transmisión hereditaria.

Los chigües son una población indígena que no ha sido reconocida como tal por las instituciones del Estado (CDI, CONAPO, INEGI, etc.), la cual fácilmente se confunde con la población del Centro. Las viviendas de los chigües se ubican en las orillas sureñas de la cabecera municipal.

Una cuarta población, “los colonos” son aquellos que por distintas razones históricas llegaron “de fuera” y ocuparon un territorio en forma comunitaria en Ciudad del Maíz, son poseedores de tierras, como es el caso de la colonia Italiana o las colonias agrícolas Magdaleno Cedillo o Álvaro Obregón, que les fueron otorgadas a grupos de militares cedillistas al final de la Revolución Mexicana.

### El proceso histórico de interacción social de Ciudad del Maíz

Desde el capítulo anterior se plantearon algunas reflexiones sobre la identidad de los pames. A su unidad poblacional los pames le dicen “la tribu” o “la ernia”. Considero importante reflexionar en torno a lo que significa “etnia” para cuestionar la pertinencia del concepto. Etnia es un neologismo propuesto por Vacher de Lapouge en 1896 que sirvió por su aparente neutralidad para designar de una manera cómoda a los grupos colonizados

<sup>60</sup> Digo “el principal” y no “el único” tomando en cuenta, la reivindicación de los chigües del Pueblo, quienes se consideran también descendientes de los antiguos indígenas que conformaron originalmente su comunidad.

<sup>61</sup> También les llaman “gente de razón”.

<sup>62</sup> Sin embargo, no podría generalizarse de ningún los mestizos gozan de los beneficios de la hegemonía. Es decir, que existe también población mestiza que vive en condiciones de una profunda desventaja económica.

(Bretón, 1983); etnia tiene considerables ventajas semánticas y políticas frente a “tribu”, “horda”, “pueblo”, “nación”, “clan”.<sup>63</sup> Dos, al parecer, son las consideraciones posibles constituyentes de la etnia, por un lado el criterio lingüístico y por otro, un criterio más amplio que la definiría como un sistema de caracteres comunes (rasgos lingüísticos, culturales, políticos e históricos) que comparte cierta población, sin embargo la cuestión étnica mundial, es infinitamente más compleja que una delimitación conceptual como lo señala Stavenhagen (2001). Sobre todo si reconocemos que todos los grupos humanos se distinguen por poseer rasgos lingüísticos, culturales, etc., y no todos son considerados grupos étnicos. Razón por la cual la definición aportada por Narroll<sup>64</sup> y seguida por Barth (1969) no aclara en qué se distinguen los grupos étnicos de los que no lo son. En realidad, las poblaciones que se identifica como étnicas son aquellas que sufrieron o sufren una situación de colonialismo, por lo tanto seguir empleando dicho término significa aceptar positivamente dicha imposición.

La composición sociocultural de Ciudad del Maíz se constituiría históricamente por una población indígena primaria conformada por múltiples grupos lingüísticos y diversos grados de identidad (coyotes, mascorros, negritos, pisones, alaquines, aguilaes, etcétera) a la que se unió, por la convocatoria misionera de Cárdenas y Mollinedo otra población indígena que hoy conocemos como pame. A todos ellos se les acercó de otros indígenas otomíes provenientes del sur. Todos estos grupos, cada uno a su manera, integraron la población fundante de la Misión de la Purísima Concepción del Valle del Maíz a finales del siglo XVI y principios del XVII. Cuando llegaron los españoles al valle, como relata Montejano y Aguiñaga (2002), los indígenas ya ocupaban el espacio que hoy conocemos como el Centro, el Pueblo, los montes circundantes y lo que posteriormente se llamaría “la Villa”.

Con el paso de los siglos, la diversidad lingüística se disolvió y quedaron como lenguas vigentes hasta el día de hoy, el castellano (adoptado paulatinamente por los del Pueblo) y el pame el cual todavía se habla –aunque cada vez menos– en el Ejido de San José. De esta

---

<sup>63</sup> Que se puede extender a una lista casi interminable de palabras: indígena, aborigen, natural, autóctono, país, raza, gens, fratria,

<sup>64</sup> Para Narroll (Citado en Barth 1969 p. 10) las características son: “1) en gran medida se autoperpetúa biológicamente, 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales, 3) integra un campo de comunicación e interacción y 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.”

manera, en el lugar originario de la misión, se impuso el pueblo de españoles, el cual tuvo que mudarse a su actual locación, debido en parte a unas inundaciones que sufrió el templo.<sup>65</sup> Con los españoles llegó también la población negra –hoy desaparecida– y de todo ello surgieron los tres territorios que ya hemos mencionado: el de la Villa de los Pames, el Pueblo de los Chigües y el Centro de los mestizos; separados por la confluencia de los arroyos.

Dos procesos opuestos operan en la conformación identitaria del Valle del Maíz: Una cohesionadora que integra tradiciones culturales y otra diferenciadora que mantiene distinciones identitarias.<sup>66</sup>

Por una parte, debido al contacto y a la convivencia, estos grupos indígenas, negros y españoles se emparentaron entre sí, borrando sus fronteras identitarias por la fuerza de la discriminación y el control político y económico que los *iskiriuy* históricamente han impuesto conformando con ello una población aparentemente homogénea, que apenas se distingue por sus territorios.<sup>67</sup> Resultado de este proceso podemos considerar:

- a) La invisibilidad de una población negra que era distinguible hasta el siglo XIX.
- b) La desaparición de la diversidad lingüística y sociocultural de los grupos que fundaron la Misión del Valle del Maíz.
- c) La tendencia de la población pame a volverse identitariamente discreta y a camuflarse con la población dominante.
- d) La castellanización de los vecinos del Pueblo y su invisibilidad como población indígena.
- e) La conformación de un imaginario discursivo que supone a los *iskiriuy* como el resultante de un “mestizaje”.

Al interior de sí, ninguno de los tres grupos puede sustentar su identidad en un criterio genealógico, sino sólo en uno que fuera imaginado a conveniencia. Así que los actuales pames, chigües e *iskiriuy* del centro son el producto –todos– de numerosas interacciones

---

<sup>65</sup> Dice Montejano: “Al fundarse el Valle, su “ombligo” o centro, no quedó donde está ahora, sino en otro lugar. Ciertamente no nació como “pueblo de españoles” sino apenas como “Misión” de indios, más no por eso se prescindió de la “traza” ni de las ordenanzas respectivas. Aunque indígenas, iban a tener su propio gobierno, sus solares y su iglesia. (Montejano y Aguiñaga, 2002 pág. 27)

<sup>66</sup> Esta contradicción es una condición propia de toda identidad (Levi-Strauss, 1981) que tensa las relaciones entre unidad y diversidad del ser.

<sup>67</sup> Patricia Gallardo Arias entiende esto como “aculturación”. Aquí intentamos alejarnos lo más posible de esas consideraciones.

mutuas. Decía Soustelle, “[...] la lengua ha seguido siendo el único vestigio de un parentesco que el criterio somático ya no puede detectar” (pág. 59). Lo cual significa que aunado al criterio lingüístico, el criterio genealógico tampoco ayudaría a mantener ninguna frontera a salvo.

Para los *iskiriuy* del Centro y para los chigües del Pueblo la fortaleza de las identidades se sostiene más o menos en la estabilidad de los territorios, pero no para los pames:<sup>68</sup> considerando que lo más probable fue que ellos llegaron al Valle del Maíz con la colonia,<sup>69</sup> y a partir de su llegada se han visto replegados en más de una ocasión de unas áreas de ocupación a otras por mecanismos violentos o discretos; agrupándolos en torno a la misión, desocupándolos de ahí, persiguiéndolos entre los montes, acomodándolos en su propia misión (La Villa de San José), etc. En la actualidad, el ejido de San José se puebla por familias no-pames y los pames desplazan sus viviendas hacia las partes más lejanas del centro y cercanas al monte, en las laderas de los cerros.<sup>70</sup>

### **Los *iskiriuy* del Centro**

Como sucede en prácticamente todas las regiones de México, en Ciudad del Maíz, la vida económica, política y social está dominada por grupos de personas que no se consideran indígenas. Soustelle apuntaba que una de las características de los pames y jonaces es que muchas veces sus localidades se ubicaban en las cercanías a un centro poblacional dominante “[...] hay una morfología particular a los pueblos habitados por chichimecas y por pames, caracterizada por la presencia de un núcleo indio y de un núcleo blanco-mestizo, juntos pero muy distintos.” (Soustelle, 1993, pág. 31). Los pames les dicen *iskiriuy*.

Los *iskiriuy* del Centro combinan a conveniencia una serie de discursos que los legitiman como dominantes: suponen que se “superaron” y dejaron atrás su indianidad; rechazan sistemáticamente todo lo que es notablemente indígena aunque en ciertos discursos dicen sentirse orgullosos de “sus orígenes” pames, (pues los pames actuales son vistos por los *iskiriuy* no como indígenas contemporáneos, sino como personas que se

---

<sup>68</sup> Paradójicamente se ha considerado el territorio como una característica de la comunidad indígena.

<sup>69</sup> Eso no implica, como se analizó páginas atrás que sus ancestros ocuparan o no estos territorios en otras épocas.

<sup>70</sup> En el siguiente capítulo señalaré una tendencia constante de desplazamiento familiar, relacionado con el sistema de parentesco.

quedaron suspendidos en la historia), sobre todo cuando existen de por medio intereses económicos: como el uso de suelo, el apoyo de programas gubernamentales o el turismo. Los *iskiriuy* del centro aluden con orgullo a un supuesto origen multicultural, concluyendo que han “sacado la mejor parte de cada raza”: indígena, español, italiano... y controlan económica y políticamente al municipio. Un examen rápido sobre la composición del aparato municipal nos permitiría observar cómo históricamente los puestos “de decisión” son ocupados generalmente por ellos y cuando una administración municipal contrata población indígena les son asignadas las tareas menos redituables y las de mayor trabajo físico tales como recolección de basura, albañilería, aseo y policía. Incluso, el área de Asuntos Indígenas nunca ha estado a cargo de un pame.

Los *iskiriuy* utilizan hasta la fecha el término “pame” de forma denigrante. Se emplea “pame” como insulto, sinónimo y continente de un conjunto de notas despectivas hacia la población indígena: estereotipos racistas y xenófobos. Siendo “pamito” la manifestación más indignante de todas. Una de las principales causas de la pérdida de lenguas indígenas en el municipio está fincada en el desprecio sociocultural de los *iskiriuy* a los pames. El trabajo de Tania Libertad Zapata (2009) revisa esta cuestión en el vecino municipio de Alaquines, pero que podría generalizarse no sólo a la pamería, sino a todo el Estado.

Cabe señalar que una buena parte de los *iskiriuy* “del centro” no ha visitado nunca la Villa de San José; la mayoría desconocen de todo a todo, fiestas de los pames de la Villa y el Ejido, sus costumbres y valores; este desconocimiento afianza la opinión generalizada de que para ellos, los pames son “desconfiados”.

### **Los chigües de la comunidad de El Pueblo**

Desde hace siglos que en Ciudad del Maíz se considera chigües “a los del Pueblo” y pames a los xi’iuy del Ejido de San José (ver Mapa). Según Montejano, cuando se funda la misión de la Purísima Concepción (1617) se congregaron en la hoy Ciudad del Maíz indios de las regiones aledañas en dos parcialidades diferentes (2002: 29), por un lado indios otomíes que se ubicaron en las orillas de la custodia y por otro indios chichimecas de “nación pame”. Podemos suponer, siguiendo a Montejano, que “El Pueblo” se formó por estos indios otomíes (y otros) a los que se terminó llamando chigües; pues escribe, copiando un

informe de 1626: “los que viven en el Pueblo acuden por la mañana y tarde, rezando toda la doctrina y catecismo preguntando por el ministro y respondiendo todos” (2002 pág. 30).

Estos chigües perdieron la lengua (o las lenguas), aunque los *iskiriuy* del Centro siguen refiriéndose a ellos de forma despectiva, debido en parte a un añejo conflicto de tierras. Los *xi'iuy* dicen que, aunque reconocen a los chigües como pueblo, nunca les han escuchado una palabra “en lengua”, por lo cual no podrían ser considerados indígenas como ellos. En contra de lo señalado por Montejano, personas originarias de El Pueblo afirman que sus antepasados, por lo menos décadas atrás, hablaban una lengua, la cual no era otomí, ni pame; queda la duda si podría tratarse de naolán u otra de las muchas lenguas que anteriormente se hablaron.

Heidi Chemín piensa que el término “chigüe” es una derivación de *xi'iuy*; y Montejano también “De esta palabra, en proceso de degeneración, vino “xihue”, “shigüe” y “shigüeño” el despectivo con que se llamó a los indígenas del “Pueblo”. Más ignoramos por qué a estos se les vino a imponer tal nombre.” (2002 pág. 10). Stresser-Pean se encuentra un problema similar, pues parece que en varios documentos refieren a los indios piones de Tamaulipas como “siguyones”, “chiguillones”; además hay un río y cerro por Jaumave (Tamps) llamados Sigüe, que según una etimología significaría “gran montaña redondeada” (pág. 597) (el río tomaría el nombre del cerro), pero ¿de dónde viene esa palabra? ¿De la correspondencia con el nombre que se dan a sí mismos los pames? Piensa Stresser-Pean que el término shigüe referiría a una diferenciación identitaria de los pames frente a otros grupos y que conservara una “cierta conexión con la idea de alejamiento y de salvajismo” y así habría sido empleada para designar la comarca de los piones” (pág. 598).

Mi hipótesis va en un sentido diferente. Los pames no utilizan “*xi'iuy*” para autodesignarse, no en el sentido que otros grupos lo hacen. Los pames no tienen un nombre propio, pues “*xi'iuy*” significa “gente”, “persona”. Los pames al referirse a las personas del Pueblo, –otomíes, mascorros, mulatos, lobos– seguramente les decían “esas gentes”, es decir “*xi'iuyet*” (en plural), voz que terminó castellanizándose “chigüe”. Lo mismo ocurrió con los indios piones que estudia Stresser-Pean, pues este término aparece en los documentos tamaulipecos, cuando aquellas tierras ya habían sido poblados por pames de Ciudad del Maíz; entonces éstos dirían de los piones, lo mismo que decían de los del Pueblo, “son gentes”, es decir “chigües”.

No se ha resuelto nada del enigma sobre el Pueblo. En tal caso, sus actuales pobladores son tan indígenas como los pames de la Villa y el ejido. Sin lengua, pero con las tradiciones y cosmovisión propias aunque no se les ha considerado así por las instituciones del Estado; lo cual nos demuestra el peso de la determinación oficial en la definición de lo indígena. En la actualidad a los actuales chigües del Pueblo les interesa considerarse indígenas, pues esto reforzaría sus intereses territoriales y su reivindicación como comunidad.

### **La identidad pame**

Que hayan de dejar libre la circunvalación de la plaza e iglesia parroquial, dividiéndose ésta en esta manera: la tierra que coger por la parte del norte, el arroyo que baja de la cañada en que está la plaza e iglesia, para que pueblen los españoles y gente de razón en ella [...] que han de quitar los indios un corral de vacas que está en la misma plaza [...]

En la más importante aglomeración indígena de este núcleo, la Villa de San José, viven, junto con mestizos, alrededor de 59 familias pames. Allí el idioma va perdiéndose con rapidez. *Los pames septentrionales...* p. 230.

¿Cómo saber quién es pame? No hay forma de saberlo, no por lo menos de una forma franca y visible. Los xi'iuy de Ciudad del Maíz no tienen una indumentaria específica que los diferencie de otros campesinos. En la actualidad no hablan su lengua materna e intentan no parecer indígenas: los jóvenes xi'iuy tratan, por todos los medios posibles, de actuar, vestirse y hablar como los jóvenes “del Centro” y los imitan.

La primera ocasión que visité el ejido de San José, pregunté en varias viviendas por “el gobernador tradicional” Las personas me veían con incredulidad, parecía que nunca en su vida habían escuchado juntas las palabras “gobierno tradicional indígena” y algunas me dijeron que no sabían qué era “pame”. Se comprende que, a través de los siglos de

discriminación hacia la población indígena, pocas personas quieren reconocer su indianidad.<sup>71</sup> En realidad nadie quiere ser “pamito”.

La lengua es el principal criterio que utilizan las instancias gubernamentales para reconocer la indianidad, pero en el ejido de San José quedan pocos hablantes del pame. Las nuevas generaciones no reciben su lengua materna en casa sino, acaso, como lengua adicional en la escuela primaria bilingüe, por lo cual, las actuales generaciones de niños ya no escuchan, ni usan cotidianamente su idioma. La conclusión puede resultar dramática: el pame se encuentra prácticamente extinto en Ciudad del Maíz. Doña Alicia Gerónimo, mujer pame de 60 años, cuenta cómo fue que ella no aprendió el pame: “mis papás hablaban con mis abuelos y no me dejaban escucharlos, me corrían para que yo no escuchara”. Y así sucedió con muchos niños y jóvenes décadas atrás: los adultos decidieron no enseñarles la lengua a sus hijos para impedir que los discriminaran por hablar pame.

Si suponemos el territorio como otro factor de construcción de la identidad, tendremos que enfrentar el problema que el ejido de San José fue formado apenas en 1934 y que la extensión de su territorio quedó en la oscuridad del siglo XVI. Por acción de Mollinedo se constituyó la misión del Valle del Maíz, pero no sería hasta el siglo XVIII que se agrupa a los pames en su propia misión: la Villa de San José, la cual en la actualidad ya tampoco representa un territorio propiamente indígena; pues las familias pames han preferido mudarse a los solares más alejados del ejido de San José.

Aplicando una técnica de microscopio, en la escala de la microfísica, en la acción cotidiana de todos los actores de este campo social, encontramos profundos elementos de diferenciación: “ya no vengan a traerles dinero a esos pinches pames... mejor traigan dinero para nosotros que estamos más jodidos que ellos” (Mujer adulta de La Villa); “A los pames de La Villa, sí los queremos, con ellos nunca hemos tenido problemas [...] a los que no queremos son a esos chigües borrachos, holgazanes...”, (acerca de pames y chigües, según mujer adulta, dueña de un establecimiento); “...como dicen las pamitas [estirando la mano] ‘pesho, pesho’ [peso, peso]” (mujeres de un establecimiento asociando pame a pedigüeño). “Tenemos para el turista, desierto, cañón, montaña, además que todavía

---

<sup>71</sup> Existen múltiples teorías y modelos teóricos que intentan explicar los procesos identitarios: aculturación, mestizaje, integración, asimilación, resistencia, frontera étnica, interculturalidad, transculturalidad, etcétera.

conservamos nuestras tradiciones, como la Semana Santa” (uno de los organizadores de la Semana Santa en Ciudad del Maíz, cuyo principal “atractivo” son los diablos pames). “Esta es la danza de la tribu pame del Ejido de San José” (Las primeras palabras que me dijo don Refugio el 19 de marzo de 2011). “Pame, pame puro ya no existe... solo queda la raza de don Cruz, no ve que ya estamos todos mezclados” (el mismo don Refugio, meses después).

Ahí, en esos comentarios que se encuentran por todas partes, en la cantina, en la Coordinación de Asuntos Indígenas del Ayuntamiento de Ciudad del Maíz, en los pleitos de tierras, en la solicitud de apoyos gubernamentales, en el poder de reproducir “tradición”, en la disputa cotidiana por la legitimidad social, pero, sobre todo, como veremos más adelante, en la fiesta-ritual, podemos darnos cuenta la manera en la que se construye la identidad indígena pame.



**Capítulo 2.- La vida comunitaria en el ejido de San José**

## La organización dualista

Los pames organizan el mundo a partir de una serie de categorías duales.<sup>72</sup> El dualismo<sup>73</sup> puede considerarse una característica fundamental de su pensamiento e identidad,<sup>74</sup> en la medida que constituye la primera estructura ordenante de su pensamiento, rasgo que comparte con las poblaciones indígenas de México y, posiblemente, con las del resto de América. El pensamiento amerindio se caracteriza por una insistente oposición dualista, la cual ha sido estudiada exhaustivamente (Báez-Jorge, 2004; López Austin 1994; Galinier, 1990). Alfredo López Austin ha explorado sus consecuencias últimas y expuesto de forma sistemática prácticamente todas sus implicaciones, sin embargo, tomando en cuenta que hay ciertos peligros en una “aplicación mecánica” de estos principios, debemos formular algunas consideraciones previas.

Debido a que en toda sociedad existen conocedores profundos de la cultura propia que son capaces de ordenar y reproducir esquemas y modelos que explican su propio modo de percibir el mundo, fenómeno al que Luppó ha propuesto denominar como cosmología (Luppó, 2001)<sup>75</sup>, la formulación de un modelo dualista puede provenir de un actor local: un sabio, un nigromante, un artista, sin embargo, esta formulación, por erudita que sea, resulta incapaz de abarcar toda la tradición de un pueblo. No obstante, aunque una cosmología sea el producto aislado de una persona o institución, por independiente que parezca, no se aleja de la visión de su pueblo de origen, como es el caso de la opinión de don Juan, *kadé*<sup>76</sup> de Santa María Acapulco, presentada en *Rituales para las lluvias y otras manifestaciones...* (Chemín, 1980), trabajo en el cual se presenta una explicación *sui generis* del mundo.<sup>77</sup>

---

<sup>72</sup> Lo cual no significa la existencia de otros ordenamientos en tres o cuatro partes.

<sup>73</sup> Vamos a entender aquí el dualismo como un sistema conceptual que ordena las categorías del mundo en un conjunto de principios opuestos o duales. Este sistema de pensamiento es particular de las sociedades amerindias y se opone a otros sistemas como el trinario, propio de las sociedades indoeuropeas estudiado por Dumézil (2001) y por J. Gaos (1973). El dualismo como modelo de organización social, es imposible, como demostró Lévi-Strauss en *¿Existen las sociedades dualistas?* (1968).

<sup>74</sup> Cita Galinier a Hunt y Nash: “El sistema dualista es una división muy antigua que suele presentarse en las comunidades indígenas dominadas, en particular en las menos aculturadas, mientras que el sistema múltiple es mucho más frecuente en las comunidades mestizas o en las indígenas aculturadas. (Hunt y Nash en Galinier, 1987, p. 122).

<sup>75</sup> “Comparada con el término “cosmovisión”, “cosmología” implica en virtud de la raíz logos que contiene, un mayor grado de conciencia, intencionalidad y sistematización teórica en la elaboración de los modelos culturales para el conocimiento y la representación del cosmos.” (p. 355)

<sup>76</sup> Kadé es el especialista ritual pame de la región de Santa María Acapulco.

<sup>77</sup> Aquí “tradición” se usa en el sentido en que la manejan López Austin y López Luján (2010)

Las reflexiones básicas y las más elaboradas y profundas del pensamiento pame pueden ser ordenadas en un modelo dualista resultado de la estética de lo cotidiano que recrea lo pesado/lo liviano, lo frío//lo caliente, y de la vida ritual y festiva, donde estas categorías se conjugan vivencialmente. De esa recreación fragmentaria (de oralidad y de *práxis*) son recuperados pedazos de conceptos que son reorganizados por el investigador. En ese tránsito que va de los fragmentos al modelo pueden ocurrir equívocos: una manera aventurada de decir las cosas puede confundir y desorientar las expectativas del investigador; un dato oculto, una pieza de más o de menos pueden derrumbar elucubraciones de pies de barro o construir quimeras horrorosas.

Así pues, en el ordenamiento de los conceptos indígenas, existen puestos de verificación que permiten andarse por terrenos más o menos seguros: en primer lugar, la comparación y la búsqueda referencial de hechos similares con otros pueblos indígenas dan la seguridad de que nuestros datos sean parte de un hecho social generalizado, aunque por lo mismo resultan ser datos ya reconocidos y menos atractivos que los novedosos. Otra herramienta de verificación consiste en poner a la mesa, a disposición del lector, los hechos etnográficos implicados en las propuestas más arriesgadas, es decir, aquellas que presentan un enfoque nuevo o que cuestionan los datos de otras etnografías. En cuanto al funcionamiento del modelo, debemos partir de la idea que es siempre perfectible en tanto propuesta re-ordenada por el antropólogo, pero incuestionable en tanto producto de hechos sociales, y los hechos son testarudos;<sup>78</sup> la perfectibilidad de un modelo depende de su crítica posterior.

Asimismo hay que tomar en cuenta que una sociedad como la pame, en la que predomina un pensamiento dualista,<sup>79</sup> puede implementar conceptos o elementos tripartitos a los cuales hasta la fecha no se les ha podido ofrecer una explicación satisfactoria. Lévi-Strauss (1968) dio origen a la polémica más notable al respecto desde el caso bororo en su *¿Existen las sociedades dualistas?*

---

<sup>78</sup> Frase que, citando a Marx, se le escucha a J. Galinier en distintos foros.

<sup>79</sup> Esta dualidad se encuentra de forma muy atenuada en el caso de Ciudad del Maíz, mucho más que los pueblos a los que refiere Galinier. (1987 pág. 122)

No sigo aquí la tendencia contemporánea de cuestionar al dualismo estructuralista específicamente encaminado a disolver la dicotomía naturaleza-cultura. Es un hecho que a partir de las etnografías amazónicas (Viveiros de Castro, 1992) se ha comprendido mejor cómo las poblaciones indígenas no conceptualizan de forma nítida la frontera de diferenciación entre naturaleza y cultura, lo cual conlleva su propia diáspora de consecuencias antropológicas; sin embargo, lo anterior explica la tendencia de muchas etnografías actuales por adoptar la postura de ir “más allá” del dualismo, en palabras de Descola y Pálsson (2001, p. 23), dicha postura “abre un paisaje en el que los estados y la sustancias son sustituidos por procesos y relaciones”.

Antes de adoptar el perspectivismo y de “amazonizar” a los pames, describo una serie de categorías duales elementales presentes en el pensamiento pame con el fin de dar cuenta que dichas categorías efectivamente no operan con los principios (aristotélicotomistas) de la lógica occidental. La razón que explica por qué casi no hay seres absolutos en la cosmovisión pame, es precisamente porque la mayor parte de sus categorías son duales, sin elementos intermedios o “contrarios”. Los pames evitan juicios del tipo “todo” o “ninguno”, en sus frases generalmente optan por los matices, es decir, por condiciones subcontrarias del tipo “un poco”, “a veces”, o el eufemismo que agranda lo chico y minimiza lo grande (Vogt, 1979).

Al respecto, hay otra consideración que confirma los argumentos anteriores: el oxímoron,<sup>80</sup> la forma materializada y concreta de la negación del principio del tercero excluido: en el pensamiento indígena es común encontrar una multiplicidad conceptual rica en contradicciones. Mucho de la problemática para adecuar un marco dualista rígido constituido por el investigador a los datos de campo se refieren a una contradicción –por lo menos su espejismo– que forma parte de un pensamiento y de un mundo en el cual no hay absolutos. Así “pintorabo”, “colapinta”, “cargapalito”, “comertunas” son animales nombrados en castellano, posibles traducciones del pame, hechas a base de oximorones. Algunas de estas condiciones difícilmente pueden expresarse oralmente, sino solo en la

---

<sup>80</sup> Oxímoron es la figura retórica que consiste en unir dos conceptos opuestos y formar un tercer que no tiene relación ni con el primero ni con el segundo de sus componentes, figura que Ángel María Garibay y otros especialistas han llamado difrasismo. Véase Montes de Oca (1997) “Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización”.

*práxis* cotidiana y ritual. Por ejemplo, como se verá en el capítulo 4, orden-desorden, niño-viejo, hombre-mujer, arriba-abajo, son condiciones que coexisten en una misma entidad o práctica.

El pensamiento pame surge de algunas condiciones básicas, consideraremos como fundamentales dos de ellas que refieren a la naturaleza de los seres y a la división del género. Como veremos, estas díadas conceptuales se extienden a las demás que llamaré “compuestas” porque parecen provenir de las primeras básicas, y que refieren a la constitución del tiempo y el espacio y al carácter de todos los seres y entidades del mundo-cosmos.

### **Las dualidades en el mundo pame.**

López Austin en *Tamoanchan y Tlalocan* (1994) estudia (para el caso mexicana) la sustancia que compone a los seres del mundo, unos muy livianos y otros muy pesados; aquí lo seguimos porque efectivamente todo indica que ésta es la división primordial. Así, los pames conciben dos clases de seres, algunos livianos (*s'pius*), de condición etérea, pocas veces visibles, que se encuentran esparcidos por todo el mundo; muchas veces son omnipresentes, o por lo menos, en todo momento pueden aparecerse en cualquier lugar, aunque veremos que estos seres livianos poseen lugares y momentos predilectos y favorables. Son puro espíritu, son puro aire. Algunos de ellos son entidades peligrosas que toman forma de “aires” o remolinos; algunos, como la “*cosa mala*” que aparece como una luz o como una sombra y el Diablo y es capaz de adquirir cierta materialidad: también es ese aire que deja una estela de tierra a su paso. La característica principal de los seres livianos, es que son inasibles casi del todo y ‘aire’ es la forma más pertinente de referirse a su ser. La levedad, es una peculiaridad que también poseen los individuos jóvenes. Así, por ejemplo, dicen de alguien que puede trabajar mucho o subir velozmente por las sierras: “está liviano”. Leves son prácticamente todos los animales del monte y el paradigma de lo liviano sin duda es el venado (*mazat*).

Lo pesado (*m'jeo*) es una forma de ser y de estar en el mundo. Todas las cosas perceptibles, por su materialidad, tienen alguna potencia pesada. Al parecer, lo más pesado que hubo fueron algunos seres ancestrales, los gigantes que hizo Dios al principio, eran tan

pesados que no pudieron levantarse para hacer fiesta, ni siquiera salvarse cuando llegó el diluvio. Los nahuales también eran seres muy pesados, tanto que temblaba cuando caminaban y los cuales abandonaron Ciudad del Maíz poco después de la Revolución como detallaremos más adelante. Lo pesado refiere a los infortunios, a lo tenebroso, a los sueños que presagian malos agüeros, a los problemas no sólo difíciles de resolver, sino que implican un desgaste emocional, una confrontación, por eso dicen “ese asunto está muy pesado”; cuando algo es así se habla quedo o se busca una manera esquiva de decirse, razón por la cual al Diablo casi nunca se le dice por su nombre.<sup>81</sup> En los últimos años, cuando el crimen y la violencia se han desatado por todas partes, a las ejecuciones y crímenes se les percibe así, como sucesos “pesados”.

En ocasiones las enfermedades (*dañing*) son reconocidas también como pesadez; por ejemplo, ciertos malestares de la cabeza, especialmente de la nuca. Sin embargo, en la mayoría de los casos, un malestar puede provocarse por un maleficio muy liviano, como es el caso de un hechicero que por ser músico se llevaba mejor con los aires y, por lo tanto, su poder era más efectivo que el de otros. Aun así, lo pesado también puede ser sinónimo de calidad: una forma recurrente de verificar el valor de ciertos objetos es pesándolos, las cosas buenas<sup>82</sup> (*m'jeo*) —un reloj, una cámara, un machete— son generalmente pesadas y las baratijas livianas.

Lo anterior resulta muy pertinente para este análisis. Por ejemplo, cuando planteamos el problema de las maderas patol y mezquite para la manufactura de piezas rituales y artesanales, una muy liviana —que se usa en especial para elaborar máscaras de diablo— y otro muy pesado, —que es utilizado para hacer cristos—, nos ayudará a entender a lo que refieren dichas manifestaciones. Es así como todos los seres del mundo comparten y combinan algo de materialidad y algo de espiritualidad, una especie de *hylemorfismo* pame.

### **La dualidad femenino-masculino**

Los pames hablan ‘mocho’ el castellano; esto es así incluso en los casos en los que no se habla la lengua materna. El “error” más común consiste en la confusión del género de las

---

<sup>81</sup> Se le dice “el amigo”, “el ése”, “el otro”, “el cuco”, “el compadre”...

<sup>82</sup> Hablaremos sobre lo que significa “lo bueno” más adelante.

cosas nombradas. Lo que significa que de algún modo se conserva el modo indígena de considerar el género. Basado en mi propia incompreensión de las reglas para nombrar lo femenino y lo masculino en la lengua pame he puesto atención a cuatro formas en las cuales lo masculino y lo femenino cruzan todas las entidades del mundo:

Hay seres específicamente masculinos o femeninos, entre los más importantes están *ganau* (el sol) y su contraparte, *ragui* (la luna). Un ejemplo más es el “junco”, arbusto espinoso al que se considera muy coqueto o, como dicen, “muy enamorado”, cuya pareja es La Llorona, que se piensa como un “aire”. Es decir, hay seres en el pensamiento pame cuya especificidad de género no tiene una contraparte en su clase. Lo mismo ocurre con el barro, el cual es femenino, su contraparte masculina es el yeso.<sup>83</sup> En estos casos, la contraparte, masculina o femenina, reside en una entidad de clase diferente. Por otro lado, hay seres —piedras, minerales animales y los humanos— cuya clase se clasifica en masculino y femenino. Generalmente, en el caso de los animales y los seres humanos, al nombre de la hembra se le agrega el prefijo “nt”, por ejemplo, *nt-mitz*, que significa “gata”. Al término *uy*, que refiere al ser humano, y que se usa también para los varones, se le agrega “nt” para las mujeres: *nt-uy*. En pame hay sustantivos y verbos que contienen el prefijo *nt* que refiere al florecimiento (*nt'ay*)<sup>84</sup> o a labores específicamente femeninas como fabricar ollas (*nt'si*). Para otros animales hay términos específicos para diferenciar el género, como *talung* (gallina)/*akiuang talung* (gallo).

Hay otras clases de entidades que son al mismo tiempo masculinos y femeninos, pero que no pueden considerarse de ninguna manera “neutros”. Pongo aquí los ejemplos del maguey y del maíz. El maguey es un ser que es femenino, ctónico y lunar, refiere a la tierra madre que nos alimenta; su producto, el aguamiel, y su fermento, el pulque, como muchos productos femeninos, son bebidas frescas. Sin embargo, el mezcal, es decir la piña del maguey cocida,<sup>85</sup> es una bebida caliente, porque el maguey es al mismo tiempo un ser que por el contacto con el fuego, descubrió una naturaleza masculina que de algún modo tenía oculta. El maíz (*nt'jua*), cuando es tierno y es elote, es un ser femenino: es una muchacha,

<sup>83</sup> Llamam “yeso” a una roca que no coincide con la composición a la que comúnmente así llamamos, sino a una que en otras partes llaman “chililite” (Comunicación oral de Alejandro Díaz de Cossío).

<sup>84</sup> Flor: *nt'ung*

<sup>85</sup> No confundir las piñas cocidas del maguey con el destilado, es decir con el aguardiente del mezcal, proceso que llegaría a América con los españoles

tiene cabellos de mujer y es frío; cuando la mazorca madura y se convierte en maíz (*njuá*) es masculino y, por lo tanto, caliente. También hay seres que son ni una cosa, ni la otra, pero tienen la capacidad de neutralizar el poder excesivo de lo femenino o de lo masculino. Generalmente tienen una apariencia blanca: cebollas, ajos, huevos, sal, cal y, como veremos, sirven en las actividades rituales como delimitadores. Son elementos que en ocasiones permiten la polarización de los conceptos y la elaboración de ciertas composiciones trinarias, por ejemplo: chile-cebolla-jitomate; vivo-cal-muerto; frío-sal-caliente.

También se dice que los hombres y las mujeres poseen un origen diferente. Cuentan los viejos que, al principio cuando Dios envió el diluvio, para salvarse, el primer hombre se metió dentro de una gran olla y la tapó, en la olla metió también a una perrita.<sup>86</sup> Ahí anduvo la olla, en el vaivén de las aguas primordiales, hasta que la tierra se secó y el primer hombre pudo salir, aunque con mucha hambre. Se puso a trabajar y a sembrar su milpa. Todos los días se iba a trabajar el primer hombre y al regresar encontraba tortillas calientes. Se preguntaba ¿quién había hecho aquello? Un día decidió aparentar que se iba a trabajar como hacía todos los días, pero en vez de ello se escondió y observó lo que ocurría: la perrita se quitaba la piel y salía de ella una muchacha que le hacía las tortillas. El primer hombre tomó la piel de la perrita y la aventó a la lumbre –otros dicen que al mar y otros al río– entonces, bien contento, el primer hombre se quedó con la muchacha y “se fue rindiendo” y formó un rancho.

Lo anterior nos señala con claridad los orígenes diferentes de los hombres y mujeres. Mientras el hombre fue creado directamente por Dios, el origen de la mujer es perruno. La gran importancia que tuvo el dios Xólotl en la ideología del posclásico y la probable etimología del etnónimo “chichimeca”, nos señalan el valor alto y digno que tiene el perro en las culturas amerindias, por lo cual no debe considerarse lo anterior de ninguna manera como algo despectivo, pero sí como un signo de alteridad. Marie-Odile Marion (1999 pág. 261) hace referencia a dos mitos similares que se cuentan entre los lacandones, pero su interpretación supone que esta obsesión por dar a la mujer un origen animal, alude a una especie de fijación zoofílica provocada por la ausencia de mujeres “que obliga a los

---

<sup>86</sup> Algunas versiones mencionan dos perritas.

hombres a transgredir los límites del código moral”. Mi opinión se dirige a un lugar opuesto y más sencillo: dichas representaciones señalan que el origen de los hombres es distinto al de las mujeres.

Aunque no tuve acceso a información detallada al respecto, los pames consideran múltiples señales en la formación de los niños y las niñas en el vientre materno, durante el proceso de gestación; unas señalan la forma del vientre, otras el movimiento del niño, etcétera. Lo anterior, sin embargo, deviene de una concepción fundamental: los niños ya vienen formados desde su concepción y las mujeres proceden de una masa que poco a poco se forma, dato que concuerda con la etnografía que ofrece María Eugenia Olavarría para el caso de los Yaquis de Sonora (2003), y con datos que documentó Olivia Fierro para el caso de campesinos del norte de Guanajuato y una opinión de una especialista pame que documenta Segura (2010 pág. 144). Lo que significa que esta insistencia en señalar distingos entre hombres y mujeres proviene de concepciones tan hondas y profundas en el pensamiento amerindio que rebasan las fronteras de lo mesoamericano, según las cuales hombres y mujeres provienen de rumbos del mundo diferentes.

### **Las demás dualidades**

La siguiente diada a considerar refiere al espacio/tiempo y está determinada por el eje oriente-poniente, que está determinado a su vez por el sol (*ganau*). El Sol es Dios mismo que sale todos los días, cruza la bóveda celeste y se mete en el poniente. Algunos pames contemporáneos entienden que es la tierra la que da vueltas alrededor del sol, como se enseña en la escuela, lo que no se explican es qué pasa con el sol cuando está “debajo”. Lo cual demuestra la vigencia de la incompatibilidad no resuelta entre los conocimientos escolares y los indígenas; pero también la persistencia de la idea que el Sol desciende a un lugar ubicado bajo la tierra. El movimiento del sol da origen al tiempo y al espacio, al día y a la noche, y, de acuerdo a su posición respecto al norte y al sur, a las estaciones del año, a los solsticios y a los equinoccios. Pero no sólo eso, este eje determina los rumbos del mundo y habría que subrayar el concepto “rumbos” y no “puntos” o “líneas” cardinales. El movimiento del Sol activa el tiempo diario y anual, determina la ubicación de las cosas, las que van para arriba (*kampiá*) y las que van para abajo (*kampiú*), ubica el cielo y la tierra, constituye también dos temporalidades del día, un “tiempo para arriba” (*siñú*) cuando el sol

sale y se dirige al mediodía, y un “tiempo para abajo” cuando el sol cruza el cénit y se dirige hacia el ocaso (*dateo*). Lo anterior se extrapola al tiempo de la vida humana: de los niños se dice “van para arriba” y de los viejos “para abajo”. Asimismo, la metáfora del arriba y el abajo, que refiere al sol, aplicada a la vida humana, regresa a los astros, cuando pasados los días del solsticio de invierno se dice que el sol es niño, o bien que la luna está “maciza”, es decir, “está vieja”.

El eje solar coincide además con el carácter dual que posee físicamente la región. Las lluvias y la humedad provienen del oriente (del Golfo y de la sierra) y hacia el poniente se extienden las llanuras esteparias y xerófitas. Por eso dicen, como veremos más adelante, que las lluvias se dividen en dos épocas: las lluvias pitayeras que vienen del norponiente y las lluvias eloteras que provienen de suroriente. Cabe indicar que muchas especies de aves migratorias utilizan este mismo eje para transitar de un ecosistema a otro en tiempos de invierno o verano: grullas, patos, cotorras, chinchos y pitacoches.

La tenebrosa noche (*dagujú*) reaparece una y otra vez cuando el Sol se ha ido a ese lugar misterioso y bajo que desconocen los pames. Después del atardecer, como si la luz y el calor del sol contuvieran a otro mundo, lentamente se imponen las sombras y paulatinamente todo va quedando oscurecido; deviene entonces un nuevo reino en el que impera la luna, contraparte femenina del Sol, bajo su amparo surgen toda clase de entidades: tecolotes, coyotes, víboras, conches, mapaches, pintorabos, aires malos, brujas, espíritus penantes, borrachos, enlunados... Como se detallará en el siguiente capítulo, todos los sucesos fantasmagóricos ocurren cuando la luna está llena y cuando está clarita, como si la luz lunar vitalizara e incitara a los seres oscuros a manifestarse.

Queda así establecido cómo el eje oriente-poniente que clasifica temporal y espacialmente a los seres. Lo que va para arriba y lo que va para abajo, lo diurno y lo nocturno. Su integración asocia lo femenino con lo nocturno, por lo tanto, pertenece al reino de lo bajo, ctónico, telúrico; su contraparte, lo diurno es solar, luminoso, celeste y masculino. Al respecto, otra consideración es pertinente acerca de los momentos del día: como revisamos, los momentos del sol son dos, cuando va para arriba (*siñu*) y cuando va para abajo (*dateo*); los momentos cruciales, amanecer, anochecer y mediodía, son temporalidades peligrosas, momentos inestables en los que, por tener un carácter

indeterminado, suele acontecer la calamidad, son también los momentos específicamente rituales.

Una de las oposiciones duales más notables es la de considerar la naturaleza fría y caliente de los seres del mundo, idea que defendió López Austin contra la opinión de Foster en los años 70 (López Austin, 2004), y que Heidi Chemín (1984) menciona como un elemento presente en el pensamiento de los pames. Entonces, la salud se considera como un deseable estado de equilibrio entre las condiciones frío y caliente, por lo que la enfermedad proviene de un desequilibrio térmico, provocado por cierta clase de circunstancias: maleficios<sup>87</sup>, descuidos,<sup>88</sup> agravios,<sup>89</sup> infortunios... Todo el tiempo los pames hablan de las cosas frías y calientes y de lo que hace daño o no: si alguien tiene un grano es porque lo picó el sol (caliente), si se torció porque un aire malo (frío) le pegó, si una mujer no puede tener hijos es porque tiene el vientre demasiado frío, si alguien tiene diarrea es porque tomó pulque (frío) teniendo el estómago caliente, si alguien no se va a aliviar porque se puso una pomada fría y se asoleó,, si un danzante llega muy caliente de bailar toda la tarde y se toma una cerveza helada enferma mortalmente... La gastronomía y ciertas consideraciones del cuerpo humano son otras condiciones a tomar en cuenta: los taquitos de carne de cerdo con limón, salsa picante –tomate y chile–, cilantro y cebolla son una cuidadosa combinación de elementos fríos y calientes; las mujeres menstruantes se protegen durante los velorios cuidando efectivamente estas observaciones térmicas. El cuidado del equilibrio calórico también se extiende a la confección de altares, la combinación de colores, la división del trabajo, la hechura de artesanías y las manifestaciones rituales.

Lo tierno y lo macizo resulta de una combinación entre “ir para arriba” o “para abajo” y lo frío y lo caliente. Esta dualidad aplica para todos los seres que crecen y se desarrollan, especialmente los seres humanos. Los niños pequeños (*ikili*) son tiernos, por lo tanto, muy fríos. Los viejos son macizos, por lo tanto, muy calientes. En algunos casos lo tierno se acerca a lo femenino, como en el caso del maíz, que es femenino cuando elote, como mencionamos párrafos atrás, pero cuando se desarrolla y crece dicen que “amaciza”,

---

<sup>87</sup> Por ejemplo, un brujo coloca por artes maléficas, sapos y lagartijos en el cuerpo de un hombre para que sea enfriado, enfermo y muerto.

<sup>88</sup> Casi siempre las enfermedades provienen de descuidos y olvidos: alguien no hizo caso y se enfrió, entonces le pegó un aire.

<sup>89</sup> Hay una cantidad importante de reglas: no renegar, por ejemplo, pues esto puede causar enfermedad.

entonces se vuelve masculino y caliente. La luna es quien conjuga de una manera notable y ejemplar estas oposiciones: cuando es nueva es tierna y cuando se llena (de agua) es maciza. Observamos así, cómo las metáforas celestes, del sol y de la luna, se relacionan con el crecimiento y con las categorías espaciales y temporales de los pames. Al respecto, Hugo Cotonieto (2011 pág. 189) menciona varios nombres que recibe la luna de acuerdo con su crecimiento anual, conocimiento que los pames de Ciudad del Maíz han perdido casi por completo, pero que conservan, para su ciclo mensual, en esta dualidad tierno-macizo.

Otra categoría de orden que refiere al tiempo y al espacio, es lo primero y lo segundo o, mejor dicho, “lo primero y lo demás”. Para los pames, como al parecer para otros pueblos indígenas, lo primero tiene una existencia preponderante. Los pames de San José hablan del primer hombre, aquel que sobrevivió en la olla primordial del diluvio; también hablan del primer campesino –San Isidro– a quien Dios dio las primeras semillas de maíz; Hugo Cotonieto (2011 pág. 151) señala el permiso que solicitan los pames de La Manzanilla al “primer muerto” para enterrar un difunto en el camposanto. Esta categoría se puede trasladar al concepto “delantero”. Delantero es quien va al frente de una empresa, el jefe, el responsable de algo. Un hombre es el delantero de su familia, por ejemplo. Así se les dice también a los encargados de las fiestas y a las mujeres que están al frente de las cocinas. A lo largo del trabajo iremos señalando estos sitios primeros o delanteros. Esta tendencia a subrayar a quien va delante de una empresa la notan Ochoa y Pérez Castro (2013 pág. 118) cuando estudian la naturaleza del liderazgo entre los nobles huastecos (*tiacauh*), que para López Austin significa “el que va delante”

Un par de categorías duales que refieren a lo peligroso y lo benigno. Como se ha documentado para todos los grupos indígenas de México, los pames no comparten la noción de “malo” del mundo occidental cristiano.<sup>90</sup> Lo bueno (*m'jau*) es aquello que es útil para algo: dicen “esa planta es buena para la tos”, “ése burro es bien bueno para trabajar”, “ese hombre salió bueno para el violín”, y lo que es bueno en sí es lo bueno para servir o para comer. Este campo de lo “bueno”, “lo saludable” forma parte de un compendio muy complejo de pensamiento indígena que fue descrito para el caso de la lengua náhuatl por Sybille de Pury en *De palabras y maravillas*.

---

<sup>90</sup> Los pames actualmente se consideran cristianos como piensan que se debe considerar a todo el mundo.

Lo malo no es lo inútil, sino lo pernicioso. Por eso he llamado a este par de categorías: lo peligroso y lo benigno. Peligrosas son las cosas maléficas que provocan infortunio, enfermedad, mala suerte, dolor, que echan a perder las cosas, que las descomponen, que las desbaratan. El culmen de lo peligroso es la “*cosa mala*”. Entidad que como veremos se nutre de todas las desgracias y en especial del producto sangriento de la violencia. De algún modo se relaciona con lo filoso, con lo pesado, con lo letal, con los colmillos, los cuernos y las garras, con lo que golpea y con lo que da vueltas, por ejemplo se asocia con giros aéreos de las auras y de los zopilotes, pero también con cosas tan desconcertantes como el motor de una camioneta. Lo peligroso se encuentra en los umbrales, en los interdictos, en los alfeizares, debajo de las mesas y en los intersticios de las cosas.

Una vez puesta a la mesa esta pequeña constelación de categorías duales, presento un breve relato que las conjuga y al mismo tiempo explica el origen de la muerte. Al principio del tiempo, el compagre<sup>91</sup> y su esposa vivían muy felices. Sin embargo Dios decidió un día llevarse a la mujer del compagre, por lo cual éste se puso muy triste. Un amigo suyo, el zopilote le dio una buena noticia: que allá arriba en el cielo, estaba su esposa con Dios. Entonces el compagre decidió subir al cielo con el zopilote y tratar de recuperar a su esposa. Entonces dieron vueltas y vueltas, hasta que llegaron al cielo. El compagre le preguntó a Dios si podía regresarle a su mujer, porque estaba muy triste sin ella. Dios estuvo de acuerdo y le regresó a su mujer, pero le pidió de condición que llegando a la tierra, sembrara un maguey, prohibiéndole tener relaciones sexuales con su mujer durante nueve días, hasta que al maguey le saliera el quiote. Así lo hicieron, regresaron dando vueltas con el zopilote a la tierra y sembraron el magueycito, el cual fue creciendo, llegó el momento en el cual estaba bueno, pero el compagre no pudo aguantarse más las ganas de copular con su mujer y faltó a la promesa, entonces Dios los castigó trayendo al mundo la muerte.

Hemos visto entonces un sistema de categorías duales que vuelven inteligible al mundo pame (liviano-pesado, masculino-femenino) lo vuelven niño-viejo, benigno-

---

<sup>91</sup> El tecolote.

pernicioso, arriba-abajo. Así es como todos los días se categoriza, se explica y se solucionan los problemas de la vida cotidiana.

### **El monte y la comunidad**

Según los datos de la carpeta básica del Registro Agrario Nacional (RAN), el ejido de San José, cuenta con 9, 916-18-56.726 hectáreas. De las cuales se reparten 8,027-82-66.684 h en tierras de agostadero que llaman de uso común, 1,466-69-86.439 h en tierras de cultivo de temporal y 234-35-05.063 h en tierras habitadas, es decir en solares; el resto se reparte en infraestructura y cuerpos de agua. Esas tierras de agostadero, es a lo que sus propietarios se refieren como “bien común” y que generalmente llaman “monte” (*nmtuê*). Todos los ejidatarios e hijos de ejidatarios<sup>92</sup> pueden hacer usufructo de los recursos del bien común. Quedan excluidos de este beneficio los avecindados<sup>93</sup> y todos quienes no sean parte del ejido.

El monte refiere a un espacio en donde están presentes y activas todas las fuerzas del mundo. Cuando se habla de él es indispensable un machete o una varita a la mano, para dibujar en el suelo la representación gráfica de su espacio. El monte es insondable e indómito, se extiende hacia todas partes y es benéfico en tanto constituye la fuente principal de todos los recursos necesarios para la vida: agua, tierra, minerales, vegetales (palos y hierbas) y animales; pero también el monte es el origen de algunos males, infortunios y enfermedades. El monte es la habitación natural de las fuerzas luminosas y oscuras, de las diurnas y de las siniestras. No existe quizá una palabra para decir “naturaleza” y otra para decir “cultura”, como ocurre en el caso griego, pero sí existe una palabra que distingue el hábitat de lo humano radicalmente diferente del ámbito que llamamos “naturaleza” y a ello se refieren como “monte” (*nmtue*).

Territorialmente, el monte del ejido se extiende desde la última cerca de la comunidad hacia el norte hasta los límites con Zamachigüe y La Guacamaya (La Lagunita), hacia el sur (con los límites del Pueblo) y hacia el poniente, es decir hacia la sierra de la Cruz, hasta los lindes con Palomas. Hacia el norte del poblado, en las faldas de la sierra hay un sistema de arroyos que permiten cierta orientación: el arroyo de los Cochinos, el arroyo

---

<sup>92</sup> Aproximadamente 255 ejidatarios,

<sup>93</sup> Aproximadamente 195 avecindados

del Tanque Blanco, el arroyo Hondo, etcétera. A unos dos kilómetros al norte de la comunidad se encuentra un bordo comunitario, donde abreven los animales (vacas, chivas y caballos). Más al norte se encuentran pliegues serranos. Ahí yace una antena caída de radiocomunicación, por lo cual ahora llaman a este lugar “La Antena” pero que coincide con el sitio al que también llamaron “La Rinconada”,<sup>94</sup> área predilecta para buscar leña, recolectar plantas y frutos, cazar animales, y cortar plantas de sotol. Más arriba, hacia el poniente, quedan en varios sitios del monte restos de antiguas viviendas, que muestran la vida al aire libre de cientos de familias pames que habitaron ahí desde hace cientos de años hasta hace unas décadas. Pedazos de molcajetes, restos de flechas, horadaciones entre las piedras ¿para encajar los horcones de las viviendas?, cimientos, cerca vivas de órganos, herramientas y lugares adecuados para el trabajo de tallar lechuguilla<sup>95</sup> son algunas de las huellas que aún posee este sitio de las vidas anteriores que lo ocuparon.

Siguiendo el curso de los arroyos, hacia el cerro de la Cruz, se llega a un sistema de cuevas que usan los animales para el reposo. Del otro lado del Cerro de la Cruz quedan “las Joyas” que son depresiones que conservan la humedad, muy aptas para la agricultura. Si se sigue el mismo sentido, más adelante se llega a los Charcos, a las Mesas de don Luis y hacia el norte a Palomas. Por el lado sur del Cerro de la Cruz quedan los arroyos Blanco y el que llaman “de las Brujas”,<sup>96</sup> y, frente a él, se encuentra una breve elevación en donde se ubica y venera otra Santa Cruz, conocida como la Cruz Verde, y de la cual hablaremos en lo concerniente al culto del 3 de mayo. Más adelante se encuentra un valle donde acaba el territorio del ejido que colinda con El Puerto de Santa Gertrudis. Esta área es un chaparral, rico en arbustos espinosos, el cual es cruzado por la carretera que lleva a Cárdenas.

Por último, El cerro de la Cruz, como vimos lo domina todo. Se eleva por encima de la localidad unos 400 m; se le llama así por estar coronado por una antigua y enorme cruz blanca. Con piedras encaladas, los jóvenes estudiantes formaron casi en la cúspide las letras CBTA, (Centro de Bachillerato Técnico Agropecuario). En sus faldas se encuentra un lugar conocido como “el descanso” porque, como veremos, aquí reposa la Santa Cruz cuando es

---

<sup>94</sup> A esto se refieren los *iskiriuy* cuando les dicen “¡ora, pames de la Rinconada!”

<sup>95</sup> Tallar lechuguilla (*agave lechuguilla*) consiste en frotar las pencas de un agave así llamado sobre un instrumento filoso de metal para exprimirle la savia hasta dejar las fibras limpias, que se usan en toda clase de jarciería.

<sup>96</sup> Se le llama así porque antes ahí les gustaba “caer” (aterrizar) a las brujas.

bajada. A mitad del Cerro se encuentra un sitio conocido como los Ébanos, al que se refieren los relatos constantemente, porque ahí colgaban a la gente durante la Revolución y porque por ahí se supone hay tesoros y fantasmas; estos ébanos forman una sombra similar a una cueva, siendo éste un lugar muy fresco y de reposo. En la parte superior, casi junto a la cruz, está la “cueva del aire” depresión que comunica a un “brazo de mar” con el cerro. Por eso sopla constantemente. Esta cueva es una pequeña horadación que siempre echa un ligero y fresco aire.

El Cerro de la Cruz es el principal referente físico de la localidad. Su importancia y valor no solo se deben a su grandeza, sino a la relación profunda que mantiene con el agua. Por ahí están aún las marcas que Petróleos Mexicanos dejó cuando hizo exploraciones en el cerro, porque dicen que está lleno de petróleo, pero que no es posible explotarlo porque si lo perforaran saldría tal cantidad de agua que todos pereceríamos ahogados, debido a que es un “brazo de mar”. Dato que coincide con todo un sistema interpretativo que Broda (1982 y 2003), Albores (2003) y López Austin (1994) han propuesto acerca del cerro (*altépetl*) como condensador de significados vitales, contenedor del agua primordial y generador de nubes. Esta relación del cerro con el agua fue documentada también por Cotoniato (2011). Mediante una entrevista con un especialista ritual de Agua Puerca quien asocia estas conexiones del cerro y el mar con hilos torcidos de ixtle. En Ciudad del Maíz se piensa la existencia de un “venero”, es decir de una red de conductos subterráneos, mediante el cual se comunican los cerros con el mar.

Al respecto del cerro de la Cruz, como productor de lluvias, se dice que sobre su cúspide se colocan las nubes mientras dura el temporal, porque se piensa que la nube le succiona (“le chupa pa’riba”) al cerro el agua que llueve.<sup>97</sup> Cuando las nubes se levantan del cerro, se acaba el temporal y entonces deja de llover. El cerro de la Cruz resulta ser un complejo que reúne en torno a sí el aire, las aguas, los cerros y las cuevas; y las dispone en un orden vertical. Lo arriba y lo abajo.

---

<sup>97</sup> *Kajua* significa chupar y es un potente concepto que se relaciona con cierta manera de alimentarse. Refiere a chupadores de sangre, los brujos, pero también a los curanderos que “chupan” las enfermedades. Llama la atención que las nubes “chupan” el agua a los cerros, como si de ellos se alimentaran. Este concepto será fundamental, porque “chupar” pone en circulación a las sustancias en un movimiento vertical.

Frente al cerro de la Cruz, hacia el nororiente, puede verse casi completa la sierra del Orégano. Ahí dos lugares vale la pena mencionar: el puerto o camino del Zamandoque (que pertenece a La Guacamaya), lugar que se considera encantado y por el cual muchos evitan andar y, por último: el cerro del Águila, llamado así porque en ciertas partes del año se puede distinguir, hacia el mediodía, la sombra de una gran ave. Cuentan que ésta es la sombra del águila nacional, la que hace mucho tiempo había decidido que Ciudad del Maíz fuera la capital de México. Sin embargo, a la gente de antes no le agradó el águila y la corrieron a pedradas. El águila levantó el vuelo y se posó en la Ciudad de México, razón por la cual Ciudad del Maíz quedó abandonada, aunque el águila dejó el rastro de sus alas en el cerro. En esta sierra fue donde algunos suponen que mataron a Magdaleno Cedillo.<sup>98</sup>

El monte es un lugar benéfico, peligroso y recio. Peligroso porque saturado de espinas, piedras, lancetas, colmillos; representa riesgos, perjuicios y dolores; benéfico porque ofrece los recursos necesarios para la subsistencia. El Diablo, que suele aparecerse por aquí a menudo, de algún modo conjuga y contiene todas las representaciones del monte: lo oscuro, lo peligroso; pero también configura la obtención de bienes y riquezas materiales; así sus representaciones son las mismas que las del monte: colmillos, cuernos, pelambres y riquezas.

A un hombre que estaba en el monte tallando tranquilo su lechuguilla, le gritaron “¡Ya vámonos!”, el hombre miró de reojo y se preguntó “¿Pues quién me habla si estoy solo?” y decidió contestar “¡Sí, vámonos para la casa!” y tomó cuidadosamente sus cosas y se fue; efectivamente no había nadie... ¡Era puro aire!; así ocurre a menudo en el monte, otras personas relatan haber escuchado el sonido de una rastra de botes; otros desorientación, otros, estando borrachos, sienten que en contra de su voluntad alguien los lleva por otro camino.<sup>99</sup>

El ejido de San José, comprende en realidad, cinco núcleos poblacionales: San José el más importante, La Pista, Las Mesas, La Calzada y uno “sin nombre” (al que algunos

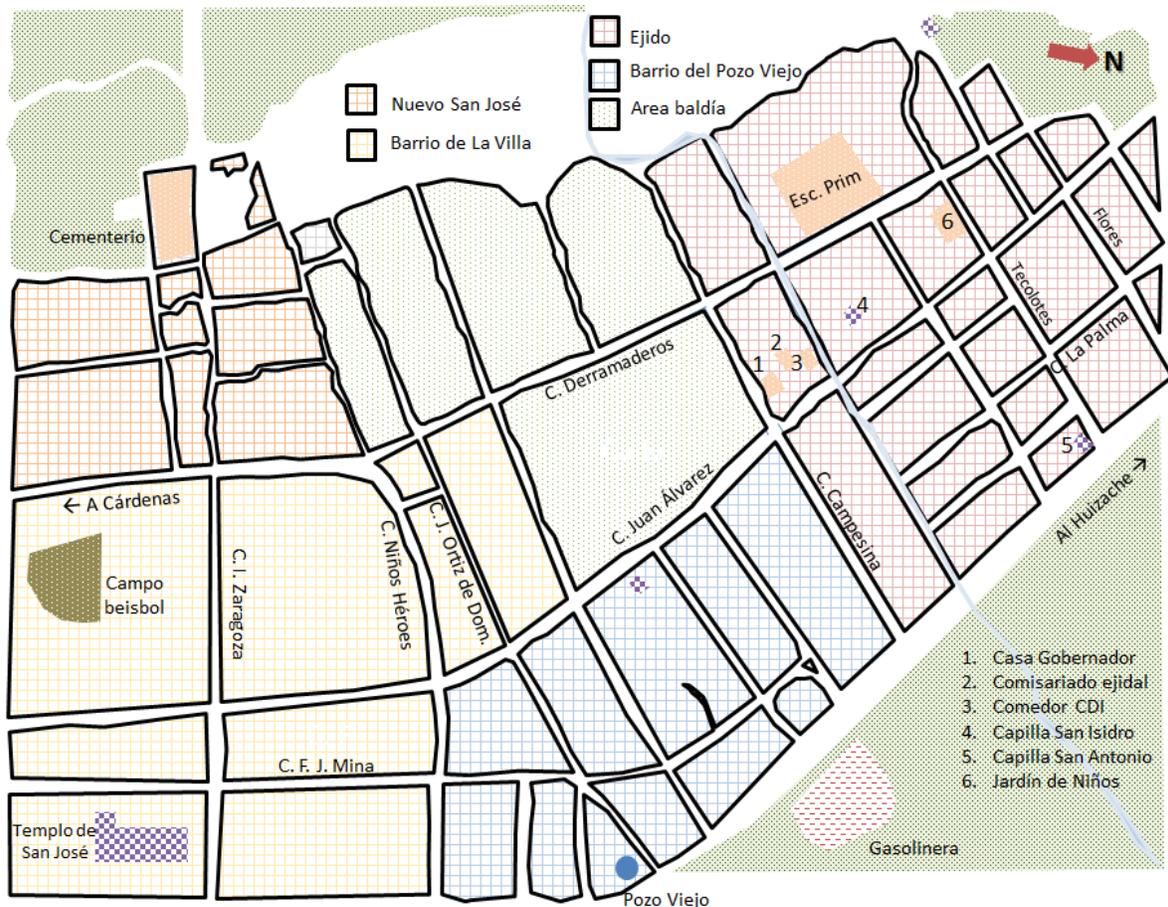
---

<sup>98</sup> El cual según otros relatos muere del otro lado de esta misma sierra, en Montebello (Tovar García, 2005)

<sup>99</sup> Sucesos similares ocurridos “en el monte” son muy comunes entre los campesinos e indígenas de todo el país y narraciones como esta se presentan en varias etnografías, por ejemplo en *Etnicidad y migración internacional...* Rivermar documenta una anécdota que culmina con la siguiente moraleja “... por eso digo que ese día [el de muertos] no se puede ir al cerro, porque ahí están los muertos y lo matan a uno...” (Rivermar 2008, pág. 227).

llaman “nuevo San José”). Para este trabajo, me referiré sólo a San José, por tratarse de la cabecera del ejido y poseer la mayor densidad de población indígena, tomando en cuenta que, de algún modo, quedan integradas en la descripción “Nuevo San José” y “La Pista”. Como San José se mezcla y se integra con el Barrio de la Villa, a continuación mencionaré una descripción que los implica a ambos como si fueran un mismo territorio. Digamos que se compone de cuatro grandes calles que lo atraviesan. Las calles Campesina, Derramaderos, Juan Álvarez y de los Tecolotes. La calle Campesina es la más pequeña de las cuatro y es la única que cuenta con dos cuadras pavimentadas en todo el ejido, cruza al poblado desde Derramaderos hasta la carretera. A la mitad de la calle Campesina se encuentran dos grandes solares: al sur un campo de cultivo particular; en ese solar se encuentran los restos materiales de una nave industrial que se llamó “Cooperativa La Espiga”, uno de tantos proyectos agroindustriales infructuosos. Luego en el centro del poblado se encuentra otro solar enorme: es el espacio comunitario en el que se ubican “la casa del gobernador”, las salas de juntas del ejido, el comedor de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), los salones de catecismo y un salón de usos múltiples. Por aquí pasa la calle Juan Álvarez, la cual va desde el barrio del Orégano, pasa por el centro de la Villa y cruza todo San José hasta la última vivienda, aunque no termina ahí, continúa por potreros, cruza arroyos, pasa por los tanques y abrevaderos, y se vuelve vereda kilómetros adelante hasta llegar a La Calzada. Derramaderos, que es otra calle muy larga que pasa por la escuela primaria. La vereda del cerro de la Cruz, cuando ingresa al poblado de San José, recibe el nombre de calle de los Tecolotes y llega hasta la carretera. Por esta calle se encuentra el Jardín de Niños, y casi en la carretera, la capilla de San Antonio.

Nuevo San José es la población que se ha ido asentando en las últimas décadas en los terrenos aledaños al cementerio, también en las faldas del Cerro de la Cruz. Ahí vive una gran cantidad de familias indígenas sin acceso a los recursos más básicos, en especial al servicio de agua entubada.



Mapa 15.- Croquis del ejido y Villa de San José

La oposición entre la comunidad y el monte se minimiza por dos intenciones que los habitantes de ambos campos intentan transgredir constantemente. Por un lado, el monte siempre echa hierbas, “jihuite”<sup>100</sup>, en las partes colonizadas por los pames; apenas llueve y todo se llena de malezas y yerbajos, “de monte”; entonces los pames se dan a la tarea de chapolearlos<sup>101</sup> o desjihuitarlos. También ocurre que ciertos animales “del monte” — gabilanes, zorras, coyotes, tlacuaches, serpientes, ratas, etcétera— traspasan las fronteras y se meten a la comunidad a robar alimentos, son repelidos hacia el monte o muertos tantas veces como es necesario. Los hombres también se internan en el monte y ahí ocurre al revés, se andan con cuidado porque es territorio de los animales, de las plantas y del Diablo

<sup>100</sup> Maleza

<sup>101</sup> Chapolear significa podar, cortar con el machete o una cuchilla.

y otros seres (sombras, aires, maloras);<sup>102</sup> por otra parte, los pames siempre andan chapoleando los caminos que hay en el monte, para mantenerlos limpios y transitables, sin embargo, la fuerza del monte permanentemente los intenta borrar.

Al mismo tiempo ocurre un fenómeno sorprendente, hay plantas del monte que crecen exclusivamente en las inmediaciones de las viviendas pames: un rápido examen de la ubicación de ciertas plantas (damiana, hierba del venado, hierba de la hormiga, hierba del perro, hierba de la víbora, etc.) crecen preferentemente del lado del ejido y no tan favorablemente en otras partes del monte, ni siquiera en el monte de otras poblaciones campesinas y llega a ocurrir lo mismo con ciertas especies animales —tlacuaches, ratas, pájaros carpinteros y otros animalitos— que les gusta andarse cerca de los solares de los pames.

Aparentemente, los pames de San José no realizan ningún tipo de acción ritual o de solicitud cuando extraen recursos del monte. Los pames no están obligados a dar de comer a los seres montaraces; mucho menos a alimentar a entidades peligrosas, como el Diablo o la *cosa mala*. Pues, como veremos en capítulos más adelante, el ritual significa directamente “alimentar” a las entidades de la sobre-naturaleza. En ocasiones, antes de sembrar, se les ofrece a los animales montaraces algún alimento a cambio de que no se coman el maíz logrado.

Lo cual nos indica nuevamente esta disputa territorial permanente entre el monte y la comunidad. La diferencia entre el monte y la comunidad queda expresada de varias maneras, pues además de la existencia de elementos fronterizos francos como “falsetes,”<sup>103</sup> cercas y potreros, quedan dibujadas las diferencias mediante el constante combate a las malezas, la persistencia de las maloras por reapropiarse de los espacios abandonados, la convivencia y disputa con ciertos animales y el lugar donde las calles pierden su nombre y se vuelven veredas. Por último, habrá que señalar que en las partes más visibles de estas fronteras se ubican pequeños altares “de material” que tienen la forma de enramadas, dedicados a cruces e imágenes santas y que fueron colocadas ahí con el interés apotropaico

---

<sup>102</sup> Lo más peligroso son los jabalines (jabalíes).

<sup>103</sup> Un falsete es la puerta de una cerca.

de defender a la comunidad de las fuerzas del monte. Ésa es la principal función que cumple la Santa Cruz en el cerro: proteger a la comunidad de las fuerzas de la naturaleza.

### **La Villa y el Ejido de San José**

También existe una oposición entre La Villa y el Ejido. La mayor parte de los actuales habitantes de la Villa no se consideran pames, hoy en día dicen: “aquí ya no hay pames, éstos están pa’l ejido” y eso es cierto en la mayoría de los casos. Aunque existen todavía algunas familias pames viviendo en los actuales solares de la Villa, cada vez son menos. Lo cierto también es que los pames se “arrinconaron” en las orillas norteñas del Ejido de San José, como ya lo habíamos señalado, porque les queda más cerca el monte y pueden reproducir un modelo de subsistencia con el que se sienten cómodos. Lo que quisiera señalar aquí es que pareciera importante para la forma de vida de algunas familias pames la necesidad de tener el monte cerca de ellos. Casi en todas las familias del ejido hay alguien que tiene la intención futura y próxima de mudarse a un solar más alejado de la Villa o del ejido. Por otra parte, el ejido también comienza a ser colonizado por familias no pames; aumentan los avecindados que adquieren un solar, arriban nuevos colonos, y las familias indígenas abandonan su antigua identidad, etcétera. Por lo que algunos buscan radicar en las cercanías del monte, presionados constantemente por los nuevos pobladores quienes cada vez más rápido, los alcanzan.

### **El solar y las viviendas**

Hacia el interior del espacio doméstico también hay oposiciones que juegan un “adentro” y un “afuera”.<sup>104</sup> Después de la Revolución, durante la dotación de tierras a los ejidos, prácticamente en toda la Zona Media ocurrió un proceso de dotación similar, una vez repartida la tierra, a cada ejidatario se le entregó un solar o varios solares de 50 m x 50 m. Muchas veces, los solares se encuentran colindantes en una manzana de 10 000 m<sup>2</sup> (es decir de 4 solares). Desde entonces, en un solar de esas dimensiones se ubican las viviendas que son construcciones de una habitación, la cocina —en ocasiones ubicada al aire libre—, la letrina, un almacén de agua, un lavadero y, en ocasiones, una capilla doméstica.

---

<sup>104</sup> Es claro que *La mitad del mundo* influyó en la observación de la persistencia de las fronteras cotidianas y rituales que dibujan un “dentro” y un “afuera”.

Las viviendas “tradicionales” están compuestas por un armazón de postes enterrados, de los cuales se unen travesaños. Antes el armazón de postes era cubierto por piedras caliches o ramas. Estas viviendas tienen una puerta pero no poseen ventanas. El techo, de dos aguas, es construido con manojos de palma sobrepuestos y bien colocados que procuran un ambiente interior impermeable, seco y cálido. En la parte trasera de la habitación se le forma una covacha llamada “culata”, en donde generalmente se ubicaba el fogón y la cocina. Estas viviendas son muy calientes en invierno y frescas en verano. Conjugan ventilación y calefacción en su punto necesario. Junto a cada agua del techo se coloca un canal, de otate o carrizo –en la actualidad de plástico *pvc*– para escurrir y acumular el agua de lluvia. En este interior ocurre parte de la vida cotidiana: antes ahí las mujeres molían el nixtamal para confeccionar tortillas, hoy preparan los alimentos, cuidan de los hijos. Duermen, procrean, descansan, hablan. Las viviendas tradicionales también se componen de dos oposiciones: al fondo, la culata que guarda todos los enseres domésticos, en especial lo referente a la cocina; cerca de la entrada los petates, la cama; al centro el fogón, compuesto por tres piedras o por una estructura en forma de herradura –formada por tres piedras también– pero cubierta de cenizas.

Las nuevas viviendas construidas con materiales como ladrillo, cemento, varilla, no guardan la forma de las anteriores.<sup>105</sup> Su único parecido es que ambas se componen por una sola habitación. Algunas de estas viviendas tampoco tienen ventanas, otras solo las tienen pintadas.<sup>106</sup> Lo que ocurre con las nuevas viviendas es que la cocina se queda afuera, o bien se constituye en otra habitación.

Los solares generalmente están delimitados por cercas de rama<sup>107</sup> o de alambre, sin embargo, muestran el interior.<sup>108</sup> Todos los miembros de la comunidad pueden ser testigos de lo que ocurre en la vida cotidiana de las unidades domésticas: las mujeres que mueven rítmicamente su cuerpo al tallar la ropa o cuando lavan los trastes, el hombre que sesta el hacha, el joven que repara una bicicleta, el niño que entra a la letrina. Todo, casi todo, se

---

<sup>105</sup> Salvo una vivienda hecha de block, con culata.

<sup>106</sup> Hecho similar a la ventana pintada que tiene el templo de la Villa de San José.

<sup>107</sup> Hay una gran cantidad de plantas que participan de la constitución de cercas: hierba del ojo, albarda, entre otras

<sup>108</sup> Una diferencia con las viviendas del Centro.

vuelve público. Muchas veces el comedor también está al centro del solar, así que en una vivienda son pocas y limitadas las actividades realizadas de manera íntima o privada.

Como en el ejido hay desabasto de agua, todas las viviendas cuentan con distintos depósitos: tinacos, pilas de material, etcétera. Desde hace años, llega agua al ejido los domingos por la tarde y la noche. Así que dependiendo de la ubicación de la vivienda, los vecinos se van turnando la oportunidad de llenar sus contenedores. Como ya fue señalado, también se aprovecha el agua de lluvia que escurre de los techos. Razón por la cual éstos siempre se construyen con un declive pronunciado. En los últimos años hubo un gran desabasto de agua. No llovió y los pozos se secaron. La mayor parte de las viviendas contrataron pipas para surtir sus contenedores o los que contaban con camioneta iban a abastecerse al manantial de Lagunillas. El agua es un recurso fundamental, como ellos dicen “el agua es la buena”, razón por la cual, generalmente el depósito de agua está en el centro del solar y asociado a él se encuentran las imágenes y altares domésticos.

En otro espacio del solar, se guarda la leña. En la actualidad, no se pueden cortar árboles, solo se puede hacer leña de ramas caídas y secas que se encuentren en el monte. Está muy penado cortar árboles especialmente los mezquites.<sup>109</sup> Mientras los hombres son los que se encargan de leñar y transportar el agua, insumos básicos para la reproducción humana, las mujeres se cuidan de aprovecharlos en beneficio de su unidad doméstica.

Al fondo del solar, se ubican corrales con animales domésticos: burros, vacas, cerdos, borregas, chivas, gallinas, conejos, patos, gansos, guajolotes, perros y gatos. Todos los animales de traspatio, al igual que los miembros de la familia, realizan su contribución al mantenimiento de la unidad doméstica. En casi todos los solares, las mujeres cultivan una serie de plantas: de ornato, medicinales (manzanilla, hierba de la gallina, manrubio), comestibles (nopales, orégano, flores de chochas de la palma) y aquellas que poseen un carácter protector (la hierba del ojo en las cercas, el romero o el sanpedro en el centro de la vivienda). En pocas ocasiones, estas hierbas se cultivan como huertos, las más de las veces parecen plantas crecidas ahí de casualidad como si fueran malezas. Sin embargo, muchas

---

<sup>109</sup> Una forma de venganza bastante común es denunciar de forma anónima a la persona con quien se guardan rencores y rencillas de haber cortado un mezquite.

fueron colocadas ahí a propósito, décadas atrás, desde que la familia ocupó ese solar; si bien en ocasiones pueden parecer secas o muertas, vuelven a retoñar con las lluvias.

Los solares guardan además los rastros de las actividades económicas de sus habitantes. En los solares se apilan los montones de rastrojo de maíz que se traen de la milpa, para pizcarse ahí mismo, y para ofrecerse a los animales; se amontonan las calabazas; regados quedan los restos de ollas y jarros en el caso de las familias alfareras o los “bancos” de trabajo de los artesanos talladores de madera. Como revisaremos párrafos adelante, algunas familias pames se dedican hoy a la recolección y reciclaje de metales y plásticos, en sus solares lucen por todas partes grandes colecciones de objetos heterogéneos que fueron recuperados del basurero municipal: juguetes, televisiones, tambos, maderas, herramientas, que cuelgan de los árboles, de las plantas, que se entierran o que desaparecen bajo montones de otras cosas. Todos estos objetos se guardan bajo la consigna de “para algo debe servir”.<sup>110</sup>

Hace falta señalar un espacio más: el que está bajo los techos de las viviendas, pero fuera de ellas; muy cercano al canal que conduce el agua de lluvia. Este es el lugar donde generalmente las familias ubican sus altares domésticos, o en las cercanías de la pila de agua. El altar doméstico, como veremos en el capítulo referente a los aspectos de la vida ritual, se compone de una mesa y ofrendas dedicadas a una o varias imágenes santas, también puede ser una enramada de dos aguas o redonda. En ocasiones, algunas familias se sienten tan comprometidas con una imagen santa que deciden construirle una habitación propia. En el ejido de San José hay algunas capillas domésticas: dedicadas a San Antonio de Padua y a San Judas Tadeo.

De este modo hemos descrito los solares del ejido como un espacio cuadrangular que contiene múltiples edificaciones. Las viviendas, de algún modo, reproducen una imagen cósmica: un techo de dos aguas —el cielo— por el que escurre el agua. El agua y el fuego son el centro de la actividad humana y de la relación con las entidades sobrenaturales. El fogón, siempre compuesto por una estructura trípode, es el eje donde se consume no sólo la leña, sino los recursos que alimentan a toda la unidad, cuando una

---

<sup>110</sup> Esta consigna es el germen más fértil de todo bricolaje (Lévi-Strauss, 1990).

familia empieza a tener problemas internos, lo primero que ocurre es que las mujeres en conflicto se niegan a usar el mismo fogón<sup>111</sup> y lo separan.

### **La organización doméstica: hombres y mujeres<sup>112</sup>**

La unidad doméstica en el Ejido de San José está constituida por un conjunto de relaciones que unen a varias personas entre sí; dichas relaciones se encuentran espacializadas generalmente al interior de un solar,<sup>113</sup> unificadas en torno a un eje instituido en un fogón, y cuyo propósito ulterior es participar de la contribución de los recursos necesarios para la subsistencia y su consumo;<sup>114</sup> el solar, a su vez, se articula con otros tres espacios económicos: la(s) milpa(s) –la tierra parcelada–, el monte y el centro –concentración del comercio–. De este modo, la unidad doméstica representa una estrategia social que establece un sistema de obligaciones y derechos –es decir de reciprocidades– que arreglan las formas de producción y consumo, pero no sólo eso, sino que quedan implicados también la reproducción, la herencia y la tradición.

La unidad doméstica pame en realidad puede aparentar ser reacia a los cambios convulsivos que anuncia la mayoría de los investigadores acerca de la familia contemporánea (Jiménez Hernández, 2010), los cuales suponen que en la actualidad hay una transformación dramática y apocalíptica de la familia.<sup>115</sup> Así contrastada, la unidad doméstica pame, parece petrificada en una tradición ancestral que la asociaría a un imaginario prehispánico en que “las relaciones familiares estaban estructuradas [en las] diferencias [de] la edad y el sexo, y que fomentaban a toda costa la cohesión familiar” (Esteinou, 2010).

