



“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”

T E S I S

**Que para obtener el grado de
Maestro en Antropología Social**

Presenta

Hugo Cottonieto Santeliz

Directora de tesis

Dra. Neyra Patricia Alvarado Solís

A la memoria de Heidi Chemin, la conocedora de la Pamería.

A los habitantes de Agua Puerca y La Manzanilla.

AGRADECIMIENTOS

Cuando se cierran ciclos, como en el caso de la presentación de este trabajo, no se puede dejar de mirar hacia atrás y darse cuenta de los espacios y personas que han sido importantes en el trayecto. En El Colegio de San Luis tuve la fortuna de conocer a buenos maestros y compañeros de la maestría, mi agradecimiento a Horacia Fajardo, Javier Maisterrena, Isabel Mora, Mauricio Guzmán, Hortensia Camacho y especialmente a Neyra Alvarado quien me ha impulsado en la reflexión de la antropología. Al CONACYT y al Colsan por la beca otorgada durante mi estancia en la maestría en Antropología Social. Un especial reconocimiento al apoyo otorgado por el personal administrativo, de biblioteca y a la señora de las copias, por la atención y buen trato.

A los lectores de esta tesis, que tuvieron la paciencia y agudeza para hacer los comentarios y observaciones que me hicieron reflexionar y mejorar en lo posible este texto, gracias a la Dra. Anath Ariel de Vidas y al Dr. Miguel Olmos.

A los compañeros y amigos que me hicieron la vida más llevadera en tierras potosinas, gracias Claudia Gasca, Oscar Reyna, Gerardo Hernández, Jorge Castillo, Paulina Ultreras, Elizabeth Pérez, Juan Manuel Estevis, Gabriela Bravo, Alicia Villagómez y Mónica Segura.

A los amigos y camaradas que conocí en el camino, Mónica Chávez, Berenice Neavez, Memo Luévano, Georgina Quiñónez, Marcela, Amando René, César y Lety. A Karla Vivar, por continuar ahí. Y seguiremos en la lucha.

A mis padres Carlos Cotonieta y Guadalupe Santeliz por todo lo que me han dado, a mis numerosos hermanos: Javier, Lilia, Beto, Víctor, Carlos, Billi, César,

Violeta y Lupita, por el apoyo e interés que de diversas formas han mostrado por lo que hago. De igual forma a todos mis sobrinos.

A mi gran compañera Norma Ramos, por ser una parte fundamental en este trayecto, por las constantes muestras de paciencia y motivación cada vez que no salen bien las cosas, por ponerme al día en mis momentos de distracción, por compartir los instantes agradables y especialmente por su entusiasmo que me da ánimos para seguir adelante.

A los habitantes de Agua Puerca y La Manzanilla que me permitieron vivir en su rancho, por la hospitalidad de don Abel Contreras y su familia que me ofrecieron su casa y a todos aquellos que me brindaron su confianza y me compartieron sus andanzas en tierras pameanas.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I ETNOGRAFÍA DE AGUA PUERCA Y ASPECTOS DE SU HISTORIA.....	19
Introducción.....	19
1.1 La región.....	20
1.2 Etnografía de Agua Puerca.....	24
1.3 Historia: evangelización de los pames en zona de frontera.....	40
CAPÍTULO II ORGANIZACIÓN SOCIAL Y JERARQUÍA DE CARGOS.....	56
Introducción.....	56
2.1 La dinámica social y la vida cotidiana.....	57
2.2 Ciclo de vida y parentesco en la organización social.....	61
2.2.1 Familia y matrimonio.....	65
2.3 La jerarquía de cargos.....	80
CAPÍTULO III ACTIVIDAD RITUAL, COSMOVISIÓN Y CICLO AGRÍCOLA.....	103
Introducción.....	103
Primera parte.....	105
3.1 Concepción del tiempo y espacio pameano.....	105
3.2 Los entes sagrados en la concepción pame.....	121
Segunda parte.....	138
3.3 Los especialistas rituales.....	138
3.3.1 Los <i>ga'úing</i> o curanderos.....	141
3.3.2 Los <i>gatu'u</i> o brujos-hechiceros.....	155
3.4 El ciclo agrícola y las fases del ritual.....	160
CAPÍTULO IV EL SABER PAME: MEMORIA, TERRITORIO Y RITUALIDAD.....	186
Introducción.....	186
4.1 Cosmovisión: las bases de la representación colectiva del territorio.....	187
4.2 Reproducción social y relaciones de poder.....	194
4.3 Elementos de identidad en los pames de Agua Puerca.....	203
4.3.1 Los Otros en la vida pame.....	209
CONCLUSIONES.....	217
BIBLIOGRAFÍA.....	226

ÍNDICE DE MAPAS, FIGURAS, FOTOS Y CUADROS

Mapa 1 Ubicación de la región pame y el municipio en el estado y la República Mexicana.....	16
Mapa 2 Agua Puerca y La Manzanilla en el ejido de La Palma, Tamasopo.....	17
Mapa 3 Carta topográfica donde se muestra Agua Puerca, La Manzanilla y la región serrana.....	18
Mapa 4 Misiones de la Pamería (siglo XVI, XVII Y XVIII).....	47
Mapa 5 Principales cerros donde ofrendan los curanderos.....	176
Figura 1 Los cerros y cañones que rodean Agua Puerca.....	27
Figura 2 Genealogía de una familia extensa.....	69
Figura 3 Distribución de los espacios domésticos.....	76
Figura 4 Recreación del movimiento del sol, vientos y truenos.....	108
Figura 5 El cordón que une los mundos.....	112
Figura 6 El <i>S*ljwas</i>	125
Figura 7 Calendario de actividades en Agua Puerca a lo largo del año.....	163
Foto 1 Rodeado de cerros se ubica Agua Puerca.....	25
Foto 2 <i>S*ljwas</i> colocado cerca de las rocas, en la cumbre del Cerro de la Cruz.....	124
Foto 3 “Cruz Mayor” en el centro del cementerio, alusión al Primer muerto.....	129
Cuadro 1 Principales datos de la genealogía.....	69
Cuadro 2 Cargos principales.....	85
Cuadro 3 Distribución y duración de los cargos en Agua Puerca.....	86
Cuadro 4 Tipo de enfermedades más comunes.....	144
Cuadro 5 Los objetos más recurrentes en la brujería.....	157
Cuadro 6 Aproximación a un calendario xi'uiy.....	161
Cuadro 7 Etapas del trabajo agrícola y unas fiestas.....	162
Cuadro 8 Tiempo de lluvias y tiempo de secas.....	164

INTRODUCCIÓN

Este trabajo muestra aspectos etnográficos del ritual y el ciclo agrícola xi'iuy¹ dentro del marco de la organización social, que permiten evidenciar algunos elementos de la cosmovisión pame de la región de La Palma, en el estado potosino. Mediante la exégesis indígena describo y relaciono las concepciones del tiempo y espacio a partir de los ciclos agrícolas y la actividad ritual que realizan tanto la comunidad (dirigida por sus autoridades) como los especialistas rituales (curandero –*ga'ueng*– y hechicero –*gatu'u*– o brujo²).

Para tal efecto comparé algunas características del sentido y práctica de los rituales agrícolas en el organigrama de dos comunidades³ relativamente cercanas de la región de La Palma, municipio de Tamasopo, San Luis Potosí (ver mapa 1, Pág. 16). El rancho de Agua Puerca significó el punto de partida donde describo el estilo de vida de estos pames del norte, confrontando algunas características con el rancho de La Manzanilla.

La labor comparativa tuvo que ver sobre todo en la ausencia en una y presencia en otra (al menos reconocidos socialmente) de curanderos que se encargan no sólo de las

¹ De acuerdo con el uso del término xi'iuy o pame, el primero se remite en contexto donde se habla en lengua indígena, mientras que pame, de carácter más genérico, se refiere cuando se habla en español o se quiere hablar de sí mismos a partir de cómo son referidos desde afuera, lo que ha llevado que ellos mismos usen dicho término para hablar de sí frente a los que sólo hablan en español. Es importante tomar en cuenta que se consideran xi'iuy y no pames, ya que tiene connotaciones negativas por el uso del término en pueblos mestizos vecinos que lo expresan despectivamente. Así, se dicen pames hacia el exterior “porque es más conocido que xi'iuy, que quiere decir indígena, y que somos los que hablamos la idioma”, según un habitante de Agua Puerca.

² Que, aunque no son lo mismo hechicero y brujo, es común que se les refiera indistintamente, cuando sea el caso haré la distinción entre el brujo que “chupa sangre” y el brujo que hace brujerías o hechicerías.

³ Uso el término de comunidad y rancho para referirme a los asentamientos indígenas, ya que ambas acepciones son utilizadas localmente. Mientras que pueblo lo remiten para nombrar los asentamientos mestizos o hispanohablantes.

prácticas curativas (de carácter privado), sino también de aquellas orientadas a la petición y agradecimiento de las lluvias (de interés colectivo), además, del papel relevante del curandero-juez en la organización social de La Manzanilla y su relación constante con Agua Puerca.

Para acercarme a esta realidad, un marco teórico-conceptual y metodológico me permitió ir delimitando las categorías que hicieran posible enmarcar el objeto de estudio, de ahí que hayan sido fundamentales algunas lecturas y postulados al respecto, que, con base en mis datos etnográficos fuera posible confrontarlos con otras realidades etnográficas y principios teóricos que me sirvieron como guía para acompañar tanto la observación de campo como la reflexión antropológica de los datos obtenidos.

En este sentido, si bien es cierto que el concepto de cosmovisión ha sido discutido amplia e interminablemente, he considerado su uso ya que su aplicación ha mostrado resultados claros en estudios como los de López Austin (1996), Broda (2001), Neurath (1998), Gutiérrez (2002) y Alvarado (2004), como una categoría antropológica y etnológica que permite relacionar “los aspectos íntimos de la vida social con la explicación del cosmos” (Gutiérrez, 2002: 39).

De esta forma el concepto de cosmovisión⁴ es retomado aquí porque es útil para comprender las relaciones que un grupo establece entre su ambiente natural y sus prácticas socioculturales, “como el aparato cognitivo que permite organizar la vida social elaborada a partir de la observación profunda y ancestral del entorno natural” (*Ibid*, 36), este conocimiento de la naturaleza y su representación obedece en todo caso a

⁴ Un amplio estudio sobre la etnografía de la cosmovisión se encuentra en Medina (2000).

una representación simbólica, que es la expresión misma de la cosmovisión en relación con la organización social comunitaria.

Si embargo, esta forma de representación no es concebida aquí como estática y permanente en el tiempo, sino que se reelabora y reinterpreta constantemente de acuerdo al devenir histórico de la misma sociedad, considerando que puede mantener una parte lo suficientemente resistente al cambio, que es lo que permite su continuidad, deslindándose de la idea de un tránsito directo entre lo prehispánico y lo actual, sino considerando una estructura actual donde hay antiguos y nuevos elementos funcionando.

En este tenor, sigo de cerca los planteamientos de López Austin (1994: 11) para esbozar que, la cosmovisión como expresión de un hecho histórico, es una heterogénea composición con distintos ritmos de transformación de sus diferentes elementos, pero que tiene componentes que constituyen su núcleo duro, muy resistentes al cambio, que protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales.

Abundando en esta idea, planteo la posibilidad de que viejas prácticas agrícolas lleguen hasta nuestros días resistiendo la transformación inminente de procesos culturales dinámicos más amplios, tratándose justamente de una parte profunda de la cultura que se mantiene a través del tiempo, como lo ha planteado López Austin:

Mientras que algunos elementos pueden ser considerados como verdaderos termómetros de las transformaciones sociales, otros parecen enquistados, protegidos, y persisten, sin exagerar, por milenios. La religión y la magia pueden verse, en cuanto a sus estructuras y articulaciones, profundamente transformadas en la evolución social; pero la persistencia de algunos de sus elementos llega a darles, en no pocos casos, una apariencia de continuidad muy grande (1990: 34).

De esta forma, como se ha dicho, la observación sistemática y repetida de los fenómenos naturales del medio ambiente, ha permitido a los conocedores de estos saberes hacer predicciones y orientar el comportamiento social (Broda, 1991: 462), siendo de este

modo la expresión de su eficacia simbólica que genera dicha cosmovisión, por ello está estrechamente vinculada con la ideología⁵ ya que actúa como un “conjunto articulado de sistemas ideológicos [campos o ámbitos] relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que [...] un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (López Austin, 1990: 20). De ahí que sea importante considerar esta postura ante el hecho de que los habitantes de Agua Puerca –y en el caso de otros ranchos indígenas también– ven necesario y obligatorio cumplir con una serie de preceptos orientados al mantenimiento de la salud y la presencia de lluvias expresados con “el costumbre” (noción de autoridad y norma moral), ya que de no seguir dichos preceptos se corre el riesgo de padecer enfermedades, sequía y la fragmentación del grupo.

Considerando que cada sistema ideológico (en este caso la cosmovisión articulada con el resto de los componentes del complejo social) tiene su propia dimensión temporal, su propio ritmo de cambio y su propia capacidad de resistencia ante las transformaciones sociales (López Austin, 1990: 34), no se trata de afirmar que los elementos resistentes al cambio permanezcan inmutables al paso de los siglos, pero tampoco que las profundas transformaciones sociales son base para negar la conservación de elementos de muy remoto pasado. Por ello, la investigación etnográfica contribuye aportando elementos que permitan reflexionar sobre la posibilidad de la persistencia, o no, de aspectos culturales cruciales, sin pretender proyectar, reitero, una visión del presente al pasado o viceversa.

⁵ Basada en un conjunto de representaciones, ideas y creencias, cuyos elementos se encuentran articulados entre sí por una relativa congruencia interna que los estructura, al mismo tiempo que están condicionadas socialmente. De este modo existen dos planos de la ideología, el abstracto (el sistema articulado de ideas) y el de la actualización de esas ideas y de su institucionalización (López Austin, 1990: 15-17).

En este marco de la cosmovisión, se ha demostrado que el cultivo del maíz ha sido desde tiempos remotos un referente en la organización social, política, económica y cultural, ya que en la actualidad muchos son los pueblos indígenas que rigen sus calendarios de fiestas y ceremonias a partir del cultivo de esta planta, llevando a cabo rituales de apertura y cierre del temporal ofrendando a los cerros, cuevas, sótanos, corrientes de agua, rocas y campos de cultivo. De ahí que al pretender analizar la cosmovisión de los pames del norte recurra a la relación entre ritual agrícola y organización social que me permite identificar los vínculos entre lo expresivo y lo práctico de ese saber indígena.

Para llegar a esta delimitación de categorías de análisis fue crucial mirar de cerca la manera como se organizaba la vida social de Agua Puerca, vivir en la casa de un personaje tan importante para el grupo, que desempeñaba (y había desempeñado antes, y recurrentemente) cargos de juez, representante de comités de obras y asesor de otros dirigentes de algún cargo, me fue llevando de la observación de los rituales en contextos eminentemente religiosos a una reflexión de su articulación con la vida social comunitaria en todos sus aspectos, finalmente proyectando esas relaciones, nociones y saberes, en la manera en que se concibe y aprehende el mundo indígena.

Por lo anterior este trabajo gira en torno a los rituales agrícolas realizados tanto por los especialistas (curanderos y brujos) como por los jefes de familia y autoridades locales que comparten, en niveles variados, un saber que forma parte de la cosmovisión indígena que ordena la vida social. De esta manera, recurrí a la sistematización de la información etnográfica de un estudio de caso, de los xi'iuy (pames) de Agua Puerca en particular y con una visión comparativa de ciertos aspectos en La Manzanilla, ambas, comunidades del ejido de La Palma.

En Agua Puerca pude notar que existen prácticas y creencias compartidas entre sus habitantes (en diversas intensidades y grados) vinculadas con la existencia de entidades sagradas que tienen una influencia importante en la vida individual y social. De la misma forma, tanto individual como colectivamente, se afronta la incertidumbre de la vida ante la enfermedad y la escasez de lluvias; tanto los especialistas rituales como los miembros de la jerarquía de cargos están obligados a llevar a cabo rituales que establezcan esos vínculos de reciprocidad y buen trato con aquellos seres que gobiernan el mundo pame. Esta actividad ritual, de una u otra forma, está estrechamente articulada al ámbito agrícola y a las deidades de la lluvia, vientos y tierra; así lo demuestra la referencia que se hace al Trueno, Muerto y Diablo que se ofrenda en las cumbres de los cerros.

Es importante aclarar que este tipo de rituales agrícolas en Agua Puerca se ha reconfigurado de acuerdo a las condiciones cambiantes de su organización, ya que aún ante la ausencia de especialistas rituales (curanderos) en esta comunidad, la relación estrecha con la comunidad de La Manzanilla ha permitido que los curanderos de esta última se integren a la dinámica de Agua Puerca en la actividad ritual, mientras que, por otro lado, la jerarquía de cargos realiza sus propias actividades y celebraciones cívico-religiosas encaminadas al bien comunitario, como podrá notarse en el texto.

Por todo lo anterior, este estudio pretende demostrar que el ritual agrícola se expresa en la organización social y existe un vínculo muy importante entre esa organización social pame y el ritual agrícola, que me lleva a entender su cosmovisión. Por ello el ritual agrícola y la organización social, son factores fundamentales para la continuidad del saber pame y con ello de la cohesión e identidad en el ámbito local y regional. Ya que sin la actividad ritual y su articulación social, la práctica de los

especialistas rituales y autoridades locales no podría realizarse de forma óptima, poniendo en juego la permanencia de ese saber indígena.

Tomando en cuenta que, en el ritual se vierten contenidos cosmogónicos que integran eventos espacio-temporales y que regulan las actividades del calendario agrícola pame, sus funciones fundamentales son la de pedir por un buen temporal (“dar de comer a los *animales*”) y agradecer por la cosecha (celebración de los “elotes tiernos” aventando granos a los cinco vientos o rumbos del mundo) que abre y cierra el ciclo de lluvias, respectivamente. Este ciclo anual se desarrolla en dos grandes momentos, el “tiempo muerto” y el “tiempo de vida”, ofrendando en los montes, cerros y en los campos de cultivo, así como las ceremonias de carácter doméstico durante el “tiempo muerto” o tiempo de secas, ya que durante las lluvias las deidades actúan y determinan el tiempo sagrado.

En lo metodológico se analiza el ritual agrícola desde un enfoque estructural-funcional, donde los diversos elementos culturales contribuyen en la continuidad cumpliendo con ello la función de fomentar la cohesión social a partir de su capacidad de ser reconocido socialmente por las normas y pautas de conducta que regulan algunos aspectos de la vida social.

Considerando que Broda (1991) había sugerido que el punto de partida del culto indígena era la observación detallada de la naturaleza y que uno de sus propósitos fundamentales era controlar las manifestaciones de los fenómenos naturales a través del ritual; estos rituales agrícolas serían fundamentales en la vida social indígena, ya que el cultivo de la tierra sería esencial en la reproducción del grupo.

En otros trabajos se aborda particularmente el ritual agrícola en lugares y épocas variadas (Broda 1991, 1997, 2001; Neurath, 1998; Celestino, 2004; Gutiérrez 2002;

Alvarado, 2004; Pitarch, 1996). El ritmo de las actividades en torno al cultivo del maíz fue entonces un determinante en la organización de la vida comunitaria, de la vida doméstica, de los rituales de la casa, de las ceremonias de curación y de las ofrendas a los muertos, dichas actividades se establecieron a partir de un calendario agrícola que regulaba la vida indígena, al tiempo que, en torno a la actividad agrícola el campesino indígena se desempeñaba como “labrador en el contexto de lo sagrado” (Lenkersdorf, 1996:124).

En este aspecto hay sobre los pames breves trabajos en la región de Santa María Acapulco⁶: Heidi Chemin (1984) remite las relaciones históricas de Soriano y de forma somera describe algunos rituales de curación y ofrendas a las piedras, y Dominique Chemin destaca los "Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas en la región pame de Santa María Acapulco" (1980) y “Algunas anécdotas y consideraciones sobre el chamanismo pame en Santa María Acapulco“ (1991), además de Ordoñez (2004) que retoma algunas de estas consideraciones y concluye que, “En orden de importancia, el dios Trueno, y la diosa Luna, participan en la vida ritual pame. La luna y el sol están relacionados con la Virgen María y el dios católico, respectivamente; al sol se le vincula con la época de secas y la luna con la mujer-madre y el ciclo menstrual” (2004: 23), sin que de mayores datos concretos para establecer esta relación. En cuanto a los pames de la región de La Palma no existe ninguna investigación bajo esta temática.

⁶ Además de otros de corte lingüístico entre los que destacan, los de Juan Guadalupe Soriano en 1979 (en Chemin Bässler, 1984) y el de Francisco Valle en 1989, y con la incursión del Instituto Lingüístico de Verano con Lorna Gibson (1954), Leonardo Manrique (1960) y Yolanda Lastra (1998), principalmente, se enfocarán sobre todo en la región de Santa María Acapulco y de la Sierra Gorda queretana, de donde resultan algunas publicaciones sobre la lingüística y las relaciones de parentesco pame (ver bibliografía).

Este estudio es sincrónico y abarca un periodo de dos años, algunos aspectos históricos y diacrónicos los he mostrado sólo a manera de ejemplos por lo que no muestra la profundidad suficiente para mirar procesos de largo plazo, sino sólo a manera de hipótesis para futuras investigaciones.

La manera en que me acerqué a la Pamería⁷ fue al cursar la maestría en Antropología Social en El Colegio de San Luis, por una vieja curiosidad de conocer uno de los grupos indígenas otomames (Soustelle, 1993) menos investigados, considerando mi previo trabajo de tesis de licenciatura con los otomíes de la Sierra de las Cruces en el Estado de México. Me llamó la atención que hubiera muy pocos datos, tanto históricos como etnográficos, sobre estos pames que incluso eran considerados como un “grupo cazador que adquirió parte de la cultura de los otomianos de Mesomérica, incluso el idioma” (Dominique Chemin, 1991: 91), me interesaba explorar en un principio esta relación de nómadas-sedentarios pero no se puede llegar aún a una explicación completa, puesto que faltaría conocer aún más sobre las culturas nómadas del norte de México.

Fue así que luego de plantear las posibilidades reales, tuve una primera estancia en abril de 2005 (del 25 al 27), conociendo las comunidades de esa región hospedándome en la casa del juez primero de Agua Puerca, donde permanecería en las siguientes estancias de trabajo de campo.⁸

⁷ Así definía Don Primo Feliciano Velásquez (1983) las tres regiones del estado potosino en función de los grupos indígenas que las habitaban; la Zona Media la llamó Pamería, al Altiplano la Guachichila y la Huasteca quedaría igual. Entre los primeros investigadores en estudiar a los pames fue Jacques Soustelle, a quien debemos la delimitación de la familia otomí-pame (1993 [1937]).

⁸ Además de una amplia explicación sobre mi interés de pasar algún tiempo en la comunidad (y en su casa) la credencial de El Colegio y de elector terminaban por legitimar de algún modo dicha motivación.

Hacía algunos recorridos entre las comunidades, acompañado por don Abel Contreras, jefe de dicha casa. Siempre sería recurrente el cuestionamiento de mi presencia en sus ranchos, aún cuando ya les hubiera explicado que me interesaba escribir sobre la “historia” de Agua Puerca. Platicaba con los más viejos, con quien pude hacer una buena amistad, recordaban aquellos años cuando los “visitaba” Heidi y “Dominico” [Dominique] para platicar, grabar audio y video de las ofrendas a los muertos y pasar varias noches platicando a la luz de las velas, ya que por entonces la energía eléctrica todavía “no llegaba”.

Aún cuando la justificación de mi presencia les parecía vaga (ya que recurrentemente se me cuestionaba el motivo de mi estancia a veces tan larga⁹), regresé a Agua Puerca a realizar mi primer trabajo de campo del 20 de agosto al 13 de diciembre de 2005, con algunas visitas que hacía a la cabecera municipal (Tamasopo) y a otros pueblos y lugares vecinos con el fin de conocer un poco la región, además de los intermitentes regresos a la ciudad de San Luis Potosí. De El Colegio de San Luis se me asignaría un apoyo para trabajo de campo, eso junto con parte de la beca de posgrado me permitiría mantenerme en la comunidad. Una segunda estancia de campo la haría del 1 de mayo al 10 de agosto de 2006, con el apoyo económico de trabajo de campo similar al anterior; además del pago por la comida y la estancia, tenía que destinar buena cantidad de dinero en cerveza y aguardiente ya que así lo establecía el ritmo de convivencia en las reuniones de fin de semana, ya que era parte de la dinámica masculina.

⁹ Ya que si bien no estaban acostumbrados a las “visitas” externas, si se había hecho habitual que cada verano llegaran jornadas de voluntarios estadounidenses para regalar medicinas y ropa, además de algunas universidades (como el ITESO-Guadalajara) que llegaban a pie desde el pueblo de La Palma a algunas comunidades indígenas a regalar ropa para el invierno.

Mi relación con la gente de Agua Puerca fue caminando en torno a sus actividades cotidianas, en ellas participaba acompañando a la milpa, en múltiples recorridos por el monte buscando las reses perdidas o recolectando chamal y chile piquín, yendo a otros ranchos indígenas para alguna celebración matrimonial o a pueblos mestizos donde “Zumbido Norteño” (el pequeño grupo musical de don Abel y sus dos hijos) tocaba corridos y rancheras en bailes de graduación en las escuelas. La cercanía con el juez auxiliar me permitiría un margen de movimiento dentro de la comunidad y en lugares vecinos, creían al principio que era un misionero, un empleado de gobierno y al final la desconfianza se fue disolviendo y tuve muy buena amistad con varios jefes de familia, ancianos y jóvenes que me llamaban “maestro” y contaban algunas historias, anécdotas y me enseñaban algunas palabras en xi’iuy.

Los contextos donde se daba la “obtención de información” era en la charla informal, durante las actividades de la gente, en los descansos debajo de las enramadas; en realidad trataba de participar lo más posible y observar lo que se hacía y cómo se hacía para, al final, hacer algunas preguntas precisas. Los diálogos fueron fundamentales, y estos se hicieron siempre en español (ya que algunas palabras y detalles que me parecían clave las indagaba en la lengua materna).

La perspectiva se amplió al notar los vínculos de parentesco y la relación directa con los curanderos de La Manzanilla que tenían una actividad constante en Agua Puerca, esto me llevó a reforzar un análisis comparativo de ciertos aspectos. Vivir en la casa del juez, personaje muy importante por su incidencia en la comunidad me permitió “entrar” en los ranchos y darme cuenta de la relevancia que tendría la organización social en la realización de todo tipo de actividad colectiva.

En múltiples actividades no se me permitía participar, como en las charlas de una boda o en los rituales solitarios que los brujos y curanderos realizaban en las cumbres de varios cerros, y era no sólo por ser “de fuera” sino, además, porque está vedado para todos aquellos que no eran familiares de alto rango o especialistas rituales locales, respectivamente. La disposición de platicar sobre sus actividades me permitió confrontar datos recurrentes y constantes (aún sobre aquellos que yo no habría observado), también hubo varios curanderos y brujos que categóricamente se negaron a platicar conmigo.

Como parte de una estrategia para entablar las primeras relaciones realicé una encuesta casa por casa, con la cual elaboré una base de datos con información general de los habitantes de Agua Puerca y La Manzanilla lo que me permitiría después identificar nexos de parentesco, historia de cargos y distribución de la tierra. Tuvo que pasar algún tiempo antes de que pudiera participar plenamente en la dinámica local, ya que además de acompañar a varios jefes de familia al trabajo en la milpa, también la convivencia entre tragos de aguardiente y cerveza me abrieron una posibilidad de relación que se iba reforzando constantemente, ya que participaba prácticamente en todo, hasta en las borracheras.

De este modo, a partir de la información obtenida durante el trabajo de campo y a la luz de algunas reflexiones sobre la exégesis indígena pasaremos a la descripción de cómo se fue formando este texto.

Este trabajo está organizado en cuatro capítulos con algunos subcapítulos, además de una introducción y algunas reflexiones finales a manera de conclusiones. La distribución de cada capítulo y sus ítems correspondientes se dieron en el siguiente orden.

En el capítulo I presento un panorama general de la etnografía de Agua Puerca, con la intención de mostrar la región y geografía; el aspecto social, que incluye el número de habitantes, formas de comunicación y estilos de vida; en lo político las formas de organización regional y local, así como su administración y relación con el exterior; en lo económico se señalan las principales actividades que son, el cultivo de maíz, la cría de algunas reses y animales domésticos, así como el trabajo fuera de la comunidad en la zafra, finalmente en lo religioso se esboza la presencia de los misioneros y la cada vez más frecuente presencia de nuevas opciones religiosas.

En el segundo punto hago un rápido viaje por el contexto histórico de la evangelización de los pames, ubicando elementos que nos permiten comprender su situación religiosa hasta nuestros días. En esta parte también resalto algunas referencias al ritual de tiempos pasados que nos permitan identificar puntos desde dónde mirar los aspectos históricos más importantes de la práctica religiosa y ritual.

En el capítulo II hago la transición de aspectos del capítulo anterior, resaltando la organización social de Agua Puerca, donde vemos cómo se configura la vida social, el ciclo de vida y parentesco y la jerarquía de cargos, y donde la función que desempeñan las autoridades locales se muestran como amalgamas de actividades civiles y religiosas; la forma en cómo están organizados y los vínculos comunitarios internos y externos, además de su intervención en las fiestas de corte católico con significados agrarios.

Un aspecto más que no dejaría de resaltar es la posición que tiene el curandero dentro de la organización social de Agua Puerca, cumpliendo sus funciones de especialista ritual no interno, pero que participa en la vida cotidiana de forma importante. Del mismo modo este personaje muestra el dinamismo de la organización social pame con la articulación nacional, desempeñando cargos de tipo civil

(establecidos por el Estado, mediante el municipio y organismos como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas –CDI) siendo juez por un tiempo, mientras que su función como especialista ritual es atemporal.

En el capítulo III, se aborda uno de los aspectos fundamentales de este trabajo: los rituales, el ciclo agrícola y la cosmovisión, capítulo que se han dividido en dos partes con el fin de que sea más ágil su lectura. En la primera parte se aborda la concepción del tiempo y espacio pameano aludiendo algunos relatos míticos que vinculan las temporadas del trabajo agrícola con la presencia de algunas deidades relacionadas con la lluvia, la tierra y el ámbito externo.

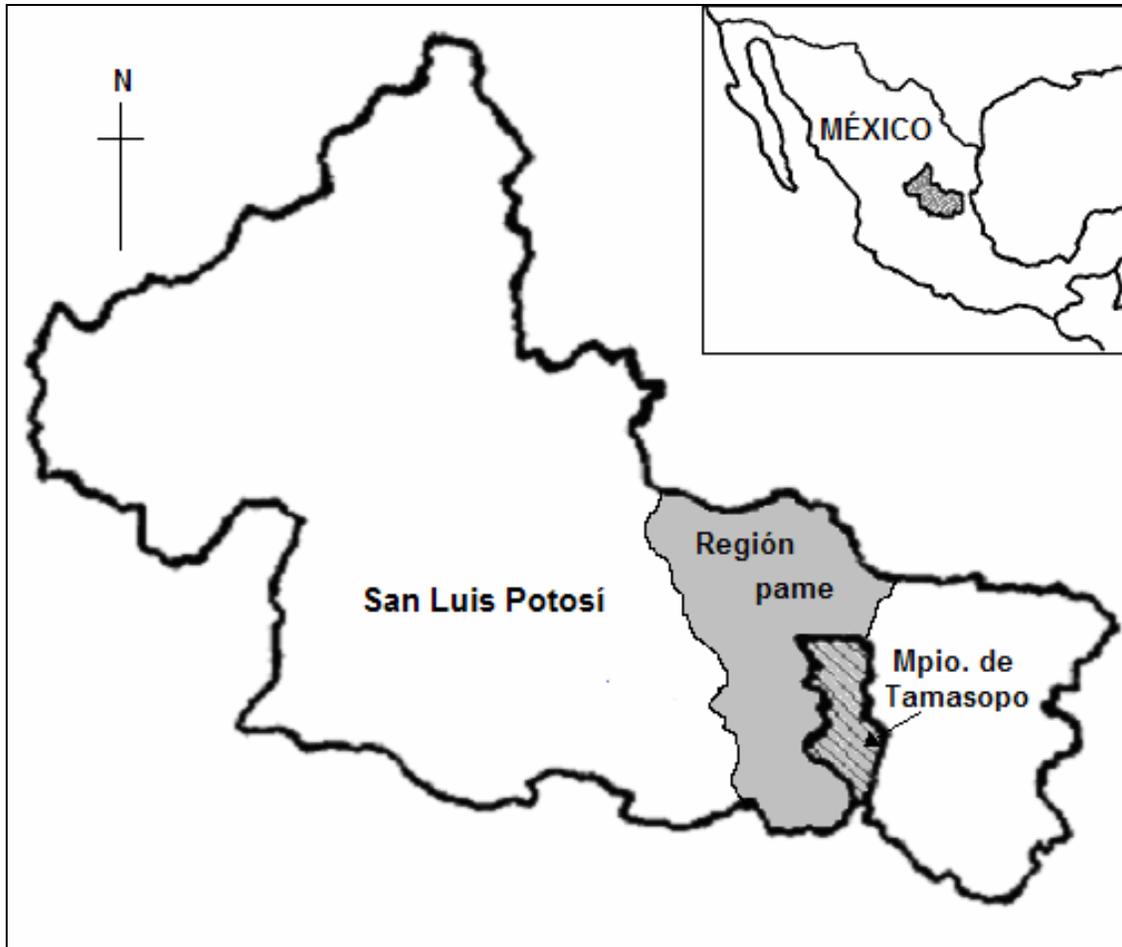
También muestro en esta primera parte la importancia que tienen una clase de seres asociados con el inframundo, la tierra y el cielo; son llamados *animales*, que representan al Trueno, Muerto y Diablo, y que tienen una incidencia clave en el mantenimiento del mundo.

En la segunda parte se muestran los procedimientos y actividades de los especialistas rituales, los curanderos, desempeñando actividades con el mantenimiento de la salud y con vínculos y poderes de relacionarse con las entidades sagradas, mientras que los brujos y hechiceros crean el desequilibrio y caos social con el uso de la hechicería y persuadiendo a los *animales* para lograr sus fines.

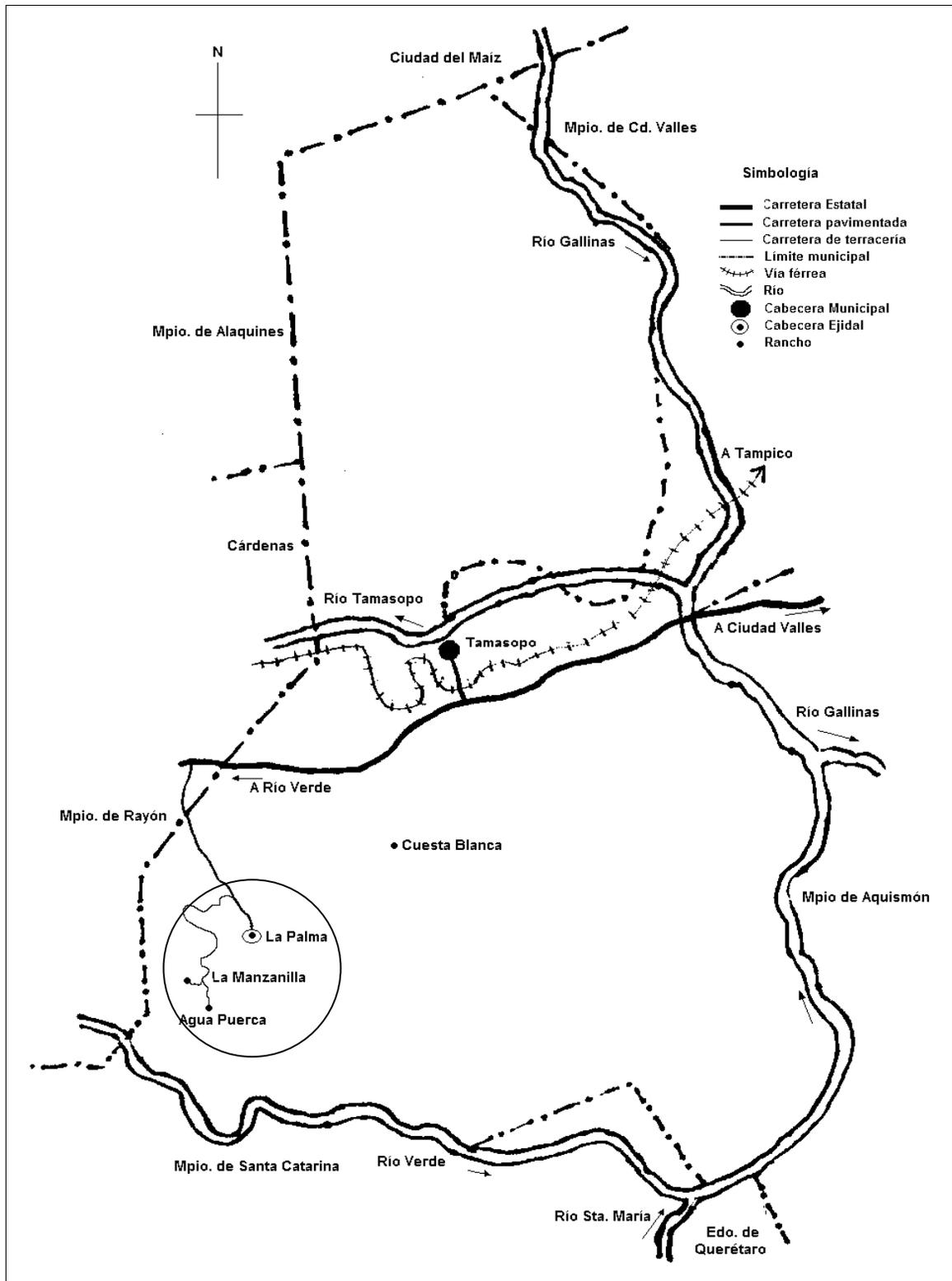
Otro aspecto de este apartado es el que se refiere al ciclo agrícola y las fases del ritual, relacionando los distintos tiempos donde se organiza alguna celebración, trabajo comunitario y ritual, de acuerdo a la concepción de los tiempos en términos del trabajo agrícola; todas ellas articuladas con las tareas de los especialistas rituales y la jerarquía de cargos.

En el capítulo IV a partir de los datos etnográficos mostrados en los anteriores capítulos se hace un ejercicio de interpretación bajo categorías como el saber pame, la cosmovisión y la memoria colectiva, la territorialidad, y algunos elementos de la identidad pame que me llevan a la reflexión de una identidad étnica nutrida por vínculos cognitivos y afectivos, en el marco de las relaciones de dominación y sujeción de procesos históricos específicos. En este ejercicio retomo elementos de la actividad ritual, la organización social y algunas concepciones del mundo indígena para mostrar cómo se construye la imagen de sí mismo y del Otro.

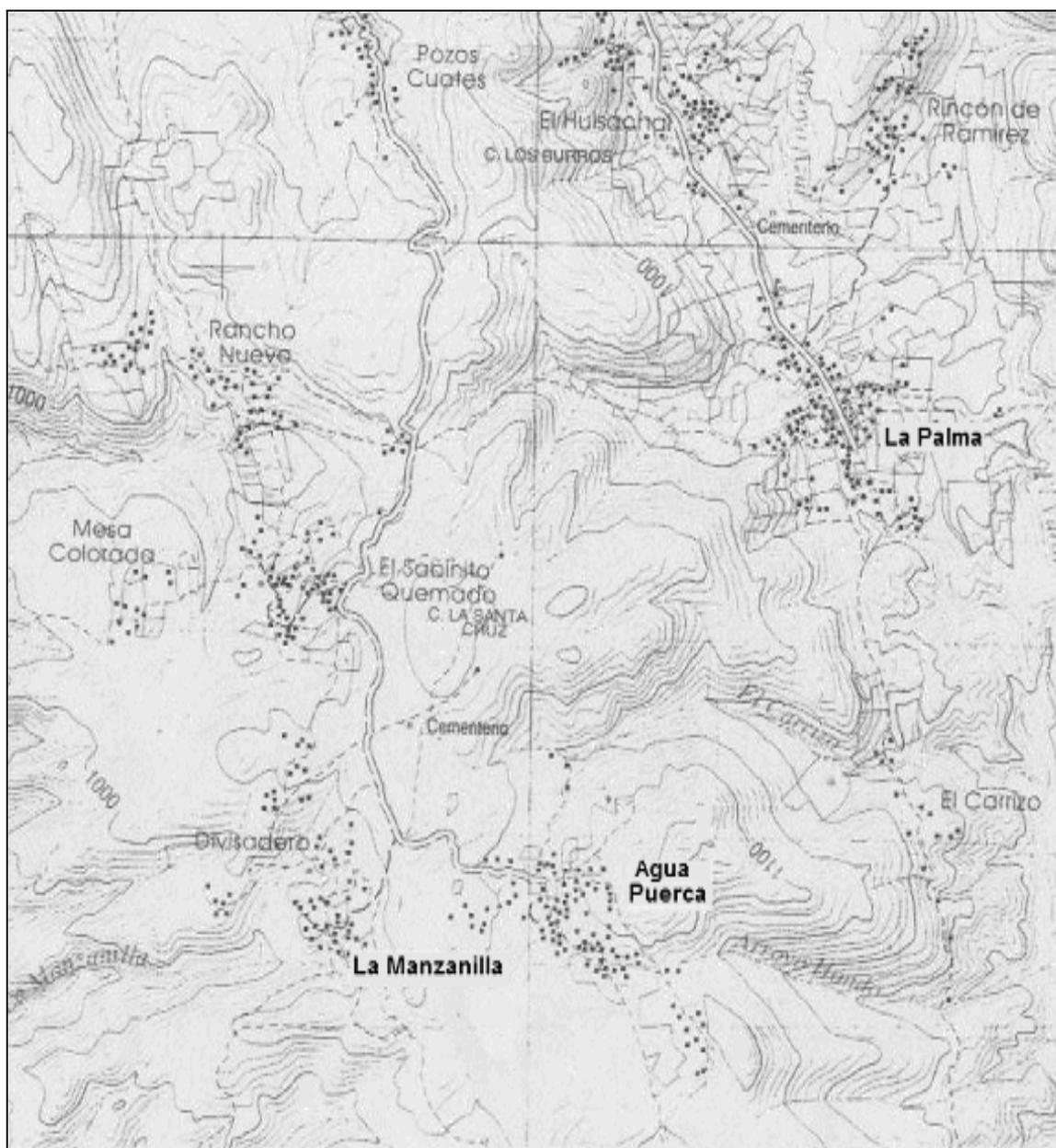
Al final del trabajo, a manera de conclusiones, se hacen algunas reflexiones sobre la cosmovisión, el ritual agrícola, la jerarquía de cargos y la identidad de los pames de Agua Puerca, planteando algunas preguntas que pueden guiar nuevas rutas de investigación y que, en todo caso, no pudieron ser resueltas hasta aquí.



Mapa 1. Ubicación de la región pame y el municipio de Tamasopo en el estado y la República Mexicana.



Mapa 2. Agua Puerca y La Manzanilla en el ejido de La Palma, Municipio de Tamasopo.



Mapa 3. Carta topográfica donde se muestra Agua Puerca, La Manzanilla y la región serrana.

CAPÍTULO I

ETNOGRAFÍA DE AGUA PUERCA Y ASPECTOS DE SU HISTORIA

Introducción

Desde que entablé los primeros contactos con la gente de Agua Puerca, tenía la idea de encontrar algunos elementos que me hablaran de su pasado, narraciones, hechos y acontecimientos transmitidos por generaciones vía oral. No pretendía encontrar nexos directos entre su pasado lejano y la actualidad, sino una vinculación entre ideas y prácticas antiguas y contemporáneas. Esta parte antigua, por lo tanto, no la concebía como arcaísmos sin movimiento, sino de lo que la memoria recuerda del pasado y que funciona en el presente.¹⁰

En este sentido me preguntaba sobre las condiciones de su pasado que dieron fundamento a las prácticas actuales, particularmente aquellas sobre la concepción del mundo ligado a la actividad de los especialistas rituales, sobre cuáles serían esas condiciones particulares que dieran cuenta de la presencia y vigencia de los curanderos y brujos en la actualidad, cuáles fueron los procesos de evangelización y el grado de asimilación que permitieron la continuidad de este tipo de prácticas, así, si hubo tal continuidad de prácticas, de que forma se expresaba esa parte continua de la cultura pame, cual era pues el grado de aculturación en ese sentido.

¹⁰ Como lo planteara Broda al decir que “la posición que es posible abordar este tipo de investigaciones implica [...] no concebir las formas culturales indígenas como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico ni como arcaísmos, sino visualizar esta cultura en un proceso de transformación y reelaboración constante que, no obstante, se sustenta en raíces muy antiguas. La cultura indígena debe estudiarse en su proceso de transformación continua, en el cual antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos” (1995: 14).

Ante esta serie de cuestionamientos que me llevarían a ver las condiciones del pasado pameano, esbozo en este capítulo una etnografía de Agua Puerca y la región, con la intención de ubicar geográficamente al lector y que pueda conocer el contexto natural, social, religioso y otros aspectos generales que más adelante podrán ser desarrollados. En un segundo momento se recurre a la revisión de algunos hechos históricos relacionados con la evangelización de los pames que nos den pistas sobre el contexto donde se fue conformando esa sociedad y la presencia de los especialistas rituales, para luego confrontarlos en los capítulos siguientes con datos actuales sobre ese tema en particular.

1.1 La región

Las comunidades pames se ubican en la Región Media potosina, también llamada, de los Valles Centrales o Pamería (Velásquez, 1983). Esta región enlaza el árido desierto de la región Centro y Altiplano, con la Huasteca; extensión serrana determinada por el sistema montañoso que corre de la Sierra Gorda queretana, que se extiende hasta el sur de San Luis Potosí, el oeste de Hidalgo y el noreste de Guanajuato, que forma parte de la Sierra Madre Oriental.

La diversidad de alturas y climas permitió que existieran múltiples paisajes, desde el cálido-húmedo, pasando por el frío y boscoso, hasta el cálido-semiseco. Pero el paisaje humano es menos variado que el ecológico, ya que la mayor parte de la población es de origen mestizo, sin embargo resaltan núcleos poblacionales indígenas de pames, en toda el área.

Esta región fue considerada como zona fronteriza o Mesoamérica marginal y aglutinaba (desde el periodo preclásico de Mesoamérica) grupos considerados por los

españoles genéricamente con el nombre de chichimecas (pames, ximpeces y jonaces), sin embargo las diferencias entre ellos eran notables, sobre todo entre pames y jonaces, ya que se sabía que los pames tuvieron influencias sureñas, como la práctica de una incipiente agricultura de temporal, mientras que los jonaces eran un grupo que vivía principalmente de la caza y recolección. Una descripción de Labra nos ilustra estas circunstancias.

[...] los ximpeces de naturaleza tan dócil que no hay tradición alguna que persuada su conquista [...] los pames [...] son semejantes a los ximpeces y más aplicados al trabajo y comercio con los españoles y opuestos a los jonaces [...] los rebeldes indómitos jonaces [...] abrigados de la áspera fragosidad se mantenían como en escudo de sus insultos y hostilidades y su veleidosa inconstancia no les permitía población fija, mudándose de unos a otros parajes y amurallándose siempre en los antedichos (Labra, 1988: 53-55)

Las fuentes que nos refieren descripciones de estos grupos son muy escasas y sólo tenemos algunas más bien tardías. Como aquella que refiere hacia finales del siglo XVI, cuando los españoles comenzaron a llegar a estas latitudes, provenientes de Querétaro y del Altiplano potosino. Con motivo de los descubrimientos mineros hacia 1546 en Zacatecas y San Luis Potosí (Mendizábal, 1935) se intensificó la colonización de la Sierra, ante la decidida actuación de las autoridades militares en la “pacificación” de los chichimecas obligándolos a reunirse en pueblos misiones o bien, exterminándolos (Powell, 1984).

Así, se refiere que los franciscanos de la provincia de San Pablo fundaron en 1617 varias misiones en los valles de Río Verde y en las estribaciones de la Sierra Madre y de la Sierra Gorda, las cuales constituyeron la Custodia de Santa Catarina Virgen y Mártir del Río Verde. Por su parte, en los actuales estados de Tamaulipas y Nuevo León se fundaron otras misiones franciscanas, particularmente la Custodia de San

Salvador de Tampico con las misiones pames de Santa María Tamitad, San Francisco de los Guayabos, Santa María Acapulco y San Francisco de La Palma (Noyola, 1996:11).

De este modo, desde el siglo XVII y hasta mediados del XVIII la región se mantuvo como tierra de frontera y sirvió como punto de contacto entre el Altiplano, la Huasteca y la región queretana. Sería hasta 1770 cuando la Corona diera por concluido el trabajo misional dando paso al clero secular, tarea que no terminó de concretarse por la inconstante presencia de los sacerdotes, ya que con la llegada y establecimiento de haciendas se volverían a replegar recurrentemente hacia las partes más agrestes, ya que las tierras les pertenecería entonces a los terratenientes que vieron en la región un potencial importante para la ganadería durante todo el siglo XIX.

La historia de los Valles Centrales, como explica Noyola (1996), durante el periodo colonial y hasta entrado el siglo XIX (1847) estaba muy relacionada con los pames ya que eran un grupo muy importante a nivel local y regional (aún perduraban algunas de las misiones que se habían fundado desde los primeros años del siglo XVII y a pesar de los procesos de mestizaje y aculturación desde mediados del siglo XVIII, seguía existiendo una fuerte identidad como grupo indígena).

Actualmente, en esta región es donde continúan habitando los pames, tanto los sureños de la Región de Santa María Acapulco, como los norteños de la Ciudad del Maíz, Alaquines y la región de La Palma.

En la Zona Media, Río Verde es el centro regional más importante respecto de otros municipios que le rodean (Santa Catarina, Cárdenas, Rayón, Ciudad del Maíz y Tamasopo), semejante al lugar que ocupó en otro tiempo. Destacando por la importancia económica que representa para el estado y el desarrollo regional, evidente en su infraestructura comercial y citrícola.

Desde las carreteras que confluyen a la ciudad rioverdense se muestra una comunicación estratégica al interior del estado y con los estados vecinos del sur y oriente. En este centro urbano, lo mismo convergen mercancías regionales, como nacionales y de importación, que, aunado a la producción local de cítricos, hortalizas y producción ganadera (principalmente vacuna) le da una dinámica relevante en toda la zona, además de la infraestructura en servicios urbanos. En esta ciudad la población es en general hispanohablante, con un estilo de vida “norteño”; que conjuga tanto lo urbano como lo “vaquero”.

Otros pueblos tienen una dinámica propia de las cabeceras municipales, teniendo esa relevancia respecto de los pueblos y ranchos de su jurisdicción, tal es el caso de Cárdenas, lugar que fue importante como enlace del ferrocarril que unía el Atlántico con el norte mexicano; el aire de los ferrocarriles se respira entre sus calles, estaciones y ruinas de aquellos tiempos. En Cárdenas también se encuentra la sede de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) con atención a la población pame, resulta ser un lugar estratégico ya que se encuentra prácticamente a la mitad del territorio de la Pamería (ya que al norte está Alaquines con varias comunidades indígenas y en Ciudad del Maíz está Villa de San José donde hay pames, mientras que al sur está la región de La Palma –Tamasopo y Rayón– y al extremo sureste la Región de Santa María Acapulco, en el municipio de Santa Catarina).

Un pueblo más que tiene importancia para las comunidades pames es Rayón, este es un pueblo mestizo acostumbrado al trato constante con los indígenas que provienen de La Palma y Santa María Acapulco, ya que se sitúa como lugar de tránsito hacia estos lugares y hacia la zona Centro o Altiplano y la Huasteca. En Rayón los pames realizan las compras más comunes o cuando se hace necesaria la atención médica. Para los

pames es la principal opción cuando pretenden comprar los productos necesarios para su hogar, ya que, en el caso de los pames de la Región de La Palma, prefieran este destino para sus necesidades, en lugar de Tamasopo donde “es más caro todo, porque allá es para los turistas, ya de ahí empieza la Huasteca”, me comentó un habitante de Agua Puerca.

Esta configuración espacial demuestra la importancia de los pueblos, cabeceras municipales y ciudades en el contexto regional, donde la población indígena recurre por múltiples motivos y que le ha dado el sello a esta región: La Pamería.

1.2 Etnografía de Agua Puerca

El rancho de Agua Puerca (en xi'iu es llamado *Kante Sampjiy*, “agua de lodo”) se ubica en la región de La Palma¹¹, región que abarca el sudoeste del municipio de Tamasopo y la parte este del municipio de Rayón. Se le llama así por el hecho de que La Palma es la cabecera del ejido del mismo nombre, en el cual se encuentra la mayoría de la población pame de dicho núcleo¹², y está ubicado a una longitud de 99° 28' 55 00” y una latitud de 21° 45' 50 00” (Chemin Bässler, 1984: 216).

Estas tierras forman parte del sistema montañoso de la Sierra Gorda que nace del norte queretano y se prolonga hasta el sur de San Luis Potosí, un macizo rocoso que se pierde al norte en la Sierra de Guadalcázar, mientras que un valle semiárido se extiende

¹¹ Ejido que comprende 34 000 hectáreas, que le fueron restituidas en 1922 por resolución presidencial.

¹² Entre las que están, en la parte del municipio de Rayón: Sabinito Caballete, Tierras Coloradas, El Piruche, El Epazote, Canoas, Las Guapas, San José del Corito, la Chicharrilla y Gamotes, mientras que para el caso de Tamasopo están: Verástegui, Carrizalito Trompetero, Laguna del Olmal, Los Cuates, El Zacate, Puerto Verde, La Mojonera, Tanque del borrego, Pozo del Sáuz, La Laguna de Gómez, Cuesta Blanca, Copalillos, Cañón de la Virgen, El Piruche, Tierritas Blancas, El Nogalito, El Huizachal, Rincón de Ramírez, El Nogalito, Pozos Cuates, Rancho Nuevo, Sabinito Quemado, Mesa Colorada, La Manzanilla, Sabinito Tepehuajal, Sabino de los Orozco y El Carrizo.

hacia el oriente, en las inmediaciones de Río Verde, en el estado potosino. Su clima es templado todo el año, alcanzando los 40° en la temporada más calurosa (que va de abril a junio) y los 5° en la de frío (noviembre a enero), la precipitación anual es de 550 a 700 mm³ (Almazán, 1985: 28),

A una altura de 1100 msnm Agua Puerca (foto 1) se ubica en la parte serrana (y la gran mayoría de los ranchos indígenas pames,) respecto de pueblos hispanohablantes limitando al oriente con los pueblos de La Palma y Rancho Nuevo, al poniente con el pueblo de Rancho El Puente, al sur con La Palma y rancho El Carrizo y al norte con el rancho La Manzanilla y los pueblos de Gamotes y Rayón.



Foto 1. Rodeado de cerros, Agua Puerca y su laguna.

