



Universidad Autónoma de Querétaro  
Facultad de Filosofía  
Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas

Cine participativo como forma de representación del patrimonio biocultural: peregrinación al cerro del Frontón, San Pablo, Tolimán, Querétaro.

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de  
Maestro en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas

Presenta:

Romina Elive Mata Peña

Dirigido por:

Dr. David Alejandro Vázquez Estrada

Dr. David Alejandro Vázquez Estrada

Presidente

Dra. Diana Patricia García Tello

Secretario

Dra. Adriana Terven Salinas

Vocal

Mtra. María Antonieta González Amaro

Suplente

Dra. Angélica Álvarez Quiñones

Suplente

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas  
Directora de la Facultad de Filosofía

Firma

Firma

Firma

Firma

Firma

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña  
Directora de Investigación y Posgrado

## RESUMEN

El patrimonio biocultural es el reflejo de la riqueza de interacciones del humano con su entorno, es gracias a ello que los grupos humanos han aprendido a desarrollarse y construir su propia cosmovisión, pues estos entrecruces naturaleza-cultura han sido influidos el uno por el otro. Lograr plasmar esas interacciones a través de un medio audiovisual permite darle otra lectura a la trascendencia de este patrimonio y sus interacciones. El objetivo del presente trabajo es analizar el patrimonio biocultural a partir de saberes, prácticas y creencias en San Pablo, Tolimán, especialmente en la peregrinación que se realiza al cerro del Frontón para producir un documental etnográfico donde se muestren las distintas expresiones de bioculturalidad. Para lograr dicho objetivo se plantearon las preguntas ¿cómo se construyen desde la antropología visual las prácticas, saberes y creencias que representan la bioculturalidad en la peregrinación al cerro del Frontón? Y ¿Cómo coadyuvan estas representaciones a entender el patrimonio biocultural y su conservación? Para responder estas preguntas se planteó una metodología basada en el esquema Kosmos-Corpus-Praxis para realizar etnografía, no sólo desde la perspectiva escrita sino también la adaptación de dicho esquema para la realización del documental etnográfico, siendo éste el producto final de esta investigación. Llevar a cabo este trabajo no sólo permite el análisis del patrimonio biocultural reflejado en distintos elementos presentes en la peregrinación, también permitió verlo a través de una representación audiovisual mediada por un joven antropólogo perteneciente a la comunidad, quien propiciaría un esquema de cine participativo a partir de su colaboración activa en la realización de esta investigación. El reconocimiento de los interlocutores por medio del documental no sólo les permite el verse reflejados en el video, es reconocer su propio pasado, identidad, territorio, espacio y elementos que lo configuran, es decir, todo esto que constituye el patrimonio biocultural mediado por una cámara permite recordar las memorias del pasado y las recientes en un solo lugar de reconocimiento del sí mismo donde la peregrinación es mostrada como un hecho social total a partir del cual se puede entender y analizar las formas de interacción de las personas y su entorno.

**(Palabras clave:** Patrimonio biocultural, bioculturalidad, cine participativo, cine etnográfico, peregrinación, Semidesierto Queretano)

## SUMMARY

The biocultural heritage is the reflection of the richness of human interactions with its environment, it is thanks to this that human groups have learned to develop and build their own worldview, because these crisscrossing between nature-culture have been influenced by each other. Being able to capture these interactions through an audiovisual medium allows us to give another reading of the transcendence of this heritage and its interactions. The objective of this work is to analyze the biocultural heritage from knowledge, practices and beliefs in San Pablo, Tolimán, especially in the pilgrimage to the Fronton Hill to produce an ethnographic documentary showing the different expressions of bioculturality. In order to achieve this objective, the questions were asked: how are constructed from visual anthropology the practices, knowledge and beliefs that represent bioculturality in the pilgrimage to the Fronton Hill? And how do these representations help to understand the biocultural heritage and its conservation? To answer these questions, a methodology based on the Kosmos-Corpus-Praxis scheme was developed to carry out ethnography, not only from the written perspective but also the adaptation of this scheme for the realization of the ethnographic documentary, which is the final product of this research. Accomplishing this work not only allows the analysis of the biocultural heritage reflected in different elements present in the pilgrimage, it also allowed to see it through an audiovisual representation mediated by a young anthropologist from San Pablo who favors a participatory film scheme based on its active collaboration in the realization of this investigation. The recognition of the interlocutors through the documentary not only allows them to see themselves reflected in the video, it is to recognize their own past, identity, territory, space and elements that configure it, that is, all this that constitutes the biocultural heritage mediated by a camera allows remembrance of past and recent memories in a single place of self-recognition where the pilgrimage is shown as a total social fact from which one can understand and analyze the forms of interaction of people and their environment.