<sup>111</sup> Al igual que el fogón, el recibo de la electricidad empieza a adquirir una importancia similar. Una familia unida mantiene un fogón y se reparte el pago de la electricidad; por el contrario, una familia con disgustos tiende a separar los fogones y a contratar su propio servicio eléctrico.

<sup>112</sup> Evito hablar de familia en tanto el término es cada vez más problemático (Jiménez Hernández, 2010). Utilizo unidad doméstica porque el concepto me permite vincular relaciones de parentesco, territorio (el solar) y todas las conceptos referidos a familia (linaje, herencia, poder, etcétera), sin dejar de lado las problemáticas internas que permiten su reproducción, es decir, permite atender tanto a las relaciones económicas, como a las relaciones de género, como al espacio donde se desenvuelven (Vázquez García, 2005); todo esto de la manera dinámica que la adaptación pame exige.

<sup>113</sup> Pero es muy importante señalar que un ejidatario de San José posee varios solares y varias parcelas; así que aunque las relaciones de la unidad doméstica están espacializadas, su espacio es dinámico, hecho que no toman en cuenta la gran mayoría de estudios sobre la familia en México.

<sup>114</sup> Es parte sustancial del orden doméstico decidir cuáles son esos recursos necesarios para la subsistencia y el consumo.

<sup>115</sup> Idea de familia que existía más en el imaginario que en la realidad (Robichaux, 2010)

Pensada así, una familia pame estaría compuesta por la unión de un hombre y una mujer, los hijos que pueden tener y las esposas de los hijos varones, porque la regla de residencia apunta a la patrivirilocalidad. Sin embargo, los que ven a las familias así compuestas por solo relaciones de este tipo observan apenas una parte de un largo proceso de constitución familiar; concordando con Robichaux (2010), por lo menos en el caso de San José, las unidades domésticas como lo veremos más adelante están compuestas primordialmente por alianzas, sí, pero, posteriormente, por las recomposiciones fragmentarias y fractales ocurridas a partir del conflicto y de la muerte.<sup>116</sup> Por lo pronto me interesa señalar que es posible proponer dos clases de división social: género<sup>117</sup> y edad; entonces la sociedad pame se divide en hombres, mujeres, niños y adultos.

Soriano anotó en su vocabulario algunas de sus impresiones de la sociedad pame, en su opinión los hombres pames era muy flojos y las mujeres muy laboriosas.

“Esto sucedió en la Misión de los Montes. Los hombres son muy ingeniosos y hábiles pues en breve aprenden cualquier cosa. Las mujeres son muy limpias, hábiles y trabajadoras. Hacen mantas muy pulidas, buenos huipiles, petates y petaquitas muy curiosas. La mujer acarrea el agua, trae leña y, en fin, lo más trabaja la pobre. Y el marido se suele estar acostado durmiendo. (Soriano, 2012, pág. 95)”

Mi impresión es similar; sin embargo, no comparto la afirmación de que los hombres sean flojos, todo lo contrario, lo que pasa es que muchas mujeres trabajan más intensamente que sus maridos. Por ejemplo, cuando he realizado actividades con ellos y ellas: barbechar, sembrar, recoger chile, elaborar arreglos para la capilla o recolectar leña, me he percatado del gran despliegue energético que requieren sus actividades económicas y rituales. Muchas veces, al terminar las faenas, las mujeres se emplean en otras actividades domésticas como lavar, coser, tejer, cocinar, barrer, limpiar, etcétera.

---

<sup>116</sup> Estas tres etapas del ciclo de desarrollo doméstico son identificadas por los especialistas como “expansión, fisión y reemplazo” (Gomes, 2001 pág. 46)

<sup>117</sup> Considerando el género como un conjunto que implica actividades, creación del sujeto, intelectualidad, afectividad, lenguajes, concepciones, identidad –percepción de sí-, sentido de vida y límites. (Lagarde, 1997)

Ellas se encargan de prácticamente todas las actividades domésticas que se engloban en tres grandes rubros: mantener el orden doméstico, cuidar de los hijos y elaborar la comida; en la medida de sus posibilidades, también hacen aportaciones monetarias a la unidad doméstica a través de diversas actividades: confeccionan artesanías —muñecas de o piezas de barro (ollas, comales, figurillas)—, las jóvenes trabajan como empleadas domésticas en las viviendas del Centro, otras se emplean en los establecimientos comerciales, elaboran antojitos o tamales, etcétera. Son pocas las mujeres que tienen un negocio establecido —una tiendita de abarrotes— o una profesión. Las únicas dos profesionistas mujeres son maestras bilingües.

Muchas mujeres sufrieron maltrato físico por parte de sus padres, hermanos y esposos. En décadas pasadas y en la actualidad, cuantiosas mujeres han sufrido violencia. Es algo de lo que poco hablan los hombres por no sentirse orgullosos. Un examen superficial sobre el fenómeno apunta a dos consideraciones:<sup>118</sup> la presencia de embriaguez en la totalidad de los casos; la ocurrencia del fenómeno, sobre todo durante los primeros años de matrimonio, es común. Pero también se encuentran familias en las que el jefe, ya “macizo”, decidió abandonar el hábito de consumir alcohol, sus hijos reconocen que décadas atrás se embriagaba, golpeaba a su mujer —generalmente movido por los celos incendiados por el aguardiente— y perdía todo su salario en la borrachera. En un momento dado, muchos hombres aceptan “su error” y “juran” no volver a tomar.<sup>119</sup> Los pames conocen bien poco la moderación: los que toman se embriagan durante días y los que no toman son radicalmente abstemios.

A las dificultades de la vida diaria (pobreza, enfermedades, conflictos familiares y comunitarios) hay que añadir los terribles casos de violencia intrafamiliar, los cuales cada vez ocurren menos, porque las mujeres empiezan a denunciar los abusos ante el juez y las autoridades municipales. Generalmente, las mujeres pames no ingieren alcohol públicamente, no fuman y no hablan con varones que no son de sus grupos familiares.

La mayoría de las mujeres pames son muy trabajadoras, laboriosas y como a ellas les gustaría que escribiera “entronas”. Las he visto no solo desempeñar labores domésticas,

---

<sup>118</sup> Las señalo con el objeto de que sean tomadas en cuenta en futuras investigaciones.

<sup>119</sup> Veremos que se busca eliminar “los vicios” por medio de la ingesta de ciertas plantas.

también acompañan y ayudan a sus hombres en las actividades más rudas de la vida campirana: siembran, chapolean, recolectan leña, etcétera. Efectivamente, en las últimas décadas el trabajo y la participación de la mujer se han ampliado notablemente en todos los campos.<sup>120</sup> Sin embargo, de algún modo este hecho siempre se reestructura de modo que la participación de las mujeres quedan ocultos bajo el campo de la significación masculina (D'Aubetterre Buznego, 2010). Hecho que, de algún modo, se ha acelerado con las nuevas dinámicas que permean el mundo contemporáneo. Divido las labores femeninas en dos tipos: las actividades comunitarias y las actividades domésticas.

Las actividades comunitarias también pueden ser divididas en dos: las “civiles” y las rituales.<sup>121</sup> Las civiles se relacionan sobre todo con las actividades organizadas en torno al programa Oportunidades de la Secretaría de Desarrollo Social, la cual las obliga a desempeñar faenas en las escuelas y la comunidad. Como esta forma de colaboración “rompe” con la propia organización femenina, atenderé a la forma como las mujeres trabajan de forma colectiva en torno a las actividades rituales, tema sobre el que abundaré más adelante en el capítulo sobre la vida ritual.

Las mujeres se encargan de dos grandes tareas,<sup>122</sup> que de algún modo reproducen lo que ocurre a nivel doméstico: la adecuación de los lugares rituales y la elaboración de la comida ritual. En una cocina doméstica, la mujer mayor es la que dirige las actividades, es la “delantera”, lo que significa que las otras mujeres –hijas, sobrinas, nueras– se subordinan a su dirección. En algunas ocasiones, las mujeres tienen que emprender tareas más grandes que las que pueden cubrir (por ejemplo, la elaboración de mole de una fiesta), entonces solicita ayuda a sus vecinas, comadres y parientas, quienes ayudan y donan su fuerza de trabajo hasta el logro de sus objetivos. Lo hacen porque saben que cuando ellas requieran ayuda, otras mujeres asistirán en su apoyo. Es un mecanismo de reciprocidad laboral muy estudiado en México, en especial por Lourdes Arizpe (1973) a los que llamó “equipos de labranza”. La mujer delantera que dirige el trabajo a nivel comunitario es la esposa (o madre o hermana) del encargado de la fiesta. Lo mismo ocurre con la adecuación de lugares

---

<sup>120</sup> Hecho que se señala como uno de los síntomas de la gran transformación que la estructura familiar recibe en el mundo contemporáneo. (Jiménez Hernández, 2010 pág. 13).

<sup>121</sup> No están tomadas en cuenta aquí cómo el ritual divide también la participación de hombres y mujeres, para ello véase el capítulo referente a la vida ritual.

<sup>122</sup> Para la profundización de los aspectos domésticos y femeninos, véase a D'Aubetterre (2010).

públicos y rituales, salvo en la organización de la Semana Santa, porque las delanteras son, al mismo tiempo, las “cargadoras”.

Los pames no poseen una indumentaria propia. Sin embargo, las mujeres pames se visten de una manera singular –exceptuando a las jóvenes– lo cual no constituye una indumentaria, pero sí una manera propia de vestirse. Usan una falda larga que les llega un poco arriba de los tobillos, una blusa blanca y un rebozo en la cabeza. La falda y la blusa pueden cambiarse por un vestido, pero antes el rebozo siempre estaba presente. En la actualidad, muchas mujeres jóvenes usan el pelo corto, pantalones, “zapatillas”, minifaldas, etcétera, como si el vestido y el rebozo fuera de uso exclusivo de las personas mayores.<sup>123</sup> Uno puede encontrarse a mujeres caminando por las calles pedregudas y polvosas del ejido, cargando en su cabeza –como lo hacían antes con las ollas llenas de agua– las cubetas rebosantes de tunas o los costales repletos de latas de aluminio.

Prácticamente cada “hacer” requiere la presencia de la mujer.<sup>124</sup> Todos los hombres hacen acompañar sus prácticas y productos de saludables contrapartes femeninas. Es el equilibrio lo que se busca. Sin duda es un equilibrio asimétrico, porque las mujeres generalmente no adquieren cargos directrices sino complementarios,<sup>125</sup> muchas veces no son consideradas en la herencia paterna,<sup>126</sup> no son referidas como ejes familiares, y en las consecuencias últimas del pensamiento son consideradas como seres peligrosos:<sup>127</sup> al ser capaces de sobrevivir al trato con el Diablo (evento impensable para el caso de los hombres), pueden volverse brujas y son cercanas al mundo oscuro, terrestre, lunar y

---

<sup>123</sup> El único momento en el cual las mujeres jóvenes usan rebozo o como dicen “mantilla” es durante la Semana Santa.

<sup>124</sup> Esta reflexión surgió al analizar las actividades artesanales. Las tallas de madera les corresponden a los hombres y la alfarería a las mujeres, sin embargo el trabajo de ambos oficios requiere de la participación de ambos géneros.

<sup>125</sup> Habría que reconsiderar la importancia de esta complementariedad: “su papel es esencial en el mantenimiento del equilibrio hogareño. Sus ganancias personales les permiten equilibrar el presupuesto familiar en los períodos de escasez” (Galinier, 1987 pág. 219).

<sup>126</sup> A lo que D’Aubeterre (2000) y Robichaux (2005) definen como “herederas residuales”. Siguiendo además a Yolanda Almeida quien señala algunas condiciones para la herencia de la tierra: que sean hijas únicas, o bien solteras o abandonadas, que garantizan la vez y el cuidado del padre ejidatario (2012). Lo cual no puede considerarse como una regla efectiva en San José, pues aunque minoría, algunas mujeres con hermanos varones son ejidatarias por herencia, casadas y con hijos.

<sup>127</sup> *Calibán y la bruja...* (Federici, 2010) es un libro que refiere a una explicación feminista y marxista de la condición bruja de las mujeres y de su persecución, como elementos fundamentales para consolidar y mantener el proceso de acumulación de capital en las primeras fases del capitalismo.

húmedo, razón por la cual les son cercanos el conocimiento alfarero, herbolario medicinal pero también el de los maleficios.

Se piensa que los hombres son los encargados del abasto familiar, hecho que en el imaginario los sitúa como los proveedores, insignia que ayuda a reproducir la hegemonía masculina; aunque en la vida práctica, hombres y mujeres abastecen sus unidades domésticas y esta idea del hombre proveedor se conserva más como un ideal que como una práctica, pues como mencioné párrafos atrás, las mujeres participan incluso de las actividades más rudas y pesadas del trabajo rural. Los hombres trabajan como jornaleros, como empleados de ranchos o de negocios. Muchos todavía laboran en los cortes de caña en El Naranjo, otros en la pizca de tomate –o chile–<sup>128</sup> en los ranchos agroindustriales, y muchos se emplean como albañiles o ayudantes en los talleres. Pocos son los que han entrado en la vida profesional.<sup>129</sup> Una buena parte de las actividades económicas se desarrollan en la milpa propia o en el monte. Los hombres tienen que encontrar tiempo para ganar dinero, para cultivar su milpa y para acarrear los recursos que su familia requiere (agua y leña). Durante mucho tiempo, las familias se dedicaron a la explotación de fibras del desierto en especial de lechuguilla, es decir al conjunto de trabajos artesanales que llaman “jarciería”, así que durante décadas los hombres pudieron conjugar sus idas al monte con el trabajo asalariado, la producción artesanal y el comercio. Al caerse el mercado de jarcia a finales de los años 80, las familias pames perdieron el más valioso de los ingresos que alguna vez tuvieron. En la actualidad, han encontrado en la pepena, la recolección de metales y el reciclaje de plásticos, una entrada de dinero que si bien no se compara con las ganancias ofrecidas por el trabajo de antes, sí es una alternativa real de subsistencia. Muchos combinan varias actividades, en especial al comercio: venden elotes, frituras y raspas<sup>130</sup> de sabores en el Centro.<sup>131</sup>

Para algunos autores los cambios ocurridos al interior de las comunidades han trastocado el eje económico que “tradicionalmente” se refería al cultivo y producción de

---

<sup>128</sup> Las mujeres también. Un hombre que considera que nació “bien bueno” para pizcar chile me relató cómo en una ocasión unas muchachas lo dejaron “bien atrás” con la tarea.

<sup>129</sup> Hace poco llegó al Ejido un joven que estudió la licenciatura en derecho en la Universidad Intercultural.

<sup>130</sup> Hielo raspado y saborizado con concentrados de sabor coco, limón, tamarindo, etc.

<sup>131</sup> Por supuesto que, aunque son los hombres los que generalmente venden estos productos, no podrían salir a vender sin el apoyo de sus mujeres, pues son éstas quienes cuecen los elotes, preparan los concentrados para las raspas, etc.

maíz. Fenómeno que ha sido definido como “la nueva ruralidad” (Salas, 2011). Una de las conclusiones más interesantes a las que llegan diversas investigaciones es que, la sociedad rural, aunque contaminada e imbuida en los nuevos hábitos de consumo y flujos de ideas y bienes, ha adaptado el sentido más profundo de su ser a los nuevos contextos sin que ocurra en realidad una perturbación esencial; a esa conclusión llega Velasco (2011) para el caso de la ciudad de Cholula y lo hace también Javier Gutiérrez (2013) para los pueblos indígenas de Chiapas. Los hombres pames han dejado de recolectar lechuguilla en el monte porque, ante el avasallamiento del plástico, el mercado de fibras naturales cayó, lo que provocó que estas familias ahora se dediquen a una nueva tarea recolectora: la de botellas PET en el basurero municipal. La diferencia, que en principio parecería abismal entre estas dos actividades, termina siendo en realidad el cambio de una materia prima por otra. Siguen siendo por este hecho personas marginales ya como los “*chichimecs*” *food-takers* (Kirchhoff 1948) de hace más de 2 mil años o como pepenadores.

Los hombres tampoco poseen una indumentaria propia. Podrían confundirse fácilmente con campesinos.<sup>132</sup> Además del sombrero hay que anotar la presencia de dos objetos importantes de su ser masculino: el machete y la riata.<sup>133</sup> No salen al monte sin estos dos artefactos, una al hombro y el otro encintado. Llama la atención, en primer lugar, por la identificación que antes se hacía de ellos al respecto del arco y flecha, indios tamemes, les decían. Hoy habría que considerarlos hombres de machete y *riata*. Asociado a su ser masculino se halla también el calzado, huaraches para los sencillos y humildes y botas vaqueras para los más ostentosos.<sup>134</sup>

Los hombres intentan ser muy *machos*. Constantemente se señalan entre sí sus debilidades las cuales asocian a su feminidad interior. Si lo malo es lo no bueno, lo femenino es lo no-macho. Un nudo simple o mal hecho es un “nudo de vieja”<sup>135</sup>; actuar con timidez, con fragilidad o con inseguridad es propio de las mujeres. Lo cual es falso, porque como vimos un valor femenino es la valentía y la capacidad de “entrarle a todo”. Es como

---

<sup>132</sup> Lo cual me recuerda la experiencia de acompañar a dos artesanos mascareros a una ferretería a comprar herramientas: uno purépecha y otro pame de Ciudad del Maíz, mientras el purépecha –hablante de su lengua materna, orgulloso de su identidad- se desenvolvía con facilidad en el mundo no indígena, el artesano pame – hablante monolingüe del castellano– se inhibía y expresaba con dificultad.

<sup>133</sup> Parece ser que entre los otomíes es “morral y machete” (Galinier, 1987 pág. 217).

<sup>134</sup> Veremos más adelante cómo estas botas son ahora predilectas para la danza de caballitos.

<sup>135</sup> El nudo de hombre es el “lazo de cochino”, el que en otros lugares llaman “ballestrinque”.

si las mujeres constantemente tuvieran que demostrar que tienen sometidos los rasgos de su propia feminidad. Los hombres, al sentirse seguros de sí mismos, no necesitan demostrar que son “entrones”. Razón por la cual, quizá, Soriano vio en ellos señales de dejadez y flojera.

La homosexualidad, a pesar de las bromas y albures (en especial los de la Semana Santa), es relativamente mal vista. Muchas veces como broma se dice que la homosexualidad es la causa de que ya no llueva, lo que sí analizaremos más tarde es que las actuales sequías y otros desequilibrios meteorológicos son atribuidos al incumplimiento de las normas sociales, en este caso, a la norma de que los hombres encuentren su pareja en el grupo de mujeres. Otro fenómeno que empieza a ocurrir con mayor frecuencia en el Ejido de San José, es que han aumentado los casos de jóvenes que deciden expresar públicamente su preferencia homosexual; fenómeno no exento de discriminaciones y conflictos, pero también ocurrido mayormente en el sector juvenil. La homosexualidad, sin embargo es considerada también como consecuencia de una falta social, dicen que los hombres nacen así cuando el padre se burla de alguien que tiene esta misma condición. Y eso es así, en parte, porque la burla y la risa son elementos de cuidado, acarrear enfermedades y maleficios.

### **La producción de los grupos domésticos y la reproducción social**

La forma institucionalizada para que los hombres pudieran juntarse con una muchacha se llamó “mano metate”. Tradición que consistía en que cuando un joven pretendía a una mujer, se detenía frente a la puerta de la pretendida y gritaba “¡Mano metate!”. Si salía el futuro suegro –u otra persona– a recibir al muchacho se entendía como un gesto de aprobación. “Mano metate” es la solicitud de complementariedad de un joven necesitado de su contraparte; un solo metate no sirve para nada, para qué funcione es necesario su complemento, una mano. Sin embargo, también la metáfora señala el papel de las mujeres en la vida doméstica: deben moler el maíz que toda la familia comerá, una extensión del cuerpo femenino. Conozco el caso de una mujer que recién llevada con su futuro marido tuvo que moler diariamente durante años todo el maíz que comían su esposo y todos sus hermanos, práctica predestinada a la relación suegra-nuera (D’Aubeterre 2002).

La forma más normalizada para buscar matrimonio es, sin embargo, el rapto o robo de la novia (2000). Aunque todavía se cuentan historias de jovencitas que hace décadas eran robadas cuando iban por la calle, envueltas en una cobija y trepadas a un burro, el rapto es en realidad el acuerdo que hacen dos personas para obligar a sus familias a formalizar su relación. En todos los casos, cuando menos se lo esperan los padres, de repente, así nada más, una muchacha que fue por las tortillas ya no regresa a su casa. Al buscarla se dan cuenta que se fue con el novio. La pareja se esconde en un páramo lejano, muchas veces en el monte, cerca del Cerro de la Cruz; ahí se quedan varios días hasta que acuciados por el hambre, regresan a la casa del padre del muchacho. El padre y el padrino del muchacho tienen que ir a “arreglar”, es decir llegar a un acuerdo con el padre ofendido de la muchacha. Se acuerda una fecha de boda y la nueva pareja vive en el solar del padre del novio.

En contraste con otras comunidades de la Zona Media, en el Ejido de San José, las bodas no son tan costosas, ni espectaculares; las pocas que llegan a celebrarse son más bien simples y discretas; la ritualidad se concentra más en las relaciones entre entidades sobrenaturales (es decir santos) que en las relaciones entre seres humanos (ritos de paso), salvo lo referente a la muerte. La mayoría de las parejas vive “junta” sin haberse unido por una boda. La mujer pasa a formar parte de la fuerza de trabajo de otro solar y ahí, muchas veces sufre de los disgustos con otras nueras, cuñadas y suegra. Lo que provoca fisuras al interior de la unidad doméstica. La forma más común de fisura provoca la instalación de un nuevo fogón (y, más recientemente, la instalación de su propio medidor de electricidad) y entonces la creación por mitosis de una nueva unidad doméstica.

En el Ejido de San José, a diferencia de lo que ocurre en muchas regiones indígenas, no son los hijos quienes lentamente salen del solar paterno. De acuerdo con lo documentado en Ciudad del Maíz, en algunos casos, en tanto empiezan a surgir los problemas intrafamiliares, es el padre el que deja el solar a su hijo y se muda a otro solar de su propiedad donde vuelve a levantar otra vivienda. Lo cual explica el abandono de los solares de La Villa, la cual dejó de ser pame, pues los *iskiriuy* se apropiaron de los solares, cuestión que no hubiera ocurrido si los pames de Ciudad del Maíz tuvieran la costumbre de conservar el solar para heredarlo al hijo más pequeño: mientras tuvieron terrenos a dónde

mudarse, no tuvieron problemas en dejárselo a un hijo o venderlo para mudarse a otro solar. Este es un esquema inesperado, porque quienes han estudiado el sistema de reproducción social generalmente han documentado que son los hijos quienes salen del solar (Robichaux, 2010) y que yo mismo documenté para el caso de Santo Domingo, municipio de Villa Juárez (García L., 2009). Este esquema de reproducción y de herencia depende totalmente de la cantidad de tierras y solares que un ejidatario puede poseer, concuerda además con la intención de alejarse del contacto con las poblaciones que se urbanizan y la necesidad de vivir cerca del monte y que los asemeja a la intensa movilidad de familias pames que poblaron el sur de Tamaulipas que refiere Stresser-Pean.<sup>136</sup> Por otro lado, este esquema de reproducción, aunque generalizado, no puede ser aplicado en todos los casos.

En los próximos años, cuando los terrenos se vuelvan más escasos, veremos entonces cómo se recomponen las unidades domésticas pames en San José. Lo anterior nos indica un orden familiar siempre en recomposición y muy diferente a una familia “tradicional mexicana”, tampoco refiere a una organización petrificada desde épocas prehispánicas y, además de todo, “nahuatlizadas” a las que alude el imaginario (Esteinou, 2010). Todo lo contrario, se nos presenta una sociedad que conserva ciertos valores y reproduce determinados aspectos, concentrados en el dispositivo dual de lo masculino y lo femenino, pero, a la vez, dinámica y muy cambiante. No se encuentra resquebrajada y corrompida por los ritmos de la sociedad contemporánea, como algunos apocalípticos señalan, pero tampoco se encuentra indiferente ante los vertiginosos cambios actuales: la disminución demográfica, los cuidados reproductivos, la participación cada vez más importante de la mujer en la vida económica, la modificación en el comportamiento y vestido del cuerpo, y otros fenómenos, seguro afectarán en los próximos años y de manera contundente a lo documentado en este breve apartado. Reflexionemos en la imagen de todo cuanto se ha presentado hasta ahora: el nombre de los pames, su identidad, sus viviendas, lo tradicional, la lengua, la indumentaria... todo ha sido trastocado y matizado por los tumbos

---

<sup>136</sup> En el capítulo Conquista y colonización de Tamaulipas apunta lo siguiente: “Santa Bárbara (hoy Ocampo) recibió sobre todo mestizos de Ciudad del Maíz. Algunos indios pames, relativamente aculturados, se difundieron en forma espontánea por todo el suroeste de la nueva “colonia”” (Stresser-Pean, 2000 pág. 504).

y vaivenes de una historia colonial; sin embargo, algo se conserva de lo interior, algo estructural y profundo: no un fósil perpetuo, no una heterogeneidad caótica.<sup>137</sup>

Las familias que se reconocen como pames tienen los siguientes apellidos: Nopalera, Monarca Panal, Ocotillo, Gerónimo, Palomo, Izaguirre, Granizo, Valentín,<sup>138</sup> Chiquito, Curandero, Naranjo, Rinconada. En la actualidad, el apellido dice muy poco, porque, como sabemos, todas las familias pames se compusieron por cientos de uniones con diversos tipos de población. Señalaba, párrafos atrás que las unidades domésticas se componen de fragmentos de otras familias. En efecto. Antes un hombre y una mujer tenían todos los hijos que podían engendrar, generalmente más de diez. En ocasiones, moría la mujer y el hombre volvía a unirse con otra mujer; la nueva mujer atendía a los hijos huérfanos de madre de su esposo y a sus propios hijos, si ella enviudaba volvía a unirse con otro hombre que podría tener hijos o no y quien mantenía a todos los hijos de esta mujer. Entonces un individuo podía ser adoptado por la esposa del viudo de su madrastra. Registré un caso en el que una mujer no indígena fue adoptada—y se volvió pame— cuando al pasar por ahí, su familia se accidentó fatalmente y solo ella sobrevivió. Registré el caso de un niño asimilado en una unidad doméstica que pertenece al hermano de su abuelo, familia a la que fue entregado, quizá porque no pudo tener la cantidad de hijos deseados. Está el caso también de una mujer pretendida por varios hombres, al haber vivido con algunos de ellos, ha llevado a los hijos al solar de sus nuevas parejas, siendo estos aceptados como hijos.

En la comprensión de las unidades domésticas pames del ejido de San José es necesario partir de la constitución del orden dual que identifica lo masculino y lo femenino; es decir, que conjuga e impone el orden cosmológico, pero a la vez reproduce el esquema patriarcal de las relaciones familiares (Vázquez García, 2005). Lo que da cierto orden estructural a la identificación de una unidad doméstica es su territorialidad, ubicada en un espacio cuadrangular de 2,500 m<sup>2</sup>, su distribución interna alude a una imagen cosmográfica como se observará en la disposición de algunos rituales; pero también a las prácticas económicas de sus habitantes: encontramos en él rastros de la agricultura, de la producción

---

<sup>137</sup> Estas reflexiones se identifican con las vertidas en *Ser indio otra vez* (Vázquez León, 1992), tanto que las considero una reapropiación.

<sup>138</sup> En realidad es “Volantín” (‘palo volador’), pero debido a una serie de errores burocráticos en las actas de nacimiento apareció “Valentín”.

artesanal o de las actividades contemporáneas: la albañilería y la pepena. Los ejes de la unidad son, como vimos, el agua y el fuego; la reproducción y dinamismo de las unidades dependen del conflicto intrafamiliar. Una unidad se fisiona y se reproduce aprovechando una relativa disposición de recursos territoriales siendo el padre quien cambia de residencia; mudanza que tiene implicadas entre otras cosas una relación profunda con el monte y cierto rechazo hacia la convivencia con los nuevos habitantes. La unidad doméstica de los pames no resulta estática ni conservadora. Antes pone en aprietos su adecuación a las propuestas más novedosas y críticas de la organización social. Aun así, la unidad doméstica es la célula de la comunidad pues, como vimos, mucho de lo ocurrido en la intimidad de los solares, ocurre, como si de una maqueta se tratara, en la vida comunitaria del Ejido de San José.

### **La organización comunitaria y el sistema normativo**

Quién sabe si definir a la comunidad indígena sea una tarea más difícil que identificar como indígena a una población. El problema es similar al de la identidad: es imposible (Lévi-Strauss, 1977). No hay forma de consignar en abstracto todos los elementos constitutivos de la comunidad indígena como tampoco es posible comprender los de la identidad; antes bien hay que observar y construir cómo cada comunidad se recrea a sí misma en torno a la conveniencia de su contexto histórico. Es lo que se pregunta la revolución crítica de Luis Vázquez León ¿bajo qué situaciones sociales resulta útil la elección de ser indio? (1992 pág. 106). Si pensamos que una comunidad consistiría en un sistema de relaciones primarias –concretas pero también muchas veces imaginadas, como una comunidad de sangre inventada (Ariel de Vidas, 2002 pág. 210)– espacializadas en un territorio identificado con un santo patrono –pero también un territorio extendido o trasladado– (Oehmichen 2002), una lengua, un sistema normativo, una forma comunitaria de producción y un sistema ritual compartido, no habría forma de hacer coincidir al ejido de San José ahí: el criterio territorial se desarma cuando partimos del hecho de que el Valle del Maíz fue el producto de una construcción misionera en el siglo XVII, territorio que les fue arrebatado; su población fue recombinada con múltiples identidades indígenas durante la colonia y completamente dispersado durante la Revolución, tanto el nombre impuesto (pame) como su etnónimo (*xi'iuy*) resultan ser identidades erigidas en confusiones y

equivocos; tanto la Villa, como el propio Ejido de San José, han sido paulatinamente recompuestos por población que no se identifica como indígena... el resultado es que aparentemente no hay nada de qué asirse para definir a San José como una comunidad indígena, entonces ¿cómo se sustenta su identidad? Posiblemente el sustento de dos partes opuestas en constante conflicto, lo que mantiene y reproduce la pervivencia de cierta identidad indígena, pero estas partes en conflicto resultan tener una ambivalencia que resulta tan sorprendente como conveniente. Luis Vázquez propone que resulta inútil definir a la comunidad indígena sin tomar en cuenta sus recursos de intermediación entre sus dominios locales y la política de bienestar, pues estos grupos utilizan su desigualdad para allegarse ventajas exclusivas en su nivel de dominio. (Vázquez León, 1992 pág. 119)

Regresemos a pensar que la comunidad del ejido de San José se compone por el conjunto de los solares y que en ellos, como describimos en los párrafos anteriores, se reproduce una forma de vida singular organizada por una persistente dualidad en torno a las unidades domésticas que separaba entre muchas cosas más lo liviano, lo pesado, lo femenino y lo masculino; dualidad desde la cual el sol dibuja con sus traslaciones el sentido espaciotemporal; ahí en ese espacio se reproducen los hombres. La comunidad no equivale a la suma de solares, de unidades domésticas, sino a un constructo superior que, orientado hacia los horizontes de lo porvenir, aspira a algo que aún no es, pero que se persigue, a un deber ser, a un imperativo categórico no en los términos de Kant, sino como lo piensa Nietzsche, como lo que cada comunidad se ha propuesto como su propio imperativo categórico y este imperativo se relaciona bien poco con las categorías del mundo colonial.

El concepto de una comunidad indígena estable, en paz, asentada, organizada, “limpia” y sana, es el de la comunidad misional, la que fundaron Mollinedo y Cárdenas en el siglo XVII y que ha seguido imponiéndose –aunque con auras de laicismo– y reproduciéndose hasta la fecha, como lo demostró Sariego para el caso de la comunidad tarahumara (2002). La misión se funda para cristianizar a los pames y a todos los grupos chichimecas de la región, para quitarles su flojera, su desnudez, su paganismo, su belicosidad, su nomadismo, para adoctrinarlos y organizarlos. En el caso de Ciudad del Maíz ni siquiera hubo una guerra contra los pames que no fuera la que inventaron algunos milicianos, para hacerse de tierras, como muestra Rangel Silva (2008). Pareciera que la

historia de estos grupos se compone por un entramado en el que se confronta el deber ser de unos coloniales y otros colonizados. La comunidad pame de San José se encuentra profundamente afectada por las relaciones y discursos del Estado mexicano, de las políticas estatales y municipales, por las instituciones religiosas –en especial la Iglesia Católica– y por las políticas indigenistas como veremos a continuación.

La comunidad del Ejido de San José divide su organización en tres grandes rubros: las cuestiones agrarias, las civiles y las “tradicionales”.<sup>139</sup> Los pames no llaman comunidad al conjunto interactuante de sus relaciones sociales y territoriales, sino que le dicen “la ernia pame” (la etnia pame), porque como dijimos hablan “mocho”, hecho que evidencia de qué modo han hecho suyo un concepto impuesto. Antes de decirle “ernia”, le decían “la tribu”. Al respecto Bretón documenta cómo el neologismo etnia sustituyó al de tribu en el siglo XVIII (Bretón, 1983), dicha sustitución llegó apenas hace unas décadas al ejido de San José. Parece ser que los pames de los demás núcleos también llamaban “tribu” a su comunidad en los tiempos anteriores al INI.

Así, tres grupos de personas son quienes constituyen a las autoridades del lugar: el comisariado ejidal (además de secretario y vocales), el juez auxiliar (y sus ayudantes) y el gobernador tradicional. A pesar de que estas divisiones provienen de “afuera” de la comunidad, dentro de ella hallan todas sus contradicciones, en especial las que ocurren por la ambigüedad de lo que significa “tradicional”.<sup>140</sup> En efecto, una de las polémicas más interesantes que existen en torno al derecho indígena es la constante confluencia e interacción que existe, en la vida de las comunidades, entre los campos religioso y civil (Alvarado Solís, y otros, 2010).<sup>141</sup> A continuación mencionaremos organización y conflictos de estas tres esferas.

---

<sup>139</sup> Esta división, como se aprecia ya, no es una división indígena, sino una proveniente desde el gobierno del Estado Mexicano, el cual les obliga por medio de la Ley agraria a tener un comisariado ejidal, por medio del poder judicial a mantener un juez auxiliar y a través de la CDI a nombrar un gobernador tradicional.

<sup>140</sup> Un ritual agrícola “tradicional” puede considerarse tanto una cuestión agraria, como una cuestión “religiosa”, por ejemplo.

<sup>141</sup> A pesar de que todas las ceremonias civiles tienen aspectos, simbólicos y emocionales, que comparten con el ritual y que entonces forman parte de la idea más general de religión (Kertzel, 1988).

### **La organización agraria, el comisariado ejidal.**

Aparentemente, por depender de una legislación federal y por ser tan común la organización ejidal a lo largo y ancho del país, su examen ofrece grandes datos para describir la organización del ejido de San José. Nada de eso. El origen de muchos conflictos que llegan al ámbito de lo civil y problemas de la vida tradicional, tienen su origen en los problemas surgidos en el ámbito de lo agrario.

El comisariado ejidal está compuesto por una cabeza a quien llaman el *comisariado*, un secretario, un tesorero y vocales. El comisariado está controlado y auditado por un Consejo de Vigilancia. La asamblea ejidal se reúne el primer domingo de cada mes a resolver los asuntos planteados y que conforman la vida comunitaria del ejido y que se relacionan con la administración de los recursos que llegan, cómo se beneficia a sus miembros o cómo les afectan las nuevas disposiciones; en la asamblea se acuerda la postura que tiene la comunidad frente a los problemas particulares de sus miembros; se da aviso de las convocatorias y programas, se denuncian las irregularidades, etcétera.

Muchos de los problemas de la asamblea ejidal consisten en resolver conflictos de terrenos: invasiones, disputas de herencias, mediciones, acusaciones, abusos, etcétera.<sup>142</sup> Conforme han pasado años y años de discusiones, de problemas añejos, se han formado ya algunos bandos dentro de la asamblea. Hay un bando que cuestiona siempre la legitimidad de las decisiones, a este bando se unen todas las personas que, de algún modo, salen afectadas por los acuerdos o perjudicadas por la toma de decisiones de la mayoría. La recomposición de este grupo ocurre incluso por personas que estuvieron enemistadas por años, luego, cuando se consideran vejados por alguna injusticia, se vuelven aliados. Es así como muchos de los problemas agrarios se convierten en conflictos interpersonales, en problemas de orden civil o penal, que son resueltos por el juez auxiliar.

---

<sup>142</sup> Entre los principales problemas que han enfrentado se encuentra una disputa por el terreno en donde se localizó la Universidad Tangamanga y, posteriormente, la Universidad Intercultural, lo que llevó a la comunidad a la única manifestación colectiva en las últimas décadas. También sufrieron una expropiación para la instalación de una sub-estación eléctrica en 1993. Probablemente, enfrenten en los próximos años una disputa agraria contra el Pueblo, el cual después de ganar el pleito legal contra el Fondo legal de Ciudad del Maíz, empieza a disputar otro palmo de terreno contra Los Charcos del Poniente; si salen victoriosos de ello, posiblemente disputarán en el futuro algún terreno contra el Ejido de San José.

### **El juez auxiliar**

El juez auxiliar tiene a su cargo la solución de los conflictos internos de la comunidad. Es una tarea difícil porque en su aplicación resulta muy sencillo hacerse de enemistades. El cargo dura tres años, pero las animadversiones pueden durar toda la vida. Cuando alguien tiene un problema con otro(s) miembro(s) de la comunidad, antes de poner una denuncia ante el ministerio público acude con el juez auxiliar para denunciar el hecho. El juez llama a las partes e intenta llegar a un acuerdo de solución. Si el problema persiste, el juez acompaña a los denunciantes a presentarse con las autoridades correspondientes –policía, síndico, secretario del ayuntamiento, ministerio público– y denuncia el hecho. Su función también consiste en otorgar un “pase” a los denunciantes, mediante el cual acuden a las instancias legales para pedir justicia.

Por ejemplo, pongo en la mesa el caso de un hombre que gusta de acosar a las mujeres, les propone tener sexo a cambio de dinero, se desnuda en público, se mete a los solares ajenos; el juez sabe todo esto, pero no actúa. Alguien lo denuncia por intento de robo, entonces el juez manda llamar al acusado, lo reconviene y le dice que ya hay una denuncia en su contra, que si reincide llevarán el caso ante instancias más altas. A la reunión asiste un alguacil, auxiliar del juez, una especie de policía comunitario que actúa cuando se pierde el control del acuerdo y se rompe la paz pública. Generalmente el resultado de estas reuniones coincide con el hecho de que los acusados aceptan sus faltas y firman un papel donde se comprometen a no generar más líos. El acuerdo calma los ánimos, pero de ningún modo soluciona los problemas. Éstos se conservan y se trasladan a otras arenas de disputa; por ejemplo, un problema entre dos vecinos por unas gallinas puede provocar un cambio de bando en la asamblea ejidal y viceversa, un problema agrario puede convertirse en todo un lío interfamiliar. Sin embargo, los problemas del ejido están muy lejos de solucionarse y los campos de batalla pueden trasladarse a un apasionado juego de béisbol, a una lucha nocturna entre brujos en el mundo de los sueños, o bien puede darle un sentido adicional a un acto ritual.

## **El gobierno tradicional**

Nunca olvidaré la primera vez que llegué al ejido de San José.<sup>143</sup> En esa ocasión salí del centro de Ciudad del maíz, anduve por la carretera, vi la señalización “← San José” y me metí cuesta arriba en el caserío por una calle de lo más abrupta, casi intransitable (la calle de los Tecolotes). Avancé unos metros cuesta arriba y en el interior de un solar vi a una familia, la mujer lavaba la ropa y unos niños jugaban a su alrededor, pregunté dónde vivía el gobernador tradicional; primero la mujer no entendía lo que yo preguntaba –como si habláramos lenguas diferentes–, luego que se acercó a la cerca de su solar para escucharme mejor, al entender mis palabras me respondió que no sabía de qué hablaba yo. Viviendas más adelante volví a preguntar infructuosamente. Siempre recordaré las caras y las expresiones de asombro al escuchar de mi parte las palabras “pame” y “gobernador”, como si yo hubiera dicho palabras que nunca se habían escuchado ahí. Con suerte encontré alguien que me dijo “¿El gobernador? Ése vive allá”.

Acorde al hecho de que el comisariado y el juez auxiliar se renuevan cada tres años es que en el Ejido de San José han decidido cambiar de gobernador tradicional con esta misma periodicidad.<sup>144</sup> A la fecha sólo se recuerdan seis gobernadores. Al parecer –pero no hay manera de confirmarlo– cada uno de ellos duró en el cargo tres años, excepto Ignacio Granizo quien duró por lo menos nueve.<sup>145</sup> Antes de estos gobernadores, no recuerdan otros. Lo más parecido a una autoridad comunitaria es comisariado ejidal, sin embargo, podemos precisar que este cargo existe apenas desde 1936, fecha en la que los hombres fundadores del ejido solicitaron ante el General Lázaro Cárdenas las tierras que hoy conforman a San José.<sup>146</sup>

A la par de los cargos que se les ha impuesto, los pames se organizan por medio de dinámicas figuras de autoridad, siempre relativas a las posiciones sociales de sus sujetos, condicionadas a sus resultados y conformadas en torno a la idea del “delantero”. En cada campo, en cada fiesta, en cada tarea, en cada momento (por cotidiano que parezca), los pames se reorganizan constantemente. El delantero es quien tiene la experiencia, quien

---

<sup>143</sup> En el verano del año 2009.

<sup>144</sup> Norma que no siempre han cumplido, como ya revisaremos.

<sup>145</sup> Posiblemente dure más, en la medida que no “ha soltado” el cargo, pues como veremos don Ignacio disputa hasta la fecha su legitimidad como gobernador tradicional.

<sup>146</sup> Véase expediente 42/691 de la carpeta básica del Ejido de San José, Ciudad del Maíz (RAN).

conserva la autoridad moral de dirigir una empresa. Todos los miembros de la comunidad pueden conocer “las historias”, por ejemplo, pero sólo los viejos tienen la autoridad para contarlas. Lo mismo ocurre con las fiestas y ceremonias, solo algunos que llevan muchos años prestando sus servicios poseen la autoridad para decidir lo que se hace o se deja de hacer en un ritual; la comunidad del ejido de San José es muy crítica, por lo cual todo hacer público (una fiesta, una reunión, un proyecto) es cuestionado desde muchos puntos de vista por prácticamente todos los miembros de la comunidad, motivados muchas veces por los conflictos y rencillas de los que hablábamos anteriormente. Entonces la permanencia de un delantero depende directamente de la reducción de las críticas, su permanencia en un cargo depende de su funcionalidad, de su honestidad. La ocupación del cargo de delantero es relativa a la disposición de elementos y no requiere de gran solemnidad para ocuparse, pues ocurre como si fuera cosa natural, simplemente asumiéndose. Si bien, los problemas y rencillas se trasladan a todos los niveles y sectores de la comunidad, la legitimidad y autoridad se mantienen en su campo de acción. Un delantero puede ocupar el liderazgo de una fiesta, pero esta legitimidad no se traslada a la asamblea. Lo cual nos señala el carácter relativo de la autoridad y, al mismo tiempo, el carácter sistémico del conflicto, que se produce en cualquier ámbito de la vida de la comunidad por un recurso que se disputa (tierras, mujeres, prestigio, acceso a los programas públicos, etc.), y se reproduce mediante mecanismos de confrontación que se trasladan a distintos campos: lo agrario, lo ritual, lo interpersonal, se alimenta de envidias, venganzas, rencores y se manifiesta principalmente por medio de las críticas, pero también de la brujería o perjuicios, hechos singulares que llaman “travesuras” y, en última instancia, por la violencia. De este modo, la autoridad del delantero está permanentemente limitada por el conflicto.

El dinamismo y relatividad de la organización comunitaria se opone francamente con los cargos impuestos por el Estado mexicano: el comisariado, el juez y el gobernador “tradicional”, los cuales son rígidos, estáticos y casi impermeables a las críticas. Además hay que considerar que la solidez de estos cargos dependen del respaldo de las instituciones del Estado: la CDI, el Ayuntamiento, el Gobierno estatal, el Arzobispado de Valles, etcétera; instituciones que, como vimos, propugnan por la comunidad misional: una que está en paz, organizada, productiva, “educada” y asentada, política que favorece especialmente a aquellos indígenas más adecuados y cómodos. En 1994 ocurrió una

devastación producida por el choque de dos “culebras de agua”<sup>147</sup>, una negra y otra blanca; algo similar ocurre en la actualidad: el choque de dos sistemas de autoridad y legitimidad: uno impuesto por la sociedad colonial, endurecido por el respaldo institucional del Estado, y el otro que posee de sí la comunidad y el cual, por su naturaleza, resulta difícil distinguir, pero que se nota de dos modos: a partir de la etnografía y de la opinión que sigue estigmatizando a la comunidad pame; el resultado –en parte catastrófico– se distingue en el conflicto actual en torno al gobierno tradicional.

Aquella ocasión, cuando llegué a la casa del gobernador, pregunté por don Ignacio Granizo.<sup>148</sup> Su hija me recibió y me informó que no estaba, pero me indicó que lo buscara en su potrero porque le estaba dando de comer al burro. Lo busqué y conversé con él. Desde entonces lo visité en varias ocasiones, en una de ellas me condujo a la casa de una mujer alfarera a la cual entrevisté. Preguntaba por más artesanos y él me respondió que no había más que ellos (él, su hermano y la señora que me había presentado), que toda la demás gente “se había acabado”. Me quedé con la idea de que la tradición alfarera y de talla de madera prácticamente estaba desaparecida en el ejido de San José. Confirmé esta información con los datos que me aportó la dirección de Descentralización de la Secretaría de Cultura de San Luis Potosí, según ellos, como artesanos, sólo quedaban los hermanos Granizo; quedaban pocos sí, pero famosos y extraordinarios artesanos.

Toda mi percepción cambió a partir del siguiente hecho. Por un error –probablemente mío– registré, a partir de una entrevista a don Ignacio Granizo, que el 19 de marzo los pames del ejido de San José realizaban una pastorela, como ocurre todavía en algunas ranchos de la Zona Media (García L., 2009). Convencí a varias instituciones públicas de ayudarme a documentar el suceso: al canal 9 de TV, al Centro de las Artes de San Luis Potosí, Centenario y a la Casa del Artesano; que me facilitaron un equipo muy sofisticado de iluminación, de grabación, personal, camioneta, etcétera; además me acompañaron estudiantes de antropología. Cuando llegamos al ejido de San José, no se apreciaba ningún ambiente festivo, todo estaba como dicen “muerto” y al no saber qué hacer nos dirigimos a la casa de don Ignacio; como no esperaba encontrarlo, porque lo imaginaba ocupado en el desarrollo de la fiesta, me sorprendió mucho que él mismo me

---

<sup>147</sup> Algo similar a una “tromba”.

<sup>148</sup> En la oficina de Asuntos Indígenas me habían dado su nombre.

abriera la puerta. Fue cortante conmigo y me dio varias noticias que me golpearon como un balde lleno de cubos de hielo: No habría ninguna pastorela ese día ni ningún otro; la pastorela tenía décadas de no realizarse, pues ya se habían acabado los pastores. Me pidió además que ya no lo buscara a él, pues había dejado el cargo de gobernador y era a otro con quien debía hablar. Entonces fue que nos dirigimos a la Villa a presenciar las danzas al “patriarca San José”; ahí conocí a los delanteros de las otras fiestas; me di cuenta en la Villa y Ejido de San José, el gobernador no tenía gran relación con el desarrollo y organización del ritual. En esa ocasión conocí además a dos artesanos talladores de máscaras y dos artesanas alfareras, quienes eran apenas la punta del iceberg de toda una sociedad marginada institucionalmente: en el ejido de San José, como veremos más adelante, hay decenas de artesanos y artesanas. Fue hasta la Semana Santa que tuve la oportunidad de conocer al nuevo gobernador; me presentaron al joven recién “encargado” Feliciano Izaguirre Gerónimo; lo conocí cuando él y su familia vendían raspas de sabores el jueves santo; me presenté con él y le expliqué mi deseo de realizar una investigación antropológica en el ejido y él me habló de su interés por impulsar a su comunidad. Sin embargo, a partir de la organización de la fiesta de la Santa Cruz (el 3 de mayo) empezaron a surgir conflictos, cada vez más grandes en torno al cargo de Gobernador.

Como veremos, una de las funciones del gobernador tradicional es solicitar apoyos económicos –ante las autoridades municipales y patrocinadores–<sup>149</sup> Así que durante los días previos a la fiesta de la Santa Cruz del 2011, varios patrocinadores recibieron dos solicitudes provenientes de gobernadores tradicionales diferentes que pedían dinero, pólvora, carne para los tamales, etcétera. Este hecho confundió a los patrocinadores. Todos reconocían ya a don Ignacio Granizo como gobernador, pero ambas solicitudes tenían sellos de un gobierno tradicional “legítimo”. Los apoyos obviamente se repartieron.

Al interior de la comunidad se originó una disputa. Si don Ignacio había entregado el sello ¿cómo había sellado las nuevas solicitudes? La respuesta más franca consistió en reconocer que no es tan difícil mandar hacer un sello; por otra parte don Ignacio, en una reunión al calor de una discusión, sacó de su camisa una bolsa con un sello y levantándolo como símbolo de autoridad, argumentando que él seguía siendo el gobernador tradicional,

---

<sup>149</sup> Comerciantes, políticos (en tiempo electoral) y asociaciones.

porque la CDI y el Fondo Regional lo seguían reconociendo como tal. Efectivamente, las autoridades de la CDI –a pesar de que fueron notificados por el mismo Ignacio Granizo y el nuevo gobernador– siguieron tomando en cuenta a don Ignacio durante los primeros meses del 2011. Pero sobre todo, fue el Fondo Regional el que siguió (y sigue hasta la fecha) reconociéndolo como delegado, y confundiendo a la población. Pareciera que don Ignacio ciertamente se ha respaldado en la amistad que hizo durante años, con los actores de estas instituciones, de donde ha obtenido la solidez para mantenerse nueve años en el cargo.

A pesar de las críticas, durante esos nueve años, tiempo que don Ignacio permaneció en el cargo de gobernador tradicional, nadie exigió su reemplazo. Hecho que resulta curioso, por las agresivas críticas que recibe todo delantero. No se explica este endurecimiento y persistencia del cargo, si no es por la intervención de las instituciones y políticas del Estado; don Ignacio justifica su permanencia tan larga en el cargo argumentando que es la CDI la que se encarga de solicitar a las comunidades indígenas el cambio de gobernador. Don Ignacio se mantuvo hasta que lo destituyeron en una asamblea ejidal. Al parecer, fue uno de los bandos en disputa de la asamblea ejidal la que solicitó remover a don Ignacio.<sup>150</sup> Se organizaron planillas y el bando opositor no pudo obtener los votos necesarios para ganar la elección. Ganó un grupo que ni siquiera se había propuesto como planilla, sino que fue propuesto de manera improvisada en la misma asamblea.

Los argumentos de don Ignacio son sin embargo interesantes, porque se sitúan en el centro del conflicto sobre lo que significa ser indígena. Don Ignacio señala que el gobierno tradicional de San José es espurio porque: a) La elección no fue convocada por la CDI, no ha sido reconocida por el Fondo Regional y, por lo tanto, se llevó en contra de lo que él llama “la ley indígena”;<sup>151</sup> b) la elección fue votada por todos los miembros del ejido, y él considera que en dicha elección sólo debió votar “la gente indígena”; los demás votantes

<sup>150</sup> A don Ignacio lo acusaron de aprovecharse del cargo, es decir de dirigir los apoyos gubernamentales hacia sus familiares y amigos, de cobrar por poner el sello y de corromper algunos proyectos. Por ejemplo, durante su gestión se aprobó un proyecto del programa PRODICI, para la constitución de una banda de viento. Esta banda de viento hoy llamada “Don José” (pero que apareció en el proyecto como “San José”) fue aprovechada por un *iskiriuy* del Centro, quien además se encarga de la oficina de Asuntos Indígenas. En esta banda, hasta la fecha no participa ningún pame. En la actualidad, como don Ignacio se considera víctima de una injusticia y se considera el legítimo gobernador, se ha pasado a este bando de disputa, el mismo bando que lo destituyó.

<sup>151</sup> No existe una Ley indígena. Existe sí el reconocimiento de los usos y costumbres expuesto en la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, la Constitución del Estado de San Luis Potosí y algo en la Ley de Consulta de Indígenas. Don Ignacio alude a una ley imaginaria que correspondería al deber ser de la comunidad indígena pame, adaptada a sus propios intereses.

debieron quedarse al margen de la elección aun cuando fuesen ejidatarios; c) que el nuevo gobernador no es legítimo porque al no hablar la lengua pame, no puede considerarse indígena. Los argumentos de don Ignacio recurren no “al intersticio de las leyes nacionales” (Fajardo Santana, 2010) como sí hacen los huicholes –quienes al parecer son bastante hábiles en este campo del intersticio– sino en la determinación de unas leyes imaginarias cuya fuerza reside en el amparo del Estado Nacional. Don Ignacio combina entonces la legitimidad indígena sustentada en un criterio lingüístico, reforzado con el reconocimiento de las instituciones gubernamentales, órganos de la sociedad dominante.

Los argumentos de la contraparte son igualmente interesantes: propugnan por cierta autonomía local, pues consideran que es la asamblea la máxima autoridad en el Ejido, que nadie más que ellos puede elegir a sus representantes, lo cual se contradice cuando argumentan ser un “ejido indígena” (a pesar de que cada vez menos hablan la lengua indígena) porque así son considerados por las instituciones del Estado. En efecto, hay todo un dilema, porque el gobernador tradicional es gobernador para todos y todos se aprovechan de las ventajas de ser considerados parte de un ejido indígena a pesar de que a nadie le gusta que le digan “pame”. Por último, quedan menos de una veintena de personas que hablan lengua, lo que significa que serían ellos los únicos en ser gobernados por una autoridad “tradicional” lo que implica un debilitamiento de dicha figura. Un criterio demasiado laxo y abierto permitiría que todos los habitantes del ejido, casi por decreto, pudieran ser considerados indígenas;<sup>152</sup> lo cual nos lleva a considerar que los habitantes del ejido apenas lograron desaparecer las diferencias identitarias que los marginaban como pames, para volver a ser indios otra vez;<sup>153</sup> un criterio demasiado cerrado terminaría por negar la indianidad a todos, en primera instancia porque la mayoría de esta veintena de sobrevivientes lingüísticos también hablan mocho su lengua materna y porque vimos que la identidad pame se ha construido sobre cimientos imaginarios, razón por la cual como veremos, el trueno también dejó de vivir aquí.

---

<sup>152</sup> Se ha visto en el ejido que los *iskiriuy* que hace décadas eran los más discriminatorios de los pames, hoy son los más preocupados por conservar los privilegios de conservar dicha identidad.

<sup>153</sup> Obvia alusión al extraordinario trabajo de Luis Vázquez León; palabras más adelante se encontrará otra alusión al texto de Anath Ariel de Vidas.

El gobernador tradicional tiene entonces como funciones principales el representar a la “etnia pame” frente a las autoridades del Estado; así siempre es convocado a presidir toda clase de ceremonias: las escolares, las entregas de obra; no figura del mismo modo en las actividades rituales, por ejemplo, pues el gobernador tradicional no encabeza esta clase de actividades, salvo en la “bajada de la cruz”. Asimismo, se encarga de sellar las solicitudes ante las instancias correspondientes y de avalar los proyectos que se justifican como indígenas.

Hemos revisado algunas consideraciones acerca del complejo normativo pame. En primera instancia resulta ser un sistema normativo doblemente flexible: por un lado, hacia el exterior se mantiene constantemente adaptado a las circunstancias administrativas y públicas del contexto colonial en donde se halla inmerso; por otro, de manera interna, las autoridades se renuevan de acuerdo con un prestigio que es muy difícil mantener frente a la crítica y que depende mayormente de la autoridad moral.

Asimismo, en el ejido de San José, no podemos hablar de un “sistema de cargos” como sí ocurre en muchas de las sociedades indígenas mesoamericanas:

“Al hablar de sistemas de cargos nos referimos a relaciones posicionales entre los sujetos de una colectividad. Cada paso en la escala posicional, requiere del cumplimiento de una serie de normas, formalidades y rituales que lo hacen posible. Cuando todo ello se cumple y es legitimado por la comunidad, ésta recompensa al carguero con una dosis de prestigio.” (Topete Lara, 2005 pág. 297)

No podemos, siguiendo esa definición, porque no existen esas relaciones posicionales escalares. Como vimos, salvo las autoridades del ejido, los cargos se organizan relativamente cuando una persona asume un liderazgo como “delantero”, pero este “cargo” se renueva y se reorganiza constantemente de acuerdo a cada contexto. Los cargos más estables son los de la Semana Santa y éstos prácticamente sólo se ejercen durante esos días. Puedo asegurar que “el prestigio” resulta ser una ganancia bien marginal del cargo,

respondiendo a las preguntas de Topete Lara.<sup>154</sup> Habría que considerar la posibilidad bien franca de que aceptar un cargo implica más bien un desprestigio, razón por la cual la mayoría de las personas tratan de mantenerse alejados de “los pleitos” implicados en la organización de las fiestas y rituales, aunque no así de su participación y asistencia. Entonces es bien pertinente la pregunta ¿por qué aceptan cargos los pames?

Hablando sobre el carácter de los pames, Soriano dice que son desconfiados y taimados. Es la misma opinión que tienen de ellos los *iskiriuy* del Centro. En mi propio caso, he sido señalado por las “habladurías” de “la gente” que yo gano mucho dinero vendiendo las fotografías de ellos y suponen que la posible publicación de este trabajo me va a redituvar mucho dinero, porque de otra forma ¿por qué tendría que pasar los trabajos que paso con ellos? Lo mismo le ocurre al carguero. Se considera que, si alguien acepta un cargo es porque obtendrá una ganancia de ello. Efectivamente, los cargueros obtienen pequeños (y pocas veces grandes) beneficios<sup>155</sup> que son tan marginales como lo es el prestigio. Al respecto, propongo no subestimar dos condiciones: la reciprocidad con las entidades del mundo otro y la importancia de recrear a la comunidad misma, siguiendo a Medina (2005 pág. 155), podemos decir que “una característica evidente de la organización comunitaria en los pueblos originarios es su carácter corporativo, lo que se expresa en la vigencia de una conciencia comunitaria que se manifiesta de muchas maneras y que posee, asimismo, diversos recursos de persuasión...”.

---

<sup>154</sup> Dice “¿Es el prestigio un mecanismo mediante el cual se posibilita la homogeneización, o mediante el cual se legitiman las diferencias? Pero, más allá de ello, ¿no es el prestigio un epifenómeno de ese otro epifenómeno que es el sistema de cargos? Si esto es así, qué tan importante es resolver esas preguntas si podemos, al mismo tiempo preguntarnos ¿Qué papel tienen los proyectos comunitarios en el sistema de cargos? ¿No ocurre que, como planea H. Pearson, el prestigio puede implicar la acumulación de riqueza simbólica, pero también funciona como movilizador de recursos materiales que se ponen a disposición de la comunidad? ¿No ocurre también que los estados de deuda con las deidades aparecen como una constante en las etnografías? ¿No tenemos evidencia de que el agradecimiento y la satisfacción personal también están en el sedimento de las decisiones de los sujetos para acceder a los cargos?” (pág. 298 y 299)

<sup>155</sup> Hay muchos casos, por ejemplo, un adeudo de 40.000 pesos que tiene el ejido de San José con la CDI (en el programa POTMI) para la restauración del templo de La Villa. La restauración nunca se realizó y es de la opinión pública que la delantera de este proyecto pagó con ese dinero la fiesta de quince años de su hija. Otro ejemplo, nos señala lo contrario, yo tuve oportunidad de presenciar un caso donde alguien cometió el “robo” de \$200.00 pesos.

### **Los intersticios, lo que queda en medio.**

Al principio de este capítulo decíamos que la dualidad es una condición estructural que caracteriza al pensamiento pame. Presentamos una serie de categorías duales (las más notables) que nos ayudaron a comprender y reconocer las particularidades de su mundo, situados en el ejido de San José. En especial, revisamos otra serie de oposiciones socio-espaciales: la comunidad y el monte, el solar y la vivienda, etcétera. Es necesario atender ahora a esos lugares intermedios que mencionamos rápidamente, en primer lugar porque afirmamos como una advertencia que en el pensamiento dualista no existen absolutos, sino que todas las cosas existentes se encuentran contaminadas de su contraparte; entonces volteemos la mirada hacia el lugar donde los conceptos duales se encuentran.

El amanecer, el medio día y el crepúsculo son los momentos que separan dos oposiciones duales: el día y la noche, lo que va para arriba y lo que va para abajo; decíamos que estos tres momentos poseen una gran importancia ritual. Lo que se encuentra bajo los tejados de las viviendas, es decir ese espacio entre el adentro y el afuera de una construcción, es el espacio de las imágenes santas. Es un espacio similar al centro: en el centro del solar se ubican los depósitos del agua, como si ésta señalara la confluencia de todas las cosas “de los cuatro rumbos” y ubicara el centro; de esta misma manera, en el centro de una vivienda se encuentra el fogón; por otro lado, observamos que lo que separa a un niño de un hombre es el uso de su sexualidad y vimos cómo es la sexualidad la causante de la muerte en el mundo. Describimos el monte y la comunidad y la disputa entre ellos situada y representada entre otras cosas, por la ubicación de pequeños altares dedicados a imágenes santas. Es la misma idea de un solar, rodeado de una cerca que permite la visibilidad, pero siempre constituido y protegido por plantas, en especial la hierba del ojo, el romero y el sanpedro, plantas que podemos considerar desde ahora como protectoras. Hemos descrito cierta disputa entre lo iskiriuy y lo pame, pero también, entre los pames mismos.

### Capítulo 3.- Entre chinchos y pitacoques



Las condiciones del pájaro solitario son cinco. La primera, que se va a lo más alto; la segunda, que no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza; la tercera, que pone el pico al aire; la cuarta, que no tiene determinado color; la quinta que canta suavemente. San Juan de la Cruz, *Puntos de amor reunidos en Beas*.

Muchos estudios antropológicos colocan en el centro de su análisis como eje reflexivo a un animal o planta; bajo esta estrategia discursiva López Austin (2006) describe la conformación del pensamiento mesoamericano a partir del análisis etnográfico y etnohistórico del tlacuache; Lévi-Strauss coloca en el centro del estudio de los celos, al pájaro chotacabras (Lévi-Strauss, 2008), (en otros estudios echa mano de la bisonta caprichosa o la mantarraya digital), las propiedades primigenias de la miel y aquellas ulteriores consecuencias sociales que vienen con las cenizas. Asimismo, *El cuerpo de la nube* de Saúl Millán (2003) documenta cómo para los huaves, el cuerpo de la nube es el de una serpiente y que de ahí se deriva una explicación compleja del cuerpo humano. *La dimensión más oscura de la existencia* trabajo que explica un campo hasta ahora casi desconocido del mundo huichol, no el de un animal sino el de una planta, el *kieri*. Y así en múltiples trabajos se hace referencia a flores (Olavarría, 2003), (Bencioli, 2015), animales como jaguares (Viveiros de Castro, 2013), zopilotes y otras aves solares (Limón Olvera, 2013), o aves domésticas sacrificales (Pérez Castro, 2013) para usar el concepto que se tiene de estas especies como metáfora discursiva y explicativa de una cosmovisión.

Ahora, con las salvedades suficientes, propongo que sea una dualidad de pájaros la que nos conduzca por el mundo pame de Ciudad del Maíz, el chincho –ave más conocida en el resto de México como cenzontle– y el pitacoche, pájaro que gusta de vivir en las estepas y climas cálidos y secos. Este capítulo queda dividido por las dos partes que corresponden a estas aves.

## **El mundo de los chinchos**

*Mimus polyglotus* es el nombre científico de los chinchos cuya referencia más popular es “cenzontle”. El cenzontle, se piensa de forma generalizada, que es voz proveniente del náhuatl “centzotolt” o sea “cuatrocientos pájaros”, debido a su característica más notable: es capaz de reproducir más de 50 canciones y más de 150 tonos diferentes, capacidad que lo convierten en todo un políglota (Gómez y Becerril, 2010). No sólo eso, sino que puede imitar las canciones de otros pájaros y muchos piensan que puede imitar el aullido de los coyotes, el ladrido de los perros o el motor de los vehículos; cuando así lo hace parece que su imitación es burlona, de ahí su nombre en inglés: *mockingbird* (“pájaros burlones”). Los chinchos tienen su hábitat principalmente en Norteamérica, donde sostienen combates musicales con otras aves; en la internet se encuentran cientos de grabaciones de estos enfrentamientos en los que siempre el chincho sale vencedor. Los chinchos son muy territoriales (Logan 1983), para delimitar su espacio realizan una serie de gestos por demás interesantes, por ejemplo, mientras cantan efectúan piruetas en el aire y luego, para finalizar, se posan sobre una cerca; cuando consiguen una presa levantan victoriosamente las alas y las extienden batiéndolas mostrando su interior plumaje blanco. Estas aves realizan un desplazamiento migratorio hacia el norte durante el verano, durante el otoño migran hacia el sur para pasar el invierno en condiciones que les resulten más favorables. Los chinchos son pájaros nocturnos, cuyo canto envuelve cálidamente las noches húmedas del verano, especialmente a la luz de la luna. Si lo que se tiene en mente es la imagen estereotipada de un pájaro, los chinchos tienen rasgos físicos bien poco singulares: son pardos, grises, de pico corto y cola recta. Sus patas largas y delgadas sirven de metáfora en Ciudad del Maíz para burlarse de algunas personas, les dicen “tienes patas de chincho”.

Pertenecen a la familia de los mímidos (es decir de los imitadores), suelen tener entre 20 y 30 cm de longitud, de color pardo y cola corta y recta. En Norteamérica hay dos grandes géneros de mímidos: los *mimus* y los *toxostoma*, que corresponden –más o menos– a lo que los pames llaman respectivamente “chinchos” y “pitacoches”. Sus atributos “artísticos” han inspirado a la música y a la poesía, ejemplo de ello es el famoso canto mal atribuido a Netzahualcóyotl que aparece en los billetes de \$100.00 pesos, “amo el canto del

cenzontle, pájaro de cuatrocientas voces”<sup>156</sup> entre otras muchas referencias a canciones y poemas. Como los chinchos pueden vivir en cautiverio, muchas familias mexicanas han sido gustosas de tener en casa un cenzontle que alegra las mañanas con su canto, lo cual lo ha constituido como una de las aves predilectas de México. Pero si se me permite, la mayor contribución que hicieron los chinchos a la humanidad ocurrió en el campo científico: pues fueron una especie de *mimus* (*Mimus trifasciatus*) las aves en que Darwin fijó su atención y por eso escribió en 1839 en el diario de su famoso viaje: "*My attention was first thoroughly aroused by comparing together the various specimens ... of the mocking-thrush*". (Darwin, 1989, cap. XVII).

El chincho es un pájaro rey, una especie de abubilla indígena, cuyos hábitos nocturnos lo incitan a cantar toda la noche, pero es justo el amanecer que su canto se intensifica agónicamente y cuyo éxtasis acaece con la salida del sol, lo cual nos señala que su presencia actúa como un delimitador espaciotemporal: su presencia durante los meses cálidos y húmedos del verano, reforzada con sus hábitos migratorios y el carácter nocturno de su canto; lo colocan en un sector del mundo húmedo y lunar.

### **El espacio tiempo**

Así como el río de Ciudad del maíz parte en dos el territorio, el de los pames y el los *iskiriuy*, el calendario anual también está partido a la mitad. Son dos temporalidades que coinciden con lo que llaman “secas” (*tonalco*) y “lluvias” (*xopan*) y que aluden a una configuración dual del tiempo (Aguilera 1982; Medina 2001; Alvarado Solís 2004, p. 97; Dupey 2011). Resulta, sin embargo, muy difícil hacer coincidir la ubicación temporal de estas condiciones que ofrecen los distintos autores para los distintos casos documentados. Para algunos, la época de lluvias comienza en junio, por ejemplo para los nahuas de la cuenca del Balsas (Broda, 2001)<sup>157</sup> o bien para los mexicaneros (Alvarado Solís, 2004); sin embargo, ocurre una ligera discrepancia, de acuerdo con el concepto desarrollado por Beatriz Albores (1997), quien denotó la importancia de pares de fiestas que atraviesan el calendario, la temporada “verde” en tal caso, estaría comprendida entre la fiesta de la Santa Cruz en mayo y la fiesta de los muertos en noviembre. Otros han señalado que lo

<sup>156</sup> Se ha demostrado que este poema no es de Netzahualcóyotl; véase al respecto la nota “El falso Netzahualcóyotl” de Juan Domingo Argüelles, *La Jornada Semanal*, Domingo 6 de Octubre, 2013

<sup>157</sup> Aunque una fuente del siglo XVI que la autora menciona señala que la época de lluvia va de mayo a septiembre.

importante del calendario, no son los marcadores agrícolas sino el ciclo del agua (Millán, 2003). En la actualidad, resulta imposible fiarse de ningún criterio. En parte porque la regularidad climática y meteorológica han sido trastocadas por los efectos del calentamiento global; lo que ha provocado que en las últimas décadas se presenten temporadas secas, inundaciones y heladas desproporcionadas, todo ello acaecido de forma irregular. En la descripción de Seler que transcribí en la página 50 sobre Ciudad del Maíz, refiere la presencia de milpas y maíz ¡en febrero! Lo cual para mí no tiene explicación. Efectivamente, el calendario de fiestas consiste en una serie de marcadores temporales que se rigen de acuerdo al régimen de lluvias y organizan a su vez el calendario agrícola. Esta integración es posible, porque se fundó en la regularidad de los acontecimientos meteorológicos.<sup>158</sup> Como dicen “una golondrina no hace primavera”, del mismo modo que los actuales cambios climáticos no logran –por lo menos hasta ahora– imponerse sobre el estamento de las festividades.

Aun así, me aventuraré a proponer un ciclo de las lluvias tomando en cuenta que, de acuerdo con el índice de precipitaciones (INEGI, 2002) éste iría de mediados de abril a mediados de octubre, y ritualmente estaría comprendido entre el 3 de mayo y el 1 de noviembre. Es decir de las últimas a las primeras heladas, de las primeras a las últimas lluvias. La época fría –final del otoño, invierno y principio de la primavera– coincide con la época seca. La época cálida –final de la primavera, verano y principio de otoño– coincide con la época de lluvias.

**Tabla 6.- Esquema de la temporalidad de lluvias.**

Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Septiembre	Octubre
Lluvias pitayeras				Canícula	Lluvias eloterias	

<sup>158</sup> Dice Broda, “Esta preservación se debe a que ha habido continuidad en las condiciones del medio ambiente y de las necesidades vitales de la población. En este sentido, los cultos del agua y de la fertilidad agrícola siguen teniendo la misma importancia de hace siglos para el campesino indígena.” (2001 pág. 169)

Las lluvias también se dividen en dos tipos; las que llaman “lluvias pitayeras” y las “lluvias eloteras”. Las primeras se caracterizan porque provienen del norponiente,<sup>159</sup> justamente de la región pitayera que se extiende por los planos esteparios del norte, en las colindancias con Guadalcázar y Tula. Se les llama así porque llegan en la época en la que los pitayos (*Stenocereus queretaroensis*) echan sus frutos, una especie de tuna muy dulce y de semillas pequeñas. Estas lluvias se caracterizan por precipitar gotas muy grandes, por nubes muy estruendosas, generalmente acompañadas de descargas eléctricas y granizo. La agricultura de temporal depende de que estas lluvias pitayeras mojen la tierra lo suficiente, es decir las dos cuartas<sup>160</sup> necesarias para poder sembrar.

En esta época aparecen por el monte una serie de signos inequívocos: por ejemplo una planta que se conoce como “flor de mayo”, es la primera especie en alegrarse de estas primeras lluvias, apareciendo por todas partes con sus flores moradas, así como miles de pequeñas matas de plantas curativas; de este mismo modo surge la hierba que los *iskiriuy* llaman “realillo” pero que los pames conocen como “hierba del medio”<sup>161</sup>, la cual sólo retoña con “agua de arriba” (es decir con lluvia), los coyotes aúllan de manera muy peculiar cuando sienten que el “cielo tiene ganas” de llover; la aparición de serpientes que salen de sus agujeros y que se les ve cruzando los caminos y veredas; de sapos y ranas que salen de los agujeros de la tierra; de las arañas que echan hilos y de las hormigas que se alborotan; pareciera que todo el mundo se alegra con estas lluvias: el corazón del campesino que trabaja “volteando la tierra” y el chincho que empieza a cantar por las noches.

Efectivamente, los chinchos, replegados hacia la sierra durante el invierno, poco a poco se acercan a los planos del semidesierto y empiezan a invadir los territorios recién colonizados por las hierbas del monte: buscan insectos y gusanos y un sitio donde anidar. Los especialistas sugieren que el canto de los chinchos se vuelve más intenso durante la esta época de apareo (Logan 1983). Desde abril y mayo, en el cielo del ejido de San José se

---

<sup>159</sup> Lo cual pareciera poco probable, pues la humedad proviene del Golfo; sin embargo al parecer estas nubes se forman por la humedad del agua contenida allá, en una cuenca semi endorreica, y precisamente por ello, las lluvias son más escasas.

<sup>160</sup> Poco menos 50 cm. Cada “cuarta” equivale a la distancia entre la punta de los dedos pulgar y meñique con la mano extendida.

<sup>161</sup> En toda la Zona Media se habla de muchas cosas que se califican del genitivo “medio”: hay una población que se llama Agua del medio, por ejemplo; y un cerro que se llama Cerro del medio.

mira el paso de varias aves, que al igual que los chinchos, deciden migrar hacia el norponiente: las cotorras... las garzas.

Las lluvias pitayeras pueden ser muy escandalosas y poco llovedoras. Algunas sólo abochornan la tarde, sin embargo, también pueden caer como trombas que llaman “culebras”.<sup>162</sup> Son formaciones nubosas con la forma monstruosa de una serpiente, tienen “cabeza, pero chicotean con la cola”.<sup>163</sup> En el ejido recuerdan todos, aquel año de 1990 – desastroso en muchos sentidos– pero en especial porque cayó una gran tromba. En el cielo chocaron dos culebras “en la meritita cruz”<sup>164</sup>, una blanca que venía del norte contra otra negra que venía del sur. Fue un domingo de mayo, algunos hombres venían de un juego de béisbol disputado en el Puerto de Santa Gertrudis. Las mujeres, como ocurre los domingos, visitaban a sus madres y parientes. Se recuerda que al mediodía hizo un intenso calor; más tarde la tensa calma fue interrumpida por el encontronazo de las nubes. Desde algunos lugares se veían láminas y pedazos de techo en el cielo. Algunas personas fueron rescatadas de sus casas antes de su colapso; pero la intensidad de la lluvia causó estragos en los pocos minutos que duró: los mezquites se rajaron “se rescochinaron”, algunas viviendas se derrumbaron, los caminos y calles quedaron intransitables. Todos están de acuerdo que la violencia del suceso fue provocada por el pleito de las dos culebras. Es decir, que las trombas son de temerse, pero este caso refiere casi al nivel de un cataclismo.<sup>165</sup>

Así como estas dos culebras de agua, el granizo también se clasifica en dos colores: el blanco y el negro. El granizo tiene una condición caliente, “cae de calor”. El granizo negro es más caliente y pernicioso que el blanco, ése quema las plantas y las mata. Al respecto, Elodie Dupey (2011) concluye sobre la asociación entre combinaciones cromáticas negro, blanco y rojo con las estaciones de secas y lluvias. Aquí se coincide en que, efectivamente, las nubes provienen de dos ámbitos opuestos: la nube-serpiente negra correspondía a la región-tiempo húmeda y la nube-serpiente blanca a la región pitayera seca.

---

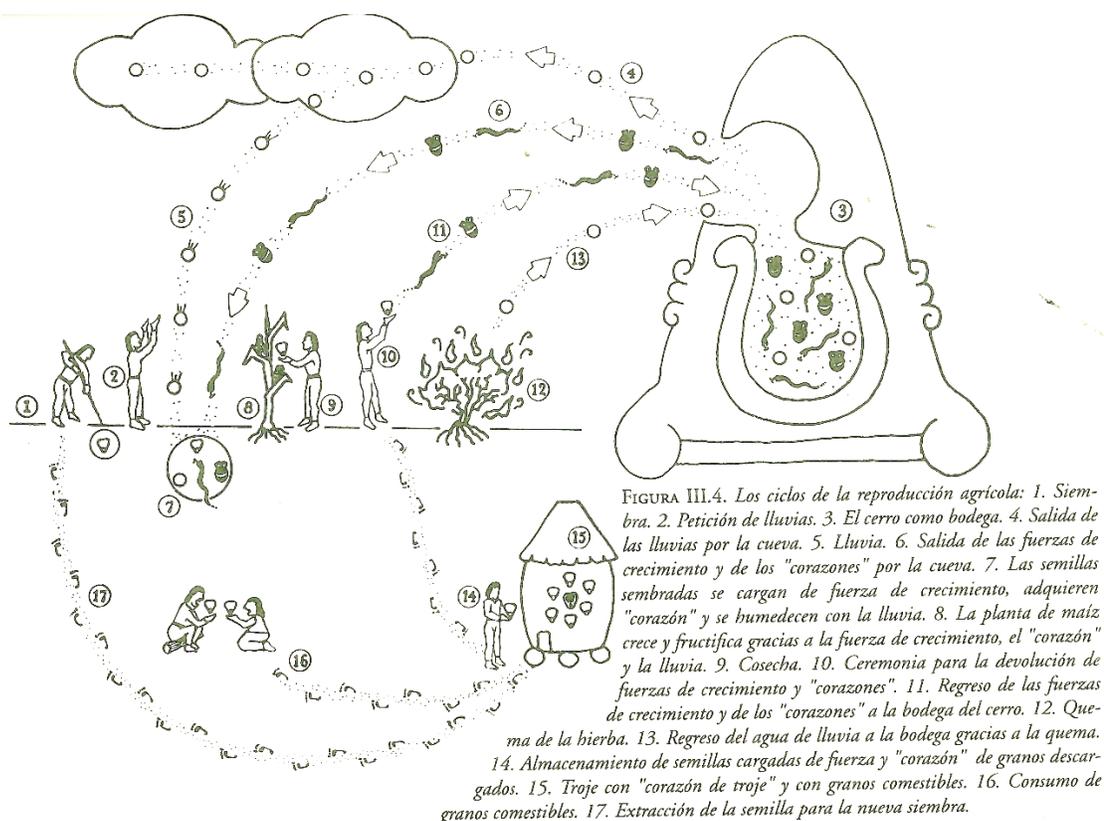
<sup>162</sup> En toda la etnografía mesoamericana se registra el hecho de llamarle a cierta formación nubosa “serpiente” o “culebra” de agua (Millán, 2003; Ariel de Vidas, 2002; Alcorn, 1989).

<sup>163</sup> Se verá a lo largo del capítulo la importancia de la cola, como un elemento muy peligroso y activo.

<sup>164</sup> Es decir sobre el Cerro de la Cruz.

<sup>165</sup> Los pames no están acostumbrados a terremotos, incendios y prácticamente a ningún fenómeno de esta clase.

Las nubes eloteras echan “aguas broncas” y son lo que comúnmente se conoce como “temporal”. Refiere muchas veces a las consecuencias o “colas” de los ciclones producidos por las bajas presiones del Golfo. Como éstos llegan muy disminuidos y retenidos al valle, en gran parte por los pliegues de la Sierra Madre, las lluvias generalmente se presentan constantes, periódicas y muy provechosas. Como referíamos en el capítulo anterior, cuando sobreviene el temporal las nubes cubren al cerro de la cruz y no para de llover, hasta que éstas se retiran de ahí. Lo cual refuerza la idea de que la nube le chupa el agua de lluvia al cerro.