Una serie de cerros rodean los límites de Agua Puerca (ver Fig. 1), la toponimia de estos cerros remiten a las características de cada lugar, por ejemplo el Cerro del Maguey es nombrado así por este tipo de plantas que abundan ahí, el cerro del Sotol por el tipo de árbol que crece en su cumbre, el cerro del Pozo Blanco donde está uno de los dos pozos de la comunidad y donde la tierra blanca de la cañada le da el nombre, el cerro

de las Palmas donde abunda esta planta, así, el cerro del Bejuco por los árboles que particularmente ahí crecen, el del Cotorro por este pájaro que canta en ese rumbo muy seguido, la Mesa se le llama a un cerro con la cumbre plana, el cerro del Llano ya que en la falda del cerro se extiende un pequeño valle donde se siembra, el cerro Cabeza de Tigre por la forma de una peña que recuerda este felino, el cerro del Encinal por un breve bosque de encino, el otro cerro de las Palmas es más lejano que el anterior y ahí abunda esta planta que se recolecta para su uso, el cañón que corre en medio los dos anteriores cerros se llama de los Aguacates ya que algunos árboles de este fruto ahí crecen, otro cañón paralelo se le llama Cuello de Armadillo por su semejanza con ese animal, hacia el norte el cerro La Boca del Sapo se divide en dos cumbres (detrás de este cerro está el rancho de La Manzanilla), donde abundan los sótanos y más atrás el cerro con dos cumbres afiladas que le dan su nombre de Orejas de Caballo.

Estos cerros que rodean la comunidad indican su extensión territorial y delimitan las tierras donde se siembra y recolectan plantas para diversos usos, además, cuatro son los cerros donde llevan ofrendas los especialistas rituales para diversos fines (curación, petición de lluvias, hechicería), estos son: al norte el cerro La Boca del Sapo, al oriente el cerro de la Cruz, al sur el cerro de las Palmas y al poniente el cerro de Encinal.

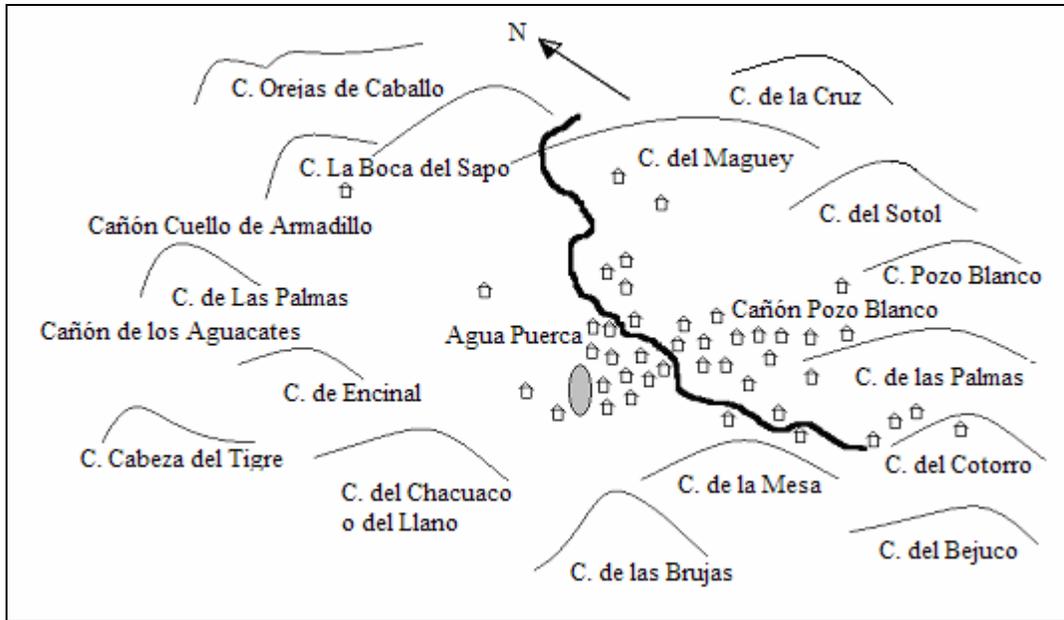


Fig. 1. Los cerros y cañones que rodean Agua Puerca.

Los más ancianos refieren en sus charlas que antes se comunicaban con el exterior por un camino real que cruzaba entre los cerros, del surponiente que comunicaba a los pueblos de Santa Catarina y Pinihuán con pueblos más al nororiente como Canoas y la región Huasteca. A esta última iban a comprar algunos productos básicos (sobre todo maíz y frijol) y abordaban el tren rumbo a Tamasopo y a la región cañera (a trabajar en la zafra). El desplazamiento de la gente a los alrededores de la región indígena fue continuo a lo largo del tiempo, ya fuera al corte de caña o al trabajo en las haciendas.

Actualmente, del pueblo de La Palma se desprenden algunos caminos y múltiples veredas a los diferentes ranchos indígenas del ejido; la geografía por sí misma es limitante en la traza de caminos y los accesos a dichos ranchos es con dificultad a pie y en vehículo. Un camino de terracería que se desprende de la carretera pavimentada, un par de kilómetros antes de llegar a La Palma, va subiendo por la sierra entre barrancos

profundos y cerros pronunciados hasta llegar a Agua Puerca. Este camino fue construido en varias fases y terminó por funcionar en el 2003, lo que ha permitido establecer algunas tiendas de abasto comunitario, llevar materiales industriales (cemento, block, arena, graba, láminas) para la construcción de casas y escuelas, y la instalación de la energía eléctrica.

Las veredas son las principales vías de comunicación para los indígenas, del pueblo a los ranchos hay gran cantidad de ellas; de La Palma hacia Agua Puerca un par de veredas “sube” por los cerros hasta el rancho, una de ellas avanza por un cañón donde corre un río en tiempo de lluvias (el cañón Pozo Blanco-del Arroyo), este era el principal camino por donde caminaban sus habitantes, pero a causa del huracán Gilberto en 1992 –comentan–, se perdió y hoy es sólo una angosta vereda. Al “borrarse el camino del cañón” los habitantes de Agua Puerca abrieron brecha entre la sierra por su parte más pronunciada (por encima del cerro Pozo Blanco), logrando una vereda más corta, aunque más difícil de ser andada.

Los cerros que delimitan la comunidad y que vinculan a la gente con otros ranchos y pueblos están cubiertos por suelos rocosos donde crecen matorrales como la hoja ancha, carnizuelo, uña de gato, palo de arco, huizache, chicharrilla, entre otros, además de árboles de mediana altura como el encino¹³, lantrisco, tepehuaje y palomole, algunas cactáceas como el nopal, un cacto llamado *tequiaté*, lechuguilla y maguey de monte, y una abundante cantidad de yerbas como el estafiate, yerba de la gallina, mala mujer, tomatitos, comida de la zorra, trompillo, dalia de monte, entre muchas otras. También hay una fauna diversa consistente en venado, jabalí y tejón que habitan cerca

¹³ La gente recuerda que por muchos años se dio una tala intensa de árboles como el encino para la elaboración de “durmientes” de las vías férreas de la región de Tamasopo. Creen que los beneficiados fueron las autoridades ejidales quienes permitieron que tomaran los árboles dentro de su propio territorio.

de los cañones, mientras que el “tigre” [ocelote]¹⁴ y el “león” [puma] habitan los peñascos al interior del monte lejano, los coyotes y zorras aunque se sabe que viven lejos de los ranchos con frecuencia merodean por las noches para “robarse” algunas aves de corral.

En el rancho la siembra del maíz es una de las principales actividades, su cultivo es de temporal y se realiza abriendo espacio entre laderas de cerros y el monte. Una familia (de diez miembros en promedio) cultiva entre tres y seis hectáreas, a razón de cuatro “dobles” de semilla (un doble equivale a un kilo y medio) por hectárea en terrenos pedregosos y de pendientes pronunciadas. La agricultura en estas condiciones se dificulta por la poca superficie cultivable y donde la vegetación autóctona compite con la semilla sembrada. En todas las tierras se usa la barreta o azadón para sembrar, ya que el uso de la yunta es nulo en la actualidad.¹⁵

Antes de comenzar los trabajos en el campo, en una asamblea se reúnen los jefes de familia de Agua Puerca para destinar aquellos espacios que no estén siendo cultivados por nadie, se hace la solicitud a la comunidad en presencia del representante del comisariado ejidal y los jueces y se reparten los terrenos; si alguien ha dejado un terreno y quiere a cambio otro de igual o mayor tamaño deberá justificar plenamente

¹⁴ Durante mi estancia en las comunidades se refería la existencia reciente del “tigre”, y la gente explicaba esa presencia a causa de su huida del sur (Huasteca), seguramente “porque ya están acabando con su lugar donde viven, donde se está ocupando la sierra del tigre para sembrar y se están acabando su lugar, por eso yo creo que va huyendo”, comenta un habitante de Agua Puerca. Distinguen la diferencia entre el “león” [puma] y el “tigre” [ocelote o tigrillo], donde este muestra manchas y es de mayor altura que el “león”, al cual conocen bien.

¹⁵ En otros tiempos se cuenta que se usaba la yunta para arar una pequeña porción de terreno semiplana llamada “el llano”, pero con el paso del tiempo esta tierra se dividió entre varias personas y ararla con yunta significó mayor problema por ser tan poca extensión. La yunta siguió presente un tiempo más y en todo caso con fines de celebración de San Isidro Labrador, que, con el tiempo también ha dejado de festejarse.

dicha necesidad, que por lo regular se refiere el crecimiento en el número de la familia o las malas condiciones del terreno que se tiene.

El acondicionamiento de los terrenos requiere de la ayuda de los hijos y parientes que, por lo regular trabajan en el corte de caña en la región Huasteca buena parte del año (ver Fig. 7) y en determinados fines de semana cuando están de regreso en la comunidad aprovechan para organizar las salidas en grupos y lograr limpiar las milpas.

Por lo regular el jefe de familia (padre, abuelo) es el responsable del cuidado permanente de la tierra y sale poco (o definitivamente no sale) a trabajar, ya que son los hombres más jóvenes (hijos, nietos) quienes aportan los recursos necesarios para comprar (en la tienda rural del rancho) maíz y algunos otros productos necesarios para la familia.

Como complemento a la economía local, los habitantes elaboran artículos de palma, barro y madera. Las mujeres desde pequeñas son instruidas por sus madres y abuelas en el tejido de la palma, con la que hacen petates, cestos, morrales y tapetes¹⁶, esta palma es recolectada por hombres y mujeres en ciertos cerros lejanos de la comunidad, algunos de ellos han sido destinados exclusivamente a este fin y no pueden ser cultivados (sobre todo en el cerro de Las Palmas, al poniente). La palma es cortada con machete y amarrada en manojos que se llevan a la casa donde se ponen a asolear por varios días, luego que se “orea” tejen la palma dando la forma del objeto; un petate, una canasta, etcétera.

¹⁶ Algunos hombres también saben tejer petates de palma como apoyo a sus mujeres, pero son muy pocos casos. La elaboración de los techos de este material son cada vez menos, y para el caso de la fabricación de capotes (capa para cubrir del agua) prácticamente se han dejado de hacer y apenas un par de personas recuerdan cómo hacerlos.

Estos utensilios son hechos en los “ratos libres” (tarde-noche) por las mujeres, se les ve por las tardes sentadas frente a sus casas tejiendo y las elaboran para el uso de la propia casa o por encargo de algún pariente o conocido a cambio del cual eventualmente se recibirá algún producto (maíz, frijol, huevo, fruta) al momento del intercambio o en el futuro. También son encargos de gente de pueblos mestizos aledaños (Rancho El Puente, La Palma) y a cambio de los cuales se recibe un pago en especie o dinero, aunque en el caso de Rancho El Puente (perteneciente a Santa Catarina y a una distancia considerable de Agua Puerca) es básicamente a cambio de fruta, semillas, ropa y alimentos, mientras que en La Palma es una transacción económica, siendo pocos productos destinados a este pueblo.

La planta de palma es un recurso natural que poco a poco está recuperando su reproducción, ya que anteriormente su explotación era mayor porque servía, además, para fabricar los techos de las casas y se requerían grandes cantidades de esta planta, hoy con las casas de materiales industriales (techos de cemento o lámina) pocos son los jefes de familia que tejen complicadas series de palma como techos y aún cuando se considera que es impermeable y térmica, es necesario cambiarla cada cinco años, por lo que se ha vuelto más cómodo el uso de dichos materiales industriales ya sin recurrir mucho a la palma para los techos de casas.

Por otro lado, las mujeres son quienes se encargan de elaborar ollas, comales y cazuelas con barro recolectado en el monte; tanto la tierra como el yeso se obtienen de yacimientos a los que acuden las mujeres para proveerse de lo suficiente por algún tiempo. La mayoría de los productos son comales y ollas que se usan en la casa y que, como en el caso de los objetos de palma tienen el mismo destino: para intercambio

(trueque o venta), otras son figuras minúsculas llamadas “cantaritos” que son de uso ritual (de las cuales se hablará más adelante).

Por su parte algunos hombres fabrican sillas, mesas y puertas de madera (de árboles como el patol y encino) de uso casi exclusivo para la casa.¹⁷ De esta forma cuando escasea el maíz y el dinero, la gente vende o intercambia algún producto o vende un cerdo, gallina o una res.

Como se ha mencionado antes, la mayoría de los hombres salen de la comunidad a trabajar al corte de caña en la región Huasteca, y en menor medida al corte de sábila en Río Verde, así como a la cosecha de hortalizas en Río Verde, Sinaloa o Nayarit. La temporada más intensa del trabajo fuera de la comunidad va de diciembre a febrero (ver Fig. 7), es el tiempo en que los ingenios se ven invadidos por trabajadores de toda la región. El principal destino de los jornaleros de Agua Puerca es Tambaca y Tamasopo, ya que, además, tiene una instalación de galerones donde pueden permanecer quince o más días que dura su jornada y así poder acumular el sueldo para llevarlo a su rancho, siendo un complemento importante de la economía local.

En lo social, la lengua materna –el xi'iuy–, es hablada por casi la totalidad de los habitantes de Agua Puerca (según un censo que levanté en el 2005 serían 390), excepto una mujer con un hijo originarios de Nayarit casada con un hombre del rancho, con el cual ha tenido dos hijos más; y un joven mestizo casado con una indígena con la cual tienen dos niños que sólo hablan español.¹⁸ La lengua indígena persiste en las relaciones

¹⁷ Gente de pueblos mestizos llegan en camionetas a los ranchos indígenas vendiendo muebles metálicos y de madera que la gente “va pagando en abonos”, por este motivo los hogares cuentan ya no sólo con un par de mesas y sillas hechas por ellos mismos, sino además de roperos y camas de metal.

¹⁸ En estos casos los hijos de los no indígenas no hablan la lengua materna ya que, en el caso de la mujer de Nayarit sus hijos pequeños sólo entienden un poco la lengua indígena, mientras que en el caso del

locales, así, desde que los niños comienzan a aprender a hablar, los padres (en especial la madre) les enseñan su lengua materna y es hasta que ingresan a la escuela cuando aprenden español.¹⁹

En el rancho se imparte la educación básica en sus diferentes niveles: la escuela inicial para los niños pequeños de tres a cinco años, el preescolar, donde los niños aprenden actividades mínimas que los preparan para entrar a la primaria; en estos dos niveles de enseñanza se les familiariza con su segunda lengua. La escuela primaria es asistida por tres maestros bilingües y cada uno de ellos atiende a dos grupos (dos grados) en el mismo salón de clases; pretendiendo una enseñanza bilingüe con apoyo de libros de todos los grados en lengua indígena, pero resulta ser una labor que se realiza únicamente en los últimos grados (quinto y sexto) cuando los niños aprenden un poco a leer y escribir en su lengua materna.

La telesecundaria es de reciente creación, con dos generaciones a la fecha, ya que antes los pocos jóvenes que continuaban estudiando luego de la educación primaria tenían que asistir al albergue que está en La Palma para instruirse en ese nivel educativo y aprender algunos oficios y habilidades (como carpintería, albañilería y música). En Agua Puerca un solo maestro es responsable de los tres grados que comparten la misma y única aula y en este nivel sólo se les enseña en español ya que los maestros no son de la región y no hablan la lengua; con esta escuela en el rancho ya no es necesario trasladarse hasta La Palma para estudiar este nivel educativo.

mestizo casado con una mujer indígena, el esposo no permite que los niños aprendan la lengua de su madre y que esta se los enseñe.

¹⁹ Algunas situaciones son criticadas por la gente, como el hecho de que los padres le enseñen a los pequeños a hablar español a la par de la lengua materna y es considerado aún peor hablar en español entre adultos frente a sus hijos, ya que “niegan su idioma” como dice la gente que ve mal este tipo de actos, poco frecuentes, pero que son altamente reprobados.

Por otra parte un joven ha terminado la educación preparatoria (que se imparte en Vicente Guerrero) y al año de haber egresado ahora trabaja como jornalero en la zafra, tres mujeres más estudiaban la preparatoria pero dos de ellas (hermanas) dejaron de hacerlo para casarse, actualmente sólo una mujer continúa estudiando junto con dos jóvenes más que pretenden seguir “incluso una carrera corta o más”, según lo han expresado, ya que se considera que sólo con la preparatoria no existen muchas oportunidades de obtener un empleo como maestro rural, principalmente.

La presencia municipal en los ranchos está mediada por la cabecera del ejido, el pueblo mestizo de La Palma. Son relaciones que se establecen con el comisariado ejidal,²⁰ encargado de llevar el control del padrón de ejidatarios y resolver los asuntos relacionados con los linderos y eventuales problemas sobre tierras, y con el registro civil. Por otro lado, la administración municipal está presente con brigadas en las comunidades: para el levantamiento del padrón electoral, atención médica, dotación de actas de nacimiento, entrega de agua en época de sequía; todas estas actividades llevadas a cabo una o dos veces al año, así, los vínculos entre el municipio (como institución) y las comunidades es esporádica e incipiente.

La Palma es el pueblo que representa los ranchos indígenas de esa región, es el centro más importante donde se congrega la atención destinada a los pames, toda vez que los ranchos tienen que recurrir a las autoridades del pueblo mestizo para realizar los principales trámites a nivel municipal y estatal.

²⁰ Por lo general este funcionario ha sido del pueblo y nunca un indígena de alguna de las comunidades, ya que es propuesto por otros mestizos y autorizado en la presidencia municipal.

En Agua Puerca las relaciones que se han entablado con las instituciones gubernamentales del estado (vía CDI²¹) han conseguido beneficios que han cambiado la infraestructura del lugar: la carretera, una tienda comunitaria (“Conasupo”), un pozo (que aún no funciona ya que sólo está perforado), apoyos a la vivienda (para construcción de casas –cuartos–, láminas para techos y letrinas), programas de asistencia social (Oportunidades). Por otro lado la reciente construcción de un Centro Comunitario Indígena²² con apoyo de una Asociación Civil y en el caso de la iglesia católica, una capilla que se está construyendo con apoyos de la parroquia de San Francisco de La Palma y la comunidad; ante estas circunstancias se han creado y reconfigurado formas de organización que constituyen el funcionamiento de los nuevos organismos integrados a la organización comunitaria previa.

Con la construcción del Centro Comunitario Indígena (CCI), los foráneos pretenden dar atención médica y talleres a la gente, incluso ya han comenzado con la creación de huertos familiares y la capacitación de las mujeres en máquinas de coser. Los representantes del CCI me comentaron que contará con una capilla ya contemplada en los planos, lo cual demuestra que este grupo se instalará en poco tiempo. Su presencia durante los dos años de mi estancia fue con cierta regularidad, ya que aún cuando sólo había brigadas de verano para llevar despensas y juguetes a los niños, por lo menos cada mes asistían los representantes de la Asociación Civil para supervisar los trabajos de

²¹ Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (CDI), cuya oficina estatal de la Región Media potoisna se encuentra en la ciudad de Cárdenas.

²² El cual está siendo auspiciado por la Asociación Civil norteamericana: *Tools for Development*, con sede en San Antonio, Texas. Las personas que están dirigiendo la obra son mexicanos de la región Huasteca emparentados con aquellos del país vecino; las reuniones y consultas las hacen con regularidad y más ahora que se está terminando de construir uno de los tres edificios del Centro Comunitario Agua Puerca (CCAP), destinados a talleres, clínica y dormitorios (para las brigadas que llegan cada verano a la comunidad).

construcción de dicho Centro, con la renuencia de uno de los jueces y su familia quienes no aprueban la presencia de estas personas porque decían: “no sabemos por qué lo hacen, si tengan otras intenciones luego”.

Recientemente (hace cuatro años) grupos de otras opciones religiosas no católicas llegan cada año a las comunidades indígenas a regalar ropa, despensas, útiles escolares y herramientas, sin que ofrezcan abiertamente su credo protestante. De hecho, muy pocas personas saben que se trata de grupos protestantes y atienden sólo al hecho de la “ayuda humanitaria” como le llaman estos.²³

A nivel regional, cargos como el de Gobernador indígena son relevantes en los ranchos pames, esta figura implica una imbricación de funciones civiles y religiosas, como ya lo mencionaba entonces Chemin Bässler (1984: 168) “en la Palma aún se encuentran los remanentes de una gobernación indígena únicamente relacionada con la religión y con un poder muy restringido”.²⁴ La persona considerada para este cargo es

²³ La cede del templo evangelista se estableció en el rancho de El Huizachal, a la entrada del pueblo de La Palma. Este templo está construido muy cerca de la carretera y está abierto toda la semana, con culto los domingos. El pastor encargado sale a las comunidades todos los días para platicar con la gente y llevarles medicinas; la gente que ya lo identifica se acerca y charla con él en lengua xi'uiy, y él los invita al templo. Una ocasión comentó: “Esta religión llegó por unos hermanos [de culto] de Monterrey junto con uno de mis hermanos, de sangre él [consanguíneo], que vive en San Luis [capital] y apoyan unos hermanos que vienen de Estados Unidos, ellos nos apoyaron para comprar una computadora, y ya estoy terminando de traducir el nuevo testamento al xi'uiy [...] si va algo de gente, va gente de Vicente Guerrero, del mismo Huizachal, unos 30 de La Manzanilla y uno de Agua Puerca” (Pastor, La Manzanilla, 2006)

Entre sus actividades está ir a las comunidades y predicar en lengua (él mismo es indígena de El Huizachal), además de regalar medicinas (que envían de Estados Unidos y le dan instrucciones para recetarlas) y obsequiar *cassetes* con cantos evangélicos en xi'uiy. Su presencia es bien recibida en La Manzanilla, donde asiste cada jueves a ofrecer lo que lleva, no así en Agua Puerca, ya que la gente “no le hace caso” y sólo un matrimonio “platica con él” (un adulto y su esposa); situación que ha llevado a ciertas confrontaciones con la demás gente por simpatizar con esa religión.

²⁴ Chemin Bässler (1984) hace un balance de la organización religiosa y civil destacando las antiguas estructuras de organización de grupos guerreros en la pamería hasta entrar en el sistema colonial de pueblos y misiones (confiando a los indígenas una parte de la dirección local, mientras que la parte distrital, provincial y central novohispana eran dirigidas por autoridades españolas –corregidores, alcaldes mayores, mayores de los grandes distritos, virrey–), pasando por las intendencias (secundados por los subdelegados y o jueces españoles de los pueblos indios) y una organización local indígena compuesta por gobernadores y alcaldes con cabildos (gobernador, alcalde ordinarios, regidores y alguacil mayor y por otro lado: mayordomos, escribanos y alguaciles de doctrina) hasta llegar a la introducción del sistema

nombrada en asamblea en la capilla del pueblo de La Palma, misma que convoca el sacerdote y los grupos que proponen a sus candidatos de entre los “hombres de respeto” (es decir, de edad adulta y de buen comportamiento, según lo han dicho varias personas) de los ranchos. Son al menos dos grupos los que proponen al candidato a Gobernador indígena, uno que sugieren los mestizos y otro los indígenas.

En el caso reciente de elección de Gobernador indígena (en el 2005), se llevó a cabo una asamblea en la capilla de San Francisco en La Palma, los mestizos proponían a un “indígena” del pueblo, mientras que la gran mayoría de los indígenas de los ranchos propusieron a su representante del rancho de Copalillos. La elección se realizó dando el nombramiento a aquel propuesto por los mestizos y el sacerdote entregó el bastón de mando y el sello, legitimando el nombramiento. Mientras que un grupo de indígenas realizaba el mismo acto en el centro del pueblo, nombrando al indígena de Copalillos y se le entregó un bastón de mando y su sello, pero se supondría que no sería un Gobernador “legítimo” a los ojos de los mestizos y el cura, ya que estos (los mestizos) tendrían su propio Gobernador indígena.

Ante esta situación, ambos Gobernadores cumplen sus funciones, uno de forma “oficial” (el del pueblo de La Palma) y el que es reconocido por la mayoría de los indígenas (de Copalillos); la confrontación surge cuando algún documento debe sellarse y se resuelve eventualmente con la validez de los dos sellos, finalmente resultan ser reconocidos por ambos sectores sociales que los propusieron y legitimaron por separado, pero que ha llevado a una serie de descalificaciones mutuas, ya que los mestizos dicen que el Gobernador indígena de Copalillos “no sirve”, es decir que no tiene validez

ejidal y de nuevas autoridades (jueces auxiliares, comisariados ejidales) que se han vinculado con la figura del Gobernador indígena.

“oficial”²⁵, en tanto que los indígenas de varios ranchos dicen que el Gobernador de La Palma fue impuesto por ellos (los mestizos) y que “se aprovecharon”.

El Gobernador indígena –del pueblo de La Palma– cumple las funciones relativas al mantenimiento de la parroquia, así como la colecta de cooperaciones para celebrar las principales fiestas de la cabecera ejidal: San Francisco, Semana Santa y La Santa Cruz, además de programar bodas y bautismos colectivos para esas fechas. Sus funciones son básicamente de carácter religioso ya que además de las tareas antes mencionadas, tiene la función de organizar las danzas “de Malinche” y entablar vínculos con el sacerdote y las obras a realizarse en cada comunidad (capillas, temporadas de rezos, etcétera).

Por otro lado, el Gobernador indígena cumple tareas civiles al ser tomado en cuenta por el CDI para realizar capacitaciones relativas al derecho de los pueblos indígenas, acercamiento a programas de fomento y rescate de la cultura pame, así como participar activamente en la tramitación de oficios y todo tipo de documentos legitimados por la máxima autoridad indígena, que es el Gobernador Indígena.

En esta tarea se apoya, además de las autoridades locales, del representante del Gobernador indígena de cada comunidad con quien entabla una relación de intermediación entre los ranchos. la parroquia de La Palma y el CDI. También a nivel regional el Encargado de asuntos indígenas²⁶ (dentro de la administración municipal), cumple la función relativa a la atención de problemas entre parientes, apoyos para

²⁵ Ya que tiene el sello que fue entregado por el anterior Gobernador Indígena, mientras que el Gobernador indígena de Copalillos se dice que “hizo su propio sello”.

²⁶ Esta figura es de reciente creación dentro del municipio, de hecho su “oficina” en el palacio municipal se componía de un pequeño cuarto con escritorio bajo las escaleras, que antes servía como pequeña bodega del conserje, cuando lo visité en el 2006 me comentó que apenas había comenzado a trabajar el año anterior.

atención médica y orientación para pedir apoyos o resolver problemas “comunitarios”; básicamente como traductores e interpretes.

En el ámbito local, la autoridad máxima es el juez auxiliar (primero, segundo y tercero), cuyas tareas se mueven entre las funciones religiosas y civiles (muchas veces combinadas) coordinándose con las otras autoridades locales (representantes ejidales, promotores rurales), de otras comunidades (incluido el Gobernador indígena) y con los organismos gubernamentales, para realizar alguna obra pública o de interés comunitario. Su desempeño también se acerca a la de mediador en problemas familiares o vecinales, organizar las *fatigas* (trabajo comunitario) y realizar las celebraciones de la Santa Cruz, San Isidro Labrador y día de muertos, como lo veremos más adelante.

Si bien no forman parte de los cargos comunitarios, ser representante de algún comité implica responsabilidades que son reconocidas socialmente y que en un momento dado sirven como referente de responsabilidad y desempeño para aspirar a tener algún cargo de juez o representante ejidal, por ejemplo.

Más adelante resaltaré comparativamente algunas particularidades en cuanto a la distribución de estos cargos ya que, en el caso de La Manzanilla los curanderos logran un reconocimiento social que se amplía más allá de sus propias prácticas, e incursiona en los cargos comunitarios que lo llevan a tener aún mayor reconocimiento y prestigio social.

Y no es fortuita la vinculación entre estas dos comunidades (Agua Puerca y la Manzanilla) ya que existen relaciones que se refuerzan constantemente a partir no sólo del apoyo entre autoridades, sino, además, en las relaciones de parentesco y la presencia e importancia de los curanderos en ambos ranchos (como se mostrará a partir del

segundo capítulo) desempeñando prácticas rituales ante una religión católica que no ha terminado por asimilarse plenamente entre los indígenas.

1. 3 Historia: evangelización de los pames en zona de frontera

En las inmediaciones de la Sierra Gorda²⁷, amplia zona donde habitaron los pames, datos arqueológicos (Michelet, 1994; Muñoz, 1994) indican que la zona fue habitada por grupos nómadas de cazadores-recolectores en distintas etapas históricas²⁸, así como por sedentarios agricultores que aparentemente fueron ocupando la zona desde el preclásico superior (300 a. C.–200 d. C.) hasta el posclásico temprano (900-1100 d. C.), enlazando la región con el resto de la frontera norte de Mesoamérica con una convivencia de ambos grupos a lo largo de su historia, esto es, la llegada de los agricultores hasta su replanteamiento en el siglo XVI, continuando los cazadores-recolectores en la región hasta los siglos XVII y XVIII.²⁹

²⁷ Delimitación que corresponde en buena parte a la hecha por Soriano en 1766 “... cuya nación comienza desde esta Misión de Sr. Sn. Joseph Xiliapam o Fuen-Clara que es, á onde llaman, Sierra Madre, ó Sierra Gorda Nación mui abundante de Gentes, exparssidas por los montes ó Sierras, y comenzaban, desde el parage nombrado Puerto del Aire, a un lado del Real de Simapam por todos los cerros divagados de Xiliapam, Pacuala. En Xiliapam habrá como 100 familias [de pames], Pacuala pasan de 200, Zerro Prieto, o los Montes, tiene como 300 familias, Landa mas de 200. Tilaco, lo mesmo. Xalpa como 400 familias. Concá como 100 familias, Tancoyol como 200. Sigue esta Nación, por toda la provincia de Río Verde, y en fin ha sido esta Nación muy dilatada, (aún oy)” (en Chemin Bässler, 1984: 54).

²⁸ En estos términos lo expone Muñoz (1994:24): “aún cuando en el área del norte de Querétaro se produjeron materiales elaborados con materia prima local, encontramos que por sus formas y diseños reflejan características de los ejemplares cerámicos elaborados en las áreas circunvecinas, especialmente en Río Verde y la Huasteca. Los grupos cerámicos establecidos para la región de estudio [norte de Querétaro] fueron comparados con materiales de las regiones circunvecinas antes mencionadas, y según los datos obtenidos por medio de comparaciones bibliográficas y de ceramoteca podemos proponer una ocupación en un periodo tentativo que va del 450 al 750 para el periodo clásico tardío y del 750 al 1000 para el epiclásico e inicio del posclásico-temprano, es decir que el área fue ocupada por espacio de cinco siglos durante el cual se establecieron relaciones culturales o de intercambio entre poblaciones de aquellas áreas. El material cerámico nos indica la presencia humana después de esta fecha, lo cual no excluye la posible existencia de grupos nómadas habitando la región”

²⁹ Como lo expusiera Dominique Chemin al decir que, “Los sitios indican una ocupación de cazadores recolectores desde el principio de nuestra era hasta el siglo XVIII. Los contactos de esos recolectores cazadores de tipo pame con los agricultores mesoamericanos que se instalan en la cuenca de Río Verde a principios de nuestra era fueron constantes. Los pames adoptan de sus vecinos mesoamericanos varios

Aún cuando se les llamó genéricamente “chihimecas” a los pames, ximpeces y jonaces que habitaron esas tierras, los pames en esa época tenían ciertas características que los diferenciaba de aquellos (ya que lo jonaces eran cazadores-recolectores).

En particular Kirchhoff (1994) al hablar de los habitantes del norte de Mesoamérica caracteriza una subárea pame, donde, “los datos que nos obligan a crear una subárea Pame se refieren precisamente, casi en su totalidad, a ideas y costumbres religiosas que parecen ser parte de un complejo agrario mesoamericano: ídolos: entre ellos el de la madre del sol, ofrendas de papel, ceremonias de siembra y cosecha, en las cuales el sacerdote rocía la milpa con sangre sacada de su pantorrilla; templos en la cima de los cerros, con escaleras para subir a ellos y vigilados por sacerdotes; sepulcro de principales cerca del templo” (1994: 140).

También en Soriano encontramos algunas referencias que nos permiten identificar costumbres pames semejantes a las mesoamericanas, cuando dice que “las casas de estos pames son de zacate, xoxato o palma. Andan descalzos; su vestido poco menos que desnudez, pues lo más traen mantilla y una frazada. Las mujeres sus naguas muy honestas y sus huipiles largos blancos. Su comida es maíz tostado que llaman *cacalestes* y muchos yerbajos como jitomate, amacoques, zizaga, etc.” (Soriano, 1978: 149).

elementos: agricultura y horticultura; navajas prismáticas de obsidiana; cerámica; plataforma para casa habitación, etcétera. Aquellos pames de Río Bagres vivían en cuevas o en chozas instaladas sobre montículos, en hábitat temporario o duradero. Después de la salida de los mesoamericanos de la cuenca de Río Verde (hacia 1000 después de Cristo), los pames siguen practicando a la vez la horticultura, la caza y la recolección. Tenían un sistema de vida de cazadores recolectores, aunque eran, en su mayoría, sedentarios. Aquí, la colonización española, la sedentarización forzada de las poblaciones autóctonas, así como la introducción de técnicas de pueblos sedentarios no impidieron que grupos y técnicas de cazadores recolectores se propagaran hasta fines del siglo XVIII de nuestra era: en toda la región se siguieron fabricando herramientas líticas, sobre todo puntas de flechas, idénticas a las de las fases precedentes, prehispánicas. François Rodríguez insiste sobre aquella “resistencia excepcional”, aquella “persistencia de la tradición” de los chihimecas frente a la invasión de los mesoamericanos, como más tarde, de los españoles.” (Dominique Chemin, 1996:32-33).

Esta frontera cultural y marginal³⁰ era un “ir y venir” de influencias culturales. Viramontes³¹ (2000:13-48) la considera como una *zona de amortiguamiento* entre los grupos recolectores-cazadores del centro-norte de México y las sociedades agrícolas de la antigua Mesoamérica, que se constituía como un “espacio de interrelación” entre grupos fronterizos de distinta cultura.

En este sentido, con algunos datos de la lingüística³² se estima que las sociedades de filiación proto-otomangue (la lengua madre de la cual derivan todos los actuales idiomas de este tronco, incluida la pame, que existía aproximadamente hace 6500 años) tenían un sistema sociopolítico y cultural que podía equipararse con el que existía en el momento de la formación de la civilización mesoamericana, entre otras cosas porque tenía palabras para designar: arar, sembrar, maíz, chile, frijol, tortilla, curandero, sacerdote, dios, templo, mercado, pagar, etcétera (Dominique Chemín, 1996). Del mismo modo, Carrasco (citado en Dominique Chemin, 1996: 90) planteaba que los pames serían un grupo cazador que adquirió parte de la cultura de los otomianos de Mesoamérica.

En todo caso lo que podemos observar es una relación constante en esa zona, donde pueblos que estaban plenamente integrados a la dinámica de Mesoamérica mantenían algún tipo de vínculo con aquellos que estaban hacia el norte. Era pues una zona de aculturación, como proceso que permitió la heterogeneidad y el contacto

³⁰ Respecto del centro económico, social, político y cultural de la Nueva España. Ver, Gerardo Lara Cisneros, “Xichú de Indios: marginalidad y frontera cultural en Sierra Gorda, México”, en *Locus, Revista de historia*, Brasil, Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas e de Letras/Departamento de História/Núcleo de História Regional/ Archivo Histórico, 2001, v. 7, núm. 2, pp. 29-51.

³¹ Que estudió sobre los grupos que habitaron la región semidesértica del centro-norte del país (que se extiende de la parte central de Querétaro, entre los valles sudoccidentales y la Sierra Gorda, abarcando, además, los estados de Hidalgo, Guanajuato y San Luis Potosí).

³² Principalmente los de Soustelle (1993 [1937]), Manrique (1975), Valle (1989) y Lastra (1998).

cultural que llevó a transformaciones culturales en diversos grados e intensidades (Aguirre Beltrán, 1992; Spicer, 1974).

De ahí que al hablar de Mesoamérica no se remita a un espacio fijo y estático, sino a “una secuencia milenaria de sociedades fuertemente vinculadas entre sí, con una complejidad de las sociedades interrelacionadas muy heterogénea, tanto en la dimensión del devenir milenario como en la existencia simultánea de sociedades de distinto desarrollo” (López Austin, 1990: 27-28).

Donde los vínculos que se establecieron entre dichas sociedades serían muy diversos y notables; así, “las relaciones sociales que dieron origen a Mesoamérica no se pueden reducir a un tipo permanente y ubicuo. Si bien en determinadas épocas y regiones mesoamericanas prevalecieron algunos tipos de relaciones sobre otros, el valor de lo mesoamericano deriva de todo el complejo de relaciones, de sus combinaciones y pesos relativos, y no de la mera relación dominante” (*Idem*).

Lo mesoamericano (continúa López Austin) no puede descubrirse por la presencia de relaciones o rasgos típicos, caracterizadores en todo tiempo y lugar de Mesoamérica. El conjunto de relaciones no es un promedio de constantes, sino un decurso histórico (*Ibid*, 1990: 28) y es este decurso histórico común lo que puede explicar el dominio de unas relaciones sobre otras, al tiempo que las relaciones entre las diversas sociedades mesoamericanas originaron no sólo semejanzas entre éstas, sino diferencias e inhibiciones, producidas por las interdependencias asimétricas. De tal forma que no hubo una necesaria coincidencia en la extensión y en la duración de los elementos comunes de distintos campos sociales de acción porque “lo mesoamericano” se esfuma, se adelgaza, hacia los extremos norteño y sureño.

Al considerar este adelgazamiento hacia el extremo norteño, es posible ubicar a los pames del norte en este contexto de contacto y retraining cultural constante, circunstancia que se proyecta hacia el tiempo de la conquista española y la labor evangelizadora.

A esta región fronteriza, poderosas razones la harían atractiva para colonos y evangelizadores, el control espiritual y material de un buen número de gente era uno de los motivos, el otro, la posibilidad de explotar las tierras, minas y obtener mano de obra indígena.

Una de las principales tareas de los conquistadores españoles en su expansión por el actual norte de México intentó exterminar a los indígenas autóctonos de las regiones áridas y zonas escarpadas de las sierras, sobre todo aquellos llamados entonces “chichimecas salvajes”. La reducción de estos pueblos significó el objetivo por excelencia al intentar unirlos con los otomíes durante la evangelización, misma que se dificultaba en la región de Querétaro donde había constantes matanzas de españoles y otomíes, ahí la resistencia chichimeca-jonáz era contundente.

Un fuerte motivo económico haría que los españoles intensificaran la colonización de la Sierra ya que desde 1546 se empezaban a descubrir las minas de Zacatecas y luego las de San Luis Potosí (Mendizábal 1935). Las autoridades militares actuarían decididamente ante la insuficiencia de la transportación de tlaxcaltecas para la pacificación de los chichimecas, condenados al exterminio (los chichimecas-jonáz prácticamente son aniquilados por el general Escandón en la batalla de la Media Luna)³³.

³³ “Gustín Monique, cuenta que José Escandón, conde de la Sierra Gorda, terminó con los indios jonaces, exterminándolos y llevando a los sobrevivientes en colleras a las cárceles y obrajes de Querétaro, después de 15 años de lucha, que culmina con la llamada batalla de la Media Luna, una de las guaridas de estos

Bajo esta comisión, desde principios del siglo XVII las autoridades coloniales penetran en la Sierra Gorda y obligan a los indios a reunirse en pueblos misiones adoptando la vida agrícola, no obstante esta situación, la región se mantuvo en relativo aislamiento en pleno siglo XVIII, manteniendo condiciones semejantes a las de las primeras épocas de la colonia, sobre todo en ciertos rincones que se mantenían como “manchones de gentilidad”.

Desde el sur de Querétaro comienza esta tarea evangelizadora instalando presidios a lo largo de los caminos mineros. En San Luis Potosí, en 1617 se establecen los franciscanos de Michoacán en Río Verde³⁴, donde se reunió por la fuerza a mascorros, coyotes, guachichiles, pames y otomíes (estos últimos gozarían de un trato especial en adelante ya que fueron llevados a esta región con el fin de “sedentarizar a los chichimecas”). Y para 1695 se ve diezmada la población pame a causa de una epidemia y los otomíes se vuelven la población indígena mayoritaria en esas fechas.³⁵

Pames de las misiones del norte (ciudad del Maíz, y sur del actual Tamaulipas) fueron congregados por la fuerza en la política de José de Escandón en la Custodia de Tampico (que incluía a La Palma, Guayabos, Tanlacú, Santa María Acapulco, etcétera), sin embargo, “en sus nuevos asentamientos [...] solían huir a los montes y a veces ahorcarse” (Chemin Bässler, 1984: 62). En el caso del pueblo de La Palma (creado como parte de la labor misionera hacia el siglo XVII) en “Las noticias de las Misiones de

indios en las inmediaciones de la sierra, dando fin de esta manera a una cultura, a una lengua y a un modo peculiar de vida” (Zavala, 1993: 21)

³⁴ En un padrón general de las Misiones de la Custodia de Río Verde de 1791 (Velázquez, 1899) aparecen los habitantes administrados por la misión y su visita, las haciendas con sus ranchos y estancias. Ver Chemin Bässler, (1984: 59-60).

³⁵ En Ciudad del Maíz estaban reunidos 198 pames “alaquines” (que luego emigrarían más al sur, a San José de los Montes hoy Alaquines) y 24 otomíes, y en 1695 en el mismo pueblo -Ciudad del Maíz- vivían 30 familias de otomíes y en los montes y serranías “como cien indios chichimecos de nación pame” (Velázquez, 1899: 244), además de otras misiones: Gamotes (San Felipe de Jesús) y San José.

Tampico” de fray Jacobo de Castro en 1748, se dan los pormenores de la población indígena que ahí vivía:

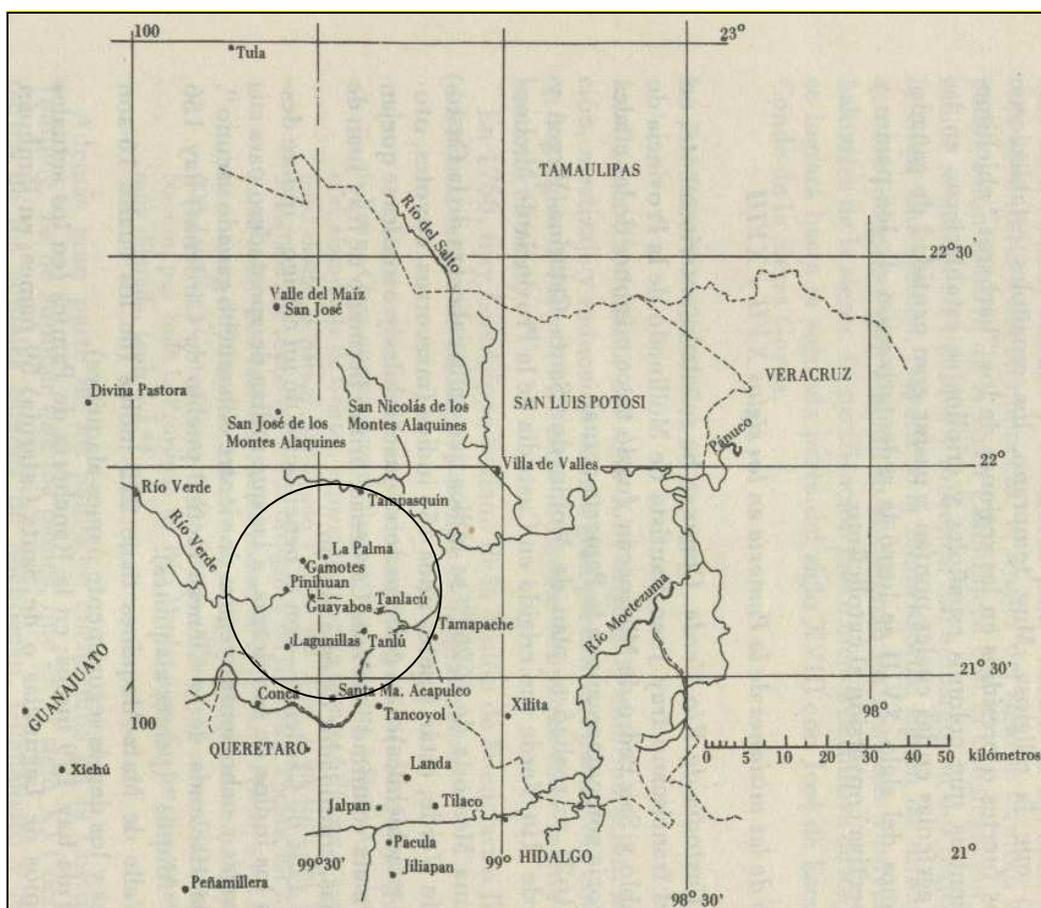
La decima tercia es la de Nuestro Padre San Francisco de La Palma o Zichxaum (xijáng) sita en unas lomas muy pedregosas distante de la Villa (de Valles) veinte y cinco leguas á el Poniente; se compone de ochenta y siete familias de Yndios Pames y un Mulato Caudillo á quienes administra el Padre Predicador Fray Francisco de la Barrera y por sus Misas y por sus fiestas anuales dan al Síndico la limosna de quarenta pesos. Por sus bautismos dan un real, por sus casamientos, velaciones y arras trece, de segundas Nupcias un peso y por sus entierros nada. Sus frutos y comercio ninguno, por no ser las tierras a propósito, y el poco Maíz y Fríjol que siembran para su manutención; es distancia de la Misión donde se hallan comodidades por hacerlo (Velásquez, citado en Chemin Bässler, 1984: 63-64).

Las condiciones del poblado eran precarias y sus habitantes pames eran reunidos en un pequeño valle, insuficiente para abstenerse de productos agrícolas, por lo que la misión evangelizadora y de congregación se dificultaba. Como en otras experiencias de congregación de pames, el fracaso fue recurrente ya que los indígenas se resistían a establecerse en un territorio reducido y con problemas de abastecimiento; la presión acabó por dispersar a la población reunida en dicha Custodia (ver mapa 4), como se puede notar.

Aunque todos los lugares de esta Custodia contienen las familias en ellos expresados, no están congregados en el modo que debieran, por carecer todos de tierras y situación proporcionada en que vivir y hacer sus siembras... como se experimenta en las de Tamlacum, la Palma, Huayabos y Tamitad, metiéndose en las Sierras y Montes más distantes de las Misiones por buscar la comodidad de poder sembrar los frutos necesarios para su conservación, imposibilitándose con su fuga la precisa enseñanza de ellos en los Misterios de nuestra Santa Fé y aún la administración de los Santos Sacramentos necesarios á su salvación sin poderlo remediar los Ministros, aunque sean muy celosos, respecto á lo muy distante y disperso que viven de las Misiones (*Ibid*, 64)

Por la intensa presión militar en las misiones, los indígenas son reducidos por la fuerza, y ante la carencia de lo necesario para sobrevivir, algunos huyen a los montes o se

suicidan, “... queriéndolo sacar de esta imposición (obligación de asistir a misa), se exasperan y se huyen con sus familias á los montes y se pierde todo... por cualquier descontento se ahorcan” (Velásquez, citado en Chemin Bässler, 1984: 64).



Mapa 4. Misiones en la Pamería (siglo XVI, XVII y XVIII). Según P. B. Mandeville, en Chemin Bässler (1984)

A diferencia de la intensa jornada evangelizadora en el centro de México, luego de la conquista, en las regiones fronterizas donde había un diversificado organigrama cultural de los grupos autóctonos, con un ecosistema desértico y escaso en recursos, y por otro lado, una estrategia colonizadora deficientemente planificada y una exigua atención prestada a la incorporación de unos territorios liminales especialmente difíciles, tal situación permitió la paulatina formación de *enclaves culturales* (en el sentido de

Spicer, 1992) generadores y mantenedores de identidades separadas de la sociedad mayor que los englobaba, sin que fueran necesariamente confrontantes.³⁶

Esta escasa integración de los grupos indígenas en el área (que contrasta con los resultados del proceso aculturador en la Nueva España) se entiende a partir del motor principal de la incorporación del área por la evangelización, hecha por los misioneros y una presencia esporádica, dispersa e insuficiente, de colonos españoles en la zona.

Algunos mecanismos de control como las misiones y presidios seguían rutas hacia el norte, las primeras sobrevivían a los ataques y las segundas eran más bien ineficaces en el control de las entradas de los “chichimecas”. El intento de incorporación espiritual tendría distintos matices luego de la aceptación de los misioneros en estas tierras y la paulatina congregación en pueblos que supondría la adopción de la agricultura en el caso de los antiguos recolectores-cazadores y del cultivo de nuevos productos.

La sustitución de creencias y prácticas nativas por las recién importadas vendrían a la par, pero no se llevó a efecto sino por la vía del proceso de reinterpretación muy peculiar. En cualquier caso, fueron evidentes las muestras de algún tipo de supervivencia de antiguas creencias dentro de un catolicismo no asimilado por completo.³⁷

Los textos del siglo XVIII atestiguan un cambio en la religión de los pames. Si bien parece que en el siglo XVI los pames solamente adoraban a los astros y a la

³⁶ Este tipo de relaciones fue estudiada también desde el punto de vista de la “convivencia” ancestral indio-mestiza estereotipada en relaciones donde se expresa lo que Julio de la Fuente llamó “problemas de trato” y como situación de castas (Aguirre Beltrán, 1992) donde se hablaba de zonas de refugio, con el retraimiento de la población india respecto de la mestiza.

³⁷ Es importante decir que esta resemantización no implica una ausencia absoluta de comunicación, ya que el encuentro entre dos religiones distintas activa mecanismos de selección de elementos de pertenencia de un sistema religioso distinto que comparta elementos con el sistema propio, como se esbozará más adelante

tierra, ahora se adjuntan al panteón otras divinidades, representadas por ídolos de piedras y de madera; aún siguen venerando al sol y a las estrellas. También tienen sus sacerdotes-hechiceros y se hacen ofrendas de comida a las piedras. La sangre todavía tiene cierta importancia ritual, a que el hechicero se la sacaba del cuerpo para rociar con ella la milpa (Chemin Bässler, 1984: 193)

Estas costumbres, como veremos más adelante, aún mantienen con los rituales actuales cierto nexo, tan es así que las piedras siguen siendo importantes en la cosmovisión indígena ya que son “habitadas” por los ancestros, la sangre por su parte es un elemento recurrente en las ofrendas a los Truenos, Diablo y Muertos; practicas relacionadas con ritos agrícolas dirigidos por los especialistas rituales.

Siguiendo con las referencias, todavía hacia el siglo XVIII se hacían en la pamería ceremonias en las milpas con mitotes, organizadas por el jefe de los hechiceros, que eran las personas más importantes de la comunidad. Algunos informes sobre estas ceremonias y la importancia de los especialistas rituales son consignadas por Soriano en 1764 cuando dice:

Es grande la creencia que los más indios tienen a estos hechiceros, los que tienen sus superiores que llaman madai cajoo que quiere decir hechicero grande. Y esta canalla se emplea en curar a los enfermos, y el modo es soplarles todo el cuerpo, y aquel soplo lo guardan en una ollita, la tapan muy bien y la lleva a enterrar junto a esas piedras o ídolos que tengo ya referido. [...] Esta maldita gente que llaman cajoos o hechiceros los veneran y tienen al modo que los católicos tienen sacerdotes: estos son a quienes se les proponen sus dudas, y en fin con sus embustes la pasan bien. Los mejor tratados, comidos y venerados son estos malditos, y les meten tal miedo a los que curan y a todos que sus embustes no llegan a oídos de los Ministros, que les dicen que luego han de morir, y que se los comerán las piedras, y ellos con sus brujerías los asolarán. Y así tan difícil el descubrir esta canalla, pues es mucho el sigilo que todos guardan para no descubrirlos (en Chemin Bässler, 1984: 192)

Estos especialistas realizaban, además, ciertos ritos relacionados con las distintas etapas del crecimiento de la milpa, resaltando aquella que se hace en honor a los elotes, nuevamente cito a Soriano.

[los pames] usan también de sus bailes que en Castilla llaman mitotes, y las casas donde bailan las llaman *Cahiz manchi* 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 monsegui, 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 un tamborcillo en 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 rocía la milpa a modo de bendición. Y antes de esta ceremonia, ninguno se arriesgaba a coger un elote de las milpas: decían que estaban doncellas. Después de esta ceremonia le pagaban al embustero, *cajoo* o hechicero, y comenzaban a comer elotes todos: después mucha embriaguez, a que son todos muy inclinados (*Idem*).

Para esos años consideraba Soriano que eran “sobrevivencias” de antiguos cultos prehispánicos, puesto que su llegada a la región pame de ese tiempo fue posterior a la dominación de gran cantidad de grupos autóctonos, y esto traería también algunas reconfiguraciones territoriales y culturales. Haciendo un paréntesis, las citas anteriores de Soriano me permiten reflexionar en torno a los especialistas rituales y su posición dentro de la comunidad, ya que actualmente son personajes importantes en la realización de las prácticas de curación y mantenimiento ambiental (incidir la lluvia), situación como la referida por Soriano para 1764. Por otro lado, aquellos bailes que se refieren con el nombre de mitotes, actualmente se realizan en algunos núcleos pames de Santa María Acapulco (Chemin, 1980, 1991; Chemin Bässler, 1977, 1984; Grimaldo, 2006), en Agua Puerca un ritual muy similar no sólo lo realizan los curanderos sino también los jefes de familia más ancianos que ofrecen granos de elote a los cinco vientos y es a partir de entonces cuando se podrán cortar los elotes.

Regresando al argumento de este apartado, la conquista ocasionó cambios sustanciales, como lo resaltara Chemin Bässler (1984: 165) al decir que los núcleos pames en vía de sedentarización se integraron en parte a los grupos autóctonos con los

cuales estaban en contacto, como eran los tarascos, otomíes, nahuas, etcétera, y otros huyeron a regiones más septentrionales para salvaguardar su identidad.

Sería entonces para 1770 cuando los franciscanos y agustinos dieran paso al clero secular, con la presencia intermitente de sacerdotes que dejarían a la deriva a los indígenas que volvieron a los montes, aunado al maltrato del que fueron objeto por parte de los hacendados que tuvieron en esas tierras la posibilidad de desarrollo de la ganadería.

La organización socioterritorial tuvo en este contexto sus raíces en la división de la sociedad colonial en dos sectores: *la republica de indios* y *la republica de los españoles*, diferenciando el status del indígena, al encerrarlo en territorios específicos y sometiénolos directamente al poder real. Esta política separó a los indios de los españoles y mestizos, comprimiéndolos y aislándolos a territorios específicos donde se desempeñaba fundamentalmente la agricultura, muestra de ello fueron los esfuerzos de la Corona por preservar y reorganizar a las comunidades en *congregaciones* y *reducciones* que tendían a reunir los restos de la población indígena en nuevos pueblos e impedir así su disgregación.