**(Key words:** Biocultural heritage, bioculturality, participatory cinema, ethnographic cinema, pilgrimage, Queretaro Semidesert)

*Nada es verdad, todo está permitido.*

Al Ángel que siempre voy a extrañar.  
Todo lo que haga será por los dos.

## **AGRADECIMIENTOS**

Quisiera agradecer primeramente al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por el apoyo económico brindado para realizar este proceso de maestría y proyecto de investigación sin el cual desde un principio no habría sido posible.

En mi proceso como estudiante e investigadora no puedo dejar sin mencionar el agradecimiento a mi director de tesis el Dr. Alejandro Vázquez Estrada, quien con su visión siempre me recordaba el camino que muchas veces, en el agobio del trabajo, olvidaba. Por supuesto a mis maestros y lectores siempre ávidos de ofrecerme su ayuda, sus consejos, pero sobre todo su sabiduría en este campo del saber.

Muy en particular deseo agradecer a mis padres, que siempre han confiado en mí y nunca me han dejado sola, por toda su comprensión y amor incondicional. A mis compañeras y amigas Mayte, Daniela y Mónica por hacerme sentir como en casa y por supuesto a éste joven sanpableño antropólogo Jesús Vladimir Gutiérrez Donmiguel, quien me confió su casa, su historia y sus conocimientos para que pudiera llevar a cabo mi proyecto, su colaboración fue crucial para que esta tesis y documental vieran la luz del día.

## TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO 1. BIOCULTURA Y CINE PARTICIPATIVO. TEORÍA Y MÉTODO .....	15
Introducción .....	15
1.1 Hacia la construcción y análisis del patrimonio biocultural .....	15
1.1.1 El desarrollo de la dicotomía naturaleza/cultura en la antropología.....	15
1.1.2 Conocimiento local en las relaciones naturaleza/cultura. ....	21
1.1.3 Patrimonio biocultural ¿Integración de la dicotomía naturaleza/cultura? .....	25
1.1.4 Metodología: Kosmos- Corpus-Praxis para el análisis del patrimonio biocultural .....	29
1.2 El patrimonio biocultural a través de la antropología visual .....	32
1.2.1 Antropología visual: Cine etnográfico.....	32
1.2.2 Representación de la realidad. Los conocimientos de la naturaleza/cultura a través del cine.....	36
1.2.3 Metodología: Cine participativo como forma de representación y análisis del patrimonio biocultural.....	39
CAPÍTULO 2. SAN PABLO Y EL SEMIDESIERTO QUERETANO. CONTEXTO .....	45
Introducción.....	45
2.1 San Pablo Tolimán en el Semidesierto Queretano .....	45
2.2 Breve acercamiento histórico a la zona del Semidesierto Queretano.....	57
2.3 Religiosidad en San Pablo y el Semidesierto.....	62
CAPÍTULO 3. LA PEREGRINACIÓN AL CERRO DEL FRONTÓN. EL DIVINO EN EL CERRO. ....	66
Introducción.....	66
3.1 Antes de subir al cerro. ....	67
3.2 La mañana del Divino Salvador.....	75
3.3 La otra mitad del mundo.....	84
3.4 El Divino en su casa.....	86
REFLEXIONES FINALES.....	90

## ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. 1 Guía de tomas para representar Kosmos-Corpus-Praxis en el documental .....42