**Ilustración 2.- Esquema de actividades y lluvias "Los ciclos de la reproducción agrícola", tomado de López Austin (1994, pág. 163)**

Así es como el calendario está partido a la mitad en secas y lluvias; y las lluvias a su vez en pitayeras y eloteras. No podría afirmarse con claridad que el tiempo seco es masculino y que el tiempo húmedo es femenino. Como se advirtió capítulos atrás, el pensamiento mesoamericano no es tajante, ni absoluto. Ambas partes del calendario están impregnadas de un carácter femenino y masculino: el tiempo frío es seco y su contraparte

cálida resulta húmeda. La tierra –de naturaleza fría– al final de la época seca se encuentra caliente y requiere el refresco de la época de agua (Chemín, 1980).

**Tabla 7.- Comparativo entre categorías del día y del año.**

Día	Amanecer	Hacia arriba	Mediodía	Hacia abajo	Tarde	Atardecer	Noche				
Año	Tierno-frío			Macizo-caliente							
	Seca		Lluvias				Seca				
	Aires		Pitayeras		Canícula	Eloterías		Heladas			
	Niño		Hombre/mujer				Viejo				
	ene	feb	mar	abr	may	jun	jul	ago	sep	oct	nov

Entre unas lluvias y otras acaece un tiempo que –como todo lo intermedio– resulta ambiguo, aciago y peligroso. Es la canícula. Temporalidad que se caracteriza como gran parte del mundo colonizado por podrir y engusar al cuerpo humano y a los frutos. Coincide con la época de mayor calor (en el hemisferio norte) entre los meses de julio y agosto. Este tiempo surge de la coincidencia de humedad y calor. En San José se considera que abarca desde el 25 de julio (día que se “cierra” la siembra) hasta el 15 de agosto, día de la Asunción, fiesta de la patrona del pueblo. Se considera además que la canícula –evidencia de una composición dual confrontada– puede ser “de sol” o “de agua”, ocurriendo por ella tanto golpes de calor como aguaceros, que dependen del estado de la luna. Afín a esta disposición aciaga, en otros ranchos de la Zona Media se considera que el 24 de agosto, día de San Bartolo y final de la canícula, “se suelta el Diablo”. Lo cual demuestra la potencia analógica para transitar de un sistema temporal a otro, pues en la dimensión diaria, el Diablo se aparece en los momentos intermedios: al mediodía o al atardecer; la canícula es un tiempo putrefacto, similar a la menstruación, estado que prepara a la mujer a su fertilidad. La putrefacción, veremos es un estado temporal de las cosas que guarda gran importancia simbólica, al igual que los estados “tierno” y “macizo”. El espacio está partido a la mitad del mismo modo. Los chinchos, como otras especies animales y vegetales fraguan un signo de estas dualidades: cuando llega “el tiempo” ocupan su

territorio. Entre ambas partes, en los momentos fronterizos ocurren fenómenos perniciosos; por ejemplo las lluvias fuera de tiempo, caídas después de octubre.

### **El mundo húmedo, oscuro y lunar**

La música es nocturna. Los poetas valoneros y trovadores echan sus topadas siempre en la noche (*daajú*). Don Leno (*gasans*)<sup>166</sup>, el último de los vareros que hubo en el ejido de San José, recién casado se ausentaba toda la noche –eso nos cuenta doña Chuy, su viuda– ¿a dónde se iba? Se iba con los viejos músicos a aprender sonería; un día que se ofreció un violín, él lo tomó y sacó adelante “el compromiso”. El músico y el borracho poseen una atracción nocturna. Una reflexión constante es ¿por qué todos los borrachos tienen alguna “gracia”? A los borrachos, personas de comprobada filiación nocturna, se les dan las artes, “las gracias”, uno de ellos sabe rimar, otro compone estribillos, el otro toca instrumentos, otro pinta o es curandero y casi todos los artesanos<sup>167</sup> son reconocidos por su gusto por el *quepí* o *yuko*.<sup>168</sup>

Lo nocturno, lo oscuro y lo lunar son atributos que comparten los músicos con el chincho, que le gusta cantar de noche, cuando hay agua y cuando la luna está llena; entonces, justamente en el amanecer, en el primer momento umbral del día, es cuando más intenso se vuelve su canto. El canto es una condición volátil y etérea, es también un aire. Hace tiempo ya que se hizo famoso un brujo del Naranjo quien logró sobreponerse peligrosamente a todos sus colegas en la región. La razón de su fuerza brujil dependía de su amistad con los aires, porque además era músico, vocación que le permitía entenderse mejor con ellos que los demás brujos.

### **La luna y la virgen**

La virgen, nuestra madre la luna (*ragui*), es con el Sol (*ganau*) la más alta y venerada entidad que tienen los *xi'iuy* de Ciudad del Maíz y los distingue de los demás núcleos pames en los cuales es el trueno, quien condensa la mayor veneración. La virgen es la luna con un manto de estrellas, el amanecer, el cielo del que surge el Sol, la aurora,

---

<sup>166</sup> Don Leno murió en el 2010, cuando regresaba de su milpa una camioneta lo golpeó.

<sup>167</sup> Don Cruz Gerónimo Palomo, es el único artesano en el ejido que es sobrio, como apuntábamos más arriba, en el ejido de San José casi no hay personas moderadas, los habitantes prácticamente se dividen en alcohólicos y abstemios.

<sup>168</sup> Aguardiente de caña; sus preferidos en la actualidad son éstos que llaman “panalitos”, que vienen envasados en botes de plástico. Son una combinación de agua con aguardiente de muy mala calidad, un litro cuesta alrededor 20.00 pesos.

acontecimiento que se maximiza el día que el sol “nace” el 25 de diciembre en las primicias del solsticio de invierno, metáfora que aproxima al día y al año y que nos permite comprender por qué la Virgen también es “estrella de la mañana”. Como luna, la Virgen es una entidad que rige sobre las humedades; se le venera durante una buena parte de la temporalidad seca: 8 de diciembre como Inmaculada Concepción (patrona del Centro), como Guadalupe el 12 de diciembre y como Virgen “de San Juan (de los Lagos)” el 2 de febrero. En tiempo húmedo se le venera el 15 de agosto como Asunción (patrona del Pueblo) y el 24 de junio porque se asocia a san Juan Bautista con la virgen de San Juan (de los Lagos).

De la virgen depende la salud humana y la protección contra cualquier mal. Se le reza en los momentos álgidos encomendándose a su protección contra los rayos, contra las enfermedades, contra la *cosa mala*, contra la maldad del mundo. Así la Virgen adquiere una condición contradictoria, por un lado, contiene a las entidades maléficas y protege a las personas de las enfermedades; por otro, como luna, en especial la luna llena (“maciza” y “clarita”), activa a los seres oscuros, los mismos productores de malestares. Esta contradicción se intensifica durante la Semana Santa, ocasión en la cual la Virgen y Cristo dan una vuelta dextrógira –que representa sus vueltas sobre la tierra– y el momento en que sus calendarios se juntan como ellos, en un beso que activa a los seres oscuros, pues en seguida matarán a Cristo.

#### **Las aguas, los granizos, rayos y arcoiris**

Los pames repiten todo el tiempo “el agua es la buena”, frase que conlleva de forma condensada el carácter fundamental de este recurso como “bendición”. El modelo de la bóveda celeste en forma de  $\Lambda$ , que además se reproduce en las viviendas tradicionales y en los altares de las imágenes santas, que es una estrategia hidráulica de escurrimiento y recolección del agua; este dispositivo se encuentra en una ubicación axial del solar doméstico y en sus cercanías se colocan las imágenes santas. Es decir que el agua ocupa el centro y esos rincones fronterizos entre el adentro y el afuera. Se subrayó este carácter delimitante del agua cuando describimos cómo los ríos dividen a las poblaciones del Valle del Maíz; como si el fluir fuera el producto del choque de dos partes opuestas. Es el agua también la que divide el calendario, la que divide el territorio, la que divide el centro y la periferia, el dentro y el afuera del solar. Ya hablamos del carácter benéfico de las lluvias y

de algunas lluvias que pueden considerarse perniciosas. No hemos completado este breve examen del agua, pues nos hace falta considerar el agua que escurre de los cerros, la que brota en los manantiales y proviene de las entrañas de la tierra.

Ya fue mencionado que, en la visión pame, el agua se encuentra contenida en el interior de los cerros, imagen confirmada por los manantiales que provienen de los veneros de la tierra; visión que se empata con las etnografías y estudios acerca del *altépetl* ya como formación toponímica y geo referencial en Mesoamérica (Aguilar-Robledo 2003; Florescano 2009), ya como continente de agua (Broda 1982; López Austin 1994).

Es relato común, en el ejido de San José, que más antes en la época de los hacendados, es decir antes de la Revolución, el manantial que proviene de La Victoria, traía mucha agua; el problema ocurrió cuando los ranchos a los que abastecía el río (Lagunillas, Valle del Maíz, Los Charcos, Las Mesas, hasta la Colonia La Libertad) se disputaron entre sí el agua. Los hacendados molestos decidieron tapar el venero para acabar con los pleitos y, desde entonces, se acabó el agua del río. La pregunta obligada es ¿por qué ahora que ya no hay “hacendados” no se destapa el venero? La respuesta es que no hay forma de encontrar el lugar donde manaba el agua. Destacamos de este relato a sus actores: “el hacendado” y las poblaciones campesinas; el recurso en disputa: el agua; y la solución que explica la ausencia de agua en el río: el conflicto. Revertir el castigo y volver a abrir el venero es una condición utópica, pues su posibilidad quedó perdida en la fuerza reconstructiva del monte.<sup>169</sup> El conflicto aparece aquí como la causa y el origen de nuestro presente decaído.

A Ciudad del Maíz le dicen la ciudad de las dos mentiras “porque ni es ciudad, ni hay maíz”. La explicación que dan los pames a este “dicho” es que, efectivamente, cada vez llueve menos y las tierras “se cansaron”. Hablan del pasado de forma ambivalente, por un lado, “antes” se “levantaban” cosechas de mazorcas enormes, que entonces sí llovía, que el río llevaba agua; por otro, refieren a ese mismo pasado como una época en la que había mucha hambre y vivían muy pobrecitos.<sup>170</sup> La explicación por la cual, cada vez llueve

---

<sup>169</sup> El monte tiene la capacidad de esconder cuevas, entradas, piedras, árboles. Es parte de su capacidad regenerativa.

<sup>170</sup> Creo que esto tiene una importancia enorme: casi todas las etnografías refieren esta situación en la que el pasado tiene un carácter ambivalente y se debe, en gran medida, a una forma titubeante de valorar el presente:

menos y las tierras se cansaron ocurrió a causa de un conflicto social. Sucedió que dos hermanos vivían en el mismo solar. Uno de ellos estaba casado “con la mujer”. Y todos los días ambos se iban a trabajar en la milpa y la mujer se quedaba en el solar, como se acostumbra. Era “maña” del hermano soltero decirle al casado que se adelantara, que tenía una tarea pendiente y que más tarde lo alcanzaba en la milpa. Un día de éstos, sospechando ya el adulterio, el hermano casado tomó su riata y su machete e hizo como si se fuera a la milpa, pero nada más se dio la vuelta y regresó, encontrando a los infieles en el acto. Al momento, desenfundó su machete y mató a su hermano y a la mujer alcanzó a mutilarle un seno. Al poco tiempo de ese suceso, empezó a aparecerse cerca el Diablo. Esa ocasión, la tierra dio poco maíz y, año con año, dio cada vez menos, por eso es que dicen que Ciudad del Maíz es de las dos mentiras.

En ambas explicaciones encontramos que la ausencia del agua se debe a la transgresión de una norma, provocada, o mejor dicho traducida, en forma de pleito, de violencia. En todos los casos pareciera que la fluctuación media y gestiona las relaciones entre dos partes opuestas y que, cuando sobreviene el conflicto, es decir, la oposición franca –y violenta- de partes que no deben confrontarse (comunidades con comunidades, hermanos contra hermanos, hombres con hombres<sup>171</sup>) el agua desaparece.

Regresando con otros elementos pluviosos, observaremos cómo los rayos y arcoíris son seres peligrosos. El rayo es un elemento primordial en la cultura pame. Chemín y Chemín mencionan que el trueno (el rayo) es la divinidad primordial de los pames. En el caso de los pames de Ciudad del Maíz, el trueno es muy respetado, pero la idea de Dios se asocia con el sol (*ganau*). Al trueno –el rayo–, lo describen como un hacha que viene de arriba y cae golpeando a la tierra. Al trueno le gusta el fierro y lo busca, en especial aterriza donde hay cobre o un árbol levantado de sus raíces: a un señor le cayó un rayo porque hacía leña con un hacha de fierro, otro caso –ese sí bien conocido y documentado– es el de las Mesas de don Luis, en donde un día en que unos agricultores –padre e hijos– desjihuitaban con azadones (de metal) les cayó el rayo, aunque sobrevivieron al impacto, uno de ellos

---

podríamos considerar que se piensa que los sacrificios y penas de la gente de antes eran una especie de pago por las cosechas obtenidas y las demás “bendiciones” que envía Dios. La “facilidad” del mundo de hoy conlleva el necesario deterioro del tiempo.

<sup>171</sup> En el capítulo anterior se había señalado que a los homosexuales se les atribuyen las sequías.

quedó “malito”. El trueno –o rayo– es puro aire fuerte; afirman que los árboles golpeados por un rayo ya no sirven para leña pues ya no arden y ya no se queman. Los que han sobrevivido a un impacto de rayo, a los que les ha caído cerquita, dicen que se siente como “arenita” en el cuerpo; pero que el rayo carboniza la sangre y desmorona los huesos. Los rayos son los responsables del granizo y vienen del norte, de la región de los pitayos.

El arcoíris es un animal, una víbora, un lagartijo o un dragón de mal agüero. No es bueno señalarlo, porque se puede tener accidentes o salir granos en los dedos. Cuando hablan de él, ni siquiera voltean a verlo. Le esquivan y se le desprecia pues su presencia desaparece la esperanza de lluvia (*ganau makie*: “el sol tiene ganas (de llover)”). En caso de haberlo señalado, lo recomendado es morderse el dedo lo más fuerte posible.

### **Animales nocturnos**

El mundo nocturno, saturado por toda clase de entidades, se activa principalmente con la luz de la luna; lo que se manifiesta de múltiples maneras: los animales se excitan y se perturban, las plantas reciben los fluidos germinales, las entidades oscuras –fantasmas, aires y otros contaminantes– se ubican acechantes en los rincones oscuros para ser luego mostrados por la luz del astro frío. A la mayoría de los animales nocturnos les comprende un carácter común: tienen por hábito hacer “travesuras”, es decir perjuicios, todos ellos son seres activados por el agua y la luna; entre otros el conejo, la zorra, el tlacuache, los tejones, el pintorabo, el colapinta, el compagre, los conches, el coyote, los animales de uña “el león y el tigre”, los sapos, las ranas, las tortugas y las serpientes; también en esta clase se puede considerar a animales domésticos como el gato.

Para ejemplificar las descripciones pames de estos seres, pongo aquí la que me ofrecieron de un pintorabo: “es como una zorra, pero está pinto como un burro, trompudo como tlacuache [y] tiene las orejas para arriba. Hay poco de éste.” El pintorabo (*Bassariscus astutus*) es un animalito mejor conocido como *cacomixtle* (posiblemente “mitad león”), que se caracteriza por su gusto por los huevos y las aves de corral; sin embargo, pocas veces se acerca a la comunidad; prefiere mantenerse en las partes recónditas del monte. Otros animales son más atrevidos, como el coyote, el cual siempre se mantiene en las cercanías de la comunidad, porque gusta también de las gallinas y conejos. El coyote es un animal que comparte muchas capacidades humanas, por ejemplo, se

considera que comprende la lengua –castellano y pame– y que siempre anda escuchando las conversaciones de las personas, una de las ventajas que tiene es que puede predecir las trampas que le tienden.

En una ocasión, estando en un taller de mujeres alfareras en La Guacamaya, pregunté por qué a algunas tortugas (de barro) les ponían una luna en la concha. La respuesta inmediata y sencilla lo aclaró todo: “es que la tortuga está contenta bajo el agua”, me dijo doña Beta. Me sorprendió tanta efectividad plástica: la tortuga de barro con una luna en la concha integra tres planos, la luna en el cielo reflejada en el agua, bajo la cual se halla contenta la tortuga. ¡Todo el complejo ahí: el barro –la tierra–, la mujer, la tortuga, el agua y la luna! Un animal que también se asocia con la luna, la tierra y el agua es el cangrejo, un ser del color de la tierra, que tiene pinzas y que vive dentro de las piedras, sale a cantar cuando llueve; de ahí que en la colonia Agrícola Lagunillas uno de los tres cerros donde se ubica la comunidad se conoce como el Cerro del Cangrejo.

Las serpientes consideradas manifestaciones maléficas, a pesar de su profunda relación con el agua, no son queridas ni deseadas. La más peligrosa se encuentra en los géneros de víboras de cascabel (*crotalus*), pero también se encuentran coralillos (*Micruroides euryxanthus euryxanthuses*)<sup>172</sup>, de los que se dice que pican con la cola; la estrategia que usan estas serpientes para hacer su mal, es distraer a su víctima con la cabeza, entonces preparan el aguijón, que tienen en la cola con el cual atacan y pican.<sup>173</sup> Además de estas dos serpientes, las otras se nombran de acuerdo con su color: amarilla, negra y azul (o verde). A las serpientes amarillas se les considera enamoradas, les gustan “las chichis” de las mujeres; se sabe que gustan hiptnotizar a las mujeres lactantes para robarles la leche; también les gusta la podredumbre de la regla femenina. Una serpiente puede enamorarse de una mujer, la persigue, la busca, en un descuido, la atrapa, se enreda en sus piernas y se mete por su vagina para comerle la sangre menstrual. Hay otras víboras,

---

<sup>172</sup> No están considerados los “falsos coralillos”.

<sup>173</sup> No es así, toda la bibliografía afirma que las serpientes coralillos muerden con los colmillos de las fauces. Más adelante, cuando mencionemos a los insectos nos encontraremos con el mismo problema en las hormigas, las que, según los pames, también pican con la cola. Galinier (1987 pág. 435)–, dice que entre los otomíes la cola sería un signo de superpotencia sexual, “en la medida en que la cola y el pene tienen el mismo nombre s’u”.

a las que les dicen nabacas,<sup>174</sup> que viven en las partes húmedas de la sierra madre, y son temidas solo por los relatos que se escuchan de ellas, provenientes de los cañaverales de El Naranjo. Por último, las víboras negras (*Lampropeltis getula*), que les dicen “azules”, son unas serpientes enormes y prácticamente inofensivas que se alimentan de serpientes (de cascabel, incluso) y alcanzan tamaños bastante considerables.

Una forma de inmovilizar a las serpientes es escupiéndoles en los ojos; son enemigas de la saliva: una técnica para atraparlas es acercarles un palo ensalivado, la serpiente lo ataca y se queda “tiesa como hipnotizada”; si una víbora se enrosca de coraje hay que darle de salivazos en la cabeza para que se quede quieta. Al respecto veremos una relación similar con la saliva entre La Llorona y una planta; todo parece indicar que la saliva humana remite al “veneno del hombre” es decir al semen, sustancia calentísima que es capaz de neutralizar la frialdad de las víboras. Si los pames ven una en el monte, la persiguen hasta matarla; de algún modo, la presencia de las serpientes se asocia por oposición con las cruces: después de que se halla el rastro de una serpiente, se “corta” con la punta de una cuchilla. Las serpientes se clasifican según su color, como las cruces: parda, roja, negra, amarilla y azul o verde. Son animales rastreros y castigados; según cuentan los pames, las víboras están condenadas a andar en rastra porque enredaban a la mula que montaba la Virgen, porque la víbora se quería subir y; por esta razón, como dice López Austin (2012), la creación es algo que siguió ocurriendo, algo que no se hizo de una vez por todas, sino que siguió conformándose. Con todo esto, también podemos afirmar que las víboras que acabamos de describir tienen algún trato con el Diablo; sin embargo, todavía podemos dividirlos en dos clases “víboras buenas” (unas que podríamos considerar “naturales”) y “víboras que no son buenas” que son manifestaciones del mundo oscuro, o bien pueden ser “billetitos” es decir refieren a las riquezas telúricas; pero de estas cosas – tesoros y las formas que adquiere el Diablo– hablaremos más adelante.

### **Plantas**

Todas las plantas<sup>175</sup> se benefician de la noche. Por su conexión con la tierra, todas ellas se sienten favorecidas con la presencia de la luna. Por eso recomiendan nunca cortar un palo o

---

<sup>174</sup> Posiblemente sea deformación de unas serpientes “nauyacac”, a su vez del náhuatl “nahui yacatl” aquella serpiente que los pames llaman “cuatro narices”.

<sup>175</sup> Los pames las clasifican a grandes rasgos en matas y palos (maderas).

una hierba<sup>176</sup> cuando la luna está tierna, sino siempre esperar a que la luna esté maciza para que la planta sea cortada grávida de savias primordiales. Por ejemplo, un palo cortado durante la luna tierna se apolilla rápidamente o se pudre. Existen algunas plantas que reciben en castellano el mismo nombre, pero unas tienen ciertas cualidades nocturnas o diurnas que su homónimo. Se trata del junco y del patol.

El junco (*Koeberlinia spinosa*) es un matorral espinoso que puede crecer hasta metro y medio; no tiene hojas y echa semillas por medio de frutos negros; su característica más notable es que en los días lluviosos, al parecer, tiene la capacidad de producir una savia azufrosa y espumosa a la que los botánicos llaman “mostazas”<sup>177</sup>. En las mañanas húmedas amanece totalmente cubierto por esta sustancia. Los pames dicen que es la pareja de la Llorona, que es un aire que pasa cuando corre agua, entonces después de su noche apasionada, esta entidad le deja al junco “las babotas” encima; por lo cual podemos considerarlo una planta masculina y nocturna. El otro junco es solar y más que un arbusto es un árbol; posee un tronco y ramas, de las cuales le brotan unas hojas largas y espinosas; florea amarillo y echa unas semillas rojas en forma de vaina. Se dice que de este junco se hizo la corona de espinas de Cristo.

El patol (*Erythrina Americana*) es un árbol típico en la artesanía mexicana. Hay que hacer notar aquí que hay otro árbol de patol: también crece en las partes húmedas, pero, por su carácter nocturno, echa unas semillas negras en forma de vaina. Se usa como verdura para la confección de altares y portadas.

En ambos casos, llama la atención que además de tratarse de plantas que reciben en castellano el mismo nombre; cada una tenga evidentes nexos con las cuestiones nocturna o diurna y que, además, se caractericen por frutos rojos y negros.

### **Seres nocturnos, telúrico maléficos**

La “*cosa mala*” resulta ser una entidad maligna que poco aparece en las etnografías de las poblaciones indígenas, y resulta muy difícil de describir; es etérea, ambigua e inasible y prácticamente incomprensible fuera del pensamiento pame. Dominique Chemín (1988) la

<sup>176</sup> Por esa relación pilosa, también aplica a los cortes de pelo.

<sup>177</sup> Véase *An update of the Angiosperm Phylogeny Group classification for the orders and families of flowering plants: APG III* boj\_996 105,1 en: *Botanical Journal of the Linnean Society*, 2009, 161, 105–121.

señala como el *kandahu*<sup>178</sup>, un poder maligno enviado por Dios para habitar los “lugares malos” y enfermar a los vivos robándoles el alma. En el mundo otomí, al parecer, lo más parecido a la “*cosa mala*” de los pames y de la Zona Media de San Luis Potosí, es el “aire malo” (*s’ontāhi*), que Galinier (1987 pág. 445) relaciona, en primera instancia, con los aires emanados del camposanto, lo mismo que hoy llaman “cáncer”, “se trata de una fuerza patógena que se desplaza durante la noche y penetra en las viviendas” y que se deriva de las personas muertas con violencia. En el ejido de San José, la *cosa mala* es una entidad etérea, que anda errante por el mundo; está hambrienta de malignidad; provoca infortunios, enfermedades y accidentes. Ciertamente también es un aire que provoca daños a las personas; no posee una residencia fija, pero se relaciona con “lo pesado”<sup>179</sup> del cementerio y puede provocar visiones horribles. La *cosa mala* también es el agente causante de los accidentes automovilísticos, está presente en las riñas y en las matanzas, pues siempre está sedienta de sangre y violencia. Se refiere también a todo lo que da vueltas; hace décadas, cuando llevaron los primeros tocadiscos a la pamería, los pames le atribuían a la *cosa mala* las revoluciones del aparato.<sup>180</sup> También se le ha visto manifestada como una luz en las llantas de los coches, instantes antes de un fatal accidente; se le asocia con los motores, con todo lo que da vueltas y con lo que hiera, con lo filoso, como los cuchillos; pero también, por ejemplo, con las vueltas que da la pelota del béisbol, con las vueltas que dan los zopilotes<sup>181</sup> y auras en el cielo. Por eso a las personas enredosas les dicen “hasta pareces la cosita mala”; profundizaremos un poco más acerca de los aires en los siguientes párrafos.

#### *El diablo*

El diablo (*iskiri*) es una de las entidades más importantes de la cosmovisión pame de Ciudad del Maíz; esto resulta pertinente porque no todos los grupos indígenas incluyen en su cosmovisión la presencia del diablo; los mexicaneros no, por ejemplo. Pero en el ejido de San José, no hay día que, por cualquier razón o circunstancia, no se mencione al diablo en alguna conversación. El diablo está presente en prácticamente todas las conversaciones y sucesos: cuando se abre una botella de aguardiente, cuando se va a trabajar al monte, cuando se sale de un velorio o cuando se cobra el “70 y más”...

<sup>178</sup> Aunque esta voz proviene del pame que se habla en Santa María Acapulco.

<sup>179</sup> La *cosa mala* es etérea y, por lo tanto, un ser liviano; sin embargo, también es considerada propia de las condiciones “pesadas” y peligrosas, por eso se dice que es un ser ambiguo y difícil de describir.

<sup>180</sup> Dominique Chemín (Comunicación personal).

<sup>181</sup> Aunque los zopilotes, como veremos a continuación, forman parte del estado diurno.

En la etnografía mesoamericana se ha insistido mucho sobre la notable diferencia que existe entre el diablo cristiano, específicamente al que refiere Muchembled (2002) en su *Historia del Diablo*, y el que señalan las etnografías de las poblaciones indígenas. La primera diferencia que se señala es que el diablo indígena no posee las atribuciones éticas ni morales que implica el diablo cristiano (Báez-Jorge-Félix, 2011). Esto es algo más o menos evidente, en la medida que los conceptos de “salvación”, “redención”, “pecado” y “trascendencia” (en donde opera la idea de diablo cristiano-católico de una manera fundamental) no están presentes en el pensamiento indígena de ningún modo, a pesar de casi 500 años de evangelización, como demuestra Félix Báez-Jorge (2008) en “El péndulo de la represión y la tolerancia...”, existe una pugna muy fuerte entre la ortodoxia católica y las prácticas y saberes populares, lo que genera la consecuente imagen de un adoctrinamiento fallido.<sup>182</sup> Desde la colonia, precisamente para inducir a los indígenas a esos conceptos (“salvación”, “redención”...), les fue infundida por la catequesis la idea del diablo, la cual tuvo como idea propagada un éxito enorme. La imagen popular del diablo cristiano católico europeo –el cual también posee su complejidad–<sup>183</sup> se acomodó “como mandado hacer” y habría que preguntarse por qué. La única respuesta posible hasta ahora, reconociendo, por un lado, la persistencia de la cultura (*hardcore*) y, por otro, su enorme adaptabilidad, cambio y persistencia, es que el diablo que encontramos en las distintas etnografías mesoamericanas, como el *tlacatecólótl* de Báez-Jorge y Gómez Martínez (2001), es continuidad del diablo que fue aceptado y no es el mismo que inocularon los misioneros, sino el producto de una concepción adecuada a las nociones indígenas que existían previamente.

A pesar de que en la actualidad el diablo pame no posee la riqueza que es notable en el caso de los ídolos otomíes, hay semejanzas y diálogos que son necesarios reconstruir aunque sea de forma somera. En principio habría que pensar que en el pensamiento pame no hay uno sino muchos diablos (son legión) y que sus representaciones derivan, por lo menos, en una diversidad de advocaciones.

---

<sup>182</sup> En un manuscrito titulado “Cosmovisiones e identidades entre los indígenas de Chiapas” de Javier Gutiérrez y otros, se muestra cómo los tzotziles que han aceptado el adoctrinamiento cristiano (protestante) en realidad han adaptado los discursos del adoctrinamiento a su cosmovisión particular.

<sup>183</sup> Como plantea Muchembled en su *Historial del diablo...*, entre el diablo judío –apenas mencionado en el Nuevo Testamento– y las descripciones medievales –un diablo monstruoso– media la intervención de discursos, intereses, cosmovisiones “paganas”, etc.

El diablo, ciertamente, es un ser nocturno, asociado a lo oscuro, al monte, a las riquezas, a la locura y a la desorientación. Se le atribuyen las risas, el caos, el desorden, el juego, el azar. Sus diversas formas: aire, mono, joven, caporal o charro son manifestaciones de una apariencia ambivalente. Al diablo le gusta aparecerse en los momentos umbrales, al amanecer, al mediodía y en el crepúsculo, en los intersticios del día. Así también posee numerosos nombres y casi nunca le dicen “el diablo”, su nombre se esquivo y se dice quedo,<sup>184</sup> le dicen el otro, el ajúa, el caporal, el amigo, el amigo de los amigos, el compadre, el ése. Como si el diablo fuera el centro de las conjunciones por lo que habría que describirlo como la ambigüedad misma, pues al mismo tiempo es aire, animal, hombre, mujer, viejo o niño, uno y múltiple.

Como ha ocurrido con muchos seres oscuros, hubo un tiempo cuando la presencia del diablo fue más frecuente y cercana. Se cuenta que hubo un diablo que vivía cerca de Ciudad del Maíz, en El Naranjo. Era un diablo-muchacho que vivía en una cueva, en la parte superior del cerro, donde brota el agua de una gran cascada y desde allá arriba se aventaba al agua. En la Revolución fueron por él, le dispararon, pero nunca lo pudieron capturar, ni siquiera hallar, pero desde entonces ya no vivió ahí ese diablo y nunca más se lo volvió a ver. También se cuenta que hace muchos años, había un hombre completamente encorvado, como un póngido, el cual era de mucho cuidado, porque era un diablo.

Generalmente, la presencia del diablo se manifiesta en el monte, al mediodía: Hubo alguien a quien le gritaron en el monte “¡Ya vámonos!” A lo que respondió “¡Espéreme, nada más lleno mi guaje de agua!”. Pero no había nadie, era puro aire. En ocasiones realmente no se sabe si es “el cuco” o un espanto el que anda asustando en algún escondrijo, en un lugar malo: una pareja estaba en el monte, muy cerca de los Ébanos, tallando su lechuguilla cuando sintieron un “airecito”, entonces escucharon “clarito” a un niño llorando. “¡Cuál niño, a lo mejor [el diablo] quería chichi, o era alguien que dejaron en la Revolución!”.

El diablo también es un travieso desorientador. Le gusta jugar con los borrachos. Los borrachos, seres noctámbulos, muchas veces son raptados “por su compadre” el diablo.

---

<sup>184</sup> La misma actitud se tiene cuando se habla de los capos del narcotráfico; no se dicen por su nombre “Zetas” o “Golfos”, sino “los de la letra”, “ésos”, “aquellos”.

Varios afirman que, estando embriagados, recuerdan haber sentido que “algo” los llevaba por donde ellos no querían caminar, por ejemplo por un camino lleno de espinas y matorrales. En otros casos se afirma que el diablo ha secuestrado personas. Se conoce a un joven “endiablado” que desapareció hace algunos años en las cercanías a la navidad; al siguiente día de su desaparición se organizaron cuadrillas de personas para buscarlo en el monte. Durante días lo buscaron y no lo hallaron. Se le volvió a ver en los primeros días del año, sentado en la carretera y completamente trastornado. El muchacho afirma que él se daba cuenta cómo lo buscaron, que mientras duró “el secuestro” pasaban cerquita de él, pero que no lo veían. “Es que el ése lo tenía bien trabado”, se explica –efectivamente así es representada “la trabazón” en las pastorelas de la Zona Media, cuando un pastor llamado Bartolo es sometido por los diablos del monte– y se lo llevó para que anduviera con él. En otro caso, un violinista “macizo” tocaba en la ceremonia de un “cuerpo” (de un difunto) y se perdió, así nada más dejó solo al guitarrero. Lo anduvieron buscando en el monte, lo primero que se halló en unas cuevas fue el violín y bastantes cáscaras de tunas agrias de un cacto llamado coyonostle; un animal salió corriendo de la cueva; más adelante se encontró la ropa del hombre; finalmente lo hallaron “bien fregado” desnudo, trastornado y rasguñado por los matorrales. La respuesta de este hombre, cuando se recuperó casi del todo, nos indica la desorientación de la que fue víctima: dijo que había estado en un lugar bien bonito, que había mucho de comer: carnes, pescados, muchas tortillas y que quería regresar allí... ¡Y pos cuáles, si eran puras tunas agrias!

En otras ocasiones, el diablo se presenta como un mono. Así les ocurrió a unos buscadores de tesoros; con un “aparato” detector de metales dieron con un tesoro, y lo escarbaron.<sup>185</sup> Ya cuando casi daban con el dinero, les “aventaron” un mono, un “chango negro”. Rasgo peculiar, porque muchos “locos de la danza” y “mulas” portan siempre un chango de peluche. Todos se asustaron tanto que dejaron ahí aventados los “fierros”. Dicen que de un tesoro, “es mucho lo que se saca, pero también es mucho lo que se pide”, porque los tesoros del monte los cuida el diablo y éste siempre pide algo a cambio. Frase singular ésta y ejemplar que nos servirá de aquí en adelante, para subrayar la importancia de la reciprocidad: la tierra todo lo da, pero todo regresa a ella.

---

<sup>185</sup> El único “tesoro” que se ha visto que han sacado con esta técnica es una rueda de carreta.

Se cuenta que hay una cueva que se esconde, pero que se abre un día al año, –el Viernes Santo– por lo cual es necesario entrar y salir de la cueva el mismo día antes de la entrada de “la gloria” del sábado; hecho por demás atractivo para comprender lo que ocurre durante esos días santos, días gobernados por los diablos. Los tesoros como los secretos por más escondidos que estén en el monte o los tenga el diablo, terminan por revelarse: por ejemplo, se dice que la guía para dar con esta cueva es que “brilla”. Los pames consideran que todo suceso “anormal” sucedido en el monte, es la señal inequívoca de un tesoro. Por ejemplo, un lugar donde caen los pájaros y se despluman pero no quedan rastros del ave; un lugar que brilla a lo lejos, pero cuando uno se acerca “no hay nada”; un lugar donde se escuchan ruidos peculiares, como que se rompe una olla, o monedas que se caen. Así que, los tesoros son autogestores, se esconden, pero un día deciden revelarse a alguien para ser encontrados. Cuando una persona ve señales de este tipo, las entiende como que el tesoro mismo le favorece. Si bien es relativamente fácil ser favorecido por un tesoro, pues muchas personas los han notado, sacarlo no resulta nada sencillo. Se afirma que es “la envidia la que no deja sacar los tesoros” y que cuando se sacan “hay que llevar la mente en blanco” y no dejarse llevar por los sentimientos del miedo, envidia o ambición. Cuando se saca un tesoro, deviene un momento específico en el cual el diablo se aparece y pide algo a cambio; es obvio que (casi) nadie aguanta este contrato.

Es recurrente la asociación de tesoros y excrementos. Son varios los relatos que refieren a ello; por inhalar los gases del metal añejo da un chorrillo con consecuencias fatales,<sup>186</sup> o bien algunas personas cuando van “al baño” son las que por casualidad encuentran tesoros. Es común la opinión de que quienes se han enriquecido con tesoros han enfermado mortalmente, a pesar de pagar médicos y curanderos, no hay forma que logren escapar de una muerte inminente.

El diablo inasible es aire, torbellino, animal, una rastra de botes que corre por el monte. El diablo manifestado es un mono, un ser oscuro con capa y sombrero, nariz de judío, velludo, con orejas, colmillos y cuernos... es también un toro bravo y además que sonrío. Todas estas notas no son otras sino las atribuciones personificadas del monte, las

---

<sup>186</sup> “Pedro Miles” venía en la carretera cuando en el cruce de Tula le dieron ganas de ir al baño. Detuvo el coche, buscó un sitio adecuado, entonces encontró un sitio cubierto de ropa y maletas, una de ellas llena de dinero. Se le quitaron las ganas de ir al baño.

cuales se encuentran permanentemente activas en él. Es el diablo el ciudadano del monte; “ése come tunas, pitayas, nopal rastradilla y también le gusta la sangre de los accidentes y de los pleitos... Esa es su chamba, le da gusto que la gente se pelee”. ¿Por qué el diablo tiene tantos tesoros? Podríamos decir que por un principio económico similar a la tesis de David Ricardo: “toda riqueza proviene del monte”, sí, pero tiene que ser completada: “toda la riqueza debe volver al monte” y sin esta idea cíclica y redistributiva, no puede entenderse el proceso ritual.

El diablo también puede ser considerado un *iskiruy*, vestido de negro, muy guapo y rico, pero que siempre es descubierto por tener una pata de pollo o de chivo. ¿Por qué al diablo le falta una pata (*makua*)? Galinier lo entiende como el producto de un sacrificio; la interacción dialéctica de una ausencia y su regeneración permanente. Como veremos más adelante, múltiples casos rituales refieren al pie. ¿Por qué un *iskiriuy*? Porque ambos – diablo (*iskirihí*) y mestizo (*iskiriuy*) – son “otros”, de ahí la similitud lingüística. Al respecto, Hugo Cotoniento (2011 pág. 160) supone que el diablo refiere a un conjunto de notas que representa todo lo que los pames no son pero que condensa la situación de dominio; como vimos, el diablo es mestizo, oscuro, nocturno, animal y... rico. Efectivamente, como “ciudadano del monte” el diablo se opone a todo aquello que los pames son (“gente del rancho”). Lo cual significa que en esta alteridad opera una identificación negativa: los pames son aquellos quienes “no son lo que el diablo es”, hecho que explica la profunda identificación que ocurre en los pames de Ciudad del Maíz con el diablo. De este modo, la relación con el diablo es similar a la relación con el monte, se opone, pero se requiere para delimitarse y reconocerse.

No es del todo acertada Patricia Gallardo (2011, pág. 17) cuando, al inicio de sus “Pames coloniales” afirma: “Los pames de hoy, pese a ser agricultores sedentarios, siguen manteniendo algunas características de los pueblos recolectores-cazadores, motivados más bien por la necesidad de buscar sustento que por mantener una relación estrecha con el monte”. Los pames mantienen una relación estrecha con el monte porque, de acuerdo con su forma de entender el mundo, es necesario para la totalidad de su existencia.

Para regresar a la idea del diablo como elemento identitario, volvamos al béisbol. Los equipos de ejido y Villa de San José se llaman “Diablos rojos” y “Rojos Red”, equipos

identificados al mismo tiempo con el famoso equipo de México y con los diablos de la Semana Santa. Durante las elecciones municipales del 2012, uno de los candidatos, para denotar la afiliación de los pames de la Villa y del ejido a su campaña, llevaba a sus mítines a los diablos de la Semana Santa; para los *iskiriuy* del Centro el rostro más aceptado de los pames es el del diablo pues durante los días santos, los diablos se convierten en todos unos “rockstars”, los *iskiriuy* del Centro se toman fotos y videos con ellos y los presumen como sus “raíces” y “sus tradiciones” y es evidente que no festejan a los pames, sus vecinos, del mismo modo, cuando personifican al diablo que cuando solo son pames.

#### *Brujas y brujería*

Las brujas son mujeres que hicieron tratos con el diablo. Cuando me describieron las reuniones de estos seres en el Arroyo de las Brujas, no podía dejar de pensar en el cuadro de Goya “El Aquelarre”, donde un grupo de mujeres desnudas se entrega frenéticamente a la perdición dirigida por un gran chivato. A un hombre, que según este relato, quería saber lo que se sentía volar, le advirtieron que todo lo que él quisiera era posible, pero que no debía tener miedo, entonces fue llevado al aquelarre, ahí todas las mujeres se agacharon para recibir el pene del chivato-diablo y cuando a él le toco su turno, no pudo más y se fue corriendo. Efectivamente, los hombres no son capaces de soportar el trato con el diablo. Es una cuestión muy relevante tratada por Dominique Chemín; los súcubos son mortíferos, mientras los íncubos no lo son. Se debe en parte al origen femenino –frío, húmedo y peligroso– que le permite a la mujer relacionarse con el ámbito oscuro, forma imposible en el ámbito masculino.

Las brujas son seres que les gusta volar. Que tienen la capacidad de convertirse en pájaros –guajolotes, conches o tecolotes– que se manifiestan también como lumbres que caen. Galinier (1987, pág. 437) menciona una relación que tienen las brujas otomíes con las cenizas del fogón, es ahí donde guardan su pierna amputada y sacrificada a cambio del poder brujo. En el Ejido de San José se dice que las mujeres brujas, cuando se van a transformar se quitan los ojos y los esconden en las cenizas del tenamastle y los intercambian por los ojos de un gato, por lo cual pueden no solo ver de noche, sino modificar toda su percepción al tipo de un animal nocturno. Para Galinier es importante la amputación del pie como uno de los signos más importantes del universo otomí (1987, pág. 437). En el caso pame, creo que esta riqueza se encuentra si no disminuida, muy escondida

—por lo menos en el ejido de San José— y se ha reducido a “cualquier amputación”, sin embargo, el caso que presentaré a continuación refiere de algún modo al pie (*makua*).

En una noche de ésas que hace una luna clarita, una bruja, a la que le gustaba volar, se transformó en un ave, entonces en el pueblo la vieron, vieron al pajarote, así que un hombre tomó una piedra y se la arrojó a la bruja, pegándole en una pata y casi la tumba; ahí se fue la bruja volando, medio tristoná, con la pata chueca. En la mañana, cuando se despertó el hombre que aventó la piedra, se dio cuenta que su mamá no se podía levantar pues ¡estaba bien mala de esa pata! ¡Cómo iba a caminar, si era la mera bruja!

Las brujas a las que nos acabamos de referir, son seres relacionados con el nahualismo, es decir, pueden transformarse en algún animal. Profundizaremos en ello más adelante. Por lo pronto, quisiera hacer hincapié en el hecho de que también brujas son aquellas personas que efectúan maleficios, es decir, que elaboran hechizos mediante la manipulación de los aires, de la *cosa mala* o del diablo. Son las mujeres que saben poner enfermedades, contagiar a las personas, provocarles infortunio.

Como mucha de la materia de brujería llega al basurero municipal, a veces he podido dar con algunos restos,<sup>187</sup> lo cual me ha servido para percatarme de la ocurrencia del fenómeno: es mucho mayor de lo que pudiera pensarse, pero mucho menor de lo que suponen los pames. He visto también esta clase de materiales en las cercanías del altar de la Santa Muerte: fotografías o “monos” de barro, de trapo, de cera o de plástico, cubiertos por cera negra y roja, peticiones de control de la voluntad de las personas, etcétera.

La mayoría de los vecinos del ejido poseen escasos conocimientos de brujería.<sup>188</sup> Por lo que cuando desean enviar un mal, asisten con una bruja o un brujo. Quien, por medio de sus artificios, aplica un hechizo al enemigo de su cliente; el hechizado enferma o cae en desgracia; entonces a su vez, asiste con su especialista “de cabecera”. Este segundo brujo o bruja se da cuenta que el enfermo ha sido víctima de una “travesura” y le aplica un remedio. El brujo agresor se percatará en algún momento que su hechizo está siendo controlado, por lo cual establecerá un pleito en el campo de los sueños. El brujo defensor le dirá a su paciente “anoche me vino a visitar el que les anda ayudando a los otros, nos

<sup>187</sup> Algunas familias pames con las que suelo hacer trabajo de campo son pepenadoras.

<sup>188</sup> Aunque tengan fama de lo contrario.

agarramos aquí afuera”. Mientras tanto en el ejido, ambas partes pueden cruzarse en la calle y decirse “¡buenos días compa!”.

No todos los casos de brujería pueden curarse. Una especialista en estas artes me relató que un día le llegó un muchacho “bien maleado”, un brujo le había hecho una maldad, le había colocado dos sapos en los costados y en el ano y el miembro de un burro. Los maleficios se habían nutrido de los jugos vitales del muchacho y habían crecido en su interior. La mujer le ofreció calmarle los dolores, pero le dijo que ya nada podía hacerse. En mucho, la brujería en el norte de la Zona Media consiste en la introducción de objetos maléficos a las personas “espina [...] pelo, tierra, piedrita, pedazo de tortilla, gusano, insectos, etc...” (Chemín, 1988 pág. 22 y 23).

Prácticamente todos los conflictos que vimos en el capítulo anterior (agrarios, familiares, interpersonales, políticos, etc.) se trasladan a una arena de lucha entre brujos; Nanda (1996) sugiere que la brujería es parte del sistema político en la medida que controla el comportamiento humano frente a las normas de una sociedad, Aramoni (1990 pág. 28) indica que son tres los rasgos culturales centrales que dotan de continuidad a la cultura náhuatl: 1) el mito donde los dioses y númenes refieren a los distintos ámbitos del mundo, 2) la función propiciatoria de la magia y 3) el papel central del hechicero-curandero como ordenador y regulador de la vida social.

La brujería se halla presente en todos los campos, en todos los ámbitos de la vida cotidiana de los pames. En un juego de béisbol, por ejemplo: un chico generalmente tímido llega muy seguro a la caja de bateo –se siente confiado porque el día anterior fue con un brujo que le “curó” el bate y le impuso un baño de éter<sup>189</sup> para espantar los miedos– dada su seguridad pega un batazo que se eleva por el jardín derecho, pero sin la suficiente fuerza para superar al *fielder*, éste, que es un jardinero experimentado, levanta el guante y cacha la bola, pero por alguna razón misteriosa se le cae del guante y la jugada deviene en hit; media tribuna se levanta molesta gritando “¡Así no se vale! ¡Hay que jugar, pero hay que jugar limpio!”, porque todos comprenden que la jugada fue resultado de la brujería. Ahora pensemos que el padre del experimentado *fielder*, que está en la tribuna, mantiene líos agrarios con el padre del joven bateador. Del problema entre parcelas se generó una

---

<sup>189</sup> Se dice que el éter es pura lumbre; sirve para espantar de la cabeza a los aires fríos.

acalorada discusión en la asamblea y este pleito, que recompuso los bandos en disputa, se trasladó a un campo de béisbol en donde todo termina resuelto en un bate embrujado.

En realidad, todos saben cómo se puede “curar” un bate: se lleva al camposanto, a la tumba de un difunto que haya muerto por homicidio con “un fierro” (navaja, cuchilla; aunque dicen que lo importante es que el difunto haya derramado sangre) y se deja ahí toda una noche, la idea es que se serene con la luz de la luna y al día siguiente el bate podrá imprimir en la bola efectos incontrolables. Mi interpretación es la siguiente: sabemos que la *cosa mala* se asocia al camposanto, se alimenta de violencia, en especial de sangre; es seguro que la *cosa mala* se encuentra en la tumba de un difunto como el descrito, el bate se impregna de esta potencia activada además con la luz de la luna.

Otro maleficio que usan las brujas para volverse invisibles consiste en colocar un espejo en la tumba de un “niño”<sup>190</sup> y frente a la tumba prender un fuego donde se pone a cocer un gato negro hasta que se deshace. Si el espejo, por alguna razón, se llega a romper, la persona no puede volver a recuperar su visibilidad. Este maleficio implica las nociones de sacrificio y ofrenda. A la *cosa mala* se le ofrenda un gato –un animal de la oscuridad– de modo que se vuelve etéreo, como el modo que se desea adquirir.

La chuparrosa (*Trochilinae*) es un ave no nocturna, pero para curar varias enfermedades debe ofrendarse de noche. Entre otras cosas, la chuparrosa o picaflor le sirve a un hombre para atraer a las muchachas. Se pone sangre de chuparrosa en las coyunturas de los brazos y piernas y esto otorga un atractivo irresistible. Hay personas que se dedican a cazar chuparrosas para venderlas a los hombres que quieren ser “canijos”, lo que también tiene su contraparte: cazar chuparrosas deviene en una enfermedad de los oídos. Lo cual coincide con lo que se ha dicho acerca de la capacidad mágica y seductora de este pájaro (Aguirre Beltrán, 1963; Limón Olvera, 2013; Galinier, 1990).

Los diableros eran hombres que adquirirían poderes maléficos, muy probablemente por el trato con el diablo. Eran seres temidos y, en la medida de lo posible, asesinados, porque su poder da mucho miedo a la gente. En especial cuando empiezan a ser la causa de varias muertes. El último diablero que hubo en las cercanías del ejido, era un hombre que

---

<sup>190</sup> Es decir, en la tumba de un hombre mayor pero que haya muerto niño. Es decir, soltero y sin hijos.

convertía los cigarros en lagartijos y que podía lograr “el ratón loco”, que consistía en infundirle vida a un paliacate rojo envuelto en forma de ratón que se escurría entre las piernas de las mujeres y se les introducía por la vagina; a este diablero le ocurrió que el “ratón loco” terminó afectando a su propia hija.

*Aires, maloras y otros contagios*

Una de las principales divisiones en el pensamiento pame separa lo liviano de lo pesado. Como hemos visto la forma más franca de referirse a los seres inasibles es decirles “aires”. “malaigres” les dicen también. Esto nos ayuda a comprender la persistencia casi obsesiva de los campesinos en observar el comportamiento del viento. “Ya está venteando” es la más natural de las observaciones meteorológicas y climáticas. “¿Usted cree que va a llover?” “Pues sí, está venteando poquito”, contestan, como diciendo que es el viento el que trae la lluvia. Los malaigres, según Dominique Chemín (1988 pág. 23), serían la multiplicidad de la “*cosa mala*”, los *kandahut*; seres que habitan los lugares malos y que enferman. Son estos malaires los que se adueñan de los lugares abandonados y de los que hablábamos en el capítulo anterior. Un hombre se enfermó del siguiente modo: una noche con la luna clara, estaba en el interior de su casa y oyó que alguien le llamó por su nombre, salió y no había nadie, era puro aire, entonces se le torció la mitad del cuerpo; lo llevaron al médico y con el curandero; con unas hierbas le restablecieron casi todo su cuerpo, menos la movilidad del brazo. Todos se cuidan de esos malaigres, pero en realidad nadie tiene protección garantizada contra ellos.

Según los pames de Santa María Acapulco, cuando atacan estos malaires es porque tienen hambre (Chemín, 1988); es su manera de pedirle al *kajú* que les dé comida, ofrendas. Como hace décadas no hay chamanes en el Ejido de San José, cuando a alguien le pega un malaire se consulta a curanderos de las comunidades vecinas. Ahí, a veces, se sacrifica una gallina o un pájaro; pero generalmente el mal se quita del cuerpo templándolo con éter para quitar aires fríos y barriéndolo para quitar humores calientes, pero como ellos provienen del “calor malo”, los explicaremos en el siguiente apartado. Las hierbas que se usan para barrer suelen ser muy frescas, como la hierba del ojo o el pirul, plantas que se asocian con el agua. Por el contrario, las hierbas que se usan para “sahumerear” son plantas muy calientes.

En el ejido de San José se practica un ritual privado para contener la malora (un malaigre). El paciente debe ser “sahumereado” cuatro veces hasta que se acabe la combustión (compuesta de hierbas y chile)<sup>191</sup>; entonces tiene que recorrer las cuatro esquinas donde pasa la malora, en cada una va mochando (tronchando) una palma; para finalizar se coloca al centro del solar y parte la última palma; junto al romero, que, como vimos en el capítulo anterior, forma parte del eje central de un solar. Entonces, la malora se va y el paciente queda curado. En este caso es evidente la forma de “cuatro esquinas y el centro” al que constantemente refiere la etnografía mesoamericana (Medina, 2001 pág. 135), pero también una ofrenda de palo que se troncha.

#### *Nahuales y gigantes*

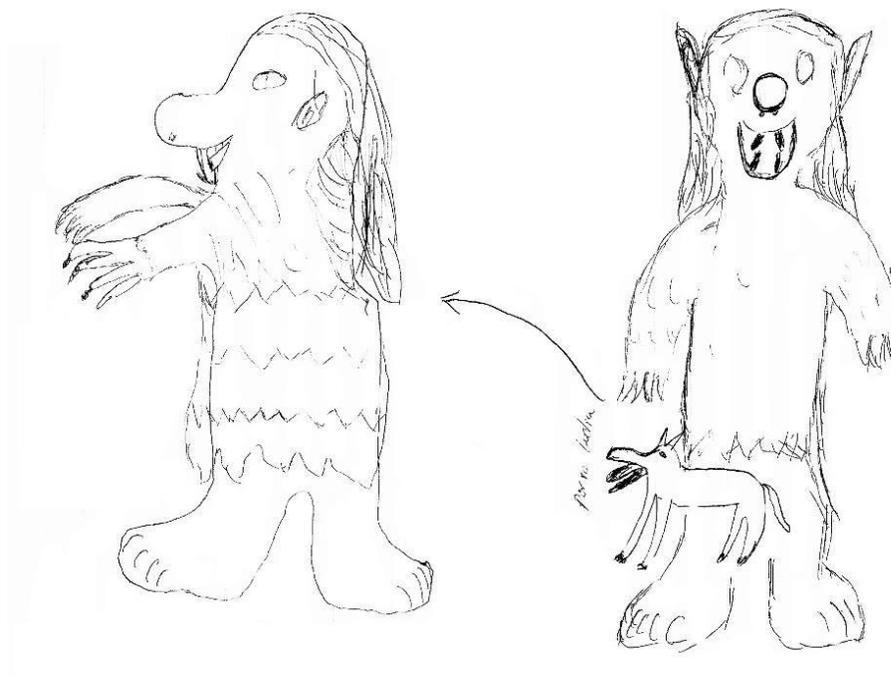
Los nahuales y gigantes son esa clase de entidades que pertenecen a un tiempo muy lejano, primordial. Existieron en las edades pasadas y todavía hasta hace algunas décadas se les vio en las cercanías al ejido. Con la vida “moderna” se espantaron y, afortunadamente, ya no merodean los caminos. Los gigantes fueron seres prehistóricos, los hizo Dios en uno de los primeros intentos por hacer al hombre. Muchos mitos mesoamericanos refieren que el hombre actual es resultado de varios intentos que hicieron los dioses por lograr crear al ser humano. Los gigantes eran seres de naturaleza tan pesada que, cuando se les pidió hacer costumbre, hacer danzas y ofrendas, no se pudieron levantar. Cuando Dios mandó el diluvio, los gigantes no se salvaron, perecieron bajo las aguas y formaron los cerros y las piedras que hay ahora. Dominique Chemín (1993), piensa que de ellos, de los *hiuyki* proviene *xi'iuy*, “piel de antepasado”

El nahualismo es un tema selecto de la antropología mesoamericanista, iniciado por Foster y reformulado por López Austin (2004), refiere al fenómeno de la transformación asombrosa de ciertas personas en animales, a los que se les dice “nahuales” y se relacionan de una manera directa con las entidades anímicas del cuerpo (Medina, 2001). Nahuales, como dice Galinier (1987 pág. 431), refiere por lo menos a tres condiciones “el alter ego del alma humana, el curandero transformado en animal y un animal específico que pone en peligro la vida de los recién nacidos”. En el Ejido de San José, estas consideraciones se han perdido. Tampoco hay un especialista *kaju* que pueda metamorfosearse en trueno, como el

---

<sup>191</sup> Cuando se trata de niños, no se les echa chile porque la sahumereada se les hace “muy pesada”.

documentado por Dominique Chemín (1980). Hubo en el ejido, seres tan pesados, que llaman “nahuales”, que tenían la capacidad de convertirse en animales o adquirir forma humana.



**Ilustración 3.- Dibujo de nahual hecho por Felisiano Izaguirre Gerónimo. Ejido de San José, Nov. 2013.**

Un hombre de mayor edad me relató que un tío suyo iba seguido a San Nicolás de los Montes; en aquel tiempo –y todavía se realiza así– se iban caminando y se hacían casi dos días y una noche de viaje. En medio del camino, en pleno monte, dos hombres se encontraron a unas muchachas bien bonitas que estaban “agarrando agua”, que los invitaban a pasar la noche en su casa; les prometían comida y descanso. Algo les hizo sospechar y decidieron rechazar la oferta. Se fueron caminando y más adelante decidieron pernoctar. Uno de ellos puso un señuelo, enredó piedras del río en las cobijas, simulando un cuerpo dormido y lo dejó en el suelo, él se subió a un árbol y así se quedaron. En la madrugada, despertaron por el ataque feroz de unos seres horripilantes que eran como mujeres zopilotes, con garras y colmillos; que se los querían comer. Una de ellas estaba enfurecida porque había dado con puras piedras y preguntaba “¿Dónde quedó el compañero?”. La otra se había convertido en un “animalote” porque era nahual y devoraba al otro hombre “nada más se oía la gruñidora”. El otro corrió y dio aviso en San Nicolás.

Entonces de todos los ranchos se juntaron para ir a matar a los animales. Siguieron el rastro de sangre; encontraron las casas y las quemaron. Entre todos mataron a los “animales” y desde entonces ya no hay gente de ésa.

Este relato, nos ofrece tres consideraciones por lo menos. En primera instancia la referencia que subyace entre “ancestro” y “nahual” y la circulación que fluye entre ambos conceptos por medio de cierto animal, en este caso el zopilote. Las mujeres-zopilote, entidades mesoamericanas que configuran un campo lascivo y seductor (Limón y Battcock, 2013) que conduce directamente a la pulsión devoradora característica de las entidades del mundo otro. Por último a la instauración de un tiempo actual impuesto sobre aquella naturaleza ancestral. Nahual, entonces, es el brujo que puede convertirse en coyote, tecolote, lechuza. Que lo hace para acceder a las viviendas y enterarse de lo que pasa y de los chismes que se cuentan. Quizá a esto se refieren los pames cuando dicen que los coyotes entienden la lengua pame y el castellano. Una vez me dijeron “ése no es coyote, son creencias que tenemos por acá”.

### **Comentarios**

Los chinchos son animalitos nocturnos. Su canto y el de otros animales (cangrejos, ranas, coyotes) se asocian al agua, en especial “la que viene de arriba”, la lluvia. La época de lluvias que va de abril a finales de octubre se divide en dos partes: las lluvias del norte a las que llaman “pitayeras” y las lluvias del suroriente que llaman “eloterías”. Ambas lluvias están gobernadas por los rayos, entidades inasibles que traen el granizo. Las lluvias pueden tomar la forma de culebras, las cuales, como el granizo, se suponen blancas y negras. No todo lo proveniente del mundo oscuro y lunar es cálido y benéfico: hay seres perturbadores y perjudiciosos: la *cosa mala*, el diablo, las brujas, los diablos, los malaires, los nahuales y otros contagios. De estas condiciones, se vale la sociedad para responder con justicia a los problemas que en el ejido son difíciles de solucionar. No todo es maléfico, pues como vimos, incluso de la *cosa mala* surgen motores que pueden ser útiles, pero tampoco todo es benéfico: las lluvias también pueden ser catastróficas. Es al ser humano a quien toca mediar por esas relaciones, por instaurar el equilibrio universal de las partes en conflicto, por retribuir los dones otorgados y esta obligación económica, es lo que lo separa del mundo de la naturaleza.

## El mundo de los pitacoches

Los pitacoches son aves parientes de los chinchos. Ambos pertenecen a la familia *mimidae*. Los pitacoches se clasifican en el género *toxostoma* (de Juana *et al*, 2005), comprendiendo más o menos unas 10 especies; la que habita en el ejido de San José es el *toxostoma curvirostre*. Los pitacoches son un poco más grandes que sus primos los chinchos y se distinguen de ellos porque tienen un pico largo y curvo y una cola que es muchas veces más grande que su cuerpo. En cuanto a sus hábitos, los pitacoches se diferencian de los chinchos porque aquellos prefieren los ambientes esteparios y cálido-secos. Se les llama pitacoches por la costumbre que tienen de anidar en lo alto de los pitayos (del verbo náhuatl *cochi*, que significa dormir); en otros lados le dicen cuitlacoche o huitlacoche. Francisco de Santa María, en su *Diccionario de mexicanismos*, dice que “cuitlacoche” proviene de “cuica-coche” voz que significarían “el que canta para dormir”, del náhuatl *cuica* (canto) y *cochi* (dormir). Como quiera que sea, ambas interpretaciones nos sirven: el pitacoche es un ave diurna que anida en los pitayos y que canta para dormir. Como sucede en muchas ocasiones en el campo de la significación, no hay un origen único y preciso de los significados, sino que la potencia del signo le permite comprender varios sentidos, y todos ellos son válidos. A diferencia del chincho, el pitacoche no tiene un repertorio musical tan vasto, apenas tiene una canción y algunos pocos tonos. A cambio de ello, canta todo el día, especialmente en la mañana y por el atardecer, de ahí que su nombre indique que canta cuando el mundo se va a dormir.

Como es un ave que gusta de vivir en las zonas áridas, en el Ejido de San José, habita en el lado noroccidental, donde se extienden los campos llanos y planos; justo de donde llegan las “aguas pitayeras”. Cuando es verano y hace calor, este pájaro se aleja hacia el norte, porque hacia el sur se maximiza la competencia por el alimento, como vimos, en este tiempo llegan al ejido, por la migración hacia el norte, aves que provienen de la sierra (el chincho, las gaviotas, las garzas, patos y otros). Los pitacoches aprovechan el régimen de lluvias, saben que en esta época pueden sobrevivir hacia la latitud tropical. Entonces hay aquí una oposición: si el chincho es un pájaro lunar, nocturno, que se alegra con el régimen de lluvias, el pitacoche es un ave diurna, que se alegra con el calor y el tiempo seco.

A la otra parte del año es a la que se le dice “el tiempo muerto”, es un tiempo en el que se trabaja la tierra bien poco; lo que los mexicanos llaman *tonalko* (Alvarado Solís, 2004 pág. 94), y va desde las primeras heladas, por los últimos días de octubre, hasta que caen las primeras lluvias a mediados de abril. Es el tiempo del estiaje. La mayoría de las plantas se queman con las heladas, se secan con la falta de humedad y se deshojan con los vientos del invierno. Lo que una etnografía dualista rígida no puede ver es que durante la época seca es cuando muchas especies vegetales florecen y dan frutos, como los alicoches, las biznagas, una flor conocida como chicalote, casi todos los géneros de nopales, las palmas, las jarritas o los pitayos.<sup>192</sup> Es cuando proliferan las ratas –porque aunque en el tiempo húmedo hay abundancia de alimento, estas poblaciones son diezmadas por la presencia de las serpientes– y la leña –otro recurso importante, para la vida campesina–, es cuando se puede recolectar barro, yeso y otros minerales y cuando el aguamiel, el pulque y el mezcal saben mejor.

**Tabla 8.- Esquema de la temporalidad de secas**

Octubre	Noviembre	Diciembre	Enero	Febrero	Marzo	Abril
	Tiempo seco			Semana santa		

En la navidad el sol nace, “está tiernito y frío”. Coincide esta época cuando el sol alcanza su máximo recorrido hacia el sur. El Sol-Cristo crece y se fortalece en los meses de enero y febrero. Entonces ocurre aquí una inversión, se “atraviesa” un tiempo oscuro y aciago, la Semana Santa; que consiste en el cruzamiento de los ciclos solar y lunar (algo similar a un eclipse). En este tiempo “santo”, revisaremos en el capítulo siguiente “el sistema ritual”, todo se invierte, porque es como un tiempo de noche: se representa la muerte del Cristo por las fuerzas oscuras y cómo Cristo-Sol (*Ganau*) se sobrepone, resucita y expulsa a los diablos a su reino de tinieblas; es un tiempo en el que las ponzoñas se intensifican. Este tiempo depende del calendario lunar y puede caer entre principios de febrero y mediados de abril. El sol es la principal fuente de calor. Es el calor que necesitan los elotes para crecer “agüita y calorcito”. Del sol proviene la fuerza obtenida por las cosas:

<sup>192</sup> Es claro que muchas especies vegetales florecen en esta época para aprovechar los vientos polinizadores, tanto que les llaman también “aires preñadores”.

animales, hombres, piedras, plantas. El calor solar se acumula en los seres masculinos y los amaciza, los vuelve fuertes y sanos. Como veremos más adelante, este calor acumulado y contagioso también puede ser causa de algunas enfermedades: “trasol” y desipela.

### **Animales diurnos**

Los animales diurnos también ofrecen datos etnográficos muy interesantes: algunos son portadores de malagüero y presagios funestos: como el aura (*aura gallipavo*) que señala el lugar de las vacas muertas. Cuando un campesino sospecha que se le murió una vaca busca en el cielo el gesto inequívoco de las auras que dan vueltas en el aire, señalando la localización del animal muerto.

Hay animales comunicadores, como el zopilote (*coragyps atratus*). Lleva y trae noticias en una circulación vertical y espiral. El zopilote se relaciona con el fuego y con su renovación de la Semana Santa; es un ser ancestral que, por su participación mítica, se asocia a la sexualidad y a la muerte. Otra ave comunicadora es el paisano, mejor conocido como “corre caminos”, temido porque anuncia infortunios, si uno los ve cruzar el camino algo malo sucederá. Hay también animales que traen buenas noticias: ciertas arañas que se descuelgan en la cocina avisan de las visitas esperadas; también se considera como señal de buena suerte que las hormigas que llaman “coloradas” lleguen a colonizar el solar doméstico, se dice: “vendrá dinero”. También se considera de buena fortuna la visita a una vivienda de un pájaro carpintero para dar picotazos a los palos que hay por ahí. Los animales que son temidos por su cercanía con la “*cosa mala*” son las lagartijas y los camaleones. Por ejemplo, es muy malo permitir que a una persona le dé la sombra de un lagartijo o un camaleón, pues eso le cambia la piel a uno. Es relativamente común que a los niños se les formen “borditos en el lomo”, estos borditos no son otra cosa que lagartijos que se les metieron, y que deben ser quitados con un cuchillo.

Como veíamos la conducta de muchos animales se refiere a un carácter humano o, mejor dicho, se ve en los humanos una identificación animal: por ejemplo se le dice a alguien que “parece tordo”, cuando se sabe que estos animales “son mañosos” y les cambian las crías a otros pájaros para que se los mantengan;<sup>193</sup> también le pueden decir a

---

<sup>193</sup> Como vimos, en la sociedad pame “la familia” no es (aunque cada vez menos) sino el resultado de múltiples familias recompuestas.

alguien que parece “pajarito zacatero, de ése chichorrito” ave que se caracteriza por hacer nidos en todos lados. Cuando los niños defecan con la ropa puesta, los remiten a la imagen de las zorras que son “bien cochinitas”, pues es conocimiento común que si uno deja una camisa en el monte y se descuida, al poco rato viene la zorra y deja “su travesura”, es decir, la defeca.

### **Los santitos**

Los santos también son seres livianos e inasibles, pero constan de una imagen, es decir, no son fuerzas impersonales (López Austin 2005) sino que están referidos a cierto carácter y ámbito del mundo; en contraste con los aires malos, los santos son entidades benéficas, fuentes de salud y del bienestar, pero también son volubles y pueden adquirir posturas muy vengativas y no perdonan ofensas. Son considerados ayudantes de Dios, pero “santito” puede referirse a Dios mismo. En la actualidad, las reflexiones acerca de estos seres están contaminadas por la resistencia a un frente doble: al discurso ortodoxo católico y a la propaganda cristiana protestante. Así, los pames suponen que sus creencias acerca de santitos son parte de su identidad católica y que ello los distingue de los “hermanos” (los cristianos protestantes). Los sacerdotes de Ciudad del Maíz se inconforman a su vez con la ritualidad desplegada por los pames, en parte porque esa “religiosidad popular”, en su opinión, los acerca más al paganismo y politeísmo que al cuerpo místico de Cristo y los sacramentos.<sup>194</sup>

El Señor del Amparo (celebrado en Ciudad del Maíz el 3 de mayo) o San Isidro Labrador gestionan las aguas; los granizos se le atribuyen a San Dimitas (24 de abril), el fuego a San Antonio de Padua (16 de junio) y el agua a San Juan (24 de junio) y no lo consideran como el personaje bíblico sino a la Virgen de San Juan (de los Lagos); San Francisco –ubicado al norte en Real de Catorce– rige las heladas, la bonanza económica y la protección contra las habladurías se le piden a San Ramón, mientras que salud y prosperidad corresponden a San Juditas (28 de octubre). Jesucristo en todas sus advocaciones, como “Señor de la Misericordia”, “Señor de la Salud”, “Señor de los Trabajos”, es considerado un “santito” también y, como se analizará en el siguiente capítulo, de algún modo es una cruz, y la cruz es una persona. Lo más probable es que

---

<sup>194</sup> Estas disputas han existido desde hace mucho tiempo (Chemín, 1984 pág. 179).

“santito” refiera a toda personificación de una voluntad benéfica y todas ellas son fisiones de Dios, el Sol y, en el caso de las vírgenes (Asunción, Concepción y Guadalupe), de la Luna.

El contrato con los santos exige fidelidad; sobre todo se requiere no “alimentar” a las entidades oscuras (al “padrino” o a la “*cosa mala*”). Un amigo mío, al que dejé de ver en las fiestas, me explicó su ausencia debido a que se había vuelto devoto de la “Santa Muerte” con el fin de que esta entidad protegiera a sus hijos migrantes; en consecuencia, no podía participar de las “fiestecitas”. En la actualidad, algunas danzas participan en las fiestas a la Santa Muerte. No está aún resuelto si el culto a esta entidad debe considerarse como a cualquier entidad santa o si deben cuidarse de no enfadar al resto de los santitos. Lo cual nos permite distinguir esa frontera contractual, mediante la cual está estipulado a qué entidades debe ofrendarse y a cuáles no.

#### **La morfología de los santos**

Un santito es también una imagen; por lo que al soportarse en un medio material (bulto o estampa) esta fuerza se concentra y se conserva para dirigirse en un ámbito del mundo. No hay santito sin imagen. La mayor parte de las imágenes de los santitos veneradas por los pames son adquiridas; en menor medida los santitos son “dibujos” que realizan los artesanos indígenas. Una alfarera, doña Beta, no hace imágenes de la Virgen porque le da “no sé qué” quemarlas en la lumbre. Todos los cristos venerados en la región de la Yerbabuena están soportados en madera de mezquite, aunque no son considerados manufacturas humanas, sino el producto de apariciones milagrosas. Por el contrario, las máscaras de diablo hechas de madera de patol sí son manufacturas pames.

**Tabla 9.- Relación entre imágenes, materia prima y origen o manufactura**

	<b>Imágenes santas</b>	<b>cristos</b>	<b>Máscaras de diablo</b>
<b>Materia</b>	Plástico, latón, metal, pasta, madera, etc.	Mezquite	Patol
<b>Manufactura</b>	Industrial	Milagrosa	Pame

La imagen de algunos santitos tiene una forma peculiar; en especial los cristos de mezquite, sus brazos y cuerpo forman una Y; esta misma forma es la que tienen los mezquites adornados y venerados como “santacruces”. La misma tendencia a representar  $\Lambda$  se encuentra en las guías de flores o adornos que cuelgan de los espacios rituales. De manera invertida  $\Lambda$  aparece en las bóvedas y tejados de las capillas y en la expresión de ciertos santos. La Virgen de San Juan con su vestido abierto subraya esta  $\Lambda$  y los rayos que emanan del Señor de la Misericordia también. San José, San Judas, la Virgen de Guadalupe, conjugan todas estas formas V o  $\Lambda$ . Hecho que quedará documentado en la descripción de la vida ritual, pero que es necesario señalar desde ahora, como un elemento fundamental de la morfología de los santos.

### **Cuerpo, enfermedades y curanderos**

Los pames emplean todo el tiempo metáforas del cuerpo para referir a lo cotidiano. En una tarde me mostraron decenas de maneras como se expresan con las manos los genitales, posturas sexuales y deseos. En otros casos, dicen, por ejemplo “Se le fundió el foco” a quien sufre un accidente en el ojo; por el contrario dicen que está tuerto un coche porque se le fundió el faro. No extraña, por ejemplo, el uso permanente de metáforas referentes a la cabeza, pies, brazos y cola proyectadas hacia el resto de situaciones y cosas del mundo: leños, cruces, herramientas, estados y personas. A estas proyecciones semánticas referidas al cuerpo, a los que especialistas llaman “usos partitivos” (Bourdin 2011), se concentran en la cabeza y en los pies; como se verá en el siguiente capítulo, la vida ritual subraya enfáticamente los conceptos “cabeza”, “primero”, “delantero”, “orden” y los confronta con las partes traseras y últimas del cuerpo, como desordenadas y desordenantes.

### *Enfermedades por calores*

Prácticamente todas las enfermedades, como documentó Chemin (1984), se deben a un desequilibrio térmico. En el apartado de Aires, maloras..., se mostraron algunos contagios con sombras o aires fríos; en contraste, el exceso de calor acarrea también sus problemas; dedicaré a continuación algunas líneas a esta clase de malestares. Chemín (1988) clasificó en tres causas la enfermedad entre los pames: a) el mal provocado por descuido, b) desequilibrio causado por un aire malo y c) una enfermedad “mal puesta” (una “travesura” una maldad, en fin un acto de brujería). En casi todos los casos, se trata finalmente de desequilibrios térmicos y la solución responde a regresar al cuerpo su condición templada,

“las enfermedades calientes son las que provocan dolores agudos mientras que las frías provocan irritación, debilidad, falta de apetito y otros síntomas” (Chemín Bässler 1984, pág. 208). En una ocasión, durante el trabajo de campo, se me inflamaron los ganglios del cuello, mis anfitriones me revisaron y diagnosticaron “calor” por el exceso de sol; me aplicaron como solución dormir con rebanadas de jitomate en el cuello, porque es considerado muy fresco. El exceso de frío, por ejemplo un “hipo feo” causado por un aire, se cura tomando una infusión de pelos de elote.

Los malestares calientes son, entre otros, “el ojo”, el “trasol” y los “piquetes”. El mal de ojo es uno de los contagios más populares no solo en México, sino en todo el mundo. El mal de ojo ha sido documentado por múltiples etnografías, la más importante para este trabajo por su cercanía geográfica es *El trueno ya no vive aquí* (Ariel de Vidas, 2002), y consiste en la adquisición de algunos síntomas y malestares que devienen al ser víctima de la envidia o de una “mirada pesada” y puede acaecer en personas, animales o cosas (como el barro). Un pájaro ojeado se llena de gorupos;<sup>195</sup> un enfermo se invade de piojos; el barro se “corta” y se vuelve inservible, los niños se ponen llorones; a los adultos se les empequeñece un ojo, etcétera. Sin embargo, el mal de ojo casi nunca desata consecuencias graves. Se remedia fácilmente con un huevo y con hierbas frescas, en especial la que llaman “la hierba del ojo”, que se encuentra como cerca viva en prácticamente todos los solares, porque es necesario siempre tenerla a la mano. Según los especialistas, la existencia de este mal se explica como un regulador social que reproduce horizontalidades y permite el mantenimiento de la comunidad (Aramoni, 1990 pág. 29; Ariel de Vidas, 2002).

El trasol es calor acumulado. Se adquiere cuando alguien se calienta mucho porque se mantuvo bajo el sol, porque danzó o bailó sin permitir una adecuada regulación de la temperatura de su cuerpo. Un cuerpo caliente no debe bañarse, ni tomar bebidas frías, pues la confrontación violenta deviene en enfermedad. Así les pasa a los danzantes o a los diablos de la Semana Santa: “vienen calientes y se toman una cerveza helada y ahí mismo

---

<sup>195</sup> Los “gorupos”, que en algunas partes del centro del país son conocidos como “corucos” (*termanyssus gallinae*), parasitan principalmente a las aves, y son insectos ectoparásitos, similares a los piojos y las pulgas; sin embargo, son especies diferentes.,

caen pa'bajo bien malos". El trasol también es acumulación de "calor malo", es decir, del calor sexual, que afecta principalmente a los niños por su condición tierna.

Acerca de los piquetes (*dangui*) de sol, de piedra o de agua y de animales señalo algunos apuntes: serpientes, hormigas, "cargapalitos", avispas, alacranes y otros muchos seres "pican" porque poseen una "lanceta" que los asocia con lo filoso y lo peligroso y, por lo tanto, con la "*cosa mala*" y el diablo. Le dicen "picados" a las víctimas de un agravio hecho con arma punzocortante; del mismo modo, estos animales armados con "lancetas" son agresores especialistas. Casi siempre se considera que estos animales pican con la cola, como ocurre con las abejas, avispas y alacranes; incluso se guarda esta convicción para serpientes (coralillo y culebras de agua) y con ciertos gusanos y crisálidas (cargapalitos). En muchas ocasiones las enfermedades "mal puestas" se asocian con la incrustación de objetos, particularmente espinas en el cuerpo de los "maleados". Al respecto coloco aquí la importancia de muchos sones que refieren a "picar": "viejo de la danza, pícate la panza", "el alacrán, el alacrán te va a picar", "me duele un pie por una espina que me saqué".

Todo este campo de las picazones se dirige al campo de un ataque inesperado y astuto, opuesto al ataque o defensa frontal. Se dice que la serpiente hace creer que su peligro está en sus colmillos, pero ataca a su víctima descuidada con la cola. Veremos, en el análisis de la danza de caballitos, que justamente estas nociones se conjugan en la expresión ritual: el toro ataca frontalmente con la cabeza, la mula destrampada ataca con coces por detrás. Estos piquetes sorpresivos son realizados incluso por entidades que, por lo menos para nosotros, los no-pames, no tienen lanceta. Así lo cuenta Chemin (1984, pág. 196): hay días imprevisibles en los cuales no deben tocarse las piedras, pues estas "pican" al descuido que anda por el monte y que al tocar una piedra siente un dolor... ¡Ya lo picó la piedra!

Entre los pames se cree que la "desipela" —erisipela, irritación de la piel y formación cutánea de erupciones y granos causada por la bacteria *streptococo*— es producida por el sol. No hay curandero en el norte de la Zona Media que no presuma el alivio de la "desipela" como la prueba contundente de su don. Tampoco hay familia que no haya sufrido un caso de ello. Es una enfermedad recurrente en la región (más de lo que las estadísticas institucionales afirman, pues se piensa que la erisipela fue erradicada hace

décadas), que se alivia con un remedio críptico: la suma de varias hierbas: la que llaman “caca de gallina”, patol (de semillas negras), raíces como el camote de lechuguilla...

*El cuerpo, el árbol*

Entre los mezquites y los santos hay más de un vínculo que los une: el cuerpo, las flores y la cruz: los mezquites que parecen cuerpos en Y son cruces floridas y la materia de las imágenes santas aparecidas son cruces de mezquite; en retrospectiva, la cruz es similar a un cuerpo humano, casi una persona súper potente. Los mezquites, otros árboles (ébanos, pirules, patoles, encinos, sabinos) o los quites de los magueyes son postes por los que fluyen las savias primordiales, no solo por sus raíces, sino también por sus copas, integración del cosmograma explicativo de López Austin (1994) y del cuerpo-flor norteño yaqui (Olavarría, 2003), que veremos replicado en la vida ritual, especialmente en la inversión de las flores de sotol.

Al respecto una enfermedad como el “mal de orín” puede ayudar a comprender los saltos entre estos conceptos. Cuando se sufre de este mal, que consiste en la incontinencia de la orina, especialmente nocturna en los niños, se aplica como remedio “agua de mezquite” untada en el ombligo. El “agua de mezquite” se obtiene de poner la punta de una rama tierna de este árbol al fuego; del otro lado emanará “el agua” medicinal. La rama verde-tierna es vehículo que une al árbol y al paciente, por ambos pasan los fluidos nocturnos; uno de ellos se sella por el fuego, y el agua resultante se coloca en el centro del cuerpo, para que de la misma manera selle la incontinencia.