Se estipuló que a los indios congregados no se les podían quitar las tierras que hubieran poseído antes y se autorizaba la formación de órganos de gobierno autónomos, pero los nuevos poblados no podían ser abandonados libremente para ir a vivir en otros. En las nuevas poblaciones el Estado fusionó las tradiciones comunitarias de la sociedad indígena con las de los campesinos españoles.

Las tierras que se adjudicaron al pueblo se designaron con el nombre de *resguardo*. Su aprovechamiento se reglamentó cuidadosamente y se les confirió un carácter inalienable, salvo permiso especial de venta. Por orden del virrey Marqués de

Falces, se dotó a los pueblos indígenas de un *fundo legal* (alrededor de 500 metros a los cuatro vientos contados a partir de la iglesia) destinado a sus casas y sus corrales; un *ejido* (una legua cuadrada) destinado a los pastos, bosques y aguas de propiedad comunal; *propios*, terrenos cultivados colectivamente y cuyos productos se destinaban a la caja de la comunidad; *tierras de repartimiento* destinadas al cultivo individual que se adjudicaban anualmente y *parcelas de usufructo individual*, trasmisibles por herencia pero inalienables (Semo, 1985: 70). Situación que tuvo sus matices entre los pames que lograron “conservar” una parte del territorio, frente a procesos de despojo durante cientos de años.

Sin embargo, en las nuevas comunidades las tierras siguieron distribuyéndose y cultivándose de acuerdo con las costumbres locales. Tierras agrestes, a donde los pames huyeron de las congregaciones religiosas; lugares donde tendrían cierto grado de autonomía en su organización y la práctica de sus costumbres con rituales en las cumbres de los cerros.

La tardía e incipiente tarea del dominio español, con el antecedente de retrainamiento de otros grupos del antiguo México meridional, marcan una serie de eventos que llevaría a una reconfiguración de las comunidades pames sin que por ello hayan perdido por completo su cultura. Y es justamente ese el argumento del texto, mostrar las especificidades de la cultura pame en el devenir histórico y en contextos de aculturación de la zona fronteriza mesoamericana, donde elementos eminentemente mesoamericanos presentes en la cultura pame son asimilados, expresados y practicados hoy en día.

En síntesis, desde un esbozo etnográfico pretendí dar un panorama general de las condiciones naturales, económicas, sociales, políticas y religiosas que dan cuenta de las

circunstancias de una pequeña comunidad bilingüe con estrategias de subsistencias apoyadas en la agricultura, venta de mano de obra, recolección, caza y elaboración de “artesanías” con materiales locales.

También fue significativo mostrar la forma en cómo se dan las configuraciones regionales cuando está en juego la lucha por el poder que unos apelan legítimo y otros “oficial” en el caso de los Gobernadores Indígenas, que tienen un margen de acción en todo el ejido de La Palma. Aquí la confrontación se da en términos de lo étnico como recurso para hacer valer un cargo que representa a los indígenas, de tal modo que el Gobernador indígena propuesto por los mestizos de La Palma no es reconocido por varios ranchos pames, mismos que nombraron su propio Gobernador indígena desconociendo “al de los mestizos”.

De esta forma el conflicto en el reconocimiento mutuo del cargo ha llevado a la descalificación entre unos y otros, sin que exista algún tipo de confrontación abierta, sin embargo, en Agua Puerca como en otros ranchos está presente la idea de que “fue impuesto el Gobernador indígena de La Palma para su propio beneficio [de los mestizos]”.

Por otro lado apenas trazo el esquema de organización local que me servirá para profundizar en el siguiente capítulo (que trata justamente de la organización social) la relación entre las autoridades locales y las instancias que surgen a partir de programas de gobierno y de otras organizaciones (comités), además del papel muy importante que desempeña el curandero que no sólo es reconocido por este hecho sino también por ser el personaje idóneo para desempeñar la autoridad local. Así, contrasto el caso de la jerarquía de cargos de Agua Puerca con la de los curanderos-jueces de La Manzanilla.

En esta parte etnográfica termino remitiendo algunos nexos –además de los geográficos– sociales y de parentesco entre estas dos comunidades, lo que nos habla de relaciones continuas a través del tiempo y con formas de vida muy semejantes, resaltando en su momento aquellas que singularmente son variables.

En cuanto a la parte de la historia de la región, vuelvo sobre las preguntas planteadas al inicio de este capítulo y considero que justamente las condiciones fluctuantes de conquista y congregación permitieron la existencia de una región indígena semejante a un enclave cultural, donde las políticas de congregación y reducción eran ineficaces dando paso a una organización socioterritorial donde los indígenas finalmente formaron comunidades administradas (y separadas) de los centros hispanohablantes durante varias etapas de su historia y en proceso continuo de aculturación de frontera.

La vigencia de curanderos y brujos (o hechiceros como se les nombra en las referencias arriba citadas), bien pueden ser una continuación de esa cultura que no terminó por incorporarse con plenitud a la doctrina cristiana y luego a la cultura hispana. Ante la inconstante presencia de representantes del clero secular, continuaron asumiendo la dirección –con cierta autonomía– de las prácticas religiosas, sobre todo aquellas relacionadas con las curaciones y de tipo agrícola.

La resistencia de los pames para adoptar nuevas formas de vida y organización territorial fue sistemática, a tal grado que en la actualidad el trabajo evangelizador no ha concluido y los pames no han sido integrados de lleno a las costumbres que muchos pueblos indígenas de México han adoptado y resignificado de la liturgia católica.

Si bien puede suponerse que algunos elementos de la tradición judeo-cristiana han sido integrados a la tradición religiosa propia, es importante mostrar más elementos que permitan relacionar ese pasado pameano de “sobrevivencias precortesianas” con la

realidad actual y el ámbito social donde se dan estas presencias dentro de la estructura social indígena, tarea que debe continuarse.

CAPÍTULO II

ORGANIZACIÓN SOCIAL Y JERARQUÍA DE CARGOS

Introducción

El escenario donde se desarrolla la vida indígena comunitaria es una serie de factores que inciden en la organización social⁷⁵ (entendida como el conjunto de los diversos organismos políticos, religiosos y civiles que conforman una sociedad, y que manifiestan su interacción y profundidad histórica en el uso del espacio que habitan [Alvarado, 2005: 186]), que implica tanto una jerarquía de cargos⁷⁶, como el conjunto de instancias (como los Comités); siendo fuerzas representadas por instituciones y organismos sociales de relevancia colectiva.

Como en el caso de algunos estudios etnológicos sobre rituales y cosmovisión (Galinier, 1990), se revela que el sistema de cargos –otomí en tal caso– tiene diferentes niveles de jerarquización (simples, débiles, complejos y algunos cargos religiosos suprimidos). Si consideramos como punto de partida el hecho de que, en las cosmovisiones indígenas mesoamericanas lo político y lo religioso están íntima y estrechamente vinculados, desde una perspectiva histórica⁷⁷, al analizar este hecho social “no puede reducirse la discusión a una promoción individual o a la jerarquía cívico-religiosa como estructura autónoma, se pierde de vista no sólo la base profundamente agraria que la sustenta, sino también el complejo sistema de representaciones que rige su vida, y con ello se pierde la rica perspectiva de la historia a largo plazo” como lo mencionara Medina (en Celestino, 2004: 65).

⁷⁵ “Noción construida a partir de los trabajos de Firth (1951), Dumont (1967) y Lévi-Strauss (1996)”, (en Alvarado, 2005: 186).

⁷⁶ También llamado sistema de cargos y jerarquía cívico-religiosa.

⁷⁷ Donde el desarrollo de las instituciones políticas en las comunidades indígenas surgieron de la Revolución Mexicana y de la reforma agraria con Lázaro Cárdenas, etapa donde se dan las condiciones para la reconstitución de varias comunidades indígenas (Medina, en Celestino, 2004).

Bajo esta mirada, donde la jerarquía de cargos se funda en el aspecto agrario y se mantiene por la cosmovisión india de un profundo saber, cabe reflexionar en este capítulo en torno a la organización social, donde se pone de manifiesto el funcionamiento interno de la comunidad y su articulación con otras instancias.

Sí, en Agua Puerca la organización social, vida política y económica se rigen por la jerarquía de cargos, ¿esta jerarquía cívico-religiosa funciona como eje de la organización social?, ¿qué mecanismo pone en acción para asegurar la reproducción del grupo, al generar relaciones de reciprocidad, cohesión y orden social, sin que se pierdan las bases y sustento como grupo indígena en sus particularidades? En este contexto de los valores indígenas, cuál será la relevancia de los especialistas rituales dentro de esa jerarquía de cargos que permite al mismo tiempo la continuidad de sus prácticas.

Con estos cuestionamientos veremos la configuración espacial y social de Agua Puerca, comparando algunos aspectos con comunidades indígenas vecinas (en particular La Manzanilla), resaltando los organigramas donde el curandero participa en la estructura social de diferente modo e intensidad. Pretendo así mostrar en este apartado el contexto de las actividades agrícolas ligadas con la jerarquía de cargos y el papel del curandero de forma diferenciada en Agua Puerca y La Manzanilla; esto me permitirá dar paso a la reflexión sobre los fundamentos de la cosmovisión que así lo posibilitan, y que será tema del tercer capítulo.

2.1 La dinámica social y la vida cotidiana

Si partimos de la premisa Durkhemiana (1925) que considera a los hechos sociales como influyentes coercitivos que inciden conductas, podemos entender la organización social como un hecho social que remite a una disposición ordenada de

roles, dentro de la estructura social (Gluckman, 1978; Turner, 1969), de tal forma que, la sociedad como proceso en constante consolidación requiere de la participación de los individuos que dinamizan ese ser social.

Para entender cómo está organizada la sociedad es preciso mirar a través de su vida diaria, en ella se pueden notar las relaciones entre la socialización primaria que se da en el seno familiar y se proyecta en la vida adulta y comunitaria; de ahí que sea importante mostrar el escenario de la cotidianeidad en los ranchos pames en cuestión.

En Agua Puerca todos los días, hombres y mujeres tienen que realizar sus labores desde temprana hora, las mujeres madrugan para encender el fogón y “tortear” (hacer tortillas), calientan frijoles, preparan salsa en el molcajete y recalientan algún resultante de guiso del día anterior o preparan huevo frito con el que elaboran “lonche” (tortillas rellenas de huevo con chile o frijoles).

La labor nutricia es la actividad más importante de una mujer ya que le da prioridad por encima del resto de sus tareas (lavar ropa, recolectar leña, frutos y plantas silvestres). La esposa está siempre pendiente de la elaboración de los alimentos, cocinando frijoles y nixtamal que luego muelen en pequeños molinos mecánicos o en metate. Cuando no están en la cocina acarrear agua en cubetas sobre sus cabezas, de alguno de los dos pozos que están a un par de kilómetros del rancho, lavan la ropa, limpian la casa, cuidan a los más pequeños y se encargan de alimentar y supervisar algunos pollos y cerdos dentro del solar. Complementan sus trabajos con la elaboración de utensilios para su uso en la casa o venta (objetos de palma y barro) y en ocasiones apoyan al padre o marido en tareas relacionadas con la agricultura o la recolección.

El jefe de familia también comienza sus labores desde que amanece, ya sea que tome un poco de café y coma tortillas con frijoles o que salga directamente a la milpa⁷⁸ para hacer los trabajos respectivos a cada etapa del trabajo agrícola, y luego regresa al medio día a comer y descansar un rato. Durante las estancias que permanecí en la comunidad era recurrente que en la casa el jefe de familia, prácticamente todos los miembros de la familia se pusieran en pie alrededor de las seis de la mañana y cada uno llevaba a cabo sus propias actividades. Doña Cristina – esposa de don Abel– con su hija y su nuera se encargaban de tener listos los alimentos por la mañana, tarde y noche. Don Abel se encargaba del cuidado de la milpa con ayuda de sus dos hijos, además de cumplir con sus funciones de Juez auxiliar primero. Los hijos por su parte trabajarían fuera de la comunidad en ciertas épocas del año.

En general los hombres de la comunidad, como se ha mencionado, se dedican a la agricultura de temporal; empleando su mano de obra como jornaleros; a la recolección de plantas, frutos y leña; a la cacería de algunos animales (conejos, venados, jabalís); a “campear” (localizar en el interior del monte) el ganado vacuno; a la elaboración de artefactos de madera y palma; como músicos; entre otras labores con alguna remuneración económica.

Por su parte los niños cumplen una función de acuerdo a su edad y sexo, tomando en cuenta la edad escolar como un marcador para las responsabilidades a realizar. Los más pequeños ayudan en todo cuanto puedan a la madre, en particular las niñas aprenden y desarrollan sus habilidades para cocinar y tortear, mientras que los varones acompañan a los padres en algunas tareas del campo. De esta forma los niños se encargan de labores ocasionales que en el futuro deberán asumir como

⁷⁸ Se le llama milpa al terreno donde se cultiva maíz y no sólo a la planta del maíz.

responsabilidades al convertirse en adultos, y sobre todo al momento de contraer matrimonio.

Entre los ancianos, las actividades desempeñadas no difieren mucho de las de los adultos, ya que la mayoría de los ancianos varones continúan trabajando en el campo (y en ocasiones como jornaleros) hasta que las fuerzas se lo permiten o alguna enfermedad les impide seguir apoyando a la familia, realizando entonces lo que llaman “tareas menores” como estar al pendiente de la casa, acarrear agua, cortar leña, alimentar animales domésticos y continúan siendo la cabeza de la familia. Las mujeres ancianas también hacen sus quehaceres hasta que ya no les es posible continuar, cuidan los nietos pequeños, cocinan, limpian la casa y tortean.

Algunas actividades las realizan tanto hombres como mujeres, los curanderos y brujos (que tienen en estas actividades una forma de ingreso complementario) son por lo regular personas adultas encargadas de garantizar la salud de los habitantes de estas comunidades; personas que han sido preparados en la juventud (por un “maestro” o por experiencias oníricas) para desempeñar esta labor relevante y respetable entre los indígenas (de los cuales se hablará ampliamente en el tercer capítulo).

De esta forma, las actividades socialmente establecidas son la base de la economía local en estos ranchos: la agricultura destinada al autoconsumo, la elaboración de utensilios destinados al intercambio o la venta, las estrategias complementarias con la caza, recolección, y la ayuda mutua, así como la venta de mano de obra de los varones fuera de la comunidad son una gama de posibilidades que los indígenas han empleado para mantener la unidad familiar y comunitaria.

La división social y sexual del trabajo en Agua Puerca se basa en la organización familiar, donde la mujer permanece en el ámbito doméstico mientras

que el hombre participa en un ámbito más amplio, en relaciones comunitarias ocupando algún cargo o función en alguna instancia de la organización social.

Conforme a esta dinámica social, las relaciones de parentesco son fundamentales tanto en la configuración de las familias como en la articulación de redes de ayuda y reciprocidad desde el momento en que se forma un nuevo matrimonio, hasta las obligaciones que adquieren y deben asumir todos los individuos dentro de la comunidad, en el trato y las relaciones formales que orientan la conducta de las personas.

2.2 Ciclo de vida y parentesco en la organización social

El ciclo de vida para los pames es considerado como “un camino” del individuo, que se gesta en el interior de la mujer, que crece, madura y muere, siendo recordado y conmemorado año con año en el mes de noviembre, durante la celebración de los muertos.

Desde el momento en que una mujer está embarazada los vínculos se estrechan con el nuevo ser que lleva dentro, pero esta relación debe cuidarse desde los primeros meses de gestación y es cuando se hace necesaria la intervención de un curandero o curandera⁷⁹.

Se cree que el ser que crece dentro de la mujer es susceptible a todo cuando acontece en el exterior, es decir, que “siente todo lo que pasa afuera, siente el espanto de la madre, las brujerías y enfermedades”. Con frecuencia el curandero de La Manzanilla participa activamente “barriendo” a la madre embarazada (lo hace con yerbas “huele de noche”, huevos de gallina y con frecuencia un gallo que sacrifica al

⁷⁹ Por las referencias de la gente supe sólo de una mujer curandera en La Manzanilla.

final de la “barrida”⁸⁰), de tal suerte que atiende a personas de varios ranchos, es decir, no sólo a los de su propio rancho sino también a personas de ranchos vecinos, particularmente de Agua Puerca.

Es ilustrativo el caso de una joven con cinco meses de embarazo, nuera de don Abel, donde se ventila esta relación temprana del curandero con el ser que crece en el interior. En una noche lluviosa la mujer que dormía en un cuarto se alteró por dolores en el vientre; enseguida don Abel y su esposa avisaron a los demás hijos y fueron a buscar un curandero de La Manzanilla, a unos dos kilómetros atravesando el monte, más tarde llegaron en la camioneta del curandero. La esposa de don Abel preparó lumbre y llevó un gallo que tomó de un pequeño gallinero detrás de la casa, mientras el curandero revisaba a la mujer que estaba en una habitación (abundaré a profundidad sobre los procedimientos de enfermedad y cura, en el siguiente capítulo). La calma cotidiana de la noche se interrumpió esa noche, el movimiento entre la cocina y el cuarto eran constantes, el humo de copal llenaba el ambiente, la lluvia caía a chorros; un sonido agudo se escuchó cuando fue degollado el ave, todos permanecían expectantes fuera de la habitación.

Cuando la mujer se sintió mejor, el curandero salió del cuarto y dijo que ya estaba bien, platicaron largo rato en su idioma. Más tarde me comentaría don Abel que su nuera había tenido fuertes dolores y que el niño estaba sintiendo desde adentro las brujerías que se hacían para dañarlos a ambos, que el curandero le dijo que había sido alguien con quien tuvo un problema hace algún tiempo (bastante añejo, cuando había tenido una afrenta con un señor de cierto rancho por acusaciones de robo de animales), se creía que era esa familia la que estaba provocando el

⁸⁰ La barrida es un procedimiento terapéutico de los curanderos y hechiceros, consiste en pasar un objeto (yerbas, huevo, aves) por todo el cuerpo del enfermo y hacer movimientos del cuerpo enfermo hacia afuera, también es común que los curanderos soplen el cuerpo y así ayudan a despojar el “mal” que tiene la persona. En otros contextos etnográficos este procedimiento también es llamado “limpia”.

malestar al niño y para protegerlo el curandero seguiría asistiendo en adelante. Esa noche el curandero había cobrado por la limpia trescientos pesos, era pues un gasto fuerte pero necesario ya que aunque al siguiente día llevaron a la mujer al médico a Río Verde (ya que no descartaban la posibilidad de que tuviera alguna enfermedad “de doctor”), el curandero siguió yendo después en lapsos de varias semanas.

En términos generales, los primeros días al nacimiento la madre permanece dentro de la casa con el niño, y es hasta la tercer o cuarta semana cuando el niño comienza a abrir los ojos y la madre lo saca al rancho; en la calle varias mujeres la saludan y observan al pequeño, en un rato más está rodeada por un buen número de mujeres y niños. Se considera que es hasta que “toma fuerza” el niño cuando se da por “logrado” y la madre considera que ya ha superado una parte difícil de la vida en los primeros meses.

Se le alimenta poco a poco de atole y es cuando prueba los primeros alimentos salados que se cree lo hace más resistente al ataque por brujerías, dicen algunas mujeres, “cuando ya come sal es como el bautizo, que ya no está tan débil, ya está en la familia más seguro”, de ahí el desprendimiento de su naturaleza frágil y susceptible. La relevancia de los alimentos salados en contextos variados parece orientar creencias y prácticas significativas, ya que como veremos adelante el uso de alimentos sin sal en las ofrendas es parte de una lógica de asociación entre lo insípido y el diablo (“lo malo”).

Volviendo sobre el tema de este apartado, cuando el niño comienza a comer alimentos salados se completa este primer ritual de paso con el bautizo el día 4 de octubre, en la fiesta patronal de San Francisco de Asís del pueblo de La Palma (que organizan los misioneros, representantes del pueblo y el Gobernador indígena, colectando cooperaciones en los ranchos); ahí los bautizos son colectivos y llegan las

familias de todos los ranchos vecinos para ser bendecidos por el párroco de Tamasopo. Las madres con sus hijos llenan el templo católico (ya que prácticamente la misa por la mañana es para los indígenas que van a bautizar a sus hijos, se ve a muy poca gente mestiza del pueblo que, en todo caso asisten a la misa del medio día luego que ha terminado el bautismo colectivo) y luego de una charla donde el sacerdote dice que “ahora serán hijos de dios”, va rociando de agua bendita a lo largo de las filas de niños de brazos y hasta de años en algunos casos.

Esta misa donde se llevan a cabo los bautismos colectivos es prácticamente el único momento donde se aprovecha para dicho acto, ya que a lo largo del año es raro ver bautismos individuales de indígenas en el pueblo, siendo que así es programado tanto por los misioneros (que les dan una “platica” a los padres y padrinos del niño en el rancho) como por la misma gente.

Conforme crece el infante se va relacionando poco a poco con los miembros de la familia, sobre todo con su madre con la cual permanece buena parte del tiempo, en este crecimiento el niño es educado por los adultos mediante la lengua de origen, por ella se aprende sobre el mundo, sus características y cualidades, las obligaciones y deberes. La relación con el ámbito agrícola es directa y permanente ya que forma parte de su entorno a lo largo de toda su vida, aprende en la práctica sobre los ciclos agrícolas y estacionales, acompañando a su padre sabe que se ofrenda en la milpa y que existe el trabajo comunitario, en el cual participa primero como parte de un juego y luego cuando crece se vuelve una obligación.

La analogía que hacen los adultos entre un individuo y la planta de maíz da cuenta de una relación entre el crecimiento de ésta y las etapas de crecimiento del niño, ya que cuando germina la semilla, el niño –en esta analogía– es aún vulnerable y necesita cuidados hasta que “agarre fuerza”, como la milpa que se mantiene en pie

con los cuidados de su dueño, y esto se expresa en los siguientes términos: “un niño es como una milpa, está primero tierno y luego va creciendo como los papás lo cuiden, igual que la milpa, luego pos ya está maduro como cuando el elote, o sea que está ya listo pa casarse como quien dice, ya cuando está mayor es como cuando está la mazorca seca, ya se va uno” (habitante de Agua Puerca).

Esto explica que, cuando el niño alcanza cierta madurez (sexual sobre todo) se le relaciona con el fruto tierno de la planta, el elote; se dice entonces que está tierno cuando sale de la primaria, mientras que la niña ya comienza a ser mujer (su desarrollo físico es más evidente) en esta misma etapa. Es justamente cuando una condición eminentemente cultural (terminar la educación primaria) tiene una correspondencia con una condición natural-fisiológica-sexual; la preparación de un individuo en el ámbito doméstico (en el caso de las mujeres) y del trabajo en el campo (en el caso de los hombres) se complementa, por decirlo de algún modo, con la educación formal en el aula.

Al terminar dicha etapa los individuos están preparados para ingresar al nivel de participación de los adultos, ya que son pocos los que continúan con la educación secundaria y menos aún con el bachillerato. Las mujeres están preparadas para ser esposas, mientras que los hombres tienen que ingresar plenamente a la vida adulta trabajando de lleno en el campo cultivando maíz y como jornaleros fuera de la comunidad, una circunstancia que permite en todo caso una madurez física hacia los 15 o más años y que lo lleva entonces a considerar la formación de una familia.

La posibilidad de ingresar a la educación secundaria para algunos jóvenes retrasa la etapa del matrimonio, ya que cuentan con un apoyo mayor del programa Oportunidades, sobre todo las mujeres, que permanecen en la escuela hasta el momento de formar una familia. Por lo general los varones no estudian más allá de la

primaria ya que el trabajo asalariado fuera de la comunidad les permite obtener un ingreso para pagar sus gastos personales (ropa, aparatos electrodomésticos, consumo de cerveza y asistencia a bailes en otros ranchos y pueblos, ya que como se les oye decir a algunos “pa que estudiamos si luego vamos a ir a la caña, mejor ya nos ponemos a trabajar”) y apoyar a la familia; prácticamente todos los jóvenes pasan por la experiencia del trabajo como jornaleros antes y durante el matrimonio, que logra darles una seguridad para el mantenimiento de una familia propia ya que aunque vivirán por un tiempo en la casa del padre, tendrán que apoyar en los gastos y trabajos de la familia extensa (en la distribución y uso de los recursos y deberes se le puede considerar como una unidad doméstica).

La escuela representa hoy un referente de temporalidad en Agua Puerca (y por lo visto en otros ranchos más), ya que no sólo se considera la educación de los niños y niñas en su proceso de aprendizaje formal, sino, además, establece tiempos biológico-culturales en la maduración de los individuos, y esto lo podemos ver de forma aún más marcada en La Manzanilla, donde los niños asisten cuando mucho a la escuela primaria local, de ahí, las mujeres pasan directamente a los quehaceres de la casa y el matrimonio; en esta última comunidad la edad promedio de las mujeres al casarse es de los 14 años. La salida de las mujeres de la escuela primaria corresponde con frecuencia con la menstruación (hacia los 12-15 años), lo que las hace “maduras para el matrimonio”, según me han comentado varios padres de familia.

2.2.1 Familia y matrimonio

El paso de la niñez a la pubertad marca una condición particular en los individuos, es un tránsito a la vida adulta con la aparente madurez sexual, al respecto Chemin Bässler lo habría notado cuando decía que, gracias a la tradición oral se sabía que “se

casaban antiguamente a una edad madura: las mujeres entre los 25 y 30 años y los hombres a partir de los 30, ya que se pensaba que la descendencia resultaba más fuerte” (1984: 157). Pero para los años en que estuvo con los pames (década de los 80) comenta, “en la actualidad, la mayoría de los pames se casan a una edad temprana. Las muchachas entre los 12 y los 13 años, los muchachos entre los 15 y los 17. De manera general, dos jóvenes se pueden casar cuando él gana algo de dinero y ella ‘tiene fuerza para moler’” (*Ibid*: 158). Hoy día los matrimonios son a temprana edad, lo que da cuenta de aquella “fuerza para moler”, el cuidado de la casa y la crianza de los hijos.

Conforme a una base de datos que elaboré a partir de información obtenida en un censo general, pude rastrear los matrimonios, hijos, nietos y demás relaciones parentales, información que corroboré a lo largo de mi estancia. Con estos datos puedo llegar a plantear que en la sociedad pame de Agua Puerca los intercambios matrimoniales son de tipo restringido, al ser preferenciales las relaciones entabladas entre individuos del mismo rancho –como regla–, aunque también existen intercambios con algún rancho vecino del mismo grupo indígena, sobre todo entre Agua Puerca y La Manzanilla (lo que aquí llamo etno-endogamia).

Las relaciones entre los habitantes al interior del rancho permiten reforzar vínculos de parentesco y vecinales, además de los étnicos. Así, en Agua Puerca las alianzas entre familias que intercambian miembros son rastreables no sólo por las relaciones filiales y por afinidad, sino también por el uso del espacio, formando especie de “barrios” donde viven las familias extensas descendientes de un mismo cabeza de familia. De esta forma la configuración territorial permite identificar dos grupos familiares “fuertes”, los más importantes (por su participación activa en cargos y manejo de los recursos naturales –terrenos para cultivo–) son: la familia Castillo y la

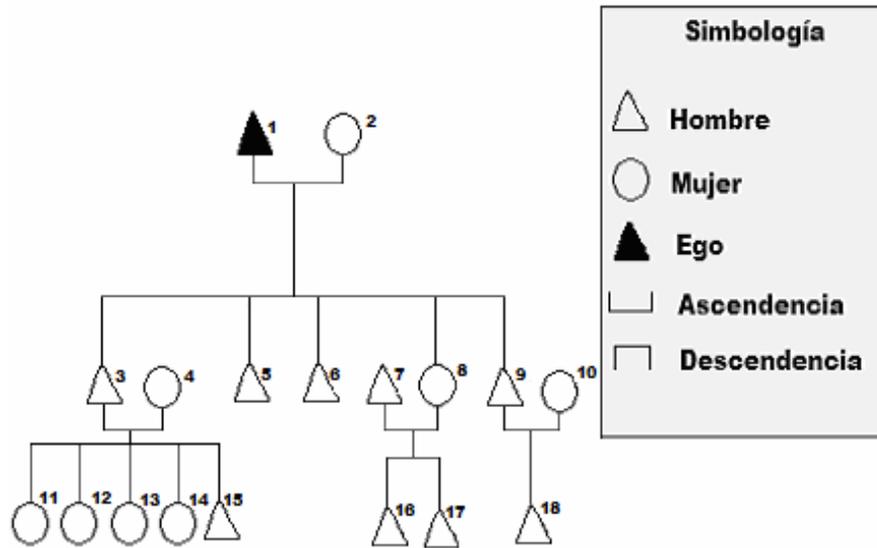
Contreras; incluso entre ellas existe intercambio matrimonial que permite mantener equilibrada la actividad de ambos grupos.

Por otro lado, la ampliación de una familia extensa se da en el número de miembros pero también en el uso del espacio; abarcan mayor cantidad de terreno para cultivo por la capacidad para trabajarla y con ello obtienen mayores cantidades de cosecha y la posibilidad de criar ganado vacuno, ya que entre varios hermanos pueden juntar reses y trabajar alternadamente en el cuidado y mantenimiento del ganado.⁸¹

Los movimientos de mujeres hacia los hogares de los hombres permite una relación equilibrada entre la expulsión de hijas y la recepción de nueras, al tiempo que las redes de parentesco se amplían y permiten posibilidades de apoyo en los trabajos del campo, en la siguiente figura vemos las principales características de una familia extensa, tipo de cargo dentro de la comunidad, actividad y tipo de ayuda en los trabajos del campo (ver Fig. 2 y cuadro 1).

⁸¹ Esta situación permite una posibilidad de ayuda permanente, a diferencia de la red de apoyo entre parientes donde la familia no está necesariamente obligada a ayudar en los terrenos de sus hermanos con tierras en otro extremo del monte o fuera del rancho; la reciprocidad en el primer caso es implícita, en el segundo caso debe ser expresada y negociada cada vez que sea requerida.

Fig. 2. Genealogía de una familia extensa



Cuadro 1. Principales datos de la genealogía.

No.	Parentesco	Cargo	Edad	Actividad	Ayuda en la milpa
1	Jefe de familia	Juez Primero	53	Campo	x
2	Esposa		49	Hogar	x
3	Hijo	Juez Segundo	33	Campo y jornalero	x
4	Nuera		32	Hogar	
5	Hijo		30	Empleado (migrante)	x
6	Hijo	Músico	28	Campo y jornalero	x
7	Yerno		30	Campo	x
8	Hija		23	Hogar	x
9	Hijo	Músico	21	Campo	x
10	Nuera		24	Hogar	
11	Nieta		12	Estudiante	x
12	Nieta		10	Estudiante	
13	Nieta		6	Estudiante	
14	Nieta		4		
15	Nieto		1		
16	Nieto		6	Estudiante	x
17	Nieto		5	Estudiante	x
18	Nieto		1		

Fuente: Trabajo de Campo (Agua Puerca, 2005)

En Agua Puerca las posibilidades de matrimonio se restringen al ámbito local cuando existe una relación de equilibrio entre mujeres y hombres casaderos, y también cuando los vínculos consanguíneos no son lo suficientemente cercanos como para evitar una relación entre parientes de segundo y tercer grado (primos, sobrinos), evitando así relaciones incestuosas.

Por lo general las relaciones matrimoniales entre indígenas y mestizos es poco frecuente, es el caso de una mujer indígena casada con un mestizo de La Palma, lo que conllevó a la pérdida del vínculo con la familia de Agua Puerca, entre otras cosas porque ahora se asume como gente “de La Palma” y, bajo las mismas consideraciones que hacen los indígenas sobre los mestizos de La Palma, se dice que dejó la vida indígena para vivir con la gente “de razón” al romper el vínculo familiar y comunitario, al dejar de hablar su lengua materna e integrarse a una dinámica donde ahora sus hijos son maestros y ella es la principal proveedora del hogar (vendiendo comida en su casa, tamales y enchiladas en la plaza del pueblo).

Otro caso de matrimonio con no indígenas es el de un habitante de Agua Puerca que salió hace varios años a trabajar en algunos estados de la república siguiendo “la ruta del tomate” (desde Sinaloa hasta Michoacán, pasando por Río Verde en San Luis Potosí, hasta Nayarít) donde conoció a una mujer y se la llevó a vivir primero a casa de sus padres y luego a su propia casa, pasando de una residencia patrilocal a una neolocal. En este sentido se hace evidente tanto la valoración de la lengua indígena como el interés por enseñarla a los hijos; en este matrimonio en particular los hijos procreados no hablan en xi'iuy, sino como la madre, en español. Similar al matrimonio entre un habitante de un pequeño rancho mestizo y una mujer de Agua Puerca, donde se da la salida de la mujer de la comunidad y los hijos hablan sólo en español (aunque lo

entiendan) ya que así lo determinó su padre; pero sin romper los vínculos con la familia de la mujer.

De ahí que exista una percepción de matrimonios “bien vistos”, que son justamente aquellos que se dan entre los mismos habitantes del rancho o de otros ranchos indígenas, por otro lado son “mal vistos” aquellos que involucran mestizos o foráneos. Cuando la gente habla de estas uniones, en pláticas ocasionales se oye decir que se pierde lo que ellos son, su lengua y su costumbre, “ya en los hijos se va olvidando de todo, de la idioma, de cómo se es aquí”, por eso no resulta ser lo más apropiado que un indígena se case con un mestizo, aunque en la familia del que se ha casado con uno de ellos no sea categóricamente inaceptable, es incluso alcanzar otra posición social.

Para que un matrimonio se realice es común que algún hombre haga saber a un “adulto de respeto” (pariente casado o de edad avanzada) sus intenciones de cortejar a una mujer y es cuando el novio compra algunos productos en la tienda (aceite, harina de maíz, leche, frijoles, pan, galletas)⁴⁵ y los deposita en una bolsa que le entrega al pariente, quien se encargará de llevarlos a la casa de los padres de la mujer. Mostrando de este modo la capacidad del hombre para mantener un hogar.

Si el regalo es recibido por la familia significa que, tanto los padres como la muchacha están de acuerdo en la posible relación⁴⁶. En adelante, cada ocho o quince días (según los recursos con que cuente el novio, y en ocasiones la familia) la despensa

⁴⁵ Productos básicos en los hogares.

⁴⁶ En caso contrario, cuando la familia y la joven no están de acuerdo con la nueva relación, los regalos no se aceptan o bien, luego de varias ocasiones la joven cambia de opinión, la familia de la mujer deberá devolver las despensas a la familia del joven que la corteja; de esta forma ambas familias quedan en buenos términos, es decir, sin llegar al conflicto. Por lo general un matrimonio no es aceptado por la familia de la muchacha cuando se trata de parientes cercanos (que sean parientes consanguíneos de primer o segundo grado –primos– o que los padres sean parientes rituales o compadres –hecho que hace que los hijos de estos sean considerados como “hermanos”).

es entregada hasta quince veces, aunque es muy común que en la octava o décima entrega, se formalice finalmente la relación.

En este tiempo también los jóvenes se conocen un poco, aunque en ocasiones haya habido un noviazgo previo sin que se diera a conocer. Los padres de la novia, al cabo de las despensas recibidas, establecen una fecha para el día del “arreglo” o unión matrimonial; esto es comunicado a la familia del novio y a los parientes, en poco tiempo toda la comunidad sabe del evento que viene.

Un par de semanas después los preparativos para la unión son comentados por todos: numerosos cartones de cerveza llegan a casa de la novia, los familiares de ambos novios prevén una cantidad extra de maíz para tortillas el día del festejo... la fiesta es concebida como un evento comunitario. Describo a continuación un “arreglo” que se realizó en la Manzanilla en julio de 2006.

Era un sábado cuando acompañe a don Abel, que había sido invitado a su vez por un matrimonio de Agua Puerca para estar presente en el “arreglo” de una ahijada de La Manzanilla, llegamos a la casa de ésta al amanecer. Varias mujeres entraron a la cocina a preparar los alimentos desde temprano, mientras los hombres permanecimos sentados en el patio platicando y tomando cerveza. Poco a poco comenzaron a llegar más personas, las mujeres iban directamente a la cocina y los hombres se unían al grupo que tomaba cerveza y refrescos.

Después del medio día llegaron los padres del novio, la madre traía, junto con sus hijas y parientas, algunos paquetes (ollas, cubetas) cubiertas con servilletas bordadas donde había mole, arroz rojo y tortillas; todo lo llevaron a la cocina para entregarlo a la anfitriona. Afuera el padre del novio entregó una buena cantidad de cervezas y refrescos a su consuegro; las bebidas fueron distribuidas entre el grupo de hombres.

La novia, de quince años de edad, pasó ocasionalmente por enfrente de la cocina, ella no ayudaba en la preparación de los alimentos ya que estaba “estrenado” una falda y blusa y no podía ensuciarse; tomando en cuenta que las mujeres que cocinaban eran casadas, la muchacha aún no podía participar ya que todavía no era plenamente una mujer adulta. Por su parte el novio llegó más tarde vistiendo una camisa vaquera, tejana y botas lustradas.

Cuando llegaron los abuelos y padrinos de la pareja, el padre de la novia entró por su esposa y su comadre a la cocina para ir todos juntos (padres de los novios, abuelos, padrinos) a un cuarto aislado, mientras el resto de los asistentes permanecemos en el patio donde se comentaba que sólo aquellos podían estar ahí. Más tarde supe que en esa plática se le dan consejos a los jóvenes para llevar un buen matrimonio: la mujer deberá cocinar para su esposo e hijos, cuidarlos, ser fiel, respetar a la parentela de ambos y apoyar en todo a su marido, en el caso del hombre deberá trabajar el campo para mantener a su familia, respetar a su mujer y a todos sus parientes. En ese momento también se hace la entrega del resto de las bebidas: los consuegros entregan sus respectivos cartones de cerveza y paquetes de refrescos a manera de intercambio.

Los abuelos son los encargados de preguntarles a los novios si pretenden unirse para toda la vida o sólo por algún tiempo, por lo general se sabe que contestan que será para toda la vida, pero se ha sabido de casos donde se contesta que sólo por un tiempo, en virtud de la relación que se logre.

Luego que salen de la platica, se sirvió el arroz con un poco de mole, abundantes tortillas, refresco y cerveza, esta última se quedó en el cuarto para ser ingerida únicamente por los hombres, que son los que permanecieron ahí toda la tarde. Ya no hubo mayores comentarios y sólo se concentró la atención en tocar algo de música de

guitarra y acordeón y establecer relaciones cordiales entre consuegros invitándose entre si abundante cerveza. El “arreglo” terminó ya noche y los padrinos se despidieron de la familia de la novia, al tiempo que les dieron una pequeña cubeta con mole y tortillas, refrescos y un cartón de cervezas para llevar. Los novios prácticamente no se ven juntos; el novio estuvo tomando cerveza y su esposa ayudaba en la cocina. Finalmente regresamos esa noche a Agua Puerca con los regalos dados a los padrinos.

En otros casos, cuando el joven se ha “robado” o “llevado” a la muchacha a su casa y no se hizo el “arreglo”, los padres del joven asisten con los de la nuera para celebrar el “perdón”, un evento que consiste en una reunión entre las dos familias donde prácticamente todos los alimentos y bebidas están a cargo del novio y su familia. Y aún cuando la unión no se haya hecho conforme a lo establecido, cuando se trata del “perdón” los abuelos y padres de la novia dan consejos y hablan con la nueva familia. Se les aconseja, además, que se casen por lo civil y así terminar el “trámite” completo.

Así, el casamiento de los hijos contribuye al crecimiento de la familia extensa, de descendencia patrilineal y residencia patrilocal, permitiendo organizar el espacio y los recursos, mediante el uso común de la cocina y de una economía compartida. Estos tres momentos: cuando el niño come sal y el bautismo, cuando sale de la escuela primaria y cuando ingresa al mundo adulto plenamente con el casamiento, se le puede considerar como rituales de paso (entendidos a la manera de van Gennep, 1986 y Turner, 1999), en el ciclo de vida de los individuos.

La configuración espacial donde se desenvuelve una familia extensa es la cocina⁴⁷, donde está el fogón, el lugar más importante de relación entre madre, hijas y nueras; ahí “tortean”, guisan, charlan, cuidan a los hijos pequeños y descansan. La cocina es un espacio eminentemente femenino, el hombre sólo entra a ella para alimentarse con la comida que preparan las mujeres, pero también donde se comentan los acontecimientos diarios.

Los lugares de charla masculinos son los patios y las enramadas, donde descansan luego de una jornada matutina en el campo, o los fines de semana luego de regresar del trabajo fuera de la comunidad.

La distribución de los espacios en una familia extensa es similar en toda la comunidad (ver Fig. 3), la casa del juez se compone de un solar cercado con ramas y alambre de púas, una entrada que lleva a un patio de tierra, de ahí las casas-habitación pueden distribuirse alrededor (si el terreno es plano) o a lo largo (cuando se trata de terrenos irregulares), en uno de los cuartos viven los jefes de familia con los hijos pequeños, y los hijos casados en otros cuartos independientes.

Los jefes de familia regularmente viven en cuartos de vara, que pueden estar enjarrados (es decir, cubiertos por dentro y fuera con una capa de tierra blanca “chiclosa” que al secarse forma la pared de la casa), el resto de las habitaciones son

⁴⁷ Este espacio doméstico tiene una distribución funcional y sencilla: un fogón elevado con troncos, piedras y tierra sobre el que se pone un comal de barro y un espacio más donde se coloca una olla para cocer los frijoles, debajo del fogón se apilan montones de leña; la lumbre está encendida todo el tiempo ya que es costumbre preparar las tortillas al momento de comer, sea cualquier hora porque “se come cuando se tiene hambre”, entonces la mujer “echa tortillas” porque no les gusta comerlas recalentadas, sino recién hechas. En torno al fogón está dispuesta una mesa de madera (muchos de los muebles, como mesas, sillas y recipientes –como las “artesas”, que lo mismo sirven como lavaderos y charolas donde se pone la masa de maíz–, son hechas por indígenas que se dedican a esta tarea complementaria), sillas y bolsas de plástico colgadas del techo donde se guardan semillas y alimentos, en una esquina se dispone una pequeña hamaca hecha con cuerdas y cobijas donde duermen los más pequeños; la cocina de varas permite ver todo cuanto acontece hacia fuera, no así a la inversa, de ahí que sea un espacio desde donde se observa el resto de la casa y la calle.

similares y, en el caso de haber tramitado algún apoyo gubernamental (vía CDI) pueden tener un cuarto pequeño de materiales industriales que el jefe de familia decide distribuir según considere (a los hijos menores en este caso) o cuartos de piso de cemento y techo de lámina.

Anexo a las habitaciones, cerca de la casa está un corral para gallinas y guajolotes y otro para cerdos, en un árbol se amarran los burros. Una letrina se dispone a unos metros de la casa; son de uso recurrente entre los habitantes de Agua Puerca que ahora evitan ir al monte a hacer sus necesidades fisiológicas ya que “el gobierno” les ha dado los materiales (láminas y retrete) y ellos han instalado las letrinas.

Detrás de la casa, una pequeña parcela de apenas unos cuantos metros es acondicionada para sembrar un poco de maíz, fríjol, calabaza y maíz de teja, destinado básicamente al consumo, previo a la cosecha de los terrenos lejanos al rancho. La parcela es cuidada por todos los miembros de la familia, ya que está a la vista.

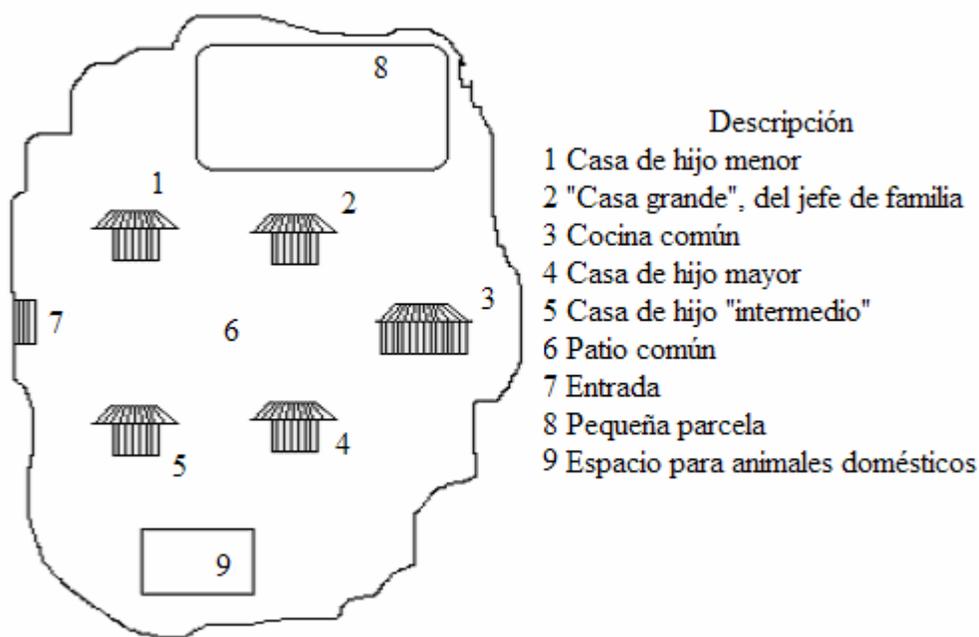


Fig. 3. Distribución de los espacios domésticos

La unidad doméstica permite el mantenimiento de una economía común que permita ser autosustentable (mediante la aportación de recursos que se verifican en la preparación de los alimentos) en términos de un sistema de ayuda que enfatiza la solidaridad y ayuda entre padres e hijos-nietos para las necesidades elementales de alimentación, educación, salud y cultivo de la tierra.

En la medida que la familia extensa se amplía, es decir, cuando va más allá de sus posibilidades de autocontrol (de espacios dentro del solar, de un terreno que no puede producir más allá de lo previamente considerado), tiende a fragmentarse cuando los hijos adultos han ampliado su grado de necesidades. Esta última circunstancia ocurre cuando los hijos crecen y tiende a ser más que una familia nuclear (aunque temporalmente lo es), una familia extensa hacia la adolescencia y juventud de los propios hijos.

En cuanto a las redes de ayuda, los lazos de sangre son más fuertes e intensos al permitir posibilidades de ayuda en momentos emergentes y durante ciertos tiempos del ciclo agrícola (desmonte, chapoleo, cuidado y cosecha del maíz). Como puede verse cuando los jefes de familia echan mano de los parientes cercanos para el trabajo en la milpa; los hijos son la principal fuerza de trabajo que se complementa eventualmente con la de primos y ahijados⁴⁸ (ya que el parentesco ritual hace que los ahijados tengan la misma condición de los hijos; es decir, el padrino tiene una posición semejante a la del padre).

En este sentido también las obligaciones se esperan del padrino hacia el ahijado, similar a la de los propios padres. El respeto del ahijado por sus padrinos es muy

⁴⁸ Los motivos de compadrazgo son de manera esencial, los bautismos y matrimonios.

relevante y se nota en la vida diaria de la comunidad, un ahijado saluda a su padrino con una reverencia (se le toma la mano y se besa, inclinando el cuerpo y la cabeza) y entre compadres el saludo es una serie de movimientos que consisten en tocarse el pecho (del lado del corazón) y el brazo, con una ligera inclinación. Esta relación supone un trato semejante a la hermandad de sangre “como hermanos carnales”, dicen, motivo por el cual la familia de ambos compadres es motivo de tabú matrimonial.

En cuanto al patrimonio material, la tierra donde se siembra y el solar donde se vive son los más significativos, ya que son la fuente de su reproducción, además, existe un vínculo que trasciende lo material y acerca en lo sentimental al agricultor indígena con la tierra, ya que en las milpas se continúa llevando la ofrenda colocada en sus cinco rumbos y “se le da de comer a la tierra” como lo explican algunos ancianos.

Me comentaron también en algunas ocasiones, que hace mucho tiempo sus antepasados habitaron varias partes y direcciones en el monte (las generaciones pasadas se refugiaban en el interior del monte, lejos de los pueblos, entre cerros prominentes y cavernas) por lo que en la actualidad se cree que ciertas rocas y montones de piedras (mojoneras) distribuidas en las cumbres de los cerros y cerca o dentro de los campos de cultivo son lugares donde descansan los antepasados y se les respeta recordándolos (abundaré sobre este aspecto más adelante).

Como se hizo notar, las tierras representan uno de los bienes más preciados, y vale la pena reflexionar ante el hecho de que son y deberían ser rotativas, pero en la actualidad la “circulación” (colocar una cerca de alambre de púas) está llevando a un uso exclusivo de la tierra. Así, aún cuando se asuma que son fluctuantes y que algunas personas han circulado el terreno, piden a cambio de dejar la parcela el pago por los materiales y el trabajo de colocación, circunstancia que no había sido tomada en cuenta

previamente, ya que antes no se veía esta situación, según el representante del comisariado ejidal, don Miguel. Ante la imposibilidad de hacer frente a un pago por dicha cerca se decide que continúen trabajando el terreno (que lleva a una situación evidente de propiedad privada en la práctica).

Otro tipo de patrimonio lo representa la herencia de saberes. En La Manzanilla el curandero y brujo tienen la posibilidad de transmitir por herencia patrilineal (y muy raras veces de un hombre a su hija o nieta, hecho que se da ante la falta de descendientes varones) capacidades para curar, ya que la gente me ha dicho que los hijos y nietos de curanderos y brujos con toda probabilidad desarrollarán esas facultades o bien, que les serán enseñadas por su antecesor. En este sentido puedo decir que es una herencia que forma parte del patrimonio de individuos y familias, ya que el conocimiento en torno a las prácticas curativas les permite, además de los beneficios económicos, tener un poder socialmente reconocido.

Las relaciones de parentesco al interior de Agua Puerca, así como sus vínculos con otras comunidades indígenas (en especial La Manzanilla) dan cuenta de una configuración social y territorial con un campo de acción delimitado por el aspecto étnico, ya que el valor de los indígenas se refuerza en la etno-endogamia, el uso y control del espacio, y los roles sociales bien delimitados.

El establecimiento de roles y papeles en el ámbito familiar permite ir conformando la base de donde se nutre la jerarquía de cargos, las trayectorias familiares dan paso a las trayectorias comunitarias, de ahí que la valoración de los comportamientos y capacidades de dirección en la vida adulta sean consideradas para asumir responsabilidades de autoridad local.

2.3 La jerarquía de cargos

En este apartado abordo la jerarquía de cargos como parte la vinculación entre aspectos de la comunidad indígena y la manera en que lo ajeno-externo se integra a la vida, particularmente cuando hablamos de nuevas formas de organización que surgen con la presencia de ámbitos distintos al organigrama indígena, manifestando formas culturales y políticas muy interesantes.

Se llega a pensar comúnmente que la modernidad llega, irremediamente, a todas las comunidades tradicionales y erosionan sus formas culturales. Sin embargo, la tradición encuentra sus propias formas de leer e internalizar lo moderno, así que ni la modernidad arrasa con la tradición ni esta última perece, sino sólo se recrea de acuerdo con la nueva circunstancia.⁴⁹

La identidad étnica como marco organizador de colectividades no solamente ha logrado sobrevivir en el escenario mundial, sino que ha adquirido cierta importancia y una dinámica particular en la actualidad, específicamente durante los últimos años, donde la población indígena muestra un vigor y dinamismo que desmienten cualquier idea acerca de este sector como pasivo o alejado de los cambios a corto y mediano plazo. (Korsbaek y González, 1999).

La jerarquía de cargos en las comunidades indígenas, muestra la articulación que se establece con otros ámbitos más amplios. Esta institución ha sido amplia e intensivamente estudiada por los antropólogos, clave para entender la posición tanto territorial como política de la población indígena en el contexto de la sociedad mestiza y

⁴⁹ La prueba más contundente de la existencia de una muy complicada dialéctica entre la tradición y la modernidad se encuentra en el caso de San Juan Chamula. Como hoy se sabe, se ha mostrado como una bomba de tiempo dentro del desarrollo en Chiapas: conforme más ha venido modernizándose la sociedad de San Juan Chamula, más tradicional se ha hecho el sistema de cargos en esta comunidad. (Korsbaek, 1987)

nacional. En este sentido hay posturas que plantean que en la comunidad indígena el sistema de cargos cumple, al nivel más general de integración, las mismas funciones que los sistemas de parentesco en las sociedades africanas o el sistema de clases sociales en la sociedad ladina (Nash, 1996:68).

El sistema o jerarquía de cargos representa la institucionalización de la noción de colectividad y es, por tanto, un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un periodo corto después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo periodo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos -o a casi todos- los miembros de la comunidad. Los que están al frente de un cargo no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema, un miembro de la comunidad es considerado como pasado a principal (Korsbaek, 1996).

A través de los esfuerzos de los antropólogos por entender y explicar el sistema de cargos, han venido desarrollando un modelo explicativo, conocido como el *paradigma de cargos*, que puede servir para resaltar las marcas que en lo político lo diferencian de las características propias del gobierno nacional en su expresión municipal. El modelo contiene dos postulados acerca de las funciones sociales en la comunidad indígena y cuatro postulados culturales que conforman el contenido de la

cosmovisión según como se expresa en el sistema de cargos (Korsbaek y González, 1999:49).

Los dos postulados acerca de las funciones sociales en la comunidad indígena son: en lo económico, reza el paradigma de cargos que esta institución es un mecanismo de nivelación que tiende a evitar en la comunidad indígena la concentración de la riqueza en pocas manos, mientras que en lo político ha sido nombrado unánimemente una institución “democrática”.

En los postulados culturales se refiere a que *los mismos indígenas ven en el sistema de cargos la expresión simbólica y comprimida de su cosmos*. Esto se desprende de las descripciones del sistema de cargos que se han estudiado ampliamente Aguirre Beltrán, 1991 y Vogt, 1965 donde el sistema de cargos que compone la estructura del poder en la comunidad indígena es básico para la existencia y continuidad de la cultura tradicional; sin él, planteaban, la segregación que mantiene distintas a las sociedades india y ladina se desvanecería.

El segundo postulado cultural es que *el sistema de cargos define el mundo y los elementos relevantes de este mundo*. Aquí, la unidad social y geográfica que cuenta para los indígenas es la comunidad. La frontera de esta unidad se definiría mediante el sistema de cargos: el funcionamiento normal de la jerarquía civil-religiosa define los límites y la membresía de la comunidad, según Manning Nash (en Korsbaek, 1996) en coincidencia con Eric Wolf (1959: 192-193), “este sistema de poder, frecuentemente articulado con un sistema religioso o con una serie de sistemas religiosos integrados [donde] la pertenencia a la comunidad es demostrada también por la participación en los rituales religiosos que se llevan a cabo en la comunidad”. Asunto que nos interesa particularmente en nuestro análisis de la jerarquía de cargos entre los pames y la

importancia de la comunidad como referente de la organización social e identidad étnica, como se refiere en el siguiente postulado.

El tercer postulado cultural es que *el sistema de cargos define los legítimos canales de comunicación entre los elementos del mundo*. De este modo Eric Wolf caracterizaba a los cargueros como “los que se encargan de los asuntos de la comunidad, tratando a los emisarios del poder exterior” (1959:196), por su parte Manning Nash (1958: 68) concuerda que “dos condiciones principales parecen necesarias en el papel político de la jerarquía: 1) Los oficiales de la jerarquía actúan en nombre de la comunidad y son los posibles agentes de la nación; y 2) La nación no hace a un lado la jerarquía, tratando directamente con el indígena individual”.