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 2.1. Desierto Chihuahuense, Semidesierto Queretano y municipios del estado de Querétaro que lo conforman según el Catalogo de Patrimonio Cultural Queretano (2014): A. Peñamiller, B. Tolimán, C. Colón, D. Ezequiel Montes, E. Cadereyta (Imagen adaptada de Hernández- Magaña et al., 2012, p.108). .....	47
Figura 2.2 Semidesierto queretano, detalle del municipio de Tolimán, sus principales comunidades y cerros, así como algunas comunidades de los municipios vecinos (Imagen adaptada de Vázquez Estrada, 2009, p.110). .....	48
Figura 2.3 Fotografía fachada de una casa en el Centro de San Pablo .....	53
Figura 2.4 Fotografía letrero con nombre de la calle posterior a la plaza principal .....	53
Figura 3.1. Fotografía del Divino Salvador en la capilla del Pueblito.....	69
Figura 3.2. Fotografía Divino Salvador en altar de una posada familiar. ....	71
Figura 3.3. Fotografía detalle de velas y copal utilizados durante una posada. ....	72
Figura 3.4. Fotografía tuba utilizada por la banda de viento que acompaña al Divino Salvador.....	76
Figura 3.5. Fotografía peregrinos en el camino al cerro del Frontón.....	78
Figura 3.6. Fotografía danzantes alineándose para bailar en camino al cerro del Frontón. ....	82
Figura 3.7. Fotografía puesta de sol vista desde el cerro del Frontón.....	87



## INTRODUCCIÓN

*“...somos personas que creemos en el mundo del mañana; pero este mundo que ahora estamos en proceso de construir solamente será viable si reconocemos las diferencias entre varias culturas y no si simplemente negamos la existencia de tales diferencias y culturas, transformándolas en imágenes de nosotros mismos. Debemos conocer otras culturas como son, y para adquirir tal conocimiento no hay mejor herramienta que el cine etnográfico.”*

*Jean Rouch*

El cine siempre ha logrado cautivarnos desde que los hermanos Lumière en el siglo XIX inventaron el artefacto que terminaría por hacerlo posible hasta nuestros días. La sensación de estar en una sala de cine viendo la historia que alguien nos quiere contar es lo que nos pone cerca de otras realidades y, aunque el cine de ficción ha estado más a nuestro alcance conservo conmigo el recuerdo de la infancia del cine documental. Un documental de antaño donde las imágenes que iban apareciendo eran de lugares lejanos, con un incansable narrador que describía cada cosa: paisajes, animales, plantas, personas y las actividades que realizaban, era así esa película que alguna vez pedí como regalo en mi cumpleaños diez u once.

El medio audiovisual ha tenido una influencia en mí muy importante, tan es así que la elección de mi carrera universitaria se debió a mi interés en éste. Aunque mis experiencias posteriores me llevaron por caminos distintos siempre busqué seguir cerca de él. La impresión que deja una imagen y sobre todo en movimiento es algo a veces difícil de explicar, y ese misterio es el que me hizo seguir en búsqueda de generar proyectos en cine. Sin embargo sentía que algo hacía falta para poder llevarlos a la realidad.

Conocer a la antropología me ha permitido entender nuevas formas de generar cine, donde quien es representado en la imagen se sienta realmente presente en ella, donde el incansable narrador de los documentales de antaño por fin pueda guardar silencio y permite intervenir al protagonista para que por sí mismo cuente la historia sobre su realidad. El cine resulta así un medio de

empoderamiento y comprensión, un medio a través del cual he considerado posible la convergencia de la ciencia y el arte, donde las nuevas formas de comunicarnos en el mundo permiten escuchar más de cerca historias a través de él.

Una de las principales características de los últimos treinta años es que se generan redes globales de información donde los medios de comunicación juegan un papel muy importante. Las nuevas tecnologías han permitido el acercamiento al conocimiento de diferentes formas con la creación del internet móvil, los teléfonos inteligentes y las mejoras en los registros audiovisuales, lo cual ha construido una monarquía de la imagen. Estamos en la llamada era de la información, que como bien lo explica Castells (1998) la globalización y la informacionalización está abriendo nuevos horizontes en cuanto a formas culturales y maneras de comunicarnos.

Conocer y reconocer al otro y poner esta información en manos de cualquier persona se vuelve cada vez más importante y trascendental pues esto permite el acercamiento y la comprensión de otros modos de vida. El cine ha sido una herramienta importante en este trabajo de tesis de maestría, pues a pesar de que las descripciones verbales o escritas son importantes, terminan siendo un tanto abstractas, mientras que el cine a través de imágenes nos permite el contacto inmediato con el otro (Flaherty, 1985).