*La cabeza*

La sesera tiene el papel de delantera. Es continente de las ideas y del conocimiento. Las ideas provienen de Dios (o de los santos) que las ponen en la cabeza a través de los sueños. Uno de los gestos de culto consiste en frotar la cabeza y la nuca con el manto de las imágenes santas. Cuando se intenta restaurar a un “endiablado” o “enlunado” se le barre la cabeza, algunos curanderos echan éter “pura lumbre” cuando la cabeza está sometida por aires fríos. La cabeza es el centro de las templanzas y de la orientación; el desenfreno sexual es “calor que se mete a la cabeza”; el efecto lunar, por el contrario, enloquece la cabeza. Cuando deviene un accidente, se procura cubrir la cabeza de la víctima para “que no agarre aire”.

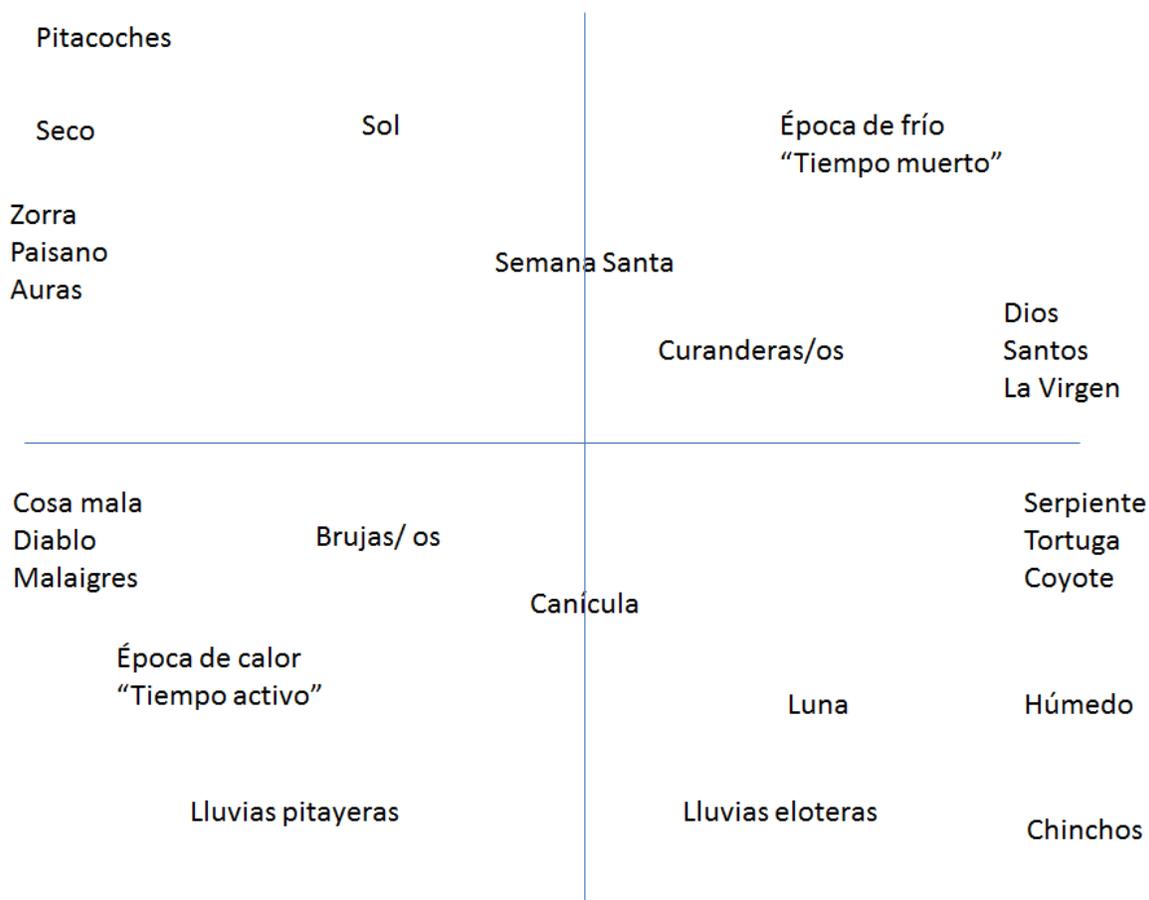
### **La topada de los chinchos y los pitacoches**

Hubo un tiempo en el que los animales querían nombrar un monarca. Entonces hicieron un baile y un concurso de poesía, es decir lo que se conoce como una “topada”. Participaron varios animales, todos los que sabían cantar “le entraron”. Como el chincho y el pitacoche, que eran músicos y poetas, le “intelegían” a la rascadera [...] como esas gentes que echan poesía”, pero ahí está que cantaron toda la noche, se trezaron los pájaros en el combate musical, “cante y cante puras poesías, pues no había nadien más que ellos... eran los reyes de la música”, y resultó que en la madrugada al pitacoche se le acabaron las poesías, ¡ya qué respondía si nada más se sabe una canción! Entonces, ahí está... el que ganó fue el chincho cantador, porque él se sabe todas las canciones, por eso se dice que es rey.

Este combate musical se realiza cada año, cuando las lluvias se retiran y se impone el tiempo seco, los chinchos se alejan del Valle del Maíz replegándose hacia la sierra, llega el tiempo de los muertos, de las heladas y de la virgen; muere y nace el Sol y en la medida que toma fuerza y “va para arriba” algunas plantas y animales florecen y se alegran, como los pitacoches, y así llega el tiempo peligroso de la Semana Santa, acontecimiento del cual el Sol debe salir victorioso. Caen entonces las primeras lluvias y cuando los chinchos regresan al Valle, el mundo se encuentra rebosante de hierbas y animales que alegran las noches con sus cantos y costumbres; miles de pequeños acontecimientos nocturnos se activan por el calor, las lluvias y la luna...

El anterior relato ejemplifica mucho de lo que he intentado describir desde el principio de este trabajo: que el Valle del Maíz se encuentra entre dos ecosistemas: un gran llano hacia el noroccidente y una escarpada y húmeda sierra hacia el suroriente; ambos territorios representados por estos pájaros. Ambas áreas ecológicas fungen también como marcadores temporales: de ambos rumbos dependen las lluvias (divididas a su vez en pitayeras y eloterías) y el tiempo seco. Estos dos rumbos coinciden con el eje solar (orienteponiente), eje que también determina los fundamentos del tiempo (lo que va para arriba y lo que va para abajo); que además indica la circulación vertical de las sustancias, en especial los fluidos. El agua media entre los territorios de las distintas poblaciones sociales y también entre lo afuera y lo adentro de las viviendas; el fuego también tiene una naturaleza axial, como fogón, como centro de cada vivienda y centro de la comunidad.

Así que podemos proponer el siguiente modelo de las dos partes constitutivas del mundo.



Esquema 1. Organización de entidades de acuerdo a las categorías del pensamiento pame

La metáfora de los chinchos y los pitacoches nos ayuda a entender también el conflicto identitario que ocurre en el Valle del Maíz entre los *iskiriuy* del Centro y los *xi'iuy* pames del ejido de San José. Unos presionan, empujan, arrinconan y desplazan a otros en una temporalidad histórica y colonial. Los *xi'iuy*, como los chinchos, imitan el comportamiento de los *iskiriuy* y, con ello, intentan dejar de ser pames. La identidad de esas personas que viven hoy en el Ejido de san José está fincada en un vínculo con sus antepasados y en el culto a sus divinidades, pero que tienen que adaptarse a un mundo colonizado.

Las nociones hasta aquí descritas (liviano, pesado, arriba, abajo, hombre, mujer, niño, tierno, macizo, húmedo, seco, poniente, oriente, sol, luna, telúrico, atmosférico,

benéfico, maléfico, oscuro, numinoso, frío, caliente, sangre, cuerpo, cabeza, cola, orden, regla, y desorden) fueron cuestiones arrancadas de la vida cotidiana del ejido y Villa de San José, y descritas artificialmente casi de forma “pura”; el propósito hasta aquí planteado se dirige a activarlas en la siguiente descripción de la vida ritual. Es necesario pues lograr que estos conceptos abandonen la atmósfera intelectual y se pongan en juego, de manera vivencial y lúdica, en la experiencia ritual. Solo así, podremos al final verificar cómo estas nociones condensadas, petrificadas en los dispositivos rituales, forman parte de la vida cotidiana y de la construcción de la identidad pame de Ciudad del Maíz.



#### **Capítulo 4.- El sistema ritual**

### **Primera parte: consideraciones previas**

En este capítulo daremos cuenta de la vida ritual del Ejido y Villa de San José. Para lograr nuestro análisis partiremos de algunas reflexiones en torno al ritual. Más adelante explicaré las unidades de análisis a las que llamo “episodios rituales” y que son cuatro: procesión, comida, rezos y danzas, además de los “preparativos”. Prosigue un apartado especial para las danzas, siendo ellas el episodio más complejo de la vida ritual en el Ejido de San José. Luego se presenta una etnografía que detalla las fiestas principales a los santos patronos (San José, la Virgen, etcétera). Los ceremoniales más notables –la fiesta de la Santa Cruz y el desarrollo de la Semana Santa– se presentan al final por ser los más complejos. Por último se ofrece un análisis de los elementos del sistema ritual que obsesionan el pensamiento pame de Ciudad del Maíz: las vueltas, el desorden, las ofrendas, la ambigüedad, la bendición y la identidad.

### **Ritual y cambio.**

Una de las principales preocupaciones de la antropología y del pensamiento social en la actualidad debate las posibilidades del cambio y la permanencia. Varias son las publicaciones que se dedican al estudio de cómo la sociedad dominante, global y capitalista, invade y trastorna los medioambientes colonizados.<sup>196</sup> Minerías, proyectos turísticos, complejos industriales y agroindustriales y otras formas materializadas del capitalismo intervienen con lógicas extractivas y depredatorias en los espacios que, de otra forma, son territorio de los pueblos colonizados y se radicalizan las tensiones entre localidad y globalidad, entre tiempos y espacios. En muchas de estas publicaciones se detallan procesos de pauperización, pobreza y marginalidad. Los pueblos parecen ser engullidos y digeridos una y otra vez por los procesos globales que dominan la economía mundial. En palabras de Andrés Medina (2003 pág. 23): “son marginados políticamente y son forzados a resistir los más diversos y brutales planes de exterminio”.

Estos procesos se diagnostican por medio de la desaparición paulatina de la vida tradicional: pérdida de lenguas autóctonas, de indumentaria, de formas de producción ancestrales, de mitos y prácticas (Salas, 2011). En ese sentido, el cambio de los distintos grupos es innegable e inminente. Esta desaparición, que Boas advertía ya en el siglo XIX,

---

<sup>196</sup> Al respecto, varios autores son comunes a estas referencias destaca entre ellos David Harvey (2001), y para el caso de México Michael Kearney (1995) y Cristina Oehmichen (2011).

no puede considerarse el día de hoy como un suceso del pasado, como un hecho histórico que ocurrió sin más, sino que se ha repetido una y otra vez en vaivén recurrente. Muchos de estos pueblos han desaparecido, emergido, resistido y vuelto a desaparecer. Razón por la cual, en nuestro territorio nacional, se hallan múltiples casos de grupos que desaparecieron, otros que encontraron un modo de volverse discretos, otros que re-emergieron reivindicados<sup>197</sup>, otros que han resistido admirablemente distintos procesos de colonización<sup>198</sup> y algunos que se volvieron vitrinas de un mundo exótico y que se adaptan a los procesos más vanguardistas del mundo contemporáneo.<sup>199</sup> Es decir, en todo este catálogo de casos ha de hallarse la historicidad de las rupturas identitarias que, aunque discontinuas, sitúan la necesidad de reconocerse con las categorías dominantes “indio”, “indígena” según su situación política (Vázquez León, 1992).

Frente a los investigadores que subrayan y dan cuenta de los cambios, hay otros que observan continuidades. Alfredo López Austin ha sido el autor que mejor ha subrayado este carácter duro de la cultura (López Austin, 2006). Todo indica que los cambios no ocurren de manera caótica, sino que obedecen a causas y a procesos que se consolidan en estructuras cada vez más fuertes, lo que les confiere paulatinamente una capacidad estructurante. Hay paradoja en ello, porque lo que llamamos histórico, es decir lo cambiante, lo dinámico y fluido, termina por volverse parte de lo continuo, estructural e inamovible. Del aparente vértigo al aparente monolítico. Por un lado, se tiene la percepción de que la vida “tradicional” de los pueblos colonizados está desapareciendo en pos de la modernidad;<sup>200</sup> por el otro, se advierte que esta vida tradicional perdura porque estos pueblos no tienen oportunidad de entrar en la modernidad o en las fases tardías del capitalismo y son obligados a conformarse con una cultura marginal<sup>201</sup>. Este trabajo no

---

<sup>197</sup> Como el caso de los purépechas michoacanos a quienes, según Vázquez León (1992), les ha sido conveniente ensalzar una identidad étnica y que la condición de ser purépechas ha dependido de las condiciones favorables que representa.

<sup>198</sup> El caso de los *rarámuri* es ejemplar. Juan Luis Sariago (2002) documenta cómo este grupo pasa por varias etapas de colonialismo que van desde la consideración de su salvajismo hasta su incorporación en el narcotráfico y el turismo contemporáneo.

<sup>199</sup> Los huicholes son quizá el caso más ejemplar de un grupo adaptado a las circunstancias del mundo contemporáneo, Neurath (2001, pág. 485) les llama “un grupo étnico “exitoso””.

<sup>200</sup> Desde la visión de la cultura como “tradición”, “folklore” y “patrimonio”, véase al respecto una posición crítica en Guillermo de la Peña (2011) “La antropología y el patrimonio de México”.

<sup>201</sup> Es el pensamiento de García Canclini (2009) y otros sociólogos que elaboran sus argumentos a partir de la adaptación clasificatoria de los “habitus” y “capitales” de Bourdieu.

comparte ninguna de estas visiones porque, con mucha fortuna, se accedió a las “cajas negras” de la cultura pame.<sup>202</sup>

Una buena posición de análisis para esta desarmante consideración se adquiere al situarse en la frontera de dos campos: uno social y otro cultural. Si reconocemos, retomando a Geertz (2006, pág. 147), la existencia de una tensión entre sociedad y cultura, vinculada tanto a la realidad cambiante como a aquella que permanece, comprendemos que aunque éstas son condiciones opuestas, al mismo tiempo son innegables. Los rituales son justamente eso, acontecimientos contradictorios y paradójicos que conjugan las dimensiones del cambio y la estructura. Dice López Austin (2006, pág. 64) que son *vehículos de expresión privilegiados*. La palabra ritual proviene de un libro así llamado que establecía ortodoxamente los pasos de las ceremonias católicas (*ritual romanum*), en especial las de los sacramentos; por ello el ritual resulta ser un acontecimiento fuertemente pautado dirigido a los seres de la sobre naturaleza, dice López Austin (2005), subrayando este carácter duro, ortodoxo, metódico y regulado del ritual. De este modo, tenemos que el ritual contiene elementos formales; un “deber ser” que erige la ortodoxia, inamovibles pautas y conductas que conllevan a los actores más conservadores a cuestionar constantemente las modificaciones que otros heterodoxos intentan implementar en las prácticas rituales. Paradójicamente la palabra ritual, también significa “fluido”, “proceso”, “cambio”, “transformación”, de ahí la arcaica partícula *rhi*, de la que proviene también la palabra río (Turner, 1978 pág. 243). La noción “ritual de paso” casi resulta ser un pleonasma. Los rituales son el cambio mismo. Idea muy explorada desde Van Gennep (1986 [1906]) hasta Turner<sup>203</sup> y, sin embargo, a la vista de todos está que, en el imaginario político de nuestra vida social, los rituales están proyectados como elementos de “tradición” que, se tiene la idea, deben preservarse del cambio. Muchos elementos de la vida ritual son considerados –con la alarma propia de las políticas de preservación– “patrimonio intangible” (de la humanidad, del país, del estado, etc.) como el volador, el huapango, etc., con miras a obtener su inmovilidad.

---

<sup>202</sup> Metáfora recurrente en J. Galinier, de la cual nos valemos aquí para subrayar el carácter persistente y testimonial de los valores organizadores de una población.

<sup>203</sup> Véase al respecto “liminal to liminoid, in play, flow, ritual” en Turner V. , *The ritual to teathre. The human seriousness of play* (1982).

Sin embargo, los acontecimientos rituales están sujetos a profundas transformaciones. Cuando observamos la dinámica actividad ritual, su plasticidad y su capacidad de flexibilidad nos preguntamos ¿Cómo es que son pautados? ¿Cómo pueden mantener a flote un “deber ser”, si al mismo tiempo todos los componentes del ritual están cambiando? En cada comunidad, encontramos personajes que defienden la ortodoxia frente a otros que abogan y promueven los cambios y la adaptación. Las contradicciones son aún más abrumadoras cuando nos damos cuenta que los sujetos –canónicos o heterodoxos– no definen de manera tajante esas fronteras de lucha, sino que discuten al mismo tiempo otros intereses y recursos que están fuera del orden ceremonial, volviendo nebulosas las trincheras, las disputas y los bandos en conflicto.

Como vimos, en el Ejido de San José los discursos y posiciones de algunos participantes se vuelven contradictorios frente a los cambios y permanencias del ritual. El encargado de una danza puede alegar la defensa de las tradiciones y, sin embargo, defiende al mismo tiempo la utilización de medios electrónicos para la reproducción de los sones que sus danzantes bailan. Otros subrayan la necesidad de cambiar algunos aspectos de la vida ritual –como el conflicto, el alcoholismo, los rezos, la vuelta a un catolicismo más espiritual– pero terminan por reproducir las condiciones que ellos mismos criticaron.

Para el análisis de la permanencia y cambio propongo tres contextos en los cuales se diagnostica la adaptación de la actividad ritual en la sociedad pame de Ciudad del Maíz, que forman parte de la tensión surgida en los dos campos: social y cultural. Estos tres contextos se reúnen en el campo que podemos considerar esencialmente “social”: los contextos interpersonal, comunitario y global.

El nivel de comprensión del **contexto interpersonal** debe considerarse el aspecto más importante para el antropólogo que intenta involucrarse en la actividad ritual de una comunidad. A pesar de ello, la interiorización de este contexto pocas veces se revela en las etnografías publicadas. Aquí se refiere a ese nivel de conocimiento de la comunidad logrado a partir del reconocimiento de las personas que la integran, específicamente su ubicación en la estructura social y el desenvolvimiento de sus roles. La seriedad con la que se describe este conocimiento rompe con la frescura y espontaneidad con la que se observa durante el trabajo de campo. El conocimiento interpersonal en una comunidad se logra

escuchando chistes, chismes y juicios, con botanas y cervezas, viendo un partido de béisbol, comiendo gorditas y frijoles en la cocina de una vivienda, caminando por las veredas del monte, cazando una víbora o cortando un árbol de patol. A las personas se les conoce a partir de la interacción mutua: sus reacciones, sus intereses, sus valores, sus convicciones. No es lo mismo decir que “se murió el músico de la comunidad” a decir “ya no hay música de vara porque murió don Leno”, sobre todo si conocemos la historia de don Leno y cómo fue que se hizo músico, su carácter y sus problemas personales con otros miembros de la comunidad, hechos que le otorgaban el sazón a su música y a su presencia en la vida ritual y festiva de la comunidad. Gracias al trabajo sistemático de registrar todo cuanto sea posible, muchas veces no hay diferencia entre el trabajo de campo y el sincero cultivo de la amistad.

El acontecimiento ritual se repite cada vez que las condiciones que lo provocan aparecen (Smith, 1996 pág. p.640), condiciones que muchas veces son anuales. Pareciera que cada año ocurre la misma danza ejecutada al mismo santo, el mismo día, en la misma vivienda, casi por los mismos danzantes. El 28 de octubre, día de San Juditas Tadeo, en el ejido de San José, Goyo y Tachito bailan las danzas de a pie frente a varios altares domésticos, acontecimiento que se repite una y otra vez. Sin embargo, esa aparente repetición es, en realidad, una historia que cuenta anualmente el episodio de una lucha entre danzas dirigidas por dos hermanos –Goyo y Tachito– por la legitimidad dancística, por la huella de la ofrenda. Cada año se esmeran de cuidar la tensión de la permanencia y el cambio. Ambos se demuestran su trabajo ostentando las mejoras invertidas a sus respectivas danzas: cambios a la indumentaria, un mejor sistema de sonido, nuevos pasos, otros sones... Quien ve la fiesta a San Judas por primera ocasión no advierte la disputa, tampoco la hermandad, ni el parentesco. Los integrantes, la mayor parte descendientes de cada hermano, son primos entre sí. Cada año, el ritual se trata –en este nivel– de una competencia que compara la calidad de los tamales, los rezos, la intensidad de los cantos y la sofisticación de las danzas. Aquí es donde el parentesco retoma su importancia: para ellos ser parientes significa un elemento de disputa y una de las situaciones que le dan sentido al ritual.

Analizar este carácter interpersonal del contexto ritual implica para el observador un conocimiento profundo de los participantes. Es el primer nivel de cambio y adaptación del ritual, cada año trata acerca de la posición de sus participantes; se adapta a las circunstancias: a los pleitos, a las angustias y carencias, a las necesidades de los actores. También exige un conocimiento de sus relaciones: aceptadas, violentas, ilícitas, negadas, conflictivas o indiferentes. De esto hablan los participantes y espectadores, al día siguiente: si la fiesta fue exitosa porque asistió mucha gente, si la numerosa asistencia se debió a la aceptación comunitaria, si alcanzaron a darle de comer a todos, si hubo muchas danzas, si bailaron bien, si hubo o no pleitos.

El **contexto comunitario** es otro contexto de cambio y adaptación del ritual. Lo hacemos partir del entramado social, del conjunto de relaciones comunitarias, examinadas en los párrafos anteriores, y que proyectan al conjunto de personas que se reconocen como parte de la comunidad en un solo conjunto, bajo un solo nombre: “el barrio del pozo”, la “ernia”, la villa de San José, los pames, el ejido, la comunidad. Es un contexto que rebasa lo personal y lo interpersonal y constituye una unidad supraindividual, que generalmente llamamos “grupo”, pero que también se llama “comunidad” y que los pames dicen “el rancho” o “el barrio”, “la ernia” (sic), y que los de “afuera” dicen “la pameada”, y que conforma esa frontera de identidad tan difícil de situar al cobijo de un concepto, pero que en la etnografía aparece revelada todo el tiempo. Resulta importante reconocer este contexto porque permite identificar dos niveles de desarrollo del acontecimiento ritual: al situar un “nosotros” delinea también un “ustedes” constituyendo al mismo tiempo una frontera entre el ritual y el espectáculo; un “hacemos nosotros para que lo vean ustedes”; veremos más adelante que esta voluble frontera coquetea con los límites de la identidad, especialmente en la Semana Santa.

En otros trabajos la definición de comunidad la supone como el conjunto o sistema de relaciones primarias;<sup>204</sup> aquí, aunque de manera arbitraria, hacemos partir el contexto de comunidad cuando esas relaciones primarias adquieren unidad, un mismo nombre. El

---

<sup>204</sup> Para Oehmichen (2001 pág. 18) “la comunidad es un conjunto de relaciones primarias, que apelan a una historia común, al parentesco, es decir genera vínculos primordiales que tienen la virtud de adaptarse y resignificarse”. (Oehmichen Bazán, 2005). Un estudio más amplio acerca de la comunidad indígena y sus problemas espaciales, políticos y culturales se halla en Pérez Ruiz (2005).

reconocimiento de este contexto obliga al observador a adquirir una perspectiva histórica; es decir, una posición que apela “a una historia común” que explica la historicidad del ritual. Perspectiva que propone Bloch (1997) y que recupera J. Neurath (2001) para explicar, por ejemplo, las continuidades y cambios en la ritualidad de los huicholes. Los problemas y circunstancias comunitarios se refieren generalmente a la disputa y defensa de sus recursos (agua, tierra, prestigio, trabajo, mujeres), acontecimientos y procesos que se tienen que comprender desde antes de la Colonia. Muchas de las circunstancias que rodean al acontecimiento ritual se refieren a este nivel. Como veremos, los barrios, los grupos internos de la comunidad, la organización social del ceremonial, se modifican y se adaptan a los cambios que ocurren en este contexto.

Mucha de la función cohesionadora atribuida al acontecimiento ritual depende de los cambios ocurridos en este contexto de “dinámica intrahistórica” (Báez-Jorge-Félix, 2011 pág. 27). Los grupos se fortalecen a partir de integrar acciones comunitarias que adaptan el acontecimiento ritual a las circunstancias concretas: una sequía que echó a perder la mayor parte de cultivos, la disputa legal de tierras con el grupo vecino, la hermandad de la pobreza o la desgracia.

El **contexto global** es el que suponemos emerge de las relaciones históricas de la comunidad con el exterior, con la llamada sociedad dominante. Se expresa sobre todo en relaciones económicas y políticas; requiere al investigador adquirir, por lo menos, una perspectiva regional. La intervención del turismo, de las nuevas tecnologías, la modificación de hábitos de consumo y de prácticas. Contra la idea tradicionalista, que impone una imagen fosilizada de la vida ritual y simbólica, el acontecimiento ritual se encuentra siempre en la vanguardia, nutriéndose constantemente de las novedades de la vida contemporánea: por ejemplo, como se describirá más adelante, el nombre de la diablo de la Semana Santa cambia de un año a otro: se llama Shakira, Ninel o Jenny... Cada año se agregan en los puestos de venta festiva nuevas atracciones en forma de novedades con cara de tradición: el brincolín, la máquina tragamonedas, el juguete importado; el ajuar dancístico se renueva con bisutería importada; la creación de un escenario bíblico virtual con un proyector. Todos estos ejemplos son adaptaciones del acontecimiento ritual en razón del cambio provocado por las relaciones con el exterior. Galinier (2006) observa esta

complejidad en la televisión que ciega a los jóvenes embelesándolos, según la opinión de los viejos mazahuas.

Estos tres contextos, interpersonal, comunitario y global, se caracterizan por su plasticidad y fluidez. El cambio ocurrido en los acontecimientos rituales refiere en su mayor parte a la adaptación a las circunstancias que corresponden a estos tres contextos. Cada uno de estos exige al investigador ciertas habilidades de observación y análisis. Estos contextos están descritos con el mayor detalle que fue posible en los capítulos I, II y III, donde se habla sobre las elaboraciones históricas que conforman el tiempo, el espacio y los grupos sociales en el Valle del Maíz.

Los contextos del campo “cultural” los refiero a lo entendido como cosmovisión. Y alude primero al conjunto abstraído de representaciones, proyecciones, imaginarios, valores y modelos que permiten la comprensión del mundo o, como refiere Broda (2001 pág. 16), la opinión estructurada de los miembros de una comunidad para ordenar al medio ambiente en que viven y al cosmos en que sitúan al hombre. Los acontecimientos rituales se adaptan a las circunstancias personales, locales o mundiales siguiendo los caminos que ha trazado la cosmovisión de sus actores. Los elementos de la cosmovisión, se plantearon en el capítulo 3.

### **Ritual, sentido y exégesis**

Histórico es aquello que denota cambio y movimiento. En ese sentido, cuando consideramos al acontecimiento ritual como histórico es porque, de algún modo, se alude a una perspectiva que permite distinguir continuidades y cambios. Lo anterior resulta de una forma ética de relacionar historia y ritual que rechaza considerar la vida ritual como producto de una sociedad “fría” (Neurath, 2001 pág. 487). Los pames, inmersos en el tiempo histórico y colonial, es decir, en un tiempo de naturaleza lineal, constante e irreplicable, reproducen un sistema ritual que es resultado de largos procesos de configuración, algunos de estos procesos son analizados en el capítulo 2, explicar dicho sistema obliga a distinguir ciertos procesos gestados en la historia de la colonización pame.

Sin embargo, los pames de Ciudad del Maíz no consideran el tiempo así –no del todo, por lo menos–.<sup>205</sup> El tiempo pame, invocado en el acontecimiento ritual, cifra una historia que no se configura con los parámetros de la historia dominante. Este tiempo, que consideramos “frío” orienta hacia otra clase de historia a la que llamamos “mítica”, que es recursiva, espiral, cíclica y que invoca constantemente lo ancestral. Es otra clase de historia que empieza en la Revolución de 1910 fundida con el tiempo antediluviano. Los seres ancestrales, horribles, pesados, –“excesivos” dice Galinier– fueron expulsados del espacio y del tiempo presente a partir de la modernidad que trajo la Revolución. Sin embargo, algo de estos seres es traído de vuelta, invocado, mostrado en el tiempo ritual. Los diablos de la Semana Santa, la mula, el loco, el danzante matlazinca, la flauta, los santos, el santuario. Todo ello invoca un tiempo ancestral, un tiempo que no sólo se distingue de la historia impuesta y colonizadora, sino que rivaliza con ella. Es un tiempo contestatario, vertiginoso y hambriento. Contestatario, porque rivaliza con violencia con la historia, con el tiempo burocrático, con el hastío “de las corbatas”<sup>206</sup> y los escritorios y el espacio impuestos – colonizados–; vertiginoso porque el tiempo ritual abandona el aburrido fluir constante del tiempo oficial y se vuelve frenético y chicloso; hambriento porque exige alimento, un gasto energético desbordado e insaciable, y en su transcurrir todo se vuelve ofrenda y consumo. Ya veremos cómo este tema de la alimentación, del comer, funda sostenes fundamentales del pensamiento.

Este tiempo ritual pame parece ser capaz de asimilarlo casi todo, lo nuevo y lo antiguo, lo móvil y lo inmóvil. Durante la fiesta todo queda impregnado de una contaminación arcaica. El tiempo oficial se interrumpe y cede su laicidad ante la fuerza de este tiempo que no consideramos aquí religioso sino ancestral. Por ello, los funcionarios municipales le llaman “lo nuestro”, “nuestras raíces”, aunque bajo el lema del discurso oficial resulta ser poco creíble pero, al mismo tiempo, innegable: “perversa folklorización de doble finalidad: fortalecer la identidad cultural (las simbólicas raíces de la nación) y enriquecer el negocio turístico” le llama Báez-Jorge (2011 pág. 9). También por eso el

---

<sup>205</sup> Al convivir con la sociedad dominante.

<sup>206</sup> Signo del *iskirung* empoderado, burocrático y gubernamental. “Nosotros tenemos corbatas de tierra”, me dijo don Pedrito Rinconada.

tiempo festivo compite con el discurso del catolicismo y escapa del cerco de control que le quieren colocar las pretensiones turísticas del Estado.

De este modo, la exégesis del ritual nos pide atender a dos dimensiones históricas o temporales. La tensión histórica que nos permite explicar las razones por las cuales un determinado gesto, artefacto o signo permanece o desaparece en el acontecimiento ritual: la relación histórica que tienen los pames con los caballos nos ayuda a comprender el carácter contestatario de la danza de caballitos, puesto que los caballos impactaron militar e ideológicamente en el proceso de conquista (hecho histórico muy documentado por los estudios de danzas, particularmente la “Danza del caballito blanco” (Warman 1976; Rubio, 1996) proceso que se alargó en la pamería hasta bien entrado el siglo XVIII), se añade a esta condición la prohibición colonial que tuvieron los pames de montar caballos y, entre otras consideraciones, la identificación de las milicias y los caporales de las haciendas con estos animales (Rangel 2008). Estos antecedentes permiten pensar la danza de caballitos broncos del Ejido de San José como un discurso contestatario, como se detalla más adelante en el apartado acerca de las danzas.

Otra forma de interpretación se logra vinculando un determinado elemento de la vida ritual con un acontecimiento mítico. Como veremos, hay una recurrente presencia de las vueltas<sup>207</sup> en prácticamente toda la vida ritual de los pames de San José, por ejemplo en las vueltas de las ristras de *pastle* que se enredan en forma helicoidal en los otates como forma canónica de la ornamentación del escenario ritual, este adorno remite a las vueltas que da el zopilote alrededor del otate del maguey, es decir el origen mítico del sexo y la muerte. Aunque solo algunos viejos recuerdan el relato, todos adornan enredando de la misma manera los otates festivos. Aquí el gesto ritual adquiere un sentido mnemotécnico; se convierte en el texto que guarda la memoria del acontecimiento mítico, en una “caja negra” (Galinier, 2009 pág. 153); quizá este no sea un dato almacenado, pero sí una forma de conservarlo, a pesar de su separación del orden mitológico que nutría de sentido y significación al hecho de adornar otates.

Habrá que considerar que el patrimonio mitológico de los pames del Ejido de San José se encuentra devastado prácticamente en su totalidad; lo que queda –fragmentos, ideas

---

<sup>207</sup> Véase “Las vueltas”, al final de este mismo capítulo.

que a veces cobran forma de recuerdos o recurrencias– apenas y puede ayudarnos a encontrar algún vínculo con la vida ritual. A la mitad del Cerro de la Cruz, por encima de sus faldas, hay un lugar especial que contrasta por su humedad con el resto del cerro pedregado y árido; donde crecen unos ébanos; cuentan los lugareños que, durante la Revolución, ahí “los federales” ahorcaban a los prisioneros, disidentes o enemigos, también ahorcaron ahí a los delatores del escondite de Saturnino Cedillo. Otro relato pronunciado en un contexto bien diferente al anterior, asegura que en estos ébanos encontraban a las zorras ahorcadas. Algo deben tener el lugar y los ébanos, porque en el imaginario de algunos Judas se ahorca justamente en un árbol de ébano después de traicionar a Jesucristo. Como veremos, las zorras, los diablos y “Judas”; son casi la misma cosa, traidores todos, quizá como esos pobres acusados de delatar a los Cedillo y que murieron ahorcados en ese lugar. Sin embargo, no tenemos un corpus mitológico, ni siquiera contemporáneo, que nos permitiera realizar las relaciones necesarias para integrarlas a un sistema, apenas unas escasas relaciones. Es importante dar con algunas observaciones que hacen los pames de estos árboles, que son frondosos en un solo lugar del cerro de la Cruz y el proceso histórico de su introducción a la Zona Media con la llegada del ferrocarril.

En un trabajo reciente, Gutiérrez del Ángel (2010 págs. 75-76) explica que se llega al significado de los actantes rituales<sup>208</sup> por el concurso de afinidades con otros campos paradigmáticos como la mitología, el canto, las danzas, la flora o la fauna. Aunque coincide en considerar al acontecimiento ritual como un *vehículo de expresión privilegiado*, resulta necesario ampliar aún más el campo significativo de los elementos rituales. Los elementos de la vida simbólica o ritual no refieren a “significados”, sino al ser verdaderos condensadores de sentido que agrupan sistémicamente conjuntos significativos, razón por la cual no se les puede considerar signos portadores de uno o varios significados, sino símbolos, es decir un tipo de signo que comprende sentidos inabarcables: “la propiedad [de los símbolos] más simple es la condensación” (Turner, 1980 pág. 30). En segundo lugar, el sentido de estos “actantes rituales” muchas veces se halla en momentos bien sencillos y comunes; son estos los que conducen después de un largo proceso de reflexión a la condición de “campos paradigmáticos”. El sentido de los actos rituales se plasma de

---

<sup>208</sup> Un actante es un conjunto narrativo que incluye personajes y la estructura de sus relaciones.

manera aparentemente inocente en chistes, expresiones comunes y relajadas, muchas veces espontáneas, o bien en actos simples, repetitivos y cotidianos. Por ejemplo, si se pone atención a la explicación de cómo se usa un machete para cortar un tronco grueso de dura madera se aprenderá mucho, aunque sin saberlo, de cómo se usan “las espadas” en la danza de caballitos, “hacia un lado y hacia el otro, intentando sacar raja”. Se aprende mucho acerca de los gestos rituales observando la organización laboral de estos campesinos en el cultivo de su milpa o poniendo atención en cómo se colocan los leños en el fogón.

Preparar el campo interpretativo del acontecimiento ritual requiere de un programa de interacción personal durante años con los contextos, tal como lo mencionamos en el apartado anterior. El propósito de este programa es encontrar la manera en que los distintos componentes rituales “hacen sistema” entre sí (Galinier, 1990). Un ritual, como veremos, se compone de múltiples elementos que se adaptan en distintos niveles, con diversos tipos de explicación, al acontecimiento ritual y a la manera en la que distintos acontecimientos rituales hacen uso del mismo sustrato simbólico. Digamos que danzas, peregrinaciones, procesiones, fiestas a los santos, la Semana Santa responden a un esquema de organización semántica que se vincula fuertemente con los significados de la vida cotidiana, la cual estructura aquel campo de conocimientos que llamamos cosmovisión. La cosmovisión guarda discreta, pero generosamente, los *password*, las llaves de acceso a los gestos de la vida ritual. Por esa razón, hubo el cuidado de presentar previamente los conceptos básicos: liviano, pesado, femenino-húmedo, masculino-seco, etcétera. Requeriremos de un artilugio para volver a reunir todo en un modelo coherente; y nos valdremos del relato de los pájaros para lograr esa comunión sistémica.

### **Ritual y fiesta**

“Fiestecitas” (*m’pagá*) es la manera coloquial de llamarle a los acontecimientos rituales en el Ejido de San José, y se refiere generalmente a aquellos actos dirigidos a los santos (San José, San Isidro, San Judas, etc.) que incluyen una procesión, danza, comida y rosario. Sin embargo, no es posible llamarles así a todos los acontecimientos rituales que ocurren en el Ejido y Villa de San José. Por esa razón, es necesario dedicar algunas reflexiones en torno a la distinción entre fiesta y ritual.

La primera observación que debemos hacer es que no todos los acontecimientos rituales son fiestas. A las exequias fúnebres, a la peregrinación a la Yerbabuena y a los actos restauradores de la salud –que también son actos rituales–, no podríamos llamarles fiestas, por lo menos no totalmente. Hay algo festivo en todas ellas, incluso en los actos más dolientes como las exequias, pero no podrían considerarse tales, y la razón no es clara, pues no hay posibilidad de definir tajantemente los límites de la fiesta y el ritual, además que eso nos serviría bien poco. Al ceremonial brujil de un *gatú* para volverse invisible, para convertirse en gato, debilitar al enemigo y para meterle dos sapos en los costados y un miembro de burro en el ano, tampoco se le denomina “fiestecita”.

No es útil adquirir una posición teórica de la fiesta y aplicarla al caso que tenemos enfrente, sino observar con detenimiento los elementos que configuran las fiestas del Ejido de San José y determinar cuáles son las circunstancias que las relacionan con la vida ritual. Estoy convencido que la determinación clave en torno a las fiestas y ritos del Ejido de San José depende del disfrute y goce. Cuando el propósito de un acontecimiento ritual se identifica con el goce es, al mismo tiempo, una “fiestecita”. Cuando el sentido de un acontecimiento ritual es doliente o maléfico: el restablecimiento de una enfermedad el fallecimiento de un miembro de la comunidad, no se considera fiesta, lo cual, como mencionamos más atrás, no implica que no contenga, aunque sea de manera muy reducida, algún aspecto festivo. Otra consideración que hay que añadir es que todas las fiestas son pasos al tiempo mítico, al tiempo otro. Dice López Austin (2006, pág. 73) que la palabra fiesta en náhuatl (*ilhuitl*) contiene el concepto *il* que significa “vuelta”. Al final de este capítulo veremos cómo este concepto de vuelta obsesiona a todo el complejo festivo y ritual del ejido de San José.

La segunda consideración que debemos atender es que todas las fiestas están ritualizadas o, por lo menos, tienden a ritualizarse. Lo que significa –ante la imposibilidad de definir con seguridad el límite de la actividad ritual– que los acontecimientos que aparentemente sólo son simples actos festivos tienden a estructurarse con el sentido de la actividad ritual, con sus elementos y con sus consecuencias. En el Ejido de San José, las “salidas” de los niños de la escuela, el festival del día de la madre o del día del niño, la fiesta de XV años, el cambio de autoridades municipales, las campañas políticas, los

aniversarios de las escuelas, la visita de algún funcionario público, la clausura de algún taller, etc., son acontecimientos que se configuran –y cada vez con más fuerza– como si fueran rituales, lo que sucede de manera generalizada por lo menos en todos los ranchos de la Zona Media de San Luis Potosí.

En la actualidad, los estudiantes se gradúan de cualquier nivel de educación básica (preescolar, primaria y secundaria) mediante un acto ceremonial y festivo, al que llaman “salida”, que se acerca mucho al acontecimiento ritual. Las salidas de la escuela implican la participación de padrinos, ornamentación del lugar, procesiones, ejecución de musicales con danzas, comida compartida y otros elementos que nos llevan a pensar que, de una manera por demás esquiva, la ritualidad ha constituido su propio espacio en un lugar aparentemente laico y desprovisto de toda significación religiosa, como se supone es una aula pública. Podría argumentarse con cierta razón que estas ceremonias corresponden a formas secularizadas de *rites de passage*, pero indudablemente forman parte también de lo que señalaba María Ana Portal (1998): un sorprendente vuelco inverso hacia la recuperación de lo subjetivo. Quizá no sea tan sorprendente como sorprendente la insistente re-presentación y actualización de un sistema simbólico que constantemente halla la manera de camuflarse y así perdurar (Galinier, 1990 pág. 104).

Lo mismo sucede con las campañas políticas. Con el propósito de congraciarse con sus electores, día tras día de la temporada de campaña los candidatos llevan a cabo sendos actos festivos: música, comida y ceremonia de los discursos.<sup>209</sup> Los políticos ávidos de simpatía popular aceptan sin reparos la organización de las comunidades, permiten que su acto de campaña se contagie de motivante ritualidad; actitud que no conservarán durante su mandato oficial. Observo con asombro, cómo la organización de un acto político, conforme se acerca el día de la elección, adquiere con mayor fuerza el mismo carácter que los actos propiamente rituales. Se organizan procesiones laicas, danzas, hasta los diablos de la Semana Santa se adhieren a uno de los bandos de la contienda electoral.

La tercera consideración apunta a vincular la *communitas* ritual y el relajo festivo. Los estudiosos de la fiesta están de acuerdo en señalar que rompe con la estructura del tiempo-espacio cotidiano e inaugura un tiempo diferente (sagrado, desestructurado,

---

<sup>209</sup> Tuve oportunidad de presenciar dos temporadas de campaña: 2012 y 2015.

religioso), en el que se configura la inversión, el desorden, el relajo y el goce (Pérez Martínez, 1998). Razón por la cual la ortodoxia del ritual muchas veces persigue y ataca la antiestructura de la fiesta. Alberto Carrillo (1998) presentó en *México en Fiesta* una historia de esta confrontación de la jerarquía eclesiástica contra el desorden festivo del pueblo: quejas y prohibiciones de párrocos y misioneros que, desde la conquista hasta nuestros días, consideran como actos de profanación y de mal gusto aquellos propios del desorden festivo contrastados con la solemnidad exigida por la sacralidad del orden ritual.

Cabe señalar que la Iglesia Católica se ha alejado de la Misión de los Pames de La Villa de San José (a pesar de mediar metros de la cabecera parroquial), la Semana Santa parece ser el principal motivo de disputa: a la parroquia le disgustan las formas paganas que tienen “los de la Villa” de celebrar la “pasión”, el baile desenfrenado de los diablos y, sobre todo, les perturba sobremanera no poner el suficiente empeño en lo importante: el mensaje de Cristo en la Eucaristía. Cada año envían a “laicos comprometidos” (incluso de la misma Villa), adoctrinados con estos discursos, en un intento por detonar “el verdadero” sentido cristiano de la Semana Santa.

Este tipo de confrontación ha sido señalada por Félix Báez-Jorge en *Entre los naguales y los santos* (2008) y en *Debates en torno a lo sagrado* (2011), donde recopila numerosos casos de represión de las iglesias católica y cristiana frente a los cultos populares y muestra la complejidad ideológica que poseen los distintos intentos de evangelización, las múltiples formas de resistencia de las prácticas populares. En ambos trabajos se distinguen tradiciones culturales que logran persistir frente a los procesos de evangelización que no son homogéneos ni constantes, sino que obedecen a distintas lógicas de acuerdo a los intereses e ideologías. Sin embargo, en ninguno de los dos trabajos se da cuenta de un hecho poco sospechado: la ortodoxia no sólo proviene del ámbito jerárquico de la Iglesia católica (o de las iglesias cristianas), sino que posee la capacidad de reproducirse en cualquier ámbito, incluso en el popular.

Los encargados de las fiestas del Ejido de San José, los viejos, “los delanteros,” como les dicen, son quienes saben, discuten y establecen las formas legítimas del acontecimiento ritual. En un medio social y simbólico tan devastado como el de Ciudad del Maíz, muchos son quienes afirman saber cómo ejecutar “la tradición”. El “delantero”

generalmente adquiere un semblante serio, distinguido y preocupado, atraviesa constantemente el espacio ritual para atender cualquier contingencia, que nada falte, que todo esté en orden. Sin embargo, persistentemente –por no decir “siempre”– aparece un borracho, un loco, un enlunado o endiablado (uno o varios de ellos) irrumpiendo la solemnidad: se vuelve de pronto más jocoso que los mismos diablos, más payaso que los payasos rituales, más llamativo que cualquier otra cosa en el centro del escenario. El acontecimiento ritual posee su orden, sus reglas, sus pasos. El borracho-loco protegido por el relajamiento de la fiesta lo rompe. Aquí está la confrontación entre ambas partes del ritual. Al principio, nadie lo toma en cuenta; se le mira con indiferencia, los viejos apoyados con sus bastones lo observan con cierto desprecio, algunos con asombro y vergüenza, los jóvenes se ríen divertidos del espectáculo y, entonces, bien pronto, alguien va por él y lo saca de escenario.

Este ejemplo nos permite entender la tensión entre cambio y estructura, relajo y ortodoxia frente a los distintos contextos que se señalaban más atrás. El proyecto colonial en el cual se inscribe la ortodoxia católica forma parte de las relaciones con el exterior, con el contexto global queda referido que el pensamiento mítico y pagano se vinculan con el desorden festivo; la ortodoxia del delantero se comprende dentro de las relaciones comunitarias del Ejido de san José, su cargo y autoridad forman parte de las formas y figuras de la comunidad, la presencia del loco-borracho solo se comprende plenamente cuando sabemos de su historia personal, de su posición en la comunidad: el borracho-loco es “bocho” o “Saís”, quienes generalmente toman el papel de irrumpir en las fiestas. En el análisis a continuación presentado sobre la vida ritual en el ejido de San José mostraremos varios ejemplos de esta confrontación. Con mucho el sentido del ritual en el Ejido de San José se configura como la alquimia de ambos proyectos, por un lado, apolíneo se configura orden, disciplina, ritmo, pauta; por otro, dionisiaco se exagera el desorden, la heteronomía y lo despatarrado.

### **Ritual y espectáculo**

En su análisis sobre el sacrificio de tres concubinas del rajá de Bali, en *Negara* (2006), Geertz establece que el poder debe ser mostrado, exhibido, “espectado” (si se me permite), “el arte de gobernar es un arte dramático” (Geertz, 2006, p. 200) que anida en todos los

nichos simbólicos y significativos. Pero en San José se gobierna muy poco en realidad. Como si de una obra de arte se tratara, no nos preguntemos ¿qué es el ritual y qué es el espectáculo? Sino ¿cuándo hay ritual y cuándo espectáculo?

La respuesta apunta al momento de la recepción (y del destinatario). López Austin (2005) dice que el ritual se dirige a las entidades de la sobre-naturaleza (a los dioses, a los santos); el espectáculo, al igual que la noción de paisaje,<sup>210</sup> existe porque hay un extranjero o foráneo, un público que viene a observar lo que hacemos aquí. Esta distinción permite distinguir un uso del tiempo diferenciado: mientras que en el acontecimiento ritual el ceremonial inicia lentamente, como si no quisiera empezar, lleno de errores, omisiones, pérdidas, carencias (faltó un violín, no hubo flores, se perdió el libro de cantos, el encargado está borracho...), el espectáculo se preocupa por el tiempo del espectador: se satura, sin cortes, se aprovecha eficaz y obstinadamente, se empeña en agradar al público. Qué conveniente es traer aquí el trabajo de Juan Carlos Segura (1996) en el que considera, retomando a Baudrillard [*Cultura y simulacro*, 1987], la distancia entre representación y simulacro. Mientras que la representación pone otra vez en la escena el simulacro, “hace como” si estuviera, como si fuera. Con todo, veremos, que en el hecho concreto, el ceremonial ritual se nutre de simulacros, representaciones, espectáculo, escrupuloso orden y fiesta exacerbada.

### **Los episodios rituales**

A partir del análisis etnográfico de las fiestas que realizan los pames de Ciudad del Maíz<sup>211</sup> podemos distinguir cuatro episodios rituales: procesión, plegaria, danza y comida. La noción de episodio es retomada de E. Z. Vogt (1979 pág. 56), para quien: “los sistemas rituales [...] contienen series de episodios recurrentes que pueden combinarse para formar los dramas ceremoniales más largos.” Vogt (62-83) encontró cuatro episodios para el caso de Zinacantán: bebida ritual, comida ritual, plegarias y ofrendas. A pesar de las enormes distancias históricas, geográficas y culturales, sorprende que no son muy diferentes los

---

<sup>210</sup> Me refiero al trabajo de Gaspar Marial (2010), “El paisaje y la mirada del <otro>”, en el cual argumenta que el paisaje solo existe como “mirada del “otro”; al respecto pienso que la noción de espectáculo requiere también de un “otro expectante”. Llama la atención, la preponderancia del verbo y sentido “ver”.

<sup>211</sup> La fiesta de San José (19 de marzo), la de la Santa Cruz (29 de abril al 3 de mayo), la de San Antonio (13 de junio), la de San Juan (24 de junio), la de San Judas Tadeo (29 de octubre), las serenatas a la Purísima Concepción (9 de diciembre) y fiestas en honor a la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre).

episodios que desplegaban los zinancantecos de Vogt a los de los pames contemporáneos de Ciudad del Maíz.

Los dramas más complejos de la vida ritual de Ciudad del Maíz son la Semana Santa y las fiestas de la Santa Cruz. Para poder acceder a su comprensión, empezamos por descifrar aquellas ceremonias menos complejas con el propósito de acceder de una manera didáctica a las tramoyas de la escenificación ritual. Propongo comprender primero sus partes más sencillas.

### **Procesiones**

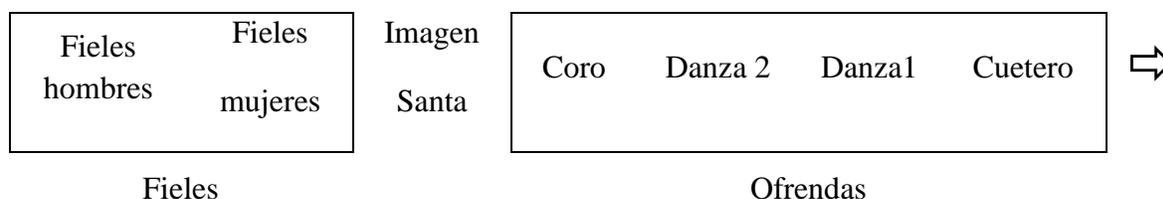
Aunque para algunos no hay manera de distinguir “procesión” de “peregrinación” (Portal Arioza, 1994), aquí distingo ambos fenómenos. Resulta evidente que la peregrinación que realizan los pames de San José al santuario de la Yerbabuena (municipio de Guadalcázar, S.L.P.), significa un desplazamiento fuera del propio territorio y que las distintas procesiones que se detallarán en las próximas páginas deambulan por un espacio reconocido como propio.

De esta manera, las procesiones se montan en los delimitadores “especializados” de la identidad. Las procesiones encabezadas por una imagen santa recorren el espacio de la comunidad, como si por este hecho lo re-conocieran y lo renovaran. En los casos aquí detallados, las procesiones acotan no sólo límites espaciales, sino también sociales, cosmológicos y temporales. Por ejemplo, al iniciar en el río Gallinas, la procesión de la fiesta de San José subraya la oposición Centro-La Villa; algunas procesiones de la Santa Cruz oponen monte-comunidad; las procesiones de la fiesta de San Antonio delimitan ciertos barrios del ejido. No ocurre lo mismo con las procesiones de la Semana Santa que refieren al orden de lo empíreo y lo cósmico (sol-luna, noche-día).

Un elemento importante a considerar es que las procesiones generalmente tienen un carácter circular y su sentido dextrógiro o levógiro es significativo y fundamental en tanto se relaciona con el concepto de “vuelta” que refiere a un estado ancestralizado y a los valores del mundo pame e indígena y que se utiliza en muchas circunstancias: el desplazamiento de los astros, el aire, los sones, el cultivo de la milpa, etcétera.

También hay que tomar en cuenta el concepto “encuentro” que consiste en dos partes escindidas de una misma entidad –dos cruces, dos santos, dos danzas–, cuyas procesiones se encuentran en cierto lugar con el propósito de re-unirse. En el caso del encuentro de las cruces del 3 de mayo queda implicada la división y la unión de dos partes de la sociedad pame: los que viven en La Villa y los que viven en el ejido; pero también dos cruces (y lo que ellas significan) que durante todo el año están separadas y que durante su fiesta gozan de su re-uniión. Por el contrario, el “encuentro” de la Semana Santa, hace dividir partes que la vida cotidiana tiene reunidas (masculino-femenino, hijo-madre), volviéndolas a unir de golpe en un acontecimiento catárquico.

La formación de todas las procesiones es similar, generalmente mantienen la siguiente estructura:



**Esquema 2.- Organización general de las procesiones, la flecha indica el sentido del camino de la procesión.**

La centralidad la otorga la imagen santa; al frente de ella van las ofrendas, detrás los fieles. Para concluir nuestras breves acotaciones acerca de las procesiones diremos que son desplazamientos “circulares” ralentizados que se inscriben dentro del territorio sentido como propio; cuyo principal propósito es conducir a una imagen santa por un circuito para que ocurra un cambio de estado. El espacio implicado está cargado de significación, es decir, nos dice algo. Durante este traslado a la imagen se le ofrecen cantos, rezos y danzas.

### **Plegarias o rezos**

Puede decirse que uno de los éxitos del colonialismo religioso se expresa hasta nuestros días en el rezo del rosario en algún momento de todo acontecimiento ritual. Podemos suponer que, a pesar de ser un acto repetitivo y efectuado de manera similar en todas partes (un padrenuestro y 10 avemarías por misterio), el rosario es la forma más extendida de plegaria. Las oraciones que lo conforman son la parte sustantiva del acontecimiento ritual, pues toda acción dirigida a la sobre-naturaleza está motivada por una petición (López

Austin A., 2005). Es en los momentos de oración que ocurren al mismo tiempo petición y ofrenda (Bastide, citado en Dehouve, 2007, pág. 81), siendo su naturaleza oral –la palabra– la de un objeto liviano que posee, como todas las cosas inasibles, la facilidad de pasar al mundo de los seres otros.

¿Qué se pide en la vida ceremonial del Ejido de San José? Podemos afirmar que, por lo menos en la actualidad, en los actos rituales no se realizan plegarias públicas y explícitas, salvo el rezo del rosario. En eso radica una de las principales dificultades de este trabajo: en el Ejido (y menos aún en la Villa) no existen exégesis de la vida ritual, no hay ninguna plegaria explícita. Los pames de San José, no son los huicholes que dicen: “A Dios se le ofrece la sangre, nosotros comemos el desperdicio, la carne” (Fajardo Santana, 2007 pág. 204), ni los tlapanecos de guerrero (Dehouve, 2007), ni los mexicaneros de Durango que tienen largas plegarias rituales (Alvarado, 1996). En el Ejido nadie dice: “vamos a subir al cerro a pedir el agua”, ni “vamos a dejar esta ofrenda para poder cortar lechuguilla en el monte”. Su interpretación es muda; incluso más silente que la de los otros núcleos pames. Los pames de San José se expresan de una manera tan velada y discreta, que el antropólogo tiene que poner especial atención a todos los detalles ir coleccionando, con el paso de los años, un pequeño catálogo de pesquisas que permiten entender el armado de los acontecimientos rituales.

A nivel individual, cada quien le expone al santo en su interior su propio sentir, su pedir y lo que se compromete a pagar. Al conocer personalmente a los participantes de las fiestas, el antropólogo puede reconocer las plegarias: el sanamiento de una enfermedad, el bienestar de un hijo migrante,<sup>212</sup> solicitud de trabajo, en fin nada que sea ajeno a la existencia humana.<sup>213</sup> Al conocer a la comunidad y sus problemas se pueden identificar las plegarias comunes que como grupo realizan.

---

<sup>212</sup> Un buen amigo no asiste a ninguna celebración ritual, la razón es la siguiente: le pidió a la “Santa Muerte” el bienestar de su hijo migrante y ella exige fidelidad exclusiva. Como sabe que con esa entidad “no se juega”, no arriesga su bienestar ni el de su familia.

<sup>213</sup> La importancia de esta plegaria se dirige muchas veces a aliviar los dolores sociales: la pobreza, la enfermedad, el trabajo mal pagado, que es la preocupación de varios antropólogos que observan los procesos migratorios, por ejemplo el reciente trabajo *¿Todos vuelven? Migración acelerada*. (D'Aubeterre y Rivermar, 2014).

A nivel comunitario, puedo afirmar que la solicitud de todo acto ritual es la abundancia, la fertilidad de la tierra, y de la sociedad; se piensa que todo eso viene con la lluvia, en la frase “el agua es la buena” se encuentra condensado ese deseo, la petición y la intención de danzar; a cambio de los “dones” recibidos, los hombres y mujeres del Ejido y la Villa de San José intentan alimentar a los santos y otras entidades para su contento. Estos deseos, personales o comunitarios de bienestar, están escritos en los gestos rituales de muchas maneras: en las plantas utilizadas, en los lugares o en sus propias interpretaciones veladas.

Hay algunas plegarias que se escriben en papeles (hojas de libreta) que se abandonan a los pies de las imágenes santas, como si tuvieran la capacidad de “leer”. No se trata de recortes de divinidades, como ocurre en el caso espectacular de las ofrendas de los otomíes de San Pablito Pahuatlán; sino papeles en donde queda inscrita la letra de la plegaria. La fuerza de la palabra escrita ¿acaso no es el canal por el cual se comunica el poder del estado mediante oficios y memorándums? y el papel, medio que quizá no haya desactivado del todo su capacidad semántica, como piel, como envoltorio de lo santo.<sup>214</sup>

Otras reflexiones que serán pertinentes en este análisis más adelante: solo las mujeres rezan sentadas,<sup>215</sup> los hombres se quedan en las márgenes del espacio ritual esperando a que las mujeres terminen de rezar. Aparentemente, rezar sentado, es un gesto menor y parece de lo más normal que podría ocurrir. Todo lo contrario, gestos como “acostarse”, “sentarse” y “levantarse” son actos de gran importancia simbólica: Primero consideremos que la cotidiana frase de “pásele, siéntese” es la cortesía que se le dice a quienes visitan el hogar (especialmente a los extranjeros). En segundo lugar debemos observar cómo el gesto de sentarse aparece discretamente en muchos acontecimientos rituales, como veremos más adelante: para firmar “el contrato”, Judas se sienta frente al monarca en la casa de los diablos en la Semana Santa; también se “sienta” a la Santa Cruz sobre sillas puestas en el camino; el culto al niño Dios consiste en acostarlo y levantarlo (y

---

<sup>214</sup> Dominique Chemín registró el hecho singular de un *kadé* de Santa María Acapulco, que cuando se convertía en trueno y se iba al cielo –ese poder tenía– leía en una hoja de papel en blanco el pensamiento de sus compañeros truenos.

<sup>215</sup> En un análisis de cien piezas huastecas que se hayan en el Museo Nacional de Antropología se encontró que todas las piezas en posición “sentada” correspondían a figuras femeninas tiernas y maduras del maíz. Véase: “Representación y sentido del cuerpo entre los huastecos prehispánicos” de Marcia Castro-Leal (1995)

levantarlo significa sentarlo). Lo anterior nos remite a las representaciones prehispánicas donde los gobernantes se aparecen sentados (Dehouve, 2007 pág. 61) y, por lo tanto, a una idea del poder fertilizador.<sup>216</sup>

Regresando a los rezos, la plegaria ocurre generalmente después de una procesión, como si por la procesión se activara el poder santo de las imágenes. Siempre después de una procesión sobreviene una intensificación de veneración y súplica a la imagen: frotándose con ella y sus ropas, contaminándose así de su sacralidad como gesto suplicante y protector. La plegaria también ocurre al final del ceremonial o de la fiesta. Cuando los grupos de danza se acercan a “despedirse” lanzan a la imagen santa sus peticiones. Hasta los diablos (aunque en su papel de personas que sirvieron a la fiesta) de la Semana Santa se “despiden” y levantan sus plegarias.

### **Danzas**

Como todo lo que se consume, el rezo y la danza son ofrendas. Los asistentes se reúnen en torno al escenario dancístico: atrios, capillas, calles. La danza encabeza las procesiones y aviva la alegría festiva. La danza de caballitos provoca múltiples risas entre los espectadores, especialmente cuando el toro embiste a la mula por detrás; tema que tiene un efectivo control sobre el resorte de la risa, pues queda exhibido un tema –el de la sexualidad– que pocas veces es manifestado de forma pública, en un espacio donde hay hombres y mujeres. En efecto, se puede pensar que los beneficiados de la danza no son los santos, sino los espectadores; sin embargo, he asistido a fiestas en las que solo concurren los danzantes, lo cual desnuda a la danza como única ofrenda energética y donde el ritual se aleja completamente del espectáculo turístico.

### **Comida ritual**

Comer (*ma'ung*) es un acto inmenso; de ahí provienen el concepto de lo bueno (*ma'jao*), de lo sabroso (*m'au*), del hartazgo, del exceso (“bien bueno”),<sup>217</sup> del hambre, del erotismo; la ofrenda a las entidades santas y el disfrute de la fiesta. Comer es un hecho social total, es un acto que corresponde tanto a la vida económica (qué se produce), como a la organización social (quién produce, quién consume), como al estado de salud, y participa de una forma

<sup>216</sup> Véase la festividad de la Santa Cruz y las Ofrendas en este mismo capítulo.

<sup>217</sup> “Él (un borracho) es bien bueno para el vino”, “se vino un agua bien buena” (un torrencial), etc.

muy intensa en la vida ritual, por ello es tan importante considerar también sus resultantes (la basura).<sup>218</sup> Es tan relevante que podríamos decir que el ritual consiste en expresar de muchas maneras el acto de comer.

Las entidades sobrenaturales comen y una fiesta consiste en alimentarlas, aunque su hambre es inconmensurable y la de los invitados también. Al respecto, en *De palabras y maravillas*, Pury-Toumi (1997) nos presenta una extraordinaria filología del concepto, acto y palabra “comer” (en náhuatl: *cuani*) desde el pensamiento náhuatl. Este trabajo nos ayuda a comprender lo que ocurre en el Ejido de San José.

Las brujas chupadoras de sangre, los naguales comedores de gente, los leones, las víboras, el Diablo, pero en especial “la *cosa mala*” deseosa de sangre obtenida por violencia, representan las formas hambrientas de la sobre-naturaleza y del monte, diría Pury-Toumi, (1997, pág. 91): “todos ellos son <tecuanes>”. En el Ejido, nadie en su sano juicio le llevaría ofrendas a esas entidades oscuras, sino solo como actos de brujería, para “mal-poner” enfermedades o travesuras. Esas entidades oscuras, telúricas, “malas”, se las tienen que arreglar solas para nutrirse valiéndose de los actos malos de la gente. Solo hay una ocasión cuando las entidades oscuras someten a las diurnas: en la Semana Santa, adelante veremos lo que pasa entonces.

Los santos, las vírgenes, los muertos y el sol también son “bien buenos” para comer. Alimentar a los santos (a la Santa Cruz, por ejemplo) permite darles fuerza para que ayuden a controlar el hambre de otras entidades desatadas (el granizo, las culebras de agua) y a lo que refieren prácticamente todas las etnografías de la vida ritual de México. A los santos se les da de comer cosas inasibles: rezos, cantos, el olor y vida de las flores, la energía combustible de las velas, la sangre que derramó el cochino sacrificado en la madrugada, el humo del copal y la energía de poner en circulación toda la fiesta: el movimiento del danzante, la flor de sotol y el nombre de la persona que la puso ahí, porque las entidades santas, reconocen el nombre de sus ofrendantes. Dice López Austin (2006 pág. 165): “Los dioses [...] solo comen las partes invisibles de las cosas”, razón por la cual el humo (de

---

<sup>218</sup> Al respecto, Galinier (1998 pág. 91) dice de los otomíes “la muerte es indisociable de una lógica de la circulación de los alimentos, ya que un proceso de tipo “oral” controla la puesta en marcha de los rituales de festejo de los muertos y otro de tipo “anal” .

tabaco) está presente en las plegarias de los mexicaneros (Alvarado, 1996 pág. 133) y también de los pames, pues en los velorios se atiborra de cigarros a los asistentes. No solo humo de tabaco, también de cera, de copal, del humor del cuerpo; del agotamiento corporal del danzante.

La gente come en la fiesta, goza con aquello que dejan los santos: los tamales, los moles y la carne de barbacoa; pero come, según las reglas de educación, es decir, hasta el final del ritual. Al respecto, la Semana Santa es el único ceremonial donde se come ritualmente justo en el momento crucial (el Viernes Santo). La comida de un ritual es siempre una comida comunitaria, un acto cohesionador de la sociedad, una verdadera comunión.

El hombre, “el delantero”, es quien tiene la responsabilidad de ofrecer los alimentos, quien tiene “el compromiso”. Pero son las mujeres quienes cocinan esos tamales, moles y otros guisos que se comen de manera comunitaria, son ellas, como dicen, quienes asumen la responsabilidad de sus maridos. Por ejemplo, cuando la esposa del Gobernador cocinó los tamales de la fiesta de la Santa Cruz y organizó a una cuadrilla de mujeres que la ayudaron como resultado del cargo de su marido. El día que su esposo lo entregue, será la mujer del nuevo gobernador quien afronte esa responsabilidad.

Como mucha gente asiste a la fiesta de San José, y no todos son considerados parte de la comunidad, solo se ofrece pan y café, no obstante, no a todos les toca ni siquiera un mendrugo. A mí me ofrecieron pan y café hasta que fui reconocido como “parte de las fiestas”. Lo cual me permite decir que participar de una fiesta no solo es observarla, sino comerla.

Otra comida a considerar, es la de los hombres que trabajan en la elaboración de portadas, flores de sotol, enramadas y otras construcciones rituales. Se les ofrece una comida –forma educada de regresarles las energías invertidas en el ceremonial–, pues nada queda “suelto”, es decir, al mantenimiento de la reciprocidad. Esta comida es parte de los guisos previos a la fiesta; cuando no se otorga, se reclama airadamente. En una ocasión, fue tanto el enojo de los trabajadores hambrientos que fueron a una tienda, se hartaron de panes y refrescos y dejaron la cuenta a nombre del “delantero”.

## La danza

### **Reflexiones preliminares sobre las danzas en la Zona Media de San Luis Potosí**

La información que a continuación se presenta, notas etnográficas sobre la situación actual de las danzas en el Ejido y Villa de San José, es producto de varios años de observación de las fiestas y ceremonias en la Zona Media de San Luis Potosí, principalmente en los municipios de Villa Juárez, Guadalcázar y Ciudad del Maíz. La mayoría de las danzas es ejecutada por grupos campesinos de la región. El interés principal de esta descripción es analizar los principales elementos de las danzas que actualmente efectúan los pames (*xi'iuy*) del Ejido de San José, con el propósito de integrarlas adelante a un análisis más amplio de su sistema festivo y ritual. Esta descripción etnográfica ofrece la posibilidad de contemplar el panorama contemporáneo de las danzas y, al compararlo con descripciones anteriores como la de Heidi Chemín, dar cuenta de la enorme transformación y adaptación a lo largo de su historia.

Entendemos una “danza” como un tipo de actuación performática en un escenario constituido para ello que se acompaña de una serie de composiciones musicales llamados sones y en la que se involucra especialmente la expresión y movimiento del cuerpo humano ataviado. La danza así entendida conlleva ciertas consideraciones: en primera instancia, habrá que subrayar que todo lo que ella implica es un producto sociocultural, heredado y transformado a través del tiempo. En segundo lugar, en tanto una danza resulta del constante intercambio cultural, está constituida por préstamos y “robos” de signos y significados entre distintos grupos sociales; está estructurada y legitimada de tal modo que posee reglas propias que rigen su funcionamiento interno, es decir, desde las formas del movimiento del cuerpo (comúnmente llamadas “pasos”) hasta la organización social y los medios concretos que utilizan sus integrantes para la solución de conflictos internos.

Cuando decimos “la danza de caballitos” nos referimos también al conjunto de expresiones corporales y sus atavíos. La danza de los caballitos es producto de un largo proceso histórico de cambios que permiten distinguirla de otras danzas: es diferente de la danza del “rey colorado” o de la danza “del Gavilán” que se baila en la Huasteca potosina y lo es también a la danza matlazinca o el mitote pame del núcleo de Santa María Acapulco.

Cada una de estas danzas se distingue de las otras por interpretar de manera diferente expresiones corporales, por sus atavíos y el conjunto de sones que las acompañan.

Una localidad puede representarse y sentirse identificada por una o varias agrupaciones dancísticas que interpretan de modo similar un mismo conjunto de sones que se comparten y se diferencian regionalmente. Así, podemos decir que la “danza de caballitos broncos del Barrio del Pozo” del Ejido de San José forma parte de las danzas de caballitos de los pames de Ciudad del Maíz, que a su vez son parte de la danza de caballitos de la Zona Media.

### **Las danzas en el ejido de San José**

En el ejido de San José las danzas ocupan un lugar preponderante y central;<sup>219</sup> organizan el espacio y tiempo de la fiesta, articulan las acciones rituales y a los actores participantes. Dada esta importancia cabe reconocer que prácticamente no existe fiesta o celebración exento de un evento dancístico. Las danzas son el elemento más vivo y notable del costumbre pame, por lo menos en el núcleo de Ciudad del Maíz. Por esa razón, para lograr una comprensión más integral de lo ocurrido durante las fiestas y celebraciones de los pames, es necesario primero comprender el funcionamiento interno de las danzas. Entiendo “funcionamiento interno” a la organización de sus elementos así como a sus contextos y a las condiciones que las posibilitan. De estas danzas se distinguen con claridad dos tipos: de “a pie” y de “caballito”.

#### **Danzas de a pie**

Hay una serie de manifestaciones dancísticas, que son similares por todo el Altiplano potosino, llamadas comúnmente “danza de matlachines”, “danza de indios” o “danza de a pie” y que son parte de otras que se reproducen por todo el centro-norte del país, por ejemplo, las danzas del complejo Aguascalientes-Zacatecas (Medrano de Luna, 2011). Aquí se conocen como danzas “de a pie” para distinguirlas de las danzas “de a caballo”. Entran estas manifestaciones en una categoría de dimensiones nacionales que Warman (1972) trató como “Danzas de conquista” y que Bonfiglioli (2004) y Jaúregui (2011)

---

<sup>219</sup> Según mi experiencia en campo en otros núcleos pames, por ejemplo entre las poblaciones de Tamasopo (La Manzanilla, Agua Puerca, El Piruche, El Rincón, Cuesta Blanca), de Rayón (Las Guapas, La Nueva Palma, Vicente Guerrero), de Alaquines (San José del Corito, la Olla del Durazno y Colonia Indígena), ya no hay danzas ni danzantes.

estudian de manera muy profunda con el caso de las danzas de la Costa Chica de Guerrero, en *La epopeya de Cuauhtémoc en Tlacoachistlahuaca*. En la actualidad, estas danzas de a pie, de indios o de matlachines –por lo menos en la Zona Media y el Altiplano de San Luis Potosí– se caracterizan por dos filas de jóvenes danzantes, hombres y/o mujeres, ataviados con penachos, capa y falda, portan en la mano izquierda una sonaja y en la derecha un arma, son acompañados por músicos y por uno o varios “wiwilocos”, “viejos o locos de la danza”, quienes portan látigo, vestimentas raídas y máscaras de monstruos.

La danza de a pie más completa de la que tengo noticia en la Zona Media se ejecuta en Santo Domingo, municipio de Villa Juárez el 3 de mayo. En *Entre cruces y apareados* (García Lam, 2009) documenté ampliamente esta danza. Se distingue por presentar una serie de 27 sones que cuentan la historia de cómo los capitanes de la danza o “delanteros” matan al wiwiloco (o viejo de la danza) y del casamiento de uno ellos con las malinches. Son dos sus ejecuciones: trenzar un palo y una serie de actividades en torno a la Santa Cruz.

El resto de las danzas que he presenciado en el norte de la Zona Media en los municipios de Guadalcázar, Ciudad Fernández, Rioverde, Alaquines, Cárdenas y Ciudad del Maíz presentan los mismos rasgos, sólo que, a diferencia de la danza en Santo Domingo, se danzan una docena de sones y ya no transcurre durante toda una noche de fiesta y ritual; además presentan una serie de variantes muy interesantes. La vestimenta, los utensilios de danza (armas y sonaja), los sones, los instrumentos con los que se interpretan y las expresiones corporales son los principales elementos variantes entre todas las danzas de a pie; habrá que considerar además que el funcionamiento social de dichas danzas es tan complejo que podríamos afirmar que en el norte de la Zona Media de San Luis Potosí hay toda una galaxia de sistemas dancísticos en torno a un calendario ritual compartido.

### **Constantes y variantes principales de las danzas de a pie**

Los elementos de la vestimenta constantes en todas las danzas de a pie son la capa y el penacho; quedan como variantes la falda, que puede ser sustituida por un delantal o simplemente no ser incluida en el ajuar. Al parecer no existe danza sin penacho ni capa, los penachos generalmente son hechos con una armazón de metal (solera) unida por soldadura a manera de corona, de la que se desprenden siete plumeros expandidos. Algunos penachos están armados con rajas de madera dobladas y adornadas como corona sin plumeros. Casi

siempre, de los penachos se desprenden listones multicolores que cuelgan por la espalda del danzante; los penachos son siempre adornados por cuatro espejos que se encuentran a los lados, en el frente y en la parte posterior del penacho. Dependiendo del gusto del danzante, los penachos pueden estar dedicados a una imagen santa que es colocada al centro, en la frente, del penacho: la virgen de Guadalupe, el Señor del Amparo, entre otros. Las capas son hechas con telas de colores brillantes y contrastantes, en los últimos años he presenciado un gusto especial por las capas plateadas y brillantes, satinadas, metálicas o con lentejuelas, además llevan la imagen de la Virgen de Guadalupe; se ciñen a la espalda con alfileres de seguridad.

Todos los danzantes portan una sonaja, grande o pequeña, una maraca comercial o una lata rellena con semillas o piedras. Lo que es común a todas las sonajas es que siempre son adornadas con listones en el centro y el mango, como si de ellas y de su rítmico sonido brotaran además estos adornos. También, como ya se dijo, los danzantes llevan en la mano derecha un arma –un arquito con flecha, una macana, un palito como espada– adornada del mismo modo que las sonajas.

Los sones son interpretados por dos o tres músicos “de vara”, es decir, de violín, jarana y guitarra, a la manera de los sones arribeños. Sin embargo, ha ocurrido en los últimos años que los músicos ancianos han muerto sin dejar “escuela”, por lo que han sido sustituidos por otros que interpretan los sones con flauta, tambor o acordeón. En algunos casos, como ocurre en el Ejido de San José, al ya no haber músicos los sones son reproducidos mediante aparatos electrónicos como grabadoras o amplificadores (“sonidos”). Existen varios sones que son compartidos por la mayoría de las danzas, como el famoso “Me duele un pie”; no obstante, cada comunidad y cada danza poseen sus propios sones y su manera de interpretarlos. Un observador experimentado puede distinguir de qué comunidad proviene una danza escuchando la manera como se interpreta un son.

La mayor parte de las danzas cuentan con “viejo loco de la danza”, personaje estereotipado que resulta en una especie de payaso ritual y que hace un doble papel: mantiene el orden de los danzantes, los azuza, le imprime fuerza al paso de la danza y, al mismo tiempo, genera desorden, burlas y juegos. Suele vestirse con ropas raídas y porta una máscara monstruosa, no habla, sólo gruñe. En los últimos años, las máscaras favoritas

de los locos de la danza comunes son de plástico del *Halloween*las. En la Zona Media, a estos personajes también se les conoce como wiwilocos (probablemente este nombre proviene del náhuatl huehue “viejo”; por lo que podemos traducir el término como “viejo loco”) y su papel principal es acompañar la danza con burlas, chistes y desorden. Porta un látigo que chasquea todo el tiempo azuzando a los danzantes; en muchas ocasiones lleva también un “monillo”, muñeco pequeño similar a él; también puede ir acompañado por un niño viejo; lo cual resulta una contradicción pues ¿cómo podría un niño-loco ser al mismo tiempo un viejo-loco? Al final del capítulo trataremos el problema de las entidades-niño.

En cuanto a sus movimientos, cada danza ha desarrollado una serie de pasos y alternativas corporales para distinguir sus peculiaridades dancísticas. Describir y reproducir estos movimientos es una tarea formidable ya que implica tomar en cuenta el desplazamiento de cabeza, pies y brazos mediante gestos complicados a lo largo y ancho del escenario ritual. Cabe señalar en esta descripción que cada danza interpreta de manera diferente los sones de su repertorio, generando así un amplio y complejo abanico de posibilidades expresivas. Cuando un danzante por alguna razón cambia de danza —es decir, cambia de grupo dancístico—, adapta su ritmo y paso al del nuevo grupo, en ocasiones les he escuchado decir “es que éstos llevan el paso muy suavcito”; “es que yo hago más fuerte la pisada y los descontroló”.

Podemos distinguir dos tipos de danzas de a pie en el ejido de San José: las danzas típicas, como las que acabamos de describir, y la danza matlazinca que está a punto de desaparecer y a la que me referiré a continuación. La danza matlazinca era una danza muy famosa y la más antigua que recuerdan los pames de Ciudad del Maíz, en ella participaban los señores “de antes”; dicen que se veía muy bonita, todos ataviados y “bailando de veras parejito”. Se vestían con taparrabo, capa y penacho; al centro del penacho iba una mazorca de maíz. No se danzaba al son de música de vara, sino con acordeón y calzaban huaraches. De ese grupo sólo queda un exponente, don Juan Barrón, a quien de mofa le dicen “Juan Baila Solo” o “Juan Pitos”, quien participa en prácticamente todas las fiestas y celebraciones de la región. Se presenta bajo un estilo que muchos calificaríamos como *new age*: usa atavíos “indígenas”: un taparrabo, desnudo el torso, con capa y un gran penacho de once plumeros tricolores y va descalzo. Antes de su presentación sahúma el escenario

señalando “los cuatro puntos”, al terminar agradece a la imagen santa realizando un recorrido de rodillas. Juan Barrón no es indígena, ni se reconoce como tal porque sus padres tampoco lo fueron, aunque forma parte de ese conjunto de personas que, sin considerarse pames, colaboran con mucho entusiasmo con el “costumbre” de La Villa sintiéndose así parte “de la tradición” y de la comunidad.