Llegamos al cuarto postulado cultural: *el sistema de cargos define la situación normal del mundo y por ende se opone al cambio de cualquier tipo*. Este es el punto que tal vez ha llamado más la atención de los antropólogos, a tal grado que se ha convertido en un dogma. A la luz de esta interpretación, Gonzalo Aguirre Beltrán formula lo que en términos generales es la afirmación más clara de la meta de la política indigenista de México: “el fin del indigenismo mexicano no es el indígena, es el mexicano” (1976: 46).

En términos generales podemos decir que los tres primeros postulados han mantenido su vigencia, con muchísimas reservas en lo referente a variaciones regionales, mientras que el cuarto postulado ha sido fuertemente criticado: las comunidades indígenas han demostrado una vitalidad y versatilidad que aquellos antropólogos clásicos no habían previsto. De igual manera han sido criticados los otros dos aspectos del paradigma de cargos: según los mismos antropólogos clásicos, el sistema de cargos funciona como un *mecanismo nivelador* que impide el crecimiento de desigualdades económicas dentro de las comunidades indígenas, y como una institución

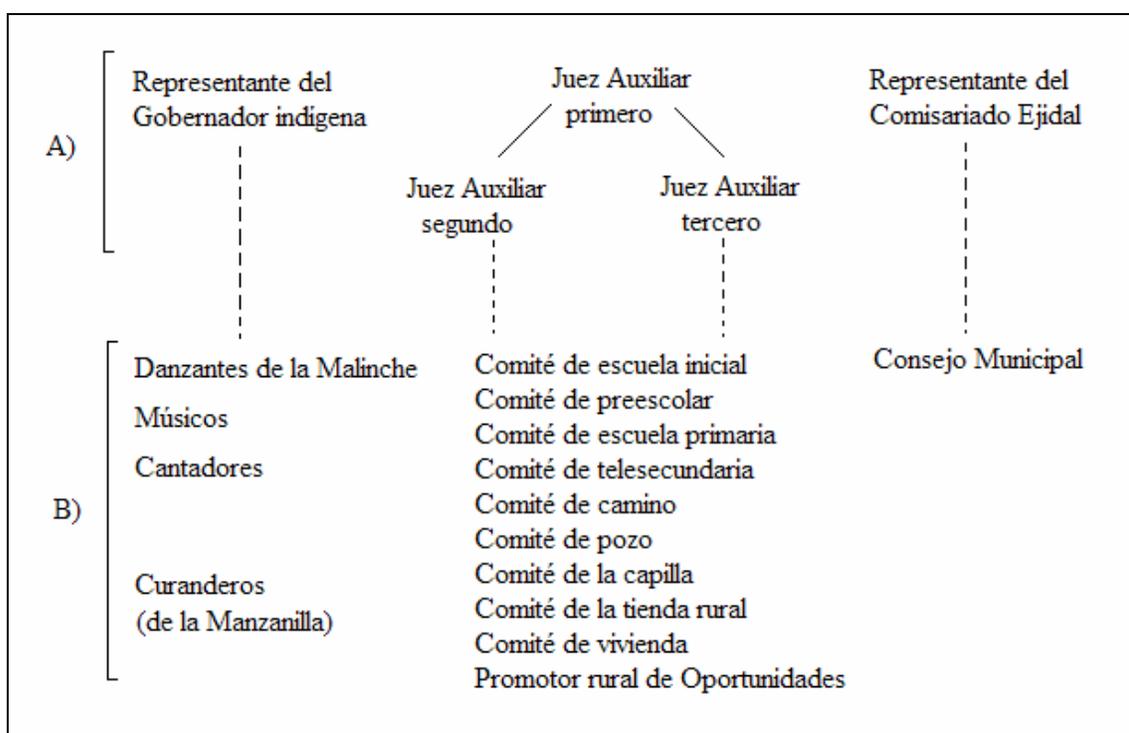
inherentemente democrática. Ninguno de los dos postulados ha resistido la amplia documentación de la existencia de marcadas diferencias de clase dentro de la comunidad indígena y la omnipresencia de la figura del cacique, ambas en “armoniosa” coexistencia con el sistema de cargos.

Como en el caso pame donde la *nivelación* no se da directa y exclusivamente por la jerarquía de cargos, sino que entran en juego otros mecanismos –como la envidia y los consecuentes ataques con hechicería–, en tanto que, si bien pareciera un asunto democrático en la distribución de los cargos, la idea del poder acumulado en los cargos más importantes, sus alianzas y vínculos con otros representantes de algún poder local o Estatal evidencian justamente una particular forma de concentración de poder, en especial está el caso del curandero-juez cuya relevancia representa una doble investidura de poder y prestigio socialmente reconocido.

Así, luego de poner sobre la mesa algunos de los planteamientos que me servirán para explicar el caso concreto que he estudiado, pasaremos a la documentación etnográfica de la jerarquía de cargos en las comunidades indígenas pames de Agua Puerca y algunos aspectos a destacarse de La Manzanilla.

Las autoridades de Agua Puerca están representadas en lo civil por los jueces (primero, segundo y tercero, y los guardias de apoyo), en lo agrario por los representantes del comisariado ejidal (con su secretario, tesorero y suplente) y el consejo municipal, y en lo cívico-religioso por el representante del Gobernador tradicional; esta jerarquía de cargos se nutre y comparte fuerza con los comités: de la escuela inicial, de preescolar, de la escuela primaria, de la telesecundaria, del camino, del pozo, de la capilla, de vivienda, del Centro Comunitario Agua Puerca (CCAP) y el promotor rural del programa Oportunidades (ver cuadro 2 y cuadro 3).

A este organigrama le he llamado jerarquía de cargos, como una forma de categorizar su disposición en la organización social comunitaria, pero es pertinente hacer notar que estos cargos son concebidos por los mismos indígenas como “la obligación con la comunidad”, así, todo cargo es socialmente requerido por la gente y es obligación de los elegidos llevarlo a cabo.



Cuadro 2. A) Cargos principales en Agua Puerca, en lo cívico-religioso, civil y agrario,
B) Instancias y funciones de apoyo a las autoridades locales.

Cuadro 3. Distribución y duración de los cargos e instancias en Agua Puerca

Distribución	Tipo de Cargo	Duración
Juez	Juez Auxiliar Primero	Un año
	Juez Auxiliar Segundo	Un año
	Juez Auxiliar Tercero	Un año
Representante del Gobernador indígena	Representante	Tres años
	Representante	Indefinido (tres años o más)
Representación ejidal		Un año
	Tesorero	Un año
	Secretario	Un año
Consejo Municipal	Representante	Tres años
	Vocal	Tres años
	Vocal	Tres Años
Comité de la escuela tv- secundaria	Representante	Uno a dos años
	Vocal	Uno a dos años
	Vocal	Uno a dos años
Comité de la escuela primaria	Representante	Uno a dos años
	Vocal	Uno a dos años
	Vocal	Uno a dos años
Comité de la escuela preescolar	Representante	Uno a dos años
	Vocal	Uno a dos años
	Vocal	Uno a dos años
Comité de la escuela Inicial	Representante	Un año
	Vocal	Un año
	Vocal	Un año
Comité de capilla	Presidente	Por asamblea (lo que dure la obra)
	Ayudante	Por asamblea
	Ayudante	Por asamblea
Comité del camino	Presidente	Por asamblea
	Ayudante	Por asamblea
	Ayudante	Por asamblea
Comité del pozo	Presidente	Por asamblea
	Ayudante	Por asamblea
	Ayudante	Por asamblea
Comité de la tienda rural	Encargado	Permanente
	Ayudante	Por asamblea
	Ayudante	Por asamblea
Comité del CCAP	Encargado	Por asamblea
	Ayudante	Por asamblea
	Ayudante	Por asamblea
Comité de vivienda	Encargado	Por asamblea
	Ayudante	Por asamblea
	Ayudante	Por asamblea
Promotor rural del programa Oportunidades	Representante	Indefinido
Danzantes de la Malinche	Grupo	Por convocatoria
	Individual	Permanente
	Individual	Permanente
Cantadores	Individual	Permanente
Curanderos	Individual	Permanente

La relación entre las autoridades y las distintas instancias es constante, ya que el trato entre dichos representantes va más allá de sus cargos y está sustentada en vínculos de parentesco de algún tipo (consanguíneos, por afinidad o por compadrazgo). Es común que los cargos y funciones se distribuyan continuamente entre aquellos que han estado al frente de algún tipo de representación comunitaria, es decir, que la carrera en los cargos comienza desempeñando alguna función comunitaria (al frente de un comité por ejemplo) que lo lleva poco a poco a cargos de mayor responsabilidad.

En el uso del espacio público, el centro político-civil se circunscribe a las escuelas y tiendas que están localizadas de cierto modo en el lugar donde convergen los asentamientos, son espacios de reunión donde se llevan a cabo asambleas comunitarias y juntas con maestros y diversos funcionarios del gobierno.

A campo abierto, en un pequeño espacio frente a la tienda rural –previo aviso de los jueces que envían a los guardias (también llamados “policías”) a llevar el mensaje de la cita–, los jueces reúnen a los jefes de familia (por lo general hombres, y en su caso las viudas, madres solteras o mujeres que están al frente de su casa mientras su esposo trabaja fuera) para tratar diversos asuntos; desde la solicitud de alguna obra al gobierno estatal y federal, hasta la organización del trabajo comunitario de limpieza del camino y mantenimiento de las escuelas.

Durante mi estancia en Agua Puerca las reuniones se hacían a intervalos de uno a dos meses, ya sea que convocaran para tratar asuntos relacionados con la perforación de un pozo, o discutir la pertinencia de ingresar al Programa de Certificación de Derechos Parcelarios (Procede), la autorización del Centro Comunitario Indígena (CCI), la organización de la *fatiga* (trabajo comunitario obligatorio) entre otros asuntos.

En esas reuniones el resultado era que entre todos acordaron que se crearía un comité del pozo, para que cuidara la obra y estuviera al pendiente cada que llegara algún funcionario de gobierno del CDI, en otro caso se llegó al acuerdo de que nadie del rancho estaría a favor del Procede ya que consideraban que de certificar sus tierras con el tiempo se convertirían en propiedad privada y podrían quedar despojados “como otros ranchos donde los queretanos ya son dueños”⁵⁰, dirían en esa ocasión.

Las reuniones se llevan con relativa frecuencia ya que es ahí donde se toman las decisiones más relevantes para la comunidad, tomando en cuenta que sus representantes son los que van al frente y a nombre de todos, de ahí que sea importante la toma de decisiones de esa manera y que aseguran su representación frente a las instancias de gobierno con las cuales interactúan.

Al mirar en retrospectiva, me comentaba la gente que los más ancianos eran quienes desempeñaban el rol de dirigentes comunitarios. Esto tenía que ver con el hecho de que al ser adultos de “respeto” y con experiencia “sabían más de la vida” y podían encausar mejor las respuestas ante los problemas y dificultades cotidianas del rancho.

Hoy, están al frente de los cargos e instancias, hombres jóvenes asesorados por adultos que han desempeñado antes alguna función de este tipo o bien, hijos de estos; como don Abel, juez auxiliar primero durante el 2004 que pasó su cargo a su hijo mayor y este lo ejerció durante el 2005 con apoyo de su padre (y quien en todo caso tenía mayor presencia como juez ya que su hijo salía constantemente a trabajar).

La perspectiva de representación comunitaria en la actualidad ya no está relacionada directamente con la experiencia de vida, sino con la capacidad de relación

⁵⁰ Como ha ocurrido en ranchos como Cuesta Blanca donde los indígenas han perdido gran cantidad de tierras que en su momento vendieron a gente de otros pueblos, algunos de ellos del estado de Querétaro.

que logran tener estos jóvenes padres de familia que saben leer, escribir, hacer cuentas, hablar óptimamente en español, tener apertura en la vinculación con autoridades y representantes regionales y estatales, además de tener un buen comportamiento en su casa y con la gente del rancho.

Esta situación se da entre otras cosas por la educación escolar que es posible por las escuelas que hay y algunos apoyos gubernamentales para que concluyan los niños al menos una preparación básica; por otro lado, los jóvenes con frecuencia tienen mayor apertura en el trato con gente de otros pueblos y en otros lugares donde se relacionan cada vez más “y ya no tienen vergüenza”, como dicen los adultos.

Ante este hecho, la organización social se ha venido ajustando a las nuevas condiciones, ya que los ancianos ahora sólo tienen, formalmente, autoridad en el plano familiar y no comunitaria, considerando que desde los hogares se va incidiendo en la organización y vinculación comunitaria, como podrá notarse en adelante.

De este modo las nuevas generaciones van estableciendo mayores vínculos con el exterior sin la limitación del idioma al relacionarse fuera de sus comunidades, pero sin dejar su propia lengua materna y siguiendo la tradición que se interioriza por la educación familiar. Es pues, adecuar los cargos a la nueva situación que exige condiciones óptimas para el trato y negociación externa, pero bajo un esquema autorizado y vigilado por la comunidad.

El cargo de juez auxiliar es renovado cada tres años al inicio de un nuevo año, en el 2004 entró en funciones la terna de jueces que durarían cada uno de ellos un año. Esta elección se realiza por lo tanto cada tres años en una asamblea comunitaria y se hace el cambio de autoridades, ahí la gente propone a los que considera más aptos (por su “comportamiento y habilidades”, según sus propios argumentos) y votan por ellos.

En esta elección se le dio el nombramiento de juez auxiliar primero a un jefe de familia cuyos cargos anteriores habían sido el de representante rural, “policía” (guardia), representante del comité del camino y hace varios años de comité de escuela y de vivienda. Ha sido la persona idónea para desempeñar este tipo de funciones ya que se ha vinculado con otros ranchos, con el municipio e instancias como el CDI; entre otras cosas porque tuvo “disponibilidad” de tiempo a temprana edad a causa de una lesión en la espalda que le impidió seguir trabajando fuera del rancho, actualmente se encarga de cultivar su milpa y desempeñar sus cargos, además de ser músico.

La relación del juez auxiliar con el representante del comisariado ejidal es continua, además del lazo consanguíneo (son primos de primer grado) se apoyan mutuamente y buscan el apoyo de la comunidad para la realización de sus respectivas tareas y aquellas conjuntas; de ahí que estén presentes en las reuniones de uno y otro. También resulta importante el nexo entre las autoridades y los representantes de comités, ya que se apoyan recíprocamente para realizar las *fatigas*, limpiando los caminos y los espacios públicos.

En época de lluvias es cuando mayor actividad en trabajos comunitarios realizan los habitantes: es la época cuando el juez convoca a los hombres para el “chapoleo” (corte de yerba) en los caminos y orillas de parcelas, además de darle mantenimiento al camino, escuelas, cementerio y cruces de algunos cerros cercanos (como “el Cruz Montero”), además de la celebración de los difuntos en una ofrenda colectiva.

Abundando en esta celebración de muertos, los jueces y los representantes de comités de escuelas convocaron a los habitantes para que cooperaran con alimentos el día de la ofrenda, que se llevaría a cabo dentro de la escuela primaria. Para el día acordado –en el caso del año 2005 fue el 2 de noviembre– el juez (que, además, es

músico) asiste a la escuela acompañado por un violinista de La Manzanilla (uno de los “mejores curanderos”), saludaron al director, entraron a un salón y comenzaron a tocar minuetes a lo largo del día, tomando aguardiente⁵¹ y yuco⁵² de manera constante.

Por la mañana también llegaron los representantes de los comités de las escuelas (uno de ellos es juez auxiliar tercero y representante del comité de la escuela primaria) y fueron disponiendo el lugar de la ofrenda, recorriendo sillas, acomodando varias mesas y amarrando las ramas de carrizo verde que habían traído de sus casas, fueron formando arcos paralelos, atados a las cuatro esquinas de la mesa.

Luego acomodaron la enramada atando flores de cempasúchil a los arcos de carrizo, mientras que las mujeres que iban llegando amarraron cordeles a las naranjas y plátanos⁵³ para luego colgarlos del arco, una de ellas dijo: “deberían ser figuras de animales hechos de maíz, como las gordas de horno, pero ya casi no se hacen, uno que otro... pero igual se puede con la fruta”. El resto de la mañana se presentaron mujeres, niños y hombres llevando tamales, pan, fruta, gordas de horno, dulces, refresco, café y atole. Después una anciana sahumó (quemó copal en un recipiente y llenó con el humo toda la ofrenda) y, enseguida los ancianos, jueces y representantes de comités se colocaron frente a la ofrenda y los ancianos hablaron en lengua indígena y luego las mujeres repartieron los alimentos.

Más tarde me comentaron que lo dicho por los ancianos era la explicación de la ofrenda, que era pues herencia de sus antepasados y muy importante para seguir con *el* *costumbre*: “es para que sepan los niños, que sepan los nuevos [jóvenes] de cómo es

⁵¹ Es un destilado de caña muy fuerte, el cual se fabrica en el pueblo de Rancho El Puente y que anda vendiendo un señor por todos los ranchos cada semana.

⁵² Licor industrializado de caña que se compra en tiendas de los pueblos como La Palma y Tamasopo.

⁵³ Los mismos que han cosechado en sus casas, ya que muchas solares tienen plantas de esta fruta (es un tipo de plátano que llaman “costillón”).

esto, es el costumbre de nosotros, porque los difuntos quieren también comer, ora que ya no lo hacen todos en su casa porque no hay dinero pa hacerlo, pos por eso se hace aquí en la escuela pa que también vengan acá a comer los muertitos de todos, onque no tengan comida en su casa, pos que vengan acá”, también don Paulo me explicaría que la disposición de la mesa tiene un significado importante, “porque es donde están los difuntos, abajo se les llama con el humo [del copal] y suben a la mesa que es como la tierra, así creemos que es como está la ofrenda, arriba está bonito pos porque es como el cielo”.

La alusión a los tres niveles del mundo (descritos en la primera parte del tercer capítulo), parece estar presente en la ofrenda; abajo es donde están los muertos, la tierra es la mesa donde se colocan los alimentos y el cielo el arco florido. Considerando que al celebrar a los difuntos se recuerda su relación con la tierra, el lugar donde ahora comen, es significativo que la vinculación entre los tres niveles se aluda en la ofrenda, el tránsito y comunicación entre el “mundo de abajo”, la tierra y el “mundo de arriba”.

La ofrenda colectiva culmina cuando los ancianos y autoridades bailan en el patio de la escuela, dos toman el arco y lo van girando en círculos⁵⁴, el más anciano toma un petate enrollado y brinca entre las vueltas que da el movimiento del arco. Al final toda la gente acompaña a los que llevan el arco hasta el cerro de los magueyes –al noreste del rancho, en el cerro de los magueyes–, donde lo dejan recargado de una roca. El resto de la tarde la embriaguez continúa entre las autoridades y algunos ancianos; los minutos se escuchan en todo el rancho.

⁵⁴ La alusión al movimiento en espiral está presente también en otros aspectos rituales, lo que requiere una mayor profundización sobre la concepción de este movimiento en diversos contextos rituales.

En este caso, las autoridades locales organizan y participan en las celebraciones comunitarias sin que haya una separación entre las obligaciones civiles y religiosas. Otro ejemplo de esta imbricación de funciones se manifiesta el día de la Santa Cruz, cuando el juez –con apoyo de algunos comités– colecta una cooperación voluntaria en todo el rancho previamente.

Hacia el día 2 de mayo, en el domicilio del juez las mujeres de la casa, sus parientas y vecinas ayudan en la preparación de arroz y “mole” (chile seco molido, con pollo), también se dispone de una cantidad de aguardiente y refrescos. Mientras, por la mañana el juez y varios habitantes van a un cerro cercano frente a la laguna y descienden “el Cruz Montero” que se levanta entre piedras apiladas, de ahí se lleva por las calles hasta la casa del juez y con papel de china la misma gente elabora flores que van cubriendo la cruz de madera de casi dos metros de alto, todos los presentes ayudan “vistiéndola” (colocando las flores de papel).

La gente charla en su lengua materna, en momentos ríen y bromean entre si con algunas palabras en español; al vestir la cruz la colocan cerca del patio y enseguida las mujeres reparten la comida entre los presentes, se prolonga toda la noche la plática “acompañando la cruz”. Al final quedan sólo pocas personas –los de la casa principalmente– para velar toda la noche tomando aguardiente y charlando. Alguien comentó que en la madrugada del 3 de mayo se encendía de pronto una lumbre en el monte y ahí habría dinero, aquel que tuviera suerte la vería y tendría que señalarla haciendo una cruz en el aire con un machete, al siguiente día al ir al lugar vería el dinero; pero era una creencia que hasta ahora nadie había comprobado.

Por la madrugada cuando se ha acabado el aguardiente y la música ha dejado de sonar, el frío intenso obliga la retirada hacia los cuartos para descansar y esperar a que

amanezca. El día 3 el juez y su familia llevan la cruz nuevamente al cerro y le colocan un montículo de piedras; se ve en lo alto adornada, pero no será así todos los años ya que en ocasiones el juez no realiza velación alguna y ese año no se habrá “vestido”, como ocurre algunos años, comenta el actual juez.

Luego de “la vestida del Cruz Montero” las familias van al cementerio el resto del mes a vestir las cruces de sus difuntos y entre todos, con la presencia del juez vestirán la “Cruz Mayor” que se ubica al centro de este lugar, la cual alude al Primer Muerto (del cual se hablará en el siguiente capítulo) que refiere al mundo de los muertos, concluyendo el ritual encabezado por la autoridad y dando paso a las celebraciones familiares.

En otro momento la celebración de “la virgen” (llamado así San Isidro Labrador) el 15 de mayo, las autoridades ayudan en la limpieza de los caminos, y las familias, luego de haber acondicionado los terrenos de siembra, llevan a “la virgen” a las milpas pidiéndole que “vengan buenas lluvias”, ya que de lo contrario, la imagen permanecerá a la intemperie hasta el momento que las lluvias caigan, según don Maximiano, promotor rural del programa Oportunidades en Agua Puerca.

En esta celebración de “la virgen” se realiza una “velación del 15 de mayo para amanecer el 16” en la casa del juez a donde acuden algunos parientes y vecinos, actualmente tanto en el caso de una velación de difunto o de una “virgen” o santo no hay ningún tipo de rezo, cosa que en años pasados se dice que sí se hacían. La gente mayor me comentó que “antes había cantadores, ellos tenían un libro y hacían los rezos, ora ya no hay, nomás don Manuel pero ya ni reza, ora nadie sabe, a ver los nuevos [jóvenes] si saben porque ya les están enseñando las misioneras”.

Es significativo que los jueces organicen tanto los trabajos de la *fatiga* como las principales celebraciones comunitarias, considerando que no hay representante de las funciones exclusivamente religiosas. Lo que existe es una presencia esporádica de misioneros católicos que ocasionalmente hacen rosarios o “rezos” en las casas, pero no es una actividad constante.

Por su parte tanto las autoridades, como los músicos y cantadores son quienes dirigen las velaciones y el entierro de difuntos; el juez acompaña a la familia del difunto y los músicos tocan minuets toda la noche, en ocasiones se le pide al cantador –el único que hay en Agua Puerca– que diga algunos cantos de la liturgia católica, pero es una función que de hecho casi nunca se hace –como me lo ha comentado el mismo cantador– ya que la mayoría de la gente no se sabe los rezos y él, don Manuel, es un anciano de casi ochenta años y sus apuntes en una vieja libreta ya no le permiten leer claramente lo escrito, tomando en cuenta, además, que no se los aprendió de memoria.

Entre los trabajos comunitarios y las celebraciones, los cargos y funciones de otras instancias (como los comités) actúan a la par, contribuyendo en la realización de mejoras para el rancho y el culto familiar y comunitario. Pero hay funciones que necesitan ser dirigidas por los curanderos, y son aquellas que están orientadas al mantenimiento de la salud y la petición de lluvias.

Los curanderos son los especialistas en el trato con los *animales*; seres que “viven en el aire y andan en todas las direcciones del mundo”, la gente en general los llama de este modo con cierta cautela: “son los *animales*, esos que comen allá en el cerro lo que les dan los que curan, allá los curanderos les llevan la comida pa que estén tranquilos, pa que no anden por acá [en el rancho] y que estén contentos”, comenta Maximiano. Estos seres, continúa explicándome, pueden provocar enfermedades y

muerte, pero también pueden propiciar la lluvia si se les da de comer; saber darles de comer y tratarlos es tarea exclusiva de los curanderos y brujos.

Puesto que el último curandero que había en Agua Puerca murió hace ya varios años (para el 2005 llevarían ya unos ocho años sin curandero), la gente solicita los servicios de los curanderos de La Manzanilla, por lo regular para curar (en la segunda parte del tercer capítulo se abundará ampliamente al respecto) y llevar ofrendas a las mojoneras de algunos cerros.

El rancho de la Manzanilla –o *Kante Xibia*, en lengua xi'iuy–, es vecino de Agua Puerca (a unos 4 kilómetros de distancia) y los separa un par de cerros hasta un pequeño valle rodeado de profundos barrancos y altos cerros (ver mapa). Su población es ligeramente inferior a la de Agua Puerca –350 habitantes según el censo que levanté en el 2005– y el total habla la lengua indígena, de hecho pocas mujeres hablan en español (según el censo y el trato limitado que entable en este rancho). En La Manzanilla pocas son las casas que tienen energía eléctrica, hay apenas unas cuantas de ellas construidas con materiales industriales y aunque en apariencia cada solar cuenta con una letrina de cemento (traída por un programa social del gobierno), en realidad no funcionan para tal fin, ya que ahí se guardan las herramientas del campo o las aves de corral; jamás las equiparon con lo necesario para que pudieran funcionar.

En este rancho la vida no es muy distinta a la de Agua Puerca, en lo económico comparten una situación similar como agricultores y jornaleros, en lo social y político están menos vinculados con el exterior y para ello recurren a las autoridades de Agua Puerca, quienes los asesoran. Es de desatacar que en el ámbito de la autoridad, en La Manzanilla la estructura de poder la representan los curanderos, quienes se destacan tanto como especialistas en la curación, como en la dirección de la comunidad.

Y esto porque entre la gente se comenta que la persona idónea para ser juez “es mejor que sea un curandero, porque es el que sabe más y se puede dedicar a eso”; tomando en cuenta que los jefes de familia tienen una gama amplia de ocupaciones en el campo y el jornal. En el 2005 el juez era un curandero adulto de 50 años, los jueces segundo y tercero, curanderos de 60 y 46 años, respectivamente. Los curanderos son respetados –y temidos– por la gente, es común que los refieran con reserva, de hecho no se ventila abiertamente el nombre de los curanderos a los extraños (pude conocer a varios de ellos luego de algunos meses y entablar una relación bastante reservada).

Entre los habitantes de La Manzanilla no es muy valorado el cargo de juez, de hecho dicen que “nadie lo quiere porque quita tiempo”, en cambio aspirar a ser curandero es constante entre los parientes cercanos del curandero (hijo, nieto, sobrino), entonces en esta lógica, como lo comentan algunos señores que trabajan fuera del rancho frecuentemente: “para ser juez hay que tener tiempo... y pos mejor si es el curandero ese porque puede sacar el cargo, tiene tiempo y pos sabe hablar [relacionarse] con la gente de aquí o de fuera, pos es el que más mejor puede” (Mario, La Manzanilla, 2006).

Para el curandero desempeñar ambas funciones se explica así: “pos uno trabaja en esto [como curandero], este es el trabajo que ya uno trae y pos lo tenemos que hacer pa ayudar, ora que tenemos que ser jueces no [se] quiere el cargo, pos sin saber leer ni escribir está dificultoso porque uno no sabe bien, pos a veces les decimos a los jueces de Agua Puerca y les preguntamos, tons ya sabemos y ya andamos enfrente de esto, onque sin pago pero la gente lo [re]conoce a uno” (Sr. Santiago, curandero, La Manzanilla, 2006).

En efecto, además del reconocimiento de los propios habitantes de La Manzanilla también se les reconoce en otros ranchos como Agua Puerca donde se les respeta ya que

cuando llegan al rancho cualquiera les invita “una coca” o “un taco”, son solicitados constantemente para curar, pero, además, dirigen a su comunidad y entablan las relaciones con otras instancias (gubernamentales sobre todo) no como curanderos sino como autoridades civiles, aunque su vida misma sea una amalgama de funciones cívico-religiosas. De hecho, los curanderos de La Manzanilla se integran al organigrama de Agua Puerca al dirigir los rituales necesarios para el rancho, que incidan la lluvia.

La presencia de los curanderos en Agua Puerca es constante ya que por lo regular la gente está padeciendo alguna enfermedad y solicitan su intervención. Es importante hacer notar que justamente en los cerros que rodean Agua Puerca es donde los curanderos de La Manzanilla ofrendan, y recordando, como ya lo he mencionado antes, en Agua Puerca dejó de haber curanderos cuando “eran de aquí [Agua Puerca] los mejores curanderos de todos los ranchos, pos porque es uno de los más viejos, de los primeros ranchos que nos dijeron los agüelos” comentó el señor Jesús Escudero, es posible plantear que estos cerros donde se sigue ofrendando remitan a la importancia de Agua Puerca como lugar donde tenía mayor fuerza la practica de los curanderos, de ahí que las principales mojoneras para el ritual estén en los linderos de este rancho (ver mapa 5).

Volviendo sobre este último asunto, al indagar entre la gente, la razón por la cual ya no habría curanderos en Agua Puerca, además de que algunos decían: “ya no creemos en eso” o que “eso era de antes, ora ya vamos al doctor porque esos si curan, esos curanderos nomás sacan dinero”. Testimonios que contrastaban con la solicitud que hacían a los curanderos estas mismas personas –que no creían o decían que eso era de antes– para que les diera una “barrida” a sus familiares o que los curara con cantaritos y los llevaran a los cerros.

Y es que esta negación de “la creencia” (hecha práctica), me parece que tiene que ver en todo caso con la percepción que se tiene desde afuera al respecto, en una charla mientras se tomaba cerveza me comentaban algunos señores lo siguiente: “pos es que el padre [sacerdote] dice que no creamos en eso, que eso no es bueno y es pura mentira, también el doctor de La Palma dice que eso nos hace daño y que no hagamos nada, esos de allá [los mestizos] dicen que no sirve, que eso era de antes... pos mejor ya no decimos, ya si lo hacen que lo hagan y pos ya”.

Al ser recurrente este tipo de comentarios me hace reflexionar sobre el hecho mismo de la percepción externa que se tiene sobre los indígenas y sus prácticas, quienes optan en todo caso por descalificarlas abiertamente, recurriendo en algún modo a la resistencia silenciosa, velada; tanto en el discurso adoptado por los indígenas que niegan tales prácticas, como en el hecho mismo de no hablar al respecto.

Un balance hasta el momento hace necesario reflexionar hasta qué punto la comunidad está regida por una jerarquía cívico-religiosa que estructura la organización social, la vida política y la economía. Y es preciso resaltar algunos aspectos que nos puedan llevar a constatar esta premisa.

Mostrando la dinámica social y la división social y sexual del trabajo familiar, doy pauta a la manera en cómo se concibe y asume el ciclo de vida de los indígenas, donde una serie de preceptos deberán cumplirse hasta que el individuo se integre con plenitud al ámbito comunitario al alcanzar la condición de adulto. Este estatus de adulto está marcado por condiciones fisiológicas y culturales; obtener el certificado de la escuela da paso al matrimonio y con ello a la vida adulta. El tránsito requiere de tareas que se deben cumplir, en el caso de los hombres trabajar la tierra y mantener un hogar, en las mujeres, saber hacer los trabajos domésticos.

Desde una visión de comunidad mostramos los tipos de matrimonio y las relaciones de parentesco que se tejen ampliamente, de ahí que la regla del matrimonio preferencial encause una etno-endogamia, en un escenario donde el intercambio de regalos refuerza la reciprocidad entre grupos familiares con el “arreglo” y “perdón” que afianza estos vínculos ampliados. De ahí que las relaciones se extiendan más allá Agua Puerca y lo intercomunitario se muestre en múltiples aspectos cotidianos.

En cuanto a la jerarquía de cargos, esta funciona como uno de los ejes más importantes de la organización social, ya que es el espacio por excelencia donde las autoridades locales no sólo cumplen con las obligaciones comunitarias de tipo civil, sino que su papel es una amalgama entre lo cívico y religioso que se expresa, por un lado, organizando asambleas para el mejoramiento de la infraestructura local y la *fatiga* (el trabajo comunitario) donde se toman las decisiones más importantes del rancho, mientras que por otro lado organiza y participa en celebraciones como la de Día de muertos, La Santa Cruz y San Isidro Labrador.

Conforme a las relaciones de apoyo mutuo, los jueces echan mano de los comités para realizar sus distintas tareas, lo que permite una coordinación que involucra a toda la comunidad y que establece un orden social a seguir. En este sentido la eficacia de la jerarquía de cargos reside en mantener un poder de convocatoria que congrega, cohesiona y organiza a los individuos.

Por otro lado, analizando comparativamente el caso de La Manzanilla percibo una jerarquía de cargos muy similar a la de Agua Puerca, donde la autoridad principal se nutre y apoya en otras instancias locales, sin embargo, la valoración del cargo de juez no está relacionado directa y únicamente con el prestigio y el reconocimiento, sino que es el hecho de ser curandero lo que le da tal reconocimiento social y por el cual debe asumir

el cargo de juez. De tal manera que la persona idónea para ser juez, en esa lógica, tendrá que ser un curandero, porque es el que tiene un tipo de “conocimiento” que no contradice o choca con un tipo de autoridad más.

En este argumento, la posición que ocupa el curandero-juez en el organigrama de La Manzanilla nos demuestra las formas variadas y dinámicas de integrar lo externo a la vida local, sería lo que en términos de Gilbert y Nugent (2002: 176) se conoce como los “aspectos cotidianos de la construcción del Estado”⁵⁵, es decir, que la articulación con la nación se da mediante las figuras que el Estado (en su ámbito municipal y estatal) designa para entablar la relación con las comunidades, pero esta adecuación de dichas figuras se da a partir de los reajustes que los propios agentes hacen de acuerdo a sus particulares intereses y preceptos. De ahí que los cargos desempeñados por los curanderos-jueces sean una forma de articular el poder local con la federación mediante funciones que son temporales, considerando que al dejarlos seguirá siendo curanderos.

Finalmente hago una breve reflexión sobre la ausencia de curanderos en Agua Puerca, puesto que la jerarquía de cargos a la manera de La Manzanilla involucra la presencia del especialista ritual (que por sí mismo desempeña funciones de tipo religioso a la cual se le han sumado las civiles), en tanto que en Agua Puerca el juez desempeña la dirigencia de la comunidad pero además celebra eventos de corte religioso.

⁵⁵ Básicamente al decir que “La formación del Estado no se refiere ni a la ‘construcción de una nación’ como un proyecto de ciertas élites, ni a los orígenes de un aparato de poder llamado ‘el Estado’. Más bien abarca procesos mediante los cuales se construyen las identidades de los subordinados del Estado, a través de la regulación moral o de los medios de difusión, de la administración cotidiana y ritual, lo mismo que a través de la opresión manifiesta concreta. Sin embargo los significados y símbolos son producidos por los grupos subordinados. La cultura popular es contradictoria puesto que incorpora y elabora símbolos y significados dominantes pero también los combate, los desafía, los cuestiona, los revalúa y ofrece alternativas frente a ellos (Gilbert y Nugent, 2002: 176).

Con base en la exégesis de algunos individuos de Agua Puerca, dicha ausencia de curanderos se explica por algo que puedo llamar “devaluación” de la práctica del curandero, una devaluación que no es tal en términos rígidos, sino que está presente sólo a nivel discursivo, toda vez que argumentos externos (de mestizos: de La Palma y el sacerdote) descalifican dichas prácticas catalogándolas de que “eran de antes, no sirven, hacen daño”. Escenario ante el cual, al menos de forma evidente, no se practica ya el curanderismo en Agua Puerca, e incluso se niega la creencia “en esas cosas” a pesar de que en la práctica se consulte a los curanderos de La Manzanilla.

Si bien es cierto que no se exalta la actividad de los curanderos de La Manzanilla, es importante decir que está presente como práctica cotidiana aún ante aquellas descalificaciones que hacen incluso los propios indígenas, y ante lo cual considero que se trata de una coraza de negación que los protege de algún modo frente a los no indígenas (o más precisamente, los no pames), y en todo caso el no hablar de ello los exime de cualquier catalogación.

CAPÍTULO III

ACTIVIDAD RITUAL, COSMOVISIÓN Y CICLO AGRÍCOLA

Introducción

En este apartado muestro algunos elementos de la concepción del mundo pameano, mismos que me permiten reflexionar sobre la relevancia del entorno como aspecto que remite a significados vinculados con la concepción del tiempo y el espacio, así como nociones sobre la morada de entidades sagradas –llamadas *animales*– que hacen posible la vida, permitiendo la salud y las condiciones óptimas para el cultivo del maíz.

Para ello parto de lo que expresan múltiples sectores de la población, desde aquellos que, como especialistas rituales tienen la tarea permanente de realizar las ofrendas a los seres sagrados, como de las autoridades que se encargan de dirigir tareas que contribuyen en la realización de las ceremonias de muertos, día de la Cruz y Semana Santa, por ejemplo, por otro lado la comunidad participa en distintos tiempos y niveles (individual, familiar, comunitario) para la realización de los rituales de curación, “pedida de lluvia” y “agradecimiento de la cosecha”.

La pertinencia de consignar los argumentos en torno a la concepción de algunos aspectos del mundo pame (relacionados con el tiempo-espacio, el entorno, los seres sagrados y el aspecto contrastivo entre lo propio y lo ajeno) me permitirá ir de la mano de lo que se expresa y se práctica en los rituales agrícolas y de curación. De esta forma, algunas preguntas me llevaron a la reflexión de la importancia que tendría la ritualidad en el ámbito comunitario y en la jerarquía de cargos, si cumpliría un sentido colectivo de reunir y reforzar lazos comunitarios, fortaleciendo la relación del individuo con su sociedad, la naturaleza y los entes sagrados. Si compartir creencias y prácticas comunes

permite hablar de una cosmovisión indígena pame, y si esa cosmovisión refuerza y permite la realización de los rituales agrícolas, legitimándolos.

Para responder estas preguntas ingreso en un primer momento en la concepción del tiempo y espacio pameano de Agua Puerca (a lo largo del capítulo remito discursos y prácticas de curanderos de La Manzanilla, que tanto de forma separada como relacional voy mostrando los vínculos y participación de curanderos y brujos en ambas comunidades), donde el movimiento del sol es percibido por los indígenas como un continuo flujo de vientos que traen y llevan lluvia y calor (del mar a la sierra), mostrando un mundo seccionado en tres niveles interconectados donde habitan los entes sagrados y donde los curanderos logran vincular estos distintos ámbitos a partir de un cordón de lechuguilla que permite el tránsito y comunicación entre ellos.

En un segundo momento resalto la preeminencia del curandero como especialista de los rituales curativos y su participación en ciertos momentos del ciclo agrícola, sobre todo en la petición de lluvias, donde lleva ofrendas a los cerros y evoca al Trueno para lograr, tanto las curaciones, como conjurar la voluntad de los *animales*; seres sagrados que tienen incidencia en la vida y el mantenimiento del mundo.

Finalmente, muestro los distintos tiempos del ciclo agrícola, que la gente concibe como “tiempo de vida” y “tiempo muerto”, la división del tiempo de lluvias del tiempo de secas. En estos dos momentos las celebraciones y ritos se relacionan con las distintas etapas del ciclo agrícola; resaltando la celebración de la Santa Cruz y el día de muertos, momentos que inician el tiempo de lluvias y lo cierran, respectivamente.

PRIMERA PARTE

3.1 Concepción del tiempo y espacio pameano

En mi búsqueda de información relacionada con el pasado pameano en Agua Puerca, en las charlas con algunos ancianos, referían un pasado chichimeca, cuando me decían por ejemplo que “antes vivían los de antes allá en el monte, en las cuevas vivía la gente y pos andaba nomás por el monte lo que encontrara, nosotros somos de esos chichimecas, de los que vienen de antes, por eso que chichimecas o que pames somos los de ora, pos eso decían los agüelos”. Esta idea de don Máximo la expresó cuando hablábamos de los otros grupos indígenas, de sus orígenes, y me diría luego que eso que sabía era también porque sus nietos lo habían leído en unos libros de la escuela (primaria) y se lo habían comentado. O sea, que si bien es cierto que forma parte de un discurso propio, puede en cierta forma estar mediado por lo que se dice en los libros, reforzando dicha idea.

Puse especial interés en charlar con los ancianos de Agua Puerca y con algunos curanderos-brujos de La Manzanilla, ellos me referirían determinados pasajes míticos, leyendas y cuentos que se los habían transmitido sus padres y abuelos, cuando contaban esas historias “los de antes a los más nuevos [jóvenes], pa que supieran cómo era de antes todo”, diría un anciano.

De una de esas “historias” don Jesús E. me comentó que “antes todos las personas vivían juntas, todos trabajaban y estaban haciendo una como olla grande que iba a llegar hasta el sol, tonces ya como que iba alto y más y más grande se veía, y pos un día ya no pudo aguantar tanto, yo creo el peso o no sé qué, y que se cae la olla esa, que se rompe en muchas partes. Y pos dicen que todos salieron volando y cayeron en muchos lugares, tonces por eso cada pueblo es diferente porque así cayeron lejos unos

de otros. Por eso nosotros estamos aquí y pos no vivimos en los mejores pueblos ni tenemos las mejores tierras... pero acá seguimos”

Este relato comparte elementos con aquel pasaje bíblico de la torre de Babel (Génesis 11, 1-9) donde “todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras” y pretendían llegar al cielo construyendo dicha torre. Con los matices sobre lo impregnado de este relato bíblico en la narración pame, lo que se percibe es parte de una justificación de la existencia en este mundo a partir de un mito de origen. En otros momentos que charlé con más ancianos hubo variaciones en el relato, ya que unos decían que no era de ese modo como aparecieron en el mundo sino “porque dios nos hizo así y nos puso en este lugar, pero la olla fue después”, otros más negaron por completo dicha posibilidad de la “gran olla”.

La distribución de la humanidad se entiende en términos pameanos como una separación de las personas que originalmente estaban juntos, que trabajaban unidos y pretendían construir una gran obra que los acercara al sol. Considerando que “el Dios católico [...] está asimilado al sol” (Chemin, 1984: 194), de tal forma que la relación entre la transgresión de la humanidad de querer llegar al sol –con Dios–, se pagó separando a los hombres en todas las direcciones del mundo.

En otros estudios etnográficos se consignan también mitos en torno a la construcción de una gran obra humana que llegaría al cielo, uno de ellos aparece entre los nahuas de Puebla, donde “los gigantes comenzaron a construir una barda para llegar al cielo y conocer al patrón San Miguel, lo que motivó el enojo de Dios, finalmente apareció San Miguel y tiró la barda y a todos los que estaban trabajando” (Fagetti, 1998: 23-24).

En el caso de los pames de Agua Puerca no fue justamente el enojo de Dios el que causó el rompimiento de la olla y la caída de los hombres en todas direcciones del mundo, aquel anciano me diría que fue porque “era la voluntad de Dios, así quiso Dios que fuera, no porque estuviera enojado, sino porque así tenía que ser”; entonces, la voluntad de dios, en el caso del mito pame, no está orientada por sentimientos como el enojo sino por su libertad de acción.

Pero es interesante la relación que guarda actualmente el Dios con el sol, ya que de hecho se nombran de la misma manera (*ganu*), tomando en cuenta que es un dios de tipo católico, porque consideran muchas personas que “Cristo es hijo del sol”, de Dios. Este Dios que tiene una voluntad para hacer cuanto quiera, que está presente en la vida diaria como el astro que da calor a la humanidad.

El sol es un elemento que orienta la actividad en Agua Puerca, la gente considera que debe levantarse al amanecer, cuando los rayos solares comienzan a verse, así, a lo largo del día se guían por la inclinación y altura para determinar el medio día, la tarde, el crepúsculo y la noche. Los ancianos comentan que “el sol es el que indica todo, las horas y las temporadas para todo”; es pues rector del tiempo.

Sobre este aspecto, algunas explicaciones que me daban los indígenas eran en torno a la entrada y salida del sol, vientos y truenos del sureste al noreste, con una serie de inclinaciones tanto hacia el norte-sur, como a la inversa, es decir, que el movimiento del sol va generando una especie de espiral que parte del punto inicial sureste-noreste y va girando inclinándose cada vez más en sentido vertical para, luego de terminar el tiempo de lluvias (hacia noviembre) retorna hasta el punto donde arrancó dicho movimiento, como se ejemplifica en la siguiente imagen (Fig. 4).

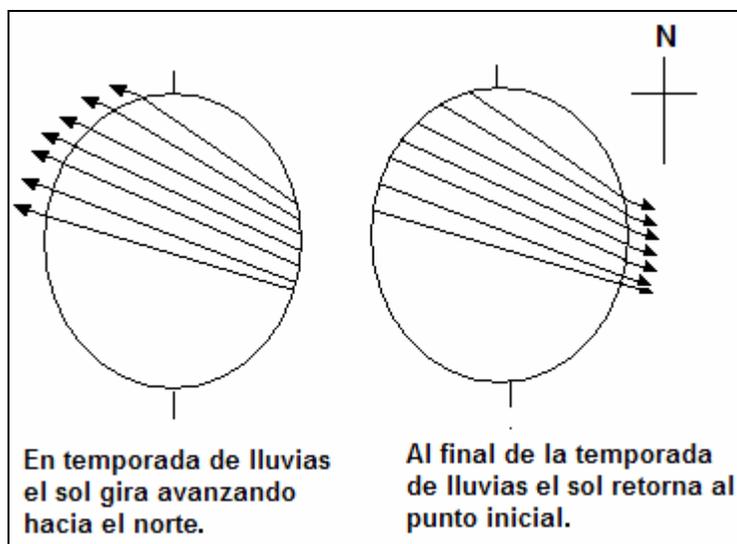


Fig. 4. Recreación del movimiento del sol, vientos y Truenos.

Bajo esta lógica, los vientos que traen las nubes en temporada de lluvias siguen la misma ruta del movimiento del sol, retornando luego cuando el viento frío va de norte a sur, culminando el ciclo temporal de calor, lluvias y frío. De esta forma la observación sistemática de la naturaleza lleva a los pames a tener estas consideraciones, quienes toman en cuenta tales movimientos para percatarse de “cómo viene el tiempo”, según sus propias palabras.

Al final del tiempo de lluvias, el sol –y en términos más amplios el tiempo– “va pa abajo, como que va de regreso y es cuando ya terminaron las lluvias y ora si viene el tiempo de frío, y entonces ya se van a cosechar los elotes para los muertos que se le da [ofrenda] en noviembre”, además de don Manuel, otras personas adultas me habrían dicho en distintos momentos del trabajo agrícola es también cuando “viene el viento frío de arriba [norte] y va pa allá [sureste], no como en mayo que va el viento caliente que va pa arriba con las nubes”.

En este mismo sentido la luna es también un referente que marca tiempos, ya que su apariencia a lo largo del año es significativa para la gente, de tal forma que si está “canteada” (de lado) trae lluvia, o si “trae casa” (con una aureola alrededor) será época calurosa. La “luna tierna” (creciente), por otro lado, permite programar los tiempos de siembra y cosecha; de hecho el mismo término para referirse al mes (“tiempo de”) es el mismo que el de luna (ver cuadro 6), los tiempos de cada mes remiten la actividad a desempeñar en términos generales.

Volviendo sobre la lectura del movimiento en espiral que realiza el sol hacia al norte, pude contrastar otra información aportada por los curanderos, particularmente don Chevo me dijo que aparentemente sería como arriba lo explique, pero que “el sol se mueve también por debajo de la tierra y va de arriba [noroeste] hacia abajo [sureste], por donde está el mar” y lo explicaba de la siguiente manera:

Comienza de arriba cuando se mueve todo, de arriba se va [hacia] abajo hasta donde está el mar, de donde vienen los aires, las nubes y la calor. Como cuando se está trabajando [curando], que se amarra al mecate la punta de arriba, del cerro que está por el camposanto [ver Fig. 5] y que va hasta el mar, hasta allá se mueve la enfermedad y todo lo que tienen que hacer el que cura. (La Manzanilla, 2006)

En los rituales que realizan los curanderos en los cerros se parte justamente del Cerro de la Cruz (ver mapa 5) donde está la mojonera más importante, donde inicia el circuito de ofrendas en dirección norte-poniente-sur-oriente. De la misma manera el curandero al momento de sahumar con copal la ofrenda gira la mano en este mismo sentido, evocando de algún modo el circuito de ofrendas antes mencionado.

Este sentido ya lo destacaba Evon Vogt (1988: 14-16) en los circuitos ceremoniales zinacantecos, con la supremacía de la mano derecha (*batz' I K'Oh*, “mano auténtica”) sobre la izquierda, acentuada por Gossen (1979), como principio para la

realización de dichos rituales comunitarios. Así, el tiempo cíclico en las investigaciones mesoamericanas remite a una noción del tiempo que corre en sentido contrario a las manecillas del reloj en contextos rituales.

Con base en algunos planteamientos hechos por López Austin, el juego de espejos permite comprender el movimiento del sol, del tiempo, desde una perspectiva *en y sobre* la tierra (Alvarado, 2006: 224); por ejemplo, en el caso mexicanero, el movimiento en sentido contrario a las manecillas del reloj indica que “el chamán se ubica sobre el mundo para actuar; caso contrario a la afirmación del movimiento del sol en el sentido de las manecillas del reloj expresada en un contexto donde el ser humano se ubica en la tierra” (*Idem*). En otros casos

El movimiento del mundo entre los coras (Coyle, 1997: 106) es también contrario a las manecillas del reloj (ruta de recolección del agua para los mitotes y danza alrededor del fuego). Por su parte Geist (2001: 69) destacaba que el tiempo cíclico entre los huicholes no era un regreso al mismo punto sino a un punto lógico, a un tiempo construido (Alvarado, 2006: 225).

Según algunos curanderos⁵⁶ de La Manzanilla su espíritu experimenta de cierta forma este movimiento del sentido inverso a las manecillas del reloj cuando sale del cuerpo a recolectar al monte plantas de lechuguilla⁵⁷ durante varias noches (meses, incluso años) reuniendo una buena cantidad, y con esas fibras va tejiendo un cordón “delgado,

⁵⁶ Es importante hacer un paréntesis al momento de consignar la exégesis de muchos de los actores sociales presente en todo el texto ya que, como lo expresa P. Robinow (1992) resulta poco frecuente que los actores sociales realicen abstracciones conceptuales de sus prácticas concretas y las verbalicen. Así, si realiza tal abstracción a solicitud del antropólogo, ese constructo ya estará interferido por conceptos *etic* y de eso debemos estar conscientes.

⁵⁷ Llama la atención que la planta de lechuguilla sea usada sólo por los curanderos que la recolectan en “espíritu”, en un par de cerros (incluido el Cerro de los Magueyes) al noreste de Agua Puerca, cerca del cementerio y la mojonera más importante. En otro momento, en la celebración de los muertos el arco de carrizo de la ofrenda –que representa el cielo–, es torcido en la danza que avanza de la comunidad hacia el cerro de los magueyes. Estas direcciones en contexto ritual son importantes y sería interesante profundizar en su investigación para saber si existe alguna relación entre el cementerio, la mojonera y el cerro de los magueyes, donde, en los viajes oníricos se recolecta la lechuguilla para elaborar el cordón que ata el mundo pame.

resistente y largo”. “Se sale en espíritu a recoger la lechuguilla, y también en persona se va al monte pa que lo conozcan a uno los *animales* [seres sagrados, de los cuales se hablará más adelante], uno anda viendo los sótanos y los cerros, todo el monte anda uno conociendo”. Ese circuito del “espíritu” va viajando conforme a la secuencia que sigue al ofrendar, o sea, norte-poniente-sur-oriente.

Estos curanderos cometan que, en los sueños el “espíritu” ata uno de los extremos del cordón a la cumbre del cerro más alto de la región (el cerro de la Cruz –a 1100 msnm–, el lugar donde está la mojonera más importante de ofrendamiento y donde hay centenares de figuras de barro; unos cuantos metros al norte del cementerio), afianzado el cordón, el espíritu vuela por encima de cerros y valles...

Se amarra bien el mecate y se va volando alto, alto... todo... se pasa por toda la sierra, se va por allá abajo hasta que se llega al mar, ahí donde vive el Trueno mayor que se dice, allá onde se va a cargar agua pa que llueva, por eso debe ser un cordón grande y fuerte pa que aguante. (Sr. Maximiliano C. Agua Puerca, 2006)

Este cordón, según la explicación que me dio el curandero, dibujando en la tierra un esquema sencillo, va por encima de la tierra, pero también va integrando lo que hay debajo, es decir, que tanto horizontal como verticalmente enlaza los distintos ámbitos del mundo. Un acercamiento a esta explicación sería el esquema que a continuación muestro (Fig. 5).

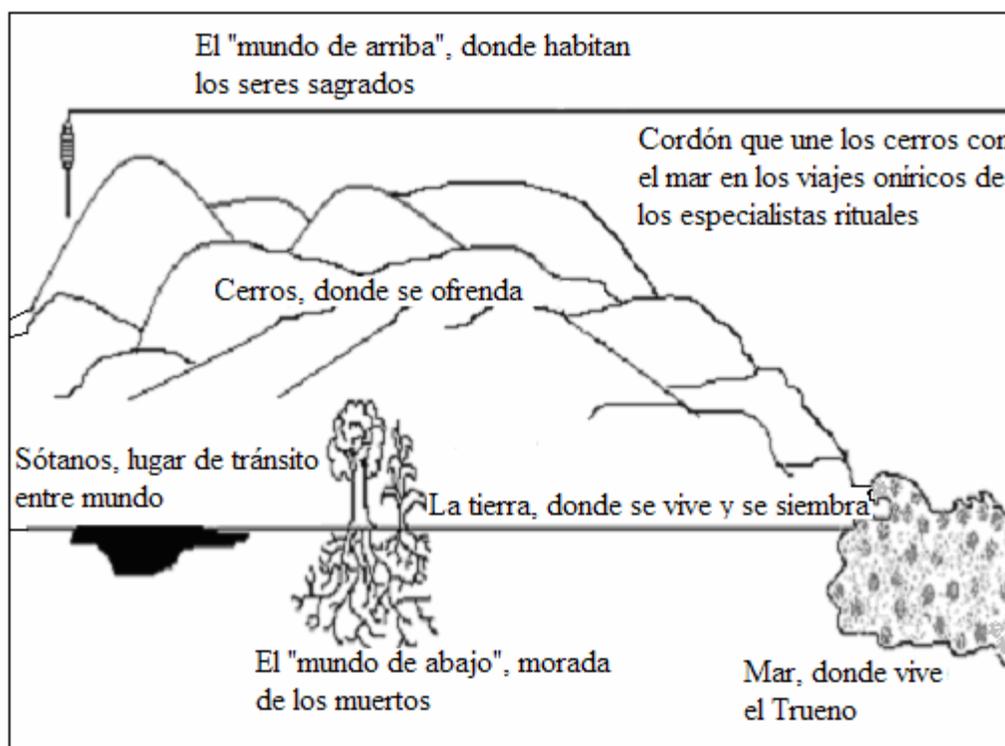


Fig. 5. El cordón que une los "mundos".