Es así que esta tesis fue pensada en el aspecto escrito como en el aspecto visual. Inicialmente el objetivo era analizar distintas expresiones de patrimonio biocultural<sup>1</sup> en el estado de Querétaro y generar un documento visual por cada una, sin embargo, debido a mi primer acercamiento al trabajo de campo, me permití descubrir un solo lugar, su gente, su entorno y determinar así la importancia de analizar en profundidad un caso en particular, lo que resultaba mucho más conveniente debido a todo lo que converge en la peregrinación al cerro del Frontón, que es organizada por los pobladores de San Pablo, Tolimán.

---

<sup>1</sup> El patrimonio biocultural propuesto como “Recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales, los agroecosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente.” (Boege, 2008, p. 13)

En este lugar realicé mi primer encuentro etnográfico, y es en donde desarrollé a profundidad mi proyecto de investigación, el cual tiene como el objetivo general:

Analizar el patrimonio biocultural a partir de saberes, prácticas y creencias en San Pablo, Tolimán, especialmente en la peregrinación que se realiza al cerro del Frontón para producir un documental etnográfico donde se muestren las distintas expresiones de bioculturalidad.

El interés en este proyecto por parte de varias personas de la localidad permitió el desarrollo del mismo, como el de Vladimir, este joven antropólogo en formación quien siempre estuvo dispuesto a colaborar con el proyecto, así como José un joven maestro habitante también de San Pablo. Por supuesto el resto de mis interlocutores que no dudaron en hablar frente a la cámara que mediaba nuestras charlas.

Ahora bien este proyecto se pensó a través de dos supuestos:

- Las representaciones visuales nos permitirán reflejar las relaciones, conexiones y formas de organización de los habitantes de la comunidad de San Pablo con su entorno concediéndonos, de esta manera, entender el patrimonio biocultural a partir de sus saberes, prácticas y creencias.
- Por lo tanto el conocimiento y la divulgación de dicho patrimonio permiten un acercamiento a la relación del hombre con la naturaleza determinando su importancia y valorando su conservación.

Hablar de esta peregrinación me llevó a observar no sólo las relaciones entre las personas de la comunidad y entre quienes vienen desde distintos lugares a realizar el recorrido, también hizo posible el análisis de las relaciones con los demás elementos biofísicos presentes en el entorno y cómo estas van apareciendo dentro de los distintos eventos culturales relacionados a la peregrinación, es decir, la relación cultura-naturaleza.

Las creencias, saberes y prácticas emanadas de una comunidad, específicamente las englobadas en la biocultura, reflejan la riqueza de observaciones sobre el entorno realizadas y transmitidas a través del tiempo, sin las cuales los humanos no habrían sobrevivido; sobre todo aquellos conocimientos cruciales por los cuales la especie fue moldeando sus relaciones con la

“naturaleza”<sup>2</sup>. Todo este conocimiento se encuentra amenazado por los fenómenos de la modernidad, sobre todo procesos técnicos y económicos, aunque también informáticos, sociales y políticos (Toledo, Barrera-Bassols, 2008).

Para poder desarrollar esta investigación era necesario cuestionar:

- ¿Cómo se construyen desde la antropología visual las prácticas, saberes y creencias que representan la bioculturalidad en la peregrinación al cerro del Frontón?
- ¿Cómo coadyuvan estas representaciones a entender el patrimonio biocultural y su conservación?

Los cruces de la naturaleza y la cultura son vistos desde la propuesta teórica de Descola (2001), que Boege explica como patrimonio biocultural, el cual define y desarrolla en el libro *El Patrimonio Biocultural de los pueblos indígenas de México* (2008). Los conocimientos que engloba este patrimonio son para Toledo y Barrera-Bassols entendidos como memoria biocultural, para la cual proponen una metodología que nombran como Kosmos-Corpus-Praxis, este esquema metodológico y la discusión teórica respecto a patrimonio biocultural los he desarrollado en la primera parte del capítulo uno de esta tesis, el cual, está dividido en dos amplios apartados. Debido a su fin como propuesta escrita pero también visual, en la segunda parte desarrollo una discusión relacionada al cine como una forma de hacer antropología (antropología visual), así como la definición y utilización del cine etnográfico (como una forma de cine documental) y cómo se ha vuelto un método que ha ido creciendo a través de las décadas.