Antes de describir la danza matlazinca considero importante apuntar las razones por las cuales Juan Barrón continúa ejecutándola. Se refiera a su quehacer como un mandato “del Señor” porque, a su decir, la “fe se está perdiendo en el mundo”. Juan Barrón no quería bailar solo ni descalzo, pero en sueños “el Señor” le pidió que bailara porque la fe se estaba perdiendo, él siempre explica: “Dios sabe que yo no quería bailar descalzo, yo le dije al Señor, que yo no quería...” Si Juan decidió hacerle caso a Dios es porque “le pegó una enfermedad en el costado” a causa de su necesidad de no querer danzar descalzo, enfermedad de la cual no se alivió hasta que se quitó los huaraches y se puso a bailar descalzo. En varias ocasiones Juan se ha desmayado en pleno baile, en Alaquines y en Real de Catorce lo han metido cargado al templo para aliviarlo. Se ha desmayado por el frenesí de su danza y, sobre todo, por las condiciones en las que a veces baila: semidesnudo en madrugadas heladas o bien bajo inclementes soles sin comer y sin dormir. Mucha gente le da limosna y es reconocido en toda la Zona Media por sus representaciones, en especial, por el fervor con el que interpreta la danza a pesar de las dificultades que enfrenta para llegar a los distintos lugares donde se veneran imágenes: Real de Catorce, Alaquines, la Yerbabuena... Sus coterráneos ven su danza un poco con burla y recelo porque “no es la danza matlazinca de antes”, quizá Juan sólo busca llamar la atención.

La danza matlazinca que interpreta Juan Barrón consiste en desplazarse rítmicamente por cierto espacio –el atrio de un templo, por ejemplo– de un lado hacia otro y de regreso; generalmente, Juan no da la espalda a la imagen santa sino que danza “hacia atrás”. La música que baila es interpretada por él mismo con una flauta de carrizo y consiste en una serie de acordes que se repiten constantemente pero que se contrastan mediante octavas y cambios de velocidad. Juan tiene un paso para cada son que interpreta y posiblemente pueda interpretar unos ocho o nueve sones. El resto de las danzas de a pie son, como ya se ha dicho, agrupaciones dancísticas que se caracterizan principalmente

porque los participantes usan un penacho y capa, por sus instrumentos –sonaja y arma– y por interpretar un conjunto de sones. Generalmente, cada localidad cuenta con una o dos danzas de a pie que organiza un encargado, los jóvenes que quieren ser danzantes por devoción o por manda se adscriben libremente a la danza que les convenga.

En la actualidad, hay cuatro danzas en el Ejido de San José: la Danza tolteca de la tribu xi'iuy (organizada por la escuela bilingüe); la Danza de Tachito, la de su hermano Goyo y la danza de la señora Gloria, estas danzas bailan casi los mismos sones de una manera similar. La danza más vistosa es la de Tachito porque en ella participan danzantes más experimentados que cuentan con un muy buen loco de la danza interpretado por Juan Zamora, quien además de ser un excelente danzante, sabe realizar gracias y payasadas que divierten mucho al público. Goyo también es el loco de su propia danza, les grita siempre a los danzantes “¡Vuelta mis hijitos!”, en realidad muchos de ellos son sus hijos y nietos. Como en el Ejido de San José ya no hay músicos, las danzas han recuperado una serie de grabaciones del difunto don Eleno (don Leno) –último de los violinistas del ejido– y los sones de un músico proveniente de la Sierra, llamado Reynaldo. A continuación presentaré los elementos coreográficos principales de las danzas de a pie.

Las danzas de a pie se organizan mediante la formación principal: dos filas de danzantes formados por edad y experiencia. Al frente van los más experimentados, llamados “delanteros,” y al final van los más pequeños y “nuevos” (primerizos). Entre las filas va el viejo loco de la danza chasqueando un látigo; a veces el viejo loco danza ordenadamente con el resto de danzantes, otras ocasiones provoca bromas y desorden; mientras tanto el encargado lleva la “música”, es decir la grabadora. El papel de los delanteros es marcar el paso y ritmo de la ejecución dancística y el del loco o viejo de la danza es, como lo anotamos antes, tanto imprimir fuerza y carácter a la danza, como generar caos y desorden.

Al momento de su presentación, las danzas ocupan un escenario rectangular, generalmente compuesto por cuatro postes forrados de pastle, frente a la imagen santa venerada. Al final del rosario o de una misa, llegan al templo, capilla o enramada, ataviados y danzando, formando una procesión de dos filas. Sin perder su formación, se quitan el penacho, se hincan y santiguan frente a la imagen y enseguida ocupan el escenario. Al

inicio del son se quedan quietos; esperan “una vuelta” (el tema musical del son) y luego los delanteros empiezan a danzar con los pasos específicos de su grupo y el resto de los danzantes los siguen.

Una danza siempre empieza a bailar un son marcando la mitad del escenario hacia la imagen santa. Al alcanzar el límite del escenario dan vuelta hacia dentro o hacia afuera, dependiendo de si el último paso fue realizado con el pie derecho o el izquierdo. Así danzan hasta alcanzar el otro límite del escenario y dan vuelta. La danza termina con el son, en la coda los danzantes hacen una reverencia, a veces hincados, a veces de pie, pero siempre dando vueltas hacia la derecha y la izquierda. Anteriormente, la música y la danza se ajustaban mutuamente, ahora, con las grabaciones y los sones reproducidos por aparatos electrónicos, las danzas se ajustan al tiempo de la grabación. Se considera que el paso de la danza aviva la música de los violines, por lo cual podríamos considerar que estas danzas han perdido un poco de la viveza espontánea que antes les era característica.

Antes de describir las danzas de caballito, me gustaría señalar un par de consideraciones acerca del personaje wiwiloco, viejo o loco de la danza.<sup>220</sup> En primera instancia preguntarse ¿qué clase de personaje es éste? ¿Es un diablo? Posiblemente, sobre el sentido de su papel me han dicho “es un diablillo” o “es un mono”; ¿Puede considerarse un ancestro? Posiblemente, porque a ello nos lleva directamente el concepto wiwiloco, que seguramente significa “viejo loco” ¿por qué viejo y por qué loco? Viejo y monstruoso, raído y peludo, además, podría asociarse al “viejo del costal” que documenta Galinier (2001) entre los otomíes. Posiblemente una de las claves del complejo del viejo-loco se encuentra en la oposición conceptual de los pames acerca de lo “macizo-tierno”, por ello este personaje se hace acompañar de una representación niño-viejo, la cual se apuntaba atrás como una contradicción, como un ser que posee sin rupturas a toda la continuidad. Por otra parte, el viejo-loco de la danza se opone al concepto mismo del danzante, oposición que es moral y estética. El danzante, en especial el delantero, es gallardo, serio, formal, firme, casi apolíneo; su papel es el de hacer que se cumpla la regla; indica el paso, la fuerza y el ímpetu ordenado y rítmico de la danza. En oposición, el viejo loco se presenta desfachatado, en ruinas, jocosos, burlón y como fuente del principio desordenante. Ambas

---

<sup>220</sup> Es un personaje presente en prácticamente todas las danzas de México.

concepciones –orden y desorden– son partes conflictivas de las que surgen, al parecer, todas las cosas del mundo. Como se verá a continuación, dichos conceptos se reflejan con mayor fuerza en las danzas de caballito.

### **Las danzas de caballito**

Las danzas de caballitos broncos del Ejido de San José se unen a las múltiples manifestaciones rituales y dancísticas que usan caballitos de danza por todo el país, a las que Warman (1972 pág. 145) agrupa en la categoría de “Danza de Santiagos” y Rubio (1996) documenta como “Danza de Caballito Blanco”. Se llaman así porque los danzantes se colocan a la altura de la cintura una armazón que simula el cuerpo de un caballo; ataviado con faldón, espejos, riata, guaje y paliacates, y cuyo elemento preponderante es la cabeza de madera que en realidad es todo un artefacto estético. Hasta ahora, he podido documentar tres danzas de caballitos en la Zona Media de San Luis Potosí:

a) La danza de Progreso, municipio de Villa Juárez (antes La Angostura), que se ejecuta el 3 de mayo, en la fiesta de la Santa Cruz. Su principal peculiaridad es que se baila toda la noche, como la danza de a pie de Santo Domingo. Ambas comunidades y otras vecinas están integradas en un complejo ritual que hace parte de otras manifestaciones como pastorelas y peregrinaciones.

b) La danza de caballitos de don Tino, en Ábrego, municipio de Guadalcázar que se lleva a cabo el 24 y 25 de julio, en la fiesta de Santiago Matamoros. Es una fiesta extraordinaria por la gran cantidad de actividades y actores que participan. Además de la danza de caballitos, se realiza un juego campal a caballo llamado “la chiva tironeada” que consiste en la disputa por una mitad de animal (muerto) que es peleado por los participantes y llevado a una meta. Acontecimiento festivo que se une a un conjunto de manifestaciones así caracterizadas: competencias lúdicas que implican la disputa de un animal o sus partes. (Rivermar, 2008; Medina, 2001).

c) La danza de caballitos broncos del Ejido de San José, que es efectuada por la comunidad *xi'iuy* y que se describirá a continuación. Como vimos la danza de caballitos en la Zona Media se distingue entre sus distintas agrupaciones en el calendario de sus presentaciones, en los sones que interpretan y, sobre todo, en los pasos y expresiones que

efectúan; en menor medida estas danzas de caballito se distinguen por los atavíos de los danzantes.

A diferencia de la danza de caballito de Progreso, que baila exclusivamente en la fiesta del 3 de mayo, la de los pames de Ciudad del Maíz se presenta en casi todas las fiestas del Ejido y de la región. En la fiesta de San José (19 de marzo), en la bajada y subida de la Santa Cruz (3 de mayo), en la fiesta de San Isidro Labrador (15 de mayo), en la de San Antonio de Padua (13 de junio) y en todas las fiestas a santos propiedad de particulares, como la fiesta que se le celebra a un San Juditas, y en las fiestas de las comunidades circunvecinas (La Yerbabuena, Los Charcos, Las Mesas, La Calzada, el Pueblo de los chigües, Santa Gertrudis, Obregón, Carrizal, Ojo de León, Colonia Italiana, etcétera). Señalo otra diferencia: mientras las comunidades de Progreso y Ábrego sólo tienen una agrupación dancística, el Ejido de San José se presenta y se representa en la actualidad con tres agrupaciones de danza de caballitos broncos:

1. La danza del barrio del Pozo Viejo o danza de don Cuco.
2. La danza del barrio Nuevo San José o danza de Sixto.
3. La danza del ejido de San José o danza de Felis.

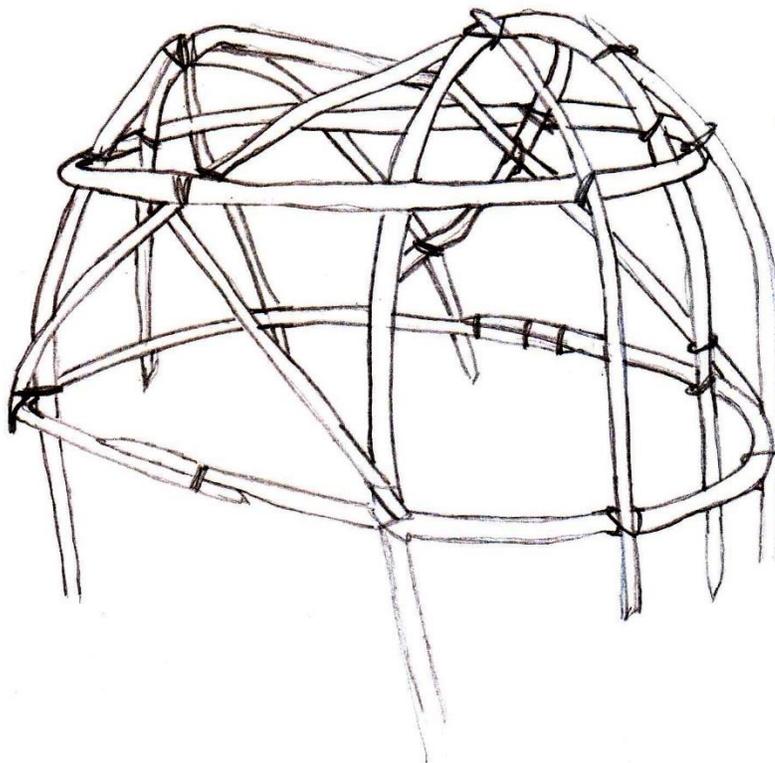
Por supuesto que entre estas danzas existen diferencias en la interpretación de casi los mismos sonos, también hay cierta rivalidad entre ellos y, como pude observar, distinguen e identifican a un segmento de la población pame del Ejido y Villa de San José. Enseguida, describiremos los elementos formales de la danza de caballitos como la interpretan los pames de Ciudad del Maíz, tomando en cuenta más las generalidades que sus diferencias.

Al igual que las danzas de a pie, la danza de caballitos implica la constitución de un escenario rectangular, ubicado al frente de una imagen santa. Los danzantes llegan a este espacio formados en una procesión de dos filas, ocupan el espacio escénico y saludan a la imagen santa quitándose el sombrero, hincándose y santiguándose. Al iniciar el son empiezan a bailar, como lo hacen las danzas de a pie, recorriendo el largo del escenario una y otra vez, dando vueltas hacia dentro y hacia afuera. Como característica principal, los pasos implican el movimiento del cuerpo hacia la derecha y la izquierda en un constante

vaivén, lo que permite el lucimiento de la estructura del caballito. A diferencia de las danzas de a pie, las danzas de caballito están constituidas exclusivamente por hombres, “se vería mal que bailaran mujeres” dicen. Después veremos cómo es que las danzas de caballito poseen una fuerte connotación masculina.

La formación en dos filas, igual que en las danzas de a pie, implica que los danzantes con mayor experiencia y edad vayan al frente, por lo que también les llaman “delanteros”; atrás van los más jóvenes e inexpertos, muchas veces niños que “montan” pequeñas estructuras de caballito (caballitos-niño). Al frente y al centro de las filas va un “toro” –en ocasiones acompañado de un niño “torito”– que acompaña y reaviva la fuerza del paso y el orden de las filas; atrás va una “mula” que, como veremos, se representa desarrapada; que se enfrenta al toro el que, en cada vuelta de la danza, la embiste y la cuerna. De eso se trata la danza, de la lucha entre una mula desarreglada y un toro bravo en el centro de la rítmica y dinámica formación de caballitos danzantes; esta lucha culmina con los sones mediante los cuales los danzantes y mula dominan al toro y, al final, lo capan.

La danza consiste en dos filas de cuatro, seis, ocho, diez, doce o 18 caballitos danzantes, lo que importa es que las filas tengan el mismo número de caballitos, que se distinguen por el uso y combinación de dos colores: blanco, negro o rojo, resultando una composición de colores de los caballitos blanco-negro, blanco-rojo o negro-rojo. Esta combinación es mucho más compleja porque en realidad un caballito de danza implica también una combinación de dos colores en la vestimenta, los adornos (paliacates) y en la cabeza. Cuando dicen “caballito rojo” se refieren al color de la vestimenta que se contrasta con el color de los adornos y que puede coincidir o no con el color de la cabeza del caballo.



**Ilustración 4.- Estructura de caballito de danza. Dibujo Oralia Minerva Arellano Guel**

Los caballitos de danza están hechos por una estructura de rama a la que llaman “cajete” o “huacal”, vestida con un fondo y vestido de tela, su cabeza es de madera de patol tallada y tienen una cola. Se adorna con paliacates de colores contrastantes y con enseres típicos de la montura de caballo: rienda, freno, silla, cobija, guaje y riata; todo ello miniaturizado a escala del caballo. Los danzantes se atavían con una vestimenta ranchera (camisa, pantalón y sombrero vaqueros) y portan una espada de madera.

El toro está manufacturado de modo similar a un caballito, sólo que casi no tiene adornos, sus escasos adornos son celestes y nocturnos (estrellas, lunas, etc.). Con el fin de que su danzante pueda efectuar las cornadas cuando se le acerca a la mula, su cabeza tiene mayor movilidad que la del caballito. La mula, está compuesta de cartones o costales; su único adorno es un cencerro tintineante, por ello decimos que se presenta desarrapada... roída. Es indispensable que su danzante porte un látigo o riata con el que se azuza a sí mismo dando coces y brincos; en muchas ocasiones el danzante que hace de mula porta una máscara de plástico o una de madera con una nariz alargada como si fuera un wiwiloco.

Los sones de la danza de caballitos superan la veintena. En la actualidad ya no los bailan todos, en especial porque no tienen las grabaciones y porque la duración de algunos sones depende del número de danzantes y no de la duración de una grabación. Los principales sones son “Me duele un pie”, “La toreada”, “Las coleadas” y “La capada”. En estos sones la figura principal es el toro, al que los danzantes toreadan, colean y capan con la ayuda de la mula. Como se señaló atrás, de algún modo la danza cuenta la historia de la castración del toro.

Los movimientos coreográficos básicos de la danza de caballitos ocurren en el son que llaman “Me duele un pie”; que, como dijimos, consisten en recorrer rítmicamente una y otra vez el espacio escénico a su largo, dando vueltas en sus límites, ya sea hacia afuera o hacia dentro; al realizar esto, los danzantes se “menean” en vaivén a un lado a otro, luciendo el caballito de danza. Los danzantes prácticamente no mueven los brazos: en uno portan una espada que recargan al hombro y con el otro brazo toman la cabeza del caballito.

Como se verá en la descripción de las fiestas, las danzas de caballito bailan rondas de tres o cuatro sones y luego descansan, muchas veces alternando con otras danzas de a pie o de caballito. A continuación se anotarán dos breves reflexiones; una en torno a la transformación de las danzas en las últimas décadas en Ciudad del Maíz y otra sobre el papel del toro y la mula, comparándolos con el papel del viejo loco de la danza de a pie.

**La transformación de las danzas en las últimas décadas en el Ejido de San José**  
Tengo frente a mí un manuscrito inédito, su título *Las danzas pames xi'ui*, (Chemín Bässler, 1990) es un trabajo que escribió Heidi Chemín posiblemente en la década de los años 90. En él se describe el complejo dancístico de los pames septentrionales de los cuatro núcleos de población (Chemín Bässler, 1984). Heidi inicia reconociendo que todos los grupos humanos han desarrollado formas de expresión dancística y que los pames no son la excepción, sin embargo, advierte que las danzas que ella describe seguramente difieren mucho de las expresiones dancísticas de los pames precolombinos. Chemín cita una breve descripción de danzas y mitotes del siglo XVIII que aparece en el Prólogo Historial de Juan Guadalupe Soriano:

Usan también de sus bailes, que en Castilla llaman Mitotes, y a la casa, en donde bailan, la llaman Catoiz Manchí que en nuestro idioma quiere decir: Casa Doncella. Este baile lo usan cuando siembran, cuando está la milpa en elote, y cuando cogen el maíz que llaman Manzaegui que quiere decir Milpa Doncella. Y se hace este Mitote a son de un tamborcillo redondo, y muchos pitos, y con mucha pausa comienzan a tocar unos sones tristes y melancólicos. En Medio se sienta el hechicero, o cajoo con su tamborcillo a las manos, y haciendo mil visajes, clava la vista en los circunstantes. Y con mucho espacio se va parando, y después de danzar, muchas horas, se sienta en un banquillo, y con una espina se pica la pantorrilla, y con aquella sangre, que le sale, rocía la milpa a modo de bendición. Y antes de esta ceremonia, ninguno se arriesgaba a coger un elote de las milpas, decía que estaban Doncellas. Después de esta ceremonia, le pagaban al embustero cajoo, o hechicero. Y comenzaban a comer elotes todos, después (hubo) mucha embriaguez a que son todos los Indios muy inclinados... (Soriano, citado en Chemín Bässler, 1990, pags. 2-3)

Esta breve descripción da cuenta de varios aspectos que hemos considerado para describir las danzas de los pames de San José. En primer lugar, refiere al espacio de la danza, al lugar que le decían “casa doncella” y al que podemos imaginar como una enramada frente a la que bailaban, posiblemente de una manera similar como lo hacen en la actualidad: en un espacio ¿cuadrangular? frente a una imagen santa colocada en una enramada.

En segundo lugar, la descripción de Soriano hace referencia al calendario de la danza articulado al ciclo agrícola: cuando siembran, cuando el tiempo de los elotes y cuando pizcan el maíz maduro al que llamaban “milpa doncella”, ciclo que, pese a las actuales circunstancias meteorológicas, sigue conservándose en toda la Zona Media de San Luis Potosí —el 19 de marzo, 3 y 15 de mayo, 25 de julio y 15 de agosto—; posiblemente este “maíz doncella” sea al que refieren en la actualidad con “maíz nuevo”, a lo que habrá que agregar que a una joven doncella también le llaman “muchacha nueva” o “está nueva esa muchacha”.

En tercer lugar, Soriano hace referencia a los instrumentos musicales “un tambor redondo y muchos pitos”, lo cual nos lleva directamente a pensar en el mitote pame de Santa María Acapulco y en la danza matlazinca, casi desaparecida salvo por la intervención de Juan Barrón o Juan Pitos.

En cuarto lugar, la descripción refiere los sones de danza que Soriano califica como “tristes y melancólicos”; como veremos en la Semana Santa, la melodía de flauta que se toca ahí, pretende imitar el llanto de la Virgen después de la muerte de Cristo. Hago hincapié en la tristeza de las melodías de la flauta, incluyendo los sones de la danza matlazinca, porque los propios pames me han comentado en reiteradas ocasiones que los consideran muy tristes, que en realidad no les gusta escucharlos fuera del ambiente ritual.

Por último, habrá de considerarse que en la descripción de Soriano el mitote era encabezado por un *kajoo* (*kajú*), un brujo que se mortificaba el cuerpo sacándose sangre y al que al final pagan los presentes al ritual, lo cual me hace preguntar por el sacrificio de Juan Barrón, si su mortificación atiende al mismo sentido, aunque no a la intención directa de bendecir las milpas, y por lo cual los asistentes devotos también le dan propinas. Podría ser que sí, tomando en cuenta que Juan Barrón Baila Solo o Juan Pitos también es curandero y afirma poseer comunicación con Dios.

Estas asociaciones realizadas entre la breve descripción de Soriano y nuestra descripción de las danzas pames del ejido de San José pretenden señalar más la posibilidad de la existencia de un sistema simbólico subyacente en la Zona Media de San Luis Potosí, un núcleo duro (*hardcore*) como lo entiende López Austin (1991), más que señalar la inmutabilidad de los elementos culturales de las danzas, las cuales indudablemente han sufrido enormes transformaciones. Podemos concluir provisionalmente que entre las danzas que presencié Soriano y las que podemos ver en la actualidad hay varios elementos comunes: la constitución de un espacio escénico-ritual, es decir, la ubicación de una danza frente a una enramada o capilla, un calendario de danzas asociadas al ciclo agrícola del maíz, la ejecución de sones tristes con pitos o flautas y tambores y una intención de sacrificio corporal a cambio de un pago.

Por otra parte, Chemin retoma el clásico estudio de Warman *Las danzas de conquista* y distingue para el caso de los pames dos géneros de danza: las “danzas de conquista” y las “danzas de origen prehispánico”.

- I. Danzas de probable origen precolombino o precolonial:
  - a) Danza del Arco. En peligro de desaparición para ese entonces y ejecutada en La Palma, Tamasopo, S.L.P.
  - b) Danza de los vestidos de los muertos (La Palma, Tamasopo, S.L.P.).
  - c) Danza del Mitote. (Santa María Acapulco, Santa Catarina, S.L.P.).
  
- II. Danzas de la Época de la Conquista Española de inspiración de la Danza de Moros y Cristianos o Danzas recientes de origen dudoso:
  - a) Danza de la Malinche.
  - b) Danza de los Caballitos Broncos.
  - c) Danza de a pie.
  - d) Danza de los Matlazincas (ya desaparecida).
  - e) Danza de los Fariseos (Semana Santa en SMA).

Como las danzas que aquí describimos pertenecen al núcleo de Ciudad del Maíz, por lo pronto sólo nos ocuparemos de mencionar lo que Heidi Chemín escribe sobre la Danza de la Malinche, las danzas de los Caballitos Broncos, Danza de a pie y Danza de los Matlazincas, todas ellas pertenecientes a la categoría “Danzas de la época de la Conquista”.

Sobre la danza de la Malinche, Chemín Bässler (1990, pág. 11) menciona que “existe en las cuatro regiones pames: Ciudad del Maíz, Alaquines, La Palma y Santa María Acapulco-Tancoyol” y en la cual los “danzantes forman dos filas: una encabezada por Cortés, la Malinche y los españoles, la otra por Moctezuma y los indios” (Chemin, 1990, pág. 12). A pesar de que menciona que esta danza también era propia de Ciudad del Maíz, no describe ninguna particularidad al respecto, más adelante señala que esta danza de la

Malinche acompaña a la danza de Caballitos Broncos (Chemin, 1990, pág. 13). Posiblemente Chemín supuso que esta danza existía también en el Ejido de San José pero no lo confirmó del todo. Según la información recabada, en la actualidad ningún pame del Ejido de San José recuerda una danza similar; por lo que quizá esta danza no estuvo presente ahí, por lo menos en las últimas décadas. Quizá también pudo ocurrir que una danza de Malinche foránea fuera invitada a participar en alguna fiesta del ejido y Chemin la observara. Menos probable resulta el hecho de que esta danza se extinguiera tan rápidamente que no quedara vestigio de ella. Sobre la danza de los caballitos broncos; Chemín Bässler (1990, pág. 13) la describe así:

[...] Interviene un grupo de caballos broncos, caracterizados por hombres, vestidos de pantalón oscuro, camisa blanca y huaraches que llevan alrededor de la cintura grandes armazones cubiertos de tela que forman el cuerpo del caballo y en la parte anterior sale la cabeza del animal, tallada en madera. Hay además un toro con características semejantes pero con cabeza de res, y la mula, cuya armazón en vez de tela está recubierta de cartones [...] ese personaje usa máscara de hule sobre la cara. En la danza la mula molesta al toro, el que a su vez se arremete contra ella, mientras que los caballos danzan y brincan con la música.

Como hemos observado, esta es la forma como se sigue manifestando la danza de caballitos broncos en el Ejido de San José. Luego Chemín señala que esta danza se acompaña de tríos de dos violines y una guitarra, lo cual, como fue comentado, en la actualidad ya no ocurre, pues los músicos murieron. Chemin termina su descripción proponiendo que esta danza sea la reminiscencia de los trabajos de los pames en las haciendas, pues como piensa Ruth Deutsch de Lechuga (1996, pág. 13) “es una regla en México que todo acontecimiento importante y toda actividad desempeñada por los habitantes del lugar, tarde o temprano, se convierta en una danza”.

Al respecto, pienso, en primera instancia, en la gran tradición equina que tuvo desde tiempos coloniales la Zona Media. Sus haciendas fueron ricas y

prósperas en ganado equino, caprino y bovino (La Angostura, San Juan del Llano, etc.), desde entonces hasta hace relativamente poco tiempo; incluso en la actualidad, hay una gran afición y gusto por las suertes charras y jaripeos. Por ejemplo, la chiva tironeada, a la que ya hicimos referencia que se practica en varias localidades de Guadalcázar; las suertes de a caballo que se llevan a cabo en la Delegación de Pastora, municipio de Rioverde; los múltiples jaripeos que se efectúan en Cárdenas, Cerritos y Villa Juárez, generando una extensa red de ganaderos y jinetes; las cabalgatas que con motivos políticos se realizan en prácticamente todos los municipios de la región y un largo etcétera.



**Foto 1.- Danza de caballitos del Pozo Viejo en la fiesta de San José, 19 de marzo 2010.**

Lo anterior denota una profunda atracción, relación, gozo y gusto por el campo de la ganadería equina, producto de una larga tradición y relación con estos animales, como un

“hecho social total” que lo impregna todo: el espacio y la toponimia, las formas de producción, los intereses comerciales, el costo de los productos, la indumentaria, los valores, los rituales... Sin embargo, contrasta este gusto con el hecho particular que ningún pame del ejido de San José posee o monta un caballo; la mayoría monta en burro o en machos o mulas, pero casi ninguno a caballo. Dicho de otra forma: los únicos caballos que montan los pames son los de danza. Refuerza esta consideración el hecho histórico que durante la colonia a los indígenas les estaba prohibido montar a caballo. Warman (1972, pág. 146) considera además otros dos factores sociales: el impacto que debió generar el caballo como símbolo de conquista y poder en la población indígena y la asociación con el Santiago-guerrero montado a caballo inculcada y promovido por la evangelización cristiana. Esto significa que, aparejada a la propuesta de Ruth Lechuga de que toda práctica tiende a convertirse en danza, existe todo un complejo simbólico, un estira y afloja, un *feed-back* entramado en múltiples dimensiones (estéticas, políticas, religiosas), cuyo principal foco se halla, sin duda, en el conflicto identitario. Para entender cómo siguen hasta la fecha operando estos significados en las danzas de caballito tenemos que profundizar en el papel de sus actores, que veremos en el siguiente apartado. En cuanto a las danzas de a pie, Chemín (1990, pág. 14) comenta:

No conozco personalmente esta danza. Se ejecuta en La Villa de San José. Según me han platicado, participan en esta danza muchachos con penachos de plumas. Solamente un personaje usa una máscara con rasgos de tejón y se llama el mono. Desempeña el papel de bufón ceremonial, personaje agregado a la danza que es al mismo tiempo chistoso y sagrado; su origen es probablemente prehispánico y se encuentra en todas partes del país con diferentes nombres y atuendos.

Efectivamente, así es como conocemos ahora estas danzas de a pie, habrá de cuestionarse la razón por la cual Heidi no la conoció personalmente, pues en la actualidad resultan ser bastante comunes, no sólo en San José, sino en toda la región. Pienso que en las últimas décadas ha existido una proliferación de estas danzas de a pie por lo sencillo de su atuendo –que vimos se puede reducir a penacho y capa– y porque en ella pueden participar tanto hombres como mujeres y porque no implican todo un complejo narrativo, por lo cual

resultan fáciles de adaptar a cualquier fiesta. Por otra parte, resulta llamativo que Chemin comente que al viejo-loco de la danza le llamaran tejón (*xijiaju*) o “mono”, pues éste es uno de los apelativos del Diablo, y su relación con zorras, coyotes y tejones es, como hemos visto, muy amplia.

### **Danza de los Matlazincas**

Esta danza existió hace alrededor de 20 años. Era compuesta por personajes con penachos de plumas, con falditas cortas con cinturones de pieles y sandalias hechas de tiras de piel como las de los indios de América del Norte. Bailaron al son de un órgano de mano. Hace muchos años que esta Danza desapareció. Al parecer, ya murieron los principales integrantes y los que sobreviven no tienen el dinero necesario para seguir con esta Danza. (Chemín, 1990, p. 14)

Si Chemín Bässler escribió este reporte en la década de los años 90, podríamos suponer que la danza matlazinca desapareció en los años 70, dato que coincide con la opinión de los pames que la conocieron. Respecto de los cambios en los instrumentos musicales de las danzas, los actuales encargados valoran la posibilidad de reintroducir música viva adaptando los sones a un acordeón, por lo que hemos de suponer una gran transformación musical en los sones, su interpretación y sus instrumentos musicales en los últimos años. Juan Barrón -el danzante sobreviviente de esta danza- me comentó que Chemín sí lo vio bailar solo. Me pregunto si ella consideró que la ejecución de Juan Barrón no alcanzaba ya para considerarse danza matlazinca o si en realidad no lo vio bailar.

La transformación de las danzas pames resulta innegable; las metamorfosis son resultado, en gran medida, de los propios cambios sociales que, en ocasiones, ocurren disfrazados de accidentes: por ejemplo, en el caso de la transformación musical pueden decir, “se murió don Leno”, y el resultado de su muerte es que ahora se reproducen sus sones en grabadoras, obviando, por un lado, el hecho de que existen procesos y contextos sociales que inhiben la generación de músicos “de vara”. Por otro lado, estos procesos propician el uso de aparatos eléctricos y electrónicos; pero más allá de la innegable transformación histórica resulta necesario preguntarse por la lógica interna del cambio y

preguntarse también por el derecho de los grupos “tradicionales” a cambiar. Lo anterior dicho por el discurso preservacionista de la cultura que imponiéndose una y otra vez sobre los grupos colonizados, suponen que las “tradiciones” no deben cambiar. (De la Peña, 2011).

Resultaría absurdo que este trabajo no se tecleara mediante una computadora y que fuera obligado a escribirse a mano, con pluma fuente o en una máquina *Remington* en aras de preservar el ideal de la tradición antropológica. Del mismo modo, las danzas de los pames se transforman, suprimen los sones o se magnifican los atuendos con el ímpetu del turismo cultural, crecen y se multiplican las variedades de pasos, se minimiza el vestuario o se sustituyen unos elementos por otros implementándose nuevas fibras y nuevos soportes, a pesar de ello, al parecer –como puede verse de alguna manera en la descripción de Soriano– las danzas actuales reproducen un sentido similar al de sus antecesoras; así como la antropología conserva en el fondo su esencia colonial y, al mismo tiempo, su afán legítimo de comprendernos unos a otros.

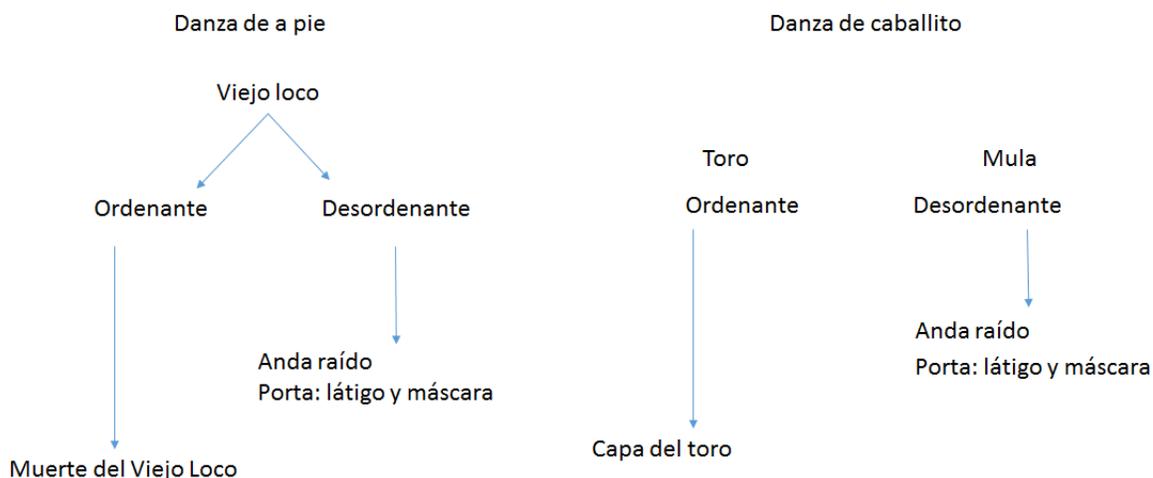
Por otro lado sería *naif* y, como señalaría Roseberry (2014 pág. 51), “tajante y acrítico” suponer que los cambios que ocurren al interior de las comunidades, en este caso de las danzas y de la vida ritual de los pames, son producto de una decisión –consciente o no– de cambio y/o adaptación (“cultura autónoma”, como había dicho Bonfil) o resistencia. Los cambios son producto de una imposición sistemática de las estructuras políticas y económicas dominantes. Pero también sería incompleto suponer que dichas estructuras lo dominan todo (Roseberry, 2014, pág. 61); siempre hay nichos de escape mediante los cuales se recrean formas alternativas a la dominación.

Esta discusión no es menor; la disyuntiva se encuentra en un lugar de decisión con riesgo a caer en continuidades culturales que vinculan pasados arcaicos con el presente postindustrial, como si no hubiese siglos de colonización afectando profundamente las estructuras de la sociedad; o bien en no reconocer estas continuidades y en empeñarse a distinguir rupturas. La clave consiste en dar a cada caso, por medio de la descripción etnográfica, los elementos concretos que construyen su tendencia específica.

### **El papel del toro, la mula y los caballitos en las danzas de caballitos broncos del Ejido de San José.**

Alcanzamos ya una exégesis directa sobre el papel del toro, la mula y los caballitos en la descripción de las danzas de caballitos broncos. Se trata de una disputa entre el toro y la mula que culmina con la castración del toro negro. Pero sospechamos que aún hay más que indagar. ¿Qué significa esto para los pames de Ciudad del Maíz? En primera instancia, algo que los divierte mucho: se ríen, se carcajean cuando el toro alcanza a la mula y la tira y la cuerna montándose sobre ella como si la violara, ¿Qué significa réir? ¿Qué significa castrar al toro? Lo importante es ante todo el resultado de semejante acto: de la castración del toro salen bendiciones como dulces, bienes, regalos. ¿De qué otros actos surgen bienes parecidos? De la muerte y resurrección de cristo-sol y de la bajada y subida de la Santa Cruz.

Veremos más adelante, cuando se describan las fiestas-rituales de los pames, cuánto divierten estas danzas a sus espectadores. Me pregunto qué les divierte a esos viejos que llevan décadas observando fiesta tras fiesta, año tras año, esas danzas. Cada danza posee una carga de indeterminación, algo que resulta espontáneo e improvisado y siempre promete algo que esperar. Este impromptu dancístico es provocado sin duda por la mula y no puedo dejar de pensar que su papel y el del toro son, en realidad, partes escindidas del “mono” de la danza de a pie, o bien viceversa: el “mono”, tejón, viejo de la danza es la fusión del toro y de la mula. Hecho que no deja de sorprender, cuando comparamos a esta mula con otros personajes carnavalescos como el “viejo costal” de los otomíes que Galinier (2001 pág. 468) describe como “vestido de costal, máscara de palo de jonote y un bordón”. Al observar comparativamente la danza de a pie y la danza de caballitos se presenta sugerente la posibilidad de que ambas sean partes de otra narración dancística que las une, pues ambas tratan de alcanza un fin similar: matar al viejo loco o capar al toro y para ello articulan elementos similares: delanteros y danzantes armados. Por otro lado, el juego estético que representan el viejo-loco, el toro y la mula entre el orden y el desorden.



**Ilustración 5. Comparativo entre el viejo loco, el toro y la mula, personajes de las danzas de a pie y caballitos.**

El toro -entidad nocturna atiborrada de estrellas- persigue cíclico a su contraparte desenfrenada e impredecible, trayendo al escenario ritual la disputa de otra arena celeste en donde la luna constante y rítmica persigue los pasos de una estrella errante y planetaria: venus, pues ese, como la mula, “nunca se sabe para dónde jala”. Tenemos ya puestos sobre la mesa algunos elementos obtenidos y analizados de estas danzas: la determinación de un espacio escénico, la articulación con un calendario de fiestas; la integración de valores y conceptos morales y estéticos (orden, desorden, madurez y ternura), una composición de colores, una organización social específica, una noción de sacrificio y otra de pago, todo ello colocado en un contexto de confrontación identitaria.

## **Segunda parte: Fiestas del Ejido de San José**

La complejidad del tiempo festivo

Hay dos complejos festivos en el calendario pame de Ciudad del Maíz, uno que va del 19 de marzo al 25 de julio y otro que va del 15 de agosto al 2 de febrero.<sup>221</sup>

El calendario de San José puede plantearse en términos generales en cuatro etapas: el tiempo de las cruces (complejo festivo que celebra Semana Santa y la Santa Cruz), el tiempo de los santos (santos asociados al agua, la agricultura y el fuego), el tiempo de las vírgenes (Asunción, Concepción y Guadalupe, relacionadas con la humedad, la fertilidad,

<sup>221</sup> Más adelante se presenta una correlación temporal de acuerdo con Broda, Albores y otros autores que han investigado ciclos festivos y agrícolas en Mesoamérica.

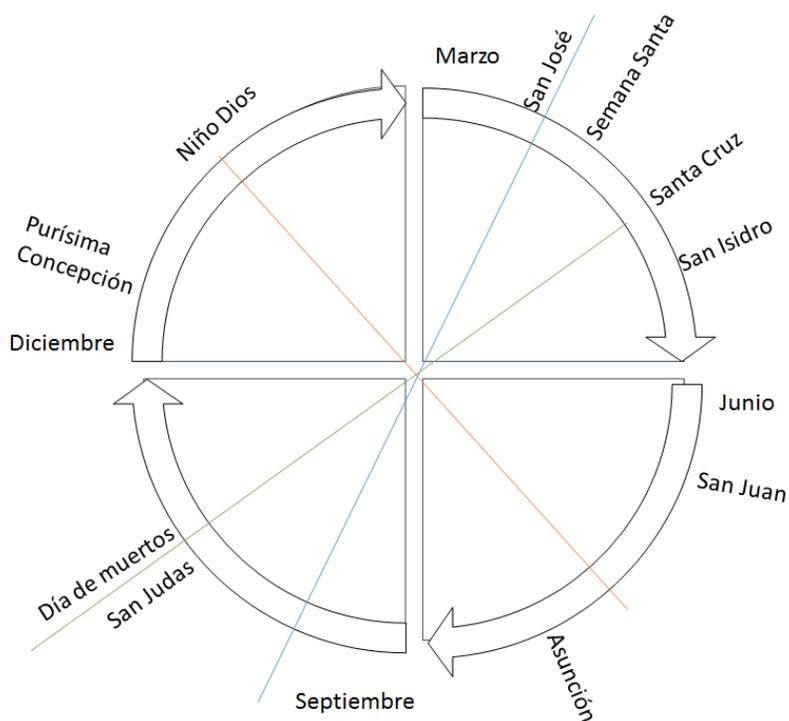
el crecimiento y las cosechas) y el tiempo del Niño-Dios (que abarca de la navidad a la fiesta del patriarca San José).

El primer complejo inicia en la época seca, está gobernado por entidades masculinas, solares y, por lo tanto, diurnas; las fiestas tienen un carácter comunitario, propiciatorio y suplicante. Coincide este complejo con el paso de la época seca al inicio de las lluvias (lluvias pitayeras) y con las primeras actividades agrícolas. Por el contrario, el segundo complejo inicia en la época húmeda (lluvias eloteras) y está regido por entidades femeninas, húmedas y ctónicas; las fiestas a estas entidades se realizan en altares domésticos ubicados al interior de las viviendas y son fiestas de agradecimiento por los dones obtenidos.

**Tabla 10. Ciclo festivo y ritual anual**

Fecha	Festividad	Actos rituales	Lugares	Tiempo de
19 de Marzo	San José	Danzas y procesión	Templo de la Villa	
Fecha variable (21 de marzo al 24 de abril)	Semana Santa	Complejo ceremonial (procesiones)	Templo de la Villa de San José y calles de Ciudad del Maíz	Cruces
3 de mayo	Santa Cruz	Procesiones y peregrinación.	Cruces de los cerros, templo y Santuario de la Yerbabuena	
15 de mayo	San Isidro Labrador	Procesión y danza	Milpas	
13 de junio	San Antonio de Padua	Procesión y danza	Capilla de San Antonio	Santos
Varias fechas	Santos patronos de comunidades vecinas	Procesión y danzas	Atrio de los templos y capillas de las localidades	
15 de agosto	Virgen de la Asunción	Danzas	El Pueblo	Vírgenes
29 de octubre	San Judas Tadeo	Danzas	Altare domésticos	

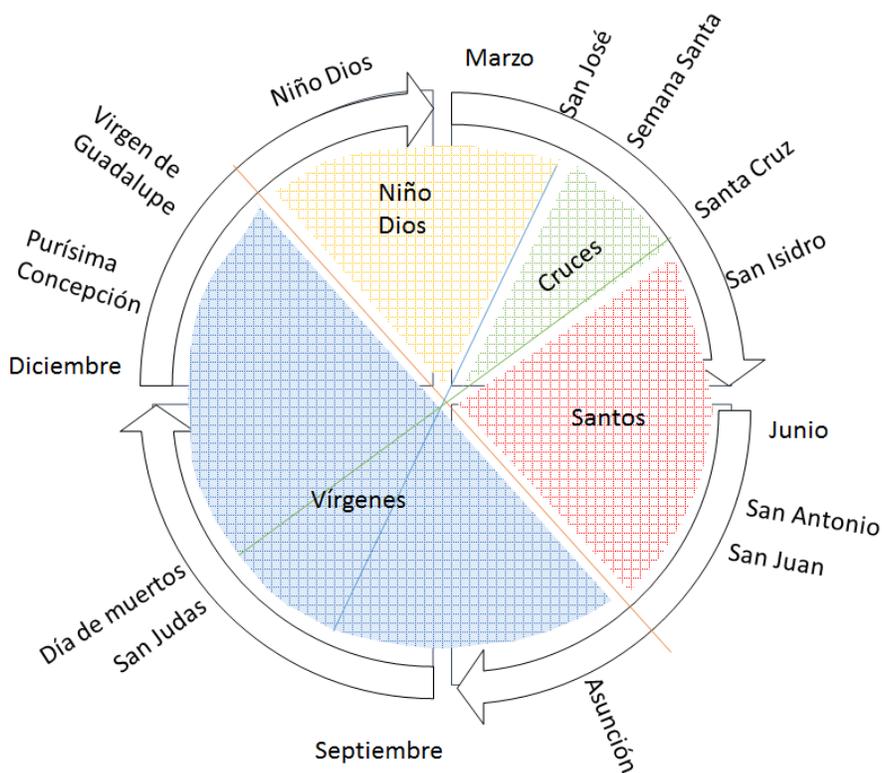
01 de noviembre	Día de muertos	Ofrendas y limpieza de tumbas	Altares domésticos y camposanto	
09 de diciembre	Purísima Concepción	Serenatas (danza y rosario)	Centro	
12 de diciembre	Virgen de Guadalupe	Procesión y danza	Altares domésticos	
25 de diciembre-2 de febrero	Niño Dios	Pastorelas, acostadas y levantadas	Altares domésticos	Niño-Dios



**Ilustración 6.- Ciclo festivo-ritual anual, con solsticios y equinoccios.**

En esta figura se muestra la complejidad del calendario festivo asociado a fenómenos meteorológicos, cósmicos y sociales. La línea equinoccial está representada en color azul y se inicia con la festividad de San José y termina a mediados de septiembre. La línea solsticial está representada en color naranja (de la navidad a mediados de julio). La línea verde divide el calendario a la mitad va de la fiesta de la Santa Cruz al día de muertos.

De las múltiples intersecciones obtenidas se logran las distintas temporalidades que se han mencionado en este trabajo: el tiempo seco, húmedo, la época de lluvias eloteras y pitayeras, las canículas, el tiempo de heladas, de vientos preñadores, los marcadores agrícolas y el paso de los astros por el cielo. Por ejemplo, la línea solsticial divide la época de las vírgenes, por un lado, las fiestas de la Asunción, Concepción y Guadalupe y, por otro, en tres partes quedan Niño Dios, cruces y santos.



**Ilustración 7.- Ciclo temporal de fiestas y rituales**

Coincide el sentido de esta temporalidad, con el ordenamiento propuesto por Beatriz Albores (2006) en dos grupos de fiestas, A y B, que conjugan ocho festividades “en cruz” características de la organización temporal mesoamericana: Candelaria-Asunción, San José San Mateo, Santa Cruz-Difuntos, San Juan-Niño Dios. Esta organización articula no solo un calendario festivo, sino también ciclos de otros órdenes: humano, mítico, astronómico y calendárico. A la temporalidad adecuada de estas ocho fiestas, habrá que añadir las dos temporalidades “aciagas”: por un lado, Semana Santa y, por otro, la canícula.

Las categorías operantes del pensamiento pame: tierno-macizo, liviano-pesado, masculino-femenino, son también los constituyentes del tiempo. Las entidades, masculinas, femeninas, macizas, tiernas, se vuelven lindes del calendario. Por otra parte, las vírgenes aquí mostradas son las “patronas” del esquema social que planteamos en el capítulo 2: del Pueblo, Centro y Villa. La Asunción es la patrona del pueblo de los Chigües, la Purísima Concepción lo es del Centro y la de Guadalupe de los pames de la Villa. Sus respectivos templos y poblaciones se encuentran frente a frente, divididos por el río, temporalmente también se ubican frente a sí unidos y divididos por los fenómenos telúrico-celestes.

Las fiestas así instituidas y organizadas en un calendario consisten en el desarrollo de cuatro episodios rituales: una procesión, un rosario o novenario, danzas y una comida. Para llevar a cabo estos episodios se requiere de un proceso de preparación del lugar, acuerdos entre los actores que participarán y la preparación de la comida.

### **Preparación del lugar.**

Año con año, en el ejido y barrio de la Villa de San José se adornan los sitios de fiesta de una manera similar, labor de la que se encargan equipos de trabajo masculinos o femeninos. En primer lugar, se elige el sitio que ocupará la imagen santa, que se convierte en el espacio escénico donde se rezará, bailarán las danzas y se comerán tamales. Desde días antes de la fiesta, “cuando ya se llegó el tiempo”, los “delanteros” estudian el espacio y deciden cómo lo van a adornar. Acuerdan un día para buscar en el monte plantas de sotol, otates, carrizo, pastle, zamandoque y la verdura. Con días de antelación a la fiesta, una cuadrilla, compuesta por hombres experimentados, se dirige al monte, que es la fuente de los implementos rituales, especialmente van a aquellos cerros que se encuentran entre La Calzada y la cabecera del ejido, muy cerca del Arroyo de los Cochinos, de frente al cerro del Águila. Este lugar se caracteriza por su fisiología abrupta y serrana; donde abundan las plantas micrófilas y suculentas; además de matorrales y hierbas con propiedades medicinales. Es un lugar “viboriento”, por lo que suelen andar con cuidado, que también se caracteriza por encontrarse ahí una antena de radiocomunicación enorme y por ser una especie de “buenavista” que permite apreciar una panorámica que va desde el valle de Palomas hasta el de Ciudad del Maíz y la carretera que los comunica.



**Ilustración 8.- Corte de una piña de sotol**

Una vez en el monte, los hombres mayores dan órdenes y reparten el trabajo: a los niños les piden recolectar leña, los jóvenes reciben instrucciones precisas para cortar palos, cargar herramientas, tumbar plantas, etcétera. Estas instrucciones, muchas veces fuertes y maledicentes, tienen como fin lograr un proceso de aprendizaje. Los hombres mayores y experimentados conocen el sitio exacto de las plantas que buscan, durante años las han visto crecer, por ello les indican a los jóvenes las veredas y señas de las plantas que deben buscar: “Mira, hijo, te vas por ese arroyo hasta donde está un palo blanco, ahí abajito esta un sotol de veras bueno”.

El requerimiento más importante para adornar un espacio ritual y festivo es la planta conocida como “sotol” (*dasyllirion wheeleri*), agavácea de pencas muy delgadas que crece de forma silvestre y montaraz, las pencas del macho son espinudas. El sotol es la principal materia prima para elaborar las flores que adornan las “portadas”. Se prefieren los sotoles grandes sin plaga, que pueden alcanzar hasta dos metros de altura, con una riata levantan

las pencas inferiores, dejando al descubierto el tronco de la planta para, posteriormente, derribarla a hachazos.

Al tronco resultante, lo “despelucan”, labor que consiste en quitar las partes más dañadas y húmedas dejando un grueso racimo de pencas que llaman “piña”, con las que se forman las flores de sotol. También se buscan otras plantas como los otates, que son los troncos del maguey bronco (*a. salmiana*), y que utilizarán para construir la estructura de los adornos, y una agavácea conocida como zamandoque (*Hesperaloe funifera*) de la cual se obtienen fibras que se usan como cuerdas. Una vez juntados los soteles, la leña y las fibras de zamandoque, se emprende el retorno. Al llegar al ejido, se dejan las piñas de sotol, de preferencia en el solar de la familia más comprometida con llevar a cabo la fiesta. Días antes, hombres y mujeres trabajan tanto en la ornamentación del lugar como en la preparación de la comida. Se colocan las piñas de sotol en un campo abierto y público, hombres de todas partes del ejido y de las comunidades vecinas, comprometidos de alguna manera con la fiesta, se “arriman”, sumándose al trabajo de tejer las flores de sotol.

El trabajo empieza separando las pencas de las piñas y clasificándolas según su tamaño; las pencas separadas rematan en una concha, lisa y anacarada, cuyo sabor es muy dulce; una vez clasificadas, se les cortan las espinas para que se pueda empezar su armado. Mediante un “molde” que tiene forma triangular se colocan entrelazadas tres pencas de sotol y a ellas se van sumando otras, cuidando que las “conchas” vayan formando los pétalos de una flor –a causa de este molde triangular, las flores de sotol siempre están compuestas por múltiplos de tres–, una vez que se terminó de tejer, se retira el molde y se sujetan las pencas con una fibra de zamandoque. A simple vista, las flores de sotol parecen muy sencillas de tejer; pero en una oportunidad pude observar a un grupo en donde no había ninguna persona experimentada que dirigiera este trabajo, por lo que no pudieron armar una sola flor. Por otro lado, si no se conoce la forma completa de un agave de sotol y de sus pencas, difícilmente se puede imaginar cómo se obtienen las flores que adornan los templos, capillas y enramadas de la Zona Media y Altiplano de San Luis Potosí. Este es uno de los inicios de la fiesta. Cuando se confeccionan flores con las raíces de una planta se invoca un tiempo diferente y en muchos sentidos inverso; siguiendo a López Austin (2006 pág. p. 96), podemos decir que “la inversión se produce a causa del paso [de un estado

cotidiano al tiempo mítico]”; para Bloch (1997) los ritos son representaciones invertidas de la realidad.

Las pencas de sotol contienen valores estéticos como su tersura, coloración ambarina y nacarada, al respecto me dijeron un día: “¡Mire qué conchas tan bonitas, de a tiro parecen conchitas del mar!”, que nos induce a comparar estas flores con aquellas ofrendas que refieren caracoles, esponjas, estrellas y otros seres marinos<sup>222</sup> como un fervoroso deseo de agua.<sup>223</sup> Lo cual no sería extraño, Cotonieta (2011 pág. 129) documenta la voz de un especialista ritual pame de La Manzanilla que vincula las fibras de ixtle de lechuguilla –otro agave– con el mar bajo un propósito similar. Por otra parte, como detallamos capítulos atrás, los cerros son depósitos de agua y las raíces son dispositivos que la conducen para mantener la vida de la planta, es ese vaivén primordial del ascenso y descenso de líquidos y sustanciales vitales al que refiere toda la antropología mesoamericanista.

Por su parte, las mujeres trabajan en la cocina preparando los alimentos que consumirán los asistentes. Tuestan chile, pelan ajos, cuecen arroz, frijoles y “ponen” el nixtamal. No sólo preparan la comida que se consume al final de la fiesta, también la comida para los hombres que trabajan en la ornamentación del lugar. Esto nos lleva a pensar que en esos momentos el grupo doméstico se amplía, hombres y mujeres de distintas familias y hasta de distintas localidades se reúnen en un espacio con el propósito de trabajar para un mismo fin comunitario: la conformación de un espacio y tiempo rituales, con ello se comparten los alimentos cocinados en un mismo fogón.<sup>224</sup> Como dice Geist (1997 pág. 125) un “abandono a la colectividad”.

---

<sup>222</sup> Véase *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan* (1993) de Leonardo López Luján,

<sup>223</sup> Ya habíamos anotado que la mayoría de los pames no ha visto el mar, lo cual no impide tenerlo presente en muchos aspectos de su mundo.

<sup>224</sup> Se detallará más adelante el proceso inverso



**Foto 2. Fiesta de San Antonio. (De izquierda a derecha) Altar y postes. Cocinera. Capilla y ofrendas. Hombres colocando verdura de cedro y flores de sotol.**

Mientras los hombres trabajan en la confección de las portadas, las mujeres se afanan en la preparación de los alimentos, algunas llevan agua y refrescos a los hombres sedientos y, al igual que en el caso de los hombres, son las más experimentadas quienes dirigen el trabajo de las más jóvenes; las niñas hacen mandados y tareas menores. Ellas también se organizan en una cuadrilla poniendo a disposición su trabajo, sabiendo que cuando lo necesiten contarán con el apoyo de otras mujeres; es una forma muy común de organización laboral comunitaria en la que la reciprocidad resulta fundamental (Arizpe, 1973 pág. 175). Sospechamos que esta reciprocidad se explica más por la existencia de un “proyecto comunitario” (González de la Fuente, 2011) que por la rectoría de un interés de economía racional; es decir, que a pesar del impacto de los cambios provocados por el contexto global contemporáneo propio de las nuevas ruralidades, sigue permeando la fortaleza del sentido de comunidad y pertenencia, por lo menos en el ejido de San José.

Un lugar que será un escenario ritual implica la ubicación de una o dos portadas y una delimitación espacial. Las portadas son estructuras de madera, adornadas con flores de

sotol, pastle, palmas, carrizo y “verdura”, que sirven de “puertas” del lugar de la fiesta, por ejemplo, la fachada del templo del Barrio de la Villa o la puerta del panteón o la entrada de una capilla, etcétera, y que equivalen a lo que en la Misión de Villa de la Paz constituye el *Chimal* (del náhuatl: escudo).

La construcción de las portadas se logra delimitando un eje central imaginario que la divide en dos partes equivalentes a izquierda y derecha; después se delimita el espacio de la entrada y salida formando un arco sobre ella. Encima del arco y la entrada se coloca la flor de sotol más grande y mejor hecha, que corresponderá al centro de la compostura. Sobre este eje se pueden colocar otras flores, pero lo más importante es que a partir de este centro se logre una composición horizontalmente simétrica.

La estructura de la portada dibuja alrededor del arco un soporte hecho con maderos y otates. Sobre la estructura se colocan las flores y se cubren de “verdura”, que es el follaje que reviste los secos otates y palos de la estructura de las portadas y que se forma de ramas de distintas especies. En El Carrizal, para la fiesta de Corpus Christi, encontré verdura compuesta de ramas y hojas de patol; en Ojo de León, para la fiesta del Sagrado Corazón, la verdura se compuso de ramas de cedro (*cupressus lusitánica*), igual ocurrió en la fiesta de la Santa Cruz en el Ejido de San José. A diferencia de esta “verdura” en las composturas y enramadas de la Semana Santa en el Barrio de La Villa, se utilizaron ramas de fresno (*fraxinus americana*); en otras ocasiones la verdura está formada con el follaje de los carrizos (*arundo donax*). Una característica importante de la “verdura” es que la conforman plantas de hojas siempre verdes.

Una vez reunidos los materiales y armadas las flores de sotol, un equipo de hombres puede tardarse prácticamente todo un día construyendo la compostura de una portada. Se colocan los postes y se les enreda helicoidalmente hacia la derecha ristras de pastle; luego se construye el arco, se coloca la verdura y el pastle, por último, se amarran con zamandoque las flores de sotol. En fiestas menores –la fiesta de un santito particular–

difícilmente se coloca portada, pues implica un gasto que está fuera del alcance de la mayoría de los pobladores.<sup>225</sup>

La delimitación del espacio escénico y ritual es un poco más sencilla, consiste simplemente en colocar postes de otate en las esquinas, de los cuales colgarán guías que delimitan y adornan un espacio cuadrangular; enredarles pastle, verdura y flores de sotol. La compostura puede realizarse horas antes de la celebración de una fiesta, o bien puede iniciarse días antes e irse “levantando”, día tras día con los ánimos festivos. De igual manera ocurre con la preparación de los tamales, las mujeres pueden trabajar en las vísperas o en las horas previas a la ejecución del ritual.

Recapitulando, entre los pames del Ejido y barrio de la Villa de San José hay dos complejos festivos: uno que va desde el 19 de marzo hasta el 25 de julio y otro que va de 15 de agosto al 2 de febrero. Una fiesta, dijimos, consiste en el desarrollo de cuatro episodios: la procesión, el rosario, la danza y la comida, para ello se tiene que ornamentar un espacio escénico, donde se rezará y danzará; y las mujeres preparan la comida que se reparte al final entre los asistentes. A continuación se describen tres fiestas con el objetivo de profundizar sobre cada uno de esos episodios: la procesión de la fiesta del señor San José, el rosario de la fiesta de San Antonio de Padua y la comida en la fiesta de la Santa Cruz. A partir de la reflexión sobre estos episodios se intentará comprender lo que ocurre durante la Semana Santa.

### **Fiestas a santos (primer complejo)**

Como se puede observar en la Tabla 10, las fiestas dedicadas a los santos ocupan una temporalidad que va del 19 de marzo al 29 de octubre. Son fiestas de San José, San Isidro Labrador, San Antonio y San Juan, todos santos patronos<sup>226</sup> que poseen un carácter comunitario, lo que significa, en primera instancia, que, a diferencia del segundo complejo festivo, se venera una sola imagen, tiempo durante el cual toda la comunidad se reúne en un solo lugar para su veneración. En este cuadro también se señalan los lugares en los que se llevan a cabo estas fiestas.

---

<sup>225</sup> En una ocasión un “particular” preguntó en cuánto cobrarían una decena de flores de sotol. Calculando los costos, se contestó que una decena sale tan cara como una treintena, aproximadamente, dos mil pesos.

<sup>226</sup> También San Judas es santo, pero pertenece al segundo complejo.

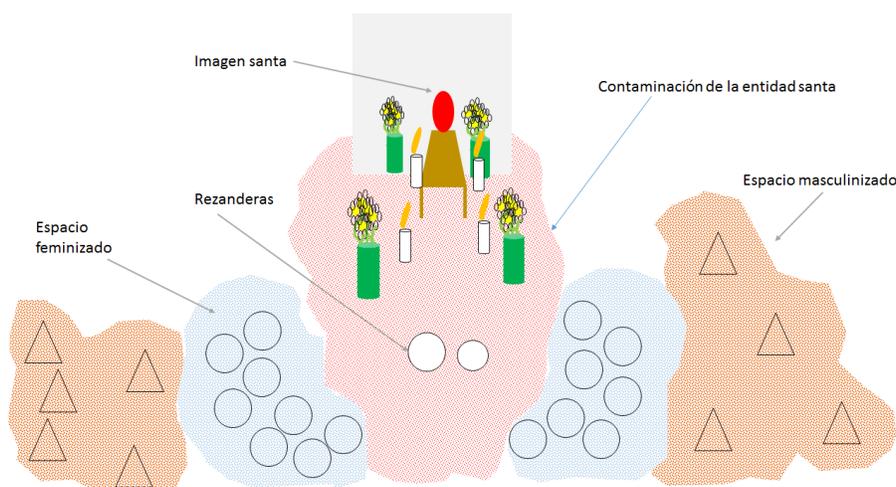
Tabla 11.- Salida y momento de fiestas a santos

Fiesta	San José	San Isidro	San Antonio	San Juan	Santa Cruz
<b>Lugar de inicio</b>	Río Gallinas	Barrios aledaños	Barrios aledaños	“Salida” del pueblo	“Descanso”
<b>Momento</b>	Atardecer	Atardecer	Amanecer	Atardecer	Amanecer
<b>Llegada</b>	Capilla de la Villa de San José	Capilla de San Isidro o terreno comunitario	Capilla de San Antonio	Mesas de don Luis	Casa del gobernador y Capilla de la Villa

Como todas estas fiestas presentan un desarrollo de episodios similar, presentaré a continuación sus elementos comunes y, más adelante, las peculiaridades de las fiestas de San José y de San Antonio. Las fiestas en el mundo rural de la Zona Media de San Luis Potosí son sucesos que tardan en empezar, tanto que dan la impresión de que no iniciarán nunca. Se habló ya de los grandes esfuerzos que conllevan los preparativos de la fiesta; aun así, hay mucho de lento y retardado al principio de cada celebración: siempre falta algo (un instrumento, un rezandero, un danzante...) que retrasa el comienzo. Es la manera educada de atender al tiempo de los santos: no se trata de un programa de televisión, no es el tiempo de los candidatos o de los presidentes municipales, sino el de las entidades que rigen sobre los conceptos valiosos de la existencia.

Generalmente, las fiestas inician en los momentos umbrales, al amanecer o al atardecer, con el estallido de una cámara. El conocido siseo del cuete que se eleva hasta tronar en el cielo es señal de que la fiesta está por iniciar o que ya inició. Este gesto ascendente tan simple pone en circulación todos los mecanismos rituales y festivos, entonces, la procesión inicia su marcha como se describió anteriormente. Como se observa en la Tabla 11 el lugar de donde parten las procesiones cambia de acuerdo a la fiesta.

La fiesta se inicia cuando la procesión lleva la imagen hasta el sitio de la fiesta para colocarla en un altar, convirtiéndose así en el centro de veneración. Los asistentes saludan a la imagen frotándose con sus ropas o tocándola; las mujeres se sientan alrededor de la imagen, dejando el centro vacío, lugar que solo ocupa “la rezandera” (casi siempre acompañada de una hija). Comúnmente, el lugar por donde bailarán las danzas también se mantiene desocupado.



**Ilustración 9.- Distribución del espacio durante el rosario**

Al terminar el rosario y las alabanzas de los coros, las danzas le ponen el “color” a la fiesta. Se ubican en el centro del escenario ritual, es decir al centro de los otates enredados de pastle: se alternan las danzas de caballito y las de “a-pie”. Cuando se invita a una danza fuereña, se le otorga el derecho de danzar primero, trato especial que es dado a los ajenos; pues, como dicen, “los de casa nos aguantamos”. Mientras las mujeres se mantienen sentadas, los hombres se ubican en los espacios limítrofes para platicar, fumar, beber aguardiente y los niños aprovechan para jugar. Entonces se sirve a todos a los asistentes tamales o platos con “asado de boda” y arroz. La calidad de una fiesta depende del número de asistentes y de si estos estuvieron contentos con la comida: “No’ más viera cómo había de gente... Se acabó todo”.

Como estas fiestas son comunitarias, la comida es financiada por los miembros de la comunidad. En el caso de la fiesta de San José la “comida” es patrocinada por el deudor de una manda, quien ofrece un pan y café. En la fiesta de la Santa Cruz, el encargado de la fiesta es el “gobernador tradicional” quien pide donativos a los del Centro. Para el caso de San Antonio, San Isidro y San Juan, la comida es ofrecida por una familia, pero en la compra de los ingredientes y su preparación participa toda la comunidad.

Ahí donde se reza el rosario, las mujeres y hombres comen ávidamente lo que se les da. Ahí mismo se tiran al suelo las hojas de los tamales y los platos y vasos de café, atole o refresco.<sup>227</sup> En algunas ocasiones, cuando se sabe que la fiesta “va a estar buena”, se colocan puestos ambulantes de golosinas. Aunque cada vez es más mal visto, siempre salen de su escondite las botellas de aguardiente y, veladamente, todos los hombres toman un poco de esa “agua fría”.<sup>228</sup> Al mismo tiempo, las danzas bailan y lucen sus mejores piruetas para divertir y hacer reír al público presente y consumista. Los viejos observan y critican: “ese paso no va así”, “ese son se baila de esta manera”, “más antes nosotros la vuelta la hacíamos así”, etcétera. Conforme se acerca la medianoche, los asistentes empiezan a retirarse, pasan con la imagen santa, se santiguan y se frotan con sus ropas. Cada quien, de acuerdo con su “compromiso”, hace cuentas con el santo y realiza su plegaria. Hasta el otro año entonces.

El resultado de toda fiesta es una inmensa cantidad de residuos rituales, “basura” (*chi'aiy*) diríamos sin problema, que se encuentra en todo el espacio escénico. Pero yo me tardé años en darme cuenta que no solo es un resultado casual de la fiesta, una consecuencia fortuita e inocente, sino un producto deseado y esperado. En conjunto, significa exceso, consumo, agotamiento, prueba de la generosidad desbordada de las familias que donaron a nombre del santo, la invocación a los valores del pensamiento pame y reminiscencias a antiguas divinidades de los desechos.<sup>229</sup> Es tan importante, que estos residuos se dejan ahí hasta el otro día;<sup>230</sup> dicen que es de mal agüero dejar mucho tiempo

<sup>227</sup> De plástico, polietileno... “puro nailon” dicen ellos.

<sup>228</sup> Muchas de estas botellas de aguardiente “panalito” consumidas en estas fiestas son parte del repartimiento del Domingo de monos de la Semana Santa.

<sup>229</sup> In *teuhli in tlazolli* significa al mismo tiempo basura y pecado sexual (López Austin, 2006 pág. 91).

<sup>230</sup> Como en la Semana Santa.

los otates; la infraestructura festiva. Esta prudencia indica la importancia peligrosa de estos residuos.

**Tabla 12.- Diferencias entre elementos festivos de los santos**

	San José	San Isidro	San Antonio	San Juan
Fecha	19 de marzo	15 de mayo	13 de junio	24 de junio
Colores				
Opone	Centro-Villa	Barrios	Barrios	Ejido San José- Mesas de don Luis
Plegarias	Agrícolas	Lluvias primeras	Cosas perdidas Hogar	Lluvias segundas
Comida	Panes y café	Tamales	Asado, tamales	Tamales

Si las fiestas son similares cabe preguntarnos ¿qué es lo que cambia en ellas? La distinción del tiempo alcanza hasta la forma de las plegarias: a San José se le pide éxito en las cosechas, a San Isidro y Santa Cruz las primeras lluvias (las pitayeras), a San Antonio, por ser un santo ígneo, se le pide por el bienestar familiar, a San Juan el agua de las lluvias (las eloteras), a San Judas por la salud.<sup>231</sup> La distinción del tiempo afecta también los colores que rigen a estos santos: amarillo y verde, rojo, azul y blanco. Al cambiar el lugar de veneración, las procesiones ponen en juego oposiciones diferentes: la fiesta de San José, patrono de la Villa de San José, parte del Río Gallinas, límite con el Centro; la de la Santa Cruz se inicia en el Cerro de la Cruz, subrayando el límite de la comunidad y “el monte”; durante la fiesta de San Antonio y San Isidro se organizan procesiones de los distintos sectores del Ejido de San José: Barrio del pozo viejo, Barrio de arriba, Nuevo San José, el Vellado, etc.

<sup>231</sup> Son plegarias que coinciden en todo el mundo campesino.

### Fiestas a vírgenes (segundo complejo)

Las fiestas del segundo complejo se caracterizan por celebrarse de manera general y pública, pero en distintos altares domésticos. En un día de fiesta se realizan decenas de pequeñas fiestas por todo el Ejido y Villa de San José. En segundo lugar, se distinguen de las fiestas del primer complejo porque su sentido primordial es el agradecimiento. En efecto, la fiesta de San Judas, la de muertos, la de la Virgen de Guadalupe y los cultos al niño Dios, se realizan el mismo día, de manera generalizada y pública en varios solares.

Tabla 13.- Relación de altares domésticos por fiesta.

Asunción <sup>232</sup>	San Judas	Día de muertos <sup>233</sup>	Concepción <sup>234</sup>	Virgen de Guadalupe <sup>235</sup>	Niños Dios
1	7	Probablemente todos	4	11	Probablemente todos

Estas fiestas tienen prácticamente la misma estructura que las anteriores (procesión-rosario-danza y comida), sus diferencias son las siguientes:

- No se organizan con carácter totalmente comunitario: es una familia la que se responsabiliza de la fiesta de su propio santo. Las familias que veneran a San Juditas o a una Virgen de Guadalupe se encargan de construir la enramada (o nicho) donde se venerará la imagen. La ubicación de estas enramadas en el solar doméstico coincide generalmente con el lugar donde se almacena el agua.
- A diferencia de las procesiones del primer complejo, que ponen en evidencia oposiciones identitarias y territoriales, las procesiones de este segundo complejo, al ser domésticas, oponen otros límites sociales, parten de la vivienda de “los padrinos de la imagen” y se dirigen hacia el solar donde se llevará a cabo la fiesta.

<sup>232</sup> Al ser la fiesta de la patrona del pueblo, es la única fiesta de este complejo que se realiza en un solo lugar.

<sup>233</sup> Todos los grupos domésticos y/o solares colocan ofrendas a sus difuntos, lo mismo puede decirse de los altares al Niño-Dios.

<sup>234</sup> En las celebraciones del Centro participan danzas del ejido a las que llaman “serenatas”

<sup>235</sup> Entre distintos años (2011-2014) conté once sitios, pero lo más probable es que haya más.

- Las fiestas del primer complejo requieren de un “delantero” que se “eche encima el compromiso”, en las del segundo complejo es el jefe de familia quien hace de “delantero” y su esposa quien se encarga de dirigir la cocina.
- Cada una de estas fiestas convoca a toda la comunidad a asistir a su rosario, invitan a distintas danzas y a una rezandera. Igual que las del primer complejo, el éxito de una fiesta depende de cuánta gente asista e implica, además, cierta competencia entre altares.
- En ocasiones, las danzas no se dan abasto porque hay demasiados altares y en todos tienen invitación a bailar. El éxito y prestigio de una danza depende de la cantidad de invitaciones que recibe, lo que implica cierta competencia entre ellas.
- Con las rezanderas ocurre algo similar: apenas terminan un rosario se dirigen a otro altar a “cumplir con el compromiso”.<sup>236</sup> Los asistentes más entusiastas (o los antropólogos) pueden visitar tres o cuatro altares y cenar tamales en cada uno de ellos.
- La motivación principal de estas fiestas es el agradecimiento de los dones recibidos durante el año. Encontré de una manera muy generalizada el sentimiento entre los anfitriones de invitar a los demás a “acercarse cuando se ofrezca”, dando a entender que su familia ha recibido bendiciones y que “siempre que hay modo”, están dispuestos a ayudar a los demás. Pues la donación de bienes de quien goza abundancia es una sabia estrategia para evitar infortunios como enfermedades causadas por envidia o por enfadar a las divinidades. De acuerdo con Vogt (1979), Rivermar (2008 pág. 183) y de Vidas (2002 pág. 259), cualquier ambición personal que introduce la diferencia social es incorrecta y provoca la envidia que, a su vez, genera actos de brujería.

### **La festividad de la Santa Cruz**

El 1° de mayo de 2012 conduzco por la carretera que va del Huizache hacia Antiguo Morelos, con destino a Ciudad del Maíz. El paisaje, como es común en esta época del año,

---

<sup>236</sup> Una rezandera cobra entre 100.00 y 150.00 pesos por rosario. Otras no ponen precio, “... deme lo que sea su voluntad”.

luce seco y estepario, apenas se soporta el calor y el sol:<sup>237</sup> Santo Domingo, San Rafael, El Tepeyac... En un tramo cercano a El Custodio paso por encima de una gran serpiente de cascabel ya aplastada en la carretera y recuerdo lo que me dijo don Cruz, que las víboras cruzan los caminos cuando “tiene ganas de llover”. También lo que dicen acerca de los paisanos (*geococcyx californianus*) que son de buena o mala suerte y me preocupa encontrarme con uno. Más adelante, cerca ya de La Calzada, hay jóvenes vendiendo pitayas (*stenocereus queretaroensis*) y compro una bolsa por 15 pesos, estaban dulces y jugosas. Por la carretera pasan jóvenes en bicicleta, uno de ellos me grita “¡Ora Leo...!” (el grito canónico del saludo a distancia), reconozco a los chicos, son del barrio del Pozo Viejo, algunos de ellos danzantes. Ellos van a la Yerbabuena y yo también, si llevamos caminos encontrados es porque antes debo llegar al Ejido de San José por don Cruz y su esposa, con quienes suelo ir “de arrimado”.

Horas más tarde voy en una camioneta “estaquitas”, con don Cruz, su esposa y otras familias del ejido rumbo a la Yerbabuena. Aun no salimos de la comunidad y, de pronto, el clima cambia. Don Cruz me dice “está venteando” (fórmula clásica de la impresión meteorológica) y, efectivamente, el aire trae consigo sendos nubarrones y empieza a calar el frío. Don Cruz voltea a ver el cerro de la Cruz y me dice, “ahí viene el agua”, yo, sorprendido, le pregunto “Don Cruz, ¿a poco las nubes llegan de este lado? ¿No llegan del oriente?” Y don Cruz me responde con su serenidad característica: “las lluvias pitayeras saben llegar por este otro lado”. Le pregunto: “¿Qué son las lluvias pitayeras?”.

Esta descripción nos permite acercarnos al contexto que se vive en los primeros días de mayo, cuando los vecinos del Ejido y Villa de San José se preparan para peregrinar al santuario de la Yerbabuena, en el municipio de Guadalcázar, a unos 70 kilómetros de distancia. Podemos darnos cuenta del clima seco y caluroso y la llegada de las primeras lluvias, que coinciden además con el brote de las pitayas y con las víboras muertas en la carretera. La peregrinación se realiza hacia el rumbo de donde provienen esas nubes: el plano estepario del altiplano, donde crecen esas plantas.<sup>238</sup>

---

<sup>237</sup> Índice de rayos UV por encima de los 8 puntos.

<sup>238</sup> Lo más lógico es que la nubosidad provenga del oriente, del Golfo de México. Sin embargo, Paulina del Moral (comunicación personal) me explicó que esta nubosidad puede ser posible gracias a la presencia de una cuenca cerrada.

Antes de describir la peregrinación a la Yerbabuena, es necesario dar cuenta que la fiesta de la Santa Cruz en el Ejido y Villa de San José se compone de tres partes: la bajada de la cruz, la peregrinación para venerar al Señor del Amparo y la subida de la cruz. La festividad se inicia el 24 de abril (San Dimitas), cuando se bajan las cruces blanca y verde de sus respectivos cerros, y culmina el 6 o 9 de mayo, cuando se vuelven a colocar en sus lugares comunes. La peregrinación a la Yerbabuena guarda su propia complejidad ya que tiene implicadas la participación de coros, pastorelas, procesiones y hasta otra peregrinación interna que venera a las imágenes del Señor de la Misericordia, la “Mano milagrosa” y el Señor de los Trabajos.



**Ilustración 10.- Desarrollo de los episodios rituales del 3 de mayo**

### **Las santas cruces**

En la cúspide de Cerro de la Cruz<sup>239</sup> está apostada una gran cruz blanca hecha de dos maderos que porta un “vestido” blanco, que es una especie de envoltura que le cubre dos tercios del “cuerpo”. Entre el 24 de abril y el 9 de mayo, esta cruz es “bajada” del cerro y conducida al Templo de la Villa, junto con otra cruz pequeña –la cruz verde– que es una cruz pequeña apostada en el límite sur del ejido de San José, por la carretera que va a Cárdenas. Cuentan que hace tiempo, las dos cruces “se pelearon” y que “corrió sangre” a causa de ello. Ambas querían instalarse en el mismo lugar; sus devotos pelearon y resultado de esa lucha fue que la cruz verde y la blanca acordaron quedarse cada una en distintos límites del territorio ejidal. Ahora son cruces “amigas” y para la fiesta se tienen que reunir. Los devotos del Barrio de la Villa bajan y llevan en procesión la cruz verde hasta el lugar

<sup>239</sup> En el capítulo 3 se hace una descripción de este cerro, a él están asociados aires, aguas, tesoros, plantas.

que llaman “El encuentro”. La cruz verde es tan liviana que es cargada por dos niños. Las danzas le van abriendo paso, atrás de ellas van las mujeres cantando seguidas por los hombres. La procesión sigue por la carretera y luego toma la calle Derramaderos, por las faldas del cerro, y se dirigen a la calle de los Tecolotes, lugar donde se realizará “el encuentro”.

### **La bajada de la Cruz.**

Días antes de la bajada, los hombres se preparan para adornar la Casa del Gobernador con flores de sotol, otates cubiertos de pastle, etc., pues ahí las cruces pasarán la primera noche, luego serán llevadas a la Capilla de San José. Las mujeres preparan las cabezas de cochino para hacer los tamales.<sup>240</sup> La noche del 23 de abril<sup>241</sup> jóvenes (hombres y mujeres) de la Villa y el Ejido pasan por la calle de los Tecolotes para subir el cerro y pasar ahí la noche junto a la Santa Cruz.<sup>242</sup> Para ellos significa un espacio relajado de convivencia inusual. Desde el caserío del ejido se ven las luces de las fogatas encendidas sobre el cerro, si se pone atención pueden escucharse las risotadas, las bromas y el relajo de los jóvenes.

Muy temprano, a las cuatro de la mañana, los delanteros suben el Cerro de la Cruz, al llegar esperan a que aparezcan los primeros rayos de la aurora, alrededor de las seis y media de la mañana, momento crucial para quitar los enormes tornillos que unen los maderos de la Cruz Blanca.<sup>243</sup> Una vez separados, los maderos son cargados y transportados entre varios hombres cuesta abajo, cuidando de bajar “primero el cuerpo y después los brazos”. Al llegar a las faldas del cerro, en el lugar que llaman “El descanso”, una buena parte de la comunidad se encuentra esperando los maderos de la cruz; reciben a los muchachos con panes y café, a la cruz le ofrecen copal e incienso, “esos son su café y sus tortillas” me dijo don Ignacio Granizo. Es comer y dar de comer,<sup>244</sup> comer juntos,

---

<sup>240</sup> Este trabajo de “delantero” lo realiza el gobernador tradicional. Como durante algunos años hubo dos gobernadores tradicionales (véase capítulo 3), para esta fiesta ambos, con sus respectivas mujeres, preparaban tamales.