En este dibujo se muestra la distribución de los diferentes ámbitos de la vida humana, los tres niveles o "mundos" donde viven cierta clase de seres, así como los lugares por excelencia para comunicarse con lo sagrado: los sótanos y cerros que son medios de vinculación del hombre con los entes sagrados, o llamados con cautela *animales*. Para establecer este vínculo se hace necesario no sólo la ofrenda, sino también la unión de la tierra con el cielo y el mar por medio del cordón de lechuguilla que el especialista ritual ha elaborado durante su preparación previa en sueños. Este sentido de los sueños se resalta no sólo como acto individual aislado sino que tiene una incidencia en el conjunto social en el cual actúa, tal como lo resaltara Galinier (1990: 681) al decir que "[...] las producciones simbólicas individuales que resultan de la actividad onírica, son remitidas a aquellas generadas por la práctica ritual y, por lo tanto, colectivas".

La relación entre el objeto ritual que une y ata al ámbito sagrado la encontramos también en el cordón de lechuguilla que se utiliza para una “barrida”, donde los curanderos soplan el cuerpo del enfermo y “echan” ese “aire” dentro de un huevo de gallina que envuelven con el cordón trenzado; “atan” la enfermedad y la llevan a los cerros (cerca del cementerio) para que se mantenga alejada de las personas. De este modo, el cordón de lechuguilla es una fibra muy especial en los actos que realizan los curanderos y brujos, ya que es la única que puede ser usada en los rituales debido a su revelación en sueños.

En otros contextos culturales está presente esta idea del cordón que vincula el movimiento del mundo y de la vida, así, entre los mexicaneros por ejemplo, se expresa con la imagen de un hilo en espiral y su corte, con la idea de atar y trozar, respectivamente (Alvarado, 2004; 2006). La concepción de la cuerda y su corte, existe en un amplio territorio...

Esta idea de la cuerda la encontramos entre los huicholes (Geist, 1992: 334-335) durante el *tatei neixa*, donde el niño está asociado con el maíz, con un hilo de vida que une la ofrenda de maíz y el *tsiriki* de los niños, como un paralelo del ciclo de vida con el ciclo del maíz. Lamaistre (1997) por su lado habla del canto chamánico huichol que ata. Ulrich Köller (1995) menciona que, entre los mayas, el hilo que debe ser cortado se asocia con la enfermedad; cortar la cuerda es cortar la enfermedad. Merrill (1982: 191), entre los rarámuri, menciona que una cuerda, *rumugá*, que crece de la cabeza, debe ser cortada para evitar que se enrede en el cuerpo y provoque enfermedades (*Ibid*, 2006: 225).

Para los pames del norte, la cuerda está asociada directamente con el vínculo entre lo terrenal y lo sagrado, donde el cordón permite la transición y comunicación entre los cerros, la tierra y el mar, pero también es asociado con atar la enfermedad dentro del huevo de gallina con el que se ha “barrido” a una persona enferma, atar la enfermedad al monte, para mantenerla alejada.

El cordón de lechuguilla permite también preparar a los curanderos en su proceso de aprendizaje. Por ese cordón deben caminar una y otra vez durante los viajes del “espíritu”, deben transitar despacio, con gran cuidado de no caer, porque el destino final será llegar al mar y haber contemplado todo cuanto ocurra en el mundo bajo sus pies.

Así lo deben hacer esos que curan, se van por allá en el monte, ahí se la pasan solos y caminando, pero su espíritu debe de andar arriba en el mecate que se amarró, debe de pasar la prueba, porque ¡imagínese caminar por una cuerda en lo alto!, así es como debe hacerle el curandero, debe conocer a los *animales* y tiene que ver por dónde viven (Sr. Maximiliano C., Agua Puerca, 2006).

Estos lugares que el “espíritu” conoce durante los viajes son concebidos por los curanderos como niveles o ámbitos donde viven múltiples seres, entre ellos los *animales*. Estos espacios son: el “mundo de arriba”, donde habita lo sagrado; el “mundo de abajo”, morada de los muertos y; la tierra, donde coexiste el hombre con los seres vivos. En palabras de un curandero: “son lugares donde viven los Truenos y los Muertos, unos arriba en el aire y los otros debajo de la tierra”.

El “mundo de arriba” (*Kimpia´ Ganu´*: “arriba en el cielo”) para los pames remite no sólo al cielo como lugar donde habitan los seres sagrados; este “mundo” abarca una buena parte de cerros, espacios íntermontanos (cañadas, barrancas) y cuerpos de agua (el mar como lugar por excelencia). Es pues “todo lo que hay arriba, donde van los aires, por ahí es donde viven los Truenos y los *animales* a los que se les da de comer [ofrenda], en los sótanos donde descansan, en las lagunas de los cerros donde hay Truenos chicos, todo eso es de arriba” (Sr. Jesús C., Agua Puerca, 2006).

Quién conoce bien este espacio son los curanderos que, por medio del viaje de su “espíritu”, conocen cada rincón del mundo. Aquellos lugares que aparentemente son terrenales tienen implicaciones con lo celeste, no son separados de otros ámbitos, están

interconectados, tal es el caso de los sótanos y mojoneras “donde descansan y vienen a comer los *animales*”...

Los *animales* viven en el aire, luego se ve un viento que pasa por ahí [sureste] y otro por allá [noreste], encima de los cerros, tonces los animales pasan por ahí, andan en el monte, en el agua, en los sótanos, por ahí en los cañones... cuando andan trabajando, van a traer agua al mar o el curandero los manda hacer su trabajo, pero siempre andan en el aire que es donde viven, en las piedras, en las lagunas y en los sótanos nomás vienen a comer lo que se les da [la ofrenda] o que están descansando. (Sr. Jesús, Agua Puerca, 2006).

Estos *animales* que permanecen en el aire también son indicadores del tipo de viento que llega del sureste al noreste, vientos calientes que traen lluvia y vientos fríos que dan fin a la temporada de lluvias e inician la temporada de secas. Me comentaba un anciano que, por ejemplo, cuando hace un viento caliente “entra el Trueno de allá arriba, va pa abajo y luego ya regresa con la lluvia que va a cargar al mar”, esto sirve como indicación de los tiempos cuando se ha de comenzar a trabajar en el campo, desmontando, sembrando, chapoleando y cosechando.

Por su parte el mundo de abajo (*Kuna Kampu*: “abajo de la tierra”) es por excelencia la morada de los muertos y seres vinculados con la noche (entre ellos los ancestros), la humedad y el frío (como los *baj+i'*, de los cuales se habla más adelante). Este plano del mundo se comunica con el exterior por las raíces de las plantas, es, como me comentaron “donde descansan los muertos, los que apenas murieron [recientes] y los muertos de antes [ancestros], ellos viven abajo, por las raíces de las plantas”.

Conforme a lo comentado por algunos ancianos, el mundo de los muertos “es frío y se puede uno ir allá, por los sótanos, esos van a dar abajo, donde están los muertos”. Puesto que por debajo de la tierra corre el agua que abastece los pozos del rancho hay una relación entre la humedad con lo sagrado, como en el caso de cuando se escarba un

pozo nuevo, está vedado a las mujeres acercarse, de lo contrario “el agua se va”, incluso se ha sabido que “el agua encanta a las mujeres para que se acerquen al pozo” y cuando los hombres vuelven al siguiente día, el agua se ha marchado...

Una vez se estaba haciendo un pozo, se buscaba agua ahí donde se había marcado [con una rama, en forma de “Y” que algunos hombres usan para detectar agua subterránea], entonces ya se estaba rascando y se estuvo trabajando todo el día entre varios, se veía ya humedad, ya en la noche se dejó y pos en la noche, en la casa de una señora como que llegó un aire y andaban buscando a su marido pero no había llegado del pozo, entonces se fue con otras mujeres onde se hacía el pozo y llegaron no había nadie, ahí estaba el hoyo... ya al otro día que regresan a seguir trabajando y estaba seco seco, ¿pero si en la noche ya estaba la tierra mojada, pos cómo?, y siguieron rascando y nada, todo el día y no, seco nomás, ya entonces les dijeron que habían ido las mujeres en la noche, ¡pos por eso se había ido agua, el diablo las había llevado!, ya se dejó de rascar entonces, ya no iba haber agua... por eso ya no se deja acercar a las mujeres onde se rasca un pozo, se les avisa pa que no vayan y en la noche se ponen veladoras pa que el diablo no ande perjudicando (Sr. Máximo Castillo, Agua Puerca, 2006).

El diablo en este caso evita que el agua brote plenamente al llevar a la mujer “sucía” al agua virgen, así lo explicó la misma persona “yo creo que es por eso, porque la mujer luego anda con sangre y eso como que espanta el agua”. Así, la pureza del agua subterránea “choca” con la suciedad de la sangre menstrual.

El mundo de abajo, acuático y oscuro, es considerado con una dinámica propia y semejante a la vida de los humanos; en él moran los antepasados *xí'uiy* (los muertos “recientes”) y los *dom+ing* (antiguos) que habitaron la superficie terrestre en tiempos primigenios y que ahora permanecen debajo de la tierra. De ahí que algunas “señales” se muestran en la tierra y sobre ella (es decir, en el viento, cielo), pero consideran los indígenas que dichas señales tienen su origen por debajo de la tierra, así, los vientos, lluvias, sequías y todo efecto sobre las plantas tiene su origen “debajo de la tierra”, pero que se manifiesta desde arriba. Muy semejante a lo que Broda planteaba en el altiplano central cuando decía: “La frecuencia de agua subterránea [...] permite una conexión

debajo de la tierra que comunicaba a las cuevas y a las fuentes con el mar. El mar... juega un papel fundamental en generar los vientos portadores de la lluvia que comienza en la estación más húmeda” (Broda, 1991: 479).

Esto ayuda a explicar por ejemplo, que las hormigas cubran su hormiguero si ha de llover pronto, o al contrario, cuando entran a las casas y forman conglomerados amplios en los caminos, la sequía es inminente. Otras hormigas por ejemplo, cuando la milpa crece y no se ha ofrendado a los muertos, sus diminutos cuerpos son ocupados por la esencia de los muertos y devoran las hojas de la planta, como parte de una sanción, según varios testimonios que escuché al observar este efecto en las milpas.

Algunas personas me han comentado que los muertos “viven” cerca del cementerio: “allá en el camposanto están los muertos, andan luego como personas [como los vivos] ahí cerca [de la mojonera donde se ofrenda], ahí comen y andan normal, con su ropa que se les dejó, con su comida, por eso si uno no tiene a qué ir pa allá no va, uno se puede enfermar si ve uno todo eso” (Sr. Maximiliano, Agua Puerca, 2005).

Y también pueden estar “en las piedras, unos muertos viven en las piedras del monte o por allá en la milpa”. Esta idea ya la habría consignado antes Chemin Bässler.

Esta importancia de las piedras en la vida indígena se manifiesta también en la región de La Palma por la existencia de “lugares sagrados”; estos son montículos de piedras colocadas (¿por los curanderos-hechiceros?) cerca de cada rancho en la parte más alta y a veces muy cerca de un cementerio (pues existe una relación muy estrecha entre las piedras y la muerte). Los curanderos llevan ofrendas a estas piedras. Quizá algunos de los muchos cúes que abundan en la región tenían el mismo fin (1984: 196).

La relación de los muertos con las piedras puede explicarse a partir de un testimonio de don Jesús C. cuando dice: “antes el rancho no era donde ahora está, los de antes andaban de un lado a otro por la sierra, donde murieron ahí quedaron las piedras donde están”.

Pero no sólo son marcas donde quedaron los muertos de otros tiempos sino incluso que habitan dentro de ellas, tanto en las mojoneras de las cumbres de los cerros como en las rocas y montones de piedras en el monte y campos de cultivo. Esto recuerda otros casos donde, “se sabe que las piedras representan a los ancestros, a los abuelos entre los tarascos y los coras, para quienes el hombre nace de las rocas” (Corona Núñez en Carot y Hers, 2006: 53), reforzando la idea de los ancestros que habitan las piedras, como en el caso pame.

El otro ámbito es el mundo de los hombres (*Kampu'*, donde se vive), es un mundo habitado desde épocas remotas o antiguas (el tiempo antiguo, *dom+ing*), cuando se daban las relaciones hombre-naturaleza de forma imbricada, y la cultura representada por el hombre se vinculaba con lo animal, casi salvaje. Así por ejemplo, es alusivo el siguiente relato donde la transfiguración de una perra en mujer permite la reproducción humana en el origen de los tiempos.

Antes cuando no había mujeres, en tiempos lejos de los antiguos, el hombre vivía sólo en su casa, él se procuraba la casa, hacía su casa de palma y varas y comía cosas del monte y su única compañía era una perra que siempre estaba con él, pero cuando el señor se iba a trabajar al campo, a la sierra, regresaba y empezaba a ver que había comida, gordas y unos frijoles en la lumbre, y la casa qué se entiende, alzada, limpia... y se preguntaba por qué y pos así era seguido hasta que un día ya no se aguantó la curiosidad y se puso a espiar en su casa a ver quién hacía la comida y limpiaba todo... ¡y que ve que era la perra!, pos que se quitaba el cuero y era una mujer que hacía la comida y todo. Entonces el hombre aquel que se mete y que agarra el cuero y que se lo lleva y que lo va a dejar al río y pos ya se fue... pos en su casa ya estaba la perra llorando porque ya era una mujer, no le gustaba estar así, pero ya luego se acostumbró a ser mujer y ya tuvo el hombre con quien vivir (Sr. Jesús Escudero, Agua Puerca, 2006).

Este mismo relato lo expuse a otras personas y algunos me hacían comentarios de incredulidad, mientras que algunos otros me dirían que así era antes, que antes las

mujeres escaseaban y había casas sin mujeres, incluso un señor me contó una historia donde dos perras se habían convertido en mujeres, dice así el relato:

Había antes por acá un señor que se quedó viudo y tenía dos perras en su casa, y veía que cuando no estaba y luego regresaba ya había una gorda caliente, y que se pone a ver qué y cómo era eso y que se pone a espiar qué pasaba, pos eran las perras que hacían la gorda y los frijoles y tenían las faldas y la bata de la difunta, así como si fueran mujeres... que les esconde el cuero que se quitaron y cuando quisieron buscar su cuero ya no estaba y que se quedan ansina, como mujeres... y pos ya que se queda con dos mujeres ese señor (Sr. Jesús, Agua Puerca, 2006).

Por lo que respecta a los pames esto explica la presencia de la mujer en un mundo donde no existía, y era necesaria, mientras que para tiempos más recientes el relato sugiere la posibilidad de que en un momento dado las perras puedan convertirse en mujeres para acompañar a un viudo, por ejemplo.

Una interpretación de este mito es que el desprendimiento de la piel fue lo que llevó a la transfiguración del animal en mujer. Y el efecto de espiar pudo ser un detonador que propiciara el descubrimiento, con el cual el hombre logró obtener una mujer con la cual perpetuarse y al mismo tiempo establecerse un orden del mundo: una división social y sexual del trabajo. Por otro lado, en un mito huichol, Arturo Gutiérrez resalta este aspecto de la perra que se transfigura en mujer, desprendiéndose de la piel de animal.

El mito cuenta que Nakawe transformó el mundo en agua regresándolo a su estado primario, y que sólo salvó a Watakame y a su perrita negra, que durante mucho tiempo viajaron, por el mundo inundado, dentro de un tronco de árbol denominado *xapa*, hasta que Takutsi tocó con su bastón a Watakame diciéndole que saliera del tronco con su perrita, y que caminasen hasta una cueva donde deberían quedarse. Ya en la cueva, Takutsi le dijo a Watakame que fuera por comida a un lugar llamado Hauxamanaka. Watakame regresó con una planta de maíz. Su perrita ya no estaba, sólo había una piel negra de perra que se movía y debajo de ella salió una mujer desnuda. Entonces apareció una vez más Takutsi y le dijo a Watakame que esa mujer sería su esposa para que procreara a los hijos del maíz. Los huicholes aseguran que descienden de Watakame, o Takutsi Watakame (Gutiérrez, 2002: 44).

Esta versión demuestra que el desprendimiento de la piel de la perra llevó a la aparición de la mujer, que sería la compañera del personaje de la narración, de cuya unión resultarían los hijos del maíz; los huicholes. En otra versión de los teenek veracruzanos, la trasgresión por espiar llevó a evolucionar la sociedad, ya que al descubrir que el perro trabajaba en la cocina, los humanos tuvieron que prepararse sus propios alimentos y trabajar, sin que hubiera existido una transfiguración de perro en humano (Ariel de Vidas, 2003: 489)

En el caso pame, la mujer aparece como protagonista de algunos relatos que la vinculan con seres fantásticos que parecen remitir a ese origen animalezco, como en el pasaje de un “cuento que pasó” de una mujer que fue robada por un oso y la llevó al interior del monte con quién procreó niños-oso, seres que se cree aún habitan la sierra y monte.

Esta vinculación entre humanos y animales es bastante común hoy día, ya que además de aquellos relatos de lejanos tiempos, se cree que algunas personas pueden convertirse en animales (naguales, les llaman), pero también es muy frecuente que los Truenos, Muertos y el Diablo puedan ocupar el cuerpo de animales salvajes del monte que logran espantar a la gente, enfermar y dañar los cultivos.

La tierra es concebida como una extensión amplia donde viven otras personas y distintos paisajes, se cree que llega hasta lugares lejanos, incluso desconocidos (como el mar: *kantent'*: “agua grande”) y son considerados como el “afuera” respecto de las comunidades indígenas (esta idea se constata al nombrar a la gente de los ranchos, los indígenas son *xi'iuwet*, mientras que la gente mestiza es *ru' l'ye*). El “adentro” es en torno a los ranchos: es la sierra; mientras que el afuera es donde viven los mestizos y

otros grupos indígenas como los “huastecos” (habitantes de la Huasteca) y los “acapulcos” (los de Santa María Acapulco).

El espacio ocupado por los hombres está significado a partir de su relación permanente con el medio que le rodea, no sólo es la tierra donde vive y siembra, sino también los cerros que remiten a la morada de los *animales* y del monte como espacio de lo salvaje y peligroso, como contraposición y complemento del espacio doméstico de la comunidad.

Como se ha visto antes, la tierra tiene también una representación simbólica en la mesa de ofrenda el Día de muertos, en ella están los productos de la tierra, el pan, tamales, frutos, bebidas y luz de velas; la tierra es el espacio intermedio entre el inframundo representado debajo de la mesa, por donde sube el humo del copal, y el cielo, arco florido de donde cuelgan flores, frutas y pan en ofrenda a los entes celestes.

Estos tres niveles o “mundos” son espacios donde habitan seres de diferente naturaleza y condición, desde aquellos que, como el Trueno, traen lluvia a la sierra, como los muertos que pueden provocar enfermedad y muerte, hasta el Diablo que necesita de ofrendas para mantenerse tranquilo y no “molestar” a los vivos.

3.2 Los entes sagrados en la concepción pame

Como he mencionado líneas arriba, distintos ámbitos remiten a la presencia de múltiples seres que conforman el panteón sagrado pameano. La gente habla poco de ellos, de hecho evitan hablar al respecto. Los curanderos les llaman en español los *animales* (con un tono de respeto y reverencia) son a quienes se dirige la ofrenda que llevan a los cerros pero que viven en todas partes: en el viento, el cielo, debajo de la tierra, en el monte, en las milpas.

Los *animales*, referidos como los tres entes más importantes: el Trueno, el Primer muerto y el Diablo, son entes incorpóreos ya que “son como aire”, son nocturnos, invisibles, o que pueden tomar el cuerpo de algún animal doméstico o salvaje, pero que por lo regular están en el viento, suspendidos en el espacio superior, vigilando a los hombres. De ahí que los curanderos puedan entablar alguna relación con ellos mediante el “espíritu”, al ser ambos “como aire” tienen la posibilidad de relacionarse.

Y para realizar esta comunicación, el curandero hace uso de figuras minúsculas⁵⁸ de barro que él mismo elabora –y que gran cantidad de gente sabe cómo hacerlas⁵⁹– conocidas como cántaros o *ska'maja* (y al conjunto de estas figuras de barro de uso ritual se les llama *s*ljwas*), con ellas les ofrece “la comida” a los *animales* “para que dejen de molestar a la persona o para que estén contentos y esté todo bien en el rancho y que no vaya a escasear la cosecha”, me comentan. El *s*ljwas* es llevado por los curanderos o brujos al monte, a las cumbres de los cerros, mojoneras, sótanos y cementerio, para ofrendar al Trueno, Muerto y Diablo...

[...] porque cuando se llevan allá arriba, donde viven y comen [los *animales*], los de barro cocido así mero deben ser porque ahí se van a quedar, ahí tienen que andar cuidando y por eso los van a ver seguido, los de barro crudo deben ser así porque es pa que se deshagan en la tierra [...], antes no, no vivían ahí, vivían en otro lado pero ora viven ahí, antes el Trueno, todos los Truenos vivían allá por Puente de Dios [cerca de Tamasopo] pero cuando hicieron lo del tren pasaron por la laguna de allá y se fue, se fue en el tren, ¡dicen que era como un niño, así, chiquito!, se fue a vivir a un cerro, el Cerro de Las Cabezas [rumbo a Tampalatlán, Tamasopo] ahí está ahora, pero manda a los otros Truenos que viven

⁵⁸ Chemin Bässler había dicho al respecto que, “En la región de La Palma, actualmente los curanderos fabrican –con fines de curación– pequeños objetos de barro, algunos de los cuales representan al Trueno. Ahí, como en las demás zonas pames, durante las primeras cosechas de elotes, se avientan, antes de comerlos, los primeros granos a los cuatro vientos, o sea al Trueno, dueño y administrador de ellos” (1984: 196)

⁵⁹ Ya que si las hace el curandero resulta ser más cara la curación, en cambio si hacen los cantaritos la propia familia del enfermo entonces se ahorran algún dinero. La gente que no es curandero se inspira tanto en las figuras que encuentra en los cerros como en las indicaciones que les hace el curandero, de ahí que algunas figuras varíen en su forma, pero que en lo fundamental debe cumplir con las características básicas, por decirlo de algún modo.

en lo alto y otros se esconden en los sótanos [grietas entre las rocas, de las que abundan en los alrededores de Agua Puerca] a donde ya viven (Sr. Jesús, Agua Puerca, 2006).

En esta explicación resalta la referencia a uno de esos seres, el Trueno (*Nt+ Nue*, o *Mu Skychit*⁶⁰, “Trueno mayor”, como le llaman en su lengua) que anuncia las lluvias y está presente en el monte en forma de “aire” y habita el mar, “por donde ventea de abajo [este] y viene del mar”. Me comentaron también que es como un niño pequeño desnudo que vive en una laguna del Cerro de Las Cabezas, en la misma región serrana. Chemin Bässler ya lo habría referido de esta manera:

En toda la Pamería actual el Trueno es respetado y temido. A veces se piensa que es un hombre –asimilándolo con Dios– como en Santa María Acapulco, pero también, como en la región de La Palma, se imagina que el Trueno puede ser un niño o una mujer. De hecho, se considera que hay en el cielo una multitud de Truenos, como en la tierra hay una multitud de gente, y es el jefe de los Truenos quien representa la divinidad suprema (1984: 195).

En la actualidad curanderos de La Manzanilla me han comentado que al Trueno mayor o Trueno grande (en la Fig. 6, el número 1) le acompañan y ayudan un grupo de Truenos llamados *mei´ nue´* o *botais nkencha´n* (“Truenos menores”) y los más importantes son cuatro, a los mismos que se les ofrenda en el *s*ljwas*, con dos ollas de barro de cuello largo y parte superior plana (que se llenan de pulque durante la ofrenda) y dos semejantes pero con picos en la parte superior, con aguardiente en su interior para el mismo fin (número 3). Además, en la gran mayoría de las ofrendas se colocan unas pequeñas “cazuelitas” (número 2, en la figura 6) donde se ponen semillas molidas de calabaza y maíz.

⁶⁰ Para referirse al Trueno mayor y a los Truenos menores registré dos formas para nombrarlos, ambas corresponden a la misma idea.

La figura de barro 1 alude al Trueno con los rumbos del mundo, según se me explicó, ya que los cuatro picos superiores indican los rumbos del mundo y el centro, hacia abajo serían las direcciones intermedias por donde corren los vientos y lluvias. Las figuras con el número 2 son la alusión a los ayudantes del Trueno y en ella se deposita el líquido que establece el nexo entre las lluvias y el pulque y aguardiente usados en contextos rituales; esta relación es alusiva por el hecho de que los líquidos colocados en las ollas van destinadas al mar, lugar donde nacen las nubes. De cierta forma la sangre colocada en la ofrenda remite a este nexo, sólo que la esencia, el líquido evaporado es alimento de los *animales*.

Estas figuras de barro colocadas por los curanderos y brujos, en las mojoneras, cerca del cementerio, a las entradas de los sótanos y al interior del monte, sirven como instrumentos depositarios de la esencia con la cual se alimentan los animales.



Foto 2. *s*ljwas* colocado cerca de las rocas, en la cumbre del Cerro de la Cruz.

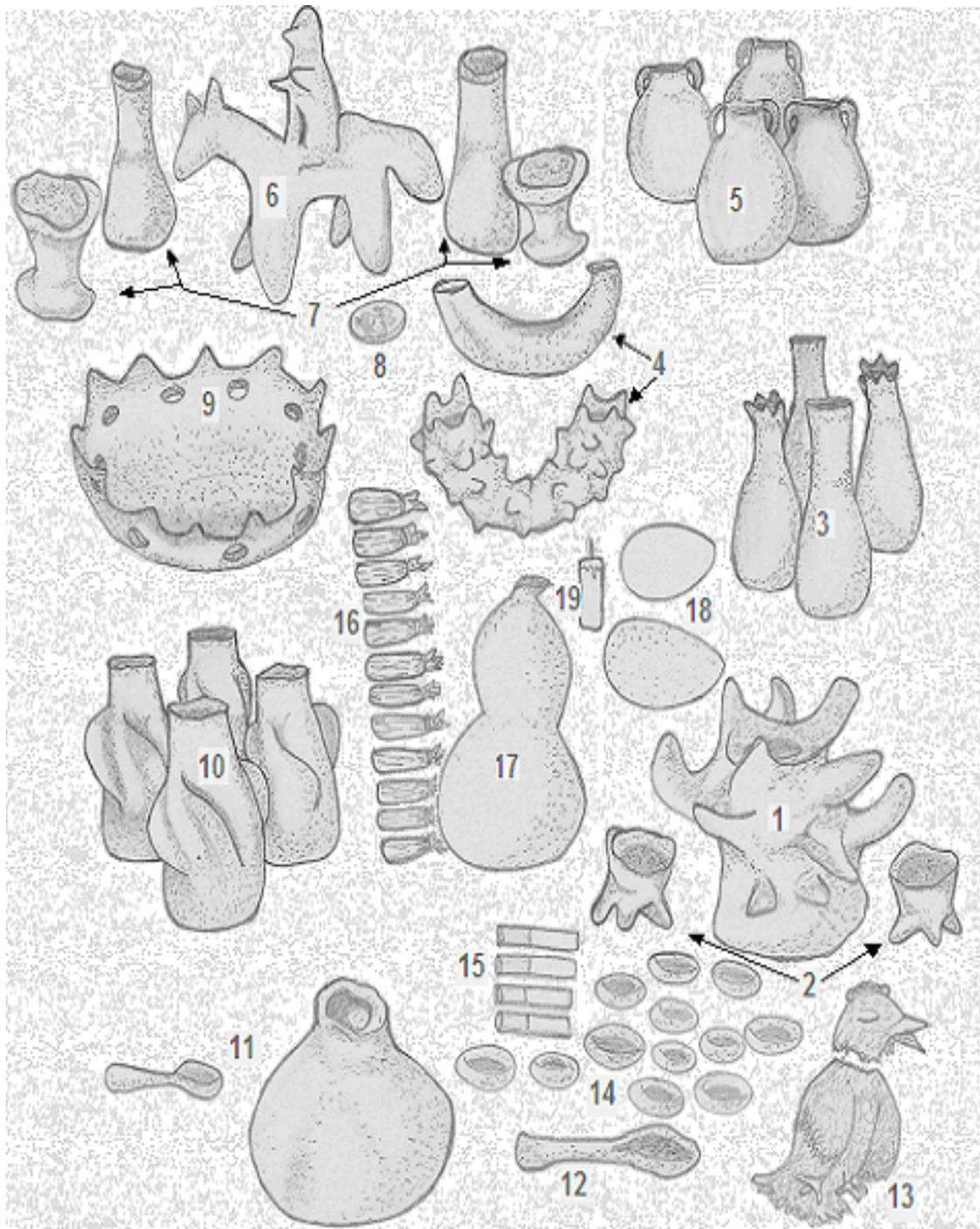


Fig. 6. El *s*ljwas*, figuras de barro usadas en la comida a los *animales*: 1) Trueno grande, 2) cantaritos donde se colocan semillas molidas, 3) Truenos chicos con pulque y aguardiente, 4) “dos bocas”, 5) cantaritos para el Primer Muerto, con café, aguardiente y pulque, 6) diablo de barro crudo, 7) botellas y copas con aguardiente, 8) moneda de “pago” al diablo, 9) cántaro “donde se sirve vino el diablo”, 10) Ollas para las reumas y enfermedad fría, rellenas de aguardiente y pulque, 11) Olla con cuchara, de donde se sirve el mole, 12) cuchara para copal, 13) gallina degollada, 14) platos para el mole, 15) cigarros para el Diablo, el Muerto y el Diablo, 16) 12 tamales para toda la comida, 17) guaje con aguardiente para los vientos, 18) huevo de gallina y guajolota para el Diablo y el Muerto, 19) vela para la comida.

Además de los curanderos de La Manzanilla, algunos ancianos de Agua Puerca, a pregunta expresa sobre si sabían de los “cantaritos” –sobre qué eran y cómo funcionaban–, con cierta reserva me decían por ejemplo: “el Trueno es el que viene de allá [sureste] cuando llueve, él viene con otros truenos que son como aires y nubes que están todo el tiempo por acá, onque no llueva siempre están, por los sótanos luego andan”, así lo expresó don Jesús Escudero en una de esas largas tardes frente a su pequeña casa de palma. Estos vientos y nubes se hacen presentes en vísperas de la época de lluvias, así...

[los vientos] de abajo [sureste] traen calor y van pa arriba [noreste] y luego de regreso otra vez van al mar pa traer la lluvia, regresa en junio, mero el 16 de junio⁶¹ es cuando entra el Trueno que trae la lluvia (Sr. Jesús E., Agua Puerca, 2006)

Durante la “comida” que los curanderos y brujos realizan para una curación o “pedida de lluvia” (descritos en la segunda parte de este capítulo), las formas y funciones de las figuras de barro son recurrentes en Agua Puerca y La Manzanilla:

Para el Trueno es la de los picos [ver Fig. 6], ese es para el Trueno mayor el que manda todos los otros truenos, por eso están las cuatro ollas, las dos de picos y otras lisas, esas son para los truenos chicos, ahí toman pulque y aguardiente, igual cuando se cura de granos en el cuerpo se le ponen semillas de la calabaza molidos y ahí se ponen en unas copitas... también pa eso es los de dos bocas, pa que se quiten los granos que salen luego en el cuerpo, luego pa que llueva se van a dejar también arriba por el camposanto, ahí se deja pa que los Truenos cuando vienen de abajo [sureste] vengan a comer lo que se les da, vienen ellos y los otros animales. (Sr. “Chevo”, La Manzanilla, 2006).

Para la gente de Agua Puerca por ejemplo, el Trueno tiene una relación con la llegada de las lluvias para la siembra del maíz, los jefes de familia saben también que luego del 16

⁶¹ Y aunque no encontré alguna alusión con esta fecha y el calendario católico (que marca el 15 de junio como día de *Corpus Cristi* y 16 San Ciro) pudiera haber alguna relación, que por ahora no exploro, y es aquella que tiene que ver con la denominación del mes de junio en lengua pame: *nm'āu' sankuāng*: Luna (tiempo) de San Juan (*Corpus*).

de junio “el Trueno regresa de cargar agua del mar” y es cuando realizan también una “comida” en la milpa, colocando huesos de pollo en los linderos del terreno (ver sobre especialistas rituales la segunda parte de este capítulo), de ahí se activa el tiempo para “arreglar los caminos y chapolear”, donde las autoridades locales organizan la *fatiga*. Pero además de la alusión a los Truenos, también está presente en la vida indígena la representación de muertos de diferente clase, por ejemplo:

los que vivieron hace mucho tiempo, esos son los *baru'uy*, los antiguos, otros son los *matū*, los que murieron apenas hace poco tiempo, otro es el *kantap matū*, el Primer Muerto, el que está en el centro del camposanto, a él se le pide permiso para que entre algún muertito que ya dejó de estar acá, que pos ya no tiene lo que le decimos *njit* [aliento]⁶², entonces ya al Primer Muerto se le da también su comida, le lleva la gente una coca o yuco o cerveza, se le lleva cuando se va a dejar un muertito grande o un angelito [niño] o cuando va el curandero a dejar los cantaritos luego deja uno ahí en el cruz mayor (Sr. Maximiliano, Agua Puerca, 2006).

Esta relación entre clases de muertos se expresa por ejemplo en la velación de un difunto, como en el 2005 cuando acompañé a unos señores de Agua Puerca que asistieron a La Manzanilla con una parienta cercana (tía y madrina, respectivamente), cuyo marido había muerto en un accidente. En esa ocasión el cuerpo del difunto fue colocado en una caja de madera, elevada por encima del suelo con piedras en las cuatro esquinas. Los familiares permanecían alternadamente dentro del pequeño cuarto de varas y palma platicando en idioma, mientras tanto afuera los hombres charlaban sobre el trabajo y asuntos cotidianos fumando cigarros y bebiendo cerveza o aguardiente, por su parte las mujeres hacían una lumbre fuera del cuarto y cocinaban chile rojo y preparaban pequeñas tortillas “para el difunto”, es decir, las que al siguiente día se llevarían al

⁶² Una expresión es alusiva al respecto cuando alguien muere: *bu' le u ya gatū* y *ya nip la'pus njit*; “el hombre ya se murió y ya no tiene aliento”.

cementerio junto con todas sus pertenencias. Al velorio asistieron personas no sólo del rancho de La Manzanilla, sino también de Agua Puerca y Sabinito Quemado, donde el difunto tenía parientes, hubo afluencia durante toda la noche y madrugada.

Curiosamente ya entrada la madrugada se escuchó música a lo lejos (considerando que muy pocas personas en este rancho no cuentan con luz y se iluminan con velas o baterías de autos adaptadas con cables y focos, el hecho era aún más extraño) y entre los que estaban ahí afuera se comentaba (después me lo hicieron saber) que aquel de la música era un hechicero, que estaba “contento” por esa muerte; un grupo de pájaros que pasaron por el lugar confirmó este hecho ya que se consideró que el hechicero se había presentado en forma de alguno de esos pájaros nocturnos.

Toda la noche permaneció la gente en vela, los hombres tomaron aguardiente y las mujeres continuaban haciendo comida. Amaneció y cada quién se fue a su casa, se comentó entre todos que “la ida al camposanto” sería a las 10 de la mañana. Así, se dieron cita algunas personas, varios hombres aún estaban ebrios y algunos de ellos cargaron el cajón del difunto, la esposa y otras mujeres cargaban costales y bolsas donde llevaban la ropa y pertenencias del difunto, otras llevaban en pequeños trastes de barro y plástico la comida que prepararon por la noche.

Al llegar al cementerio⁶³ abren la puerta de tablas que mira al poniente y van algunas personas directamente al centro donde está una cruz que sobresale en tamaño al resto, a la que le llaman “cruz mayor” (ver foto 3), a sus pies hay una buena cantidad de figuras de barro en miniatura –los “cantaritos”, mismos que han dejado los curanderos-

⁶³ Ubicado en un punto medio entre los ranchos de Agua Puerca, La Manzanilla, Sabinito Quemado y Rancho Nuevo, y a una distancia mayor de El Carrizo y Pozos Cuates. En el caso de otros ranchos pames de la región de la Palma, estos tienen su propio cementerio (como Vicente Guerrero y Cuesta Blanca), mientras que los pequeños ranchos (como El Huizachal, Tierritas Blancas, entre otros) comparten con el pueblo de La Palma el espacio para enterrar sus muertos.

brujos en otros momentos–, frente a la cruz mayor un par de hombres deposita botellas de plástico con aguardiente, las mujeres dejan unas bolsas pequeñas con “lonche” –mole y pollo–; ambos actos le acompañan palabras en xi'iuy con movimientos de reverencia. Más tarde me comentaron algunos señores que ahí se le pide permiso al Primer Muerto para que deje pasar al difunto y que permita su descanso, por eso es que le llevan comida y bebida para ganarse su autorización.



Foto 3. “Cruz mayor” en el centro del cementerio de Agua Puerca, alusión al “Primer Muerto” (31 mayo de 2006, celebración de la Santa Cruz).

Luego de la entrega de alimentos y bebidas a la cruz mayor, la gente que acompaña al difunto y que han permanecido a la entrada del cementerio, debajo de un gran árbol de guayabas, finalmente entran al camposanto y los hombres rascan un hoyo donde luego depositan la caja con el difunto y sus pertenencias (algunas ropas, su herramienta de trabajo –machete, azadón–) y la comienzan a cubrir con tierra y luego sobre la tumba colocan el resto de ropa y las bolsas con comida y bebida. Llama la atención que a ninguno se le vio llorando durante la velación o entierro.

Comentando con otras personas aquel acontecimiento donde se le pide permiso al Primer muerto pude averiguar que este es “el que manda en el camposanto, porque fue el primerito que llegó ahí, es uno de los de antes, de los que estaban acá antes que los de ora, así se le llama, el Primer muerto, por eso se le dice que deje pasar al muertito, que deje que esté ahí, porque primero está ahí el difuntito ahí viviendo, andan ahí con otros como gente, por eso les llevan sus cosas y su ropa porque andan ahí como gente, tonces ya como al cabo de año ya se le hace la ofrenda en noviembre, ya se le para su cruz, tonces ya se va y nomás regresa hasta lotro año” (Sr. Santiago, La Manzanilla, 2006).

Para los curanderos la referencia que se hace al Primer muerto en el conjunto del *s*ljwas* es de mucha importancia, como lo expresó don “Chevo” un día que hablábamos sobre este asunto, refiriéndose a este como “[...] algo importante que debe tener el *s*ljwas* porque es uno de los animales a los que se les da de comer, los cántaros deben estar completos pa que funcionen bien, al Primer Muerto se le pone su olla de café, una de aguardiente y dos de pulque, porque es lo que le gusta, pos así lo han hecho desde antes los que curan” (La Manzanilla, 2006). El Primer Muerto refiere un ser que aglutina la presencia del ancestro de los tiempos primigenios, una entidad que forma parte del mundo de los muertos, es su representante máximo.

Con base en una exploración más amplia de la importancia de los muertos entre los pames, pude identificar algunos otros de naturaleza y constitución variada, ya que unos “están en las piedras, ahí están porque descansan desde que vivían ahí en el monte”, otros se presentan en forma de “hormigas que se aparecen cuando está creciendo la planta [de maíz] y se come las hojas cuando se le olvidó a la persona ponerle su comida al difunto”, unos más “andan en los sueños, andan espantando, como que se lo quieren llevar a uno o se enferma, luego ya si lo manda el brujo en sueños se

enferma uno, o espanta como animal del monte y pos también se enferma”; son algunas de las características de los muertos que inciden en la vida cotidiana de la gente.

Mientras que el Primer muerto:

Es el que manda a los demás muertos, por eso el curandero o el brujo le piden que les ayude pa que mande a un muerto [a] hacer algo, que se enferme uno, pero el que los manda es el Primer Muerto, es el más importante dellos (Sr. Santiago, La Manzanilla, 2006).

Quien completa el grupo de *animales* –que he denominado entes sagrados– a quien se le ofrenda en el *s*ljwas*, es el “Diablo” o “mono”, como le llama la gente. Este ser, a diferencia de los anteriores –Trueno, Primer muerto– se le alude con la figura de un hombre montado en una “bestia” (caballo, mula).

El Diablo es para los indígenas alguien “maldoso” y provoca enfermedades a la gente, en algunas breves narraciones se dice que “es un hombre de negro que viene en una bestia y sale en la noche en los caminos allá lejos en el monte, tonces dice que te invita a tomar, y te habla y ya te pierdes en el monte, hasta otro día ya encuentras el camino onque conozcas bien el monte luego te pierde”, en otra se dice que, “aparece allá camino a La Palma, brinca un chivo grande y te ve enfrente y no te deja pasar, entonces ya dices groserías y se va, pero sí te espanta porque está grande, pos es un Diablo, pero ese sale en el día”.

En idioma se le llama *Mpaūūntze'* y toma tanto la forma de un jinete como de un animal salvaje o doméstico (en el caso del chivo)⁶⁴, algunas personas, como don

⁶⁴ Tomando en cuenta que en Agua Puerca no se da la cría de chivos ya que sólo una familia tiene un pequeño rebaño de peligüey (cruza de borrego y chivo), mientras que en La Manzanilla si hay algunos rebaños de chivos que en todo caso se venden en los pueblos o con compradores que llegan en camioneta ocasionalmente.

Máximo dicen que al Diablo “le gusta el dinero, le gusta que haiga sangre, pos puros problemas luego da”. En un relato se aprecian estos aspectos.

Hace tiempo, el abuelo de mi abuelo iba a vender ollas y petates por allá por Tamasopo, se iba entonces caminando toda la sierra atravesando, en el camino que se encuentra con una persona, pero llevaba en su pie una uña grande que le salía del guarache, así como de chivo, grande. Y ese señor le dijo al abuelo de mi abuelo que fuera a una fiesta que había por ahí en un rancho, entonces que le dice que no, porque llevaba sus cosas para vender, y el señor aquel que le dice que dejara ahí sus cosas, que no se iban a perder, él se las cuidaba. Total que deja ahí sus cosas y que acepta y se va a la fiesta, pero aquel que le da una cosa para que se la llevara, una arma que se la dio, porque ya en la fiesta iba hacer pelea. Por eso es el diablo, el se alimenta de la sangre, por eso siempre anda donde hay problemas, le gusta la sangre... entonces por eso cuando hay pulgas o chinches en la casa, se dice que es el diablo, que anda chupando la sangre (Constantino, Vicente Guerrero, Rayón, 2007).

En este testimonio se ve una combinación entre el hombre y el chivo, pero también la posibilidad de presentarse en forma de chinche o pulga aparece en otras referencias que hace la gente: “cuando andan las pulgas por acá [casa] está mal, porque se vienen del monte, allá en el monte si hay pero luego se vienen y aquí están, pero les gusta la sangre, son el Diablo que anda molestando, pos qué más” (Sr. Miguel, Agua Puerca, 2005).

Al Diablo se le teme y respeta, no se le quiere encontrar en el camino ni que entre a la casa en forma de chinche o pulga, otras veces se presenta en los sueños y enferma al que lo percibe, don Antonio me contó que “una vez en ese cuarto de vara nos dormíamos, pero en la noche no podía dormir, nomás soñaba con los [parientes] que están muertos, nomás despierto o soñaba con eso y ya me despertaba, tonces soñaba también como que algo feo, como que una cara fea y con cuernos... vino a barrer un señor [curandero] de La Manzanilla y en la noche vino a ver y dijo que era el Diablo, que ahí estaba en el techo, luego ya le dijo que se fuera y ya no anda acá [...]”.

Don Nazario, habitante de La Manzanilla me explicaría que el Diablo representado en los cantaritos es “un hombre que no es de aquí, es de fuera”. Ante esta consideración indagué con él y otras personas si se trataba de un indígena pame de otro rancho o una persona del pueblo, a lo cual me dijo: “sabe, viene de lejos yo creo porque no es de aquí, es que le gusta el dinero y fumar, pos es con ambición su gusto, yo creo que es de juera” (Sr. Francisco, curandero, La Manzanilla, 2006).

Esta representación del Diablo para los curanderos se expresa en la figura de barro en miniatura, es, a diferencia del conjunto de cantaritos, de barro crudo. Además, al momento de colocar las figuras durante la “comida”, al Diablo se le acompaña con dos botellas de aguardiente y dos de pulque (con su respectivo par de copas), cuatro cigarros y una moneda (ver Fig. 6)... “al Diablo le gusta el vino, por eso se le pone su botella y sus copas, también se le pone su plato, para que ahí se sirva el vino, le gusta mucho tomar, también le gusta el cigarro, por eso se le ponen sus cigarros... le gusta el dinero, por eso hay que ponerle su moneda, si es de cero siete veinte⁶⁵ mejor [...], se ponen sus doce tamales y el mole sin sal, porque no le gusta la sal...se alimenta de todo eso y le gusta la sangre caliente cuando se mata el gallo o gallina, según lo que quiera” (Sr. Nazario, La Manzanilla, 2005).

Respecto de por qué esta figura es de barro crudo –y no cocido como el resto del *s*ljwas*– me explicarían que es porque si está crudo se deshará con las lluvias y así la enfermedad se quitará o se irá para abajo el Diablo y ya no andará molestando a la gente. Pero, si ya me habrían dicho que debajo de la tierra están los muertos y los “antiguos”, me preguntaba cómo era posible que un ser “malo” como el Diablo se integrara a ese

⁶⁵ 07.20 es un tipo de moneda que requieren los curanderos para acompañar la ofrenda. Un curandero de La Manzanilla vende estas monedas de plata y se sabe que él encontró varias de estas en el monte.

ámbito, cuál era la relación del Diablo con el *kuna kampu*, el mundo de abajo. Entonces la relación que creí directa no era en esos términos sino que el Diablo “se va, se pierde, no es que entre allá porque pos se deshace en la tierra pronto, con las lluvias ya no queda nada del”, me diría don Francisco, curandero de La Manzanilla.

De esta forma me parecía que dichas características del Diablo lo acercaban de uno u otro modo con la imagen del mestizo de pueblos como La Palma, a los cuales se les considera “burlones y aprovechados”, además de que montan una “bestia” (animal que prácticamente ningún indígena tiene porque se dice que “es de los ricos, nosotros ocupamos burros pa cargar pero caballos no, además sale caro pa mantenerlos”), hablan en español y no en idioma como ellos, son “de fuera”, respecto del adentro de la sierra indígena; además de elementos como el dinero, el cigarro y en algún modo la sangre, ya que “chupa sangre como las chinches y pulgas, está perjudicando”, expresa Maximiliano respecto de los mestizos de La Palma.

En este sentido dicha figura del Diablo en barro se acerca a las características del diablo que Bodil Cristensen refiere para los otomíes de San Pablito, Puebla, que elaboraban figuras de papel de amate. Aquellas figuras antropomorfas que son recortadas con papel oscuro les llaman “diablos” y representan los malos espíritus, y a los espíritus buenos se les representa en papel blanco; los primeros, cuyos pies están recortados en forma de zapato representan a las ánimas de gente mala, mientras que los muñecos cuyos pies tienen dedos representan a las ánimas de gente buena.

El simbolismo del calzado indica que están representando a la gente mala como mestizos, y a la gente buena como indígenas. Es interesante hacer notar que los muñecos de papel moreno se destruyen después de cada ceremonia, mientras que los de papel blanco, empleados con fines benéficos, se conservan como amuletos (2004: 63).

Como en este caso otomí, donde la alegoría de los zapatos está relacionada con los diablos-mestizos, entre los pames parece ser el sombrero y la “bestia”, además de las otras características que comparte el Diablo con el mestizo (ser aprovechado, burlón, ambicioso), como ya se ha hecho notar antes. Un aspecto más que comparte este simbolismo del diablo-mestizo es la destrucción de los muñecos de papel moreno entre los otomíes, mientras que entre los pames el Diablo hecho de barro crudo se desintegrará pronto y en todo caso el resto de las figuras de barro permanecen como marcadores de los lugares de ofrendamiento.

Reflexionando en torno a los atributos del Diablo percibo una relación, no explícita del todo, entre la representación del Diablo en el *s*ljwas* y la percepción del mestizo con características del ajeno (“de fuera”); tomando en cuenta que es con quien se convive constantemente, trabajando, comprando productos, negociando apoyos gubernamentales, defendiendo y marcando sus linderos.

Por otro lado, una interpretación más que puede hacerse del Diablo en contextos rituales tiene que ver con la asociación hecha por los evangelizadores entre el Diablo católico y la relación con los principales dioses del panteón prehispánico, es decir, que bajo la figura del Diablo pueden existir elementos que lo vinculen con aquellos dioses antiguos. De la manera como Miguel Olmos lo resaltara al decir que “En varios mitos de la creación aparecen Dios y el Diablo como transformaciones y conversiones discursivas que deben ser leídas a la inversa. En el mito del origen del pascola yaqui con frecuencia el danzante aparece como Hijo del Diablo, y en el mito de los hermanos tarahumaras al Hermano Mayor se le asocia con el Diablo y al Menor con Jesús; en ambos se trata en realidad de personajes que representan los seres arquetípicos más sagrados de un sistema de creencias anterior al pensamiento cristiano. Por otra parte, conceptos cristianos, como

“lo bueno” o “lo malo”, o la interpretación de pasajes bíblicos han sufrido severas modificaciones, como también ocurrió en el altiplano mesoamericano. Así, el principio de maldad, tan socorrido por los misioneros cuando intentaban convertir a los indígenas a las enseñanzas católicas, era en realidad una noción cuyo simbolismo se encontraba invertido” (Olmos, 2006: 318).

En este sentido, destacando las características del Diablo pame que reprime y castiga a los hombres todo el tiempo, que está presente cotidianamente en la vida indígena, y que tiene un papel muy importante en el *s*ljwas*, no sería nada extraño pensar que en el fondo el Diablo represente un dios dominante de su pasado prehispánico, ya que la relación con lo externo, el de “fuera” (ahora resemantizado con la figura del mestizo) nos habla de una relación de dominio (de otros grupos indígenas primero –otomíes principalmente–, y luego de los conquistadores, hasta la actualidad con los mestizos), donde el Diablo se integra a la cultura propia como un ser que representa al otro (un Dios dominante, el conquistador “de razón”), con el cual se tiene que entablar una buena relación para poder seguir viviendo.

Estos tres entes (el Primer Muerto, el Trueno y el Diablo) forman parte de un *corpus* de creencias compartido no sólo entre los especialistas rituales sino también entre la población que es, finalmente, quien requiere estar en buenos términos con los seres que permiten la salud y las condiciones óptimas de buen temporal para sus milpas.

Recapitulando esta primera parte, los mitos, creencias y argumentos aportados tanto por curanderos de La Manzanilla como por autoridades locales y algunos ancianos de Agua Puerca –principalmente–, me permiten dar un panorama de concepciones que se comparten y refuerzan a nivel comunitario.

Los orígenes de la humanidad a partir de la destrucción de la “gran olla”, donde los distintos grupos humanos se dispersaron en todas direcciones, es parte de la concepción del tiempo y espacio pameano que va llevándonos hacia la importancia del sol como marcador de tiempos y temporadas fundamentales en la actividad agrícola, es pues una concepción del tiempo-espacio o “tiempo cósmico” (Albores, 2006: 71) De la misma manera las reflexiones en torno al movimiento inverso a las manecillas del reloj indican una posición del curandero que actúa a nivel “espiritual” sobre el mundo, recolectando fibras de lechuguilla con las cuales crea, en sus viajes oníricos, el cordón que le permite transitar entre los tres niveles del mundo: “el mundo de arriba”, la tierra y “el mundo de abajo”, lugares donde habitan el Trueno, el Primer muerto y el Diablo, los *animales* sagrados.

Resulta de sumo interés identificar tanto en el plano de las narraciones como en la práctica ritual de los curanderos, las relaciones significativas que evocan estos seres. Por un lado el Trueno que habita tanto sótanos, como lagunas de los cerros y en vientos que van del sureste al noreste y provee de lluvias estas tierras “regresando de cargar agua del mar el 16 de junio”. El Primer Muerto representa el ancestro que gobierna a toda clase de muertos (que pueden presentarse en forma de hormigas, animales del monte, animales en sueños y piedras), y es con quien se tiene que llegar a acuerdos para mantener a control los muertos que rondan el rancho y provocan enfermedad y muerte.

El Diablo representa un complejo simbolismo de la otredad que perjudica pero también puede ser aliada, es un ser “maldoso, un jinete, un animal salvaje, un chivo, una chinche o pulga, es ambicioso, es de fuera, le gustan los problemas, el dinero, la sangre y el alcohol”. Sin duda representa una alteridad que forma parte de la ritualidad indígena, ya que comparte con el Trueno y el Primer Muerto una calidad cercana a la de una

deidad; se le teme pero al mismo tiempo se le necesita para curar o enfermar. Al mismo tiempo representa una deidad dominante, posiblemente un dios tutelar adoptado de otro grupo, o bien, un dios del panteón pame que fue estigmatizado por los evangelizadores y que sobrevivió con el tiempo bajo la forma de un Diablo a la católica; pero es aún un aspecto que debe ser explorado con mayor profundidad.

Hasta aquí, la relevancia de algunos de los elementos de la cosmovisión pame me permiten dar paso a la descripción y análisis de las prácticas rituales y su relación con el ciclo agrícola, donde los especialistas rituales (curanderos y brujos) desempeñan una función central como representantes del conocimiento, de las creencias y actos encaminados a la continuidad del equilibrio de la salud y el ciclo agrícola.

SEGUNDA PARTE

3.3 Los especialistas rituales

En Agua Puerca, con cierta reserva me daban el nombre de algún curandero de La Manzanilla, me comentaban que existían, incluso de algunos detalles de sus prácticas y formas de vida, pero era difícil obtener mayores detalles, y fue aún más complicado charlar con algunos de ellos, pero se logró finalmente un acercamiento luego de algún tiempo. En Agua Puerca me decían que todavía había curanderos en La Manzanilla porque “los de La Manzanilla son como más cerrados, tienen vida todavía como de antes, allá si hay curanderos y brujos”. Incluso ante algunas misioneras (de la parroquia de La Palma) que llegan al rancho se llegó a escuchar: “si ya se les dijo a la gente [de La Manzanilla] que no lleven esas figuras con las que curan al panteón, si para eso está el monte, así enfrente es donde se ponen esas figuras, ahí ni cuenta se da el padre

[sacerdote] pero siguen, ora que los vaya a ver se va a enojar” (habitante de Agua Puerca, 2006).

Ante este ambiente de “clandestinidad” de la práctica de los curanderos frente a la autoridad religiosa católica, me di a la tarea de contactar algunos curanderos, unos con cierta reserva me comentaron de sus prácticas, otros, negando su actividad, me hablaban de algunos detalles, aunque con cierta resistencia, muchos otros se negaron a platicar conmigo de “cosas” que de plano negaron practicar.

Uno de los asuntos que saltaron a vista en esas primeras charlas era la importancia que tienen los sueños entre los curanderos (y en general entre la gente), ya que se creía que en ellos se revelan acontecimientos por vivir, padecimientos; buenos y malos augurios. Los curanderos me decían que por medio de los sueños pueden comunicarse con otros “espíritus”: de los muertos y el Diablo. En los sueños dicen que es cuando hay “peleas con el espíritu, uno se pelea con el espíritu pa quitar una enfermedad o anda uno en los sueños viendo todo”, según don “Chevo”, curandero de La Manzanilla.