Es en esta parte que también incluyo la metodología propia para desarrollar mi documental etnográfico (en el capítulo explico por qué me refiero a mi documento visual con este nombre en particular) explicando para ello lo que Ardèvol (1998) nombra como cine participativo, siguiendo parte de la fórmula propuesta por Jean Rouch con su cinema verité.

---

<sup>2</sup> Descola explica: “[...] Muchos antropólogos e historiadores concuerdan en que las concepciones de la naturaleza son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinantes culturales e históricas [...] Debido a su vaguedad misma, la idea de naturaleza ha sido el elemento principal en una serie de dicotomías que constituyen los bloques de construcción de la historia del pensamiento occidental: naturaleza-cultura, naturaleza-historia, naturaleza-mente.” (Descola, 2001, p. 101, 119)

En el segundo capítulo explico el contexto del caso de estudio (la peregrinación al cerro del Frontón en San Pablo Tolimán) partiendo desde la región del semidesierto queretano donde se encuentra ubicada la comunidad. Me pareció prudente hablar primero de la parte teórica para poder así justificar los puntos que se abordan en este segundo capítulo, que son tres: las características biofísicas del lugar, un breve acercamiento histórico y las festividades religiosas más importantes relacionadas a la peregrinación y a los habitantes de San Pablo.

El tercer capítulo resultó ser un gran reto, pues no sólo debía llevar un diario de campo para registrar y comentar cada una de las cosas que fui observando, sino que a la par debía llevar un registro audiovisual que me permitiera realizar mi documental. Muchas veces este mismo registro resultó aún más difícil que el escrito, pues esta parte resulta en la total exposición del interlocutor mediado por una cámara, lo cual muchas veces limitaba la interacción de las personas conmigo o las prevenía de simplemente no aceptar mi intromisión en sus asuntos por efecto de verme cargar una cámara.

La forma en que presento el capítulo tres es describiendo en orden cronológico el recorrido que se lleva durante la peregrinación, sin embargo hago pequeñas intervenciones para explicar los elementos bioculturales que van apareciendo en cada momento del recorrido así como las personas del lugar también intervienen para explicar alguno de éstos elementos en sus propias palabras.

Para concluir, explico cómo una peregrinación puede ser analizada desde la perspectiva del patrimonio biocultural, pues aunque existen algunas investigaciones sobre la religiosidad en la zona del Semidesierto, como la que hace Piña Perrusquía (2002) sobre el cerro del Zamorano, incluso de la misma peregrinación al cerro del Frontón realizada por Vázquez (2009), estos análisis parten desde distintas premisas teóricas con respecto al territorio, la identidad y la religiosidad. En este apartado donde explico el aporte de mi investigación al análisis a partir del K-C-P (Kosmos-Corpus- Praxis) tomando en cuenta la peregrinación como un hecho social total, a partir del cual pueden observarse estos tres aspectos para construir la peregrinación como patrimonio biocultural.

En una segunda parte, al igual que en mi capítulo teórico, desarrollo lo que significó el trabajar un proyecto audiovisual a partir de las premisas teóricas de patrimonio biocultural y cine participativo, describiendo los límites y retos que supuso el trabajar de esta manera en San Pablo y lo que podrían ser recomendaciones para futuros proyectos que quieran encausarse en premisas similares como son las cuestiones colaborativas-participativas en el aspecto audiovisual. Hago además una descripción del proceso creativo en mi documental, pues siendo este el producto de mi investigación veo necesario aclarar el proceso del mismo, el cual se construyó a la par de esta tesis.

Cabe mencionar que el análisis que se hace de la cultura a través de la naturaleza resulta un tanto complejo, pues además de entender las interacciones entre las personas, sus historias y sus formas de hacer las cosas es entender cómo estas se han ido construyendo con relación directa a los elementos presentes en su entorno, los significados que les otorgan y cómo estos mismo permiten la construcción de la propia cultura, es decir que las relaciones que se forman naturaleza-humano propician un entendimiento del mundo circundante y la misma construcción de una cosmovisión única y pertinente al lugar donde crece, donde además la cultura es gracias a la naturaleza y viciversa.