<sup>241</sup> Cualquier día entre el 23 al 29 de abril, de preferencia en sábado o domingo.

<sup>242</sup> Es una costumbre generalizada de muchos ranchos de México.

<sup>243</sup> Estos tornillos y tuercas son antiquísimos, dicen que son “de más allá, por ahí de la Revolución”. “Pata” – uno de los delanteros de esta fiesta– me dijo que su abuelito recordaba que “cuando era niño esos tornillos ya estaban ahí”. Probablemente tengan la misma antigüedad que las monedas de la Semana Santa y los clavos de la Cruz de Cristo. Su calidad metálica y su peso los convierten en seres especiales (Ver Cosmovisión, seres pesados).

<sup>244</sup> Título de un libro de Horacia Fajardo (2003) quien subraya la comida de los dioses entre los huicholes: goma de copal y sangre (p.203)

imagen y fieles. Me sorprende la coincidencia de este hecho con los nahuas del Balsas que documentan Broda (2001, p. 178) “[... para que las cruces] juntas coman”, con los nahuas de Xoyatla (Rivermar Pérez, 2008), con los cuicatecos oaxaqueños de Geist (1997 pág. 128) y, por supuesto, con los zinancatecos de Vogt (1979), este último, en su libro *Tortillas for the Gods*, trata justamente de explicar que la cera de las velas son las tortillas de los dioses. También aquí hay otra referencia a la verticalidad (ascenso y descenso del cerro), asociada al otorgamiento de bienes.

La cruz es re-unida de sus partes y colocada sobre una construcción de cemento que tiene su misma forma. Rivermar (2008 pág. 208) advierte que los xoyatecos cuidan que la cruz no toque el suelo; y los pames tienen también este cuidado. Ahí se quedará la cruz “descansando” hasta la tarde que será llevada a la Casa del gobernador. Durante todo el año, la Cruz Blanca permanece apostada o “levantada” en el cerro; pero durante los días de su fiesta, inicia un período de “descanso” y permanece así, en esa posición horizontal, “acostada”. Esto nos vuelve a situar en la tensión de las categorías rituales “sentado”, “levantado” y “acostado” que se maximizarán más adelante con otros gestos. Para Good (2001, pág. 260) este acto conlleva la renovación de su potencia. Otras categorías tensadas son las de “comunidad” y “monte”. Ambas cruces abandonan la encomienda de sus puestos (ubicados en los límites de la comunidad y el monte) y se internan como huéspedes de la comunidad. De manera inversa, veremos más adelante que la comunidad es abandonada por sus miembros para internarse en el monte, al lugar donde ocurrió el milagro del Señor del Amparo.

**Tabla 14.- Oposiciones entre las posturas de la cruz en el monte y en la comunidad**

	Todo el año	Fiesta 3 de mayo
Santas cruces	Monte	Comunidad
	Levantadas	Acostadas

### **La procesión y la fiesta en la Casa del gobernador.**

A las cinco de la tarde se reúnen dos comitivas, una frente a la “Cruz verde” y otra al pie del cerro, en “El descanso”. La comitiva de la cruz verde está compuesta por personas que viven en la Villa o en Nuevo San José; por su parte, la comitiva de la cruz blanca, se

conforma con personas del Ejido. Al estallar las cámaras, cada comitiva parte en procesión compuesta por un coro, danzas y los fieles. La cruz blanca es cargada por mujeres y la cruz verde, a la que consideran una cruz-niño, liviana y pequeña, es llevada por niños. Ambas procesiones y sus respectivas cruces representan dos campos de categorías opuestos:

**Tabla 15.- Oposición de características entre las cruces blanca y verde**

Cruz blanca	Cruz verde
Mujeres	Niños
Norte	Sur
Ejido de San José	Villa y Nuevo San José
Grande	Pequeña
Pesada	Liviana

Las dos cruces llegan al mismo tiempo al lugar que se le llama “El Encuentro”, ubicado en la esquina de las calles de Derramaderos y Tecolotes, en donde ocurre el primero de muchos descansos. A partir de aquí las procesiones se convierten en una sola, las cruces marchan “apareadas” y sus comitivas re-unidas en un mismo proyecto social, la fiesta. Este hecho refiere a una fuerza cohesionadora que comparten muchas festividades de la Santa Cruz en todo México: Olavarría (2003 pág. 128) afirma que una celebración similar entre los yaquis significa “la única ocasión del año en que se juntan todos los matachines de todos los pueblos [...]”. En su tesis de licenciatura, Jessica Rodríguez<sup>245</sup> documenta el caso de dos comunidades potosinas distantes que se unifican en torno al culto de una sola cruz que trasladan de un poblado a otro. En su tesis de maestría, Vianey Mayorga documenta que en una comunidad nahua de Axtla de Terrazas, San Luis Potosí, cambió el culto de nueve a tres cruces de acuerdo con la desaparición de barrios (2015). En fin, hay evidencia suficiente de que las cruces, ubicadas en los límites del territorio, refieren a la identidad de las partes de la sociedad: barrios, colonias, pueblos y, en ese sentido se

<sup>245</sup> Proyecto La construcción social de la Santa Cruz en la Garita de Jalisco, San Luis Potosí.

coincide con la conclusión de Broda (2001, pág. 197) de que “las cruces se relacionan con la delimitación del territorio de los pueblos”.

Las mujeres vecinas de El encuentro salen de sus solares y colocan a mitad de calle varias sillas con cojines, sobre las que ponen las cruces, quedando así evidenciado el contraste de la dureza y aspereza de las cruces con la blandura del asiento acojinado. La mujer mayor de cada solar sale de su respectiva vivienda con un sartén lleno de copal y sahuma a las cruces: “los brazos”, “la cabeza” y “el cuerpo” y deja el traste bajo la cruz. Al terminar “el descanso”, la procesión de cruces sigue su marcha hasta encontrar otras sillas y así llegar al lugar de la Casa del gobernador.<sup>246</sup> Aunque hay poca reflexión al respecto, en prácticamente todas las etnografías de esta fiesta se puede hallar el hecho de que las procesiones de cruces se dirigen a los lugares que ostentan un poder político: en Citlala, Guerrero, las cruces pasan los días en casa de los regidores (Broda 2001, pág. 185), en Xoyatla lo hacen en las de los *dibutados* (Rivermar Pérez, 2008 pág. 208), la *kus* es el símbolo dominante de los *pascola* sonorenses (Olavarría, 2003 pág. 224). A diferencia de estos casos, en el ejido de San José, la fiesta de la Santa Cruz no es dirigida por un especialista ritual, sino por el “gobernador tradicional”, quien ostenta un poder político, y el lugar donde las cruces pasarán la primera noche de fiesta es en la Casa del gobernador, que es el asiento del poder comunitario. Podemos decir que la cruz y su fiesta relacionan de algún modo con la petición de lluvias, el culto a los aires, el protectorado de la cruz, la identidad territorial y el poder político. No es una idea descabellada, pues para varios investigadores (Florescano, 2009), las numerosas representaciones mesoamericanas tratan acerca de este tema: el gobernante es el articulador supremo de las fuerzas del cosmos, el poder controlador de las fuerzas que residen en todas partes; personaje al que López-Austin (1973) llama “hombre-dios”; Andrés Medina (2003, pág. 263) afirma que de la figura del *tlatoani* depende la armonía del mundo al ser enlace del orden cósmico y social. Para añadir a los sentidos contenidos en el simbolismo de la cruz mesoamericana, podemos decir que ésta refiere a la identidad de los grupos y territorios, es protección contra las tempestades, atrae las lluvias benefactoras, es puerta del tiempo y el espacio míticos, es también una persona que conlleva un poder político y así se le trata.

---

<sup>246</sup> Es el salón comunitario, donde despacha el “gobernador tradicional”, que se encuentra en el solar común, compartido por el salón de juntas ejidal, el comedor de la CDI y otros proyectos comunitarios.

Al llegar la procesión a la Casa del gobernador, ya está dispuesto un escenario enmarcado en un cuadrilátero formado por postes enredados de pastle y adornados con flores de sotol para colocar las cruces en sillas y danzar frente a ellas. Tan pronto como se llega, las mujeres se sientan alrededor de la cruz y le rezan un rosario, al terminar, los hombres cantan alabanzas en coro y empiezan las danzas a alternar con rondas de cuatro o cinco sones y las danzas de a pie y de caballito repartiéndose el gusto de bailar: la danza de Tachito “San Judas Tadeo”, la de Goyo, la danza de la escuela bilingüe “Danza Tolteca”, las danzas de caballito de don Cuco, “la danza del Pozo Viejo”, la de Felis “San Martín Caballero”, la de Sixto “Nuevo San José”, etcétera. Se reparten cientos de tamales y vasos de café. Es la única fiesta del Ejido de San José que, siendo de carácter público, tiene un signo total y exclusivamente comunitario, pues en los otros ranchos veneran a su propia cruz y los del Centro rara vez pisan las calles del Ejido, por ello es también la fiesta más numerosa y a la que asiste la mayoría de los ejidatarios. Este lugar nunca es tan visitado como ese día, hay personas de todos los barrios, de todas las condiciones y edades. Al terminar el rosario, cuando la fiesta finaliza, por toda “la cancha” quedan miles de envoltorios, vasos y platos desechables y las santas cruces permanecen en el centro; ahí pasarán la noche.

### **La llegada al templo de San José**

Al día siguiente, muy temprano, llegan a la Casa del gobernador las mujeres para limpiar el espacio ritualizado el día anterior. Se escucha el estallido de varias cámaras que anuncian el inicio de la procesión. Las danzas, el coro y los fieles se reúnen y conducen a las cruces por las calles del Ejido y La Villa. Igual que el día anterior, conforme las cruces avanzan por las calles, las mujeres sacan sillas para que las cruces “visiten” su vivienda; al recibirlas, se santiguan, las besan y las sahúman con copal, luego ofrecen dulces a todos. Este acto de sentar en sillas a las cruces, parece un gesto trivial y ocurrente, salvo si consideramos dos conceptos del pensamiento pame y, en general, mesoamericano: el acto de sentarse, como lo señalamos en páginas anteriores, es una acción del poder gobernante y gesto de cortesía mínimo que toda persona educada tiene al ser visitado en el Ejido de San José, lo que reafirma el hecho de que las cruces son seres que ostentan poderes gobernantes y que se encuentran en calidad de “visitantes distinguidos”; son “como si fueran personas” (Broda, 2001b pág 197).

Durante la procesión, que recorre la calle Juan Álvarez, las cruces son detenidas una decena de ocasiones. Al llegar a las afueras del templo de la Villa, son entregadas a los hombres para que las meten a la iglesia, ahí permanecerán hasta el día de “la subida”, que es el 9 de mayo. Llama la atención el papel de las mujeres en esta celebración. Las esposas de los delanteros participan no solo haciendo los tamales, también portan las santas cruces y como mujeres macizas juegan el papel de ofrendantes. Good (2001 pág. 250) y Broda (2001) documentan entre los nahuas del Balsas de Guerrero la conducción de un conjunto de ofrendas asociadas a la santa cruz por mujeres mayores viudas y niñas. Para Broda (2001, pág. 217) la presencia de la mujer refiere a la condición femenina del maíz, del elote-muchacha y de los niños a las semillas.

Esto último nos obliga a pensar en la calidad femenina para comunicarse y relacionarse con los santos, como vimos, son las mujeres las que rezan y dirigen plegarias, son ellas las encargadas de las imágenes durante la Semana Santa. En algunas comunidades nahuas, la santa cruz tiene una mayordoma (Francoise, 1996). Por el contrario, las mujeres nunca bailan la danza de caballitos, ni hacen el papel de “Diablo”. No podremos completar este cuadro hasta que realicemos el análisis de la Semana Santa, aquí solo estamos en condiciones de reflexionar algo sobre el papel de niños y niñas.

En todas las ceremonias de la vida ritual del Ejido de San José aparecen imágenes asociadas a sus réplicas infantiles. El torito, la mulita, el viejo-niño, el diablo-niño, el nazareno-niño... Los pames los conciben como seres tiernos y verdes, que aún no alcanzan el estado de maduración, que es la vida sexual, asociados de múltiples maneras al agua, lo siempre verde, lo perenne que se encuentra siempre en las márgenes del río. La cruz también goza de su réplica infante, como si en ella estuviera todo el tiempo detenido, contenido y continuo: lo tierno y lo maduro.

### **Peregrinación a la Yerbabuena.**

Desde días atrás a la partida el 1º de mayo, en la Villa y el Ejido de San José, al saludarse todos se preguntan por sus planes para ir a la Yerbabuena. “¿Ya está lista la salida?” “¿Si va ir este año con el Señor?”. Casi siempre las respuestas son desalentadoras: “A ver qué dice el Señor”. “Todavía no sabemos, a ver qué pasa el mero día”. A pesar de que muchas

personas duplican el esfuerzo cotidiano para poder asistir, ya para aumentar el ingreso, ya para adelantar el trabajo que no se realizará durante esos días peregrinos, se habla en términos hipotéticos, como si por afirmar su concurrencia se corriera un riesgo inminente.

Días antes de la partida el trabajo es febril: las mujeres atienden la preparación de lonches y los hombres la afinación de vehículos motorizados y bicicletas. Conforme se acerca el día, las familias acuden a los centros de abasto para comprar chile, queso, carne, huevo, aceite, galletas. En el santuario de la Yerbabuena todo se vende muy caro, para gastar en comida lo menos que se pueda, las mujeres preparan una gran cantidad de alimentos. Los hombres hablan de llantas, de bujías, de alternadores, por las tardes se les ve corrigiendo las fallas de sus camionetas, desarman los carburadores y mantienen los montones de “fierros” sumergidos en gasolina; niños y jóvenes les ayudan con tareas simples y así aprenden de “mecánica”. Por las tardes, los muchachos del Barrio Viejo han dejado su acostumbrado juego de voleibol o de béisbol y empujan un viejo camión, le cambian piezas, finalmente, lo echan a andar: ése camión llevará a la danza. Muchos jóvenes, desde la noche del 30 de abril, deciden ir al santuario de la Yerbabuena por su cuenta, en caravana de bicicletas. Cada año ocurre lo mismo: por el camino alguien se cae y se lastima. No importa: todos saben que el otro año volverán a ir.

### **El santuario del Amparo, la Yerbabuena municipio de Guadalcázar, S.L.P.**

La Yerbabuena es un santuario localizado en el municipio de Guadalcázar, pero en realidad se encuentra en esos lugares en donde no se sabe, bien a bien, dónde comienza un municipio y dónde termina otro. Por ahí están los lindes de Guadalcázar, Cerritos, Villa Juárez y Ciudad del Maíz. Como todo santuario, se encuentra alejado de los centros político-administrativos y alberga una imagen santa: el señor del Amparo.

La Yerbabuena no es propiamente una comunidad, apenas habitan ahí unas dos familias. Es más bien un lugar despoblado, ubicado en el fondo de la sierra, donde nace un arroyo muy hondo y se encuentra a 1400 msnm. En sus cercanías hay comunidades pobladas como Las Negritas y Los Amoles. Cada año, La Yerbabuena recibe la visita de miles de devotos de distintos ranchos de la región y de otros lugares más apartados, como San Antonio de Coronados, Real de Catorce. El santuario del Señor del Amparo se encuentra a unos 70 kilómetros al occidente del Ejido de San José; hacia donde se extiende

el gran plano de Cerritos-Guadalcázar; un bajío semidesértico, colmado de pitayas y otras plantas xerófitas.

El Señor de la Yerbabuena es un “Señor del Amparo”, imagen de bulto, talla en madera de un cristo crucificado y doliente; vestido con un atuendo parecido a un delantal o a una falda; aunque los peregrinos lo visitan como cruz el 3 de mayo, su fiesta como “Señor del Amparo” es el 8 de abril. Esta imagen se ha aparecido en varios lugares de forma milagrosa: en Madrid, Colombia, diversas partes de México, especialmente en Huandacareo, Michoacán. En la Yerbabuena se apareció en un mezquite; la historia narra que un día, un hombre muy celoso se enojó tanto con su mujer que decidió matarla; se la llevó al monte y ahí sacó el machete, lo desenvainó y cuando iba a asestar el golpe se apareció “el Señor” y le detuvo la mano, volviéndose imagen después. También se dice que el Señor se le apareció a una niña y le dijo que quería que le construyeran un templo en ese sitio. Como sucede en otras latitudes, en este relato a la niña no le creyeron y quisieron llevarse la imagen a otra parte. Pero por más que lo intentaron no pudieron cambiar al “Señor” de su sitio, pues se volvió tan pesado que fue imposible moverlo; entonces, convencidos del prodigio, le construyeron su “iglesita”. Hasta la fecha ahí permanece, en su templo, esperando cada año que lleguen los peregrinos de Ciudad del Maíz a llevarle ofrendas, rezos, música y danza.<sup>247</sup>

El Señor del Amparo no es la única imagen aparecida y venerada en este lugar; por lo menos hay otras tres imágenes más, todas de mezquite, en las cercanías del santuario: el Señor de la Misericordia, la Mano Poderosa y el Señor de los Trabajos. A estas imágenes se les ofrece una peregrinación “dentro” de la peregrinación, aludiré a ellas más adelante. Uno de los rasgos comunes que comparten estas imágenes de cristos de mezquite es su peculiar forma en Y. Figura que motiva a venerar a los mezquites que adquieren esta misma forma y, dicho sea de paso, tienen también otras imágenes santas (como el Señor de la Misericordia) solo que de forma invertida:  $\wedge$ .

---

<sup>247</sup> En una conversación escuché “Un señor contaba la historia del Señor del Amparo así: ‘un hombre iba a matar a la mujer y ya traía blandido el machete cuando se apareció el Señor y luego fue a dar aviso y el hacendado, como no era creyente, mandó cortar el palo, el primer milagro que hizo fue hacer que el hacendado se cayera’.

## **El traslado**

El 1° de mayo, desde temprano, las familias juntan sus enseres para viajar, se preocupan mucho por llevar lo mínimo para reproducir su forma de vida en otro lugar, cada familia se preocupa por trasladar su vivienda y su forma de vida al lugar de peregrinación. En las camionetas acomodan cobijas, plásticos, cuerdas, machete, abastos alimenticios, menaje doméstico (molcajetes, comales, ollas, jarras, etcétera). Una vez acomodadas las pertenencias y las personas en los vehículos, se emprende el camino, a partir de este momento inicia el estado de peregrinaje.

Muchas familias viajan juntas, comparten los gastos del traslado y los riesgos del viaje, que se traducen generalmente en la descompostura de los vehículos. El día de la peregrinación la carretera se salpica de camionetas descompuestas que van quedando varadas en el camino. Mientras los hombres arreglan los vehículos, las mujeres descansan, preparan un lonche, buscan una hierba medicinal. En la actualidad hay dos caminos: “el tradicional” –lleno de vericuetos y dudosas veredas que recuerdan la idea del laberinto (Alvarado Solís, 2008)- y la nueva autopista Cerritos-Tula. El resultado es más o menos similar: los peregrinos llegan al santuario cubiertos de polvo; sin embargo, el antiguo camino es peligroso, los peregrinos se extravían con facilidad entre los chaparros. Al llegar al santuario se goza un paisaje espectacular; el río ha horadado el suelo y moldeado hondos cañones. El suelo de coloración amarilla no es pedregoso, sino barroso y chicloso cuando llueve. El paisaje “convertido en metonimia del territorio” (Barabas, 2004 pág. 21) se compone de la combinación cerro-cristo-agua a la que aluden la mayor parte de los santuarios.

Las familias buscan un lugar para acampar, la mayoría ubica y aparta un sitio al que cada año llega. El dueño del lugar (un ejidatario o pequeño propietario) renta por 50 pesos ese derecho. Lo primero que hacen los peregrinos al llegar es dirigirse al santuario para saludar al Señor del Amparo; en las cercanías al templo son abordados por vendedores de “milagros” y veladoras. Los peregrinos se colocan en la puerta del templo y con movimientos suaves se quitan el sombrero o el rebozo y se acercan al altar muy despacio; llegan hasta donde está la imagen santa y se persignan, le dejan regalos: flores hechas en casa, una veladora; lo admiran, lo tocan y se impregnan la cabeza de la contaminación santa

de la imagen. Otros llegan hasta él de rodillas. Lo vendrán a visitar varias veces durante su estancia. Las impresiones que se llevan de él los peregrinos es que el Cristo ya está cansado de “tantos milagros que no ha hecho”. Dicen que antes lo veía a uno con la mirada desde la entrada del templo, ahora tiene su “mirada agachadita.” Lo cual me recuerda que de la virgen de las Torrecitas sus devotos decían algo similar, hecho que nos obliga a reflexionar sobre el agotamiento de las imágenes y de los santos.

### **El campamento**

Todos trabajan para dejar el lugar de acampado lo mejor posible. Los hombres descargan y acomodan lonas y plásticos que hacen “el techo” de los refugios y las mujeres bajan sus ollas y hacen una lumbre –aunque sea provisional-, barren y limpian el suelo y acomodan las cobijas. Mientras ellas cocinan, los hombres aprovechan el día para irse al monte a “ver qué encuentran”. Regresan siempre con plantas, “la hierba de la hormiga”, “la hierba del venado”, con leña o con chochas o insectos para comer.

### **El atrio**

Tan pronto como los danzantes llegan al santuario, se ubican en el atrio del templo para bailar. Sorprendentemente, pueden ocupar el atrio al mismo tiempo dos danzas, dos pastorelas y un grupo norteño. Los demás peregrinos, después de visitar a la imagen, buscan un buen sitio para ver las danzas y comer golosinas; la gente ríe siempre con la mula cornada por el toro. El santuario ha quedado repleto de personajes convocados por la fuerza devocional de la imagen: vendedores encantadores de niños, el loco que grita pero que nadie toma en cuenta; peregrinos que buscando la salud llevan sus recetas médicas en bolsas para pedir limosna; el minusválido que llega en silla de ruedas, el anciano cargado por sus familiares para visitar por última vez el santuario, los devotos vestidos con el hábito de la Virgen de Guadalupe, el merolico cuya mercancía cura todos los males... y así, conforme cae la tarde del primero de mayo, en el santuario todos sus espacios se van ocupando.

### **La noche**

La noche peregrina es peligrosa, nadie sale de su campamento. Un silencio atroz impone a la media noche una condición temeraria y abrumadora, aplastante casi, debido en parte a que, por ser un sitio semi-despoblado no hay muchos animales domésticos (burros, vacas,

perros) que acompañen con sus ruidos las horas de la noche. En medio de la noche peregrina, a nadie se le ocurre “andar por ahí”; en un lugar de milagros como ése, quién sabe qué sinnúmero de cosas pueden ocurrir.

Al dormir, todas las familias que viajan juntas permanecen en el mismo campamento y comparten un fogón; sin embargo, cada una elabora su propio techo y se acomoda con sus familiares, todos los miembros de un grupo doméstico duermen con los demás “juntos pero no revueltos”, como si estuvieran en la comunidad, no podía ser de otra manera. Esta organización ocurre incluso entre los jóvenes que peregrinaron en bicicleta, quienes se acomodan conforme a su cercanía consanguínea. No hay nada tan vulnerable como un peregrino en la noche, desubicado, deslocalizado, en medio de sierras extrañas, peligrosas y santas y su último refugio es el grupo social de pertenencia.

### **La estancia en el santuario**

¿Con qué propósito se visita un santuario? ¿Por qué se peregrina? El propósito es múltiple e involucra todas las esferas del ser individual, social y cultural. Se va para agradecer y pedir. El santuario es una fuente de salud y fertilidad, de esperanza social, por ello se visita, allí se solicitan y agradecen todas las condiciones del bienestar personal, comunitario, incluso aquellos bienes de alcance cósmico. Los peregrinos pames van al santuario de la Yerbabuena siguiendo las nubes pitayeras cargadas de los rayos y del agua que posteriormente caerá en el ejido. Van para agradecer estar vivos, por tener el alimento que la tierra les dio, por la salud que tuvieron. También visitan el santuario de la Yerbabuena para pedir agua, salud, alimento para todos los días del año. Visitan el santuario para pedir favores personales, para sus hijos, por los valores más sentidos y profundos de sus vidas.

Todo esto hace que la estancia sea como estar en un lugar inmóvil, en donde casi no se trabaja. La mayoría de los devotos pasan el día acostados en sus campamentos. Si alguien se aburre da vueltas por los puestos, visita la imagen, admira las danzas del atrio, compran paletas y raspados, pero fuera de la ritualidad no hay nada qué hacer. Algunos niños o jóvenes de tanta quietud se aburren y es fácil que “renieguen” y que digan “ya hay que regresarnos a la casa” entonces sus padres rápidamente los reprenden, pues todos saben de los peligros que conlleva “renegar”: accidentes en el regreso o que se les reviertan los favores otorgados.

Desde la mañana se reparte un volante que dice:

A TODOS LOS DEVOTOS DEL SEÑOR DEL AMPARO DE CIUDAD DEL MAÍZ. S.L.P.

QUIENES TENEMOS MUCHA FE EN EL. LOS INVITAMOS NUEVAMENTE A LA PEREGRINACIÓN QUE HACEMOS ALLÁ EN LA YERBABUENA. EL DÍA 02 DE MAYO PRIMERAMENTE DIOS A LAS CUATRO DE LA TARDE. COMO SABEN ESTO ES CON LA FINALIDAD DE DEMOSTRARLE AL SEÑOR LA FE QUE LE TENEMOS POR SUS GRANDES MARAVILLAS QUE ÉL NOS HACE A TODOS.

EL SEÑOR NOS QUIERE VER A TODOS JUNTITOS COMO HERMANITOS. EL SEÑOR Y EL SACERDOTE NOS ESTAN ESPERANDO EN LA ENTRADA DEL TEMPLO PARA DARNOS LA BENDICION DE LLEGADA PORQUE NUESTRA FE CATOLICA ES LA ÚNICA EN EL MUNDO, POR ESO TE INVITAMOS DE PREFERENCIA A LAS DANZAS QUE VAYAN DE CIUDAD DEL MAÍZ. POR QUE ELLAS SERÁN LAS QUE ENCABECEN LA CARABANA Y LUEGO LA PASTORELA DEL PUEBLITO<sup>248</sup> QUE SIN DUDA IRÁ CON ESOS HERMOSOS CANTOS TAN BIEN PRESENTES. Y DETRÁS DE ELLOS IREMOS TODOS LOS DEVOTOS DEL SEÑOR POR QUE NUESTRA FE SIGUE ADELANTE

HERMANOS EN CRISTO NUESTRO SEÑOR...

En efecto, el 2 de mayo se realiza una procesión de Ciudad del Maíz. Debido a que cada grupo de familias viajaron por su cuenta, a los devotos de Ciudad del Maíz se les recibe como una sola peregrinación “como hermanitos”, como procesión conjunta cohesionada de *communitas* (Turner, 1978). La mañana de ese día, las mujeres de cada grupo doméstico escogen una estructura de madera, a la que llaman “arco” (en realidad es un rombo) que adornarán con flores artificiales que prepararon en casa de ese día. Al respecto, he presentado un trabajo<sup>249</sup> donde describo cómo funciona este intercambio de flores entre las mujeres y las entidades santas: flores de plástico que al no degradarse se impregnan del poder santo de la imagen, por lo cual, al cabo de un año, no son “basura”,

<sup>248</sup> Lo que nos indica que este santuario es (era) un centro devocional de pastorelas. Asisten la de Tula (cuya principal pastorela la ofrecen el día de San Juan 24 de junio), la de San Antonio de Coronados y la del Pueblo de los Chigües.

<sup>249</sup> “El florecimiento de las cosas”, Alvarado et al (2016) *Entre peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el Norte de México*.

sino poderosas reliquias que ayudan a encomendarse en caso de peligro o curar enfermedades. Unir flores a la cruz significa la comunión más poderosa del pensamiento pame, es una profunda idea de renovación, del poder de la restauración vital; fuerza simbólica que comparte con el pensamiento yaqui (*kus* y *sewa*) (Olavarría, 2003).

Otro elemento a considerar son los rombos de madera, a los que llaman “arcos”, y que servirán para “coronar” a la imagen. La cantidad de arcos ofrendada es tan grande que resulta imposible colocarle todos, por lo que son puestos junto a la imagen después de la procesión. He visto estos arcos en las cruces pames de toda la Zona Media, enmarcando mezquites sagrados, y en algunos camposantos. Véase al respecto, la “Cruz Mayor” que documenta Cotonieto (2011 pág. 151) que se encuentra en el cementerio de la Manzanilla y Agua Puerca .

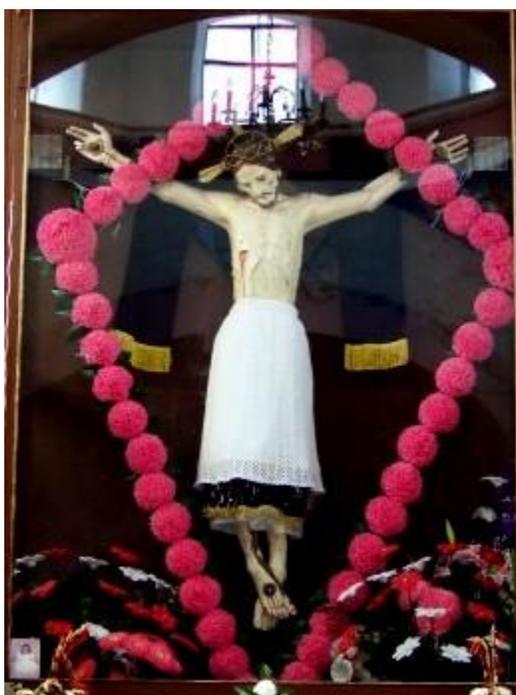


Foto 3.- Señor del Amaro

Estos signos, rombos y cruces refieren una reproducción constante de figuras en forma de aspas que se encuentran en todos los ámbitos: en los techos de las viviendas, en los nichos de los santos, en las guías festivas, en las banderas de la Semana Santa, en los otates cubiertos de pastle, en el decorado de los toritos de danza y en la forma que tienen algunos santos, en especial los cristos venerados el 3 de mayo, en los árboles- cruces (mezquites) y

en los rombos “arcos” que los coronan con flores. López Austin (1994) identificó estas mismas aspas como formas recurrentes de representar el movimiento vertical (ascendente y descendente) de fluidos vitales del cosmos, a través de sus pilares ubicados en las cuatro esquinas.

### **La procesión de Ciudad del Maíz**

A las cuatro de la tarde, se reúnen las danzas, pastorelas y el resto de devotos en la entrada de La Yerbabuena, de ahí, encabezados por dos coros, uno masculino y otro femenino, salen en procesión llevando los arcos y una manta que alude a su origen maicense. Primero pasan las danzas de a caballo, la matlazinca de Juan Barrón, las danzas de a pie, los arcos floreados, los coros y, al final, los devotos. Dan una vuelta dextrógira y llegan a la puerta del templo donde son bendecidos por el sacerdote; mientras las danzas bailan en el atrio, todos entran al templo, en donde las mujeres ponen nuevos vestidos al Señor. La imagen tiene superpuestos decenas de vestidos que, conforme se saturan se quitan para poner otros.<sup>250</sup>

En la tarde, mientras los danzantes ofrecen el movimiento de sus cuerpos al colorido de la fiesta, llega la pastorela de San Antonio de Coronados<sup>251</sup> con numerosos y sendos diablos que llaman mucho la atención; los “ganchos” de los pastores son multicolores como los que antes usaba la pastorela de los pames, pero estos, debido al carácter minero de sus actores, tienen adornos de metal; el sacerdote da la bendición a todos, incluso a los diablos. Llega también una tatachunda, una banda de metales, que con música popular y con la fuerza de su sonido opaca la música de los tríos norteños, el altavoz de los sones de danza y los diálogos de la pastorela. Así, entre los sonidos y los olores de los puestos de comida, la fiesta transcurre en un vaivén de elementos festivos que se traslapan. Viene la noche, todos esperan los fuegos artificiales, momento culminante del primer día de fiesta. Al día siguiente hay que peregrinar.

### **La peregrinación al señor de los trabajos.**

La fiesta de la Santa Cruz de los pames del Ejido de San José, Ciudad del Maíz, inicia cuando, por medio de ciertas procesiones, se lleva a las cruces blanca y verde al templo de

<sup>250</sup> En un día de fiesta puede recibir medio millar de vestidos.

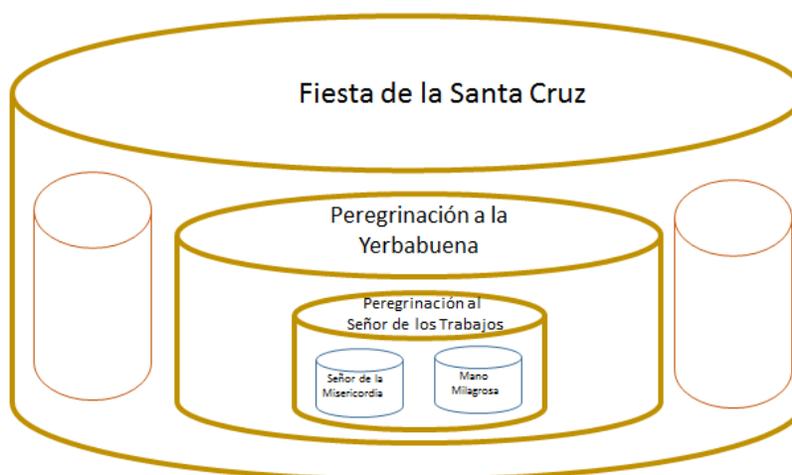
<sup>251</sup> Hay que tomar en cuenta que el ojo de agua de San Antonio,, al igual que Real de Catorce, es un lugar de peregrinación.

La Villa, en donde se quedan hasta que son regresadas a la cúspide de sus respectivos cerros. Durante este período ocurre una peregrinación que inicia el uno y termina el 3 de mayo y que visita al Señor del Amparo en el municipio de Guadalcázar. En esta peregrinación ocurren procesiones y otra peregrinación (al Señor de los Trabajos), como si se tratase de esas cajas que contienen otras (Véase Ilustración 11).

El Señor de los Trabajos es otro cristo crucificado de madera de mezquite que tiene su capilla a siete kilómetros al poniente del santuario del Señor del Amparo. Los peregrinos se levantan muy temprano, entre cuatro y seis de la mañana, para caminar esos kilómetros y llevarle una veladora. Viajan ligeros, a lo mucho llevan agua, dejan sus pertenencias en el campamento y tratan de caminar lo más deprisa posible. Mucho antes de que salga el sol, cuando todavía el día está muy oscuro, se pasa por los puestos de la fiesta y los campamentos que se instalan en lo más lejano del santuario; se anda por un camino sinuoso de terracería que pasa por tierras de labradío, arroyos con norias y bosques de cedro. Más adelante, se encuentra una pequeña capilla, dedicada a “la mano poderosa”, también es una imagen de mezquite formada con una rama que tiene forma de mano.<sup>252</sup> Es “la mano de Dios”, “la mano del hacer”, imagen santa no reconocida por la ortodoxia católica pero muy venerada en la Zona Media de San Luis Potosí. Ahí, después de santiguarse, le dejan una veladora y una limosna.

---

<sup>252</sup> No encontré referencias fidedignas respecto al culto de este signo. Al parecer es una imagen muy difundida en América Latina, referida al santerismo y a los cultos populares. Posiblemente sea una derivación del “*jamsa*” musulmán y judío que significa “cinco” y que refiere a la “mano de Dios”.



**Ilustración 11.- Elementos rituales contenidos por otros. Fiesta de la Santa Cruz.**

Un poco antes de la mitad del camino, se encuentra otra capilla, dedicada al Señor de la Misericordia, otro cristo de mezquite crucificado. En realidad no hay elementos formales que lo distinguan del Señor del Amparo; cambia su nombre, su ubicación y el poder de atracción devocional (este es el menos reverenciado de las cuatro imágenes). Al Señor de la Misericordia se le venera el 23 de julio, día en que dicen se apareció. Su capilla se encuentra en una habitación tradicional, hecha de rama con lodo y techo de palma. Al igual que a los otros santos, le dejan vestidos, milagros, limosnas y veladoras. Sus dueños, venden comida a los peregrinos. Cuatro kilómetros más adelante, después de cuestras y bajadas; se llega a la capilla del Señor de los Trabajos, cuya fiesta es el 14 de septiembre, también propiedad de una familia. Los devotos le dejan toda clase de ofrendas: limosnas, veladoras y vestidos. A cambio, los dueños de la imagen le obsequian al peregrino ramos de laurel y de árnica, con los cuales frotan la imagen santa, acción con la que, por medio del contagio, se santifican el cuerpo. Los peregrinos pasan algunas horas ahí y luego vuelven sobre sus pasos para estar lo más temprano posible en su campamento. Durante el regreso recogen plantas medicinales y piñones.

Broda (2001 pág. 176) señala que la fiesta del Yalotépetl entre los nahuas del Balsas, “abarca una secuencia de fiestas íntimamente relacionadas con el ciclo agrícola: el 1

y 2 de mayo; [...] el 15 de agosto; y el 13 de septiembre”, y que en el mismo volumen confirma Good (2001, pág. 250). Por su parte Geist (1997), para el caso de los Cuicatecos de Oaxaca, señala dos fechas de fiesta: 3 de mayo y 14 de septiembre. Neyra Alvarado (1996 pág. 85) anota que para los mexicaneros hay tres fiestas de costumbre (*xuvarret*): abril-mayo, septiembre y marzo. Rivermar (2008 pág. 191) nos señala que las dos fiestas referidas al culto agrícola para los xoyatecos son el 3 de mayo y el 28 de septiembre. Beatriz Albores (1997), por su parte, concluye que las celebraciones en “cruz” son cuatro y no tres: 2 de febrero, 3 de mayo, 15 de agosto y 2 de noviembre.

**Tabla 16.- Comparativo entre temporalidades festivas y rituales propuestos entre distintos investigadores**

Broda/ Good	1,2 y 3 de mayo	15 de agosto	13 de septiembre	-
Geist	1,2 y 3 de mayo	-	14 de septiembre	-
Alvarado	Abril-Mayo	-	Septiembre	Marzo
Rivermar	Mayo	-	28 de septiembre	-
Albores	3 de Mayo	15 de agosto	01 de noviembre	2 de febrero
Yerbabuena	1, 2 y 3 de mayo	23 de julio	14 de septiembre	-

### **Procesión del Señor del Amparo.**

El 3 de mayo de todos los años, el Señor del Amparo sale a dar una procesión por los caminos del santuario, primero van las danzas, enseguida las pastorelas y los coros, luego la imagen santa en andas, atrás las mujeres con velas y flores y, al final, los hombres. Como sólo hay un camino, la procesión se dirige hacia la entrada (por donde entran todos los peregrinos), luego hacia la salida (por el camino que lleva al Señor de los Trabajos) y, finalmente, regresa al templo. La procesión genera un estado muy emotivo, todas las vivencias devocionales del santuario se confunden y yuxtaponen con los olores y los vientos: los cantos, los sones, los pasos agitados de las danzas. En el año 2014, cuando

todos los devotos estaban reunidos en el atrio, el sacerdote ordenó que la imagen no saliera en procesión por el riesgo de la lluvia. Todos se molestaron: “para eso se saca, para que llueva”. En cuanto el sacerdote impidió la salida de la imagen todos se retiraron muy molestos a desmontar sus campamentos.

Antes de la partida, mujeres y niños corren a los puestos a comprar algún recuerdo de su propio “turismo religioso”. En tanto los hombres se ocupan de desmontar las lonas; las mujeres ordenan sus enseres domésticos y las camionetas se vuelven a cargar. Los vehículos mantienen el cofre abierto; les revisan las bujías, el aceite, la banda, el ventilador y tan pronto como pueden, como si trajeran mucha prisa, parten del santuario. Nuevamente, por el camino se van quedando las camionetas por averías de todo tipo; en Las Negritas, donde más suelta está la tierra, los niños salen a pedir dinero a los peregrinos. La llegada al ejido, para unos temprano y para otros tarde, llena los ánimos de alegría, sin embargo, lo que todos quieren es llegar a sus casas y dormir, pues al otro día la vida cotidiana continúa y hay que levantarse temprano para trabajar.

### **Semana Santa**

La Semana Santa es una celebración que ocurre de manera similar en diversas latitudes del territorio nacional. A partir del ceremonial de esta semana, el mundo rural y comunitario pone en evidencia la persistencia de dos tradiciones: la católica, que a partir de su proyecto misionero ha colonizado durante siglos a estas comunidades, y la tradición mesoamericana que López Austin (2006) dice que emana de un sustrato cultural común en torno al cultivo del maíz y que se ha adaptado a todas las circunstancias culturales, geográficas, lingüísticas e históricas.

La Semana Santa, como las fiestas en “cruz” y otras celebraciones, constituyen escenarios sorprendentes de estas adecuaciones socioculturales, que aprovechándose de sus múltiples circunstancias históricas –para apoyarnos en la sentencia de Ortega “es ella y su circunstancia”– generan dramas únicos y completan cada una por su parte, como un mosaico, un vasto y enorme catálogo cultural.

Reconociendo esa vastedad, esta investigación abrevó de algunas etnografías en torno a este ceremonial, organizadas en conjuntos reunidos por su entorno geográfico,

ubicación, empatía cultural y lingüística. En el conjunto de etnografías del “norte”, sobresalen los casos *ráramuri* (Bonfiglioli C., 1996), yaquí (Olavarría, 2003) y mayo (Crumrine, 1990 [1968]). En el grupo de etnografías de occidente destacan la mexicana (Alvarado Solís, 2004), cora (Labastida, 2004; Jáuregui, 2008) y huichola (Geist, 2005; Lemaistre y Kindl, 1999). Entre las poblaciones nahuas y otomíes del centro de México y Sierra Madre Oriental están Rivermar (2008), Galinier (1990), Dow (1974). Lamentablemente, para el caso pame no se ha encontrado una descripción de los ceremoniales de la Semana Santa en Hidalgo, Guanajuato, Querétaro o San Luis Potosí. Hubo un esfuerzo comparativo que hace dialogar a los grupos del norte con los de occidente: *rarámuri*, yaquis, coras y huicholes (Bonfiglioli, Gutierrez y Olavarría 2004) y sus conclusiones generales pueden resumirse en los siguientes términos:

La Semana Santa es una ceremonia que conjuga tanto fenómenos celestes como sociales, razón por la cual puede considerarse como una ceremonia constructora del tiempo presente, al transitar desde el tiempo de la creación al tiempo de la cultura, y se pueden identificar en ella tres fases: transgresión, conflicto y resolución. La transgresión ocurre en el pensamiento mítico bajo la forma del incesto o de una falta sexual (Diablo copula con la Virgen, por ejemplo). El conflicto deviene de la confrontación de dos grupos emergentes: uno telúrico y otro luminoso, representados por “fariseos” (Judíos, chapakoyas) y por soldados, mayordomos o danzantes. El primer grupo somete a Cristo (o a los cristos), pero con su resurrección y con la ayuda de sus aliados termina por destruir al grupo oscuro, restituyendo así el tiempo presente, por lo que durante la Semana Santa también se renuevan los poderes políticos y gobernantes.

Los autores señalan que es necesario subrayar el conjunto de notas que caracterizan al grupo oscuro. Son seres telúricos y, al mismo tiempo, celestes, de ahí su vínculo con la tierra: están tiznados, enlodados y se arrastran; al mismo tiempo lucen signos celestes como estrellas. Portan máscaras que los ancestralizan refiriéndolos a animales o políticos. Poseen fuertes connotaciones sexuales: coitos simulados, su arma (una espada) se usa muchas veces como un falo y otras tantas el pene se usa como arma, pero estas connotaciones generalmente son cómicas, razón por la cual se les vincula con la risa. La espada además de ser un falo, es una serpiente. Por otra parte, los autores subrayan la importancia del color

rojo (asociada a la sangre de Cristo) y de la presencia central de una flor. Al final, los judíos o fariseos, principalmente sus penes, son destruidos por el fuego, dejando de sus cenizas productos fertilizantes y bendiciones.

La Semana Santa entre las poblaciones del centro de México se compone de los mismos elementos estructurales que en el norte, aunque, como es de esperarse con sus propios elementos configuradores. La dividimos en tres fases: la alteración, el sometimiento y la restauración del tiempo. La alteración del mundo cotidiano ocurre con el prendimiento de Jesús –generalmente se ciega y se ata la imagen del Nazareno-, que es encerrado en una prisión de follaje y frutos. El Viernes Santo ocurren hasta tres procesiones: un encuentro de la Virgen y Cristo, el viacrucis de la Pasión y el Santo Entierro; la crucifixión se escenifica en una estructura que llaman Calvario compuesta por hojas verdes. Ese día llegan al mundo personajes carnavalescos: Judas con un látigo, Poncio Pilatos feminizado, los caefaces (mujeres locas y lúbricas) o bien personajes temibles: el rey de los animales, el centurión u hombres encapuchados, cuyo papel es matar a Cristo. Estos personajes realizan actos fálicos y sexuales: como levantar una enorme lanza en el centro del atrio o rascar el piso con un machete.<sup>253</sup> Un papel importante lo tienen los colores. Al principio aparecen personajes vestidos de azul y blanco, quienes cambian su atuendo a negro o morado. Especial atención hay que poner al color rojo en los paliacates de los apóstoles, en las flores centrales o en el color de Judas.

Las principales diferencias entre las celebraciones del norte-occidente con las del centro-sur pueden ser las siguientes: En primera instancia el proceso transgresión-conflicto-resolución norteño se reproduce en el sur de una manera mucho más discreta como alteración-sometimiento-restauración, quizá debido a una mayor cercanía colonial del catolicismo,<sup>254</sup> que ha inhibido la explicitación del incesto y la transgresión sexual<sup>255</sup> y, por lo tanto, del conflicto que le secunda. También se reduce en los ceremoniales del sur la

<sup>253</sup> En comunicación personal, Leticia Rivermar me ha comentado acerca de la costumbre carnavalesca, ya prohibida, de los otomíes de San Pablito Pahuatlán de irrumpir en los comercios de la cabecera municipal, vestidos con el traje tradicional femenino y raspando el piso con machetes.

<sup>254</sup> Fenómeno que advirtió Bonfiglioli entre las distintas comunidades *ráramuri* de acuerdo con su cercanía a centros poblacionales más urbanizados (Bonfiglioli, 1996).

<sup>255</sup> Ese ha sido uno de los cambios documentados en un artículo de Frédéric Saumade “Carnaval y emigración temporal en México. La cosmología otomí regenerada por la aculturación” (2012), en el cual constata que la erotización otomí de la que dio cuenta Galinier se ha moderado en los últimos 30 años en el Carnaval de Santa Ana Hueytlanpan.

escenificación de lucha entre dos bandos (en el norte *pascolas* vs *cabayum*, soldados de la virgen contra borrados, etc.). Posiblemente, esta diferencia se deba también a la presencia del carnaval en las poblaciones del sur, que antecede a la Semana Santa, en donde se ponen en juego las mismas categorías del exceso, la inversión y la transgresión sexual que aparecen en la Semana Santa de los grupos del norte. Del mismo modo, en los ceremoniales del sur brotan con mayor frecuencia conflictos identitarios del tipo “indígena-mestizo”, que quizá sustituyen el conflicto entre dos bandos característico de los ceremoniales del norte. En las manifestaciones del sur, aparecen de una manera persistente las procesiones que “encuentran” a las imágenes de Cristo y la Virgen. En ese encuentro, las imágenes son besadas y se les lanzan flores de colores. Por otra parte, en algunas celebraciones aun consideradas indígenas de la Semana Santa del sur no aparece un judas –héroe de los fariseos– que se queme al final.

Por lo demás, las similitudes son abrumadoras, hay elementos que se presentan de manera explícita en algunos casos y en otros velada; pero siempre manteniendo una estructura narrativa que devela el origen dual de su presencia colonial e indígena. La aparición de seres telúrico-maléficos-celestes (fariseos, diablos, romanos, pilatos, chapacoyas o borrados), asociados a tambores y matracas, que matan a Cristo relacionado al Sol. Su madre, la Virgen, la Luna, llora su muerte, que es asociada a una flauta triste de carrizo. Cristo es causa de burlas y risas por estos seres (en ocasiones feminizados) que hacen bromas y juegos con un arma (chicote, espada o lanza) y, con ello, lo crucifican y matan. Cristo es velado como un difunto y luego resucitado, y en ese proceso se renuevan el fuego y el agua; luego Cristo (y sus aliados) acaba con sus enemigos, a quienes expulsa del mundo, restaurando con ello el tiempo ordinario, razón por la cual la Semana Santa también renueva los cargos y el poder públicos. Podemos anticipar que el ceremonial pame de Ciudad del Maíz se encuentra, otra vez, en medio de los núcleos, macro-territorios y sistemas simbólicos del país.

### **El Ceremonial pame de la Semana Santa en la Villa de San José**

La Semana Santa en la Villa de San José consiste en una serie de episodios ritualizados por medio de los cuales las fuerzas oscuras –los diablos– toman el control público del templo (la capilla de San José) y someten a las fuerzas diurnas –Cristo y los santos– hasta el clímax

de la crucifixión, momento crucial y peligroso, por el cual se guarda una solemnidad silente. La Semana Santa culmina cuando, después de la resurrección de Cristo resucita y el vencimiento de las fuerzas oscuras, estas bajan al Centro a quemar “los monos”. De esta manera, la Semana Santa pame de la Villa de San José conforma la intersección de una serie de sucesos cósmicos, geográficos, sociales y culturales.

La Semana Santa ocurre litúrgicamente en todo el mundo cristiano-católico, con la primera luna llena después del equinoccio de primavera; es decir en la intersección de dos ciclos: el lunar y el solar. Para los pames, la luna asocia a la Virgen al agua, la humedad y lo femenino; y lo solar a Cristo, lo cálido, lo masculino y lo alto. Lo que significa que la Semana Santa refiere a la intersección de varios principios opuestos<sup>256</sup> y, con ello, a la inversión de estados.

La siguiente idea de doña Concha nos podría ayudar a comprender lo que ocurre durante este tiempo aciago “es como un día pero de noche”. La Semana Santa es el acontecimiento festivo más notable de los pames de Ciudad del Maíz y el único en que los vecinos del Centro participan. Razón por la cual, como veremos, la Semana Santa genera una serie de interacciones entre estos grupos conjugando las nociones de espacio, identidad, poder y discurso. Al final podremos distinguir desde la “visión del mundo” de cada grupo, cómo estos se distinguen entre sí y hasta cómo proyectan a sus vecinos como “diablos”.

### **Cambios y transformaciones de la Semana Santa en Ciudad del Maíz**

Las celebraciones de la Semana Santa del mundo contemporáneo resultan ser procesos ceremoniales altamente difíciles de describir etnográficamente. Son arenas o campos de análisis cada vez más complejos en los que se hallan yuxtapuestos múltiples signos tanto de lo ancestral como de lo contemporáneo. Se desconoce la antigüedad de la Semana Santa de los pames de la Villa de San José. Por algunos datos podemos inferir que se trata de una festividad muy antigua en la medida que comparte ciertos rasgos con las celebraciones de Santa María Acapulco y Alaquines; sin embargo, es imposible distinguir si esta tradición proviene de las primeras enseñanzas misioneras o de las últimas. De algún modo, podemos suponer que la celebración de la Semana Santa es una tradición reproducida propiamente

---

<sup>256</sup> Además, es la intersección del sol tierno y la luna “maciza”, véanse estos conceptos en el capítulo 4, referente a la cosmovisión.

por los pueblos pames dado que otras poblaciones como los chigües del Pueblo no la celebran con la misma viveza, sino que se adhieren a las actividades del Centro o de la Villa.

Como todas las representaciones rituales o ceremoniales de la región, la festividad de la Semana Santa ha sufrido cambios que van desde el abandono de signos, gestos, utensilios; la imposición de modernos sentidos eucarísticos y religiosos, hasta la incorporación de concepciones *new age*. Como hemos revisado en apartados anteriores, las causas de tantos cambios funcionan a partir de niveles diferenciados. La Semana Santa pame de la Villa de San José, tal y como puede ser observada en la actualidad, es producto de varias tendencias y procesos que actúan a la vez, pero no siempre de manera uniforme, pero sí confrontada; por ejemplo, las imágenes inoculadas desde la televisión, la influencia de la Iglesia Católica, el auge comercial, las intenciones de volver atractivo y turístico el ritual (de volverlo un espectáculo) y los nuevos hábitos de consumo.

¿Qué cambios han ocurrido? En la opinión de las personas mayores, el cambio más dramático ha sido la pérdida de cargos. Prácticamente cada acción de la Semana Santa (como “cargar a Jesús”, “llevar una sogá”, “traer cierta especie vegetal de la sierra”, etc.) implicaba un cargo. Al parecer, décadas atrás el ceremonial de la Semana Santa se construía de la suma de breves tareas individuales. En la actualidad, los cargos son pocos, como se describirá a continuación y se reducen a los delanteros. La desaparición de los alguaciles<sup>257</sup> provocó la paulatina pérdida de la solemnidad, pues dichos personajes se encargaban de no permitir a nadie embriagarse, ni provocar escándalo durante los días santos; hoy día la celebración de la Semana Santa ocurre en un marco festivo entre puestos de comida y diversión.

Como es de esperarse, también desaparecieron ciertos gestos y utensilios rituales. Por ejemplo, cuentan que anteriormente los cargadores utilizaban en la cabeza coronas de rama de fresno. Los diablos portaban en su ajuar una zorra y entraban y salían de la casa del templo por la ventana. Los fariseos generalmente eran personas mayores, en la actualidad son niños. Los redobles de tambor se efectuaban con ritmos diferentes. Había un personaje

---

<sup>257</sup> Policías comunitarios, que velaban por el orden público. Eran legitimados por la autoridad municipal y durante la Semana Santa endurecían las normas de comportamiento social.

(probablemente “Pilatos”) que portaba un gorro con bonete de color azul. No era permitido ningún tipo de festividad o relajo antes del Viernes Santo, so pena de privación de la libertad por parte de los alguaciles de La Villa. Como dicen “eran días de guardar”. Así que lo que presentaré a continuación es una etnografía contemporánea; diferente en algunos sentidos, y a veces contraria, a los preceptos y signos de la Semana Santa pame.

### **Los papeles y los personajes**

Como señalamos, el sistema de cargos de Ciudad del Maíz ha sufrido un deterioro constante.<sup>258</sup> Durante cinco años, por lo menos, de trabajo de campo, pude presenciar un ciclo de “delanteros” de distinto tipo. Sin embargo, como se verá a continuación, resulta muy difícil identificar los elementos que permiten el mantenimiento del sistema como tal, más bien me vería obligado a reconocer que el “sistema de cargos” se encuentra en un estado fragmentario, razón por la cual llamaremos “papeles” a las encomiendas y “delanteros” a quienes las encabezan. En la actualidad el sistema se compone de los siguientes grupos:

**Delanteros.** Son nombrados por la junta general para responsabilizarse de la organización total de la festividad, su principal atributo es el conocimiento de la fiesta, por lo que se dice que “los delanteros son persona que saben”. No está claro si por ocupar el cargo de delantero se pierde el cargo anterior. Por ejemplo, si el jefe de diablos es nombrado delantero de toda la organización, deja de estar al frente del grupo de diablos. Sin embargo, ha sucedido también que el recién nombrado delantero no puede, por una razón o por otra, “soltar” el cargo anterior y cubre ambos cargos, en el ejemplo anterior el delantero de toda la festividad sigue siendo jefe de diablos. Uno de los principales atributos que tiene el delantero es la legitimidad para pedir apoyo a los comerciantes y al Ayuntamiento para la Semana Santa. Además del delantero, se nombra un “segundo” y un tesorero, cargo que suele ocupar una mujer.

**Apóstoles.** Ellos actúan dicho papel el Jueves Santo en el “Lavatorio de los pies” y durante “El prendimiento de Jesús”. Muchas veces, cuando alguien decide que “ya cumplió,” le deja el cargo a otro. Los apóstoles colaboran en los preparativos de la Semana Santa ayudando a formar el calvario, limpiando, componiendo los altares, entre otras tareas,

---

<sup>258</sup> Véase Capítulo 3 “El gobierno tradicional”.

y participan del repartimiento final de dones. Aparecen en la escenificación del lavatorio de pies y visten a la usanza judea: túnica, toga y huaraches.

**Cargadores.** Son dos grupos diferenciados por género: cargadores y cargadoras. Algunos/as cumplen este papel por alguna manda. Las mujeres visten de morado con velos negros y los hombres portan un paliacate rojo en la cabeza. Su principal cometido es cargar las imágenes durante las procesiones, las cargadoras también son responsables del vestido y arreglo de las imágenes y los cargadores de la compostura de los distintos altares y construcciones (Calvario, resplandor, huerto, casa de los diablos, etc.). Cada uno de los grupos tiene su propio delantero.

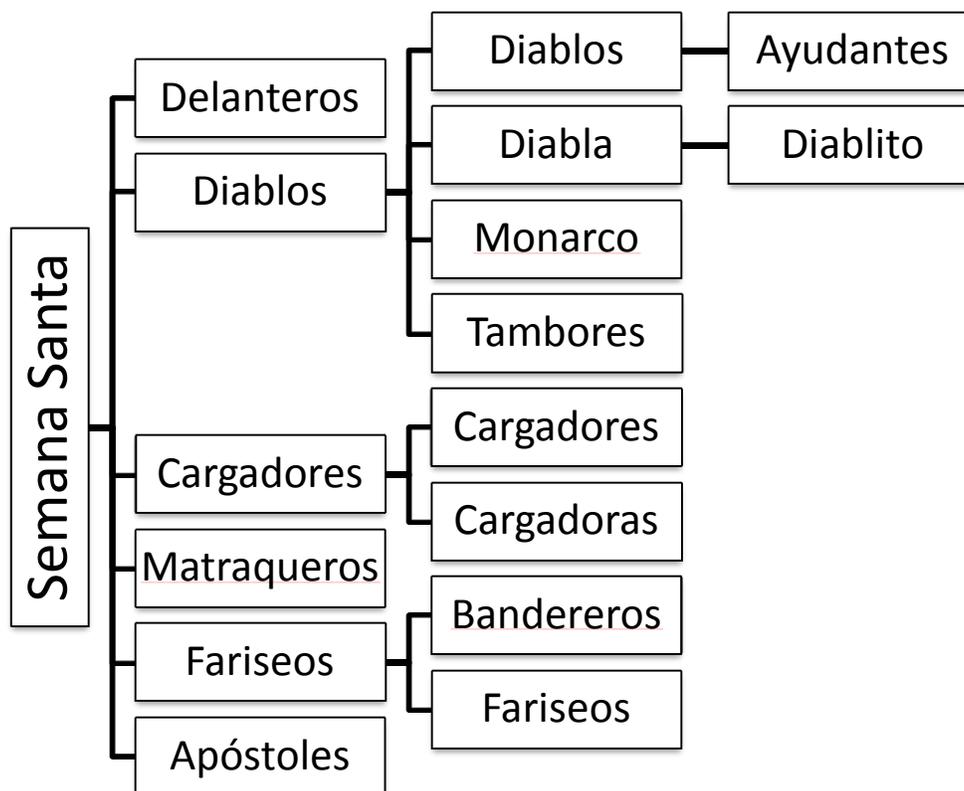
**Diablos.** Este grupo se compone de seis personajes: Luzbel, Astucia, Pecado y Azmodeo, el Monarca de los diablos y una Diabla. A los cuatro primeros les llamaré “los diablos negros”, pues su vestido, capa y sombrero son de este color; portan adornos con motivos dorados (alacranes, serpientes, estrellas), máscara,<sup>259</sup> y un látigo o chirrión. La diabla, que aparece hasta el domingo, es toda roja, sensual y coqueta y el Monarca trae corona, capa dorada, un velo que le cubre el rostro y blande un machete. Acompañan a los diablos dos tamboreros y otros ayudantes más que intervienen “el domingo de monos”. Los diablos y los tamboreros son los únicos que obtienen una ganancia monetaria por su papel, como explicaremos más adelante.

**Fariseos.** Son también llamados “romanos” y “judíos” y son quienes matan a Cristo. En la actualidad son niños, antes, dicen, eran adultos, que participan desde el Miércoles Santo hasta el “Domingo de Monos”. Aparecen en todas las procesiones portando una garrocha tupida de listones multicolores y un paliacate rojo en la cabeza. Al frente de los fariseos van dos bandereros, quienes generalmente son personas adultas y, como su nombre lo indica, portan una bandera compuesta por un lienzo rectangular blanco que tiene al centro un paliacate rojo. Uno de ellos cumple el cargo de delantero de los fariseos.

---

<sup>259</sup> La descripción de las máscaras, aparece en el capítulo 5 “Artesanos y artesanías de los pames de Ciudad del Maíz”.

**Matraqueros.** Son seis jóvenes varones que aparecen en ciertos momentos, anuncian la salida de los diablos y acompañan a las imágenes santas durante las procesiones con el ruido estruendoso de las matracas.



**Esquema 3.- Papeles de la Semana Santa.**

Se dice que los delanteros de toda la Semana Santa y los de cada grupo, duran en su este papel tres años, lo que no siempre se cumple, pues a veces destituyen al delantero mucho antes. Pero también puede suceder que un delantero se mantenga más de tres años. Esta ambigüedad genera tensiones y conflictos entre los grupos porque, como se verá, la Semana Santa es una actividad generadora de conflictos intercomunitarios. Nuevamente nos preguntamos ¿qué motiva a los pames a ser delanteros? Además del agradecimiento a las entidades supra-naturales, habrá que considerar la necesidad de ocupar un espacio de poder. Muchos suponen que la participación en la Semana Santa está motivada por el interés de los regalos que se obtienen al final, muchos dicen frases como esta: “yo no agarro nada durante el repartimiento, yo no ando en la Semana Santa por necesidad”. Afirmación que pongo en duda. Si observamos el valor de los bienes que se obtienen

(naranjas, zapatos usados, etc.), podríamos poner en tela de juicio lo significativo de los recursos disputados, por lo cual, en realidad nadie es tan pobre, como para participar en la Semana Santa por el interés de los beneficios que otorga; la lucha por ser delantero, por pertenecer al grupo de los diablos se explica poco por las ganancias económicas y nos obliga a observar otra clase de ganancias,<sup>260</sup> un prestigio fugaz y, sobre todo, la ocupación de un estado de poder. Tomando en cuenta, además, que este repartimiento ocurre por igual entre “delanteros” y el resto de participantes.

### **Los episodios de la Semana Santa**

La Semana Santa se compone de los mismos episodios que los demás acontecimientos rituales: procesión, comida, danzas y rosario, además de los preparativos y del jolgorio festivo. Al llevarse a cabo durante cinco días, cada uno con su propia conjugación de comidas, procesiones, ofrendas y danzas, a los acontecimientos de cada día Santo les llamaremos también “episodios”. Y aunque los describiremos a detalle un poco más adelante, es necesario señalar previamente algunas consideraciones.

La Semana Santa se compone de 12 episodios, repartidos en cinco días que pueden ser observados en el cuadro siguiente.

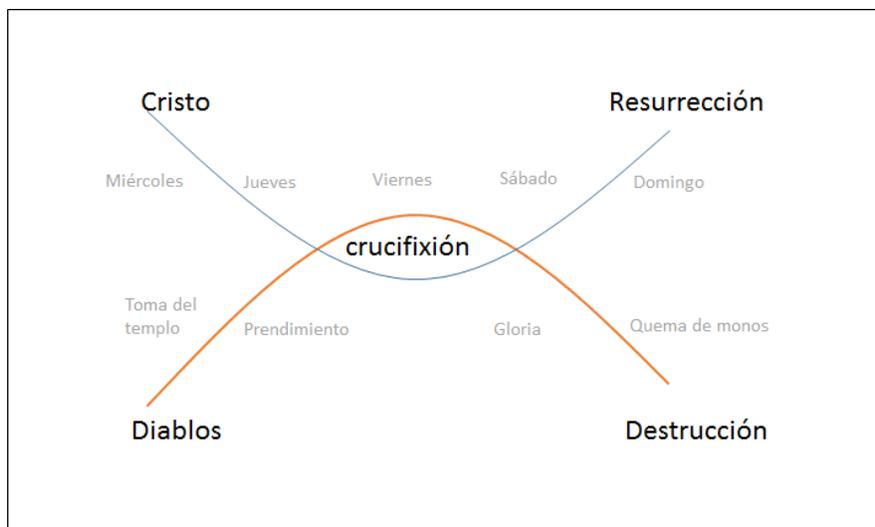
---

<sup>260</sup> Estas ganancias sólo pertenecen a la comunidad pame de Ciudad del Maíz. No son recursos que puedan ser compartidos con personas de fuera y por ello parecen desprovistos de valor. Pero vistos desde ahí, son recursos de la mayor importancia. Formar parte de los significados de la comunidad y de sus representantes.

Tabla 17.- Distribución de episodios durante la Semana Santa

	Miércoles	Jueves	Viernes	Sábado	Domingo
Mañana	-	-	Encuentro	-	Quema de monos
Tarde	Toma del templo	-	Comida	-	
			Pasión de Cristo		
Descendimiento					
Noche	Lavatorio de pies	Velación	Ceremonia del agua y del fuego	Repartimiento	
	Prendimiento del Nazareno		Apertura de la gloria		

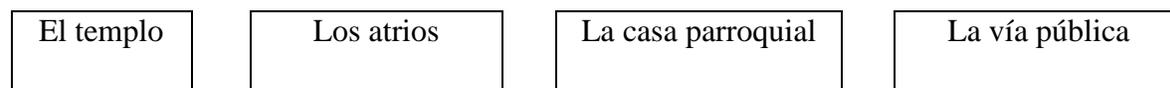
Desde un punto de vista actancial se pueden plantear dos historias: unos diablos suben al mundo para crucificar a Cristo, en este proceso hay coadyuvantes (fariseos, matraqueros y tamboreros) y enemigos (las imágenes, los cargadores, los coros, y la flauta). Los diablos logran su cometido, pero Cristo resucita. Otra historia está relacionada con la misión que Cristo tiene de salvar al mundo de sus pecados, para lograrlo tiene enemigos (los diablos), quienes lo crucifican, y coadyuvantes (los cargadores, las imágenes, etc.), quienes participan de su resurrección. Ambas historias se entrelazan.



**Ilustración 12.- Desarrollo narrativo de la Semana Santa.**

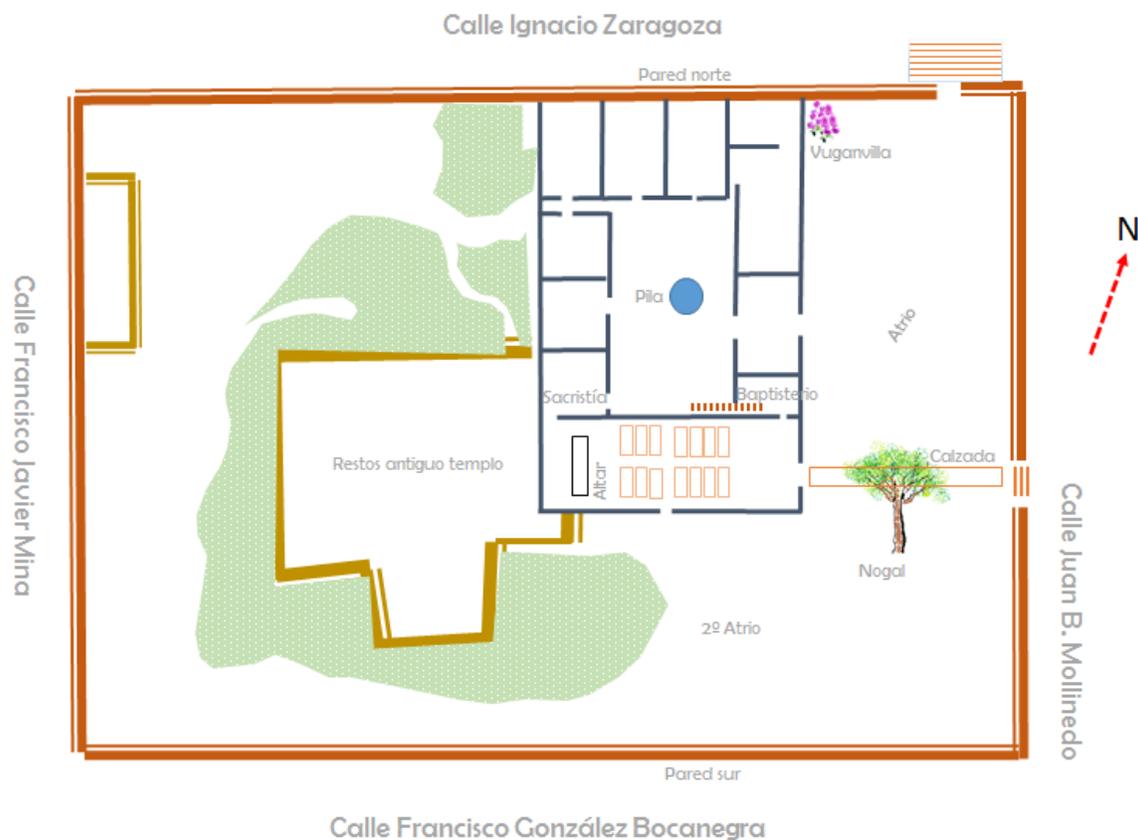
### **La escenificación**

Una de las principales dificultades en el análisis de la Semana Santa consiste en observar la transformación constante y simultánea de varios espacios durante la consecución de los episodios rituales. Mucho del sentido ceremonial de la Semana Santa se encuentra contenido en esta transformación espacial. A estos espacios les llamaremos “escenarios” en tanto son construcciones destinadas a mostrar y a ocultar determinadas escenas que transcurren dirigidas por un guion. Los escenarios en los que transcurre el ceremonial son cuatro:



**Esquema 4.- Escenarios del ceremonial de la Semana Santa**

A continuación describiré estos espacios en forma “pura”, es decir, desprovistos de su eficacia ritual.



**Ilustración 13.- Ilustración espacial del templo de San José**

**El templo.** Es una nave rectangular que tiene un baptisterio del lado derecho (norte). Sin coro, con un altar muy sencillo dedicado al señor San José. Se accede al templo por tres puertas: la principal que da al oriente y a la calzada del atrio; una puerta lateral que da al sur y al segundo atrio y la puerta de la sacristía que da al norte.<sup>261</sup>

**Los atrios:** frente al templo hay una explanada de tepetate que reúne dos espacios rectangulares. Al principal de estos espacios, que se encuentra frente a la fachada del templo, lo llamaré simplemente “el atrio”, y al que se extiende en el costado sur del templo lo llamaré “segundo atrio”. Al centro del atrio corre una breve calzada de cemento que va de la puerta del templo a la puerta de la calle y en su esquina norte crece una buganvilla.

**La casa parroquial.** Es un edificio compuesto por una serie de habitaciones que rodean un patio central. La casa parroquial se encuentra en el costado norte del templo. La sacristía del templo es parte de la casa parroquial y comunica directamente al altar. Al

<sup>261</sup> Aparece una descripción más detallada en el capítulo 2, La Villa de San José.

centro del patio central hay una fuente y frente a ella se encuentra un acceso a las escaleras del campanario.

**La vía pública.** Todas las calles aledañas al templo. Junto al templo, hay una gran manzana, que es, al mismo tiempo, jardín y parque recreativo. Ahí el Ayuntamiento construyó un montículo para hacer “el Calvario” del viacrucis del Centro. Durante los días de fiesta las calles se llenan de puestos comerciales.

**Tabla 18.- Relación entre lugares y episodios de la Semana Santa**

	Templo	Atrio	Casa Parroquial	Vía pública
Toma del templo	X	X	X	X
Lavatorio de pies	X	X		
Prendimiento		X		
Encuentro				X
Comida			X	
Pasión de Xto	X			
Descendimiento	X			
Velación	X		X	
Agua y el fuego		X	X	
La gloria	X	X		
La quema de monos				X
Repartimiento			X	

Desde aquí se puede distinguir uno de los propósitos de la presente etnografía: mostrar cómo estos espacios se transforman para escenificar una imagen proveniente de la idea del mundo pame, pero también cómo esta imagen escenificada recrea y renueva, no solo los poderes del mundo geográfico y físico, no solo los poderes de las imágenes y de las entidades del mundo otro, sino también los poderes de la cultura, es decir, la renovación del

sentido y significación de la vida cotidiana. Aseveración que coincide con el postulado de Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría para quienes el propósito ulterior de la Semana Santa es justamente ése: “transitar por etapas de destrucción [del tiempo mítico] al tiempo cultural” (2004, pág. 59).

En diálogo con los trabajos que aparecen en *Procesos de escenificación y contextos rituales* (Geist 1996), pongo atención a la distancia entre espectáculo y ritual. El hecho de colocar una “X” en la Tabla 19 no tiene otro fin que acentuar el lugar donde se sitúa el espectáculo. En realidad, la celebración ocurre en todas partes, sin embargo, obtuve pruebas suficientes para concluir que en la actualidad el ceremonial está guiado por los intereses de un espectáculo y, en ocasiones, por una preocupación similar a la de un programa de radio o televisión, para “cumplir con un guion” en el que no hay espacios vacíos y en el cual lo importante es ser visto por una multitud, interés ligado al del turismo cultural.

En una ocasión, a cierto episodio de la celebración no acudió mucha gente, no tanta como suele haber, lo que provocó un retraso en el programa, pues los organizadores esperaron al público. Lo anterior me sorprende ¿hasta qué punto los acontecimientos rituales están supeditados a una presencia masiva que los contemple? Efectivamente, el centro de atención del “Encuentro” ocurre en la vía pública, pero en el templo o en la casa parroquial en ese momento también ocurren sucesos que tienen su importancia ceremonial y ahí no hay “espectadores”.

### **Las procesiones**

En la actividad ceremonial de cada día santo hay una serie de procesiones. A continuación describiré sus formas más generales.

En el apartado “Procesiones” de este mismo capítulo se señaló la diferencia entre una procesión y una peregrinación. Las procesiones funcionan como marcadores territoriales, circunscriben y señalan límites del propio territorio; consisten en desplazamientos ralentizados organizados en torno a una imagen santa seguida por una multitud de fieles; al frente de la imagen se ubican danzas, coros, cámaras, cera, música; en fin, todo lo que es ofrenda. Así son las procesiones en casi toda la Zona Media y en especial en la Semana Santa de la Villa de San José.

La formación básica es la siguiente: una comitiva de cuatro diablos negros y dos filas de fariseos. Entre los diablos y los fariseos van dos tambores retumbantes; los fariseos son encabezados por dos bandereros, cada uno porta un asta con una bandera blanca en cuyo centro hay un paliacate rojo.<sup>262</sup> Esta formación que observaremos en todas las procesiones es apenas la mitad de la comitiva, por esto podríamos llamarle la “procesión oscura”; en tanto que son estas fuerzas quienes la componen; así, sencilla, solo aparece en los días previos a la Semana Santa, durante “las salidas de los diablos” y el Miércoles Santo. La procesión se completa con las imágenes de santos que se acompañan de música de flauta, coros, dolientes y fieles.

Las procesiones tienen dos partes: una oscura y otra –por oposición– numinosa. Durante la Semana Santa –como se mencionó anteriormente– los diablos toman la vía pública y el templo de la Villa de San José y se crucifica a Cristo. En ese proceso ocurren varios episodios, que determinan la forma y sentido de las procesiones. Las procesiones más complejas se forman de la siguiente manera:

Diablos	Matracas	Fariseos	Flauta	Coros	Imágenes	Fieles
---------	----------	----------	--------	-------	----------	--------

Esquema 5.- Organización de las procesiones de Semana Santa

El ritmo de la procesión es dirigido por los cuatro diablos negros; mientras avanzan bailan y chasquean sus látigos, con el ritmo de su danza le imprimen emoción y carácter a la procesión de acuerdo a la “historia que se cuenta” en cada episodio.

Las procesiones deambulan por un circuito que las regresa a su lugar de partida. Generalmente, las vueltas procesionales son (o eran) levóginas y recorrían el espacio de los dos atrios. En la actualidad (desde el 2014), para volver más vistoso el evento, los delanteros decidieron sacar las imágenes del templo y hacer las procesiones en la vía pública, ampliando el recorrido, pero sorprendentemente, invirtiendo el sentido de las procesiones, cuando se realizan en la vía pública son dextróginas. Notaremos en nuestra descripción el estado de las cosas, antes y después de la procesión, como si la estructura ritual de Van Gennep y Turner se replicara fractalmente; es decir, con la intención de destacar la eficacia del ritual notaremos los cambios antes y después de cada procesión.

<sup>262</sup> La importancia del paliacate viene de su color rojo, de su forma cuadrangular y de su ubicación al centro de la bandera.

## El proceso santo

### Días previos

Los pames de Ciudad del Maíz no tienen carnaval. ¿Lo festejaron alguna vez? Se desconoce algún indicio de ello. Sabemos de su importancia para los otomíes y para muchas otras poblaciones de México, pero los pames septentrionales pasan los días de Carnaval de manera cotidiana; la mayoría se sorprende por el carnaval de Veracruz, de cuya existencia se enteran por los medios de comunicación; los pames hacen bromas acerca de la inversión de sexos y lo miran como parte de una realidad muy lejana y exótica. Sin embargo, lo carnavalesco se vive en el Centro el Domingo de Monos.<sup>263</sup> La mayoría de los pames tampoco toman ceniza, ni se confiesan; salvo aquellos cercanos a la parroquia y a la misión pastoral. Sin embargo, la mayoría está al pendiente “del tiempo” por la llegada de la Cuaresma, es así como en el Ejido y en la Villa de San José algunos sucesos que se presentan con paulatina regularidad avisan de los cambios por venir.

En las tardes, a lo lejos, de vez en cuando se escucha el tam-tam de los tambores, un tambor llama y otro más responde. En el monte se abren las flores blancas de las chochas (la flor de la “palma datilera”) y de los chicalotes; los vaqueros al verlas piensan “ya se llegó el tiempo”, “ya floreó la chocha”.<sup>264</sup> En la calle aparecen otros signos: los niños juegan con látigos de zamandoque y, silenciosamente, los actores de la Semana Santa realizan los preparativos que les corresponden, se arreglan máscaras, se remiendan capas, se limpian las matracas olvidadas por todo un año. En el Centro, los comerciantes, políticos y funcionarios, reciben la visita de comitivas de pames, quienes, representando a la “Semana Santa”, piden “apoyos”; entonces empiezan los pleitos pues sólo “el delantero” posee la legitimidad para pedir recursos; aun así muchos “adelantados” aprovechan el desconocimiento de los del Centro, para gozar de una donación en dinero o en especie “para que no se pierdan las tradiciones”. Días más tarde el delantero visita al candidato en turno para pedirle apoyo y el candidato contesta “ya vino [fulano] y le di 500 pesos”.

---

<sup>263</sup> Llama la atención que donde se festeja de manera efusiva el carnaval, se ponen en juego múltiples tramas de la identidad: “una proyección homotética cuerpo-pueblo-cosmos, que vincula a los barrios, con un palo, con un torito, enfrascados todos en una lucha festiva (Galinier, 2001 pág. 459). De esta misma manera se vivirá el Domingo de Resurrección entre los pames.

<sup>264</sup> A alguien que está encaneciendo se le dice “Ya floreó la chocha agüelo...”

Los del Centro preparan también su propia Semana Santa. Organizan varios viacrucis: el de la parroquia, el del “municipio” y el de algunos “sectores”. Hacen ensayos de la representación “viviente” del acontecimiento bíblico; organizan retiros y se preparan para salir de “misiones” hacia las comunidades lejanas. El Ayuntamiento proyecta toda una serie de actividades, imprime folletos y carteles, consciente de la oportunidad turística y de su responsabilidad en la conservación “de las raíces”. Así, en todos los aspectos, geográfico, cosmológico, político y social, devienen signos de que “ya se llegó el tiempo”.