Para los curanderos el espíritu es una parte del cuerpo que puede salir durante la noche⁶⁶, en los sueños, y luego regresa a su lugar (me indicaron que este lugar está ubicado en todo el pecho hasta los hombros), es, como dijo un curandero “en la idioma le decimos *n’piāy’* [espíritu suyo, vida suya] y el de los que curan es más fuerte que el

⁶⁶ Esta idea de una parte que pertenece al cuerpo como “espíritu”, López Austin la ha destacado, en su caso, en los siguientes términos: “La concepción mesoamericana del tiempo original y creador es la gran explicación de un cosmos formado por dos clases de materia: una materia sutil, imperceptible o casi imperceptible por el ser humano en condiciones de vigilia, y una materia pesada que el hombre puede percibir normalmente a través de sus sentidos. Los dioses están compuestos por la primera clase de materia. Los seres mundanos, en cambio, son una combinación de ambas materias, pues a su pesada constitución pesada, dura, perceptible, agregan una interioridad, un “alma” que no sólo es materia sutil como la de los dioses, sino materia de origen divino” (López Austin, 1994: 23; 2004(a): 30-35; 2004(b): 20-29).

de la gente porque por eso pueden curar con el espíritu luego salen y ya curan con el puro espíritu, pero no es el mismo espíritu que anda afuera, uno que anda en el monte escondido es otro, es el *baj+i*, pero ese es otro”. Un indígena joven abundó más a este respecto.

Existen como personas así chiquitas [muestra el tamaño, de unos diez centímetros], se aparecen luego a las personas, a los muchachos y muchachas, son chiquitos, como hombrecitos con sombrero, dicen que son duendes, en idioma les decimos *baj+i´* o luego son muchos que se les dice *baj+Idat*, pero no se enseñan así, pocos los ven que se meten por algún hueco, en un sótano o debajo de una piedra, en un hoyo, ahí se meten para esconderse...los *baj+Idat* se les llama hombres del espíritu, son como la otra parte del cuerpo que ahí anda (Constantino, Vicente Guerrero, Rayón, 2007).

Y a diferencia del espíritu que está en el pecho y que sólo sale cuando duerme el individuo o cuando ya está muerto, el *baj+i´* tiene una vida paralela a la de su “dueño”, según lo dicho por algunas personas, y tanto este como su dueño no pueden encontrarse frente a frente porque podría enfermarse y morir; se cree que sería una gran impresión encontrarse con uno igual a si mismo, lo que puede enfermar de susto y provocar incluso la muerte.

En el caso del espíritu que se aloja en el pecho, en cambio, el curandero tiene control sobre él ya que lo acompaña todo el tiempo y por ello puede viajar a otros lugares (como el caso mencionado del viaje del espíritu por el cordón de lechuguilla) y comunicarse con los espíritus de otras personas para curarlos o comunicarse directamente con los *animales* durante la comida que les ofrece.

Para tener estas habilidades, la vida de un curandero está llena de preparación y experiencias singulares: “Se nace para esto... en sueños uno ya sabe en lo que va a trabajar” me comenta don Jesús Escudero, pero también es posible que el curandero

instruya a alguien, “si es un pariente suyo le puede enseñar pero si no es y quiere que le enseñen, el curandero le cobra por enseñarle a curar”.

3.3.1 Los *ga'uing* o curanderos

El curandero es marcado en su vida con una enfermedad, “si está muy enfermo lo cura el que sabe y ya lo clavan con tornillos, lo aprietan bien, porque pos el cuerpo está suelto, lo aprietan en espíritu que se dice” (Sr. Nazario, La Manzanilla, 2006). Para que pueda realizarse esta curación-preparación que dura incluso años, me diría don “Chevo”, el prospecto curandero deberá permanecer con la misma ropa durante uno o dos meses sin bañarse “para que no se desbarate en donde lo apretaron del cuerpo, para que amasice bien y que no se enferme después”.

Según la explicación, tendrá que salir por las noches para hablar con los *animales* cuando su “maestro” lo presenta, primero haciendo dibujos y platicando a lo lejos (“en espíritu”) y ya que esté lo suficientemente preparado se va a platicar con ellos a los cerros y se pone de acuerdo en lo que quieren (generalmente se trata de ver su estado de ánimo y qué tipo de ofrenda querrá, que puede ser un gallo rojo, negro o amarillo). Este es un conocimiento que se hace en la soledad de la contemplación nocturna, en la elaboración de dibujos en la tierra, haciendo figuras de barro, recolectando plantas del monte (curativas sobre todo) y haciendo cordones con fibras de lechuguilla. Lo que hace un curandero lo explica así:

Se pelea con las cosas, los enfermos con la enfermedad, se pelea el brujo bueno con el brujo malo... los *ga'uing* atacan a la enfermedad, pelean con la enfermedad, con el viento... tiran el miedo, quien los barre, los cura, acompañan con los cántaros, mandándolos con sus hermanos... (Sr. Francisco, curandero, La Manzanilla, 2006).

Como lo destaca don Francisco, curandero de La Manzanilla, su actividad consiste en una constante lucha del curandero bueno, el que cura, con el que hace mal, el brujo o hechicero; estas actividades están bien diferenciadas por la motivación que tienen al relacionarse con los seres sagrados.

La práctica de los curanderos está vinculada con los elementos de la cosmovisión arriba referidos, es decir, de un conjunto de creencias en cierta clase de seres y formas de relacionarse con ellos para lograr determinados fines. Además tienen biografías que hablan de su particular acercamiento con el conocimiento del mundo en términos sagrados. Uno de los curanderos más reconocidos en La Manzanilla es “don Chago” un anciano de 84 años (es raro encontrar ancianos en esta comunidad, según el censo que levanté en el 2005 sólo había 4 personas mayores de 70 años), que se la pasa visitando a la gente de los ranchos vecinos para darles una “barrida”⁶⁷ o llevar plantas medicinales y brebajes que él mismo prepara, además aprovecha estos viajes constantes entre los ranchos para comprar y vender petates, ollas y unas monedas de plata que dice, se encontró en el monte. Tanto su aspecto, de figura erguida y fortaleza, como el ambiente impregnado de respeto que le muestra la gente, resaltan su posición prestigiada.

Otros curanderos son más jóvenes que “don Chayo”, uno de 68 años y el resto menor a los cincuenta años; prácticamente todos ellos son, además de curanderos, campesinos que siembran una milpa e incluso algunos de ellos trabajan como jornaleros fuera de su comunidad. Su número es fluctuante, ya que a pesar de identificar quiénes son, algunos de ellos pueden ser además brujos o hechiceros, otros más son aprendices – así les dice la gente– y muchos otros se sabe que pueden ser curanderos o brujos sin

⁶⁷ La barrida consiste en pasar un objeto (planta, huevo, gallina, líquidos) con propiedades de curar, así, al pasar el objeto por el cuerpo se despoja ese mal.

asegurarlos completamente; lo que es cierto es que un porcentaje alto de hombres adultos de La Manzanilla tiene algún conocimiento de curanderismo y hechicería.

Durante mi estancia pude ver que semana a semana llegaban curanderos de La Manzanilla a Agua Puerca a dar “barridas”, en general desde que una mujer está embarazada el curandero la “barre” con huevos de gallina, envolviéndolo con una cuerda hecha de fibras de lechugilla; pasan el huevo por todo el cuerpo y luego lo llevan lejos de la casa para aventarlo en el monte. Con este procedimiento se dice que, como ya se ha resaltado antes, “el mal se va adentro del huevo y ahí se queda porque el curandero chupa la enfermedad y ahí se queda”.

También la barrida la hacen con monedas y ramas de yerba “huele de noche”, “para que no le de espanto al niño, porque luego andan molestando los que manda el hechicero [a muertos y al Diablo]. En cada barrida el curandero cobra entre 200 y 300 pesos ya que les dice a las personas que si no se quita en ese momento el mal se puede morir el enfermo en cuestión de horas.

La gente regularmente se atiende con los curanderos, ya que aunque programas como el de Oportunidades “obliga” a las familias beneficiarias de este apoyo a la consulta médica mensual, así como al servicio de medicamentos y seguimiento a embarazos, la gente en la clínica se atiende de gripa, dolor de cabeza, diarreas, mientras que las enfermedades “puestas” o “del monte” (así llamadas localmente) no pueden ser atendidas por la medicina occidental y por ello se recurre a los curanderos.

Las enfermedades “puestas” se refieren a las brujerías y daños hechos por otra persona y las “del monte” son “aires” que se “levantan” en los cerros, el monte, caminos, cerca de las mojoneras y en el cementerio, principalmente. Y conforme a las referencias de la gente son “de frío o calor”. Muestro en el siguiente cuadro una

clasificación de las principales enfermedades tratadas por el curandero (cuadro 4), basándome en dichas referencias.

Enfermedades “puestas”		Enfermedades “del monte”	
Frías	Calientes	Frías	Calientes
Erupciones en la piel (“granos” en los genitales y el cuerpo)	“De muerto” (vómitos y dolores en el vientre)	“Aire”, recogido en el monte (debilidad y falta de apetito)	Por “recoger” el aire donde se colocaron objetos de curación o brujería, como cementerios y mojoneras (múltiples padecimientos; también pueden ser de tipo “frío”)
Por el Diablo, al molestar en los sueños y por susto (“locura”, dolor de cabeza y estomago)	“Ojo”, “vista fuerte” de alguien (vómitos, dolor de cabeza y falta de apetito)	“Reumas”, por pasar en lugares fríos como sótanos y ríos (dolores y frío en los huesos)	
Objetos dentro del cuerpo, introducidos por brujería (dolores en todo el cuerpo)		Por “susto”, (vómito, diarrea y falta de apetito)	

Cuadro 4. Tipo de enfermedades más comunes

Para el tratamiento de estas enfermedades se usa además de las barridas y los “cantaritos”, plantas y remedios de tipo caliente o frío, sin que haya abundado más allá de las propiedades de estas plantas y remedios⁶⁸ por cuestiones de tiempo en la investigación, centrándome en el uso de los cantaritos para curar y en los rituales agrícolas.

Una forma más de enfermarse es por el embrujamiento provocado por la envidia de algún vecino. Así cuando alguien es “rico”, que tiene “casas buenas” (de materiales industriales), electrodomésticos, reses y animales domésticos, dinero, y que muestre bienestar material, es blanco de la envidia. Esta se expresa cuando la gente dice “ya parece del pueblo, ya no anda como nosotros, ora si ya se siente más” y alguno de los que lo critican hará una brujería o contratará un brujo para que “le ponga una enfermedad”, y esta situación es bastante común entre la gente que se siente embrujada y

⁶⁸ Entre las plantas más usadas están: huela de noche, amargosa, eucalipto, estafiate, ojo de gallina, manzanilla, gordolobo, palma, sábila, trompillo, guamuchil, ruda, palo mole y ruda que son calientes, mientras que las frías son: la lechuguilla, nopal, mezquite, ceiba y floripondio.

atacada por la envidia de alguien que “tiene coraje por las cosas que uno tiene” como me comentaron.

Hace años me enfermé del estómago, todo me daba asco y nada podía comer, tons fui a La Palma a ver al doctor, yo no creía en los curanderos, antes si había buenos ora ya no... y fui y me dieron medecina y no se me quitó, hasta que un día ya fui a ver un curandero [a La Manzanilla] y me dio una barrida con huevo y pos ya vio mi mal, me dijo que era por envidia, que me tenían envidia porque tenía trabajo y unos animalitos, que porque tenía dinero, luego ya el curandero mandó que hiciera los cantaritos pa que luego las llevara como regalo a los muertos y al diablo para que dejen en paz al enfermo, pa que ya quiten ese mal. Al ponerles esa comida, los muertos y el diablo, que hicieron la enfermedad, con la ayuda de un brujo, se sienten contentos con la comida que se les da, el aguardiente y los cigarros y flores que les ponen, entonces se retira la enfermedad (Sr. Tomás, Agua Puerca, 2005).

En este caso el jefe de familia tuvo que atender su enfermedad “puesta” por alguien que envidiaba su posición económica, lo que le llevó a vender algunas reses, ya que el curandero llega a cobrar incluso en miles de pesos (de trescientos a dos mil o tres mil pesos) y tuvo que hacer una curación general a la familia porque algunos de sus hijos también habían enfermado. Otro caso muestra cómo las manifestaciones son múltiples, y puede presentarse como una gripa, pero que dura mucho tiempo y se cree que es por alguna mala voluntad que se le tiene. Es alusivo al respecto el siguiente testimonio:

[...] ya tengo muchos días con dolor, como gripa, pero los doctores no me curan... yo creo que es por unos cuates que me amenazaron y me dijeron cosas en mi tienda, porque según me estaba haciendo rico a costa del dinero del pueblo, que porque ganaba muy bien sin hacer nada más que estar sentado y porque ya había hecho dos casa de material bueno y todo... por eso yo creo que es de envidia que me están haciendo algo (Sabás C., Agua Puerca, 2006).

Sabás explica así su enfermedad, que atribuye a un embrujamiento de alguien que envidia sus casas (cuartos) y la tienda que tiene a su cargo, ya que frente a los demás la imagen de fortuna es contundente. Considera que es justamente por envidia que se siente atacado ya que la hechicería está motivada por enemigos o envidia, y puesto que no

tiene enemigos, la posibilidad de que se trate de una persona que le envidia sus bienes es más probable.

Pero más allá de la riqueza real, ese sentimiento en contra de aquellos que sobresalen del grupo está arraigado con mayor fuerza en la gente adulta, ya que los más jóvenes expresan no tener temor de ser embrujados por poseer una casa, dinero y reses, lo que me parece que hay un cambio de percepción de la envidia como algo que va en desuso (como regulador social de la riqueza), aparentemente.

Volviendo sobre el proceso que un curandero realiza al sanar un paciente, como dice la gente, una “barrida” es solo para calmar el mal por un momento, entonces si la enfermedad es grave (“está difícil el mal”) el curandero manda a la familia a que haga los cantaritos o él mismo los hace.⁶⁹ En la casa hombres y mujeres pueden participar elaborando los cantaritos, don Maximiliano por ejemplo hace los cantaritos y le ayuda su esposa, ya que esta no sabe hacerlos.

Por la noche, luego de la “barrida”, el curandero sueña los elementos necesarios para la “comida”, así como el color de la gallina, ya que si se “ve” al diablo de color negro la gallina será de este color, si es rojo de la misma manera. Además, el curandero también “trabaja” por las noches, es decir, cuando la gente duerme sale “en espíritu” hasta la casa del enfermo y observa qué tipo de ente está instalado, algún muerto o el Diablo, y los persuade para que dejen tranquila a la persona a cambio de la comida que se le hará en su honor. Se dice que son los recién nacidos los más propensos de ser atacado por brujos –y curanderos que, en su afán de lograr un “buen trabajo” recurren a

⁶⁹ En las casas es recurrente que se tenga siempre una reserva de tierra y yeso con la cual elaboran sus propios utensilios domésticos y para los cantaritos.

un procedimiento donde, a cambio de la vida del infante se logra con éxito la sanación de una persona⁷⁰—.

Luego cuando ya se le ha comunicado a la familia del enfermo lo necesario para la “comida”, habrán preparado mole sin sal y pequeños tamales, además de café, aguardiente y pulque. Este presenta todos los ingredientes al curandero quien “ya los pone todos en el suelo y les pone su comida que acá se hace, con todo, las tortillas, los cigarros, tonces ya se los lleva allá arriba [a las mojoneras de los cerros] y ahí se quedan, y ya por la noche ve todo y ya que comen los animales como personas, como una fiesta”.

Estos *animales* se muestran en los sueños del curandero en forma de personas, los muertos, el Trueno y el Diablo aparecen en el banquete y comen de él, las miniaturas del *s*ljwas* son los objetos donde toman la esencia de la comida ya que se comenta que lo que les gusta es el olor, el humo (del copal, los cigarros y el aroma del mole) y el vapor de los líquidos (pulque, aguardiente, sangre). La forma humana que toman estos seres se explica por la relación que guardan con la gente, se ven sólo sus siluetas y no se notan con claridad sus rasgos, son desconocidos y sus comportamientos netamente humanos son claros mensajes que interpretan bien los especialistas rituales.

En otro caso, donde el padecimiento de un niño puede pasar a la madre y al resto de la familia, ilustra los procedimientos que siguen los curanderos:

El niño [de 5 años] no quería comer bien, nomás estaba triste y como cansado, no tenía ganas de nada, en la noche lloraba nomás, yo soy promotor de salud, de la clínica de La Palma pero el doctor no me lo curaba, pos no era de eso. Tonces fui a ver un curandero al otro rancho [La Manzanilla] y ya vino a ver al niño, lo barrió con huelle de noche y con huevo, le pasó todo el cuerpo, acostado, chupó todo del cuerpo y dijo que estaba espantado... tonces

⁷⁰ Se dice que el curandero ofrece el espíritu del pequeño a cambio de salir avante en la curación que lleva a cabo, por lo regular es un recién nacido de otro rancho o de una familia a quién quiere afectar. Algo similar ocurre con los brujos que ofrecen el niño a cambio de buenos resultados, que se traducen en ganancias monetarias y mayor estatus.

dijo que tenían que ser más curaciones, pos ya venía en las tardes y lo barría, tenían que ser tres o cuatro y también a la mujer [su esposa] porque estaba también espantada, pos se le pegó [contagió] y también la barrió... a mi también me barrió. Luego ya el último día vino en la tarde, me encargo unos cantaritos y ya los hicimos aquí con barro que hace la mujer los comales, hicimos las figuras y ya las cocimos en la lumbre... el curandero agarró y chupó y luego lo mete en los cantaritos y los tapa con papeles. Ya teníamos todo lo que pidió, la comida y él vino. Eso se lo lleva el curandero, lo pone en su patio en la noche, ahí lo pone todo, las velas, los cantaritos todos en su lugar, luego les pone la comida, las semillas de calabaza y fríjol, prende el copal, entonces ya los deja ahí un rato, al final mata el gallo y le pone sangre a todo, así lo baña, tonces ya está listo, ya levanta todo y lo echa en una canasta de palma o en una bolsa de plástico y ya en la noche lo va a dejar allá en los cerros, en las mojoneras, ahí se queda la enfermedad. (Sr. Maximiliano, Agua Puerca, 2006).

Don Santiago, curandero de La Manzanilla, me explica el orden y disposición de los cantaritos [ver figura 4], ya que es de capital importancia la distribución de sus elementos:

En la tierra se ponen los cantaritos, primero las ollas de los Truenos chicos y el Trueno mayor con dos molcajetes con mole, granos de maíz, fríjol y semillas de calabaza bien molidos también los *kenui'kaene'* ["dos bocas"] que son de los Truenos; luego las [cuatro] ollas del Primer Muerto; al Diablo con sus dos botellas de aguardiente y su *ska'maja'* [cantarito] de donde se sirve el vino y una moneda, porque siempre pide dinero; la vela, el huevo de guajolote para el Primer Muerto y el de gallina para el Diablo; un guaje con pulque para el Primer Muerto; las cuatro "ollas torcidas" para las reumas que dos se llenan con cerveza y dos con alcohol; los tamales sin sal; la olla del mole sin sal, con una cuchara; y los doce platos donde se servirá la comida; también un manojo de flores de huele de noche o del monte para la "barrida"; los cigarros, dos para el Diablo, uno para el Primer Muerto y uno para el Trueno; una cuchara con copal con la que se echa humo a la comida; y la gallina que se mata al final y se pone la sangre en los platos con mole y el corazón se corta en pedacitos pa ponerlo en todos los cantaritos y ya al final se ponen las tortillas chiquitas arriba de los patos" (La Manzanilla, 2006).

Después de ofrecer la comida en los cántaros, el curandero dice que esa noche sueña una fiesta donde asisten los *animales* como personas que comen de todo lo que hay ahí. Y el curandero ve cómo se comportan los invitados, si les gusta la comida o no, si están a gusto o si hubo algo que les desagradó; el curandero explica que el buen curandero

entiende lo que quieren decir los sueños porque ahí ve si los *animales* estarán en paz y dejarán de molestar o expresarán qué quieren alguna otra cosa (mayor número de semillas de calabaza, un gallo de otro color...).

El curandero asiste unas cuatro veces más, luego de haber llevado el *s*ljwas* a la mojonera que está cerca del cementerio (ver mapa 5.), según la “fuerza” de la enfermedad, ya que considera que si se trata de un mal hecho por un brujo será más difícil de quitar. Pero también es recurrente que el curandero atienda a distancia, es decir, que aparezca en la casa del enfermo “en espíritu”, como lo he referido antes.

Estaba enfermo, en la noche ya ni dormía, puros sueños con mis parientes muertos, tonces me dijeron que estaba aquí un diablo, que estaba en el palo que atraviesa el techo, ahí lo vio el curandero cuando vino, luego me dijo que iba a venir en la noche para hablar con el diablo y que dejara de molestar... tonces me dijo que iba a venir, pero que amarrara los perros pa que pudiera pasar, que iba a venir en espíritu, pero luego los perros no dejan pasar... tonces vino y vio ahí al diablo, ahí estaba sentado y pos ya le dijo que se fuera, que qué era lo que quería, tonces ya dijo que lo habían mandado [un brujo] para que no durmiera, pa que me muriera, por eso nomás soñaba a la gente... luego ya vino en persona y dijo que la otra noche había venido y que había visto todo eso, tonces ya hizo la curación y todo, barrió acá y nos fuimos a dormir a otra casa [cuarto] y nos dijo que nadie pasara por el portón, que dieran vuelta, mientras duraba la curación y pa que no agarraran lo que se estaba saliendo... (Sr. Abel C, Agua Puerca, 2005).

Así, se sabe que los curanderos pueden viajar en los sueños y hacer algún tipo de curación, además de entablar una relación con aquellos espíritus que están provocando el malestar, un malestar que generalmente está dirigido por algún brujo contratado por un enemigo, del mismo rancho o con quien se tuvo algún conflicto en los ranchos vecinos, como se oye decir con frecuencia en Agua Puerca.

Además de la labor que realiza el curandero en el ámbito de la salud, se hace alusión en el *s*ljwas* a los Truenos en particular y en general a los otros *animales*

(Primer Muerto y Diablo) que permitan que llueva y “se den buenas cosechas”.⁷¹ Durante la temporada de secas, a la par de la “comida” que se lleva a los cerros con el fin de curar a un enfermo, también se pide por “un buen tiempo”, como se dice en Agua Puerca para pedir por un buen temporal.

A diferencia de las curaciones por encargo, cuando los curanderos asisten a las mojoneras por cuenta propia el acto es solitario y sin que intervengan directamente los habitantes del rancho, se sabe que piden por ejemplo “que las nubes vengan y traigan el agua” y para ello llevan la “comida” a los cuatro cerros más importantes donde hay mojoneras (que sirven de linderos entre las tierras de otros ranchos y pueblos”).

Algunos curanderos me comentarían que, si bien es cierto que la comida llevada a los cerros es para curar a una persona, sirve también para que los animales estén tranquilos y conformes con la gente, es decir, que durante los rituales de curación se hace alusión a la lluvia y la presencia de “vientos buenos” que traen las nubes cargadas de agua del mar. De esta forma al ofrendar al Trueno, Primer Muerto y Diablo se busca permanentemente que no perjudiquen a las personas, sino que se mantengan “contentas” y realicen su función: mantener el mundo con salud en los hombres para que puedan trabajar, y lluvias para que se logren las cosechas.

Los curanderos de hecho hablan poco al respecto de esa función implícita en los rituales de curación, de cierta forma es inconsciente, ya que buscan que los seres sagrados estén tranquilos y los persuaden para lograr la salud y el bienestar comunitario a lo largo del año, salvo en vísperas de la época de lluvias cuando suben a los cerros

⁷¹ Encontramos algunas referencias a este tipo de especialistas en otros contextos de pueblos de tradición religiosa mesoamericana, agrícola, sobre todo aquellos que provocan lluvia, que atacan el granizo y el mal tiempo; venerando santos-dioses de las alturas en forma de nubes, truenos, relámpagos y rayos (Albores y Broda, 1997; Albores, 2006).

exclusivamente a llevar la comida que ellos mismos han preparado en sus casas y que les ofrecen a los *animales*, al final de la temporada de lluvias y previo a la cosecha de los elotes una segunda ofrenda anual a esos seres es llevada por los curanderos quienes agradecen por “el buen tiempo” y la cosecha; por el bienestar comunitario.

Esta “comida” que llevan a los cerros los especialistas rituales se complementa con actividades de tipo comunitario-familiar donde los miembros de la jerarquía de cargos participan organizando y conduciendo en distintos momentos los rituales de tipo agrario. Estos rituales agrarios desde el ámbito familiar los dirige el jefe de familia, y a la par, en la celebración de la Santa Cruz, el juez encabeza la velación y comida a toda la comunidad “vistiendo el cruz monterero del rancho y la cruz mayor del cementerio” (ver apartado 2.3 sobre la jerarquía de cargos).

Por esas fechas los jueces también realizarán una velación a “la virgen” (San Isidro Labrador)⁷² el día 14 de mayo para llevar luego al siguiente día la imagen del santo a la milpa y dejarla ahí por un tiempo, hasta que llueva; las familias harán lo mismo en esos días y llevan “estampitas” del santo, que dejan a la orilla de la milpa “para que llueva pronto”. Me comenta el juez auxiliar que esta es una celebración que cada vez se hace menos y que se realiza ahora de forma familiar ya que “pocos años se hace, si el juez quiere se hace, si no nomás la gente lleva la virgen al terreno y ya es todo”.

Consultando con don Manuel, un anciano que rebasa los 80 años me comentó que en efecto él era el único cantador de Agua Puerca y que ya de hace algunos años para acá no rezaba porque ya no veía muy bien y sus “libros” estaban ya muy maltratados,

⁷² Se le llama a todos los santos y vírgenes de la misma forma: “la virgen”.

me comentó entre otras cosas que les enseñaron los rezos unos misioneros de antes y también aprendieron a leer y escribir, de ahí que los rezos no los sepa de memoria sino leídos; me mostró uno de esos cantos para la velación de la “virgen” el día de San Isidro Labrador, ya que para entonces era importante recitarlo, y que aquí la refiero:

Isidro gloriosa
de mi protector
que en la tierra santo
fuis agricultor

Recibe de intento
mi salutación
que un siervo eso
con gran devoción

Dios le dio el destino
y la comisión
puso que en la tierra
fuera mi patrón

Terminen con gozo
tu tributo al cielo
porque tu glorioso
nos da el consuelo

Pues a ti aclamamos
con el corazón
nunca nos olvidemos
con tu bendición

Con las tres palabras
que Dios anunció
y a tu como santo
de fe te vistió

Estas alabanzas
que aquí te cantamos
son como tributos
y gracias que te damos

Santa agricultor
guiamos con tu fe
que toda aflicción
a ti clamaré

Dios hizo la tierra
donde tú sembrastes
y como reliquias
que todos dejaste

En fin pastorcitos
de los labradores
tiene tu corona
estos de mil flores

Señor San Isidro
patrón de los bueyes
tu tesoro fue
tu arado y tus bueyes

En el suelo hermoso
que nos has regado
te cantamos con gozo
como jefe inmaculada

En España fue
donde tú reinaste
a un siervo de Dios
tú te saludaste

En fin San Isidro hermoso
de todo eres patrón
tus manos santa levanta
y echamos [échanos) tu bendición

Ángel protector
de la morsanidad [¿?]
que todos da vida
con tu caridad

Puesto que ya no se rezan estos versos, actualmente la gente sólo platica entre si durante la noche de la velación, sin hacer una alusión clara hacia la figura del Santo. Y dado que “ya casi nadie hace velación a la virgen”, dicen los más ancianos, la celebración de San Isidro Labrador muchas veces sólo queda en “la ida con la virgen a la milpa y ahí se deja hasta que llueva”.

Otra actividad ritual que parece estar cada vez más en desuso, respecto de lo que les toco vivir a los más ancianos, es cuando la familia que ha preparado el terreno para la siembra destina un día en especial (cuando regresan los hijos del trabajo foráneo y están las vísperas de la lluvia) para ir todos juntos (padres, hijos, nietos) a la milpa y comer un pollo preparado en mole, al llegar al terreno se quedan en una orilla y ahí se sientan todos a comer platicando de los acontecimientos diarios, de cómo les fue en el trabajo a los hombres, de cómo viene el temporal, de la cantidad de semilla destinada a sembrar... al final de la comida el jefe de familia acompañado por los pequeños van a las orillas del terreno y colocan una parte de los huesos, distribuyéndolos a las cuatro esquinas y en el centro.

En estos días otras familias harán lo mismo, pero también otras ya no “harán completo el costumbre” diría don Maximiliano, porque salen a trabajar y ya no tienen tiempo de llevar el pollo a la milpa. Ante esta situación preguntaba a algunos ancianos si dejar de colocar los huesos no tendría efectos negativos, si realmente era necesario que hicieran eso cada familia, algunos de ellos me dirían que si es importante “darle de comer a la tierra, porque también tiene hambre”, pero que si la gente no puede porque no hay dinero y tienen que salir a trabajar, eso es entendible y por eso “cuando uno va a eso [llevar el pollo a la milpa] luego pide también por los vecinos y toda la gente, como

quiera se le pide por los que no pueden”, un significado semejante a la ofrenda colectiva de día de muertos.

En este sentido la comida que se lleva y los huesos enterrados en las cuatro esquinas y el centro de la milpa, aunque es una actividad familiar tiene implicaciones comunitarias, ya que se asume pedir por los que no pueden, como una obligación moral entre los que tienen la posibilidad de hacerlo, además, como escuché decir alguna vez “el vecino cuida la cerca de uno también”, es decir, que en algún modo al “dar de comer a la tierra” de su milpa también contribuye enterrando los huesos en los límites del vecino, acto que significa “proteger a las milpas de los animales del monte que vienen a comerse la semilla”, según algunos habitantes.

En el caso de La Manzanilla por ejemplo, varios jefes de familia no sólo son curanderos, sino también autoridades locales y agricultores, lo que permite en cierto modo que actos como el de llevar el pollo a la milpa sea muy común, según lo dicho por algunos curanderos y adultos. Para el caso, por ejemplo, de la celebración de la Santa Cruz, los jueces-curanderos dirigen los trabajos y “vestida de las cruces” en el cementerio, al tiempo que realizan curaciones y llevan cantaritos a las mojoneras, cosa que no hacen las autoridades de Agua Puerca.

En La Manzanilla también es donde habitan los llamados brujos o hechiceros (les dicen así en español, mientras que en xi'iuy les llaman *gatu'u*) y la gente de los diferentes ranchos dicen que “un curandero si sabe curar también puede hacer brujerías”, es decir, que estas actividades de curandero y brujo o hechicero están vinculadas de algún modo.

3.3.2 Los *gatu'u* o brujos-hechiceros

Se sabe que existen muchos brujos-hechiceros, de hecho se cree que algunos curanderos son en realidad “hechiceros” porque la gente se ha acercado para realizar algún “trabajo”. Supe de la existencia de varios de ellos pero no pude acceder para tener una charla, debido a que se niegan por completo hablar de “esas cosas”, ya que incluso rechazan saber algo de la hechicería y en algunos casos me dijeron que ni siquiera creían en eso.

Para conocer un poco de las actividades de los brujos y hechiceros indagué entre los curanderos, puesto que estos muchas veces contrarrestan las brujerías que provocaban aquellos. Fue así como supe que “trabajan de noche” y que tienen algún tipo de “acuerdo con el diablo, son compadres”, cosa que genera temor entre la gente puesto que, como los curanderos “también trabajan en espíritu y entran luego en los sueños pero hacen mal”, según me comentaron algunas personas que se atrevían a hablar de los brujos en plena borrachera.

En estas largas noches tomando cerveza y aguardiente, salía a colación algún tema relacionado con los brujos-hechiceros y se comentaba que eran los que hacían mal a la gente, los que provocaban enfermedades y dañaban a las familias. También me decían que esos muñecos de trapo y las figuras que yo había visto en visitas que hice días antes al cementerio, eran de brujerías, que las llevaban ahí para que funcionara bien “el trabajo”.

Yo había visto muñecos de trapo de hombres y mujeres atados de frente, me explicaron que era para amarrar a dos personas y que no se separaran, otras eran de pequeños muñecos colocados en la espalda de otro más grande, dijeron que era para que se lo llevara (el muñeco grande al chico) puesto que ya estaba muerto y el pequeño era al

que se quería matar, también vi algunas figuras de barro que simulaban una caja y dentro la forma de un hombre, en este caso se trataba –me explicaron– de provocarle la muerte a alguien. Otras figuras eran de “bestias con carga” que eran para que el aludido perdiera sus propiedades y bienes.

Así, pude ver que había una amplia gama de efectos que podía provocar el brujo con sus objetos destinados al Diablo y los muertos, ya que como me dijo don “Chevo”, los brujos “pueden mandar en el Diablo y a los muertos pa que hagan un daño, les dan su comida y la sangre del pollo, luego por eso les piden cosas que hagan y las hacen, nosotros por eso luchamos con ellos, peleamos duro”.

Un brujo al igual que el curandero trabaja por encargo de alguna persona, generalmente el consultante llega por la noche a la casa del hechicero, en la discreción de la oscuridad donde se realiza el trato para provocar enfermedades, separar una familia, crear conflictos e incluso matar, ya sea por venganza, ajustar cuentas o por envidia. Y así, el que lo contrata le da dinero (entre mil y dos mil pesos “según sea el trabajo”) o algunos productos, ya que si no tiene dinero puede pagar con animales domésticos como un puerco, gallinas, guajolotes, chivos, y con semillas como maíz, fríjol o maíz de teja.

De esta forma el trato se hace y el brujo elabora algunas figuras de barro o de trapo, según sea el caso. Con base en datos que me dieron varias personas pueden clasificarse de la siguiente manera (cuadro 5).

Figuras de barro		Figuras de trapo	
Forma	Efectos	Forma	Efectos
Cantaritos (ollas en miniatura)	Solicitar ayuda a los muertos y Diablos para enfermar	Hombre y mujer atados de frente	Atar a un hombre con una mujer, “enamorar(a)”
Muñeco dentro de una caja, envuelta con un cordón	Lograr que la persona muera, que se “desespere”	Muñeco cargando en su espalda otro más pequeño	Afectar a la familia de una persona
Bestias (caballos) con carga encima	Dar una “carga” de enfermedad fría	Muñeco con espinas de “uña de gato” [arbusto]	Molestar y provocar dolores en el cuerpo
Víboras enroscadas	Crear espanto	clavadas	

Cuadro 5. Los objetos más recurrentes en la brujería

Con estas figuras, se dice que los brujos hablan con los espíritus (¿las siluetas que ve en el banquete durante el sueño?) de los muertos y el Diablo, y los curanderos mismos piensan que lo que ahí se dice es algo que no se puede repetir porque “tiene fuerza”, es decir, invoca a los seres. *Grosso modo* se sabe que les pide ayuda para tener éxito en el “trabajo”, luego les ofrece la “comida” y degolla gallos o gallinas negras o rojas y deposita los muñecos (que entonces ya representan a las personas a las cuales se está embrujando) en la barda del cementerio o en los alrededores o al interior, cerca de alguna tumba (principalmente cerca de la cruz que representa al Primer Muerto).

Por la noche se espera que el brujo sueñe el banquete a donde acuden los muertos y el Diablo, y les pedirá que “molesten” a la víctima. En los siguientes días se presentarán en sueños o tomarán la forma de algún animal (como una víbora, o un animal del monte que puede ser tanto un coyote, un “león” o un “tigre”) que lo espantará constantemente hasta hacerlo enfermar o morir.

Puede ser también el mismo brujo quien se convierta en animal, en zopilote que “luego andan arriba de las casas, se paran en el techo, mero arriba donde está la persona

y desde allí les chupa la sangre”⁷³ tanto a los niños como a los adultos, porque se sabe que el alimento máspreciado de un brujo es la sangre humana, se comenta que el zopilote cuando se para en el techo de la casa puede “chupar” la sangre sin tener que descender al interior de la habitación, sino que tiene la capacidad de hacerlo a distancia.

Estas capacidades del brujo lo acercan a la figura del nagual (*panjē’ē* en lengua indígena), y la gente de Agua Puerca dice que aún hay nagueles que se aparecen en el monte o que se roban las gallinas y la herramienta, pero que son personas “de fuera, de otros ranchos, porque antes si había aquí pero ya no hay”, dice don Jesús E.

Se cree que cuando el embrujamiento ha surtido efecto es cuando alguien tiene fuerte calentura, dolores en el cuerpo y falta de fuerzas, y es cuando la familia comienza a buscar un curandero para contrarrestar el mal.

Pero además de los brujos y hechiceros de La Manzanilla se dice que también hay brujos en Agua Puerca, sin que se ventile su identidad abiertamente, que realizan “brujerías en la casa”, sin la intervención de un brujo del otro rancho. Por lo regular se trata de preparados caseros que hace una mujer u hombre para afectar a algún vecino, o un hechizo amoroso como el siguiente.

Una vez una muchacha no le quiso hacer caso a un señor, no quiso acostarse [tener relaciones sexuales] con el y le dio coraje al señor, entonces le hizo una brujería. Puso semillas de calabaza y las revolvió con maíz molido, se le pone en un cajetito y ahí se ofrece al Diablo para que agarre su fuerza, luego pos ya en la noche, cuando la mujer está dormida entonces el hombre entró y se la puso debajo de la falda, pos ya a la muchacha le salieron granos y no se le quitaron hasta que le hizo caso al señor... (Habitante de AP, 2006).

⁷³ Palabras de Costantino, habitante de Vicente Guerrero, 2007. Se supondría que esta es característica del brujo propiamente dicho, a diferencia del hechicero que no “chupa sangre”.

De esta forma, además de los especialistas en brujería (los brujos propiamente dichos) existen múltiples formas de embrujamiento que pueden realizar las personas de los ranchos, fórmulas sencillas que actúan de forma rápida y sencilla, a diferencia de las formas elaboradas de los brujos que tienen que ir al cementerio y cimas de los cerros. Como vemos en el testimonio anterior, las semillas molidas están presentes en formulas utilizadas tanto para curar como para hechizar, recordemos los cajetes de semillas molidas de calabaza y maíz que se le ofrendan al Trueno, o la figura del *kenui 'kaene'* que representa los granos que provoca el arcoíris (cuando aparece con la lluvia y se señala con la mano); estos elementos comunes en diferentes procedimientos rituales nos hablan de la manifestación de los granos corporales como resultado de trasgresión hacia elementos naturales como el arcoíris (acompañante del Trueno) o bien, pueden ser provocados por hechicería; mismos que se pueden contrarrestar con las semillas molidas.

Así como el simbolismo del *kenui 'kaene'* (dos bocas) que representa la entrada y salida del liquido-lluvia en el mundo, como la representación constante de los cinco rumbos del mundo evocados en los cuatro picos de las ollas y el centro-orificio de los cántaros, así como el movimiento “torcido” de las ollas que sirven para curar el frío del cuerpo, representando las enfermedades frías y el ámbito húmedo.

La distribución armónica que realizan los especialistas rituales de los cantaritos permite que sus efectos se logren de la forma como se espera, de ahí que el orden y disposición de cada elemento deberá de hacerse de la misma forma, de lo contrario el efecto esperado no se verá ya que los *animales* no serán complacidos.

Tanto la actividad de los curanderos y los brujos de La Manzanilla está presente la referencia que se hace a las entidades que provocan tanto enfermedades como salud,

al tiempo que el trabajo de los curanderos forma parte de los rituales de “pedir lluvia” y participar en distintos momentos del año como especialistas rituales⁷⁴, autoridad local y agricultor, participando en un ámbito intercomunitario por su relación con Agua Puerca donde, la ausencia de curanderos hace necesaria la participación de los curanderos en el rancho vinculándose de múltiples formas con los jueces y las familias de Agua Puerca.

Esta dinámica se da a partir de un ciclo agrícola que determina las distintas fases donde participa la jerarquía de cargos y los especialistas rituales; ambos comparten espacios comunes donde se lleva a cabo la actividad ritual, pero también cada sector tiene sus propios espacios donde desempeña su papel y muestra su particular poder.

3.4 El ciclo agrícola y las fases del ritual

En Agua Puerca, según lo comentado por la gente, el año está dividido en dos épocas: el “tiempo de vida” y el “tiempo muerto”, tiempo de lluvias y tiempo de secas, respectivamente. Estas dos temporadas se suceden y marcan tiempos de trabajo en la milpa, el trabajo estacional fuera de la comunidad y de celebraciones.

Entre los pames el año se nombra conforme al calendario gregoriano, pero también tiene su correspondencia en lengua xi'uiy de acuerdo a las actividades que remite cada mes. Estos (los meses) son determinados por los ciclos lunares que indican “los tiempos”. Es así como “la luna marca en qué tiempo estamos, en qué mes como se dice”, conforme a esta idea averigüé cómo se nombran los meses en idioma y a lo que alude cada uno de ellos, como lo muestro a continuación (cuadro 6).

⁷⁴ Sobre una reflexión del papel de los especialistas rituales dentro de su sociedad, donde son personajes muy importantes en la continuidad cultural y la organización social, ver estudios etnográficos de: Galinier, 1990; Pitarch, 1996; Lenkersdorf, 1996; Neurath, 1998; Albores, 1997, 2006; Celestino, 2004; Glockner, 2000, 2001.

Cuadro 6. Aproximación a un calendario xi'iuy.

Tiempo xi'iuy	Referencia
<i>Nm'āu' lamjient pagas</i>	Luna (tiempo) cuando juegan las vacas [enero]
<i>Nm'āu' cantil</i>	Luna (tiempo) de las velas [febrero]
<i>Nm'āu' gampiu</i>	Luna (tiempo) de cuetes [marzo]
<i>Nm'āu' skajua'a</i>	Luna (tiempo) de palma [abril]
<i>Nm'āu' kalus</i>	Luna (tiempo) de la cruz [mayo]
<i>Nm'āu' sankuāng</i>	Luna (tiempo) de San Juan (<i>Corpus</i>) [junio]
<i>Nm'āu' xiljiañg</i>	Luna (tiempo) de baile del pájaro [julio]
<i>Nm'āu' santiagu</i>	Luna (tiempo) de Santiago [agosto]
<i>Nm'āu' kulas</i>	Luna (tiempo) de San Nicolás [septiembre]
<i>Nm'āu' xis</i>	Luna (tiempo) de San Francisco [octubre]
<i>Nm'āu' ljiē'ē</i>	Luna (tiempo) de tamales [noviembre]
<i>Nm'āu' mung gane'</i>	Luna (tiempo) cuando nace el niño [diciembre]

(Fuente: Trabajo de Campo, Agua Puerca, 2005)

Es notable que no sólo los adultos y ancianos remiten estos datos, sino también los jóvenes, de hecho la información del cuadro anterior fue orientada en su escritura por un joven que estudia la preparatoria y contrastada con información de ancianos y otras personas. Las características de cada mes las muestro a continuación y a partir de sus actividades relaciono las etapas del ciclo agrícola con la actividad ritual.

Como ya lo he resaltado a lo largo del texto, la principal actividad de los indígenas es el cultivo de la tierra, donde se siembra maíz, fríjol, en ocasiones calabaza y también siembran zacate para el ganado vacuno, le complementan el trabajo asalariado (como jornaleros en el corte de caña, tomate y sábila) para obtener lo suficiente para la alimentación y cubrir nuevas necesidades con la compra de electrodomésticos, ropa y calzado, entre otras, que llegan a los ranchos ofreciéndolos “en pagos” o que se consiguen en los pueblos y ciudades de la región (como Río Verde).

En este sentido, las etapas del trabajo agrícola se vinculan con las celebraciones locales y las de santos del pueblo de La Palma (San Francisco), como en el caso de Santiago y San Nicolás en pueblos mestizos de la región, mientras que el resto de las

fechas remiten a la actividad de los ranchos indígenas donde el trabajo agrícola se vincula con algunas fiestas (ver cuadro 7 y Fig. 7).

Cuadro 7. Etapas del trabajo agrícola y algunas fiestas

Trabajo agrícola	Fechas y celebraciones
1) “Tiempo muerto”, rastroteo	1) enero-febrero, inicio de año, trabajo foráneo
2) Roza y quema	2) febrero-marzo, trabajo foráneo
3) Limpia y cercado	3) marzo o abril, Semana Santa
4) Procesión y adorno de cruces	4) 1,2,3-30 de mayo Santa Cruz (Cruz Montero y cementerio)
5) Bendición de semillas y procesión de “la Virgen”	5) 15 de mayo, San Isidro labrador
6) Entrada de los Truenos con lluvia, ofrendas	6) 16 de junio
7) Siembra	7) 23-24 de junio, San Juan
8) Siembra y chapoleo	8) junio-julio
9) Echar “yerba” (insecticida)	9) julio
10) Cuidado del jilote	10) agosto-septiembre
11) Corte de los primeros elotes y el “pago” con granos de elote a los rumbos del mundo	11) octubre, fiesta de San Francisco
12) Corte de elotes y pizca	12) noviembre, fiesta de muertos
13) Pizca de las mazorcas	13) diciembre-enero, fin de año,
14) Pizca y acarreo de rastroteo	14) 12 de diciembre, fiesta de la Virgen de La Peñita y 24, nacimiento del niño (Dios)
15) Desgrane y almacenamiento	15) diciembre-enero

El ciclo agrícola de temporal inicia con la roza y quema de las milpas, durante el “tiempo muerto”, cuando la tierra no produce y en todo caso se tiene que salir a trabajar en lapsos de dos a tres semanas; es también cuando comienza el ciclo ritual, como se ve en el siguiente esquema (Fig. 7).

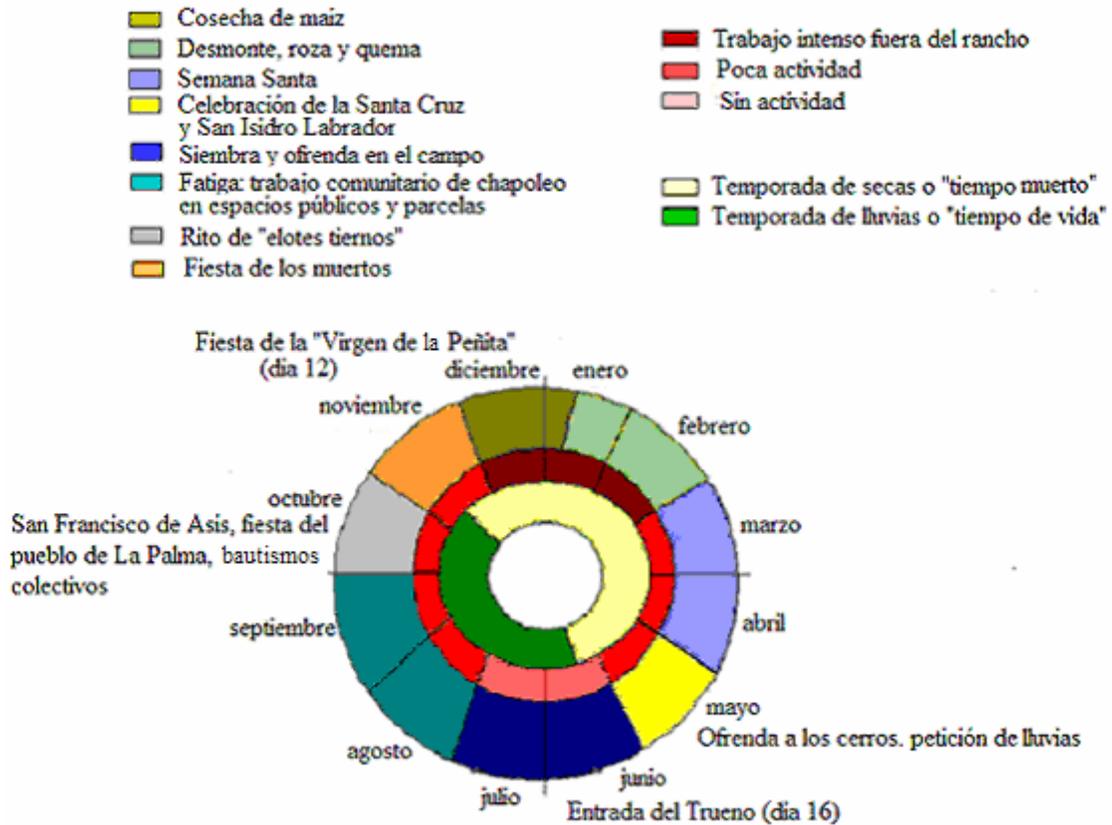


Fig. 7. Calendario de actividades en Agua Puerca a lo largo del año.

Es importante considerar los papeles que desempeñan los diversos sectores de la sociedad en ese ciclo agrícola y las fases rituales, ya que desde el nivel individual, hasta el colectivo –pasando por el familiar– los especialistas rituales, las autoridades y los jefes de familia se articulan para llevar a cabo sus respectivas tareas, procesiones y fiestas en los distintos momentos.

Así, las actividades que desempeñan todos los individuos expresan un sentido territorial de acuerdo al lugar donde se llevan a cabo, ya que en el caso de los curanderos las cumbres de los cerros son el lugar por excelencia para la petición de lluvias y salud cuando ofrecen la “comida” a los *animales*, mientras que las autoridades encabezan procesiones en torno a los asentamientos de la comunidad, al tiempo que las familias

realizan sus ofrendas a las cruces y muertos, y peticiones en los campos de cultivo cuando entierran los huesos de pollo en los cinco rumbos de la milpa.

El ciclo de cultivo del maíz se alterna con el jornal cortando caña de azúcar, y en los tiempos de convergencia, los fines de semana, la organización de la *fatiga* está a cargo de las autoridades locales. Pero si bien es cierto que la dinámica de la comunidad está permeada por el trabajo extracomunitario, este representa una alternativa para comprar maíz y frijol, además de otros productos (incluida buena cantidad de aguardiente, yuco y cerveza) teniendo la actividad agrícola como el centro de la organización social indígena ya que es la base alimentaria.

Es justamente en la interrelación entre los trabajos agrícolas y la organización de las celebraciones donde el ciclo ritual se dinamiza, esto a partir de la división que hace la gente de un “tiempo muerto” o temporada de secas y de un “tiempo de vida” o época de lluvias como se aprecia en el siguiente cuadro sintetizado (cuadro 8).

Cuadro 8. Tiempo de lluvia y secas

“Tiempo de vida” (lluvias)	“Tiempo muerto” (secas)
Salida del Trueno hacia el mar (junio)	Cosecha de elotes y fiesta de los muertos (todo noviembre)
Regreso del Trueno con lluvia (finales de junio)	Peregrinación a la Virgen de La Peñita (12 de diciembre)
Ofrenda en las parcelas familiares (después del 23-24 de junio, día de San Juan)	Nacimiento del niño, fin y nacimiento del año (24-31 de diciembre)
Siembra (julio)	Roza y quema. Limpia de caminos y espacios comunes (enero-febrero)
Chapoleo y <i>fatiga</i> (agosto)	Semana Santa (marzo-abril)
Cuidado del “jilote” (agosto-septiembre)	Santa Cruz; Cruz Montero y cementerio (todo el mes de mayo)
San Francisco; bautismo colectivo (4 de octubre)	Selección de semillas (mayo)
Rito de elotes tiernos (octubre)	San Isidro Labrador; dejar la imagen en la milpa (15 de mayo)
	Entrada del Trueno; ofrenda de los curanderos (16 de junio)

La gente le llama “tiempo muerto” a la temporada donde “la vegetación se muere y el campo descansa” y el cultivo de la tierra se interrumpe. Esta época inicia en noviembre (*Nm'āu' ljiē'ē*: Luna [tiempo] de tamales) luego de la cosecha de los elotes el frío del invierno se comienza a sentir en las cumbres de la sierra y las plantas se marchitan poco a poco. Con el maíz recién cosechado, la elaboración de atole y tamales es característica de todo el mes, ya que se colocan las ofrendas en las casas festejando la llegada de los muertos.

Las mazorcas aún tiernas (es decir, conservando aún humedad en los granos) se usan con abundancia para la preparación de tortillas, atole y tamales; esta abundancia en los alimentos permite que circulen por la mesa de la ofrenda la comida para los muertos, que luego se distribuye en la casa y con los vecinos. La celebración de los muertos en el 2005 en casa de un vecino de Agua Puerca es la que a continuación muestro (antes ya vimos la ofrenda colectiva a cargo de la jerarquía de cargos).

A partir del dos de noviembre las mujeres de la casa preparan tamales, tortillas, atole y gordas de horno de elote (*maza*), que se colocan en una mesa, dentro de un cuarto de palma, y se hará así cada ocho días, si se hace un viernes como en este caso, será así hasta el final del mes. “Es el costumbre de nosotros darle de comer a los muertos, porque nomás vienen cada año, les esperamos con la comida porque andan acá todo el mes de noviembre” me explica don Maximiliano.

Antes de que amanezca el día dos de noviembre se ponen jarros de café en la mesa y al medio día se pone en su lugar atole, y ya por la tarde unos platos con caldo de res, cuando la gente tiene dinero y ha podido ir al pueblo a comprar un poco de esa carne. Ya por la noche, mientras se hacen los tamales los músicos llegan a la casa con guitarra y violín y el jefe de familia les sirve aguardiente o cervezas al tiempo que tocan

minuetes, ya casi a la media noche, cuando se han cocido los tamales, se colocan los tamales en la mesa.

Hacia la madrugada el jefe de la casa sale a la comunidad a conseguir unas ramas de carrizo con un vecino y en su casa corta unas hojas de zanmandoque (planta semejante a la palma, cuyas hojas sirven como cordones), con ayuda de su hijo y un compadre amarran las ramas en la mesa en forma de arco, ayudados por las fibras que se obtienen del zanmandoque.

Cuando ya está colocado el arco, las mujeres tienen listos los bolimes –figuras de animales hechas de masa y harina, cocidos en pequeños hornos de tierra– que don Santiago me indica son “los animales del difunto, son pa que tenga sus cosas allá igual”, esas figuras se amarran al arco y quedan suspendidas sobre la mesa donde se han colocado refrescos, galletas y pan de dulce. Toda la mañana y tarde tocan los músicos, hasta casi anocheciendo las mujeres van levantando los alimentos y suenan más fuerte los minuetes, entonces los miembros de la casa llevan algunos tamales, pan y refrescos a los vecinos, al final lo que ha quedado se lo come la familia y los músicos.

Hacia el último día del mes en la mesa de la ofrenda se colocan unas cuantas galletas, pan, plátanos y café, y al arco le colocan flores de cempasúchil, si las consiguen en el rancho, y se le pone una camisa nueva que se ha comprado en el pueblo para este fin. Se dice que “se viste el arco con ropas nuevas pal difunto, porque es como si viniera y siquiera que se le trate bien ¿no?” comenta don Jesús. La música de minuetes nuevamente llega por la tarde del 30 de noviembre, entonces el jefe de la casa toma el arco y baila con él en el patio, le siguen sus hijos y vecinos que para entonces ya han tomado buena cantidad de aguardiente. Por la noche, la camisa que tenía el arco ahora se

la pone el jefe de la casa y baila con ella, llevando una bolsa de plástico colgada al hombro, donde guarda aguardiente y gordas de horno.

Todo culmina cuando el arco se ha destrozado con el baile y un vecino toma el arco y va rumbo al monte, donde lo deja recargado de una gran roca. La embriaguez continúa durante toda la noche entre los hombres.

Así, además de la celebración de los muertos en la casa, durante todo el mes de noviembre se llevan coronas de papel y plástico (que hacen algunas personas en La Palma y que las venden a los ranchos vecinos) al cementerio, limpiando las tumbas y renovando “el vestido [corona]”.

Después del 15 o 20 de noviembre, la maduración de los elotes coincide con el tiempo de zafra y los hombres salen a trabajar en periodos de tres a cuatro semanas en los lugares de la cosecha, y es en diciembre (*Nm'āu' mung gane'*: Luna [tiempo] cuando nace el niño) cuando se organizan desde la comunidad las cuadrillas para ir al corte de caña y regresar cuando hay que empezar a pizar, cortar la milpa seca y colocarla en “monos bolones” o gavillas y para ir en peregrinación al santuario de la Virgen de la Peñita (Virgen de Guadalupe), santuario que está en la misma sierra.