Esta tarea del análisis complejo de todos estos elementos no habría sido posible sin un método adecuado como lo es el trabajo de campo y la etnografía, a los cuales tuve mi primer acercamiento en este proceso de investigación. Acercarte a cómo las personas construyen su propia realidad por medio de estas herramientas antropológicas nos deja ver a través de los ojos de ellas mismas permitiéndoles compartir lo que quieren decirnos, es dejar que lo digan muchas veces sin tener que preguntarlo. El trabajo de campo es ver en primera persona lo que buscamos analizar y permitir que nuestros interlocutores tengan voz en la investigación que se realiza.

Por supuesto que esto no puede ser posible sin una *mirada antropológica*, esta mirada que se afina con la teórica y se precisa con la práctica, no es más que aprender a captar cada detalle que podría parecer banal, es observar lo cotidiano y comprenderlo como una parte importante de la realidad en la que nos

sumergimos. Es sobre todo aprender a ver sin juzgar, dejar que el otro hable a través de nosotros, es incluso vernos y entendernos a nosotros mismo a través del otro y es así como puede construirse un trabajo de investigación prudente en este campo de saber.

# **CAPÍTULO 1. BIOCULTURA Y CINE PARTICIPATIVO. TEORÍA Y MÉTODO**

## Introducción

Este capítulo está integrado por dos partes, en primera instancia se realiza una revisión sobre las distintas discusiones que se han tenido en la antropología sobre la dicotomía naturaleza-cultura. Para posteriormente exponer la implicación que tiene el conocimiento local en la construcción de esas interacciones y finalmente retomar el concepto de bioculturalidad y cómo se aborda el patrimonio biocultural para su análisis.

La segunda parte habla sobre la antropología visual, específicamente el uso del cine en la etnografía para de esta manera comprender cómo el cine puede integrarse a la representación de las interacciones bioculturales, proponiendo el cine participativo como una manera de construir el patrimonio biocultural.

Las dos partes constituyen los conceptos centrales de este trabajo, dentro de cada uno se integran teoría y método, siendo el último subtema de cada uno la exposición de la metodología usada. En el primer concepto se conforma únicamente el método de análisis para el patrimonio biocultural, sin embargo en el último subtema de la segunda parte, correspondiente a la antropología visual, se integra la primera metodología a la propuesta para esta segunda categoría.

### 1.1 Hacia la construcción y análisis del patrimonio biocultural

#### 1.1.1 El desarrollo de la dicotomía naturaleza/cultura en la antropología.

“...todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular.” (Lévi-Strauss, 1969, p. 41)

La relación entre naturaleza y cultura ha sido uno de los temas predilectos en la historia del pensamiento humano, en lo particular de la antropología (Vázquez y



Prieto, 2012). Sin embargo el estudio de ambas se ve sesgado por la separación entre ciencias naturales, las cuales habrían de dedicarse al estudio de la naturaleza y las ciencias sociales, dedicadas al estudio de la cultura.

Una aproximación a los inicios de la separación naturaleza/cultura podrían ser las teorías del contrato social surgidas entre los siglos XVII y XVIII las que exponen que los individuos modernos metropolitanos al entrar en el contrato social abandonan su estado de naturaleza para formar la sociedad civil, más allá de abandonar ese estado, significa la coexistencia de los dos, pero separados por una línea regulada por la hegemonía donde la sociedad civil deja de mirar y declara inexistente el estado de naturaleza (De Sousa Santos, 2010).

Esta separación es un reflejo ideológico del momento histórico que se vivía en el siglo XVIII, con la Ilustración el hombre moderno occidental pone por sobre todo la razón y el uso de la ciencia como una explicación única del mundo, permitiéndole de esta forma, salir de la oscuridad intelectual en la que se encontraba, derrocando la fe por la razón.

Sin embargo ¿Resulta prudente el hacer estas distinciones? ¿No es evidente que el hacerlas limita también nuestra visión del mundo construyendo barreras donde no debería haberlas? Una respuesta afirmativa a esta última cuestión nos lleva a la construcción del termino biocultura que nace como una manera de reivindicar la división de cultura-naturaleza, pues aunque por “más de cuarenta años la dicotomía naturaleza-cultura ha sido un dogma central de la antropología [...] el paradigma dualista impide comprender las formas locales de saberes ecológicos y el *know-how* técnico, en cuanto tienden a ser objetificadas de acuerdo con pautas occidentales (Descola y Pálsson, 2001,p. 12, 14).”