### **Salidas de los diablos**

Los diablos también aparecen “al paso”, es decir paulatinamente. Los niños llevan días preparando sus garrochas en casa de su delantero; van al río y cortan una vara de carrizo “macizo” y le colocan una punta de cartón que imita una filosa lanza romana y le pegan papeles multicolores. El carrizo será un elemento importante en los días por venir. Un día, a las 4 o 5 de la tarde, de un “cuartel” salen los diablos, acompañados de varios “fariseos” y sus tambores. *Tam-tam-tam-tam*. Los diablos hacen su primer baile y luego andan por las calles de algún barrio. La gente reconoce los tambores: ahí afuera están los diablos visitando su hogar, entonces, les dan dinero o viandas (sandías, elotes, naranjas, refrescos, ropa). A cambio de este don, los diablos bailan frente a la casa y permiten fotografiarse con los agraciados vecinos. El intercambio monetario ocurre con mayor frecuencia en los comercios; de alguna manera los locatarios se sienten presionados a donar. Los diablos hacen bromas y maldades: se suben a las camionetas, azuzan a los perros, abrazan a las muchachas, hacen llorar a los niños. En la comitiva, además de garrocheros (fariseos), van cargadores, quienes transportan durante todo el recorrido las ganancias obtenidas. Para descansar, los diablos utilizan algún lugar del monte (entre barrios hay varios arroyos rodeados de “monte”), en donde sienten la confianza para quitarse la máscara.<sup>265</sup> Al terminar el circuito, ya de vuelta al “cuartel”, los diablos se quedan con el dinero y los bienes obtenidos se reparten entre cargadores y fariseos. Así empieza la Semana Santa y así también terminará.

---

<sup>265</sup> Siempre buscan un lugar baldío para descubrirse la máscara. Este hecho recuerda un gesto similar, pero inverso que refiere Galinier (2001) cuando los actores de Texcatepec se visten en el monte para no contaminar al pueblo.

Estos recorridos se realizan una o dos semanas antes de la Semana Mayor dos o tres veces por semana. Cabe preguntarse ¿Cómo es que los vecinos del Centro hacen tratos con el Diablo? Una señora, para calmar el llanto de un niño asustado le dijo: “no te asustes, no son diablos de verdad, son señores”. Volveremos a este dilema más adelante.

### **Miércoles Santo**

Este día, los diablos efectúan su último recorrido. Esta vez no lo terminarán en casa del delantero sino en el templo de San José. Como es el primer día, están completos; se encuentran presentes todos los garrocheros (los fariseos) con sus banderas, los bandereros y los tambores.

#### Salida de los diablos

Después de repartirse los dones, sale la comitiva de los diablos en su formación básica hacia el templo. Los diablos bailan. Llegan al templo un poco después de las 6 de la tarde y abren las puertas de la casa parroquial, entran ahí para tomar posesión de la “casa de los diablos”, en donde se encuartelan. En una habitación contigua los fariseos dejan sus garrochas. Las mujeres cargadoras ordenan el espacio: lo limpian, preparan las ropas de los santos y se aprestan para los días siguientes. Por la tarde, los participantes de la Semana Santa realizan una reunión para afinar los últimos detalles.

El oficio de tinieblas, que en otros lugares consiste en el apagado paulatino de velas, en la Villa de San José se realiza con el simple clic que desconecta la luz eléctrica, el apagado de luces se lleva a cabo el Sábado de Gloria.

### **Jueves Santo**

#### Preparativos

El día anterior, desde muy temprano, los hombres, adultos y jóvenes, más avezados salieron al monte; a la sierra alta; más allá de las Joyas. Allí abundan los encinos, sobre los que crece una planta llamada “jarrita”.<sup>266</sup> Ese mismo día retornan con ocho o nueve de ellas, que son guardadas en el zaguán de la Casa Parroquial.

---

<sup>266</sup> Es una *Bromeliaceae* epífita, es decir, una planta que almacena agua y que no crece en el suelo, sino en las oquedades de los árboles, en especial en los encinos. Se caracteriza por tener hojas alargadas (como una

El Jueves Santo, muy temprano, se reúne una comitiva de hombres de todas las edades (garrocheros, diablos, tambores y cargadores) y otra de mujeres cargadoras. Los hombres van primero al monte de la Colonia Magdaleno Cedillo, en donde abunda el pastle; después de recolectarlo se dirigen al río, ahí cortan varas de carrizo macizo y tierno, más tarde regresarán a cortar varas de fresno. Todos estos materiales recolectados son colocados en el zaguán.

En el interior del templo las cargadoras arreglan a los santos: los visten, los peinan y los “ajuarean”; La Virgen dolorosa baja del altar y San Juan Evangelista y la Verónica son llevados desde la sacristía. Una vez arreglados son llevados y colocados en andas frente al baptisterio. La Virgen es puesta frente al altar; con sus mantos azules, le ponen azucenas rojas en las manos y, a sus costados, veladoras y floreros en composiciones de tres y de cuatro: tres floreros y cuatro veladoras (o viceversa). Ahí permanecerá la virgen el resto del día.

Los cargadores construyen una “prisión” móvil de carrizo tierno y follaje de fresno como verdura alrededor del Nazareno.<sup>267</sup> Las mujeres lo arreglan, le peinan su peluca y los hombres lo convierten en un “señor de la vegetación”. En las esquinas de su “prisión” les son colocadas cuatro jarritas. Los apóstoles construyen un “resplendor” para la mesa de los apóstoles. Que se coloca a la mitad del templo. Este resplendor se hace de cañas de carrizo tierno y listones de papel morado y blanco. En la mesa se colocan los platos y ollas que usarán los apóstoles en la noche.

**Tabla 19.- Oposición entre características de "la casa de los diablos" y "el huerto".**

<b>Casa de los diablos</b>	<b>Huerto</b>
Varas de carrizo macizo <sup>268</sup>	Varas de fresno

palma) y una flor roja en forma de espiga en el centro. En algunos lugares la usan para adornar nacimientos, en Ciudad del Maíz se utiliza durante la Semana Santa.

<sup>267</sup> El Nazareno es una imagen de Jesucristo muy conocida en el mundo católico que se representa vestido con ropajes morados, muy doliente cargando su propia cruz.

<sup>268</sup> . Aunque el carrizo y el fresno son especies que crecen en las márgenes del río, podemos citar una serie de diferencias sensibles. Mientras el fresno es perenne, nunca se marchita, el carrizo madura y se amaciza. El carrizo está hueco (“no hay que ser como el carrizo pues no tiene corazón”, dicen) y el fresno está completo; sin embargo, el carrizo posee fortaleza y no se parte, en cambio, el fresno es muy fácil de partir.

Construcción abovedada	Construcción rectangular
Ubicación indeterminada	Ubicación definida

Los diablos y fariseos levantan dos construcciones más: “la Casa de los diablos” y “el Huerto”. Estas construcciones poseen los mismos principios que las viviendas “tradicionales” o que los nichos para los santos. Es decir, consisten en “enramadas” compuestas por siete postes a los cuales se les atan varas de carrizo macizo doblados formando una bóveda. “La Casa de los diablos” se ubica frente al nogal del templo, en un espacio indeterminado entre los dos atrios. “El Huerto”, por el contrario, se localiza en la esquina más lejana de la Casa Parroquial, junto a una buganvilia, es una construcción rectangular compuesta por ramas de fresno. Ambas construcciones se encuentran en los límites del recinto arquitectónico.

Tenemos aquí una serie de oposiciones, que nos ayudarán más adelante a entender el conflicto entre las dos partes de la Semana Santa. Una vez terminados los preparativos y la limpieza del lugar, todos los espacios quedan cerrados hasta la tarde. Habrá que señalar, por lo pronto, las tensiones hasta aquí surgidas. En primer lugar, la oposición de género. Diablos, apóstoles y cargadores construyen sus escenarios: la prisión del Nazareno, la mesa de los apóstoles, la Casa de los Diablos y el Huerto. Las cargadoras arreglan las imágenes y componen el escenario de la Virgen y los santos. Lo que es común tanto para hombres como para mujeres es el cuidado del Nazareno:

**Tabla 20.- Distribución de tareas y papeles por género.**

Hombres			Mujeres
Diablos/ fariseos		Apóstoles	Cargadoras
Casa de los diablos	Huerto	Mesa y resplandor	Arreglo de imágenes: La Virgen, San Juan, la Verónica y el Nazareno

Habrá que notar también la importancia central del color rojo: se encuentra al centro de la imagen de la Virgen doliente, en las azucenas que se le ponen en las manos; en el centro de las banderas de los fariseos —ejecutores de la crucifixión— y en el centro de las jarritas que van con el nazareno. Además de los autores que ya hemos citado, Galinier (2001, p. 460) identifica el rojo como el color de la sangre, del sacrificio y luz del inframundo.

#### El lavatorio de los pies

Este episodio es una representación, como se hace en el templo católico, de la escena bíblica así conocida. En tanto es un acontecimiento común me referiré solamente a aquellos detalles que son particulares a la región y a la Villa de San José.

Por la noche, paulatinamente llega el público al templo, cada quién busca un buen lugar para contemplar el ceremonial. Dentro de la Casa parroquial se encuentran las mujeres y hombres cargadores, los diablos, los apóstoles, matraqueros, fariseos, etcétera. Ahí las mujeres prenden “una lumbre” (*nchué*) junto a la pila de agua. Este fogón compuesto por tres piedras servirá para preparar alimentos (café y el viernes comida) y para calentar los tambores.<sup>269</sup> Los apóstoles sacan del templo “la mesa de los apóstoles” y la ubican en el atrio. Los cargadores llevan al Nazareno al interior del Huerto y colocan en la entrada dos garrochas cruzadas.

Cuando recién cae la tarde se da la primera llamada, entonces, del techo de la Casa Parroquial asoman seis jóvenes con matracas estruendosas. Este ruido avisa de la salida de los diablos; como vimos, este ruido se asocia a la diablura por varias razones: principalmente por el estruendo y por las vueltas.<sup>270</sup> Luego salen los dos tambores recién calentados, recorren el espacio del atrio tres veces y regresan a la Casa parroquial convertida en el Cuartel de los diablos.

Para la tercera llamada el atrio está saturado de espectadores. Suenan las matracas desde el techo y salen de la Casa Parroquial los tambores y las dos filas de fariseos, dan una

---

<sup>269</sup> Se considera que el “cuero” (la piel) de los tambores se vuelve más sonoro al ser calentado.

<sup>270</sup> En el apartado “Cosmovisión” se muestra cómo el diablo se asocia con el ruido: una rastra de botes, los cencerros desordenados, etc. y con las cosas que dan vueltas, como los motores de los coches, las vueltas de la pelota, los remolinos, etcétera.

vuelta levógira por los dos atrios y se cierran las puertas del templo. Entonces, los fariseos hacen una valla alrededor del escenario de la “última cena”. En los años recientes, jóvenes catequistas leen un discurso de apertura en el que explican que la Semana Santa es una mezcla de la tradición de la etnia pame y de los misioneros. En uno de los últimos años de trabajo de campo, una de las catequistas mencionó que lo importante de la celebración era la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, que se encontraba en la eucaristía, dando a entender que todo lo demás era superfluo. En otro año, un misionero convenció a un joven de iniciar el discurso de apertura en lengua pame, el cual prácticamente nadie entendió.

Como no hay ministros religiosos, la representación del lavatorio de pies se realiza sin ninguna clase de liturgia. Este acto se inicia con la mención de los apóstoles, así salen del templo Pedrito Rinconada, Ángel Toscano, Vico, entre otros, vestidos con túnica y huaraches como Pedro, Juan, Bartolomé, Judas, etc., es decir, vecinos de la Villa y del Ejido convertidos en personajes bíblicos. Alguien que hace el personaje de Cristo les lava los pies, luego efectúan un diálogo que subraya la traición de Judas: “Les aseguro que alguien me va a traicionar”, “aquel a quien yo bese...”.

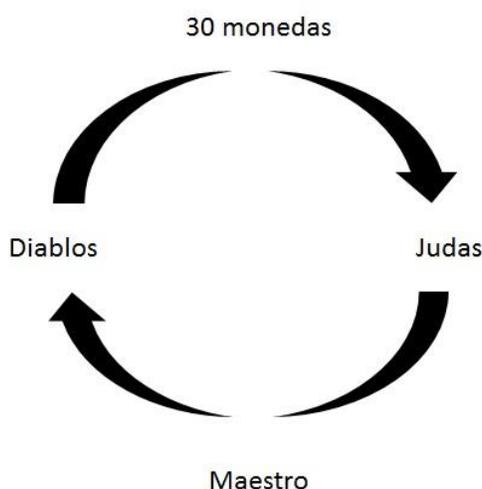
### El prendimiento

Este episodio comienza cuando los fariseos dan una vuelta levógira por los dos atrios y se apostan frente a las puertas de la Casa Parroquial. Los apóstoles regresan al templo y los cuatro diablos negros salen acompañados del Monarco. El Monarco es un personaje oscuro y siniestro al que no se le ve la cara, no trae una máscara como los diablos negros, sino un velo que le niega el rostro y va armado con un machete. El público se estremece al verlo. El Monarco se ubica en la enramada en donde han puesto una mesa y dos sillas; sobre la mesa hay una libreta y un bolígrafo disfrazado con una pluma de guajolote para dar la apariencia de antigüedad. Todos los espectadores rodean “la casa de los diablos” ansiosos de admirar la siguiente escena.

Los diablos negros escoltan a Judas Iscariote hasta la casa de los Diablos, ahí, Judas, sentado frente al Monarco, vende a su maestro y negocia el precio. El Monarco ofrece 10 monedas y Judas pide 50; aumentan y bajan sus expectativas a 40 y 20, por último, acuerdan el pacto en 30 monedas. Por eso los pames le dicen a Judas Iscariote “el 30

dineros”. El Monarca entonces obliga a firmar el “contrato”, cuando Judas lo firma el Monarca muestra un morralito y de ahí va sacando monedas antiguas y las cuenta una a una: tres, cuatro, cinco... ¡treinta! Judas toma su dinero y se hace a un lado. Luego, llevados de las orejas por sus compañeros, cada uno de los diablos negros firma como testigo. Viene entonces el prendimiento. Por lo pronto resalto el negocio de las partes y de los intercambios, es decir de las sustituciones:<sup>271</sup> diablos, Judas, Cristo, monedas (30).

Tabla 21.- Circulación de elementos de Semana Santa



En la imagen se subrayan dos equivalencias, la más obvia nos indica que el Maestro se intercambió por 30 monedas. Por este aciago contrato, también Judas se convierte en una especie de diablo y en dinero –“30 dineros”-. Efectivamente, veremos más tarde cómo los diablos se confundirán con Judas el “Domingo de monos” y, a cambio, los pames recibirán dinero y regalos. Este intercambio mítico y ritual expresa el problema identitario que desde el principio de este trabajo se viene proponiendo y que notaremos con mayor detalle más adelante.

La comitiva oscura se dirige al Huerto y se coloca frente a la entrada. El Monarca con una voz impresionante pregunta: “¿Dónde está el Nazareno?”. De adentro del Huerto se escucha una voz que dice “¡Yo soy el Nazareno!” Entonces los diablos caen al piso de espaldas, impactados por el poder de Cristo, como si esta voz los ubicara en el sitio donde pertenece su naturaleza ctónica. Al incorporarse del suelo, los diablos colocan una sogá en

<sup>271</sup> “¿Qué significa “significar”? Lévi-Strauss responde en *Mito y realidad* que significa sustituir (1986).

el cuello del Nazareno, le vendan los ojos y lo llevan preso. Mientras los cargadores llevan al Nazareno en andas, las matracas ensordecen el ambiente. Desde el huerto, acompañando a Cristo, se escucha la melodía triste y repetitiva de una flauta, es el llanto de la Virgen, dicen. Se hace una procesión levógira por los dos atrios, al llegar a la puerta lateral del templo salen las imágenes de la Virgen, San Juan y La Verónica, llevadas y acompañadas por los cargadores y cargadoras. Una parte de los espectadores se une a la procesión y otra se queda en el centro observando.

Al regresar, las imágenes ingresan al templo (siempre de espaldas) y las de los santos son puestas frente al baptisterio y el Nazareno es encerrado. Las puertas vuelven a abrirse al público y la virgen es nuevamente colocada al centro del templo, bajo el altar. A partir de este momento las personas se acercan a las imágenes y se frotan con sus mantos. Como si por la procesión hubiera reactivado su poder santo, porque minutos antes no gozaban de esa veneración, solo después de la procesión se vuelven el objeto de mayor veneración. Así, de pronto, las imágenes se empoderan y son veneradas.

Los diablos dan otra vuelta levógira por los atrios, bailan y brincan de contento. Los tambores intensifican y aceleran el ritmo; de una manera absolutamente siniestra demuestran una felicidad intensa por la derrota del Nazareno. Se dirigen hacia el Huerto y lo destruyen implacablemente, luego entran a su cuartel corriendo en la Casa parroquial.

### **Viernes de Dolores**

Muy temprano sale una comitiva de hombres hacia el río por verdura de fresno y carrizo. Las mujeres y niños barren y limpian el lugar, pues la noche anterior el público asistente dejó a su paso una gran cantidad de basura: olotes, vasos, servilletas –huellas del consumo desbordado– propia de cada fiesta.

Tan pronto como es posible, las mujeres prenden el fogón y empiezan a cocinar una gran comida. Los hombres se dedican a construir “el calvario” en el interior del templo. Desde muy temprano, en la vía pública se instalan puestos de comercio festivo: papas fritas, panes de nata, juegos para niños, fritangas... El comercio es una parte importante de la fiesta; le da vida al espacio festivo, ofrece la posibilidad del consumo –acto fundamental de la ritualidad– y les permite a muchas familias pames gozar de cierta ganancia. Muchas

familias del Ejido de San José aprovechan la ritualidad de La Villa para vender raspas de hielo y golosinas en puestos ambulantes y, como el Viernes Santo atraerá a miles de personas al mediodía para presenciar el “Encuentro”, el espacio comercial es disputado desde temprana hora.

### Preparativos

El calvario es una estructura cuadrangular de carrizo, fresno y pastle, de varios metros de altura, que se coloca en el templo y que sirve para dos propósitos: oculta las imágenes del altar y constituye la plataforma donde penderán la cruz y el Cristo. La erigen los cargadores y los principios de su construcción son los mismos que los de las viviendas y los del Huerto y Casa de los Diablos. Consiste en una serie de postes que sostienen a su vez varias cañas de carrizo macizo atravesadas, a lo largo de la estructura se colocan altas varas de carrizo frescas. De esta estructura se atan manojos de ramas de fresno hasta cubrirla en su totalidad. En la parte inferior se colocan mesas y bancas a manera de escalones que se cubren de pastle. Las mujeres atareadas preparan las imágenes de los santos y, de la misma manera que se describe para otras fiestas, organizan una cuadrilla de cocina. Preparan comida de Semana Santa: papas con chile rojo, ensalada de nopales, arroz y frijoles. Ese día, por el monte, cerca de las corrientes de agua, muchas mujeres buscan matas de chicalote para cortar flores, llenan cajas de zapatos con los pétalos de esta flor.

### El encuentro

A las 12 del día, los matraqueros dan la tercera llamada. Salen del cuartel en su formación básica los diablos y fariseos. Del templo salen el Nazareno, la Virgen, La Verónica y San Juan acompañados de la multitud (unas mil personas). El Nazareno es acompañado en su “prisión” de fresno por un niño vestido igual que él y que carga también la cruz como el Cirineo, pero es concebido más como un “nazareno-niño”. La procesión sale del templo y se divide en dos partes: dos diablos, un tambor, tres matraqueros, un coro y las imágenes; por un lado, Cristo con los cargadores, por otro, la Virgen, San Juan y la Verónica con las cargadoras, todos dan una vuelta dextrógira alrededor del templo y de la plaza. Al cumplir la vuelta, ambas imágenes y sus procesiones se encuentran en la calle Zaragoza.

En este lugar, las imágenes son inclinadas en lo alto para que al encontrarse se besen y la Virgen se despida de su hijo. En este clímax, los asistentes les lanzan flores blancas de chicalote a las imágenes, provocando una emotiva lluvia de flores; este gesto sintetiza toda la vida ritual de los pames de la Villa y del Ejido de San José que aspira a un profundo deseo existencial de fertilidad y bendición; dar y recibir, un gesto social sustentado en una fuerza natural (la gravedad) que relaciona a los hombres con los seres de la sobre-naturaleza y vuelve a insistir en la verticalidad de sus intercambios. El lugar del encuentro queda cubierto de pétalos de esa flor, confeti y los restos del excesivo marasmo de ofrendas y consumo.

El ritual intenta re-unir la discontinuidad del pensamiento, idea clásica del estructuralismo. Para lograrlo, en este ceremonial de la Semana Santa se concentran las fuerzas físicas, económicas y conceptuales de la comunidad para poder separar la unidad de la realidad concreta en sus partes fundamentales: hombre-mujer, niño-adulto, sol-luna, oscuro-diurno, etc. y, mediante dos procesiones, las separa en un momento crucial (al mediodía), de pronto, de golpe las vuelve a re-unir mediante el beso de las imágenes santas.

En lo celeste, este fenómeno corresponde a la luna llena (maciza) que es la primera después del equinoccio: es decir, cuando la luna y el sol salen casi por el mismo lugar. Desde un punto de vista temporal también corresponde al encuentro entre la época seca y la época de lluvias; de lo macizo y lo tierno.<sup>272</sup> De lo masculino y lo femenino. Del parentesco, el hijo y la madre. De las fuerzas oscuras y las diurnas y, como veremos a continuación, del encuentro de los del Centro con los de La Villa.

De regreso al templo, las imágenes son desmontadas, se desbarata “la prisión” y se coloca una cruz en El Calvario en cuyas esquinas se ponen las jarritas. La imagen del Nazareno es guardada en el baptisterio hasta el año siguiente. Las imágenes de la Virgen, la Verónica y San Juan se ubican en El Calvario en dirección a la Cruz, como si las contemplaran los santos. Entonces, procede el silencio.

---

<sup>272</sup> La luna llena es maciza y el sol del equinoccio es “tierno”, este hecho es representado, además, por el Nazareno-Niño. Como hemos visto, todas las representaciones rituales (caballitos, mulas, toros, diablos, santos) tienen personificadas sus réplicas-niño. lo que conlleva una continuidad temporal: el estado tierno al mismo tiempo del estado maduro.

La crucifixión y la pasión viviente del Centro.

En La Villa, a las tres de la tarde, se saca la imagen de Cristo del féretro del Santo Entierro y se lleva hasta El Calvario, donde es colocado en la cruz y le son puestos los clavos de la crucifixión y la corona de espinas. Podemos interpretar este hecho como una especie de relevo: el Nazareno termina su papel y se lo transfiere al Cristo del Santo Entierro. Transferencia que se logra a través del intercambio de la peluca y de la corona de espinas, que le quitan a uno y le ponen a otro, convirtiéndolo así en el centro del ceremonial.

A esa hora la comitiva de la Semana Santa se dispone a comer. Las mujeres cocinaron papas con chile, nopales, arroz. Todas las personas que participaron de la Semana Santa comen cansados en el patio de la Casa Parroquial, lo que queda es esperar a que pase el tiempo de la pasión. Mientras tanto, los del Centro llevan a cabo los viacrucis en forma de “pasión viviente”. A continuación describiré lo que ocurre en el viacrucis más notable de ellos, el cual, como veremos, se confronta de varias maneras con el ceremonial de La Villa.

A este viacrucis le conocen ahora como “el del Municipio”, porque es patrocinado por el Ayuntamiento de Ciudad del Maíz. Juan Barrón afirma que él fue el primero en actuar como Cristo cuando este viacrucis lo realizaba La Villa de San José, entonces las estaciones del viacrucis iban de La Villa al Centro y formaba parte del ceremonial pame.<sup>273</sup> Sucedió que un sacerdote les pidió a los vecinos de la Villa que permitieran a la parroquia organizar el viacrucis e invertir su sentido: en vez de ubicar al Centro como Calvario de los pames, era mejor convertir La Villa en El Calvario de los del Centro, así, la calle Zaragoza, vuelve a vincular ambos templos y a los dos grupos en un aparente mismo ceremonial. No solo la Parroquia colaboró en la constitución del actual Calvario junto a la capilla de San José, el Ayuntamiento invirtió en el mejoramiento de la plaza de la Villa (que generalmente luce solitaria) y colocó ahí la infraestructura que la convierte en un Calvario y que facilita la colocación de las cruces y la ubicación de los asistentes. Lo cual nos permite distinguir la importancia que le ha otorgado el Ayuntamiento a esta práctica, en su papel de preservador de “las raíces”, o de promotor turístico.

---

<sup>273</sup> Aunque lo más probable es que este viacrucis haya sido también una actividad relativamente reciente del ceremonial de la Villa.

Así fue como, desde hace varios años, el Centro ha organizado un viacrucis viviente cada vez más elaborado, en el que participan jóvenes de todos los sectores de la cabecera municipal (incluso de La Villa y el Ejido de San José) y que es similar a las representaciones vivientes que se hacen por todo México. A raíz de que los jóvenes de la Parroquia se involucraron en la organización del viacrucis, se apropiaron de él. En la actualidad, resulta ser un movimiento independiente que negocia posiciones, recursos y legitimidad con la parroquia y el Ayuntamiento.

El Ayuntamiento, uno de sus principales promotores, que funge al mismo tiempo como encargado de la oficina de Turismo municipal, considera esta representación viviente como un signo de la cultura del municipio, digna de atraer al turismo y al periodismo nacional. Los jóvenes visten ropajes bíblicos de judíos y romanos, practican con entusiasmo en los simulacros y preparan fervorosamente a su personaje.

Cuando les he preguntado a algunos jóvenes por qué prefieren participar en el viacrucis del Centro que en el ceremonial de La Villa, me han respondido que es más divertido, hay más acción; las representaciones de La Villa les parecen estáticas y aburridas. Volveremos a este dilema más adelante, porque los jóvenes que participan del ceremonial de La Villa lo hacen no porque les parezca ameno, sino porque los hace sentir parte de la comunidad y de sus significados. Lo anterior resulta muy importante pues nos permite distinguir las expectativas actuales de los jóvenes y, al mismo tiempo, nos ayuda a comprender su inclusión en los distintos órdenes ceremoniales.

Durante la tarde del Viernes Santo, el viacrucis del Centro penosamente sube estaciones por la calle Zaragoza; Cristo, los ladrones, los romanos y “el pueblo” (una extraña mezcla de “extras” bíblicos y espectadores) cruzan el río que divide a La Villa del Centro y llegan a su propio Calvario, ubicado junto al templo de La Villa. El sonido de los “cepillos” que raspan el hielo acompaña rítmicamente –como fondo musical– los sobreactuados diálogos bíblicos, en esta época del año, el calor es agobiante y todos, hasta los centuriones romanos, necesitan una raspa de vainilla para mitigar el bochorno. La mayor parte de los hombres mayores de La Villa miran desde las escaleras del templo el ceremonial de los *iskiriung*.

La mayoría de los pames y vecinos de la Villa y el Ejido de San José observan a lo lejos el espectáculo que han llevado a cabo los jóvenes en el Viacrucis del Centro. Es una especie de invasión a su ceremonial que, sin embargo, permiten. Es una imposición de la Parroquia y el Ayuntamiento, que es adecuada como actividad litúrgica, como tradición (tradición inventada diría Howsbaum) y como atractivo turístico. El viacrucis, cual misil, es enviado como actividad ejemplar hacia La Villa de San José. El misil llega y explota en la catarsis de la muerte de Cristo. Los pames aceptan el misil silenciosamente, pero lo contestarán más adelante.

Desde el atrio de la Capilla de San José o desde las escalinatas, se ven las cruces en las que están jóvenes crucificados. Semejante escena bíblica, estruendosa y simulada, contrasta con la discreta y misteriosa manera que tienen los pames de representar el mismo suceso. Por último, descienden a los actores de las cruces y los llevan a la Casa Parroquial de la Villa. Con cierta prepotencia “el *staff*” del viacrucis desaloja a todos (incluyendo a los diablos) de la Casa Parroquial, pues ahí llevarán el cuerpo yacente de Cristo y a los ladrones. Como son “órdenes del padre” y en realidad no afectan directamente el ceremonial, los delanteros pames permiten esta invasión que durará solo unos minutos antes de dar por concluido el viacrucis.

#### El descendimiento

Regresando al ceremonial de La Villa. A las 6 de la tarde, se desciende al Cristo del calvario de fresno, es colocado nuevamente en el féretro del Santo Entierro y se pone un lienzo blanco sobre la cruz. El acto se convierte entonces en un velorio: el Santo Entierro es colocado en el centro del templo y en las esquinas son puestas flores y veladoras.

#### La velación

Por la noche; vuelven las llamadas de matracas y tambores. Salen los diablos, están felices por la muerte de Cristo. Su felicidad contrasta con el silencio y solemnidad de los demás. Del templo salen los santos y el Santo Entierro en procesión levógira.<sup>274</sup> Los coros cantan alabanzas de “cuerpo” y la flauta entona su melodía más lastimera. Al ingresar nuevamente al templo, todas las personas pasan a darle el pésame a la Virgen. Le llevan flores,

<sup>274</sup> Cuando han decidido sacar la procesión fuera del templo, la vuelta se hace dextrógira.

veladoras. Los pocos coros entonan alabanzas “de cuerpo” en el templo. Afuera, los diablos bailan gustosos, felices, estruendosos.

### **Sábado de Gloria**

La reunión renovadora de cargos

Como durante la mañana del Sábado de Gloria lo único que se puede hacer es esperar, la comitiva de la Semana Santa efectúa su reunión. El Domingo de Monos resultaría imposible, pues todos estarán demasiado ocupados; y en los días posteriores no tendría caso ninguna reunión, pues ya todos los ánimos habrán sido consumidos por el fervor festivo. El sábado es el mejor día para reunirse y aclarar reclamos, levantar quejas, dirimir acusaciones y renovar los cargos. Mientras Cristo resucita, los delanteros presentan su informe de actividades, también son “crucificados” por los juiciosos ojos de sus compañeros. Que si se extravió algún dinero, que si se actuó con dolo o se omitieron responsabilidades. Esta reunión y este clima de tensión social son aprovechados por aquellos que, descontentos con la organización, desean adquirir un cargo “para enseñarles cómo se debe hacer”. Siempre hay un bando en disputa que reorganiza el descontento y que aprovecha para lanzar sospechas, acusaciones –con o sin pruebas– y que reproduce las disputas de otras arenas (la fiesta de la Santa Cruz, los intereses disputados por el comisariado ejidal, o el cargo de Gobernador tradicional).

Solo para recalcar los elementos constituyentes de la autoridad, del ser delantero: la rectitud del conocimiento: “Tú ni sabes...” “Andas mal, compañero ¿cómo los diablos van a salir por esta puerta?” “Fíjese para que aprenda...”. Además de lugares comunes, estas frases son las rutas críticas por las que pasa toda autoridad para poder mantenerse, sí lo logra, como Cristo por el inframundo, la autoridad se mantiene, y si no se renueva.

Preparativos de la gloria

Desde temprano los delanteros de diablos y fariseos ponen mucho empeño en colocar un cable que cuelga desde el techo del templo hasta el centro del segundo atrio. Este cable será parte de las tramoyas que causarán un efecto impactante en los asistentes: por ahí “caerá” el fuego del cielo. También, los cargadores inflan globos; se arman guías de papeles, cortan flores... Desde la mañana “desbaratan” el calvario y todo el follaje que lo constituía es

llevado tras bambalinas al traspatio del templo para su degradación. Por la tarde, las mujeres nuevamente encienden una lumbre en el patio de la Casa Parroquial en donde preparan café y calientan los tambores.

#### El concurso de los diablos

En el 2013 el Ayuntamiento de Ciudad del Maíz, en su calidad de “promotor de las tradiciones”, convocó a un concurso de diablos de Semana Santa. Lo ocurrido nos deja varias enseñanzas, razón por la cual lo describo brevemente a continuación. Atraídos por la premiación (dinero en efectivo), se inscribieron una veintena de diablos entusiasmados (matraqueros, fariseos y cargadores), casi todos provenientes del Ejido o La Villa; del Centro sólo participó un adulto conocido por su labor de comerciante. Todos los participantes se inscribieron como diablos negros y solo uno participó como “diabla”.<sup>275</sup> El concurso daba a cada participante 3 minutos a ritmo de tambores sobre una tarima, para que demostrara sus mejores pasos. El resultado fue un poco tedioso y difícil de calificar, pues todos los diablos hacían lo mismo: bailar sobre un pie, dar chicotazos, brincar, etcétera. En esos momentos, mientras muchos presenciábamos el concurso en el Centro, varios “laicos comprometidos” de la parroquia arribaron a La Villa para abrir las puertas del templo de San José aduciendo que “la Gloria ya había entrado”. Las cargadoras les hicieron frente y les impidieron sus intenciones, casi se lían a golpes.

Mientras eso sucedía en la Villa, la diabla se llevaba la noche en el Centro: al caerse mostraba la ropa interior y hacía de sus errores virtudes graciosísimas, en fin, en términos histriónicos dejó muy atrás al resto de los competidores. El menos dinámico de ellos fue, sin duda, el concursante del Centro, quien participó para demostrar que no había dificultad en ser diablo, aunque lo único que comprobó es que tenía negadas las habilidades dancísticas. Al final, hubo confusión y conflictos: no le dieron el primer lugar a la diabla porque no había manera de equipararla al resto, sin embargo, tampoco se atrevieron a descalificarla, el público abucheó tal decisión. Lo anterior nos muestra el estado de fuerzas desequilibradas operantes: el Ayuntamiento como organizador, el escenario en donde se exhibe el espectáculo de los diablos-pames y el público que actúa como juez.

---

<sup>275</sup> Ver el apartado “Domingo de resurrección”.

### El fuego y los diablos

Durante la tarde y parte de la noche del sábado, el templo ha permanecido cerrado. Sigue ahí el Santo Entierro dentro, por la noche, se dan las tres llamadas nocturnas. Salen los diablos y su comitiva de fariseos de su cuartel y dan una vuelta levógira por los atrios de los templos.

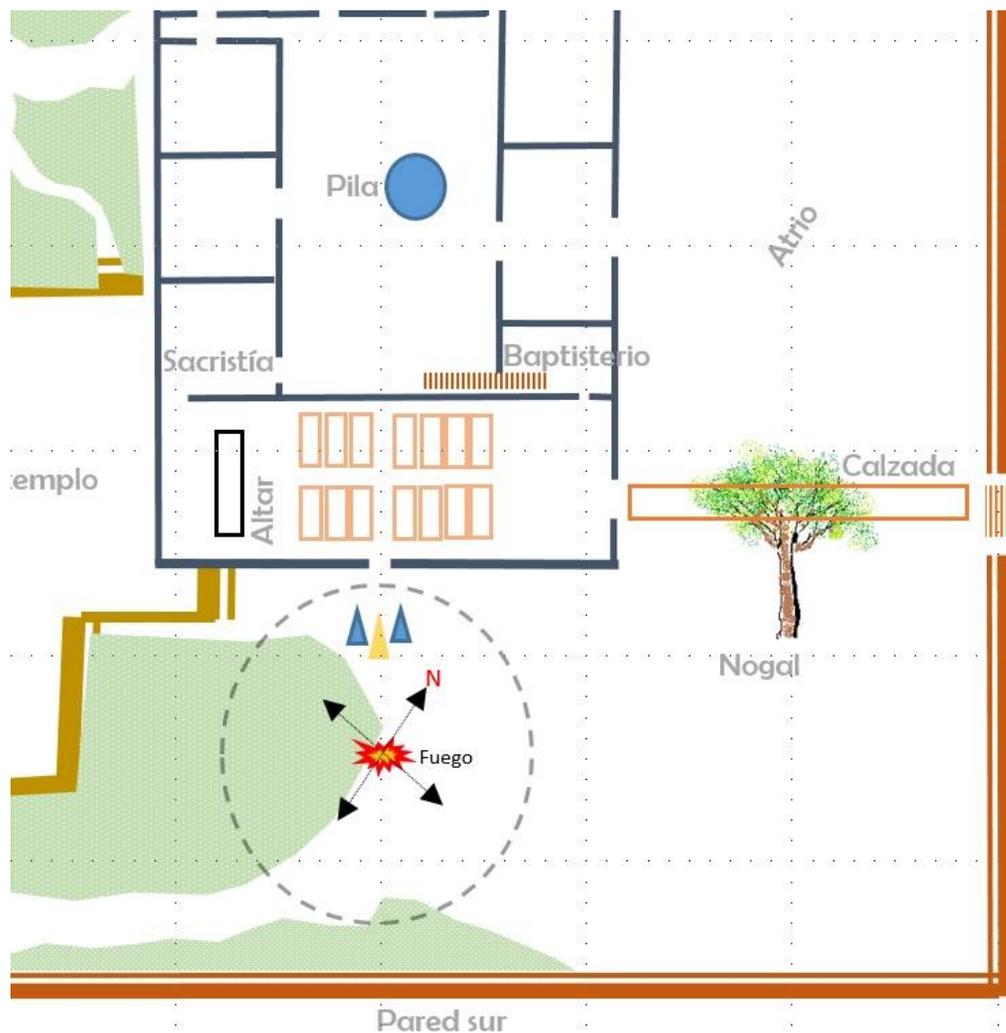


Ilustración 14.- Lugar donde se renueva el fuego

Luego, de un costado del templo, sale la imagen de los santos, encabezados ahora por San Pedro, con su procesión todos dan una vuelta levógira. Al regresar al segundo atrio, la comitiva forma un círculo alrededor (San Pedro a las puertas del templo). Entonces,

todas las luces son apagadas<sup>276</sup> y el espacio se cubre de tinieblas. Cuando el momento se vuelve más siniestro, cae una llama del cielo y enciende de golpe un fogón en el centro. Se escuchan los tambores de los diablos que se ubican en cuatro esquinas cardinales alrededor del fogón. Uno de ellos toma su capa con las manos y sale corriendo para brincar el fuego extendiendo su capa “como pajarote”. Le corresponde el diablo de la esquina opuesta. Así, en cruz, los cuatro diablos brincan tres veces cada uno, van y vienen “tejiendo” un movimiento circular y cardinal sobre el fuego. Este acto de brincar el fuego para renovarlo y con él todos los principios del mundo, posee una estructura geométrica, que se ha presentado ya en múltiples ocasiones, y que refiere a la centralidad de un objeto asociado al color rojo (en este caso la lumbre), que en un ir y venir tres veces dibuja cuatro esquinas. Galinier (2001, pág. 471) refiere entre los otomíes que este acto mágico de brincar el fuego tres veces refiere al poder de un nagual para volar como zopilote. Aquí aparece invertido un gesto similar: el Diablo vuela como “pajarote” para renovar el fuego.

La imagen de San Pedro se dirige en procesión hasta las puertas del templo y se inclina para abrirlas. Las matracas ensordecen el momento en el que la imagen toca la madera y las puertas se abren y, con este acto, “la Gloria”; entonces, el sonido de las campanas se impone sobre el de las matracas, son lanzados globos, flores y confeti. Inmediatamente que se abren las puertas del templo y entran las imágenes de los santos, sale el féretro del Santo Entierro y se muestra a todos los asistentes: está vacío. En su lugar hay globos, dulces y confeti que se reparte de manera frenética entre todos los presentes, en especial a los niños.

De la casa de los diablos sale el café y los panes para repartir. Como estos últimos son escasos, se cuida su repartición: solo se les da a los vecinos de la Villa, a los organizadores de la Semana Santa y a los miembros de la comunidad. Los *iskiriuy* del Centro, generalmente no alcanzan del “lujo” de este pan comunitario. Durante mis primeros años de campo a mí no me tomaban en cuenta; en la medida que pude hacerle un lugar a la antropología en el desarrollo del ceremonial de Ciudad del Maíz, los delanteros me ofrecieron una pieza de pan y café. Otro año, en el que hubo patrocinadores del Centro, a ellos también se les ofreció una pieza de pan. Es la importancia del intercambio. Solo

---

<sup>276</sup> Aquí ocurre el “oficio de tinieblas”, que en la mayoría de las etnografías aparece el Miércoles o Jueves Santo (Iglesias, y otros, 2002).

formando parte del ceremonial, se entiende la eficacia ritual que permite esta comunión verdadera. En los últimos años me ofrecen todo el pan y café que yo pueda comer, al parecer es el nivel de mayor profundidad al que un *iskiriuy* puede llegar, pues a los miembros de la comunidad no se les dan tratos especiales.

Al entrar al templo, las imágenes ocupan los lugares que les corresponden el resto del año: La Virgen sube al altar. San Pedro, San Juan y La Verónica se guardan en la Sacristía, el Santo Entierro en el costado izquierdo y el Nazareno en el Baptisterio. Los diablos chasqueando sus látigos enfurecidos entran a su cuartel.

### **Domingo de Resurrección**

#### La diabla

Antes de empezar la descripción del “Domingo de Monos” (es decir el Domingo de Resurrección), resulta necesario describir a la diabla, ser que guarda algún parentesco con las mojíngangas, las marmotas y otros payasos endiablados. Es la personificación de un diablo femenino. Viste de forma estrambótica y sensual, siempre de rojo y negro. Es una seductora, una diabla loca, una tentadora docta en voluptuosidades.<sup>277</sup> En realidad es un hombre disfrazado de “diabla”: senos y trasero gigantescos, aunque cola de zorra, constituye el principal atractivo de la fiesta de este día. La diabla no se viste como se visten las mujeres pames, lleva inscritos los signos de la modernidad: falda entallada, escote, encajes, tacones, ligueros... Cada año se llama diferente, de acuerdo al suceso social más notable de las noticias del país: Ninel, Shakira, Yenni... En ocasiones ha salido embarazada o acompañada de un diablito, un hijo suyo, prueba mayúscula de la reproducción. Es, en suma, esa diabla que aparece en los mitos: la mujer seductora, el súcubo, quizá ese ser enamorado que en las mañanas húmedas deja algunas plantas llenas de semen. El Domingo de Monos sale dispuesta a coquetear con todos los hombres, a seducirlos, a fascinarlos;<sup>278</sup> en ocasiones, como describiremos, no solo los vecinos del Centro caen afectados por el amor de esta entidad, incluso los propios pames.

#### Los monos

<sup>277</sup> Galinier (2001 pág. 463) le llama a un ser carnavalesco similar “la mujer loca de amor”, pareja del Viejo, de quien engendra un diablito.

<sup>278</sup> No dudé en emplear esta palabra referida al *fascinnus*, de Príapo, Mutunus, o Liber.

Los “monos” son representaciones antropomorfas de cartón que están cargadas de pólvora. Son los típicos “judas” que se queman en algunas partes de México. En Ciudad del Maíz se componen de dos partes: la cabeza y el cuerpo, que explotan cada uno por su lado. Al mono se le pega una cartulina con algún texto que indique el nombre de la persona a la que se dedica y se rodea de regalos para los diablos.

### La fiesta

Antes de las 10 de la mañana se dan las llamadas para que salgan los diablos. Entonces, toda la comitiva sale de su cuartel y, por única vez, no hay espectadores en el atrio. Por primera ocasión también los diablos entran al templo, quitándose la máscara, agradecen a los santos la oportunidad de seguir viviendo y piden fuerzas para lo que les toca enfrentar. La plegaria aquí ocurre antes de la procesión, porque los diablos no regresarán como tales; se irán desvaneciendo durante el día, hasta que solo queden las personas cotidianas.

Los diablos salen del templo acompañados de la diabla. Cada año, la diabla genera mucha expectación; cómo saldrá vestida, cómo se llamará, qué bromas tendrá preparadas. Los cuatro diablos acompañados por los tambores, bailan frente a las viviendas donde les dan dinero. Ese día, hay muchísima gente esperándolos para tomarse fotos con ellos, para pedirles que bailen y para gozar con sus bromas y piruetas.

El recorrido es el siguiente bajarán al Centro por la calle Zaragoza hasta llegar a la Plaza de Armas, andarán por las colonias “acomodadas” y luego irán hasta la carretera, ahí pasarán frente a todos los comercios: zapaterías, carnicerías, almacenes de abarrotes, fruterías..., donde reciben donativos en dinero y en especie; a cambio, los locatarios les piden a los diablos quemar “los monos”. Luego irán por la calle Juárez, atiborrada de comercios y personas. Regresaran al río por la Calle Zaragoza y, por último, quemarán al único “mono” del Ejido, para regresar, ya por la noche, a la Capilla de San José.

Cuando “la Semana Santa” llega a un comercio que ha preparado “un mono”, los fariseos toman sus posiciones y forman un círculo alrededor del mono; descuelgan los regalos y se los dan a los cargadores que los echan en camionetas. ¿Qué clase de regalos? Sandías, costales de naranjas, bolsas de harina, zapatos, ropa nueva y usada, botellas de

licor, bienes de “despensa” y dinero. Los tambores tocan, el mono se sube, los diablos bailan con sus formas típicas: siempre con un solo pie, chasquean el látigo y, de pronto, corren a encontrarse, antes de chocar brincan uno frente a otro. En ese frenesí se encuentran cuando el cuetero pela el cáñamo y enciende el mono; la tensión sobreviene, los diablos observan al “mono” colgante y siseante y, de pronto, explota estruendosamente, salen buscapiés que buscan víctimas entre los curiosos asistentes. Cuando explota la cabeza los diablos caen al suelo, (del mismo modo que cuando Cristo dijo su nombre), luego, a latigazos despedazan aún más los restos del “mono” y cortan las cámaras inactivas. Pongamos atención al acto de descender bienes y de subir al “mono”: se cuelga a Judas y se bajan dones, en un movimiento de vertical, acto que Rivermar (2008 pág. 162) también observa en el carnaval de Xoyatla y que verifica su importancia en el carnaval de los otomíes de San Pablito Pahuatlán (Galinier, 1990). Contrato indirecto con el dador de bienes: Judas traiciona a su maestro y lo vende. Se quema a Judas y se obtienen dones.

Así transcurre todo el domingo, bailando, chasqueando el látigo; bebiendo y comiendo. Todos los del Centro quieren tomarse fotos con los diablos y ellos se aprovechan: toman de la cintura a las jóvenes y beben toda la cerveza que les es ofrecida. ¿Por qué los comerciantes del Centro dan regalos a los pames de la Villa? Porque es una manera de agradecer la bonanza comercial. ¿Al Diablo? El Diablo es un gran otorgador de riquezas. Al respecto, habrá que señalar que aquí también se cuenta la historia de la cueva que se abre el Viernes Santo y que se cierra el domingo de monos, cueva llena de dones y tesoros. El Centro también “se abre y se cierra” este día y ofrece por única vez sus tesoros.

Lo que para los *iskiriung* del Centro es diversión y fiesta, para los niños fariseos es un fastidio creciente; el sol, el cansancio, la sed y el hambre son difíciles de soportar. Las cargadoras ayudan como aguadoras de toda la comitiva. Los diablos se cansan y muchas veces se lastiman (en especial la diabla, que empieza calzando sensuales tacones de aguja y termina con chanclas y calcetines). Cada Domingo de Resurrección se queman más de dos docenas de “monos” y se baila en decenas de comercios. Los diablos aceptan el dinero que reciben y se lo dan a guardar a alguien de su confianza. Los regalos los confían únicamente a los cargadores que llevan los dones a camionetas, todos los participantes están bajo sospecha permanente de robarse parte de los frutos de la fiesta.

A las 6 de la tarde las camionetas van atiborradas de los regalos obtenidos. Los diablos van deshechos de tanto bailar, de tantas fotografías, de tanto festejar. Las capas están sucias, los adornos maltrechos... se agotaron los diablos. Los fariseos están hartos de cuetes, estruendos, de los festejos. Los pames que no participan directamente del acontecimiento ritual, se benefician con sus puestos ambulantes de raspas y golosinas. La fiesta, el espectáculo, es para los del Centro, para los de La Villa y El Ejido es un día de trabajo. Hay que ver la comitiva de Semana Santa en sus últimos momentos, casi cabizbajos, lentos, dirigirse hacia la capilla de San José...

### La repartición

Todos los vecinos del Ejido piensan que la Semana Santa es puro “peleadero” porque hasta la fecha a la comitiva le ha sido difícil encontrar un mecanismo justo para repartir los bienes del domingo de monos. Añádanse además los pequeños diferendos generados en la convivencia de los días previos, en aquellos que provienen de la vida cotidiana o los que se arrastra desde años atrás y que se amplificarán al máximo al sentir el más mínimo brote de injusticia. Pongamos atención a este fenómeno: el ceremonial de la Semana Santa no sirve a la unificación y hermandad de La Villa y El Ejido, sino al contrario, conflictúa y divide a la comunidad. ¿Cómo es posible? Se explica cuando todos los miembros de la organización han agotado sus recursos físicos al servicio del ceremonial y permea entre ellos un sentimiento enaltecido de *communitas* en los términos turnerianos, que los coloca en un verdadero estado de igualdad, entonces se agudiza la percepción de injusticia, cualquier leve diferencia es capaz de generar rencores incombustibles.

Los bienes se colocan en el centro de la Casa Parroquial. Los diablos se encuartelan en su habitación. Llevan consigo la mejor comida, las bebidas alcohólicas y el dinero. En el cuartel de los diablos están los tambores, los diablos y algún privilegiado (como el antropólogo). Se destapan las cervezas, se abren las botellas; se disponen las carnitas, la barbacoa y las tortillas para todos los presentes. Los diablos colocan un paliacate en el suelo y sobre él todo el dinero. Se cuenta y se reparte en ocho montones.<sup>279</sup> No falta alguna marrullería, alguna “transa” que desemboque en un lío de golpes entre todos los diablos,

---

<sup>279</sup> Que corresponden a dos tamboreros, cuatro diablos, una diabla, el monarca.

amenazas, abandono de puestos, sangre y llanto. Esta alarma generalmente se recompone.<sup>280</sup>

En el centro del patio, las cosas no necesariamente son diferentes. Se nombran repartidoras y una a una las personas anotadas en la lista (más de medio centenar de personas): Cargadores, cargadoras, fariseos, apóstoles, matraqueros... pasan por lo que les va tocando: unas naranjas, unos zapatos de mujer usados, un abrigo, un balón nuevo. Los dones son desiguales y casi nadie queda conforme. Entonces vienen los problemas: alguien se quiso hacer justicia por propia mano y tomó más de lo que debía; hay quien le arrebató a otro lo que considera justo; cunden la frustración, el coraje, los resentimientos y las ganas de venganza. Vuelan las naranjas, los insultos, las acusaciones. Puede volverse un verdadero San Quintín; los dones de los *iskirung* se convierten en una caja de Pandora: distintos bienes que repartidos entre hombres recién unificados por el rasero del ritual, los vuelven diferenciados de golpe.

En los últimos años, he presenciado diversas experiencias, algunas pacíficas y otras muy violentas. En todas ellas he encontrado la siguiente paradoja: por tranquilo y pacífico que se haya organizado un repartimiento de la Semana Santa no dejan de producirse problemas y conflictos intercomunitarios; no obstante, por muchos conflictos y rencores elevados que se hayan generado, la fuerza de la identidad ha logrado mantener la cohesión del ceremonial y, de alguna manera, apaciguado los fuegos del conflicto. Así como Cristo cada año es sometido por las fuerzas oscuras, y luego es crucificado y resucitado, los diablos desaparecen del mundo: explotando en el Centro y dejando dones que se vuelven bienes pero también males. Nada es absoluto en este mundo pame.

## **Elementos del sistema ritual**

### **Las vueltas**

¿En cuántas acciones no hallamos las vueltas? En el espiral, en el motor, en la matraca, en la cuerda de ixtle, en el palo enredado de pastle, en el aura, en el papalote,<sup>281</sup> en la procesión, en la pelota embrujada del béisbol, en el trompo, en el remolino, en el zopilote,

<sup>280</sup> En una ocasión que presencié tremendo zafarrancho, los golpes continuaron aun después de haber sido atendidos los lesionados en el servicio de salud.

<sup>281</sup> Así les llaman a los pozos cuyas bombas funcionan mediante un molino de aire.

en la trampa de la serpiente “que se da la vuelta para picar con la cola”, en el son y en la danza a la que llaman “pirueta”, en el tiempo y en todos los actos simples y repetitivos como el “ir y venir”, barrer, tallar, lavar, sembrar, entre los cuales destaca el acto sexual.

Las vueltas –no solo en las procesiones– implican un retorno al lugar de partida, por eso será importante considerarlas “en espiral”. Hecho que modifica el estado de las imágenes antes y después de la procesión, la vuelta les activa su poder santo. Dice Turner (1982 pág. 25) que: “*The passage from one social status to another is often accompanied by a parallel passage in space, a geographical movement from one place to another*”. En las procesiones que mencionamos, *sensu strictu*, ¿no hay desplazamiento de un lugar a otro! Lo que origina el “paso” no es tanto el desplazamiento, sino la “vuelta”.

Ahora consideremos la capacidad inversora de la vuelta. Vueltas que lo ponen todo de cabeza, idea que coincide con la visión de la época contemporánea<sup>282</sup> –caracterizada por mantener todo al revés: “nada más falta que caminemos de cabeza”, dicen algunos–. Las vueltas de la luna trastornan, “enlunan” a ciertas personas porque los colocan en el tiempo-espacio otro (en el de los mitos, los sueños, el de la noche). Como vimos, los sucesos de fantasmas, diablos, brujas suceden siempre a la luz de la luna “clarita”, la luna “maciza”, por la capacidad inversora de la luna; hecho que se refleja de manera muy evidente durante la Semana Santa –encuentro de las vueltas del sol y de la luna– que lo invierten todo: el orden social, el culinario y, de una manera potente, la identidad: ¿Quién es el Diablo? ¿El pame disfrazado o el *iskiriung* imitado? Las flores de sotol, raíces invertidas convertidas en pétalos, que luego se vuelven cruces, dones, son formas privilegiadas, testimoniales de esa inversión cósmica, en la que los seres divinos y montaraces –las cruces– bajan a vivir al pueblo y las gentes del ejido se van a pasar los días al monte.

La fiesta acontece en un momento en que dan “vuelta” el tiempo y el espacio y esas son justamente las categorías básicas de la procesión. Una verdadera máquina para detener el tiempo que tensa el vínculo entre el pasado ancestral y el futuro. De ahí, esa capacidad festiva de impregnar a los objetos de un peculiar carácter que, a simple vista, juzgamos como “tradicción”, efecto que inclusive les llega a los objetos más tecnológicos y

---

<sup>282</sup> Época gobernada por seres telúricos: el político, el *iskiriung*, el “artista”, “estrella de Televisa...” Seres carnavalescos que persisten en el mundo más allá del Domingo de Monos.

globalizados. Hace falta una investigación de las ferias, de los puestos y de los comerciantes que deambulan por el espacio transformándolo y que emergen, cual seres telúricos, en los distintos pueblos a la par de las mojigangas, las diabladas y los carnavales.

Tomemos en cuenta ahora que las vueltas poseen un carácter constante y rítmico, consecuente y ordenante, como los tambores de la Semana Santa –ellos también dan vueltas– cuya importancia estética radica en la repetición, “lenguaje antiguo y primordial” dice Dehouve (2007 pág. 83), de pequeños actos simples como padrenuestros o como los pasos lentos de la procesión, que van uniéndose unos a otros por un hilo conductor, encadenándose: como las guías de flores, de globos, hasta de vasos de unicel, que cruzan hacia los cuatro otates, como flores, como oraciones, como vueltas de los sones, el espacio ceremonial.

¿De dónde proviene la energía de las vueltas? En principio, cada ser toma de sí, de su cuerpo, de sus lugares anímicos, pero en especial de su propia sangre, la energía para ejecutar con fuerza la vuelta que le corresponde;<sup>283</sup> el violinista, el danzante, el devoto que sigue la procesión, todos se vuelven objeto-ofrenda al darse como vuelta; pero otros seres, como los motores automotrices, las pelotas de béisbol y los rehiltes, dan vueltas porque los mueve “la *cosa mala*”; pero no es esta entidad la causa primera del movimiento, sino otra vez la sangre; la ansiedad hambrienta de este alimento universal la motiva a producir accidentes y a provocarle giros a las cosas. Es la sangre, el efluvio primordial, que las entidades santas también dan en movimiento de sus propias vueltas, hecho que obliga a los seres humanos, a ofrendarles de comer, para que puedan, en términos energéticos y económicos, producir sus propios movimientos meteorológicos.

El Diablo (*iskiriuy*) es el condensador, nuevamente, del campo de los giros y de las cosas “torcidas” y “volteadas”. Se alimenta de la basura y de vegetales incomibles del monte, lo peor es que hace creer a sus víctimas que esas son suculencias culinarias. Su forma de remolino vertiginoso que cruza el páramo entre los chaparros, sus vueltas frenéticas como danza alegre por la muerte de “Diosito” (*ganau*), el Sol, su capacidad para secuestrar víctimas y voltearles el mundo, su velocidad para el engaño –la forma social de la vuelta– tiene en la parodia sexual el mejor ejemplo de la inversión de las cosas. Sin

---

<sup>283</sup> La debilidad física se considera siempre como falta de sangre.

embargo, a este personaje y a sus compadres sólo les corresponden las vueltas levóginas, pues las dextróginas les competen a los santitos. Efectivamente, en la vida ritual y festiva las vueltas se dan horarias, salvo en la Semana Santa cuando, dentro del templo secuestrado, son encabezadas por los diablos negros.

**Tabla 22.- Comparativo entre comidas de los santos, los xi'iu y los iskiriuy**

Copal, incienso, flores, cera, movimiento...	Tortillas, frijoles, chile, carne, huevo...	Nopal rastradilla, tunas agrias, raíces...
<b>Comida de los santos</b>	<b>Comida de los xi'iu</b>	<b>Comida de los iskiriuy</b>

Mientras pasan los días ordinarios, en el tiempo mítico está el zopilote dando vueltas alrededor de un quiole –estado tierno del oate– y subiendo al cielo al compagre, quien desesperado busca con Dios a su “compañera” (*nt'uy*) desaparecida; junto a este quiole está también “dando vueltas como recién casado” el compagre, yaciendo con la susodicha, incumpliendo la sentencia de Dios, es decir, “pecando”, trayendo el gozo sexual y la muerte al mundo.

### **El desorden**

El ritmo de la vuelta tan constante, el paso del devoto tan lento, tan repetido; el danzante apolíneo tan firme; efectivamente los vaivenes de la fiesta son predecibles, cadenciosos y somnolientos. ¿Cuál fiesta habría si no fuera por la contraparte raída, maltrecha, espontánea y desordenante? “Es que la mula roba vista” dicen los viejos expectantes.

**Tabla 23.- Comparativo entre elementos ordenantes y desordenantes**

<b>Elemento</b>	<b>Ordenado/ ordenante</b>	<b>Desordenado/desordenante</b>
Procesión	Mujeres y danzas formadas en dos filas	Hombres van hasta atrás, sin orden aparente
Danzas	Dos filas de danzantes apolíneos sincrónicos	Viejo de la danza anda errante y raído

	Toro bravo y ordenante	Mula despatarrada y “loca”
	Paso cadencioso de la danza	Cencerro arrítmico
Rosario	Mujeres rezan cadenciosamente en torno al altar	Hombres fuman y platican en las márgenes del espacio ceremonial
Comida	Platillos entregados en platos de unícel o en hojas.	Dispersión de restos de comida, envolturas plásticas y vegetales.

En todos los episodios rituales se conjuga esta condición emotiva de la fiesta y del ritual. No todo es ceremonioso, ni mucho menos; en el interior de cada gesto se halla la composición tanto de un aspecto formal como de otro despatarrado. La procesión, por ejemplo, se conforma por mujeres formadas en dos filas que siguen a las imágenes santas (elemento formal) y detrás de ellas van los hombres “sin ningún arreglo”.<sup>284</sup> Otro ejemplo, las danzas, se componen de unos danzantes apolíneos (elemento formal) contrastados con un viejo de la danza desarrapado, destrozado casi; en este mismo caso, podemos comparar el paso cadencioso de la danza confrontado de manera muy clara con el arrítmico tintineo del cencerro de la mula.

Pero hay que conducirse con cuidado, pues no todos los elementos de la vida ritual son claros y discontinuos como los de la tabla. Sino que son –al mismo tiempo– tan ordenantes como desordenados.<sup>285</sup> Piénsese en un objeto tan sencillo como una sonaja, fabricada con un bote de hojalata, piedras y tiras de plástico de colores. Las piedras se mueven impredecibles dentro de la lata, sin embargo, producen un sonido rítmico tal que, en la mano del danzante, en un movimiento ordenado y predefinido, cobra una vida desordenada en la multiplicidad de los pequeños movimientos de sus adornos. La diabla roja de la Semana Santa, una “diabla loca”, es completamente desenfadada y lúbrica; en

<sup>284</sup> Típica formación procesional en México.

<sup>285</sup> Como se revisó en este capítulo, el principio de no contradicción no es operante en la vida ritual. Una cosa puede ser y, al mismo tiempo, ser su opuesto.

contraparte, sus compañeros, los diablos negros, mantienen ciertos movimientos rítmicos y cadenciosos, ordenados y sincrónicos de su danza; no por ello no son seres desordenantes y juguetones; el monarca de los diablos, por el contrario no tiene ningún grado de desorden, todo él es autoridad, por ello es el delantero. Los diablos, al igual que la sonaja, son entidades que poseen en su ser ambos principios.

Podemos reproducir este esquema fractalmente *ad infinitum* en todos los objetos de la vida ritual: las garrochas de los fariseos, los caballitos de danza, los chicotes de los diablos, las flores de sotol, el pastle de los otates, en la figura del delantero y en la presencia del loco borracho que irrumpe en el centro de la fiesta, ejemplo que nos servía al principio del capítulo para señalar la diferencia entre ortodoxia y heterodoxia. Especial atención hay que poner al comportamiento de los devotos, quienes en ciertos momentos se conducen de manera unívoca y en otros de forma espontánea y liberada.

Este binomio orden-desorden se sitúa en el centro de un *feed-back* del que Galinier dio cuenta para el caso otomí, especialmente en *Elogio a la putrefacción, una física otomí del desbordamiento* (Galinier, 2009), pero que también se encuentra de manera obsesiva en la vida ritual pame de Ciudad del Maíz. Me percaté que varios elementos ordenantes refieren al momento de “entrada” y al de “autoridad” y los desordenantes al de “salida” y “desenfado”. En la parte ordenante están el encabezamiento de las procesiones, las autoridades, las ofrendas, lo liso y firme, los otates (que se colocan primero) y las estructuras. En la contraparte están los finales, el desorden, la irreverencia, el consumo, el encrespamiento piloso, la embriaguez y la basura.

Esta relación nos permite atender a varias cuestiones que han quedado pendientes en el campo de lo social. A los “delanteros” (a los que llaman “primero” y “segundo”) les corresponde la parte ordenante, en contraparte de los locos, enlunados y borrachos que “destruyen” el orden ceremonial. Por otra parte, el final de la Semana Santa, famoso por sus disturbios, embriaguez, por el desorden y el “peleadero”, en contraposición de su inicio que va estructurándose en torno a un paulatino y temeroso ordenamiento y templanza de los apetitos corporales. Regresando a los diablos, en el siguiente cuadro se aprecia la relación autoridad-cuerpo y orden.

Observo el final de cada fiesta como un resultado esperado, como el producto de esa máquina ritual para provocar desorden. El confeti y pétalos esparcidos por el suelo, los olotes, los envoltorios plásticos –tan ofensivos para el espíritu ecológico del capitalista contemporáneo– nos remiten otra vez a la paradoja de reunir en un solo tiempo las distintas etapas de la vitalidad: lo tierno, lo maduro, lo podrido; pero también las partes del cuerpo (cabeza-trasero) y sus procesos (comer y tirar) con los espacios (arriba y suelo); con las partes de la sociedad y sus funciones: “delantero” versus el “ebrio” desafiante, a los que se dice “culos”.

**Tabla 24.- Comparativo entre elementos de orden y desorden entre los diablos de Semana Santa**

	<b>Monarca</b>	<b>Diablos negros</b>	<b>Diabla</b>
<b>Carácter</b>	Absolutamente ordenante	Ordenante y desordenante	Absolutamente desordenante
	Porta una corona de monarca en la cabeza		Ostenta un trasero enorme

Por lo tanto, “el desorden” no es, como acusa la parroquia católica o como supone el *iskirung* del Centro, uno de los tantos defectos de sus vecinos de La Villa que hay que colonizar, sino uno de sus valores fundamentales. Apoyándonos en el pensamiento de la antropología clásica, Turner (1980 pág. 31) afirma que en la vida ritual se expresan los valores extremos de la sociedad: los más grotescos<sup>286</sup> y los más altivos y refinados. No quisiera yo también calificar los valores de la sociedad pame como “grotescos” o “refinados”, antes quisiera comprenderlos –tarea imposible para una etnografía como esta– y con ello entender por qué este final de deshechos, pleitos y desorden es tan valorado en su sistema de pensamiento.

Son las figuras del Diablo y del viejo loco las que otra vez reúnen en su ser ambos principios. Si bien el Diablo se manifiesta como vueltas, también se encuentra en elementos

<sup>286</sup> Grotescos, Turner (1980, pág. 31) lo explica en un doble sentido: “toscos” y directos, pero también “flagrantemente fisiológicos”.

desordenados del mundo: la rastra de botes, el viento y como un ruido de matracas. El viejo loco y la mula se presentan sucios, raídos, incompletos, despedazados. Son estos seres nocturnos y ctónicos quienes coadyuvan al trastorno de las personas, los endiablan y les desordenan la cabeza. Finalmente, quisiera señalar otro vínculo más del desorden: la risa; estos elementos lúdicos y desfachatados –sexuales muchas veces– alcanzan los límites del cuerpo para activar desde ahí el resorte de la risa, que no es cualquier acto, sino uno proveniente del mundo otro; y por ello peligroso y primordial.

### **Las ofrendas**

Danièle Dehouve (2007, pág. 15) atiende al número en el depósito ritual, que entiende como el acto de dejar objetos ceremoniales en el suelo y luego abandonarlos y/o enterrarlos. Dehouve notó que entre los tlapanecos el número de manojos depositados identificaba a la población ofrendante;<sup>287</sup> que la cantidad ofrendada también se relaciona con la súplica y con la repetición; que en el número de ofrendas se encuentra condensada la dualidad, el tiempo y el cuerpo, la fuerza y la potencia (Dehouve, 2007 págs. 96-105), sugiere que lo importante del número no es tanto su posibilidad cuantitativa sino la potencia cualitativa que conlleva.

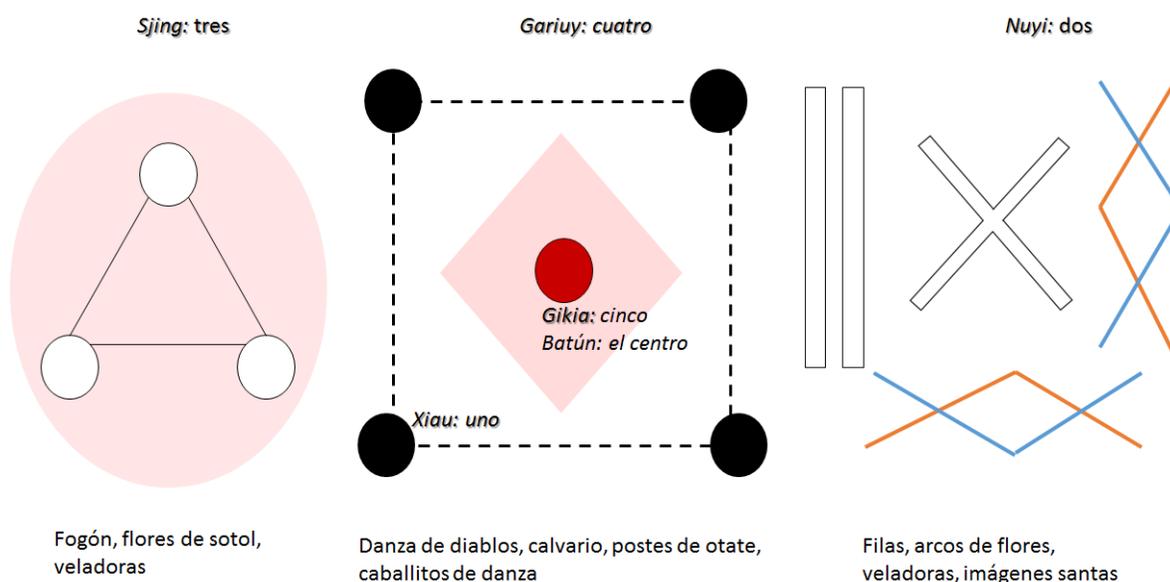
Para el caso de Ciudad del Maíz, en pocas ocasiones se cuentan las ofrendas; por ejemplo, cuando en “el prendimiento de Cristo” el monarca de los diablos cuenta, una a una, 30 monedas y Judas las vuelve a contar. Los numerales 2, 3, 4 y 5 son recurrentes en todas las formas rituales y aparecen discretamente en los distintos episodios. Dos filas, tres piedras, cuatro veladoras o floreros, cinco diablos.

El cuatro y el cinco generalmente refieren a la forma “cuatro esquinas, en el centro” del quince mesoamericano, cuyo ejemplo espectacular se encuentra en las cuatro jarritas que se colocan en las esquinas del calvario para subrayar el carácter central de Cristo; pero también en la disposición que adquieren los bailes de los diablos cuando renuevan el fuego o cuando queman los monos; esa misma intención tiene la ubicación de cuatro otates cubiertos de pastle en las esquinas del escenario ritual; y el gusto por usar paliacates como adornos, es decir lienzos rojos y cuadrados (en las estructuras de caballito, en las banderas

---

<sup>287</sup> En una narración que transcribe Marta Turok (1996 págs. 41-54), una tejedora de “Las Magdalenas”, en el municipio de San Pedro Chenalhó, explica cómo su cosmovisión se plasma, mediante un orden numérico expresado en la cuenta de hilos, en sus huipiles ceremoniales, lo cual implica una extraordinaria destreza.

de la Semana Santa). Pérez Castro (2013) también vincula al rojo central, al rojo ofrendante, con la fertilidad que se espera de la tierra y con el sentido de la vida. Los inicios, las bases, tienen como identificador numérico al tres: tres llamadas, tres piedras, un triángulo para las flores de sotol y se relacionan con elementos circulares: procesiones, fogones o flores de sotol. El dos refiere a elementos “apareados”: dos filas, dos procesiones, dos cruces, hombre-mujer, adulto-niño, que el ritual separa y une en los “encuentros”. De esta manera, la cualidad numérica conlleva una verdadera geometrización<sup>288</sup>, el planteamiento constante de un cosmograma.



**Ilustración 15.- Números y figuras en la vida ritual**

Dehouve (2007, págs. 14-15) rechaza las categorías “ofrenda” y “sacrificio” por provenir del pensamiento colonial y misionero, categorías que en el ceremonial se presentan de manera continua e indisoluble: en efecto, todo sacrificio es ofrenda y toda ofrenda, en el acto de consumirse, implica cierto sacrificio, es imposible separarlas; problema que Mauss y Hubert (2010 [1899]) ya lo calificaban como un “viejo” dilema; pues, para ellos, la diferencia entre “ofrenda” y “sacrificio” se sitúa en la oblación: “la consagración destruye al objeto presentado [...] y en esas condiciones se debe llamar

<sup>288</sup> En la medida que el término castellano para referirnos a las figuras (círculo, triángulo, etc.) implica también el concepto “tierra”, pues geometría y agrimensura tienen un origen común.

sacrificio a toda oblación incluso a las vegetales, siempre y cuando la ofrenda o una parte de la ofrenda sea destruida” (Mauss y Hubert (2010 [1899], pág. 81). La respuesta a los dilemas del sacrificio y la ofrenda no está en el nombre,<sup>289</sup> ni en artilugios teorizantes, sino nuevamente, en la etnografía. El danzante ofrenda el gasto de su energía vital (dicho de una manera ulterior, de su sangre) como una especie de sacrificio; no es necesario sacar un cuchillo de obsidiana para ofrendar sangre; basta colocarse la estructura de caballito y bailar; tampoco es necesaria la destrucción total del danzante (“de la víctima” dirían los clásicos), basta con que “cumpla con el compromiso” y que haya “perdido” algo de sí (su energía), pues a eso refiere la mayor parte de los dichos: “hacemos el sacrificio”, es decir “perdemos algo”. La pérdida, “el corte” es el concepto central de todo sacrificio: dilema que cruza de manera transversal todo el trabajo de Galinier (2001, pág. 457): la amputación de un pie, de un ojo, del pelo, de un día de trabajo, la vida de un animal, etc.

Al centro de estas reflexiones han quedado los conceptos de consumir, comer, devorar. Los devotos, sacrifican, pierden, donan, con el propósito de que los santos coman, devoren, se harten, y viceversa, los santos se consumen para que los hombres coman. En las fiestas de El Ejido de San José subyace toda una economía del exceso, “del desbordamiento” (Galinier, 2009) que explicaría por qué tan pocas veces se cuentan las ofrendas, sin embargo, se ofrecen a manos llenas: tamales, arroz, mole, café, y el gusto por ofrecer elementos incontables como los pétalos y confetis que se elevan y descienden del cielo o el pelambre tupido del follaje. Tensión de elementos que nuevamente reúnen el principio del orden numérico y la coda del desorden incontable, pero que anuncia un acontecimiento renovador.

Algunas de estas propuestas merecen una reflexión adicional. Vimos que en todas las fiestas se preparan distintas estructuras adornadas con verdura. La verdura podía constituirse por hojas de fresno (Semana Santa), cedro (San Antonio), patol (Corpus Christi en carrizal) u otro follaje “siempre verde” que remite a una petición múltiple, al anhelo de ternura, fertilidad, abundancia que provienen del agua. La verdura se coloca como plegaria

---

<sup>289</sup> Ahora se propone el término “objetos asociados”, como lo comentaron Roberto Martínez y Luis Núñez del IIA en la conferencia “Muerte al filo de la humanidad. Algunas reflexiones en torno a la muerte y los orígenes”. del pensamiento religioso”, en el Seminario Permanente Sistemas rituales, míticos y estéticos. COLSAN, 20 de mayo 2015.

y súplica de fertilidad y se deja ahí hasta que se marchita, la vitalidad de estas plantas se ofrenda y se suplica al mismo tiempo. Razón por la cual, estos follajes al consumirse se desechan como “basura”, pues “se acabaron”. Volveremos a este problema un poco más adelante.

La fiesta toda es un acto de consumo. Como la describimos en los párrafos anteriores, consiste en conducir a un invitado –la imagen santa– a un lugar para que coma. ¿Qué come? Cosas inasibles, “livianas” dicen: olores, humores, rezos, cantos, calores, movimiento. Los cuatro episodios (procesión, rezo, danza, comida) refieren a ese acto hambriento devorador de ofrendas. A continuación, presento dos categorías de las ofrendas, livianas y pesadas (basándome en el capítulo 3). Como puede observarse, las ofrendas pesadas son muchas veces el soporte de las livianas.

<b>Livianos</b>	<b>Pesados</b>
Oraciones	
Cantos	
Vitalidad	Verdura, animales
Música	
Humo	Copal
Olores.	Flores
Calores	Cera
Sabores	Comida
Energía	
Estruendo	Cuetes, instrumentos musicales
Fuego	Cera
Trabajo	Dinero

	Ropa
Lágrimas	
Vergüenza	

**Ilustración 16.- Comparativo entre ofrendas livianas y pesadas**

El caso del dinero como ofrenda es singular. Dado que la riqueza y su forma material, el dinero, provienen del Diablo y causan envidia y enfermedades,<sup>290</sup> uno de los propósitos de la fiesta es gastar esta riqueza para “quitarle el Diablo” y desactivar su peligrosidad. Los bienes provienen de Dios y de los santos y para obtenerlos se ofrece el desprendimiento de dinero y organizar con él los dispendios de la fiesta. Detrás del gasto de una fiesta se encuentra tanto el alimento del santo como un acto apotropaico; delante del gasto monetario de la fiesta se articula todo un sistema de dones y contra dones, en forma de ofrendas y sacrificios. Piénsese en el danzante que ofrece su movimiento dancístico para el goce de la imagen venerada y de los asistentes a la fiesta. El danzante recibe a cambio una comida que reintegra sus fuerzas anímicas y la bendición de la imagen. Los gastos de la danza los paga el dueño de la imagen u otra persona que le ofreció la danza al santo a cambio de un milagro. El delantero de la danza recibe el pago –y aquí está la parte más frágil del sistema– que intentará repartir entre los danzantes, retribuyéndoles, a su vez, la fidelidad al grupo por ayudar a “sacar” el compromiso adelante.<sup>291</sup> El dueño de la imagen gasta en la comida para las danzas, sabiendo que entre más danzas participen, más grande será la fiesta (habrá más espectadores y más consumo) y obtendrá el favor del santo, evitará envidias y ganará prestigio. Los asistentes llevan ofrendas al santo para ganar su favor y con ello colaboran en el engrandecimiento festivo, a cambio se llevan las bendiciones de la fiesta: el milagro de la imagen y los tamales a la panza.

Con este ejemplo, nos damos cuenta que, aunque a ciertos antropólogos se les tache de observar en el ofrecimiento ritual “simples dones” (Dehouve, 2007 pág. 18), los dones nunca son hechos simples. Al contrario, hechos provenientes de un sistema de pensamiento fragmentado, como el de estos pames septentrionales, nos demuestran que han desarrollado

<sup>290</sup> Es recurrente encontrar relatos de tesoros y riquezas inauditos escondidos en el monte y custodiados por el diablo. Uno de estos se encuentra en una cueva que se abre el Viernes Santo pero se cierra el sábado de gloria.

<sup>291</sup> Los danzantes renuncian al grupo cuando se dan cuenta que el delantero se queda para sí el dinero pagado. Las danzas, afirman, no cobran, pero sí reciben.

reflexiones acerca del consumo y del exceso; como resultante de esa abstracción se observan en la vida ritual actual, huellas de su teoría del universo: unos seres sobrenaturales, insaciablemente hambrientos, obligan a la gente a alimentarlos y procurarlos, con alimentos tan sorprendentes como las lágrimas y la vergüenza. Juan Barrón, a quien en momentos críticos se le ha aparecido “el Señor”, afirma que éste lo obligó por medio de enfermedades a bailar descalzo en las fiestas; “yo no quería”, dice, con lágrimas, “Él se dio cuenta que yo no quería, que me daba vergüenza...” pero “la fe se está perdiendo en el mundo y yo tengo que bailar”, su sacrificio no fue tanto el dolor de bailar descalzo, su sacrificio se exigía como “perder la vergüenza”...

#### Las ofrendas incombustibles

Uno de los grandes problemas para el estudio arqueológico de los grupos cazadores-recolectores del norte del país radica en que su vida material se degrada con suma rapidez, por lo cual prácticamente no queda nada con el paso de los siglos. Con las ofrendas rituales pasa algo similar. Su combustión, por fuego o por degradación, atestigua la voracidad de las entidades santas que las aniquilan. Sin embargo, con la vida moderna han aparecido esas flores plásticas que el paso del tiempo, son flores artificiales (las de sotol también lo son) que no se marchitan. ¿Qué pasa con ellas? ¿Se engaña el hambre de los santos? Lo que se observa es que se convierten en objetos impregnados y contaminantes del poder de las imágenes, en reliquias milagrosas, en vasos llenos de santidad, que han ido sustituyendo paulatinamente a las flores orgánicas. Esta nueva tendencia a conservar flores plásticas preñadas de santidad, nos sugiere atender a la implementación ritual de nuevas fibras y objetos tecnológicos que aún son tierra ignota; por ejemplo, la emergencia en el mercado global de verdura plástica,<sup>292</sup> velas electrónicas que simulan la combustión de cera y reproductores MP3 que ejecutan la sonería regional. ¿Encontraremos luego, con la aparición de cigarrillos electrónicos o la “*second life*”, la impronta de “copal electrónico” u ofrendas depositadas en los mundos virtuales? Con esto señalo que el mundo virtual ha tendido ya carreteras de comunicación con el mundo otro y será necesario iniciar el proceso de habilitar nuestras estrategias etnográficas para comprender este inminente porvenir.