Esta peregrinación se realiza normalmente a pie (en ella se ve a gente de varios ranchos indígenas de la región de La Palma), hacia el pueblo de Tortugas (hacia el norte de la sierra, en tierras del municipio de Rayón), donde se encuentra el santuario de la Virgen. Es una visita que dura dos días, saliendo la mañana el once de diciembre y llegando con la Virgen al medio día (unas 3 o 4 horas de camino entre veredas y por el monte), la estancia por la noche se improvisa con un plástico y cobijas para protegerse del frío, es muy útil contar con un burro, ya que en él se cargan las cobijas y las veladoras.

Algunas familias se unen y contratan una camioneta que los lleva hasta el santuario, pero es un gasto que muy pocos quieren y pueden hacer ya que además, como dice la gente “lo que vale es ir caminando, que uno se canse y llegar con devoción”, en el 2005 sólo un par de familias alquilaron una camioneta, el resto fue a pie.

Durante la estancia en el santuario de “la Peñita”, la gente coloca veladoras alrededor y agradece por la salud y la cosecha, pidiendo también por que el próximo año “sea bueno y tengamos buena cosecha y que nos permita dar las gracias lotro año”, se le oye decir a un indígena.

También el 24 de diciembre se celebra el “nacimiento del niño” con una comida en la casa de la familia y una borrachera, donde se dice que está terminando un año y comienza otro (sin aludir directamente el nacimiento del Niño Dios de la liturgia católica). En este sentido cuando indagué sobre el sentido de esta fecha, para los indígenas no resultó ser de mucha importancia aparentemente ya que era una fecha que se prolongaba desde el 24 al 31 de diciembre cuando terminaba un año y comenzaba otro, el 24 de diciembre se refería en anaqueles que marcaban una fecha importante para los católicos, como les habrían dicho las misioneras que han venido a Agua Puerca, de esta forma creen que es importante por eso, por lo que les han dicho.

Al iniciar el año, la pizca de las mazorcas prácticamente ha terminado y el rastrojo ha sido acarreado hasta la casa, protegiéndolo de los animales colocándolo sobre algún árbol. En la milpa, las reses terminan de “limpiar” el terreno comiendo los últimos restos de plantas, granos y yerbas, es el mes de enero (*Nm'ãu' lamjient pagas*: Luna [tiempo] cuando juegan las vacas), y al terminar el trabajo pesado en el campo, los hombres salen a trabajar como jornaleros a la zafra en la región Huasteca.

La roza y quema de nuevos terrenos que se acondicionarán para su cultivo es tarea de una familia extensa, con el apoyo de parientes (consanguíneos y rituales), es un trabajo intenso para quitar los arbustos y plantas con ayuda de machete y circular el terreno con alambre de púas.

Esta tarea sólo es posible en breves jornadas muy intensas, ya que se aprovecha cuando los hombres regresan del trabajo foráneo para hacer la tarea con un buen número de personas que logren terminar la limpieza de terrenos en poco tiempo (fines de semana sobre todo), durante todo el mes de febrero (*Nm'āu' cantil*: Luna [tiempo] de las velas) y parte de marzo (*Nm'āu' gampiu*: Luna [tiempo] de cuetes); donde se realiza también al trabajo comunitario (*fatiga*), ya que el juez en turno convoca a los habitantes para la limpieza de los espacios comunes (escuelas, tienda comunitaria, caminos), mediante cuetes que indican el inicio de las jornadas.

Entre marzo y abril (*Nm'āu' skajua'a*: Luna [tiempo] de palma) en Agua Puerca se celebra la Semana Santa, que, aunque “ya no se hace como antes”, está presente en las actividades de misioneros y la gente del lugar, mismas que dicen que es “cuando muere Dios y todo empieza otra vez”.

En estos días la celebración católica se realiza de forma austera ya que el sacerdote de la capilla de La Palma asiste únicamente el Domingo de Ramos para la bendición de los arreglos de palma (que las mismas familias elaboran con la palma “real” que hay en los montes más alejados de la comunidad⁷⁵). En esta bendición de la palma el sacerdote da un sermón en la inconclusa capilla que se está levantando en el

⁷⁵ Ya que la palma real no crece en los cerros de la comunidad sino en lugares más lejanos, una buena cantidad de esta palma se recolecta en los alrededores del pueblo epónimo, La Palma.

“centro” del rancho, palabras del sacerdote que hablan de “serle fiel a Cristo y seguir sus enseñanzas” y estar en la vida religiosa católica.

Luego de la bendición de las palmas, el sacerdote se retira pronto y las familias se van a sus casas y colocan estos arreglos en las entradas de sus cocinas con el fin de proteger a la familia de los entes peligrosos que viven en el monte que, cuando se enojan, van a las casas a molestar durante los sueños, según me han comentado. De esta forma se cree que la palma tiene una carga extra, además de sus propiedades “naturales” (ahuyentar el mal tiempo), tiene una fuerza extra dada por la bendición de un especialista religioso (católico), con prestigio elevado en la sociedad mestiza, semejante al curandero de la sociedad indígena.

Unos días después de la bendición de los arreglos de palma la Semana Santa culmina con el paseo del Cristo crucificado que realizan los misioneros en compañía de algunas personas de la comunidad, en este recorrido se recrean las estaciones o caídas de Jesús en su camino al Gólgota y se culmina con la colocación de un pequeño crucifijo en la capilla en construcción. Al siguiente día del Viernes Santo, el sábado de gloria, algunas personas acostumbran ir a un lugar llamado “los Chorros”, lugar que está ubicado en el interior lejano de la sierra, hacia el poniente de Agua Puerca.

Actualmente algunas familias y jóvenes van a “los Chorros” no únicamente el sábado de gloria sino en los días subsecuentes, ya que esperan el retorno de los hombres que andan trabajando en la zafra, además de que se aprovecha la oportunidad para recolectar mangos de árboles que crecen a la orilla del río (que proviene de Río Verde y se une corriente abajo con el río Santa María).

La geografía se recorre por veredas trazadas de subidas y bajadas donde la vegetación es abundante, hasta que se llega a “los Chorros” donde la vegetación es verde

y las aguas poco profundas dejan ver cardúmenes de pequeños peces (que la gente llama charales).

Cada sábado de gloria la gente de Agua Puerca iba en grupo a ese lugar a bañarse, aún ante la creencia de que uno de esos días de la Semana Santa (sin saber claramente qué día) si se bañaban era posible que se convirtan en peces. Y esto parece estar relacionado con otros relatos donde se dice que “mujeres con cola de pescado andan en el agua y en esos días salen a la orilla del río o de la laguna y se quedan con un encanto, como locos y se pueden morir porque los llaman la sirena, o como en tiempos de antes que dicen que unos se volvieron sus patas como cola de pescado”. Esto se dice que ocurría antes, hoy la gente piensa que el peligro está latente de cualquier modo porque no saben qué día será ese cuando salga la sirena.

También van algunas familias a pescar charales y río abajo carpas, anteriormente era un lugar de convivio y paseo familiar, aunque actualmente resulta ser un lugar visitado por los hombres, ya que además de la distancia y el tiempo invertido, se sabía de algunos casos en que mujeres embarazadas –“curiosamente”– que caminaban por las orillas de los barrancos se había muerto al caer; resulta ser un lugar de tránsito para los habitantes de comunidades como La Manzanilla y Gamotes que van hacia Pinihuán y El Puente –estos tres últimos son ranchos mestizos– a trabajar como peones y jornaleros.

Un par de kilómetros adelante de “los Chorros” está un pequeño núcleo poblacional compuesto por unas cuantas familias mestizas (algunas de ellas provenientes de Gamotes), a la orilla del río (de considerable corriente) han adaptado terrenos para la siembra de maíz y frijol, a las márgenes de los terrenos los enormes árboles de mango, algunos duraznos y varios plataneros delimitan el pequeño pero frondoso paisaje; la gente ha creado discretas represas del río para canalizar el agua hacia las parcelas, en

este tiempo de secas es contrastante el paisaje de la sierra prácticamente gris, con la milpa espigando en este núcleo llamado “La Chaca”.

Al llegar a este lugar los indígenas le piden permiso a los dueños para recoger los mangos del suelo⁷⁶. En algunas referencias, me comenta don Maximiliano que existe una buena relación entre estos mestizos y los indígenas de los ranchos del rumbo de Agua Puerca ya que aquellos al permitir que se recojan los mangos aseguran que esté limpio el terreno y que no se roben los elotes y la fruta de los árboles⁷⁷.

Ir a “la Chaca” resulta ser una jornada dura, tanto por el tiempo como por la distancia⁷⁸, pero a cambio se pueden obtener mangos para varios días en este “tiempo muerto”, donde la tierra está más seca que el resto del año. La relación que se establece entre la ida a los chorros y la “apertura de la gloria” entre los indígenas, tiene que ver con la visita al lugar que representa la abundancia (agua, pescado, fruta), como un paréntesis del periodo de escasez; un viaje largo pero necesario en la vida de los indígenas.

⁷⁶ Se sobreentiende, que se trata de recoger los mangos que están en el suelo y no cortarlos de los árboles, ya que estos últimos son aprovechados aún verdes por sus dueños para ser vendidos en ranchos vecinos

⁷⁷ Comenta don Maximiliano que con los habitantes de La Chaca siempre han tenido buena relación y son “buenas gentes”, pero que hace algunos años se quejaron con el juez de El Puente porque las reses entraban a sus milpas y hacían destrozos, entonces algunos habitantes de este rancho mestizo negaron la entrada de los indígenas para cortar mangos y naranjas y los indígenas decidieron ir entonces con mayor intensidad a La Chaca –en tiempo de fruta– y dejaron de ir al Puente, la gente de este rancho pidió entonces al juez que se les invitara a los indígenas a ir nuevamente, se juntaron firmas y así volvieron a ir al Puente, pero desde entonces también van a La Chaca algunos.

⁷⁸ Esta relativa lejanía tiene una connotación particular entre los indígenas ya que aunque la gente está acostumbrada a largas caminatas en la agreste sierra, ir a los chorros -o al Puente- implica tomarse un día completo para tal jornada, se dejan de atender los animales o arreglar la parcela. La lejanía se relaciona con la idea de abundancia; entre más lejos (tiempo invertido, distancia mayor a la acostumbrada –en relación a lo que diariamente se camina: ir a la milpa o a La Palma es una inversión de 30 a 40 minutos equivalente a 10 kilómetros) los beneficios en fruta o dinero se relacionan directamente. Ir a trabajar a Estados Unidos por ejemplo, es en este sentido el lugar cumbre de la abundancia, pero implica dejar el rancho y la gran mayoría no está dispuesta a hacerlo y sólo se mantiene en el imaginario –construido con los comentarios de aquellos que han ido a trabajar a Texas, apenas unas 5 personas– esa idea de lejanía medida en horas de caminata que supone una buena recompensa.

Luego de estas actividades de Semana Santa, donde se “abre la gloria” con un viaje al lugar de abundancia en el interior del monte, se da pauta a los festejos de la Santa Cruz. La relación de la autoridad local de Agua Puerca se vuelve aún más protagónica en estas fechas, al iniciar el mes de mayo (*Nm'āu' kalus*: Luna [tiempo] de la cruz) con la velación de los alimentos desde el 3 de mayo⁷⁹ hasta el último día del mes en los hogares.

El día tres las mujeres colocan tortillas, refresco, café o dulces frente a las coronas que permanecen varios días en el cuarto de dormir del jefe de familia (estas coronas son compradas en el pueblo de La Palma, igual que las que se usan en noviembre), el día previo en que serán llevadas al cementerio se colocan un par de veladoras en la mesa donde están las coronas de cada difunto (los padres, algún hijo) y por la mañana luego del almuerzo toda la familia se lleva las coronas al cementerio entre tragos de cerveza y yuco y la plática constante (recordando a los difuntos y trayendo a la memoria algunos acontecimientos de cuando convivían con ellos).

Se cree que en la madrugada del 3 de mayo aparece una lumbre en los cerros más altos del rancho, y que es una señal que indica el lugar donde hay “un tesoro” (algunos dicen que es dinero, otros dicen que es un brazo de mar o río profundo; para el caso es algo similar dado que el agua es un elemento muypreciado) y entonces aquel que la vea deberá hacer con un machete una cruz en el aire y así al amanecer se podrá ir a buscar el lugar marcado en el suelo con una cruz de ceniza. Hasta hoy nadie ha visto esa lumbre.

Al medio día del 3 de mayo las familias llegan al cementerio y en el camino se encuentra con otras personas que van hacia allá y otras que ya van de regreso al rancho,

pero es justo el día 31 cuando se da la mayor afluencia de personas (tanto de Agua Puerca como de La Manzanilla, ya que comparten el cementerio) que van en grupo a dejar las coronas.

Con mucho respeto los hombres sacan las cruces de las tumbas y bajo un viejo árbol de guayabas que está frente a la entrada del cementerio, la madre de familia, se hinca y besa las cruces para luego amarrar las coronas, y entre pláticas y tragos de alcohol entre los hombres llevan de vuelta la cruz “vestida” a su lugar, haciendo reverencia al pasar por el centro donde está “la cruz mayor”. Por último se recorre el cementerio para reconocer el resto de las tumbas y ubicar a sus conocidos.

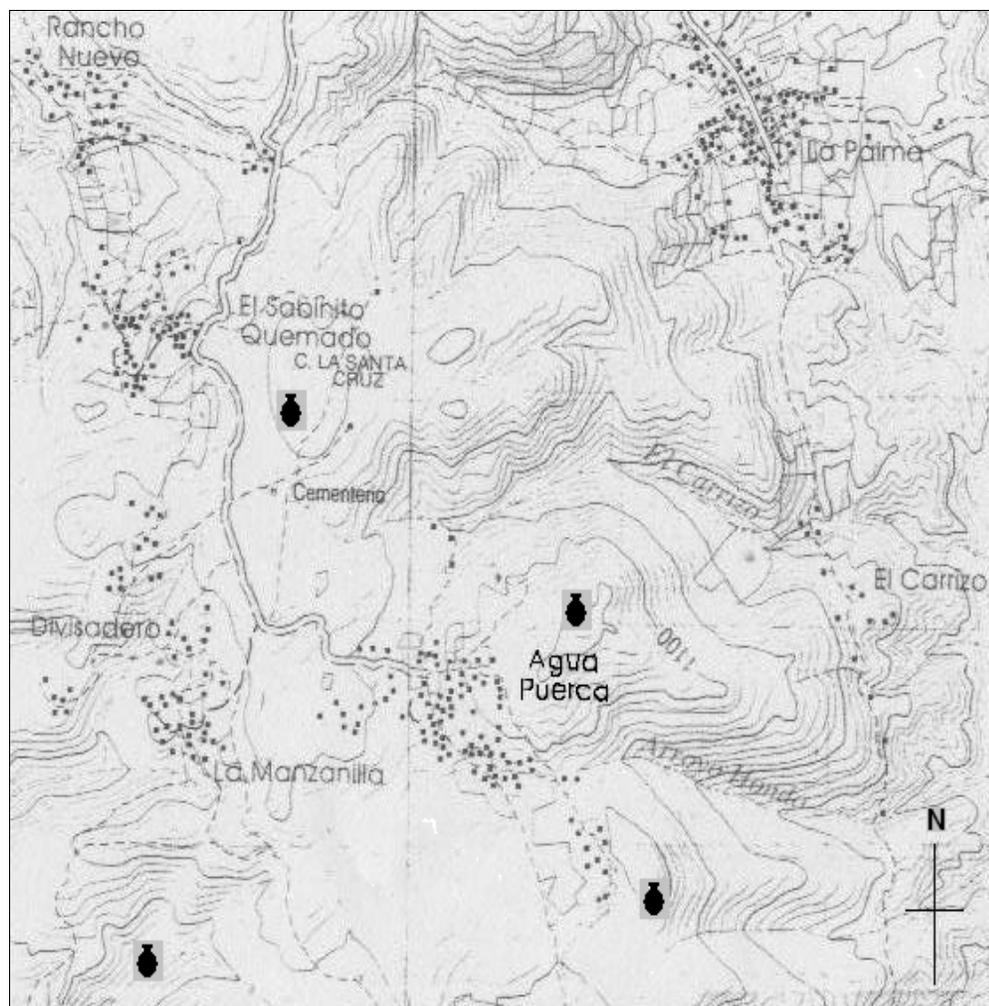
En lo comunitario, previo al mes de mayo el juez colecta “limosna” para adornar con flores “el Cruz Montero” el 3 mayo, día de la Santa Cruz. Para eso el juez y algunos representantes de otras instancias (como los comités) bajan la cruz de la cumbre del cerro que está al poniente y la llevan por un cañón que llaman “el puerto verde” (al sur), luego por el arroyo (al este) y finalmente a la casa del juez, donde se hace un baile con guitarra y violín y una comida que ha sido costeadada con las cooperaciones de todo el rancho. Luego de este festejo al siguiente día la suben otra vez al montículo de piedras y entonces van al cementerio llevando las coronas a la cruz mayor que está en el centro.

Estos rituales agrarios de la Santa Cruz, recuerdan las consideraciones de Broda donde, “la fiesta de la Santa Cruz que se celebra [...] en las regiones indígenas de México y Guatemala, es justo con el día de los muertos aquella fiesta que ha recogido más elementos de la tradición prehispánica. Se trata precisamente de una fiesta de bendición del maíz para la siembra y del inicio del ciclo agrícola de temporal, en la que se invoca, además de la deidad del maíz, a la tierra y a las lluvias [...] Los lugares de

culto son fuentes y ríos, sobre todo lo alto de ciertos cerros donde los ritos más importantes tienen lugar durante la noche o el amanecer” (1983: 153).

En efecto, es también en mayo cuando el jefe familiar selecciona las semillas de maíz y para el día 15 de mayo en la celebración de San Isidro Labrador se bendicen los granos. Se comenta que “antes” se organizaba una velación a la “virgen” (San Isidro Labrador) en la casa del juez el 14, al día siguiente se llevaba la imagen a la milpa y ahí con toda la familia se comía el lonche. Hoy día ya no se hace en todo el rancho, sólo algunas familias hacen “una parte del costumbre completo”, como el de llevar la imagen a la milpa y pedirle que llueva, sino es así se le deja día y noche hasta que mande la lluvia y entonces la familia vuelve a ir a la milpa a comer y se llevan la imagen a la casa como parte de lo que le llaman “el pago”.

En estas fechas los curanderos también hacen su parte en la petición de lluvias. Elaboran ellos mismos los cantaritos donde se colocan los alimentos y los bañan con sangre de gallo, luego por las noches se van a dejar a las cumbres de los cuatro cerros más importantes pidiendo la entrada de los Truenos (ver mapa 5), como lo he referido antes.



Mapa 5. Principales cerros donde ofrendan los curanderos.

Estas actividades que realizan los especialistas rituales y los vecinos de Agua Puerca, comparten algunos elementos comunes con la tradición mesoamericana, particularmente la de graniceros de la región del antiguo matlatzinco que se inicia el 2 de mayo, día de la Santa Cruz y se cierra la fase de siembra el 15 con la fiesta de San Isidro Labrador, “para dar inicio ritual a la época de lluvias o ‘abrir’ el tiempo húmedo y las ‘compuertas’ –que, de acuerdo con las creencias de origen mesoamericano, tienen el volcán y el pueblo–, con el objetivo de que emerja el agua, los mantenimientos y la fecundidad del monte sagrado” (Albores 2006: 80-81). Sólo que a diferencia de estos,

los pames dan fin a la fase de siembra con el regreso de los Truenos que vienen del mar el 16 de junio.

Por otro lado, estos tiempos tardíos de siembra pame, como en el caso antes expuesto de los otomianos, nos permiten identificar periodos que se “recorren” de acuerdo con la presencia de lluvias y cosechas, ya que entre los graniceros, la fiesta de La Asunción, del 14 al 15 de agosto, regresan nuevamente al volcán Olotepec “para dar comienzo ritual a la cosecha de los frutos tiernos del maíz: los elotes y cañas dulces y para agradecer a las entidades sagradas por las favorables ‘lluvias eloterías’” (Albores, 2006: 81). La fiesta de los “elotes tiernos” en Agua Puerca corresponde a los primeros días de octubre, particularmente el 4, día de San Francisco de Asís y fecha de los bautismos colectivos en la capilla del pueblo de La Palma donde se celebra ese santo patrón.

En esta misma comparación, “‘la llegada de los muertos’ [...] conmemoración que se efectúa del 1º al 2 de noviembre. En esta última fecha, los graniceros ascienden por última vez al volcán sagrado para marcar en términos rituales: a) el fin de la época de lluvias y el ‘cierre’ de la ‘compuerta’, para que no se derrame inútilmente el agua que emerge del monte sagrado; y b) el principio de la cosecha del maíz maduro” (*Idem*). Para los pames de Agua Puerca, el cierre de la época de lluvias se corresponde con la fiesta de Muertos y la maduración de los elotes.

Entre las actividades cotidianas de “desmonte”, las asambleas para la realización de la *fatiga* son más constantes en tiempos de secas, tiempo propicio para arreglar los caminos (hacer cunetas por donde corre el agua en época de lluvias, que de no hacerse, los caminos se estropean y el agua corre sin control, desvaneciéndolos), estos trabajos se realizan con la convocatoria que realiza el juez en turno.

Los trabajos comunitarios son presididos por un intercambio de saludos entre hombres (apenas tocándose la palma de las manos entre los conocidos y parientes; mientras que los más jóvenes saludan a los ancianos y padrinos con una reverencia que incluye tocar el hombro de este último, tomarle la mano e inclinarse un poco rozándole con los labios la mano derecha).

Un anciano deja caer en la tierra, antes de comenzar a trabajar, un trozo de “lonche” (gordas de maíz rellenas de frijoles y chile, y en ocasiones huevo frito) y un chorrito de cerveza, aguardiente, refresco o agua (acto que se realiza también al momento de beber cerveza o aguardiente entre amigos, o cuando se dan los alimentos en la casa), esto con el fin de “quitarle el diablo a la comida y a la bebida, pa que rinda el día y se logre buen trabajo”, situación que de algún modo se alude no sólo en el trabajo sino también como dije arriba, en la casa.

El tiempo de secas culmina con la entrada del Trueno los primeros días del mes de junio (*Nm'āu' sankuāng*: Luna [tiempo] de San Juan o *Corpus*), y se manifiesta hasta el 16 de ese mes, cuando los curanderos hacen aún ofrendas en las cumbres de los cerros y piden lluvias intensas para comenzar a sembrar. La gente en Agua Puerca comenta en esos días: “el Trueno ya paso hacia el mar [sureste], ya viene de regreso de arriba [noreste]”.

Así, con el paso del Trueno que “va de *cotae* [oeste] a *cope'* [este]” se preparan los hombres para comenzar a sembrar y es al final de junio cuando “el Trueno regresa de cargar agua del mar” y “viene de *cope'* a *cotae*” con algunas lluvias; que se entiende como una señal de humedad en la tierra. A partir del 23 y 24 de junio, previo a la siembra el padre y los miembros de la familia ya han enterrado los huesos del pollo en la milpa con el fin de que “se dé una buena cosecha”.

Las familias como los curanderos harán las últimas ofrendas en los campos de cultivo y en las cumbres de los cerros, respectivamente, es también cuando las familias están esperando que caigan algunas lluvias intensas para comenzar a sembrar. Generalmente es en julio (*Nm'āu' xiljiañg*: Luna [tiempo] de baile del pájaro) cuando la mayoría de las familias terminan de sembrar en los terrenos alejados (ya que en pequeños terrenos alrededor de las casas y en unas pocas partes planas se siembra maíz desde junio, con las primeras lloviznas), en esta tarea participan tanto los hombres como las mujeres.

Se siembra maíz amarillo, blanco y azul (criollos) así como frijol de guía y tabla, muy pocos siembran maíz de teja (tres granos de maíz y uno de frijol con dos de calabaza, en cada hueco que se hace entre las piedras con la ayuda de barreta o azadón). El “lonche” que se lleva en un morral de palma o bolsa de plástico atado al hombro sirve también para cargar la semilla, la cual va depositando la mujer.

Con el tiempo y las lluvias “el monte crece” y los varones deberán “chapolear” el interior de sus parcelas, así como depositar granos de maíz molido con insecticidas comprados en los pueblos, que les llaman “yerba” (con la cual pretenden acabar con plagas de hormigas y gusanos que se comen las semillas sembradas y el germen), pero por otro lado las autoridades convocan al chapoleo de los caminos, orillas de las milpas y las áreas comunes (como escuelas); de este modo el trabajo agrícola familiar se combina con la *fatiga* de carácter comunitario que permite un control en el crecimiento de las plantas silvestres en las tierras cultivadas y lugares habitados.

Durante la época de lluvias no se puede ir a trabajar fuera, los habitantes de los ranchos se concentran en cuidar el crecimiento de las plantas de maíz, recolectan plantas del monte (nopales, chamal) y cuidan el ganado que anda suelto en el monte. Este

cuidado de las milpas se intensifica al momento en que aparece el “jiote”, entre agosto (*Nm'āu' santiagu*: Luna [tiempo] de Santiago) y septiembre (*Nm'āu' kulas*: Luna [tiempo] de San Nicolás) ya que es el tiempo cuando florea el fríjol y brotan los retoños de la calabaza, y los animales del monte se vuelven más peligrosos. Los venados, tejones, liebres y jabalíes son la principal amenaza de los retoños de plantas, así como de los primeros frutos de la milpa.

Al iniciar octubre (*Nm'āu' xis*: Luna [tiempo] de San Francisco) los recientes elotes comienzan a brotar entre las hojas, son “doncellas”, dicen los ancianos, en semejanza con la mujer cuando es adolescente. Es cuando se comienzan a cortar los primeros elotes. El jefe de familia, don Paulo va a la milpa y selecciona los elotes “más llenos y grandes”, luego los lleva a su casa y se los da a su hija (ya que su esposa murió) quien los hierve en abundante agua y cuando ya están listos se va a la cocina por una cubeta donde están los elotes hervidos y luego se para en el centro del patio mientras desprende un par de los granos de cada elote y los avienta hablando en idioma.

La dirección que sigue al aventar los granos es de norte a sur, de este a oeste y finalmente avienta otros por encima de su cabeza. Me explicaría don Paulo que estos granos se avientan “como pago a los cinco lados: *cutze'* [norte], *cona'* [sur], *cope*, [este], *cotae* [oeste] y al *iki'ua* [centro], el que va pa allá [oriente] es pal Trueno, que trae agua buena para la siembra, el que va pa abajo [sur] es para los de antes, arriba [norte] es pa la lluvia de ciclón, onque sea mala se le debe dar también, para allá [poniente] es por donde se retira lagua y al mero centro, porque es donde uno vive y se siembra el maicito” (Agua Puerca, 2005).

Este “pago” parece que guarda alguna relación con los mitotes que describía Soriano sobre la ceremonia que hacía el “hechicero” cuando cosechaban los elotes de la

“milpa doncella” y sólo después de esta ceremonia podían comer los elotes (citado en Chemin Bässler, 1984: 192).

Habría sido interesante contrastar el ritual del “pago” (cuando se ofrecen los elotes tiernos a los rumbos del mundo) en Agua Puerca, con el caso de La Manzanilla, cosa que no pude hacer ya que me decían que en ese rancho ya no se hacía, mientras que gente de Agua Puerca me comentaba que ellos (los de La Manzanilla) hacían “todo completo en sus casas”, o sea de forma privada y no permitían que estuviera presente alguien extraño. Lo que pude averiguar es que son los curanderos quienes realizan ese acto de aventar los granos de elote y que “hablan en la idioma con los aires, les dicen cosas, hablan mucho con ellos”.

Como hemos visto, la presencia de los seres sagrados en la vida pame es durante todo el año, de acuerdo al movimiento de los vientos y el sol que trae y lleva vientos cálidos y fríos, de forma tal que es posible identificar al tiempo de secas como el momento cuando las ofrendas sirven para incidir conductas en dichos seres, ya que durante la época de lluvias es cuando actúan los Truenos, los muertos e incluso el Diablo.

De acuerdo con los elementos hasta aquí mostrados sobre la cosmovisión pame, es posible trazar una relación entre los rituales agrarios, el papel de los curanderos como conocedores de los saberes tradicionales y “el costumbre” familiar, con las entidades anímicas que establecen un nexo entre las formas de relacionarse y ofrendar, así como los contenidos compartidos por los diversos sectores que participan en su realización.

Hemos visto cómo se conjuga una parte inconsciente del saber mediante los mitos y las imágenes oníricas, que revelan formas de construcción de un mundo que está

relacionado con una disposición horizontal y vertical de espacios donde habitan seres de naturaleza celeste, subterránea-húmeda y terrenal.

En este intricado tránsito de mundos, el curandero experimenta su ascensión por el cordón que lo vincula con el Trueno, los muertos y el Diablo, y desciende al inframundo donde habitan los ancestros, mientras entabla relaciones en la tierra con los muertos que habitan cementerios, rocas y el monte. El cuerpo del curandero es el vehículo que le permite relacionarse con esos lugares sagrados, pero también por medio de su espíritu puede relacionarse en todos los tiempos y espacios para buscar e incidir en la voluntad de los *animales* y de alguna forma tener un control sobre los habitantes de los ranchos a partir de su poder místico.

Los lugares comunitarios, como el cementerio, el pozo, la cruz montero y la milpa (o llano) remiten a coordenadas que marcan los rumbos del mundo, correspondiendo el centro de Agua Puerca con el punto en torno al cual se distribuye una serie de cerros que le rodea y en los cuales se ofrenda en direcciones muy similares a los espacios simbólicos de la experiencia onírica.

El monte representa un espacio sagrado donde las mojoneras delimitan el circuito de ofrendas, cumbres de cerros que al mismo tiempo marcan los linderos de la comunidad de Agua Puerca (sirviendo también como referentes para otros ranchos pames), son el espacio inmediato a los asentamientos humanos y sus milpas, pero donde el “peligro” y lo “salvaje” se revela con relatos y creencias en animales que pueden provocar daño (ya que pueden ser tanto animales “reales”, como encarnación de muertos o el Diablo).

Estos seres (los *animales*) permiten la salud de las personas, y para ello es necesario ofrendarles sistemáticamente, de no hacerlo afectaría tanto a la salud como al

patrimonio (incluida la cosecha). De esta forma el Trueno representa el agua que ha de regar las tierras, los vientos que soplan llevando las nubes y las corrientes subterráneas que se dirigen al mar; los muertos representan la permanente presencia de los antecesores fallecidos, parientes que habitan el monte y “andan vagando”. A diferencia de los muertos, los ancestros son aquellos que existieron en tiempos lejanos, los originarios de la tierra al comienzo de los tiempos (representado en la imagen del Primer Muerto), a este se le considera como sagrado mientras que a los muertos se les teme y respeta ofrendando durante todo el mes de noviembre.

Los elementos con los cuales se les ofrenda a estos seres sagrados, el *s*ljwas*, nos permiten identificar las costumbres de los *animales*, ya que líquidos como el pulque, aguardiente y sangre son por excelencia su alimento, así como la esencia del mole sin sal, los cigarros y el humo del copal. Esta ofrenda establece una relación con las nubes, vientos, lluvia y frío; una relación que permite identificar nexos entre una concepción del medio animado, donde los *animales* permiten la presencia de equilibrio cósmico.

Estos *animales* son equiparados con seres irreales que habitan el mundo y pueden ser imperceptibles ante los ojos de los hombres, pero también pueden tomar la forma de animales salvajes como el tigre o león, o aves carroñeras como el zopilote, incluso de animales domésticos de tamaño anormal, como los chivos. Todos ellos son considerados animales peligrosos, con los cuales se tiene que establecer una relación de buen trato, las personas tienen que ofrecerles alimentos para que se mantengan tranquilos, de ahí que curanderos y hechiceros puedan manipularlos con base en ese trato y alianza logrados.

Por otro lado, la distribución de actividades asociadas con el cultivo del maíz y el ritual agrícola se organizan en dos temporadas, el “tiempo de vida” y el “tiempo muerto” (lluvias y secas), resaltando la importancia de actividades comunitarias, familiares y de

los curanderos en diversos momentos. Destaca la organización de dos celebraciones a cargo de la jerarquía de cargos en Agua Puerca: la de Día de muertos y La Santa Cruz⁸⁰, mientras que por su parte las familias realizan sus propios rituales de “petición de lluvias” y “el pago”. El caso del curandero es de suma importancia, ya que es quien tiene forma de relacionarse directamente con las entidades que hacen posible las lluvias y el mantenimiento de la salud.

En el ciclo agrícola las fases del ritual se van sucediendo de manera continua, de tal forma que entran en acción las formas de organización social en el trabajo familiar y comunitario, con las estrategias económicas y las principales celebraciones de los distintos ámbitos que se reafirman mutuamente (individual-familiar-comunitario).

Con los datos hasta aquí consignados y de acuerdo con la exégesis de los indígenas de Agua Puerca y La Manzanilla, puedo establecer una relación sólida entre la práctica ritual de los distintos sectores y su capacidad de reunir y reforzar creencias y valores propios de su cultura. En lo que atañe a la jerarquía de cargos, con un esquema de funciones cívico-religiosas, refuerza los lazos comunitarios y obliga la participación de los sujetos mediante el trabajo comunitario (*fatiga*) y las celebraciones de interés común (las dos más relevantes: Día de muertos y la Santa Cruz).

Considero que aún ante la ausencia de especialistas rituales en Agua Puerca, (curanderos como tales) existe una visión del mundo que es compartida de forma intercomunitaria, ya que los curanderos de La Manzanilla tienen nexos permanentes con sus vecinos, donde, además, en territorio de Agua Puerca están los cerros más

⁸⁰ De la misma manera en que López Austin afirmara que “Son dos fiestas actuales en las que culminan las estaciones; las lluvias concluyen con la congregación de todas las fuerzas frías el Día de Muertos; las secas concluyen con la apoteosis del calor, el Día de la Santa Cruz. Gracias al ciclo de lluvias y secas se establece otro ciclo, el agrícola” (1994: 162).

importantes con mojoneras donde se ofrenda a los entes sagrados. De tal forma que se refuerzan tanto las creencias como las prácticas encaminados a mantener el equilibrio entre individuos y estos con las divinidades.

A partir de las practicas rituales y las celebraciones comunitarias se muestran elementos antiguos de la cosmovisión indígena, que se han fijado en el pensamiento pame de acuerdo con la observación de la naturaleza, es un conocimiento profundo del entorno geográfico, proyectando dichos conocimientos en las prácticas y la organización social.

CAPÍTULO IV

EL SABER PAME: MEMORIA, TERRITORIO Y RITUALIDAD

Introducción

En este apartado hago un ejercicio interpretativo y de análisis de la exégesis pame en torno a la cosmovisión vinculada con el territorio, la ritualidad y la jerarquía de cargos. Para ello me apoyo en algunos elementos ya descritos con anterioridad sobre estos temas, que me permiten reflexionar sobre otros argumentos conexos como la representación colectiva del territorio y los elementos de la identidad indígena.

El saber que se comparte en la sociedad pame de Agua Puerca es un conocimiento que orienta el comportamiento social; es la introyección de la manera en cómo debe comportarse el individuo dentro del grupo de forma aceptable, en este sentido la cultura es considerada no como un depósito de sentido y significado que se hereda por el juego intergeneracional sino que es algo que se produce constantemente; ese saber es fundamental en la particularidad de la cultura.

El análisis de la cosmovisión a partir de postulados sobre representaciones colectivas en un espacio que se apropia y vuelve territorio, nos lleva de la mano con las nociones espaciales y temporales de una visión del mundo pame en relación con otras realidades etnográficas.

Del mismo modo, el esquema de la jerarquía de cargos sirve para analizar la reproducción social y el poder en sus diferentes niveles en cuanto prestigio, y el cambio de posiciones en términos liminales de la ascensión en la escala de la organización social pame. El uso del poder es crucial para entender la posición que ocupan tanto las

autoridades como el papel del especialista ritual, en el ámbito local como en su relación con la federación y el Estado mexicano.

Por su parte el asunto de la identidad indígena en términos de identidad étnica, coloca en el centro del análisis las implicaciones cognitivas y afectivas para esbozar la forma como se construye continuamente la identidad pame, echando mano de un planteamiento que vincula, en el ámbito ritual, la otredad representada por el mestizo con el Diablo de las figuras de barro que usan los curanderos en sus ofrendas. Así como el uso del espacio que refuerza el sentido de pertenencia a un territorio compartido y que se diferencia del territorio de los Otros.

4.1 Cosmovisión: las bases de la representación colectiva del territorio

Algunos planteamientos de López Austin (1974, 1980) y Johanna Broda (1971, 1978, 1991), basados en datos etnohistóricos, han llevado a reconstruir, al menos de manera parcial, la forma como los antiguos pobladores del México central y meridional categorizaban al espacio y creían que este se encontraba organizado.

A partir de ahí, estudios sobre la comprensión del espacio, sobre los planos cósmicos y la relación en la estructuración del universo, confrontados con estudios etnográficos contemporáneos, han posibilitado llegar al acuerdo de que existen sedimentos y persistencias de origen prehispánico en este terreno hasta nuestro días.

Si bien es cierto que aún queda mucho por investigar respecto de esa “matriz” cultural llamada “núcleo duro”, y más aún, indagar hasta qué punto es común en el área de lo que se conoce como Mesoamérica, considero pertinente llevar a la reflexión algunos de estos datos de la cosmovisión en torno al territorio indígena pame que significó un punto de intersección entre diversas tradiciones culturales e históricas.

Partiendo de la idea de que el espacio no sólo es en depositario de objetos, sino que en él se entrecruzan “procesos y movimientos, aparentemente regulares que no dependen de formas del paisaje” (Iwaniszewski, 1993: 86) como el movimiento del sol, la sucesión de los días y las noches, el cambio de estaciones, las fases de la luna, entre otros; es conveniente decir que estos fenómenos que ocurren en el espacio son “los que vinculan los conceptos del espacio con el tiempo” (*Idem*).

Por ello, cuando se abordan estas *categorías de entendimiento* (Cardoso de Oliveira, en Barabas, 2003) se ingresa a la concepción local del tiempo y el espacio, en esta concepción se vierten referentes que se fijan en la memoria y configuran la particularidad de la cultura. Como he referido anteriormente, aspectos narrativos vinculan un pasado indígena pame con sucesos mitológicos donde la particularidad y singularidad de cada grupo humano, incluidos ellos mismos, se explica por una explosión de la “gran olla” que construía la humanidad reunida.

El desenlace de la catástrofe dio pauta a la ubicación actual del grupo pame, y la sierra fue el ámbito por excelencia donde se desarrolló la vida indígena toda vez que fue un espacio socializado y construido de acuerdo a su propia dinámica agraria, política, religiosa y ritual. De acuerdo con el uso que la comunidad hace de sus tierras, rotando los terrenos para cultivo, trabajando colectivamente en los espacios comunes, compartiendo con el rancho de La Manzanilla las cumbres de los cerros donde están las mojoneras donde se ofrenda; el manejo del territorio como patrimonio le da a la sociedad cierta autonomía respecto de las delimitaciones jurisdiccionales y la demarcación oficial del Estado.

A partir de esta concepción local del territorio, se considera que la sierra es el lugar donde habitan los indígenas, en contraste con los valles y planicies donde están los pueblos mestizos, es pues el afuera respecto del territorio donde se reproduce la comunidad indígena pame.

En Agua Puerca las delimitaciones territoriales son los cerros y montes donde hay una serie de mojoneras donde se lleva a cabo actividad ritual constante, sirviendo al mismo tiempo como marcas de inclusión y exclusión respecto de los pueblos mestizos, no así de otros ranchos indígenas como en el caso de La Manzanilla, de donde llegan a ofrendar a los cerros de Agua Puerca.

Resultan ser estas mojoneras lugares donde se ofrenda, espacios sagrados que se comparten con otros indígenas pames, y donde estas prácticas actúan políticamente ya que en su realización recuerdan a otros grupos sociales su particularidad cultural y su presencia en el decurso histórico. Son coordenadas del espacio geográfico que, al ser significadas, son referentes de lo que Roger Bastide llama “un espacio simbólico y una estructura o sistema de imágenes colectivas” (1987: 515).

Esto se puede ver con frecuencia, cuando los especialistas rituales realizan el circuito de ofrendas en los cuatro cerros más importantes de Agua Puerca donde hay colocados abundantes vestigios de diversas épocas (según los comentarios de los ancianos que aseguran: “eso ya tiene tiempo, desde que me acuerdo están y seguido llevan más”); son objetos de barro que están destinados al culto de las deidades del panteón pameano y que está en manos de los curanderos establecer óptimas relaciones de trato cordial para que haya salud y buenas cosechas.

En el territorio de Agua Puerca existen, además, otros espacios que remiten la presencia de los *animales*, seres que representan al Trueno, muertos y Diablo; estos

lugares son, desde las cumbres de los cerros, las cuevas, sótanos, piedras, corrientes de agua, el mar, las lagunas y el viento. En esta configuración espacial intervienen concepciones donde el mundo está dividido en tres niveles o ámbitos de existencia: “el mundo de arriba”, la tierra y “el mundo de abajo”, que se conectan mediante un cordón que los curanderos elaboran durante el viaje onírico. Semejante a la función de ciertos árboles en la cosmovisión mesoamericana, como la que destacara López Austin (1998) donde decía que estos árboles unían al mundo de abajo con el de arriba, lo frío y lo caliente.

Esta idea del mundo en tres niveles se puede percibir también durante la ofrenda de Día de muertos que hace alusión a este mundo por debajo de la mesa, mientras que la tierra se representa con la superficie de la mesa donde se coloca la ofrenda, finalmente el cielo es simbolizado con el arco de donde cuelgan animales hechos de harina de trigo y maíz. La fijación de esta concepción en los individuos tiene que ver tanto con la introyección que se realiza en el seno familiar, como en la reafirmación que hacen las autoridades comunitarias que encabezan las celebraciones colectivas. De este modo la tradición oral actúa como un mecanismo que reproduce el conocimiento del mundo, reforzado por la actividad ritual y las celebraciones a lo largo del año.

Esos espacios simbolizados se dinamizan con el movimiento del tiempo, concebido como una secuencia permanente de estaciones y temporadas cuya lectura sirve para organizar el trabajo agrícola en “tiempo de vida” y “tiempo muerto”, es un movimiento cíclico donde el sol y los vientos establecen períodos de celebración y trabajo agrícola. Y es justamente por la observación de los fenómenos naturales que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo a estos conocimientos, como lo planteara Broda (1991: 462).

La observación de la naturaleza influye de este modo en la constitución de la cosmovisión y se mezcla con elementos míticos fijado en la memoria, como un saber vigente donde parte del pasado funciona y se adecua de algún modo a las necesidades del presente. De ahí que la vigencia de algunos conocimientos, creencias y valores antiguos de la cultura indígena, continúen presentes no sólo como recuerdos sino también en la práctica. Más aún, la posibilidad de la existencia de representaciones colectivas –en la medida que las nociones individuales tienen poca variación en relación con las de la colectividad– puede hacer posible que la interpretación *emic* de algunos informantes represente la del colectivo. De ahí que los testimonios de algunas personas y su recurrencia en otros individuos sirvan como un argumento colectivo, compartido.

Recurrir al estudio de los espacios sagrados y al paisaje ritual nos lleva a la consideración del territorio en términos simbólicos donde se toman en cuenta las lógicas propias de las comunidades y no precisamente las lógicas externas que delimitan de forma geográfica, política y administrativa los ranchos indígenas.

En este marco del territorio como un proceso, producto de relaciones sociales en permanente cambio, las relaciones se definen de acuerdo a lo que acontece en las comunidades, en este caso Agua Puerca y La Manzanilla refuerzan periódicamente sus fronteras territoriales que los unen (intra e intercomunitaria) y al mismo tiempo los separa de otros grupos que tienen condiciones de vida y saberes distintos de los suyos, sin necesidad de una confrontación abierta. Así, al ocurrir esto se fijan límites, fronteras que diferencian un espacio de otro, contribuyendo a la creación de identidades. Son espacios propios frente a los espacios de los otros (Hoffmann, 1997). Ya que el territorio es un área específica respecto de otro tipo de lugares, dado en función del uso, control y

explotación de esos lugares, lo que lleva a considerarlos como áreas específicas y no simplemente como lugares entre lugares.

Los cerros que rodean Agua Puerca tienen una toponimia que permite identificarlos regionalmente, son lugares donde se siembra, recolectan plantas y se caza animales. Si bien es cierto que la tenencia de la tierra en el ejido de La Palma determina el uso del suelo de acuerdo a esta disposición agraria, resulta revelador el uso que los propios indígenas le han dado a sus tierras, ya que son administradas de forma tal que se asemeja a las tierras de uso común, es decir, que son distribuidas a partir de los acuerdos a los que se llegan en asamblea, siendo tierras que se rotan constantemente entre varias personas y que, ante el rechazo de Procede, pretenden tener un control pleno de sus tierras de acuerdo a las disposiciones de la comunidad.

Pero además de este sentido colectivo de la tierra, la geografía no sólo es un conjunto de tierra explotable (de forma limitada), sino de relaciones que la sociedad ha establecido con su medio de acuerdo a la presencia en ciertos lugares de seres que habitan el territorio indígena, seres con conciencia y voluntad propia. Estos lugares son considerados como receptáculos de sus ancestros y deidades relacionadas con su pasado prehispánico.

Las cumbres de los cerros son los principales marcadores de estas presencias, son referidos por los indígenas como exclusivos de su actividad ritual, una exclusividad frente al pueblo mestizo que no cree en esos seres, ni realiza este tipo de actividades, pero que se comparte con otras comunidades indígenas como La Manzanilla, donde los especialistas rituales tienen plena apertura al ofrendar en las mojoneras de Agua Puerca, ya que resultan ser las más importantes y antiguas en la geografía serrana.

El territorio local, como correspondiente a las micro-sociedades, en función del territorio nacional, corresponde a la escala propia y a las dimensiones que tiene un Estado-nación en la pluralidad y variedad de sociedades (Van Young, en Giménez, 1994: 6), ya que en la escala regional desde una visión socio-cultural se trata de un espacio de alta densidad simbólica, como lo sería en este caso la región de La Palma, donde las comunidades pames interactúan continuamente y se diferencian de los pueblos mestizos que actúan como centros de administración municipal.

De ahí que, como lo expresa Aguirre Beltrán “la comunidad reclama el reconocimiento a la posesión de la tierra no sólo porque de ella extrae los medios de subsistencia sino, además, porque la naturaleza mística, con que ha investido a su hábitat, le obliga a una serie de reciprocidades, tradicionalmente establecidas, que conforman el complejo sacrificial. Los lugares considerados sacros, donde viven los antepasados míticos y los dioses, son tanto o más importantes que las tierras de cultivo. Ambos constituyen el patrimonio de la comunidad, cuyo reconocimiento admitido por los vecinos, define el derecho de su propiedad. El mecanismo de territorialidad, al poner énfasis en la defensa del área superficial demarcada por el grupo, ofrece una base biológica al concepto de la propiedad territorial” (1991: 68).

En estos términos, el territorio pame es un territorio histórico, cultural e identitario reconocido como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo, sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. Semejante a lo que Barabas llama etnoterritorio, mismo que remite al origen y la filiación del grupo en el lugar y los niveles de autorreconocimiento, que pueden ser étnicos, subregionales o comunales (2003: 23). Idea que implica entender los territorios a partir de categorías como el tiempo, espacio y sociedad que

concretan la particularidad de la historia de un pueblo en cierto lugar, como lo hemos podido ver hasta aquí.

4.2 Reproducción social y relaciones de poder

Al analizar la organización social y territorial de Agua Puerca, donde el mayor status, prestigio y los papeles más importantes son desempeñados por una jerarquía de cargos vinculada con instancias de organización que le apoyan (y que sirven como base de la cual se nutre la jerarquía de poder), he ingresado al ámbito de discusión de los estudios sobre sistemas de cargos⁸¹.

Sin plantear que sea el determinante y único elemento de la cultura indígena, la jerarquía de cargos contribuye en la reafirmación continua de la organización social interna, de acuerdo a sus propias reglas y disposiciones. Pero esta organización interna se vincula con dimensiones más amplias de organización; la municipal, regional y estatal, lo que da cuenta de un dinamismo y articulación con el Estado⁸² mexicano de forma singular.

En lo sustantivo, los planteamientos en torno al sistema de cargos, convergen en que, es una institución compuesta de varios cargos públicos civiles y religiosos, jerarquizados de manera impuesta por la comunidad, y que regula la vida colectiva de

⁸¹ Una de las posturas que han tratado estos temas la encontramos en el estructural-funcionalismo con Sol Tax (1937), Eric Wolf (1981) y Frank Cancian (1965). Resaltando la postura de Wolf quien vinculaba la comunidad con los sistemas socioeconómicos más amplios, donde al interior la comunidad era considerada “corporativamente cerrada” por su producción de subsistencia, mientras que al exterior era “corporativamente abierta” por la relación que tiene con el sistema de explotación colonial, de trabajo y de mercado de capital intensivo.

⁸² De acuerdo con los planteamientos de Villoro (1992) donde el concepto de Estado cumple el valor de seguridad y orden, mientras que el de nación se refiere a la necesidad humana de pertenecer a una comunidad amplia y afirmar su identidad en ella. En algunas sociedades la nación histórica funda su identidad en su origen; en otras, el proyecto nacional se origina la interpretación de la historia. Actualmente es difícil pensar en la nación sin un vínculo político con el Estado unificado. Esta dificultad proviene de la concepción moderna del Estado-nación.

los pueblos indígenas. Actúa como un mecanismo de nivelación en cuanto al tiempo que se invierte al desempeñar los cargos –descuidando sus propias actividades familiares–, pero no es estrictamente ese sentido, ya que si bien es cierto que son impuestos en sus cargos, son individuos que tienen la posibilidad de desempeñar el cargo porque permanecen en la comunidad sin salir a trabajar (en el caso de La Manzanilla) o que tienen ciertos conocimientos reconocidos por su sociedad (en el caso de Agua Puerca).

En el sistema de cargos los habitantes ocupan los diferentes cargos alternando en la jerarquía cívico-religiosa anualmente, casi siempre en orden ascendente. También la jerarquía de cargos resulta ser el núcleo central de organización social de las comunidades indígenas, por medio del cual se establece el orden social, se reproduce la cohesión y la identidad de la comunidad y en lo económico mantiene las distintas redes de intercambio de una economía de subsistencia articulada con el capitalismo como sistema económico dominante, en lo político controla y armoniza el orden social y en lo religioso refuerza la cosmovisión indígena (Celestino, 2004).

Conforme al postulado anterior, vemos los matices que toma la jerarquía de cargos de Agua Puerca y establecen un punto de comparación con La Manzanilla, con una estructuración de poder distinta. El esquema de Victor Turner (1969) en este sentido es pertinente, respecto a las posiciones en el organigrama conforme a la lógica de una secuencia de status entre dos posiciones hacia la representación de la autoridad comunitaria (como un estado liminal) y por otro lado el escenario donde hay contradicciones o algún tipo de problema al interior de la comunidad que, en situaciones rituales se resuelven cooperando y participando para asegurar el mantenimiento de un orden que supera tales contradicciones y conflictos inherentes en el sistema social mundano (como un *communitas*).

Lo anterior se explica ante el hecho de que, al desempeñar cargos menores, como integrantes de comités (representantes, secretarios, tesoreros, de vigilancia), se espera de ellos que en un futuro no lejano puedan desempeñar cargos mayores, de ahí que la posibilidad sea inherente al ocupar dichas posiciones inferiores. En esta lógica, en La Manzanilla actúa del mismo modo cuando los aprendices o curanderos de menor prestigio van tomando cargos civiles y que los llevará con seguridad a desempeñarse como dirigentes de su comunidad y más aún, como los mejores curanderos.

La jerarquía de cargos al estar en constante relación y apoyo con otras instancias, se nutre de aquellos que desempeñan la dirección de comités, ya que se considera son los más aptos para ello, por sus capacidades de relación con escuelas y funcionarios de gobierno. En este sentido la posición estructural de los comités representan estados que tienen potencial de cambio en la organización comunitaria, semejante a una situación liminal (ya que no son estados neutros estáticos entre posiciones de la estructura social), entendida a la manera de Turner (1969). Desempeñar una función en los comités conlleva una fuerte carga de experiencia y responsabilidad, que lleva a ser considerados como potenciales autoridades del rancho.

Por otro lado, de acuerdo con los planteamientos turnerianos, como en todas las sociedades la armonía no es permanente y los conflictos suceden en distintos momentos y por distintas razones; los ataques por brujería y/o envidia con cierta regularidad están presentes, y aunque no se expresa abiertamente la acusación, tiende a crear fricciones que pueden separar familias. En este escenario, las celebraciones y trabajos comunitarios tienden a crear canales de relación que congregan a toda la sociedad, ya que se considera que no participar equivaldría a no respetar “el costumbre” y se corre el riesgo de que la

familia enferme o que no haya lluvias suficientes, ya que las deidades no habrán sido complacidas plenamente con la participación de todos.

Así, siguiendo a Barabas, nos dice que un estado en situación de *communitas*, tiene potencial de cambio en el proceso sociocultural, “un rito agrario bien realizado no sólo implica un cambio de posición para el ejecutor que adquiere prestigio por su desempeño sino para toda la sociedad, en la medida que ‘aseguran’ una buena relación con lo sagrado que traerá beneficio para la comunidad” (2003: 26).

De este modo resulta oportuno el uso de estos dos postulados turnerianos ya que permiten identificar los tránsitos de un status a otro en términos liminares, en esa posibilidad evidente de ascender en la escala social, mientras que el sentido *communitas* permite involucrar al grupo, al menos temporalmente, para la realización de los rituales necesarios y los trabajos comunitarios.

Las autoridades locales de Agua Puerca, como ya se ha descrito antes, representan una imbricación de funciones entre lo civil y lo religioso. Esta condición se puede entender a partir de su propio proceso histórico donde las congregaciones en pueblos y la evangelización no fue sistemática y se realizó con cierta holgura (aunado a la resistencia⁸³ de los indígenas para integrarse a un nuevo estilo de vida).

La configuración de varios ranchos indígenas serranos como Agua Puerca demuestran dinámicas que mantienen la fuerza de lazos inter e intracomunitarios, como lo demuestran los vínculos geográficos y de parentesco y las actividades económicas, políticas y religiosas entre Agua Puerca y La Manzanilla, por ejemplo.

⁸³ Una resistencia velada, cotidiana, donde “dejar de hacer” fue una de sus formas más recurrentes (Scoth, 2000).

En Agua Puerca el cargo de juez auxiliar se ha venido ajustando a las nuevas condiciones locales y regionales, y se ha dado paso a la representación comunitaria en manos de jóvenes padres de familia alfabetos y con buen manejo del idioma español, siendo que años atrás el mejor prospecto para este cargo era un adulto de experiencia en la vida (“de respeto” dice la gente), sin que fuera un “requisito” saber leer o escribir, ya que lo más valorado era que tuviera un conocimiento pleno de los asuntos de la comunidad.

Pero ante la presencia cada vez más constante de funcionarios de gobierno y la articulación con autoridades regionales y municipales, resultó ser una opción que se tomó en cuenta al momento de elegir a los nuevos jueces, y para el 2005 y 2006 jóvenes de menos de 40 años desempeñan esa función, ya que así se decidió en asamblea, argumentado que las nuevas autoridades deberían saber entablar relaciones óptimas y directas con los funcionarios Estatales de los diferentes niveles.