Las interacciones naturaleza-cultura están intrínsecamente relacionadas con la antropología y su desarrollo como disciplina (Descola, 2011), pues es a través del estudio de estas interacción que los antropólogos han basado sus investigaciones, tal es el caso de Levi-Strauss quien, como se puede ver en la cita inicial hace una clara distinción entre lo que se denomina como cultura y lo que se refiere al dominio de la naturaleza, le dedica el capítulo introductorio a esta dicotomía en su libro *Estructuras Elementales del Parentesco* (1969).

En este capítulo introductorio, Levi-Strauss habla sobre la división que los precursores de la sociología tratan de hacer entre el estado de naturaleza y el estado cultural. En la búsqueda del estado de naturaleza recurre a nombrar estudios que se hacen con bebés y niños para encontrar ese estado natural previo al estado cultural. Sin resultados, explica, se recurre entonces a buscar en los animales, específicamente en los mamíferos como chimpancés y gorilas, aquello que en el mismo humano no se ha podido encontrar. De igual forma no se concluye nada que pudiera indicar este estado previo.

Para concluir el capítulo formula la afirmación: ahí donde hay coincidencias o se confirman universalidades en el humano, eso será parte del estado natural, mientras que las particularidades forman parte de la cultura. Esta aseveración permite entender la forma en que aborda el incesto (tema central del libro) “un fenómeno que presenta al mismo tiempo el carácter distintivo de los hechos de la naturaleza y el carácter distintivo de los hechos de la cultura (Levi-Strauss, 1969, p. 42).”

A pesar de que su análisis se centra en un fenómeno en el que se entrecruza naturaleza y cultura, y que su propuesta es que en la realidad no hay una línea clara entre ambas, él las separa y aunque haya sido meramente con fines de análisis es un estigma con el que ha cargado la antropología, estigma que ha orientado a la disciplina a estudiar solamente la cultura y entender al ambiente como un simple factor que modifica o interacciona con la cultura.

Distintas corrientes antropológicas han dado más prioridad a alguno de estos dos términos dualistas, ya sea la naturaleza sobre la cultura o la cultura sobre la naturaleza (Descola, 2011). Por ejemplo en el caso de las teorías derivadas de la antropología materialista, le dan mayor importancia a la naturaleza, tal es el caso de la ecología cultural la cual “ha sido descrita como una herramienta metodológica para comprobar cómo la adaptación de una cultura a su entorno puede implicar ciertos cambios [...] determinar si ajustes similares ocurren en entornos similares”<sup>3</sup>(Steward, 1955, p. 42).

---

<sup>3</sup> Traducción libre. Texto original: *cultural ecology has been described as a methodological tool for ascertaining how the adaptation of culture to its environment may entail certain changes [...] to determine whether similar adjustments occur in similar environments.*

En este caso uno de los iniciadores de esta corriente de pensamiento fue Franz Boas, quien tuviera como formación inicial la geografía, tras viajar a Canadá se interesó por la forma de vivir de los inuit y fue aquí que inició su trabajo en la antropología. Su principal interés era refutar que la raza, la lengua y la cultura eran inseparables, sobre todo pretendía que el término “raza” dejara de utilizarse por su connotación segregadora (Harris, 2007).

Contrario a la antropología materialista en la antropología simbólica la cultura se superpone a lo natural, “[...] el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 2003, p. 20). Geertz (2003) expone al hombre como el animal que más necesita de los mecanismos de control que gobiernen su conducta y explica que estos mecanismos se engloban en la cultura.

Descola aborda la antropología materialista y la simbólica en *Mas allá de la naturaleza* (2011) y así muestra que la manera en que es estudiada la dicotomía naturaleza/cultura es lo que genera diferentes posturas de análisis, relacionadas más con las características materiales o inmateriales de los humanos y no humanos. Esto define “cuatro grandes tipos de ontologías, es decir, de sistemas de propiedades de los existentes que sirven de punto de anclaje de las formas cosmológicas, de los modelos de lazo social y de las teorías de la alteridad” (Ibid.): totemismo, animismo, analogismo y naturalismo, los cuales expongo a partir de la explicación que él mismo hace de los cuatro.