---

<sup>292</sup> Guías de “escarcha” muy común en la época navideña.

Por lo pronto volteemos a un pasado reciente, observemos ahí otros elementos donados ritualmente que tampoco se combustionan, algunos de ellos son de metal: los clavos de Cristo, las 30 monedas de Judas, los tornillos de la Santa Cruz y el ropaje de los santos reutilizado como mortaja para los “angelitos”. En ellos hallamos un carácter ancestralizado que remite siempre a la memoria de los abuelos, como si fueran puertas al tiempo que se quedó muy atrás.

### **Ambigüedad y ambivalencia**

En toda actividad ritual aparecen ciertos roles estereotipados: hombre/ mujer, adulto/niño, ordenante-desordenante. Un problema es cómo “atraparlos” conceptualmente. En el siguiente cuadro se presentan cuatro categorías “absolutas”: masculino/femenino - ordenante/desordenante; y dos categorías “intermedias”. ¿Qué encontramos ahí?

	<b>Ordenante</b>	<b>Ordenante y desordenante</b>	<b>Desordenante</b>
<b>Masculino</b>	Monarca Toro Santos	<b>Diablos negros</b> <b>Loco de la danza</b>	-
Masculino y femenino	Santa Cruz	-	<b>Mula</b> <b>Diabla</b>
Femenino	Vírgenes	-	-

**Ilustración 17.- Comparativo entre características ordenantes y desordenantes y roles masculinos y femeninos**

En torno a las figuras claramente femeninas solo hay roles ordenantes (como las imágenes santas de las vírgenes), por el contrario, en las figuras claramente masculinas hay tanto roles ordenantes (el toro de la danza) como ambivalentes –ordenantes y al mismo tiempo desordenantes– (diablos negros de la Semana Santa o el viejo loco de la danza). Hay

entidades, como la Santa Cruz, cuyo género es ambivalente, pero de carácter claramente ordenante, y personajes –la mula de la danza y la diabla– que no pudiéramos considerar como totalmente “femeninas” absolutamente desenfrendas. Sorprenden los vacíos de esta tabla: pues no hay elementos desordenantes claramente femeninos, ni tampoco desordenadores absolutos masculinos. Los únicos personajes claramente desordenantes (la mula, la diabla) son ambivalentes de género; los ambivalentes de orden y desorden son masculinos.<sup>293</sup>

De este modo:

Ordenantes		Desordenantes
Monarco	Diablos negros	Diabla
Toro	Viejo loco	Mula
Masculinos		Masculinos y femeninos

**Ilustración 18.- Comparativo entre elementos ordenantes y desordenantes y papeles rituales.**

Frente a los datos es difícil distinguir ambigüedad de ambivalencia. Menos aún, en la variable que falta revisar y que refiere al estado de niñez-ternura frente a lo adulto (macizo). Vimos que en casi todas las celebraciones rituales aparecen representaciones “niño” de algunos personajes: toritos, crucitas, caballitos, niños-viejo, diablitos, mulitas, nazarenitos, etc., simpática obsesión de miniaturizar y enternecer al mundo y de referirlo a su origen, a los tiempos iniciales de la existencia, que son épocas paradójicamente ancestrales; tiempos nuevos y antiquísimos al mismo tiempo. Un viejo de la danza acompañado de un niño-viejo loco de la danza que arrastra un “mono” de garra con máscara de ancestro. Son réplicas que portan réplicas *ad infinitum* y una desarmante consideración de la naturaleza del tiempo.

### **La bendición**

“Ojalá que y pronto *caiga* ya la bendición”, decían en ese año 2013 que llovió bien poco. La más alta bendición del bien es el agua, la lluvia, “es la buena”, como se ha repetido ya varias veces en este documento. La bendición es un acto que se distingue en el

<sup>293</sup> Aunque hay que anotar que de seguirse realizando la pastorela, hubiera podido completar este cuadro, con la participación de las “gilas”, pastoras que posiblemente podrían cumplir un papel ordenante y desordenante.

acontecimiento ritual por varias de sus peculiaridades: es generosa, múltiple, vertical, sencilla y colorida. Es, como dice la frase, algo que “cae” (*akui 'i*)<sup>294</sup> y, por lo tanto, refiere a un gesto vertical (“caer de arriba”, dicen)<sup>295</sup>; ese algo posee un carácter múltiple y diverso: las serpentinas, los pétalos de chicalote... La bendición llega en ese momento de campanas y truenos caen del cielo confeti, globos y dulces, producto de la entrada de la gloria y la resurrección, del sacrificio que también proviene del toro capado, de la explosión de los judas y de los “encuentros” de las cruces y de los santos.

La bendición es un acto profundamente emotivo, en él se conjugan la destrucción de un cuerpo (de Cristo, del toro, de los judas) y su consecuencia benigna repartida entre los presentes. Esos bienes pequeños y dispersos son especialmente esperados por los niños. ¿Qué interés hay en esos globos, en esos papelititos de colores? ¿Por qué los esperan con tanta ansiedad? Siguiendo las metáforas e imitaciones hasta aquí planteadas es como si los niños traviesos, al esperar la caída de las bendiciones, reprodujeran el ansia de las semillas y las cosas tiernas por la bendición de la lluvia.

Pareciera que la acción ritual está dirigida por la imitación del agua interactuante con el resto de principios que hemos revisado a lo largo de este capítulo: serpiente, pájaro, virgen, sirena, luna, Diablo, cruz, rayo, río, cerro, casa, templo, movimiento, vegetal, savias nocturnas que descienden por tallos y troncos a la luz clarita de la luna, entre los cantos de los coyotes y de los pájaros nocturnos. Ansiedad hambrienta, ganas de llover que requiere de una dosis de copal, alarido de esa mujer que deja su escupitajo amoroso entre las plantas seducidas; y entre todas esas metáforas del agua, la bendición es la más esperada: baja del cielo después de erigida una ofrenda ascendente o de un sacrificio explosivo.

### **La imitación y las apariencias**

No hay “nada nuevo bajo el sol” (Eclesiastés, 1, 9) porque todo cuanto hay es resultado de imitaciones; Dios imitó a sí mismo cuando creó a los hombres de barro, de palo o de maíz: *imitatio dei*. ¿Qué son las eras sino copias mejoradas de sus antecesoras fallidas? Los *xi'iu* son copia burda de sus ancestros –enormes y pesados–, de los que solo quedó la piel, *xi-* lo por encima. Su identidad se constituye en la vida ritual por la mimesis de sus ancestros,

<sup>294</sup> Este concepto se refiere a múltiples formas de “estar” (*akua*) como ir (*akuas*), regresar (*aku'e*) poner (*akuats*), acostarse (*akuau*), estar en cuclillas o tallar (*tat'akua*)...

<sup>295</sup> No es un pleonasma, sino la mejor manera de decir algo que no se puede traducir al español.

inversión provocada por la llegada del tiempo, pulsión del agua y del mundo original; pero también su identidad se diluye en la imitación del mundo *iskiriuy*: pues el idioma castellano se impone en el ejido sobre el pame, y las formas de organización modernas se vuelven más fuertes, entre otros muchos cambios más.

Y esto no es un hábito adquirido solo en las últimas décadas de colonialismo neoliberal –en las que los hábitos de consumo y la terciarización de la economía parecen homogeneizarnos a todos–, sino una práctica centenaria que los ha llevado a imitar a sus vecinos chigües y a las costumbres de los pueblos afrodescendientes que llegaron al Valle del Maíz durante la Colonia; posiblemente los *xi'iuy* también imitaron a los cazadores-recolectores chichimecas con quienes los confundieron o los refirieron los colonizadores cuando les impusieron el nombre “pame”. Imitaciones superficiales y burdas, pura apariencia, en la medida que han sido impuestas:<sup>296</sup> no pronuncian ‘pame’ como negación, y decirse *xi'iuy*, desde su propio pensamiento, no los distingue de otros grupos. La distinción para-sí se ubica en la imitación de sus ancestros.

Lévi-Strauss (1986) suponía que la vida ritual era una mimesis del pensamiento mítico,<sup>297</sup> que intenta reunir lo que el mito volvió discontinuo y, en ese esfuerzo por invertir la realidad concreta, los *xi'iuy* construyen un escenario en donde bailan, rezan y comen, efectuando todo un sistema de imitaciones: flores, otates, caballitos, ancestros, cuadriláteros, altares que conforman un *imago mundi*. La existencia de ese mundo, del cual ellos son la piel, es lo que los distingue de sus vecinos, los *iskiriuy* del Centro; a quienes también, con relativo éxito, han logrado imitar en la vida cotidiana.

¿Se parece la implementación ritual al mundo otro? Mi hipótesis es que muy poco. La vida ritual se conforma con una imitación raquítica, apenas metonímica del mundo otro. Generalmente toma una parte por el todo: la flor de sotol imita el nácar de la concha que trae consigo toda la inmensidad del mar; por lo cual el ritual pame dista mucho de “realismo”. Dow (1974 pág. 185) se refirió así a la Semana Santa otomí “[...] ‘La Judea’ no pretende ser realista, solo intenta representar el incidente mediante la yuxtaposición de

---

<sup>296</sup> En el capítulo 1, se analiza esta situación con mayor detalle. El etnónimo “pame” fue impuesto durante la Colonia; el “xi'iuy” fue impuesto por la antropología y las instituciones del Estado. Ellos, no tienen en realidad ningún nombre que los autodefina y distinga de los demás como un grupo.

<sup>297</sup> Una traducción a otro lenguaje.

símbolos apropiados”. Los pames tampoco. El ritual, como realidad concreta, es parte mínima apenas del mundo otro pame, por eso en la elaboración ritual un paliacate es suficiente, basta con que sea rojo. Lo anterior me ha llevado a la siguiente conclusión, no importan los elementos que configuran los gestos rituales, son sustitutos de otros elementos y sustituibles siempre. Lo que verdaderamente importa son las cualidades estéticas de los objetos: sus colores, su tersura o aspereza, sus propiedades químicas, sus habilidades, es decir, su posición en el mundo. ¿Qué función tiene hacer esto? He aquí un sorprendente giro: la imitación mínima del pensamiento “mítico” activa, sin embargo, todas las fuerzas del mundo (Galinié J., 2001, pág. 456), no las mantiene solo en el ordenamiento intelectual del pensamiento –el cual, como se ha demostrado, es de frágil permanencia–, las dispone, las confronta en la realidad concreta y funge como un estado de la memoria; de ahí proviene su fuerza conmocionadora y su eficacia, que se sienten y expresan mediante el llanto y la risa, estados límites del cuerpo.

La imitación ritual es también la imitación del cuerpo; no solo porque la geometrización del espacio corresponde a una metáfora corporal, sino porque sus episodios corresponden a posturas corporales: erguirse, sentarse, acostarse, andar y regresar, a sus pulsiones: el acto sexual, comer, que se conjugan en la forma definida de “dar vuelta”. De todos estos actos, por su potencia semántica destacan el comer (ingresar) y defecar (sacar, dejar caer), que a su vez configuran tanto el esfuerzo de los preparativos de la fiesta, como los tabús acerca de la limpieza de los deshechos. Estos actos permiten distinguir en el orden social la figura del delantero, el que da de comer y debe limpiar, y la imagen santa, la comunidad, quienes comen y desechan; y configuran sorprendentemente los conceptos ordenadores y desordenadores de la sociedad; definiendo así una parte superior del cuerpo (cabeza, delantero, autoridad, ordenamiento) y una parte inferior (cola, deshecho y desorden). Por otra parte, el acto de comer instauro también un cuerpo social. Vimos que en las fiestas, quienes comen construyen entre sí vínculos comunitarios; lo que se come es siempre el resultado de un sacrificio: la única comida ritual de la Semana Santa ocurre durante la crucifixión y los dulces que reparte la danza como bendición devienen del capamiento sacrificial del toro.

Nuevamente es el Diablo quien ofrece el ejemplo más contundente de la fuerza imitativa del ritual pame de Ciudad del Maíz. Las cejas, bigotes, dientes y orejas de las máscaras de Diablo de la Semana Santa son en realidad crines, palos, huesos y “cueros” de llanta de bicicleta o de cochino. Solo los cuernos son tales. Con este artilugio artesanal y con un sencillo disfraz negro y un látigo, se transforma un individuo en Diablo. Sin embargo, solo los pames pueden imitarlo por dos razones fundamentales: ese diablo proviene exclusivamente de su propio mundo otro, al cual el *iskiriuy* no tiene acceso; por otra parte, solo se puede imitar lo que es diferente.

Durante la Semana Santa, los pames no solo imitan al diablo, pues para lograrlo imitan también a su vecino *iskiruy*, de ahí la cercanía fonética de ambos personajes, ambos son “otros”. La diabla, ese ser lúbrico de roja sensualidad, no contiene la feminidad pame,<sup>298</sup> sino la del Centro y la de los medios de comunicación. El Diablo imita a un texano-charro negro que se opone al ciudadano del Ejido: el Diablo no se apena, camina desfachatado entre las calles, causando admiración, gusto, atracción; hace lo que mejor le parece: bebe cerveza, se descompone y es festejado por ello. Tan efectiva es la imitación de los diablos, que su comitiva es celebrada como si fueran estrellas de la televisión, todo lo contrario a la discriminación histórica y colonial que han sufrido los pames. El diablo imitado copia burdamente el comportamiento del *iskiriuy* en su propia cara y más radical que eso: la comitiva invade el territorio del Centro con una procesión de diablos a cambio de regalos, de explotarlos frente a sí mismos; la invasión sufrida el Viernes Santo es regresar a los diablos al lugar del cual provienen y una manera de despedazar los cuerpos de estos seres, de sacrificarlos para que den frutos. Así es como distinguimos dos imitaciones definitorias de la identidad: la que reproduce la ancestralidad de su propio mundo otro y la que copia a los diablos como su alteridad presente.

Para finalizar, regresemos al chincho (*mimus polyglotus*), ese pájaro ‘rey de los animales’, ser de conocimiento altamente valorado por “saberse todas las canciones” y delantero de las transformaciones. Este animalito, goza de una autoridad a la que posiblemente se refieran los otomíes como “venerable cola” (*s’ins’u*) (Galinier 2001, pág. 471). Pájaro que, cuando llega el tiempo favorable, ocupa el territorio hacia el norte y

---

<sup>298</sup> Las mujeres del Ejido no hablan con hombres, menos aún con desconocidos, se voltean, se agachan, son discretas y “vergüenzosas”.

durante el invierno se repliega al sur, en competencia con otros pájaros más resistentes, como el pitacoche.

Utilicemos el relato de los pájaros como metáfora de lo ocurrido en la Semana Santa. Los *iskiriuy* del Centro ocupan La Villa como Calvario el Viernes Santo en un proceso de ritualidad imitada al que llaman “viacrucis viviente”; en contraparte, la Semana Santa de La Villa invade al Centro durante la quema de monos, generando un festín carnavalesco, valga decir además que ambas ocupaciones son las únicas que ocurren en el año.

La diferencia de ambas ocupaciones estriba en la capacidad mimética de sus actores y en las fuentes de lo imitado. Mientras los *iskiriuy* imitan “la pasión viviente” de otras partes del país con miras a obtener ganancias turísticas, bajo el esquema de “nuevas tradiciones”, los pames de La Villa representan el tiempo-espacio otros, para que en ese escenario actúen las fuerzas primordiales (el Sol, la Luna, lo bajo y lo celeste). En esta confrontación de “tradiciones”, quedan establecidas las distinciones entre ritual, espectáculo, representación y simulacro que discutimos al principio del texto. El ceremonial de La Villa no sólo logra imitar la voz de sus ancestros, también es capaz de imitar a los diablos y fascinar con ellos a los *iskiriuy* del Centro.

El pame, *xi'iuy*, el hoy ejidatario de San José, ha sido un chincho histórico en la medida que conoce las canciones de sus vecinos y discretamente se ha confundido con ellos. Esto ha constituido una serie de camuflajes que operan solo superficialmente, ellos dicen en la piel, *xi*. Sin embargo, el tiempo histórico ha favorecido en realidad el dominio de la economía capitalista, el control de tierras, de cultivos y animales. Si bien el ritual activa los principios del mundo, mediante complejas metáforas y tramas, no ha podido aun imponerse sobre el colonialismo racista de sus vecinos; es como si el imperio de las regiones telúricas se hubiera quedado en el mundo más allá de la Semana Santa.

## **Conclusiones: La identidad y la vida festiva**

Hay rostros que van,  
de espejo a espejo,  
para buscar su nombre  
Juan Gelman

### **Los pames y el concepto de identidad**

Hay conceptos vacíos. Su riqueza y potencia conceptuales dependen de su vacuidad en tanto son susceptibles de ser llenados a conveniencia. El concepto identidad es uno de ellos. Razón por la cual resulta indefinible, como dice Lévi-Strauss (1977 pág. 331), se reduce menos a “postularse o a afirmarse que ha rehacerse o reconstruirse”. Los conceptos vacíos son parientes de las definiciones y de las obras consideradas “abiertas” (Eco, 1992 [1962]), es decir, constituyen nodos de provocación reflexiva y amplían el germinado de interpretaciones y perspectivas. La condición para acceder a estos conceptos es permitirles, a la obra o a la definición –en este caso a la noción de identidad– mostrarse con la menor cantidad posible de cercos conceptuales.

En oposición a lo anterior, desde las perspectivas sociológicas se han planteado múltiples definiciones operatorias de la identidad, que han compuesto un camino lleno de encrucijadas; la gran mayoría de estas definiciones se oponen a la existencia de una realidad identitaria objetiva o esencial, es decir, se niega la existencia de elementos esenciales propios a cada pueblo (Barth, 1982; Cardoso de Oliveira, 2007 [1976]; Giménez, 2002). Lo cual implica el reconocimiento de una virtualidad, que sirve como marco de referencia, pero que no tiene existencia real (Lévi-Strauss, 1977 pág. 336).

Una buena parte de la discusión en torno a la identidad se ha inclinado a observar los orígenes y efectos políticos e ideológicos del concepto (Bonfil Batalla, 1993). Al indagar en las identidades, muchas veces, se participa en la construcción de estos marcos virtuales que fortalecen el mantenimiento de categorías racistas. Tal es el caso de las llamadas ‘identidades étnicas’ (Cardoso de Oliveira, 2007) y del concepto ‘mestizo’. Los cuales siguen siendo conceptos vigentes para algunas investigaciones (Romer, 2009); aunque cada vez aparecen más textos que los omiten (Grimson, 2011).

Barth (1982, pág. 11) desplazó críticamente la idea de los esencialismos identitarios proponiendo que la etnia sería una categoría de adscripción conformada por el mantenimiento de fronteras de diferenciación, es decir, sustituyó rasgos objetivos esenciales por aquellos utilizados subjetivamente como diferenciadores por los propios grupos. Sin embargo, no rechazó el término ‘grupo étnico’ al que conceptualizó de esta manera (basado en Narroll, citado en Barth, 1969, p.):

- 1) Se perpetúa biológicamente
- 2) Comparte valores culturales fundamentales
- 3) Integra un campo de comunicación e interacción
- 4) Cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos que son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.

La definición de lo étnico en Barth y Narroll falla porque estas cuatro características son comunes a casi todos los grupos humanos. En las últimas décadas, en el contexto de la proliferación de identidades y de su afirmación en términos positivos, han surgido movimientos etnicistas que reifican y esencializan caracteres culturales, generalmente en pos de la defensa de recursos y del territorio (Holtmeier, 2010; Liffman 2012), acentuando la existencia de valores ecológicos y de un aura mística supuestamente propios del ser indígena, a los cuales se les considera más cercanos a la naturaleza y, por lo tanto, más adecuados y autorizados para defenderla.

Los pames le llaman a su comunidad de muchas maneras: “somos de la gente” es la forma canónica de llamar a su grupo, pero también le dicen “la tribu” o “la ernia” (la etnia). Estas últimas, son expresiones obtenidas de los discursos del mundo dominante y colonial, no obstante, así dicho, ‘ernia’, a pesar de que no alcanza a desarticular la carga racista del concepto, sí resulta ser una adaptación indígena que evidencia el proceso de su incorporación y de señalar una diferencia; entonces ‘ernia’ señala al mismo tiempo la diferencia, la carga racista y la incorporación, de una manera similar al proceso de adaptación musical que P. Williams (2002) demostró cuando comparó música, habla y situación política entre los gitanos andaluces y los del Este de Europa. No solo el concepto “etnia” está traducido al castellano “mocho” de los pames, sino también todo un universo de elementos coloniales, por ejemplo: los apellidos, las metáforas del cuerpo o los nombres

de las calles. Así, hay una doble labor de “traducción” o de “circulación” entre el mundo dominante y el pensamiento pame: tanto los elementos ‘globalizados’, ‘modernos’, ‘tecnológicos’ se incorporan a la vida comunitaria, como fragmentos de la cosmovisión pame son traducidos al castellano y a las nuevas formas de vida, como cuando dicen “macizo”, “tierno”, “bendición”, “vuelta”.

La identificación de un grupo no corresponde necesariamente con características somáticas, psicológicas, emocionales, lingüísticas, intelectuales particulares y esenciales, sino solo con su virtualidad (a la que Barth sitúa como “frontera”); razón por la cual los acontecimientos y procesos de la realidad concreta (lingüísticos, genealógicos y culturales) generalmente se plantan frente a las identidades en franca inestabilidad. Para decirlo en otras palabras, mientras que la identidad se plantea en términos ideales de relaciones tajantes (se es o no se es indígena, por ejemplo), discontinuas y casi absolutas pero virtuales, la realidad social se presenta en forma continua, contextual, pero concreta, generando entre lo formal y lo concreto un margen de excepciones, enmendaduras, justificaciones y fragmentos.

En esta tensión entre relación<sup>299</sup> y propiedad, la identidad se ajusta y se recrea constantemente, se reconstruye y se desplaza adaptándose históricamente a sus circunstancias. No es entonces, la identidad la interiorización de la cultura, así en abstracto, como afirma Giménez (2002)<sup>300</sup>, sino quizá el intento por volver virtual la realidad concreta; debido a esta circunstancia está destinada a fallar y volverse constantemente contradictoria.

El caso de los pames de Ciudad del Maíz (y supongo que habrá muchos casos más) pone en crisis a las definiciones de identidad: los pames no poseen un gentilicio propio, el término pame es históricamente equívoco, no todos hablan la lengua, la cual se ha ido perdiendo (desde hace décadas, quizá siglos), no poseen una indumentaria específica y su

---

<sup>299</sup> Al respecto, se ha señalado en muchas ocasiones que la presencia de la identidad requiere de un alter (Augé, 1996; Balibar, 2005) y que la identidad en tal caso es pura relación (Pérez Castro, 2012 pág. 94). La mayoría de los autores, pero en especial Devereaux (1975), sostienen que el individuo (los individuos) son punto de partida de la confección identitaria, proceso que se ha llamado “de identificación” (Balibar, 2005).

<sup>300</sup> “[...] el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado.” (Giménez, 2002 pág. 38).

forma de vida se comparte gradiente con el resto de grupos campesinos no indígenas. Es decir, no hay criterios directamente observables de su diferenciación. Habrá que subrayar ‘directamente’ porque observando procesos más profundos se distinguen elementos configuradores de su ser. Los pames de Ciudad del Maíz, no se identifican por aquellos rasgos observables y francos como la lengua, o el parentesco, ni siquiera su territorio ejidal: sino por elementos invisibles, o por lo menos que no pueden ser observables de manera convencional.

**Tabla 25.- Comparativo entre los criterios de identidad y la realidad concreta**

	<b>Virtualidad</b>	<b>Realidad</b>
<b>Criterio lingüístico</b>	Los que hablan una lengua común xi'iyu	Casi nadie habla ya la lengua <i>xi'iyu</i> que antes era común.
<b>Criterio genealógico</b>	Son de la “misma gente”	El parentesco exige la mayor exogamia posible.
<b>Criterio territorial</b>	Ocupan un mismo territorio	Desde la Revolución, los grupos se dispersaron en distintos territorios ejidales, discontinuos.
<b>Criterio político</b>	Poseen una autoridad tradicional y una forma de organización propia	La autoridad tradicional es disputada y cuestionada por la identidad pame.
<b>Criterio festivo</b>	Comparten un mismo sistema ritual-festivo	Comparten un mismo sistema ritual-festivo no solo entre sí sino también con las demás localidades

Soustelle (1993 págs. 74-113), al considerar las “tradiciones” de los pames, se dio cuenta que ni el tejido de palma característico del núcleo de Santa María Acapulco, ni la peculiar alfarería blanca de los pames de Tamasopo (y en especial de Cuesta Blanca), ni los espectaculares capotes impermeables eran originalmente pames, sino que fueron artefactos incorporados por los misioneros en tiempos de la conquista. Lo mismo podemos decir de las máscaras de diablo del Ejido y de la Semana Santa y de la danza de caballitos, supuestos elementos configuradores de la identidad pame de Ciudad del Maíz. Los elementos identitarios de la Villa y el Ejido de San José son producto de la interacción histórica y del intercambio con sus vecinos; es decir son apropiaciones de lo foráneo y producto de esa constante “traducción” mencionada párrafos atrás.

En contrapunto, conceptos sutiles como el de “delantero”, “vuelta”, “cayó de arriba” revelan tras un breve raspado de su superficie, que esconden detrás de su apariencia inocente de palabra castellana todo un entramado significativo que los emparenta con nociones del México antiguo. Por ejemplo, el concepto ‘delantero’ también se encuentra, según López Austin (Citado en Ochoa y Pérez, 2013), en cierta clase de gobernantes que en la Huasteca llamaban *tiachan*, en la voz *tiacauh* “el que va adelante” que concuerda con la obsesión pame por señalar al primer muerto, al primer campesino, al primer hombre (San Isidro), y refiere tanto a una parte del cuerpo (la cabeza), como a una condición estructurada de la sociedad (el que es encargado), como a un estado del ritual (el inicio) y, como vimos, designa también a las personas que poseen conocimientos y experiencia, a los hombres que saben.

Entonces estamos colocados frente a un dilema: aquello que se asume en lo inmediato como identitario (ollas, comales, máscaras, artesanías, fiestas y rituales) es producto de la adecuación a la vida concreta e histórica que interactúa con lo foráneo y lo colonial; muchas veces aquello que se supone en lo inmediato como obvio producto de lo foráneo y lo colonial (la castellanización, la adecuación a los hábitos de consumo) resulta esconder prodigiosamente nociones, gestos y formas culturales de un ser que parece provenir desde tiempos remotos.

De esta manera, la identidad de este grupo al que llamamos pame, no se encuentra en las delimitaciones fronterizas de la diferencia; ahí solo hay una apariencia engañosa, diseñada con milenarias y sofisticadas herramientas imitativas, pues los pames, a sabiendas de lo que este nombre ‘pame’ significa para los *iskiriuy*, han intentado dejar de parecerlo, especialmente olvidando la lengua. El estudio de las identidades, como de las regiones, no resulta fructífero atendiendo a las fronteras –siempre dinámicas, desplazadas, tenues y porosas– como sí a sus focos, a los núcleos, a las fuentes. En la observación de las fronteras identitarias resulta difícil distinguir a los pames, así como situarlos arqueológica o etnohistóricamente.

En el caso de Ciudad del Maíz, algunos se adscriben como pames, porque son hijos o nietos de otros así considerados; o bien porque dicen hablar la lengua, porque El Ejido (su territorio) así es considerado por las instituciones y otros, la mayoría nunca se ha

preocupado por ello. Si en los últimos años han ocurrido reflexiones en torno a la identidad pame ha sido a causa de la disputa por el cargo de gobernador tradicional (descrito en el capítulo 2). Así, cada caso nos permite observar la adecuación de las propiedades imaginarias y virtuales del ser pame a la realidad concreta: son decisiones fragmentadas que se aplican heterodoxamente: en algunos casos la lengua, en otros la genealogía o el territorio o, finalmente, la adopción voluntaria, todo ello permite a cada persona, vecino del Ejido, de La Villa o de las comunidades circunvecinas decidir, defender, ocultar, negar o gestionar si es o no pame.

Por otro lado, el intento por alejarse de los esencialismos identitarios alimenta el defecto de prestar demasiada atención a las fronteras y no a los núcleos, ocultando así el hecho de que cada grupo, su lengua y su “tradición”, como la entienden López Austin y López Luján (2006; 2010), gravita en torno a focos de producción identitaria, principios ideológicos, fuentes para la reconstrucción de todo el sistema social, cultural y simbólico. En prácticamente todas las localidades campesinas de la Zona Media se comparte el mismo sustrato simbólico y económico que poseen los pames, así como la búsqueda de esquemas organizativos de su sociedad y que anhelan un horizonte comunitario similar (el cual centra su eje en el deseo de fertilidad y en el cultivo del maíz), por lo que, a lo largo de este trabajo mostramos varios ejemplos (descritos en los capítulos 2 y 3), como el hecho de atribuir a las enfermedades un desequilibrio térmico, también ciertas concepciones sobre los difuntos o sobre la “*cosa mala*” y, en general, una buena parte de la vida ritual en torno a un calendario agrícola implementado sobre un territorio regional también compartido.

El pensamiento pame, no sólo lingüísticamente, se emparenta con los demás grupos otopames (otomíes, jonaces, matlazincas, mazahuas...) y con el resto de las poblaciones indígenas de la Huasteca y la Sierra Gorda (tének y nahuas): el uso de ciertas voces y de ciertos conceptos, prácticas y valores. Los pames son parte de Mesoamérica, tal como es entendida por López Austin (2006) y por Medina (2001); es decir forman parte de esa matriz de pensamiento articulada por el cultivo del maíz (y otros productos agrícolas) que conforman un complejo sistémico (López Austin 2001, págs. 58-60); pero que implican una particularidad: en su cosmovisión propia hay una aportación para la clasificación de las nubes que dialoga con los huaves de Millán (2003), las aguas, y el clima (Katz, Lammel y

Gloubinoff 2011); el ordenamiento temporal y festivo que entabla una conversación con los nahuas del Balsas (Good 2001), el nahualismo, los rituales agrícolas, el sacrificio, el cuerpo como cruz y como maíz, temas clásicos de los estudios mesoamericanistas (Medina 2001 págs 100-152) el quince, los movimientos helicoidales (López Austin 1994), la oposición térmica (2004) y la voracidad (Pury-Toumi 1997).

Sin embargo, algunos de los elementos de su cosmovisión se comparten con los de grupos norteños, considerados “aridoamericanos” o “chichimecas”, mejor dicho “del Noroeste” (coras, huicholes, yaquis, mayos, tarahumaras). Los pames nos señalan la tarea de observar no solo al occidente, sino también al noreste del país y distinguir sus particularidades: los ogros hambrientos y ancestrales que dialogan con la Tespusilam (Alvarado 2004), la importancia de las flores (Olavarría 2003; Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría 2004), de las flores hechas con raíces (Bencioli 2015), el mezcal, la arquitectura de viviendas, la circulación de las familias en el territorio, las elaboraciones rituales de la Semana Santa (Lemaistre y Kindl 1999), la frugalidad abstracta de los decorados, la reflexión en torno a las fibras, la adecuación a tareas de caza y recolección y, en especial, como vimos, la ritualidad de la Semana Santa que dialoga de manera muy intensa con los casos ya referidos del occidente mexicano.

En la discusión que cuestiona los límites de Mesoamérica, los pames de Ciudad del Maíz aportan algunas consideraciones: participan de ese núcleo mesoamericano, de aquella fuente de organización económica e ideológica en torno al maíz; pero no niegan que esta manera de vivir y entender el mundo pueda comulgar con los principios propios del Norte de México, con sus valores y su manera de considerar el espacio. Ambas tradiciones coexisten en el ser pame; y considerarlos de esta manera (siguiendo el ejemplo del propio pensamiento pame que no tiene absolutos), sin hacerlos caber en una tercera categoría, nos permite mantener en suspenso la complejidad de su ser. Llamarles “horticultores” (Gallardo 2011), es errar por vía doble, pues significa negar una parte de su ser agrícola-mesoamericano y no aceptar tampoco la integralidad de su ser norteño-aridoamericano. Consideraciones como estas reproducen el vacío geográfico de una Zona ‘Media’, ambigua (que no es Huasteca y no es Altiplano) y que revisamos en el capítulo 1. Al respecto, López Austin (2001) advierte que los procesos de diferenciación no necesariamente corren por

vías opuestas, sino también en sentidos paralelos, generando prototipos de identidad tanto verdaderos como falsos; de esta manera podemos comprender cómo este grupo al que hoy llamamos pame, posibilita la coexistencia de ambas tradiciones.

### **Los límites de la comunidad son los límites de la fiesta**

Aparentemente, los límites de la comunidad indígena son fáciles de distinguir y de mapear. En muchas ocasiones los pames me explicaron la composición de su territorio, con la punta de un machete, con un palito sobre el piso tepetatado: “así y así, por aquí pasa el Arroyo de los Cochinos y más acá está el lindero ése, el que antes le decían el Puerto del Palo Blanco, y entonces se sigue todo ese varal hasta llegar a Las Joyas...”. Sin embargo, los límites de la comunidad no son nada fáciles de distinguir ni de mapear; no los de Ciudad del Maíz. No es fácil distinguir en El Ejido a la comunidad indígena, ni su frontera con el Barrio de la Villa; fue Agustín Ávila quien deslindó el concepto “localidad” de “comunidad” (Ávila 2001), que nos permite entender, por un lado, las flexibles dinámicas sociales y, por otro, el endurecimiento de estructuras políticas y administrativas. Pero supongamos que por unos momentos los límites de la comunidad corresponden a esos lindes, piedras, arroyos o cercas que franquean espacios que pertenecen a distintos grupos. Esos límites no distinguen un territorio indígena de uno que no lo es: en realidad ninguno de los caracteres que se han otorgado a la comunidad indígena difieren de las comunidades rurales no indígenas a veces llamadas “rancheras”; por lo menos en esta parte de la Zona Media de San Luis Potosí.

La comunidad es el lugar donde un grupo de personas identificadas entre sí mediante relaciones primarias (Oehmichen, citada en Pérez Ruiz, 1993), en especial de parentesco, desarrollan su vida cotidiana y ritual. La comunidad es el lugar a donde las personas se dicen pertenecer: en El Ejido de San José hasta la fecha, pero cada vez menos, se tiene la costumbre de enterrar el ombligo y la placenta en el solar paterno, como un dispositivo que liga indisolublemente al individuo con la tierra; también en cada comunidad suele haber un camposanto, el cementerio, donde terminan los restos mortales de los individuos; a donde se lleva a las personas, aun hayan muerto en otro lugar, para que yazcan en su tierra. Para Barabas y Bartolomé (1991 pág. 21), el proceso de identificación inicia en la comunidad. La comunidad es el lugar donde uno nace y muere, donde la gente se casa y se reproduce; las mujeres generalmente están condicionadas a no sentirse de la

comunidad natal, saben que cuando se las roben o las desposen se irán al solar del padre de su marido y “de ahí serán”. Los hombres, también por múltiples razones, tienen que abandonar su comunidad natal, sin embargo, la comunidad no desconoce a sus miembros, aunque se encuentren lejos, aunque cambien su residencia (Prieto Hernández, 2003), la comunidad siempre los recuerda y los reconoce.

Sin embargo, aunque la comunidad se recrea en un lugar, no necesariamente corresponde a un espacio físico o a un territorio. Cristina Oehmichen (2002) dio cuenta cómo el lugar de la comunidad puede llevarse fuera del espacio territorial. Los pames de Ciudad del Maíz llevaron y reconstruyeron su comunidad en el Valle del Maíz adaptándose a la configuración de distintos espacios coloniales. Según Aguilar Ortiz (2003) y Agustín Ávila (2001), la comunidad comparte cuatro ejes: la tierra, el trabajo, la autoridad y la fiesta comunales. En los últimos años se ha discutido la pertinencia de estos elementos, pues se ha demostrado que, sobre todo en situaciones de migración, la comunidad se puede reproducir en otro lugar y contexto completamente diferentes; lo mismo sucede con el trabajo y la autoridad comunales: pueden disiparse. En muchos casos, estas autoridades comunales son impuestas por los organismos del gobierno; pues los cargos “juez” y “comisariado” no son propios de un sistema de autogobierno, por el contrario, han consistido en dispositivos de control de las comunidades (Alvarado Solís, 2010). Aunque los gobernadores pames fungen por lo menos desde las primeras descripciones coloniales (s. XVII). Así, el caso de los pames del Ejido y Villa de San José nos permite proponer a la discusión de comunidad tres elementos configuradores: la fiesta, el conflicto y el mundo-otro.

La fiesta y su goce configuran el fortalecimiento y la renovación de los sentimientos de pertenencia y lealtad a un horizonte comunitario, esto ocurre particularmente por el acto de comer y de dar a comer. ¿Quiénes participan de la fiesta? ¿Quiénes tienen derecho a comer? Cada fiesta resuelve estas preguntas y en sus respuestas se recrea la comunidad. Los jóvenes que se sienten parte de ella participan de manera muy comprometida con el trabajo de elaborar los episodios de la Semana Santa; los que no, prefieren participar del viacrucis del Centro. Esos mismos jóvenes participativos suben al cerro de la Cruz para bajarla y viajan en bicicletas al santuario de la Yerbabuena; también participan en las

danzas, comen y dan de comer. El antropólogo se vuelve comunitario en la eficacia de la “observación participante” cuando le son encomendadas tareas del trabajo festivo y, sobre todo, cuando le colocan en las manos un atolito, una pieza de pan o unos tamales al finalizar la fiesta: es el generoso gesto de inclusión.

La comunidad se sitúa en un conjunto de recursos y el acceso a ellos genera disputas y conflictos; por ello decíamos que los conflictos son un elemento constituyente de la comunidad: los problemas históricos con los vecinos de la comunidad de junto, los pleitos del salón ejidal el segundo domingo de cada mes, las acusaciones de malversación, las problemáticas que los unen en torno a objetivos, la envidia y los ataques brujiles que se envían entre sí; son los problemas de la comunidad; solo quienes forman parte de ella los poseen. Para los ojos ajenos –para los *iskiriuy*– la comunidad pame parece fragmentada y dividida por “el peleadero”; para otros esta situación podría ser producto de la marginalidad social del capitalismo contemporáneo, que al reducir el acceso a los recursos provoca el encrespamiento de la competencia y la violencia. Sin dejar de considerar la evidente marginación socioeconómica de la comunidad pame de San José, es pertinente reconocer que, a lo largo de la historia colonial, ha sido constante juzgar a esta comunidad de conflictiva; la respuesta, también constante (Cárdenas, Juan de Dios Andrade Moctezuma, Escandón, Elías Moctezuma, etc., véase el capítulo 1), ha consistido en aplicar con mayor ímpetu una tarea colonizadora.

La identidad de todas estas gentes, lo que las une y les permite agruparse en torno a un “rancho”, no está fincado en una frontera directamente observable (indumentaria, lengua, genealogía), sino en la observación de un mundo invisible, especialmente irreconocible para los *iskiriuy* y para el mundo dominante. Es el mundo de sus ancestros, de los santitos, nahuales y los gigantes, de los viejos, del Diablo y de la *cosa mala*; ese mundo del cual los pames *xi’iuy* son la piel está finalmente comprendido (y a veces confundido) en el mundo dominante de los *iskiriuy*. Este mundo-otro impone sus reglas de existencia, pues todos sus “ciudadanos” están insaciablemente hambrientos y los pames se sienten obligados a alimentarlos, especialmente a los santitos; es decir hacerles fiesta. Esta obligación festiva es producida por la pertenencia a la comunidad, por el reconocimiento de ese mundo-otro, con el que mantienen contraídas obligaciones y deudas.

Por ello, quien visita Ciudad del Maíz adquiere la impresión de un lugar invisible y vacío: “ahí no hay nada qué ver”, “es la ciudad de las dos mentiras”, se repite, hasta ahora.

## Epílogo

Finalizo este trabajo reconociendo la dimensión del conjunto de preguntas y cuestionamientos pendientes. En primer lugar, será importante describir con mayor atención y detalle los nuevos hábitos de consumo: desde las tortillas hasta las sopas instantáneas, los productos tecnológicos y las nuevas prácticas laborales para obtener el sustento diario. Me pregunto si los saberes de antaño, estos mismos que han sido diagnosticados en fase de desaparición, quedarán marginados de las nuevas actividades económicas, o si esta población logrará adaptarlos a las nuevas circunstancias y conservar “la traducción” de su cultura y cosmovisión en los vertiginosos cambios sociales y qué papel jugará el ritual y la vida simbólica en todo ello.

Como vimos, comer (*maung*) o consumir, es un acto generador de sentido. Forma parte de la ritualidad, de la fiesta, de la identidad, del intercambio, de la vida cotidiana, de la organización doméstica. Quizá este acto cotidiano tenga la oportunidad de organizar la agenda de los estudios por venir de esta población.

## Bibliografía

AGUILAR ORTIZ, Hugo. 2003. La comunidad como fundamento de la reconstitución de los pueblos indígenas. *México Indígena*, nueva época, Vol. 2. Núm. 4, México: Instituto Nacional Indigenista.

AGUILAR RIVERO, Mariflor. 2012. Hacia una política de las identificaciones. En: Elisabetta Di Castro y Claudia Lucotti. *Construcción de identidades*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Juan Pablos Editor.

AGUILAR-ROBLEDO, Miguel. 2003. La territorialidad en el norte de Mesoamérica: el señorío de Oxitipa en el siglo XVI. En: *Tiempos de América*, Núm. 10, págs. 3-18.

AGUILERA, Carmen. 1982. Xolpan y tonalco. Una hipótesis acerca de la correlación astronómica del calendario mexicana. En: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 15. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, págs. 185-207.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1963. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista; Fondo de Cultura Económica.

ALBORES, Beatriz. 1997. Los quizecates y el árbol cósmico de Olotepic, Estado de México. En: B. y Broda, J. Albores. *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense; Universidad Nacional Autónoma de México, págs. 379-446.

—. 2006. Los graniceros y el tiempo cósmico en la región que ocupó el Matlazincó. *Estudios de cultura otomeca*, Vol. 5, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, págs. 71-117.

ALCORN, Janis. 1989. Huastec Noncrop Resource Management: implications for prehistoric rain forest management. En: *Human Ecology*. Vol. 9, núm. 4, págs. 395-417.

ALVARADO Solís, Neyra P. 1996. *Oralidad y ritual. "El dar parte" en el xuravet de San Pedro Jícoras, Durango*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo.

—. 2004. *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicanos de Durango*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Exconvento de Tiripatío.

—. 2008. *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

—. 2010. El ejercicio de los derechos indígenas en la vida nacional, apuntes para su reflexión. En: *Sistemas normativos indígenas huichol, cora, tepehuano y mexicano*. México: Comisión Nacional para la Cultura y las Artes.

ALVARADO Solís, Neyra Patricia, FAJARDO Santana, Horacia y VALDOVINOS Alba, Margarita. 2010. *Sistemas normativos indígenas: Huichol, cora, tepehuano y mexicano*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

ARAMONI, María Elena. 1990. *Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

ARIEL DE VIDAS, Anath. 2002. *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, A.C., Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto para el Desarrollo.

ARIZPE, Lourdes. 1973. *Parentesco y economía en una sociedad nahua*. México: Instituto Nacional Indigenista.

AUGÉ, Marc. 2005. Poder. En: P. e Izard, M. Bonte. *Diccionario Akai de Enología y antropología*. Madrid: Akal.

—. 2010. *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Gedisa.

ÁVILA, Agustín. 2001. *Concepto legal de núcleo agrario San Luis Potosí*: El Colegio de San Luis. (Mecanoescrito).

BÁEZ-JORGE, Félix. 2008. *Entre los naguales y los santos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

—. 2011. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México Indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

—. 2004. Paradojas de las divinidades (El principio dual en la tradición religiosa mesoamericana: discusión preliminar). En: *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre 2004, no. 131, Veracruz: Universidad Veracruzana, págs. 131-139.

BÁEZ JORGE, F. y GÓMEZ Martínez, A. 2001. Tlacatecól, señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec). En: Félix Báez-Jorge y Johanna Broda. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BALIBAR, É. 2005. *Violencias, identidades y civilidad para una cultura política global*. Barcelona: Gedisa, 2005.

BARABAS, Alicia. 2004. Introducción. En: Alicia Barabas (Coordinadora). *Diálogos con el territorio*. México: INAH, 2004, págs. 15-37.

BARTOLOMÉ, Miguel A. 2006. El laberinto de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas. En: *Avá. Revista de Antropología* Agosto, núm. 9. Buenos Aires: Universidad Nacional de Misiones, págs. 28-48.

BARABAS, Alicia y BARTOLOMÉ, Miguel. 1991. *Oaxaca, perspectivas etnográficas para las autonomías*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

BARTHOLOMEW, Doris. 1965. *The reconstruction of Otopamean*. Chicago: University of Chicago, Tesis de doctorado.

BATAILLON, Jean Claude. 1988. *Las regiones geográficas en México*. 9ª Ed. México: S.XXI.

BENCIOLI, María. 2015. *Iridiscencias de un mundo florido: estudio sobre la relacionalidad y ritualidad cora*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Tesis de doctorado.

BERTHIAUME C., Scott. 2007. *Diccionario xi'iuy (pame norte)*. San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas; Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

BLOCH, M. 1997. *Prey into hunter. The politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

BONFIGLIOLI, Carlo. 1996. El pene de Judas, la risa de los fariseos: la transgresión cómico-sexual ráramuri. En: María Eugenia Olavarría, Víctor Manuel Franco y Jesús Jáuregui. *Cultura y comunicación. Edmund Leach In Memoriam*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-I; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, págs. 419-436.

BONFIGLIOLI, Carlo; GUTIÉRREZ, Arturo y OLAVARRÍA, María Eugenia. 2004. De la violencia mítica al "mundo flor". Transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México. 1, 2004, *Journal de la société des américanistes*, Vol. 90, págs. 57-91.

—. 2006. *Las vías del noroeste I: una macroregión indígena americana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BONFIL Batalla, Guillermo. [1970]. Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica. En: 1995. *Obras escogidas* (T. I). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. págs. 293-315.

—.1993. *Nuevas identidades culturales en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BORGES, Jorge Luis. 2012. *El informe de Brodie*. México: Debolsillo.

BOURDIN, Gabriel Luis. 2011. Partes del cuerpo e incorporación nominal en expresiones emocionales mayas. En: *Dimensión antropológica*. Vol. 18, núm. 51, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, págs. 103-130.

BRETÓN, R. 1983. *Las etnias*. Barcelona: Oikos-Tau.

BRODA, J. 1982. El culto mexica de los cerros y el agua. En: *Acatlán* Vol. 10, núm 8, México: Universidad Nacional Autónoma de México, págs. 45-56.

—. 2001. Introducción. En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, págs. 15-45.

—. 2001a. La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, págs. 165-238.

—. 2003. El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México. En: Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; IIH, El Colegio Mexiquense., págs. 49-90.

CABRERA Ipiña, Octaviano. 1991. La fantástica cuenca del Rioverde de San Luis Potosí. Guía arqueológica. En: Patricio Dávila y Diana Zaragoza. *Arqueología de San Luis Potosí*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CANALES Ruiz, Jesús. 1985. *José de Escandón. La Sierra Gorda y el Nuevo Santander*. Santander: Institución Cultural de Cantabria.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2007.[1976] *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS, UAM-I, Universidad Iberoamericana.

CARRILLO Cázares, Alberto. 1998. La fiesta y lo sagrado. En: H. Pérez Martínez. *México en Fiesta*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Turismo, págs. 105-121.

—. 1999. *Guerra de los Chichimecas*. México: El Colegio de Michoacán.

CASTRO-LEAL, Marcia. 1995. Representación y sentido del cuerpo humano entre los huastecos prehispánicos. En: Marie ODILE-MARIÓN. *Simbólicas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, págs. 53-64.

CHEMÍN BÄSSLER, Heidi. 1984. *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*. México: Instituto Nacional Indigenista.

- . 1990. *Las danzas pames xi'ui*. Cárdenas, San Luis Potosí: Manuscrito.
- . 1996. Experiencias del taller etnolingüístico pame en Cárdenas, S.L.P. En: Lydia TORRE (Coord.). *Xi'oi Coloquio Pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*. San Luis Potosí: Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí.
- CHEMÍN, Dominique. 1980. *Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas y telúricas maléficas en la región pame de Santa María Acapulco, San Luis Potosí*, México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 1988. *El chamanismo en la región pame de Santa María Acapulco, S.L.P. y de Tancoyol, Qro.* San Luis Potosí: Academia de Historia Potosina.
- . 1990. *La historia de la pamería: de los orígenes a finales del siglo XVI*. San Luis Potosí: Manuscrito —. 1991. El enigma pame. En: Tomás CALVILLO Unna. *Girones de Historia*. San Luis Potosí: Archivo Histórico de San Luis Potosí.
- . 1993. *Xi'oi Imagen pame*. San Luis Potosí: Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Instituto de Cultura de San Luis Potosí.
- . 1996. Unas consideraciones sobre los pames y su historia. En: Lydia TORRE (Coord.). *Xi'oi Coloquio Pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*. San Luis Potosí: Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, A.C.
- CHIMALPAHÍN Cuauhtehuanitzin, Domingo. 1998. *Las ocho relaciones y el memorial de Culhuacán*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CONAFE. 2014. *Proyecto para la Reducción de la Desigualdad de las oportunidades educativas*. México: Consejo Nacional de Fomento Educativo.
- COTONIETO, Hugo. 2011. *No tenemos las mejores tierras, ni vivimos en los mejores pueblos... pero acá seguimos. Ritual Agrícola, organización social y cosmovisión de los pames del norte*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- CRUMRINE, Ross. 1990 [1968]. *El ceremonial de pascua de los mayos*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- DARWIN, Charles. 1989. *The voyage of the Beagle: Charles Darwin's Journal of Researches*. London: Penguin Classics.
- D'AUBETTERRE Buznego, María Eugenia. (2000). *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcómec, Puebla*, Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Instituto de las Ciencias Sociales y Humanidades.

—. 2010. Aquí la vida es puro trabajar. En: Nora Edith Jiménez Hernández. *Familia y tradición. Herencias tangibles e intangibles en escenarios cambiantes*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Vol. 1.

D'AUBETERRE, María Eugenia y RIVERMAR, Leticia. 2014. *¿Todos vuelven? Migración acelerada, crisis de la economía estadounidense y retorno en cuatro localidades del estado de Puebla, México*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego, Universidad de Las Américas Puebla.

DÁVILA Cabrera, Patricio, ZARAGOZA Ocaña, Diana. (Comps.) y MIRAMBELL, Lorena (Coord.) 1991. *Arqueología de San Luis Potosí*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

DE LA MAZA, Antonio. [1952] Yugos encontrados en territorio potosino no huasteco. En: Patricio Dávila, Diana Zaragoza (Comps.) y Lorena Mirambell (Coord.). 1991. *Arqueología de San Luis Potosí*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, págs. 177-187.

DE LA PEÑA, Guillermo. 2011. La antropología, el indigenismo y la diversificación del patrimonio cultural mexicano. En: Guillermo de la Peña (Coord). *La antropología y el patrimonio cultural de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011, págs. 57-106.

DEHOUE, Daniele. 2007. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero; Plaza y Valdés; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

DELGADO, Agustín. 1991. Pipas de piedra de Cueva Vetada, San Luis Potosí, México. En: Patricio Dávila, Diana Zaragoza (Comps.) y Lorena Mirambell (Coord.). *Arqueología de San Luis Potosí*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, págs. 93-118.

DESCOLA, P. y Palsson, G. 2001. Introducción. En: *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: S. XXI, págs. 11-33.

DEUTSCH de Lechuga, Ruth. 1996. Artesanías y fiestas de los pames. En: Lydia Torre. *XI'oi. Coloquio pame*. San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí; Instituto de Cultura de San Luis Potosí, págs.

DEVEREUX, Georges. 1975. *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

DOW, James W. 1974. *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México. México: Instituto Nacional Indigenista.

DU SOLIER, Alfredo y KRIEGER, Alex D. y GRIFFIN, James B. [1944]. La zona arqueológica de Buena Vista, Huaxcamá, San Luis Potosí, México. En: Patricio Dávila, Diana Zaragoza (Comps.) y Lorena Mirambell (Coord.). 1991. *Arqueología de San Luis Potosí*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, págs. 191-233.

DUMÉZIL, Georges. 2001. *Los dioses de los germanos*. 3ª Ed. México: Siglo XXI, 2001.

DUPEY, Eloise. 2011. Xopan y tolanco, los colores de las estaciones entre los antiguos nahuas. En: Esther Katz y Ana María Lammel Marina Gloubinoff. *Vientos y aires. Antropología del clima en México*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

ECO, Umberto. 1992 [1962]. *Obra abierta*. Barcelona: Planeta Angostini, 1992 [1962].

ESTEINOU, Rosario. 2010. Sobre el estudio de la familia nuclear en México. En: Nora Edith Jiménez Hernández (Ed.). *Familia y tradición. Herencias tangibles e intangibles en escenarios cambiantes*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

FAJARDO Santana, Horacia. 2007. *Comer y dar de comer a los dioses*. San Luis Potosí: Universidad de Guadalajara; El Colegio de San Luis.

—. 2010. Resolución de conflictos en comunidades huicholas. En: Neyra Patricia Alvarado *et al.* *Sistemas normativos indígenas huichol, cora, tepehuano y mexicano*. México: Instituto Nacional Indigenista, 2010.

FEDERICI Silvia. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

FLORESCANO, Enrique. 2009. *Ensayos fundamentales*. México: Taurus.

FRANCOISE, Neff. 1996. Rito y mito en una petición de lluvia entre los nahuas de Guerrero. En: María Eugenia Olavarría, Víctor Manuel Franco Pellotier y Víctor Manuel Jaúregui. *Cultura y comunicación: Edmund Leach In Memoriam*. México: UAM-I, págs. 245-251.

FREDERICK, Barth. 1969. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

GALINIER, Jacques. 1987. *Pueblos de la Sierra Madre*. México: Instituto Nacional Indigenista.

—. 1990. *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

—.1998. Los dueños del silencio: la contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones. *Estudios de cultura otopame*. Vol. 1. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas; Universidad Nacional Autónoma de México, págs. 89-98.

—. 2001. Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales. En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Fondo de Cultura Económica. Págs., 453-484.

—.2006. El panoptikon mazahua. Visiones, sustancias, relaciones. En: *Estudios de Cultura Otopame*. Núm. 5, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, págs. 53-69.

—. 2009. *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

GALLARDO Arias, Patricia. 2011. *Los pames coloniales. Un grupo de fronteras*. México: Centro de Investigaciones y de Estudios Superiores en Antropología Social; Secretaría de Cultura de San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

—.2011a. La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en el Valle del Maíz. En: *Estudios de Historia Novohispana*, Núm. 44, págs. 77-111.

GALLISOT, Ren, 1987. *Sous l'identit, le procès d'identification*. Paris: L'Harmattan Nouvelle Serie.

GAOS, José. 1973. *Historia de nuestra idea del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. 2009. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Debolsillo, 2009.

GARCÍA Lam, León. 2009. *Entre cruces y apareados: Análisis del sistema ritual de una comunidad peregrina*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, A.C., 2009. Tesis de maestría.

GEERTZ, Clifford. 2006. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: GEDISA, 2006.

GEIST, Ingrid. 1996. *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México: Plaza y Valdés; Universidad Iberoamericana.

—.1997. *Comunión y disensión. Prácticas rituales en una comunidad cuicateca*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

—. 2005. *Liminaridad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

GERHARD, Peter. 1996. *La frontera norte de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

GIMÉNEZ, Gilberto. 1996. Territorio y cultura. En: *Culturas contemporáneas*. Diciembre Vol. 11, núm. 4, México, págs. 9-30.

—. 2002. Paradigmas de identidad. En: Aquiles Chihu Amparán. *Sociología de la identidad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

GÓMEZ Álvarez, Graciela y BECERRIL González, Manuel. 2010. El centzontle, mimus polyglottos: pájaro de cuatrocientas voces. En: *El canto del Centzontle*. Núm. 1, México: Sociedad Mexicana de Ornitología, págs. 5-12.

GOOD Eshelman, Catharine. 2001. El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero. En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Fondo de Cultura Económica, págs. 239-297.

GRIMSON, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

GRIMSON, Alejandro; MERENSON, Silvina; y NOEL Gabriel. 2011. “Descentramientos teóricos. Introducción” en: *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad*. Buenos Aires: S.XXI, (págs.9-15).

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. 2010. *Las danzas del padre Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa.

GUTIÉRREZ, Javier. 2013. *Construcciones de espacios, poderes y fronteras. Territorializaciones bats'i viniketik en San Cristóbal de Las Casas y tseltales en Ocosingo, Chiapas*. México: Unidad de Estudios de Posgrado, Universidad Nacional Autónoma de México.

GUTIÉRREZ Sánchez, Javier ET AL. 2011. *Cosmovisiones e identidades entre los pueblos indígenas de Chiapas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011. (Mecanuscrito).

HOLTMEIER, Matthew. 2010. Post Pandoran depression or Na'vi sympathy: Avatar, affect, and audience reception. En: *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, Vol. 4.4, págs. 414-424.

IGLESIAS, Sonia; Salazar, Leticia; y Martínez, Julio César. 2002. *La Semana Santa en México. Con la muerte en la cruz*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

INEGI. 2002. *Cuaderno estadístico municipal de Ciudad del Maíz*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2002.

JÁUREGUI, J. 2008. Una contribución a la teoría de los ritos de paso a partir de la judea (Semana Santa) de los coras. Núm. 83. *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, págs. 53-80.

JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, Nora Edith. 2010. *Familia y tradición. Herencias tangibles e intangibles en escenarios cambiantes*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

KATZ Esther, LAMMEL Ana María y GLOUBINOFF, Marina. 2011. *Vientos y aires. Antropología del clima en México*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

KERTZEL, David. 1988. *Ritual, politics and power*. New Haven: Yale University Press.

KIRCHHOFF, Paul. [1943] *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. 1960. *Revista Tlatoani*. Núm. 3. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

—.1948. Civilizing the Chichimecs: a chapter in the culture history of Ancient Mexico. En: *Latin-American Studies* Vol. V. Austin: Institute of Latin-American Studies of The University of Texas, págs. 80-85.

LEMAISTRE, Denis y KINDL, Olivia. 1999. La semaine sainte huichole te Tateikie: rituel solaire y legitimación du pouvoir par les sacrifices. En: *Journal de la Societe des Americanistes*, Vol. 85, núm. 1, págs. 173-214.

LABASTIDA, Jaime. 2004. *La Semana Santa Cora*. México: S. XXI, 2004.

LAGARDE, Marcela. 1997. *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. México: Horas y horas.

LARA CISNEROS, Gerardo. 2009. *El cristianismo en el espejo indígena*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Tamaulipas.

LASTRA, Yolanda y BARTHOLOMEW, Doris. 2012. Estudio crítico. En: Yolanda Lastra (Ed.). *Tratado del arte y unión de los idiomas otomí y pame; Vocabularios de los idiomas pame, otomí, mexicano y jonaz*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

LEMOINE Villacaña, Ernesto. 1961. Proyecto para la colonización y evangelización de Tamaulipas en 1616. En: *Boletín del Archivo General de la Nación*. Vol. 2, núm. 4, México: Archivo General de la Nación, págs. 569-582.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1965. *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

—. 1968. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

—. 1971. Introducción a la obra de Marcel Mauss. En: Marcel Mauss. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

—. 1977. *L'identité*. París: Grasset et Fasquelle.

—. 1981. *La identidad*. Barcelona: Ediciones Grasset.

—. 1986- *Mito y significado*. México: Alianza Editorial.

—. 1990. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

—. 1999. *La vía de las máscaras*. México: Siglo XXI.

—. 2008. *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós.

LIMÓN Olvera, Silvia y BATTCKOCK, Clementina. 2013. Aves solares: el águila, el colibrí y el zopilote en Mesoamérica. En: Luis Millones y Alfredo López Austin. *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, págs. 127-185.

LOGAN, Cheryl A. 1983. Reproductively depend song cyclity in mated male mockingbirds (mimus polyglottos). En: *The Auk*, Abril, vol. 100, págs. 404-413.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1973. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

—. 1994. *Tamoanchán y tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

—. 2001. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de*

México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Fondo de Cultura Económica, págs. 47 - 65.

—. 2004. *Cuerpo humano e ideología*. Vol. I y II. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

—. 2005. Los ritos, un juego de definiciones. En: *Arqueología Mexicana*. Vol. VI, núm. 34. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, págs. 4-7.

—. 2006. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. 2ª Edición. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

—. 2012. *El conejo en la cara de la luna*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo, LÓPEZ LUJÁN. 2010. *El pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México.

LOWE, Garreth. 1976. *Mesoamérica: 10 preguntas sobre los olmecas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

LUPPO, Alessandro. 2001. La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla. En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Fondo de Cultura Económica, págs. 335-389.

MACNEISH, Richard S. 1958. Preliminary Investigations in the Sierra de Tamaulipas, México. *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 48, núm 6, Washington, D.C., págs. 1-210.

MAIRAL, Gaspar. 2010. El paisaje y la mirada del "otro". En: Carmelo Lisón Tolosana. *Antropología: horizontes estéticos*. Barcelona: Anthropos editorial, 2010, págs. 43-64.

MANRIQUE Castañeda, Leonardo. 1988. *Atlas cultural de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Planeta.

MARION, Marie-Odile. 1999. *El poder de las hijas de la luna*. México: Plaza y Valdés, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

MAUSS, M. y HUBERT, H. 2010 [1899]. *El sacrificio. Magia, mito y razón*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

MAYORGA Muñoz, Vianey Azucena. 2015. *Retorno a tlajco atl. Estudio de una peregrinación nahua en la Huasteca Potosina*. Tesis de Maestría. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis A.C.

MEADE, Joaquín. 1970. *Historia de Valles. Monografía de la Huasteca Potosina*. San Luis Potosí: Sociedad Potosina de Estudios Históricos.

MEDINA, Andrés. 2001. La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía. En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Fondo de Cultura Económica, págs. 67-183.

—. 2003. *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

—. 2005. Comunidades corporadas del sur del Distrito Federal. En: Miguel Lisbona Guillén. *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, págs. 135-160.

MICHELET, Dominique. 1996. *Rioverde*. San Luis Potosí: Instituto de Cultura San Luis Potosí.

MILLÁN, Saúl. 2003. *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huae*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MONTEJANO Y AGUIÑAGA, Rafael. 2002. *El valle del maíz*, S.L.P. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

MONTES DE OCA Vega, Mercedes. 1997. Los disfrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización. En: *Amerindia*. Núm. 22, México: Centre d'études des langues indigènes d'Amérique.

MORIN, Edgar. 1995. Ficha de identidad individual. En: Gilberto Giménez. *Teoría y análisis de la cultura* Vol. II. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

NANDA, Serena. 1996. *Antropología cultural: adaptaciones culturales*. México: Universidad Iberoamericana.

NAVA, Fernando. 2010. El catálogo de lenguas indígenas nacionales y la lingüística otopame. En: Ana María Salazar y Verónica Kugel. *X Coloquio Internacional sobre Otopames, homenaje a Yolanda Lastra*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

NEURATH, Johannes. 2001. Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes t+apuritari. En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Fondo de Cultura Económica, págs. 485-526.

NIEDERBERGER, Christine. 1976. *Cinco milenios de ocupación humana en un sitio lacustre de la Cuenca de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

OCHOA, Lorenzo y PÉREZ CASTRO, Ana Bella. 2013. La cultura y el territorio huasteco en su devenir histórico. En: Ana Bella Pérez Castro. *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

OEHNMICHEN Bazán, Cristina. 2002. Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas. En: *Alteridades*. Julio-diciembre, vol. 12, núm. 24, México: Universidad Autónoma Metropolitana, págs. 61-74.

—. 2005. *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

OLAVARRÍA, María Eugenia. 1997. El pensamiento salvaje y la importancia de ser imperfecto. En: *Alteridades*, Vol. 7, Núm. 13, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, págs 33-38.

—. 2003. *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*. México: Plaza y Valdés; Universidad Autónoma Metropolitana-I.

ORDOÑEZ Cabezas, Giomar. 2004. *Pames*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2004.

PÉREZ CASTRO, Ana Bella. 2012. Tiempos de emigrar. Identidades en construcción. En: Elisabetta Lucotti, y Claudia Di Castro. *Construcción de identidades*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Juan Pablos Editor.

—.2013. El sacrificio de las aves en los rituales de la Huasteca. *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, págs. 333-364.

PÉREZ MARTÍNEZ, Herón. 1998. La fiesta en México. En: Herón Pérez Martínez (Editor). *México en fiesta*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Turismo, págs. 11-63.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2005. La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas. En: Miguel Lisbona Guillén. *La comunidad a debate*.

*Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora: El Colegio de Michoacán; Universidad de Ciencias y Artes, págs. 87-100.

PÉREZ ZEBALLOS, Juan Manuel. 2010. Las visitas como fuente de estudio del tributo y población de la Huasteca En: *Itinerarios* Vol. 12. México: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia.

PORTAL Ariosa, María Ana. 1994. Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas. En: Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-I, págs. 141-151.

—. 1998. Los círculos de poder y la fiesta religiosa entre los pueblos conurbados del sur del Distrito Federal. En: Herón Pérez Martínez. *México en Fiesta*. México: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Turismo, págs. 433-442.

POWELL, Phillippe Wayne. 1984. *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*. México: Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica.

PRIETO HERNÁNDEZ, Diego y UTRILLA SARMIENTO, Beatriz. 2003. Ar ngú, ar hnini, ya meni: La casa, el pueblo, la desendencia (los otomíes de Querétaro). En: Saúl Millán y Julieta Valle. *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México II*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

PURY-TOUMI, Sybille de. 1997. *De palabras y maravillas Ensayos Sobre la Lengua y la Cultura de Los Nahuas, Sierra Norte de Puebla*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

RANGEL Silva, Alfredo. 2010. El discurso de una frontera olvidada: El Valle del Maíz y las guerras contra los “indios bárbaros”, 1735–1805. En: *Cultura y representaciones sociales*, Vol. 2, núm. 4.

RIVERMAR Pérez, María Leticia. 2008. *Etnicidad y migración internacional. El caso de una comunidad nahua en el estado de Puebla*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

ROBICHAUX, David. 2010. Familia, grupo doméstico y grupos localizados de parentesco en el área cultural mesoamericana. En: Nora Edith Jiménez Hernández. *Familia y tradición. Herencias tangibles e intangibles en escenarios cambiantes*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

RODRÍGUEZ Loubet, Francois. 1985. *Les Chichimeques: archéologie et ethnohistoire des chasseurs-collecteurs du San Luis Potosí, Mexique*. México: Centre D' Etudes Mexicaines et Centraméricaines.

ROMER, Marta. 2009. *¿Quién soy? Estrategias identitarias entre hijos de migrantes indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ROSEBERRY, William. 2014. *Antropología e historias. Ensayos sobre cultura, historia y economía política*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

RUBIO, Miguel A. 1996. El caballito blanco: una interpretación no verbal de la victoria española. En: Jesús y Bonfiglioli, Carlo Jaúregui. *Las danzas de conquista I. México contemporáneo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, págs. 229-254.

SALAS, Hernán y RIVERMAR, Ma. Leticia. 2011. Nuevas ruralidades en el sur de Tlaxcala. En: Hernán J., Rivermar Pérez, Ma. Leticia y Velasco Santos, Paola Salas Quintanal. *Nuevas ruralidades. Expresiones de la transformación social en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas; Juan Pablos Editor.

SALDÍVAR, Gabriel. 1943. *Los indios de Tamaulipas*. Núm. 70. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

SARIEGO Rodríguez, Juan Luis. 2002. *El indigenismo en la tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

SAUMADE, Frèdèric. 2012. Carnaval y emigración temporal en México. La cosmología otomí regenerada por la aculturación. En: *Dimensión Antropológica*, Vol. 19. Núm. 56, septiembre-diciembre. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, págs. 99-131.

SEGURA Jurado, Mónica Margarita. 2010. *Ollas y comales. Más allá del barro, las alfareras pames de Cuesta Blanca*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SELER, Eduard y SELER-SACHS, Caecile. 2008. *Cartas de viaje desde México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SMITH, P. 1996. Rito. En: M. y Bonte, P. Izard. *Diccionario de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal, págs. 639-642.

SORIANO, fray Juan Guadalupe. [S.XVIII] Difícil tratado del arte y unión de los idiomas otomí y pame cuyos dos idiomas se aprenden por unas mismas reglas para la fácil y necesaria administración de las Misiones de Sierra Gorda. En: Yolanda (Ed.) Lastra. 2012. *Tratado del arte y unión de los idiomas otomí y pame; vocabularios de los idiomas pame, otomí, mexicano y jonaz*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

SOUSTELLE, Jacques. 1993. *La familia otomí-pame*. México: Fondo de Cultura Económica.

- STAVENHAGEN, R. 2001. *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México.
- STRESSER-PEAN, Guy. 2000. *San Antonio Nogalar. La sierra de Tamaulipas y la frontera noreste de Mesoamérica*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de Tamaulipas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- TAYLOR, A.C. 1991. Etnia. En: M. y Bonte, P. Izard. *Diccionario de antropología y etnología*. Madrid: Akal.
- TESCH, Monika. 1993. Influencia huasteca en los chichimecas. En: Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (Eds.) *Huasteca. Espacio y tiempo. Mujer y trabajo*. Vol. I. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- . 1995. Los pame arqueológicos, un grupo semi-nómada. En: Fernando Nava (comp.). *Memorias del Primer Congreso de Otopames*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, págs. 317-322.
- . 1996. Aspectos culturales en el área central de la Zona Media Potosina durante la época prehispánica. En: Lydia Torre. *Xi'oi Coloquio Pame*. San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí; Instituto de Cultura, 1996.
- TOPETE Lara, Hilario. 2005. El poder, los sistemas de cargos y la antropología política. En: Hilario Topete Lara, Leif Korsbaek y María Manuela Sepúlveda Garza. *La organización social y el ceremonial*. México: Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder, PROMEP, Secretaría de Educación Pública.
- TOVAR García, Magdaleno. 2005. *Palomas en la historia nacional. Historiografía del Ejido de Palomas, Municipio de Ciudad del Maíz, San Luis Potosí*. Ciudad del Maíz: S/e.
- TROIKE, Rudolph; TROIKE, Nancy; y GRAHAM, John. 1991. Informe preliminar de las excavaciones en la zona arqueológica de Río Verde, San Luis Potosí, México. En: Patricio Dávila, Diana Zaragoza (Comps.) y Lorena Mirambell (Coord.). *Arqueología de San Luis Potosí*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, págs. 121-134.
- TURNER, V. 1978. *Image and pilgrimage in Chirstian culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- . 1980. *La selva de los símbolos*. 4ª Ed. México: S.XXI
- . 1982. *The ritual to teathre. The human seriousness of play*. New York: PAJ Publications.
- TUROK, Marta. 1996. *Cómo acercarse a la artesanía*. México: CNCA; Plaza y Valdés.

VALLE, Francisco. 1989. *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame*. México: El Colegio de México; Archivo Histórico de San Luis Potosí; Casa de la Cultura de San Luis Potosí.

VAN GENNEP, Arthur. 1986 [1906]. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.

VÁZQUEZ ESTRADA, Alejandro (Coord.). 2010. *Xi'oi Los verdaderos hombres. Atlas etnográfico: pames de la sierra queretana*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.

VÁZQUEZ GARCÍA, Verónica. 2005. Matrimonio, propiedad y trabajo en el México indígena: contribuciones de la antropología feminista al concepto de unidad doméstica. En: Hilario Topete Lara, Leif Korsbaek y María Manuela Sepúlveda Garza. *La organización social y el ceremonial*. México: Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder, PROMEP, Secretaría de Educación Pública.

VÁZQUEZ LEÓN, Luis. 1992. *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

VELASCO Santos, Paola. 2011. Cambios, reacomodos y permanencias en San Andrés Cholula, Puebla: la construcción de una forma actual de ruralidad. En: Hernán Salas y Leticia Rivermar (Eds.). *Nuevas ruralidades. Expresiones de la transformación social en México*. México: Juan Pablos Editor, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, págs. 109-138.

VELÁZQUEZ, Primo Feliciano. 1982. *Historia de San Luis Potosí T.II*. San Luis Potosí: Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí.

—. 1985. *Colección de documentos para la Historia de San Luis Potosí*. San Luis Potosí: Archivo Histórico del Estado.

—. 1987. *Documentos para la historia de San Luis Potosí*. San Luis Potosí: Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1987.

VIVEIROS de Castro, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chigado: The University of Chicago Press.

—. 2013. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio, entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón.

VOGT, E. Z. 1979. *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.

Williams, Patrick (2002) Cantar la separación: música e identidad. En: *I Tchatchipen. Revista trimestral de investigación gitana*. Núm. 40, octubre-diciembre 2002. Barcelona: Unión Romani.

ZAPATA Ramírez, Tania Libertad. 2009. *Etnicidad e identidad étnica en la serranía alaquinense*. San Luis Potosí: Editorial Ponciano Arriaga, PACMYC, Secretaría de Cultura de San Luis Potosí.

## Índice de esquemas, fotos, ilustraciones, mapas y tablas.

### Índice de esquemas

Esquema 1. Organización de entidades de acuerdo a las categorías del pensamiento pame .....	159
Esquema 2.- Organización general de las procesiones, la flecha indica el sentido del camino de la procesión. ....	180
Esquema 3.- Papeles de la Semana Santa. ....	252
Esquema 4.- Escenarios del ceremonial de la Semana Santa.....	255
Esquema 5.- Organización de las procesiones de Semana Santa .....	259

### Índice de fotos

Foto 1.- Danza de caballitos del Pozo Viejo en la fiesta de San José, 19 de marzo 2010.....	203
Foto 2. Fiesta de San Antonio. (De izquierda a derecha) Altar y postes. Cocinera. Capilla y ofrendas. Hombres colocando verdura de cedro y flores de sotol.....	216
Foto 3.- Señor del Amaro.....	239

### Índice de Ilustraciones

Ilustración 1 Genealogía de los Andrade-Moctezuma, según Montejano, 2002.....	42
Ilustración 2.- Esquema de actividades y lluvias "Los ciclos de la reproducción agrícola", tomado de López Austin (1994, pág. 163).....	125
Ilustración 3.- Dibujo de nahual hecho por Felisiano Izaguirre Gerónimo. Ejido de San José, Nov. 2013.....	147
Ilustración 4.- Estructura de caballito de danza. Dibujo Oralía Minerva Arellano Guel .....	197
Ilustración 5. Comparativo entre el viejo loco, el toro y la mula, personajes de las danzas de a pie y caballitos. ....	208
Ilustración 6.- Ciclo festivo-ritual anual, con solsticios y equinoccios.....	210
Ilustración 7.- Ciclo temporal de fiestas y rituales .....	211
Ilustración 8.- Corte de una piña de sotol.....	213
Ilustración 9.- Distribución del espacio durante el rosario.....	220
Ilustración 10.- Desarrollo de los episodios rituales del 3 de mayo .....	226
Ilustración 11.- Elementos rituales contenidos por otros. Fiesta de la Santa Cruz.....	242
Ilustración 12.- Desarrollo narrativo de la Semana Santa. ....	255
Ilustración 13.- Ilustración espacial del templo de San José.....	256
Ilustración 14.- Lugar donde se renueva el fuego .....	276
Ilustración 15.- Números y figuras en la vida ritual.....	290
Ilustración 16.- Comparativo entre ofrendas livianas y pesadas .....	293
Ilustración 17.- Comparativo entre características ordentantes y desordentantes y roles masculinos y femeninos .....	295
Ilustración 18.- Comparativo entre elementos ordentantes y desordenantes y papeles rituales.....	296

## Índice de Mapas

Mapa 1. Distribución de la población pame en el Estado de San Luis Potosí, elaboración propia.....	3
Mapa 2. Distribución del otomangue según el Inali, 2009.....	13
Mapa 3 La cuenca del Rioverde según Cabrera Ipiña (1991) .....	18
Mapa 4 Ubicación geográfica de los pames en el siglo XVI, según W. Jiménez Moreno (Chemín Bässler, 1984 pág. 35).....	26
Mapa 5 Gran Chichimeca del siglo XVI, (Powell, 1984 pág. 22).....	27
Mapa 6 Las naciones del norte, (Powell, 1984 pág. 49) .....	28
Mapa 7 Intento de localización de los pueblos huastecos septentrionales a mediados del siglo XVI, (Stresser-Pean, 2000) .....	29
Mapa 8 Inmigrantes indígenas en el sur del Nuevo Santander (1749-1757) (Stresser-Pean, 2000) .	30
Mapa 9 El Teenek Tsabaal ("Huasteca"), entorno étnico del Señorío de Oxitipa, norte de Mesoamérica, siglo XVI. (Aguilar-Robledo, 2003).....	32
Mapa 10 El señorío de Oxitipa y algunos de sus pueblos sujetos, 1558. (Aguilar-Robledo, 2003) .	33
Mapa 11 Mapa de la Sierra Gorda y Costa del Seno Mexicano... AGN, Historia, f. 190 (1972) ....	34
Mapa 12.- Ubicación del municipio de Ciudad del Maíz en el Estado de San Luis Potosí .....	51
Mapa 13.- Municipio de Ciudad del Maíz, .....	52
Mapa 14.- Croquis de barrios en la cabecera municipal de Ciudad del Maíz, elaboración propia. ..	53
Mapa 15.- Croquis del ejido y Villa de San José .....	87

## Índice de tablas

Tabla 1.- Comparativo entre hipótesis arqueológicas del desarrollo de Mesoamérica y de la Zona Media.....	12
Tabla 2.- Comparativo entre las propuestas divisorias de la lengua pame.....	16
Tabla 3 Misiones de la Custodia de Santa Catarina del Rioverde fundadas por Mollinedo y Cárdenas en 1617 .....	39
Tabla 4.- Informes de la Misión del Valle del Maíz S.XVIII.....	45
Tabla 5.- Relación de distintas entidades espaciales.....	49
Tabla 6.- Esquema de la temporalidad de lluvias.....	122
Tabla 7.- Comparativo entre categorías del día y del año. ....	126
Tabla 8.- Esquema de la temporalidad de secas.....	150
Tabla 9.- Relación entre imágenes, materia prima y origen o manufactura.....	153
Tabla 10. Ciclo festivo y ritual anual .....	209
Tabla 11.- Salida y momento de fiestas a santos.....	219
Tabla 12.- Diferencias entre elementos festivos de los santos .....	222
Tabla 13.- Relación de altares domésticos por fiesta. ....	223
Tabla 14.- Oposiciones entre las posturas de la cruz en el monte y en la comunidad.....	228
Tabla 15.- Oposición de características entre las cruces blanca y verde.....	229
Tabla 17.- Comparativo entre temporalidades festivas y rituales propuestos entre distintos investigadores.....	243
Tabla 18.- Distribución de episodios durante la Semana Santa .....	254
Tabla 19.- Relación entre lugares y episodios de la Semana Santa.....	257
Tabla 20.- Oposición entre características de "la casa de los diablos" y "el huerto". ....	263

Tabla 21.- Distribución de tareas y papeles por género. ....	264
Tabla 22.- Circulación de elementos de Semana Santa.....	267
Tabla 23.- Comparativo entre comidas de los santos, los xi'iuy y los iskiriuy.....	285
Tabla 24.- Comparativo entre elementos ordenantes y desordenantes .....	285
Tabla 25.- Comparativo entre elementos de orden y desorden entre los diablos de Semana Santa	288
Tabla 26.- Comparativo entre los criterios de identidad y la realidad concreta .....	306