Haciendo un paréntesis, recordamos los planteamientos sobre la endoculturación que planteaba Aguirre Beltrán diciendo que este era “el proceso por medio del cual el individuo asimila las tradiciones de su grupo y conforme a ellas se comporta” (1992: 41), pero también plantea que en ese proceso existen dos momentos contrarios “el que actúa durante la niñez y el que se realiza en la edad adulta” (*Idem*), en el primero de ellos la persona es condicionada por los patrones básicos de su cultura: aprende a manejar los símbolos del lenguaje, las formas aceptadas de comportamiento, los valores reconocidos y las instituciones a las que debe adaptarse, “todo ello lo asimila de tal modo en el subconsciente, que la adhesión a las formas de vida del grupo propio se establecen con firmeza y solidez” (*Idem*).

Pero el individuo no es sólo receptor de su cultura, sino que también contribuye creando y seleccionando constantemente elementos propios y ajenos, como lo sugiere el segundo momento de la endoculturación, en la edad adulta, operando en el plano consciente de tal manera que “lo que es prestado a un individuo puede ser aceptado o rechazado; elige críticamente entre las alternativas que se le brindan” (Aguirre Beltrán, 1991: 42). Esto nos permite entender las adecuaciones en las sociedades, donde elementos nuevos o externos al grupo son interpretados de acuerdo a la lógica local que tiene su propio dinamismo y formas de articularse a lo ajeno, como lo vemos en la reestructuración de los cargos en Agua Puerca o la imbricación de cargos religiosos tradicionales (curanderos) con funciones civiles (jueces).

Por su parte las autoridades agrarias (representante del comisariado ejidal, secretario y tesorero) y representantes de comités, sirven de apoyo en las actividades que organizan los jueces, toda vez que se convoca a trabajos comunitarios (*fatiga*), para asambleas y en la realización de los dos rituales comunitarios más importantes: la Santa Cruz y el Día de Muertos.

En la realización de estas celebraciones los jueces encabezan las tareas de reunir a la gente y lograr que participen; en sus manos está la obligación de realizar “el costumbre” para que ese año se logren las cosechas y “estén contentos los difuntos”. En estos espacios rituales la gente converge y convive reforzando sus vínculos comunitarios, de lo contrario, en caso de no participar, puede ser el centro de

descalificaciones e incluso puede ser embrujado por alguien que lo considere “rico”, al no aportar para el bien común.⁸⁴

De este modo, resulta fundamental que las autoridades logren congregarse a la comunidad para la realización de sus actividades, de ahí que la ayuda mutua entre representantes de distintas instituciones sea una estrategia importante en la tarea de emplazar a la sociedad, en este sentido la organización social puede entenderse como un hecho social que remite a una disposición ordenada de roles dentro de la estructura social (Gluckman, 1978; Turner, 1969), como influyentes coercitivos que inciden conductas dentro de la sociedad.

Por esto la gente se vuelca en una actividad que se sale de la vida cotidiana para integrarse como grupo y compartir alimentos durante la celebración de algún ritual comunitario (Día de muertos, la Santa Cruz) y una convicción de hacer lo adecuado para su sociedad en beneficio de todos y en buenos términos con lo sagrado.

La disposición de cada uno en la vida cotidiana en este momento se disuelve y se vuelven vecinos y compañeros, adoptando temporalmente un modelo ideal de vida creando un *communitas*, que se orienta fundamentalmente a mantener el vínculo social y sagrado. De este modo, el sentido *communitas* es como un tiempo dentro del tiempo, es decir, un paréntesis en la vida de los indígenas que les permite reunirse y experimentarse en cuanto ser social.

Como ser juez es un cargo que no tiene algún tipo de remuneración económica resulta ser una función que se acepta ante la insistencia y presión de la comunidad, ya que son elegidos cada tres años como planilla (esto sirve también para que se apoyen

⁸⁴ Recordemos que la situación de “desprendimiento” del vínculo comunitario y una situación económica que lo haga sobresalir entre el grupo, es francamente inaceptable y los ataques pueden ser por la “envidia” que provoca dicha “riqueza” y que obliga de algún modo a la moderación de aquel.

mutuamente cada vez que les toque su turno), de ahí que sean representantes propuestos e impuestos por la mayoría.

El juez no es un gobernante solitario, se vincula directamente con las autoridades municipales y federales (de la CDI) y deberá atender sus funciones en detrimento de su propio trabajo y el mantenimiento de su familia, por lo que actualmente se está buscando que de parte del municipio reciban un pago. Pero también es cierto que son reconocidos y respetados por la gente, siendo un pago simbólico en status y prestigio; la participación en la jerarquía de cargos proporciona prestigio en la comunidad y por otro lado también resulta ser indeseado en momentos críticos al no poder salir de la comunidad para trabajar⁸⁵.

Por otro lado, en La Manzanilla la vida social se mantienen con mayor autonomía, en buena medida debido a que los vínculos al exterior se ven limitados por un incipiente manejo del español y la dinámica propia del rancho. Las relaciones sociales que tiene esta comunidad son más fuertes con Agua Puerca, ya que hay tanto vínculos de parentesco, como políticos y religiosos, donde los curanderos de La Manzanilla se integran a la vida social de Agua Puerca realizando ese papel fundamental.

En La Manzanilla la jerarquía de cargos se restringe a una autoridad representada por el juez auxiliar, cargo que se renueva cada año y representa una función que nadie quiere y cuando se tiene se acude con las autoridades de Agua Puerca, ya sea porque no saben leer o porque no tienen experiencia en el manejo de “la papelería” y necesitan

⁸⁵ Ya que aunque hay tres jueces y alguien de ellos cubre sus funciones ante la ausencia del titular, en tiempos de trabajo intenso fuera de la comunidad el juez no puede salir y dejar el cargo por cualquier eventualidad que pudiera presentarse.

orientación. También es frecuente que aquel que tiene el cargo de juez no realice sus “obligaciones” por dedicarse a su propio trabajo.

Este trabajo consiste en el cultivo de la tierra, pero también de sus funciones como curandero. Por esto la gente decide en las asambleas que el mejor candidato a ser juez sea un curandero, tanto por el reconocimiento social, como por “la disponibilidad de tiempo que tiene”, ya que los hombres jóvenes salen a trabajar por largos periodos.

Conforme a las referencias de la gente se dice que el curandero ha sido desde siempre el que “manda” en el rancho, con base en una percepción que permite identificar a los “mejores curanderos” de los más recientes, en este sentido dentro de la propia práctica del curanderismo existe una jerarquía que ubica en la escala más alta a los mejores curanderos (ancianos) y de ahí a los adultos de mediana –y creciente reputación– hasta llegar a los aprendices, los que están en la posición más baja.

La condición social de los curanderos, como se ha resaltado, es de mucho prestigio en su comunidad, al ser los conocedores y practicantes de una tradición heredada por sus antecesores que representan en su misma persona ese saber indígena reconocido y valorado en la práctica.

La vigencia de la actividad del curandero en las comunidades pames que hemos estudiado, da cuenta de la relevancia de su papel como especialista ritual que tiene en sus manos la posibilidad de mantener en equilibrio la salud y bienestar comunitario; asunto que no es menor al tener en cuenta que buena parte de la preocupación indígena se centra justamente en eso: mantener la salud y las condiciones óptimas de vida (buenas cosechas). Por otro lado, son continuadores de la tradición, en el sentido de reproducir ese conocimiento heredándolo a las nuevas generaciones; reproduciendo la cosmovisión que fundamenta sus prácticas, y viceversa.

Respecto de la dirigencia como autoridades comunitarias, los jueces de La Manzanilla se ha considerado que sean los más ancianos (como lo había sido en algún tiempo en Agua Puerca) y como característica particular hemos visto que son los curanderos más prestigiados. Si bien es cierto que no es regla, la elección del juez en La Manzanilla toma en cuenta la posición del curandero; el personaje más importante de su sociedad.

Y esta ensambladura de funciones que representa el juez-curandero, nos habla de una imbricación de cargos tradicionales y nuevos cargos impuestos, en forma tal que el poder que desempeñaba un individuo por su posición como especialista ritual se ve acrecentado. Lo que quiere decir que los cambios en la organización social tradicional no son drásticos, si nos apegamos a la perspectiva que se tiene de ellos en cuanto posibilidades de articulación con el Estado para obtener beneficios comunitarios; la adecuación de la sociedad a estos requerimientos de organización si bien es cierto que son dados desde fuera, tienen sus particularidades que se entienden bajo la lógica indígena que determina la forma como deberán ser desempeñados, por quienes y bajo qué condiciones.

De tal suerte que, cuando hablamos de cambio cultural no se está englobando a todos los aspectos de la cultura sino que “se limita a aspectos como la tecnología, pero en otros aspectos, como el de la organización social y política, el de la ideología o el de la ética, los cambios son lentos” (Aguirre Beltrán, 1991: 36); factores de identidad.

4.3 Elementos de identidad de los pames de Agua Puerca

Luego del análisis de la cosmovisión y el ritual agrícola en relación con la jerarquía de cargos, como dos de los aspectos más relevantes de la cultura indígena, establezco un

nexo que permita mostrar algunos elementos de la identidad indígena en el marco específico de Agua Puerca, con algunos planteamientos más amplios para su reflexión.

Como lo señala Bonfil (1995) la conceptualización de indio o indígena como categoría social conlleva a diversas implicaciones, como la distinción entre indio y etnia. Así, la definición de indio o indígena debe reconocer que el término designa una categoría social “supraétnica” que no denota contenido específico de los grupos que abarca, sino la particular relación que entre ellos y el sistema global existe.

En tanto el concepto de etnia tiene una relación estrecha con el de nación, se usa para designar un grupo que comparte una cultura, un grupo de individuos vinculados por un conjunto de caracteres comunes, antropológicos, lingüísticos, políticos, históricos, etcétera, cuya asociación constituye un sistema propio: una cultura.

De acuerdo a este argumento, el concepto de identidad cultural nos permite mirar por un lado la identidad individual, donde se destacan los rasgos que caracterizan a un sujeto determinado frente a todos los demás, y por otro lado, la identidad colectiva, que es aquella que nace cuando una persona se representa o reconoce como miembro de una comunidad determinada.

Así, la identidad cultural de los grupos sociales se construye continuamente al compartir una historia, un lugar, intereses comunes, valores y saberes. De la misma forma los individuos de las comunidades se han tenido que ajustar a normas y pautas de conducta con el fin de mantener el orden establecido o asumir la falta con un castigo impuesto por la misma sociedad.

Tomando en cuenta la cautela que recomiendan Barabas y Bartolomé (1986) de no reducir la identidad étnica ni a sus momentos históricos ni a sus momentos etnográficos contemporáneos, lo que caracteriza a una identidad étnica específica no es

el conjunto de rasgos culturales o el indicador lingüístico (aunque en algunos casos resulta fundamental), ni su tipo organizacional singular, ni su historia particular, sino la integración (no la suma) de estos factores a nivel de las representaciones ideológicas colectivas del grupo en cuestión (1986).

En este sentido el concepto de etnicidad –como la construcción social de la pertenencia a un grupo étnico– ubica a la población indígena en un sistema de dominio y sujeción a partir de una relación de dominio colonial en un proceso histórico, de ahí que “la identidad étnica por supuesto, no es una condición puramente subjetiva sino el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia de su identidad étnica” (Bonfil, citado en Celestino, 2004: 228),.

En este plano se discute la posibilidad de que, para que exista la identidad étnica debe haber autoconciencia social de grupo en situación de contraste o confrontación. De ahí “la importancia de las características culturales reflejadas en la etnografía actual a partir de las cuales se establece un contraste con la sociedad nacional envolvente y en las que se hace residir su particularidad histórica, su identidad étnica” (Medina, 1990: 450).

Por tal motivo la jerarquía de cargos en su articulación con otros factores socioculturales es relevante en la medida que, como dice Medina “la fiesta mexicana sólo es posible en la tradición rural por la existencia de una estructura organizativa que está en el meollo mismo de la comunidad, el sistema de cargos, y en la que se articulan de una manera compleja y original los procesos socioeconómicos, políticos, religiosos y étnicos que constituyen a la comunidad tradicional, pero principalmente la india, de raíz Mesomericana (en Celestino, 2004: 229).

Así, tanto los rasgos que permiten autoidentificación entre los pames, así como su situación dentro de la relación de dominio-sujeción del sistema nacional, permiten que se hable de una identidad local fundada en la pertenencia a un grupo étnico, donde el ritual agrícola y la cosmovisión mantienen las relaciones comunitarias mediante la jerarquía de cargos, mientras que en el ámbito regional se da a partir de las relaciones intercounitarias con otros ranchos pames.

En el devenir histórico de Agua Puerca los nexos con otros ranchos pames de la región hablan de un origen común con códigos de comunicación y visiones del mundo que sirven de fundamento para la persistencia de un tipo de identidad étnica local y regional frente a la sociedad dominante. Esto lo vemos en la relación indígena-mestizo, donde la percepción del otro sirve justamente para definir lo que es ser pame; son los elementos que se comparten, uno de ellos es la lengua, pero especialmente el saber indígena.

En Agua Puerca las contradicciones internas no son lo suficientemente fuertes como para fracturar la unidad comunitaria, y no es que se trate de una armonía plena y permanente, sin embargo los problemas sociales más graves son aquellos relacionados por ataques de brujería que se resuelven consultando algún curandero, a costa de perder bienes materiales, que son justamente uno de los motivos de este ataque motivado por la envidia. Por su parte, la participación en trabajos colectivos y durante las celebraciones que organizan las autoridades, mantienen el control y la cohesión social.

Los procesos de endocultaración han permitido que los pames de Agua Puerca y La Manzanilla logren conciliar lo externo con lo propio, sin que se vuelvan detonantes de cambio brusco o pérdida cultural, así lo demuestra el uso de la lengua materna, el

manejo de la tierra, la organización social, y la cosmovisión vinculada con el territorio serrano.

En lo regional Agua Puerca no enfrenta problemas de delimitación territorial, sino en la presión que ejercen los ejidatarios de la cabecera ejidal (el pueblo de La Palma) para que se integren los indígenas al programa Procede, cosa que ha llevado a enfrentamientos verbales los días de junta ejidal en el pueblo.

Si bien existen fricciones ocasionales por desvío de recursos que se quedan en el pueblo de La Palma, originalmente destinados a los indígenas, no se da abiertamente ningún enfrentamiento, y en todo caso se expresa en la comunidad la inconformidad. De la misma manera la situación en la que se encuentran los Gobernadores indígenas hace que existan descalificaciones entre aquel que representa al pueblo y el de los ranchos indígenas, resolviendo esta contradicción quedándose cada quien con su representante.

La presencia de grupos protestantes en la región tampoco significan algún tipo de fricción ya que en Agua Puerca no han logrado convencer más allá de una familia, sin embargo la inminente instalación de la sede de una Asociación Civil estadounidense ha sembrado cautela entre algunos habitantes que se cuestionan si habrá intereses ocultos, sobre todo religiosos.

Un factor muy importante de cohesión social y de identidad es el territorio en el cual tienen completa libertad de distribución y cuidado, aunado al valor sagrado que representan las mojoneras que están en las cumbres de algunos cerros, delimitando al mismo tiempo el territorio donde se mueven libremente. Documentos que están en manos del representante ejidal en Agua Puerca sirven como pruebas ante cualquier eventualidad para comprobar sus límites y la legitimidad de sus tierras.

Este territorio además está valorado a partir de una cosmovisión que resalta la importancia de los cerros, cañadas, sótanos, cuerpos de agua y milpas como lugares donde habitan los entes sagrados y donde se les ofrenda constantemente. Son lugares donde moran los Truenos, muertos y el Diablo, los que permiten la salud de la gente y que lleguen lluvias para que se logre la cosecha del maíz.

En la cima de cuatro de los cerros que rodean Agua Puerca los curanderos de La Manzanilla colocan las ofendas continuamente, actividad que refuerza el respeto que se le tiene en el rancho y la importancia de mantener esos lugares sin intervención de agricultores o ganaderos que quieran explotar dicho espacio.

Las milpas representan un vínculo esencial con la gente, ya que es lo que da el sustento más importante en la alimentación de las familias, por eso se le cuida con gran ahínco, se limpia en distintos momentos del año y se ofrendan huesos de pollo que se colocan en los cinco rumbos del terreno con la intención de que “de una buena cosecha”.

Hacia octubre la cosecha de los primeros elotes es ocasión de dar “el pago” a los vientos que corren en los cinco rumbos del pueblo, al mar, al viento frío, al viento de huracán, al aire caliente y al lugar donde se siembra, reforzando el vínculo con el maíz y asegurando la siguiente cosecha; son pues conocimientos compartidos entre los indígenas que tienen la obligación de seguir los preceptos heredados por generaciones.

También con la celebración de los muertos en noviembre y la Santa Cruz en mayo, las fiestas con trasfondo agrícola, reafirman vínculos internos al interior de la comunidad, mismas que son organizadas por las autoridades locales.

A nivel intercomunitario, el curandero establece relaciones continuas con habitantes de Agua Puerca, donde son solicitados continuamente, desempeñando funciones que ya no se hacen en este rancho, pero por otro lado desempeñan en el suyo

(La Manzanilla) funciones de autoridad local con nexos directos entre ambos ranchos, además de los de parentesco.

Los lugares de culto en un momento dado se ampliaron (en términos simbólicos) más allá de los límites étnicos, donde –se cree– la presencia de las deidades extendieron el espacio de acción a territorios más distantes (como el mar; el cerro de Las Cabezas en Tampalatlán, Tamasopo; la Virgen de la Peñita en Rayón, por ejemplo), este último lugar, el santuario de la Virgen de La Peñita, es un sitio a donde peregrinan indígenas de toda la región de La Palma (al menos unas 10 comunidades), donde periódicamente se reúnen los indígenas y se dan los pormenores de aquellos ranchos más alejados o que no se frecuentan. Como lo apunta Bartolomé. “Este reencuentro afectivo con la propia identidad la actualiza al hacerla colectiva y compartirla. La comunidad ritual, al unirnos con unos, simultáneamente nos separa de otros, y delimita nuestro ámbito social y cultural de pertenencia” (1997: 111).

De esta forma, considero que mientras exista una base social que soporte y reproduzca la cosmovisión, mientras se realicen los rituales y la jerarquía de cargos continúe cumpliendo su objetivo fundamental de organizar y cohesionar al grupo social, será difícil que la identidad indígena se pierda por completo. La pertenencia al grupo étnico se da a partir de compartir esos elementos comunes que afirman su identidad sin necesidad de plantear reivindicaciones o confrontaciones con otros grupos, ya que la reafirmación constante del ser indígenas es condición plena de la vida en la sierra pame.

4.3.1 Los Otros en la vida pame

Para los pames de Agua Puerca todos aquellos grupos mestizos e hispanohablantes son considerados “de fuera, no son de la gente [indígenas]”, aunque en otros tiempos hayan estado juntos hasta la explosión de la “gran olla”, según la explicación del mito.

Por la televisión que ven durante los momentos en que se descansa del arduo trabajo, hombres y mujeres se ponen al tanto de lo que acontece a lo lejos, en otros pueblos, ciudades y países. También el radio (que se usaba muchos años antes de que la electricidad llegara) es escuchado buena parte del día, en él se aprendieron muchas palabras en español, por medio de él también se acercó una realidad que les era ajena, pero que incidía en su percepción del mundo de “allá afuera”. Ocasionalmente se ve a la gente escuchando la programación de la radio indígena de Tancanhuitz (en la Huasteca potosina), donde se enteran de otros grupos indígenas, que aunque no son considerados de distinta condición (indígena), saben que hablan otra lengua y viven de otro modo (incluso los pames de la región de Santa María Acapulco y Aquismón).

Tanto la radio como el televisor han incidido en la imagen que se han hecho de la ciudad (“pueblo de piedra”, en lengua pame), un lugar donde “hay riqueza y se vive bien” –se escuchó decir en varias ocasiones–. Y es que esta relativa lejanía no sólo se mide en distancias kilométricas, sino también en la inversión monetaria para costear un viaje ya no digamos a otro país (donde los pocos migrantes que van a los Estados Unidos parten prácticamente solos a su suerte y con la idea de un viaje lejano, casi imposible), sino incluso a la capital del estado.

Los pocos viajes de algunos de sus habitantes han constatado esta multiplicidad de formas de vida: para don Maximiano fue un suplicio pasar unos días en la ciudad de México “encerrado todo el día” sin poder salir a caminar libremente, admirado de ver

como la gente vive en edificios “tan grandes y peligrosos”, así, la aglomeración y el caos de la ciudad fue en su experiencia sinónimo de problemas entre la gente, donde “no platican y todos andan aprisa... sin monte, ni árboles”; en pocas palabras, un medio hostil y de difícil encuentro y acercamiento entre las personas, cosa que es impensable en Agua Puerca, donde la vida privada es más bien comunitaria.

También los jornaleros que salen a trabajar a los ingenios azucareros o al corte de hortalizas en Río Verde u otros estados (Sinaloa, Nayarit) se dan cuenta de otras dinámicas urbanas y de pueblos campesinos mestizos con los cuales interactúan en grupo, es decir, que los grupos de hombres que van a trabajar permanecen todo el tiempo juntos, trabajan y conviven entre ellos mismos, ya sea porque los otros hablan una lengua distinta o porque los pames prefieren mantenerse “seguros”, juntos.

Los Otros involucran diversos grupos, ya que pueden ser vecinos con los que tienen contacto más o menos frecuente (los mestizos de varios pueblos, indígenas teenek y nahuas de la Huasteca), también pueden ser aquellos que no se conocen pero se sabe que existen (como los habitantes de otros estados de la República Mexicana o de otros países).

Para los pames, los mestizos son “de razón”, los que no hablan el xi'iuy. Son hispanohablantes y “no tienen el costumbre”; no viven como ellos (en ranchos pequeños, con casas de vara y palma, “con pobreza”), ni tienen tradiciones heredadas por “los de antes”.

Los mestizos son sus vecinos (los pueblos más cercanos son La Palma, a unos 10 kilómetros, Pinihuán y El Puente (Santa Catarina) a unos 20 kilómetros de distancia), con ellos entablan relaciones eminentemente comerciales (comprando o trabajando en sus tierras).

Algunos de los pueblos hispanohablantes son considerados por los indígenas como mejores destinos para trabajar y entablar relaciones, ya que el trato que se les da es “amistoso”, como es el caso del pueblo de El Puente y Pinihuán, ahí los mestizos “son buena gente “ y reciben mejor pago e incluso les regalan comida, fruta y ropa.

En cambio, en La Palma, que por distancia es mucho más cercana que los otros pueblos mestizos, las relaciones son mínimas y se limitan a tratos comerciales y en algunos casos amistosos. Es bien sabido por los indígenas que se les estigma negativamente en ese pueblo, ya que el termino “pamito” tiene una fuerte carga peyorativa con la cual se designa a alguien que se quiere ofender (sea indígena o no); la expresión refiere una condición de pobreza, ignorancia, timidez y apariencia descuidada (según la percepción de algunas personas del pueblo de La Palma).

Por su parte, algunos habitantes no indígenas de La Palma consideran a los pames como “borrachos y flojos”, en ellos ven la posibilidad de gestionar recursos en su propio beneficio, ya que por ejemplo, a nombre del “pueblo indígena” buscan apoyos para construcción de caminos, en ganadería y apoyo al campo, así como en el albergue recién construido en el pueblo. En este sentido, la bandera de lo indígena es usada por los mestizos del pueblo de La Palma para obtener sus propios beneficios, sin que se vean beneficiados los indígenas de los múltiples ranchos.

En este sentido, los indígenas son conscientes de este hecho y por ello consideran a los mestizos de La Palma como “burlones y abusivos”, aprovechando toda ocasión para encabezar la causa indígena, aún en ausencia de los propios indígenas o en todo caso, como un conglomerado de gente que hace fuerza numérica en reivindicaciones que no nacen en el seno de las comunidades.

Respecto de otros pames, saben que existen pero no tienen mayor contacto con ellos, como ya se ha dicho más arriba, perciben que hay pames en otras regiones lejanas (Santa María Acapulco, Rayón, Ciudad del Maíz, Aquismón) y saben que son sus parientes de lejanos tiempos y comparten orígenes, pero que se fueron distanciando. Con los del norte (Rayón y Ciudad del Maíz) tienen contactos eventuales, con los del sur (Santa María Acapulco) prácticamente no hay contacto.

Los Otros son la parte contrastiva de lo que es un pame, tanto en la condición cultural como en el estilo de vida enfocado hacia la individualidad por encima de la comunidad. Pero por otro lado también se considera (con base en las apreciaciones de los adultos) inaceptable que aquellos jóvenes indígenas se comporten de forma “citadina” o como “gente de razón” ya que según los adultos, su condición indígena es visible: “al caminar luego se ve quién es la gente [pames], porque nosotros caminamos como brincado, porque siempre andamos en las piedras y desde chiquitos así caminamos, los de la ciudad caminan de otro modo, pos andan en lo plano... luego las muchachas o los jóvenes que salen a trabajar, que ya se visten como de ciudad y como que quieren caminar así, pero luego se ve quién es...” (Sr. Jesús Escudero, AP, 2005).

La manera de caminar explica una forma más de identificación entre quienes viven en la sierra y los que no, ya que su historia revela su auténtico origen cuando se trata de ocultar; es, por tanto, un hecho contundente que quienes son indígenas tienen una forma particular de caminar, convirtiéndose así en un distintivo de lo indígena. En este sentido se entiende la valoración del individuo social pame, es “la imagen que la sociedad ha construido subjetivamente respecto a lo que debe ser uno de sus miembros, imagen que es necesariamente internalizada por los individuos para responder a las expectativas existentes” (Bartolomé, 1997: 150)

De esta forma, comportarse como “citadino” o rancharo [ganadero], hablar en español, tener bienes... es una situación que no es bien vista por la comunidad, lo que puede provocar el ataque de algunos vecinos que, por envidia, busquen que aquel se vista y comporte de una manera tal que sea aceptable para todos, con una condición económica similar.

Así, los pames pueden asumir una identidad indígena que se alterna con elementos que pertenecen al ámbito mestizo, ya que la condición de ser pame conlleva una carga negativa al exterior, de ahí que al relacionarse con los mestizos de otros pueblos, con los funcionarios municipales y del gobierno federal (CDI), como con los patronos que los emplean; sea fundamental hablar español y saberse “mover” y tener “malicia” en ese ámbito. Al retornar a sus comunidades, en el trato cotidiano el individuo vuelve a participar en la organización social desempeñando sus funciones como hijo, padre, hermano, compadre, juez, curandero, etcétera.

Por otro lado, en el ámbito ritual de la práctica de los curanderos, el *Mpaūūntze'* o Diablo está relacionado con los atributos del mestizo (es un jinete, es maldoso, es un animal salvaje o un chivo, es ambicioso, crea problemas, le gusta la sangre y puede ser una chinche o pulga, le gusta el dinero, es de fuera) causante de enfermedad y desorden.

Conforme a la percepción indígena de la alteridad, el lenguaje simbólico recrea escenarios donde se le sujeta y domina al diablo-mestizo; en este ámbito indígena la otredad simbolizada les permite al grupo encausar de algún modo la confrontación y dominio que en la vida real no podría darse.

El Otro, en contextos rituales, es el mestizo que causa daños, al que hay que ganarse con regalos y persuadirlo para que no haga daño a las personas y las cosechas;

es un ser ambivalente que puede causar bienestar o mal, condición humana de un ser que es “convenenciero”, como los mestizos, dirían los pames.

Recapitulando, en la parte que se discuten las relaciones entre la cosmovisión y las representaciones colectivas del espacio, uno se puede dar cuenta de la importancia que representa el entorno a partir de lo que Cardoso de Oliveira (en Barabas, 2003) llama las *categorías de entendimiento* en tanto concepciones locales del tiempo y el espacio. Así, el territorio indígena pame refuerza sus límites y jurisdicción con la actividad permanente de ofrendar los cerros sagrados, y en su base ideológica la cosmovisión orienta el comportamiento social de acuerdo a esos conocimientos.

En la parte correspondiente al sistema de cargos se explora la propuesta teórica de Turner (1969) sobre la secuencia de status en forma ascendente en términos de liminalidad, mientras que la *communitas* está representada por la participación con el fin de asegurar el mantenimiento de un orden y buena relación con lo sagrado, además del aumento de prestigio para el juez (y el juez-curandero). El organigrama de las comunidades permite ver la forma como se organizan las actividades que cada sector debe realizar, asegurando la reproducción del grupo y reforzando sus lazos identitarios.

Finalmente llegamos al aspecto de la identidad en la cual la exaltación de su condición étnica no opera, ni lo indígena es tomado estrictamente con fines reivindicativos, ya que no abogan por la defensa o exacerbación de las danzas o las artesanías, ni se pronuncian en solidaridad de los movimientos indios en otras partes del país.

Es un hecho que no dan muestra de lo distintivo de su grupo; sin traje tradicional ni rituales “llamativos”, sin grandes muestras de sus saberes y obras... los pames se

asumen como coraza de defensa de su identidad detrás de argumentos donde, “eso era antes, pero ya no se hace, ya no creemos en eso”.

Pero si bien es cierto que ni el pasado prehispánico resaltado continuamente en la cultura mexicana ha sido integrado en la actualidad entre los pames, tampoco se debe pensar que ha desaparecido y se ha disuelto en la globalidad. Y es que parece ser un juego de discursos que se presentan al exterior e interior de acuerdo a la imagen que se pretenda dar.

Esto porque ante la aparente subvaloración de la cultura propia aparece un discurso –o práctica, que es más–, que muestra lo contrario. Esto es, que ante la negativa frecuente de prácticas y creencias, aparece de pronto en las actividades diarias, durante la intimidad del hogar o la reunión entre amigos, las referencias a la existencia de ciertos seres, a la práctica de los curanderos (que por lo demás, expresan con mucha prudencia) y una serie de acontecimientos que revelan profundos conocimientos y saberes muy particulares de este grupo.

El ritual agrícola es una buena muestra de esta participación en asuntos que competen a toda la comunidad con la jerarquía de cargos, de hecho es fundamental la participación tanto de los miembros de la familia como de los curanderos en la realización y continuación de las ofrendas a los Truenos, Diablo y Muerto, asegurando al mismo tiempo la reproducción de su cultura.

CONCLUSIONES

El estudio de la cosmovisión indígena es un largo y sinuoso camino... y queda mucho por recorrer. Este trabajo puso en la mesa el tema de la actividad ritual relacionada con los ciclos agrícolas donde, tanto una jerarquía de cargos está al frente de celebraciones colectivas que buscan mantener un equilibrio social y en buenos términos con las deidades del panteón pameano, mientras que los especialistas rituales son los continuadores de saberes y prácticas que posibilitan la relación hombre-sagrado de forma fundamental.

En estas páginas mostré un argumento discursivo basado en la exégesis indígena de narrativas que fueron confrontadas con la actividad de las prácticas rituales, donde la comunidad participaba en diferentes momentos e intensidades de acuerdo a la disposición de tiempos y espacios propios para cada celebración.

La elaboración de una etnografía con cierta precisión en estos aspectos, permitió resolver en parte el problema de la profundidad que se logra con un trabajo de campo intenso y con el manejo de la lengua indígena. Ante la limitación que representa la falta del dominio del idioma xi'iuy, máxime en este tipo de estudios donde las categorías locales son clave para el entendimiento de la cultura en cuestión, no pierde mérito el esfuerzo de interpretación que tanto los indígenas hicieron para darme a entender la información aquí presentada, como la exploración que realicé al observar y participar directamente en eventos que fueron cruciales para entender aspectos de la visión del mundo pame y la ritualidad de tipo agrícola.

De esta forma más que conclusiones presento aquí una serie de reflexiones que me llevaron a nuevas preguntas, algunas de ellas encuentran respuesta, otras, quedan aún

pendientes de averiguar. Habiendo descrito y analizado etnográficamente la cosmovisión, el ritual y ciclo agrícola, la jerarquía de cargos, y algunos elementos de la identidad que caracterizan a dicha comunidad, presento a continuación una reflexión de todos estos aspectos como una forma de condensar los principales hallazgos de la investigación.

Cuando llegue esa noche a Agua Puerca, acompañando a un jornalero que regresaba de trabajar en la zafra, subiendo del pueblo de La Palma por entre los cerros y caminando entre un suelo rocoso, me llevaría a experimentar de cerca la forma en cómo viven y sienten los indígenas pames de esta región. Fue así que poco a poco fui afianzando lazos de amistad con muchas personas, con ancianos y jóvenes, con niños que luego de un tiempo ya platicaban conmigo y me saludaban de mano, como saludan a los adultos mostrando el respeto que sus padres les han inculcado.

La dinámica local aparentaba una incesante rutina; de los trabajos en la casa, el cuidado de los animales, los trabajos en la milpa y en la zafra, las borracheras los fines de semana... pero esta aparente rutina era justamente lo que precedía a las celebraciones y trabajos comunitarios, a los rituales en la casa y en la milpa, a las visitas en el panteón, a la incursión en el monte, donde habría que ir con sigilo para evitar el enojo de seres que habitan ahí.

De este modo me fui dando cuenta que muchos de los asuntos que tienen que ver con sus creencias y lo que le llaman “el costumbre” no se ventila de forma abierta y de forma simple, justamente porque representa una parte importante de su visión del mundo. Pero esto no parecía ser así, ya que constantemente la misma gente “devaluaba” creencias y costumbres que calificaban categóricamente de atrasadas y “de antes”, que ya no creían y sabían nada de las prácticas que les habrían enseñado sus antecesores;

esto lo pude contrastar con los argumentos que luego ventilaban en charlas ocasionales y sobre todo en rituales y celebraciones donde participaba la gente. De este modo, no hablar de “sus costumbres y creencias” es una forma de protección ante la estigmatización y la crítica frente al extraño que no comparte dicho conocimiento.

Considero pues que ese saber pame es un asunto íntimo que se cubre con una coraza de silencio y aparente rechazo o descalificación, lo cual asegura no hablar de ello y se evita ser blanco de descalificaciones, señalamientos y (mayor) discriminación por parte del mestizo o el forastero (que supondría es “de razón”, en cierto sentido, una cultura de mayor reconocimiento en términos amplios).

Al mirar esos momentos que rompen con la aparente rutina, noté que había una serie de actividades a lo largo del año que formaban parte fundamental de sus vínculos con el entorno y los seres que lo habitaban. Esos momentos de celebración de Santos y Vírgenes eran tiempos de congregación y apoyo mutuo; la comunidad exaltaba en ese momento su sentido solidario y recíproco, no sólo entre sus semejantes sino también con las deidades de un panteón católico que ha sido resentematizado en la figura de un dios similar al sol y de santos que son obligados a traer las lluvias a la sierra.

En términos generales cada ritual se relacionaba de una u otra forma con la motivación de un buen temporal para la siembra del maíz y el agradecimiento por la cosecha. Vincular así, los rituales agrícolas con la organización social me permitió mirar a través de un organigrama que establecía roles y papeles dentro de la sociedad, articulando espacios y tiempos específicos de actividad de acuerdo al ciclo agrícola que determinaba su realización.

De esta forma se demuestra que el ritual agrícola no es un evento aislado, sino que forma parte de las actividades contempladas en el calendario anual. En lo

comunitario la jerarquía de cargos permite que se lleve a cabo en dos momentos cruciales: La Santa Cruz y el Día de muertos; siendo los más importantes el que está vinculado con la “petición de lluvia” en el mes de Mayo con la celebración de la Santa Cruz y hacia la cosecha de elotes con “el pago” en la celebración de los Muertos.

Conforme a las descripciones de los dos rituales agrícolas más importantes: el de enterrar los huesos en la milpa y evocar al ancestro (Primer Muerto) el día de la Santa Cruz, así como la cosecha de elotes y la celebración de los muertos, marcan dos momentos trascendentales en la vida comunitaria por ser significativamente las que permiten por un lado la presencia de las lluvias al “darle de comer a la tierra”, mientras que en la cosecha de los elotes el ritual que le acompaña está orientado a dar “el pago” a los vientos y al Trueno, al tiempo que se da paso a la celebración de los muertos que marcan el final del tiempo de lluvias.

La actividad ritual se refuerza con las creencias y prácticas que realizan los curanderos. La presencia de curanderos en Agua Puerca permite articular las creencias relacionadas con el Trueno, Muerto y Diablo y su incidencia en la vida diaria, justamente por la capacidad que tiene el ritual de representar el mundo, reagrupando la colectividad y eventos espacio-temporales significativos.

Resalta de este modo el papel que desempeña el especialista ritual a nivel intercomunitario, ya que ante la ausencia del chamán⁸⁶ en Agua Puerca, su ámbito de acción se amplía a nivel regional. Pero además, las actividades rituales de “petición de lluvia” con el ofrecimiento de la “comida” al Trueno y Muertos, además del “pago” con

⁸⁶ El uso de este término permite entender la actividad del especialista ritual como una categoría etnológica que engloba dicha práctica.

la cosecha de los primeros elotes y ofrenda a los cinco rumbos del mundo, son actos que realizan no sólo los especialistas rituales sino también los jefes de familia

Como parte del circuito ritual en los cerros donde se ofrenda, los curanderos son los encargados de mantener el orden de la comunidad y el equilibrio en el plano de lo sagrado. Es el curandero una parte fundamental para la realización de los rituales agrarios y de la salud humana, si no ejerciera sus prácticas el caos, la sequía y la enfermedad caerían. Para ello la jerarquía de cargos, al ser el eje de la organización social de la comunidad, refuerza los rituales agrícolas y se alimenta de la cosmovisión que le da legitimidad y se retroalimentan mutuamente.

De un modelo Turneriano planteo que en la estructura social, el tránsito de una posición inferior a un nuevo estatus de la jerarquía de cargos conlleva un estado liminal donde la posición estructural de los comités representan estados que tienen potencial de cambio en el proceso comunitario, es decir, que los miembros de los comités no se mantendrán estáticos o separados, sino que se integrarán en algún momento a la jerarquía de cargos, conforme a la configuración actual en Agua Puerca.

Por otro lado, la superposición de cargos civiles del gobierno municipal en la estructura local donde los curanderos son los líderes y dirigentes de la comunidad –en La Manzanilla–, demuestran estos matices en la composición de las comunidades indígenas que en lo esencial de la cultura comparten rasgos comunes. Esta situación se da en buena medida por la relación diferenciada que cada comunidad entabla con el “exterior”, ya que como se ha visto, en La Manzanilla los procesos de articulación externa son menores en comparación con Agua Puerca, que está más vinculada con otros pueblos mestizos e instancias de gobierno. Pero esto no significa que exista fractura en la organización comunitaria sino que en todo caso se van acomodando.

Esta jerarquía cívico-religiosa permite también que la comunidad adquiriera cierto grado de autonomía en su administración política, económica y religiosa, sin embargo, a pesar de sus funciones en las fiestas de tipo católico, no responde necesariamente a los intereses de la Iglesia Católica, sino como actos eminentemente de interés comunitario entendidos como parte del *costumbre*. Al mismo tiempo, en las fiestas y los trabajos comunitarios se confirma y legitima su jurisdicción frente a los pueblos vecinos.

Llegar a plantear, a partir de la actividad ritual y la organización social, la existencia de una cosmovisión pame, representó una posibilidad de relacionar el conocimiento ancestral con las prácticas rituales actuales; constituyó un punto nodal para entender los significados de la realidad indígena en Agua Puerca.

En esta cosmovisión están presentes saberes y nociones del mundo ligadas con la concepción del tiempo-espacio semejante a la que muestran otros grupos de tradición mesoamericana. El eje de movimiento de sol, como el tránsito de vientos, nubes y lluvia, en relación con el sentido simbólico de la cuerda que une los tres niveles del mundo, me permiten precisar que la conceptualización del tiempo-espacio pame obedece a vínculos con la actividad agrícola y las deidades meteorológicas.

En el plano de las representaciones, las relaciones entre el plano terrestre y celeste son posibles en las nociones de monte/comunidad, donde la lejanía y la vida salvaje del monte se entiende como “peligrosa” en contraposición con la comunidad donde está la vida “doméstica”. Los *animales* en este sentido refuerzan la concepción de seres sagrados vinculados con el mar que provee de lluvias, como espacio mítico, y de la geografía local donde los cerros y mojoneras marcan el espacio indígena ritualizado, frente al espacio mestizo mundano. El territorio, como espacio socializado, sirve como

un elemento de identidad muy importante por el carácter de retroalimentación que genera la concepción del espacio en términos sagrados.

La cosmovisión es también un factor de cohesión social, ya que da cuerpo a la ideología y los comportamientos entre individuos y con las divinidades. La articulación con la organización social, la socialización familiar y las relaciones de parentesco inter e intracomunitarias permiten la introyección de saberes y conocimientos propios de la cultura que moldea y reproduce la sociedad. En este sentido la visión del mundo encuentra expresión en las narraciones y en la actividad ritual que realizan tanto los grupos familiares, como las autoridades y los especialistas rituales; distintos niveles que comparten significados culturales. En este sentido los ancestros son esenciales en la reproducción social ya que refieren el pasado pameano y sobre el cual se proyecta el presente y futuro, en relación con los seres sagrados que habitan el mundo.

Finalmente reflexiono en la posibilidad de que existen elementos que me permiten hablar de una identidad de los pames de Agua Puerca en términos de su saber y otros elementos conexos. Tomando en cuenta la existencia de un proceso histórico específico donde el grupo comparte una historia común y una serie de códigos de comunicación y relación que son la base de su persistencia como grupo.

A diferencia de aquellas visiones que resaltan la identidad étnica como un conjunto de rasgos a manera de catálogo o aquella que enfatizan la subjetividad de la afiliación étnica orientada al mantenimiento de las fronteras grupales como meras categorías de interacción orientadas por cálculos y análisis situacionales de carácter eminentemente racional, hasta aquellas visiones que consideran a los grupos étnicos como grupos de interés que explotan su cultura tradicional con arreglo a fines políticos.

Considero que los pames no apelan a su condición étnica para algún proyecto de reivindicación indígena porque no ven que esté en peligro su permanencia como grupo, ni que su cultura se vea trastocada gravemente, sino que toman del mundo actual lo necesario para su vida sin que tengan que dejar su costumbre heredada por generaciones.

Para ello recorro al análisis de la cosmovisión, el ritual agrícola y la jerarquía de cargos para comprender las articulaciones que permiten la reproducción de la identidad indígena en términos de un territorio socializado y de carácter sagrado, con reglas de comportamiento como la etno-endogamia, y la simbolización de la otredad en términos rituales donde el Diablo es asociado con el mestizo y comparte atributos de todo aquello que no es deseado y permitido en la sociedad pame (la ambición, la maldad, la burla, lo aprovechado). Así, la identidad indígena se va introyectando a lo largo de la vida como parte de la cultura misma, y la autoconciencia de sí mismos como indígenas se da en la interacción con el Otro, que lleva con frecuencia a una percepción estigmatizada del nosotros y los otros, con una situación desventajosa para el indígena en el contexto de dicha interacción, de ahí que la alteridad represente el lugar desde donde se mira a sí mismo y se reafirma como parte del grupo.

Los elementos hasta aquí mostrados permiten dar cuenta de elementos comunes de la cosmovisión y la ritualidad (que se refieren mutuamente), y en cierto modo la jerarquía cívico-religiosa, de los pames del norte en relación con ciertas nociones del tiempo-espacio y las deidades relacionadas con la lluvia y su morada en el mar, cuevas y vientos, tienen elementos comunes con las de culturas Mesoamericanas. Considero de este modo, que las relaciones en estos términos provienen de larga duración, tanto por su situación geográfica a lo largo del tiempo, como por las relaciones que entablaron los grupos en esta frontera septentrional.

Algunos pendientes han quedado para ser considerados en futuras investigaciones, no habría sido de este modo si hubiera podido profundizar en ellos, pero toda investigación deberá terminar en un momento dado.

Uno de esos pendientes es indagar más sobre la importancia que representa la luna y otros astros en relación con el crecimiento de las plantas y las personas, vislumbre apenas que existe una relación entre ciclos lunares y la de gestación de un niño, sería interesante vincularlo con el ciclo agrícola de forma más amplia.

Otra ambiciosa tarea sería “monitorear” la actividad ritual en toda la región de La Palma y determinar convergencias y divergencias tanto en las practicas (el ritual mismo) como en las nociones del mundo (la cosmovisión), de esta forma sería interesante saber si se puede hablar de una región con un comportamiento ritual constante.

Finalmente considero que sería muy valioso investigar más sobre la constitución y concepción del cuerpo humano pame, así como de la práctica del nagualismo, del cual sólo tengo vagas referencias. Y sería de gran valor que pudiera abordarse en la lengua indígena, lo cual sin duda merece todo el tiempo y esfuerzo necesario.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra polémica*, México, SEP/INAH, 1976.

— *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mesoamérica*, México, Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz/FCE, 1991.

— *El proceso de aculturación, y el cambio sociocultural en México*, México, Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz/FCE, 1992.

Albores Zárate, Beatriz y Johanna Broda (coords), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, 1997

Albores Zárate, Beatriz, “Los graniceros y el tiempo cósmico en la región que ocupó el Matlatzinco”, en *Estudios de Cultura otopame*, núm. 5, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006, pp. 71-117

Almazán Cadena, Antonio, *Síntesis geográfica del Estado de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Ediciones del Ateneo Nacional de Investigaciones Geográficas, sección San Luis Potosí, 1985.

Alvarado Solís, Neyra Patricia, *Titailpi... Timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte, el sistema ritual de los mexicaneros*, Morelia, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Exconvento de Tiripetío, 2004.

— “Una aproximación a las peregrinaciones del desierto”, en Andrés Fábregas, Mario Alberto Nájera y Cándido González (eds.), *La Tierra nómada (Seminario permanente reestudios de la Gran Chichimeca)*, México, Universidad de Guadalajara/UAA/UAZ/COLSAN/COLMICH/COLJAL, 2005, pp. 175-192.

— “La concepción espacio-temporal en los rituales mexicaneros”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarria (eds.), *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, México, UNAM-IIA, 2006, pp. 223-236.

Ariel de Vidas, Anath, *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, CIESAS/COLSAN/CEMCA/Instituto de Investigaciones para el Desarrollo, 2003.

Barabas, Alicia y Miguel Ángel Bartoloé (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural, la dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH, 1986.

Barabas, Alicia (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 2, México, INAH, 2003.

Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI/INI, 1997.

Bastide, Roger, “Memoria colectiva y sociología del bricolage”, en Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, México, SEP/Universidad Autónoma de Guadalajara/COMECOSO, 1987, pp. 512-530.

Bonfil, Guillermo, “La fiesta como espacio de resistencia étnica”, en *México Indígena*, núm. 6, septiembre-octubre, México, INI, 1995, pp. 200-223.

Broda, Johanna, Iwaniszewski y Maupomé, *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, 1991.

Broda, Johanna, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, Madrid, Universidad Complutense, 1971, pp. 245-327.

— “Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología”, en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Editorial Nueva Imagen, 1978, pp. 221-255.

— “La historia y la etnografía”, en *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, pp. 11-36.

— “El culto mexica de los cerros en la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, 1997, pp. 49-90.

Broda, Johanna y Jorge Félix-Báez (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/Conaculta, 2001.

Cancian, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI, 1965.

Carot, Patricia y Marie-Areti Hers, “La gesta de los toltecas chichimecas y de los purépechas en las tierras de los antiguos pueblos ancestrales”, en Carlo Bonfiglioli *et al* (Eds.), *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, México, UNAM-IIA, 2006, pp. 47-82.

Celestino Solís, Eustaquio, *Gotas de maíz. Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*, México, CIESAS, 2004.

Chemin, Dominique, “Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas en la región pame de Santa María Acapulco”, en *Anales de Antropología*, vol. 17, núm. 2, México, UNAM-IIA, 1980, pp. 67-97.

— “El enigma pame”, en *Girones de Historia*, San Luis Potosí, AHESLP, 1991, pp. 91-97.

— “Unas consideraciones sobre los pames y su historia” en Lydia Torre (coord.), *Xi’Oi Coloquio Pame, Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*, México Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí/Instituto de Cultura de San Luis Potosí, 1996, pp. 29-42.

Chemin Bässler, Heidi, “Sobrevivencias precortesianas en las creencias de los pames del norte, estado de San Luis Potosí, México”, en *Archivo de Historia Potosina*, núm. 33, julio-septiembre 1977, pp. 21-31.

— *Los Pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI-Serie de Investigaciones Sociales, 1984.

Christensen, Bodil, “Brujerías con papel indígena en San Pablito, Puebla” en *Arqueología Mexicana*, núm. 69, septiembre-octubre, México, INAH, 2004, pp. 62-64.

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1925.

Fagetti, Antonella, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Plaza y Valdés/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1998.

Galinier, Jacques, *La mitad de mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI, 1990.

Gibson, Lorna, *El sistema de Parentesco pame*, vol. 2, núm. 1, México, Sobretiro de Yam, 1954.

Gilbert, Joseph y Daniel Nugent (comp.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, México, ERA, 2002.

Giménez Gilberto, “Territorio y cultura”, en *Culturas contemporáneas*, vol. 2, núm. 4, México, Época, 1994, pp. 9-30.

Gluckman, Max, *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal, 1978.

Gossen, Gary H., *Los chamulas en el mundo del sol*, núm. 28, México, INI, Serie Antropología Social, 1979.

Grimaldo Salinas, Jaime Israel, *Reproducción de los xi’iui (pames) a través de la migración y sus prácticas religiosas en la localidad de San Pedro, Santa María Acapulco*, tesis de maestría en Antropología Social, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2006.

Gutiérrez del Ángel, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta: El gran rito de paso de los huicholes*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2002.

Hoffmann, Odile y Fernando I. Salmerón (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, México, CIESAS/ORSTOM/SEP, 1997.

Iwaniszewski, Stanislaw, “El papel sociocultural del espacio simbólico: la evolución del simbolismo espacial en las tierras bajas mayas”, en *Actas Latinoamericanas de Varsovia*, tomo 15, Varsovia, Universidad de Varsovia, 1993, pp. 85-117.

Korsbaek, Leif “El desarrollo del sistema de cargos en San Juan Chamula: Las predicciones de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos”, en *Anales de Antropología*, vol. 24, México, UNAM-IIA, 1987, pp. 215-242.

— (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.

Korsbaek, Leif y Felipe González Ortiz, “La Población y el gobierno indígena en el contexto territorial del municipio en el Estado de México”, en *Quivera*, año 2, núm. 2, México, Universidad Autónoma del Estado de México/Facultad de Planeación Urbana y Regional, 1999, pp. 45-56.

Labra, Gerónimo de, “Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chihimecas jonaces en la Sierra Gorda, distante de la Ciudad de México 35 leguas”, en Jaime Nieto Ramírez, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro-Centro de Estudios Antropológicos, 1988, pp. 46-79.

Lara Cisneros, Gerardo, *Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII. El Cristo Viejo de Xichú* (tesis de licenciatura en historia), México, UNAM-FFyL, 1995.

Lastra, Yolanda, “Los estudios sobre las lenguas otopames” en Yolanda Lastra y Noemí Quezada (eds.), *Estudios de Cultura Otopame*, núm. 1, México, UNAM-IIA. 1998, pp. 61-65.

Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*, México, Siglo XXI Editores, 1996.

López Austin, Alfredo, “Organización política en el Altiplano Central de México durante el posclásico” en *Historia Mexicana*, vol. 23, núm. 4, México, Colmex, 1974, pp. 515-550.

— *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., Serie Antropológica núm. 39, México, UNAM-IIA, 1980.

— *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

— *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

—— “La cosmovisión mesoamericana” en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.) *Temas mesoamericanos*, México, INAH/CONACULTA, 1996, pp. 471-507.

—— “La composición de la persona en la tradición mesoamericana” en *Arqueología Mexicana*, núm. 65, INAH, 2004 (a), pp. 30-35.

—— “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana” en *Arqueología Mexicana*, núm. 69, INAH, México, 2004 (b), pp. 20-29.

Manrique C., Leonardo, “Análisis preliminar del vocabulario de fray Juan Guadalupe Soriano”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM, 1975, pp. 319-333.

Medina, Andrés, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, UNAM-IIA, 2000.

Michelet, Dominique, “Las primeras exploraciones en la Huasteca, la Pamería y el Gran Tunal”, en *Pulso*, 4 de enero de 1994, pp. 3-4.

Muñoz Espinosa, María Teresa, “Material cerámico de la Sierra Gorda” *Sierra Gorda: pasado y presente*, México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Secretaría de Educación, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994, pp. 12-25.

Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande: ritual agrícola, iniciación y cosmovisión de una comunidad wixarika (T+apurie/Santa Catarina Cuexcomatitán)*, tesis de doctorado en Antropología, México, UNAM-FFyL, 1998.

Noyola, Inocencio, “El estudio de los Pames. Balance historiográfico” en Lydia Torre (coord.), *Xi’Oi Coloquio Pame, Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*, México, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí/Instituto de Cultura de San Luis Potosí, 1996, pp. 11-27.

Odoñez Cabezas, Giomar, *Pames*, CDI/PNUD, 2004.

Olmos Aguilera, Miguel, “Estética, música y cosmogonía en el noroeste de México”, en Carlo Bonfiglioli *et al* (eds.), *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, México, UNAM-IIA, 2006, pp. 311-328.

Pitarch, Ramón Pedro, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996.

Powell, Phillip, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, Trad. Juan José Utrilla, México, FCE-SEP. 1984.

Rabinow, Paul, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Barcelona, Júcar Universidad, 1992.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ediciones Era, 2000.

Semo, Enrique, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521-1763*, México, Ediciones Era, 1985.

Soriano, fray Juan Guadalupe, Prólogo historial, en Héctor Samperio Gutiérrez “Misiones del Colegio Apostólico de San Francisco de Pachuca en la Sierra de Zimapán”, en *Historiografía Hidalguense II, Memoria del II simposio celebrado en a ciudad de Pachuca Hidalgo*, con motivo del sexto aniversario del (CEHINHAC), Pachuca, 1978.

Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del centro de México*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México/UAEM/Ateneo del Estado de México/Instituto Mexiquense de Cultura, 1993 [1937].

Spicer, Edward Holland, “Aculturación”, en David I. Sills (director), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 2, Madrid, Aguilar, 1974, pp. 33-38.

— *Cycles of conquest: the impact of Spain Mexico and the United States on the indians of the southwest, 1533-1960*, Tucson, Arizona, University of Arizona Press, 1992.

Tax, Sol, “The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala”, en *American Anthropologist*, vol. 39, 1937, pp. 423-444.

Turner, Víctor, *The ritual process. Structure and anti-structure*, NY, EU, Aldine de Gruyter, 1969.

Valle Francisco, *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame*, México, El Colegio de México/AHESLP/Casa de la Cultura de San Luis Potosí, 1989.

Velásquez, Primo Feliciano, *Documentos para la historia de San Luis Potosí*, 4 vols., San Luis Potosí, 1899.

Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 1992.

Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.

Viramontes Carlos Anzures, *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro*, México, INAH, 2000.

Vog, Evon Z., “Structural and conceptual replication in Zinacantan culture”, en Lessa y Vogt (eds.), *Reader in comparative religion*, NY, EU, Harper and Row, 1965, pp. 231-237.

— *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Wolf, Eric, “Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central”, en J. Llovera (ed.) *Antropología Económica. Estudios Etnográficos*, Barcelona, Anagrama, 1981, pp. 450-485.

Zavala, José Félix, *La resistencia. 500 años*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1993.