Según Descola el totemismo es la asociación que se hace de una unidad social a objetos naturales. El principal tótem de un grupo y todos los seres humanos y no humanos que pertenecen a él que la son afines comparten propiedades, el tótem no es el nombre de una especie (en el caso de animales como águila o avestruz) sino, una propiedad abstracta relacionada a él (como violento o agradable). En el animismo por el contrario no se utiliza a las plantas y animales para referirse al orden social sino que es de las prácticas sociales de

donde se piensan las relaciones que el hombre entabla con los demás seres sociales.

El analogismo es la idea de que las propiedades o modificaciones de ciertas entidades en el mundo influyen a la distancia a los humanos o ellas mismas se ven influidas por los humanos. Ejemplos de ellos son el nahualismo (América Central) o la geomancia y adivinación china. Fue igual dominante en Europa hasta el Renacimiento y la astrología contemporánea es un residuo de esta.

Por último los principios del naturalismo tienen que ver con las fronteras que se dibujan entre lo humano y no humano, donde la cultura extrae sus modos específicos de la diferencia con la naturaleza, es decir, es todo aquello que la otra no es, lo cual podría llamarse antropocentrismo (Descola, 2011).

El naturalismo dibuja una línea entre lo que es natural y lo que es cultural, siendo esta manera de interacción la que se relaciona con la ciencia occidental, es a partir de esta concepción que se generan los conocimientos de la naturaleza, por lo tanto las otras tres maneras de interacción son analizadas y teorizadas desde esta. En ese afán de legitimar el conocimiento científico, este ha deslegitimado otros saberes de la naturaleza o el entorno.

Descola (2011) plantea la idea de ser persistentes en la tarea de superar el naturalismo para construir otras formas de ver el mundo donde puedan ser integrados distintos conocimientos del mismo. Sin duda su propuesta está directamente relacionada con la concepción de la biocultura como una de esas formas de integrar aquello que se ha separado en el afán de clasificar y objetivar lo que no se puede nombrar humano evidenciando el antropocentrismo.

Aproximadamente en los últimos 30 años “[...] los enfoques antropológicos sobre las interrelaciones de la naturaleza y la cultura se han ido transformando, desde una perspectiva dual hacia el surgimiento de múltiples visiones que analizan tanto los contextos de conocimiento y poder en el que están inmersas como las formas de interrelación de diversos conocimientos sobre el manejo ambiental, como opciones frente a las transformaciones ambientales contemporáneas” (Ulloa, 2011, p. 26).

Por lo tanto son estas transformaciones las que han permitido a la antropología repensar sus enfoques analíticos, siguiendo líneas más bien integradoras de dualismos. Esto ha venido a ser una consecuencia de la crítica a la modernidad y las dicotomías “Ir más allá del dualismo abre un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; la cuestión más importante ya no es cómo objetificar sistemas cerrados, sino cómo explicar la propia diversidad de los procesos de objetificación” (Descola y Pálsson, 2001, p. 23).

Como Descola y Pálsson (2001) lo explican, no se trata de entender formas de catalogar los sistemas sino maneras de entender la diversidad con que se generan esos sistemas y sus interacciones, donde las líneas dualistas se desdibujan en el estudio antropológico de la naturaleza/cultura, como también entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, permitiendo que converjan para generar nuevas formas de entender la realidad y sus sistemas complejos.

Así, para concebir estos sistemas deben de integrarse distintos conocimientos científicos (ejemplo de ello son las etnociencias), al igual que aquellos conocimientos surgidos a partir de la experiencia de los actores sociales a través del tiempo en relación con su entorno y los cambios que se generan alrededor de él (conocimientos tradicionales o locales).

El surgimiento de las etnociencias está relacionado con el estudio de sistemas ambientales que son sistemas complejos, por lo tanto es necesario el que se involucren distintas disciplinas, en este caso las etnociencias de la naturaleza se construyeron a partir de la antropología y la biología, aunque “desarrolladas inicialmente en un ámbito colonial, el surgimiento y el desarrollo de las diversas etnociencias contribuyó a cuestionar y relativizar la racionalidad universalista del conocimiento occidental [...]” y en la actualidad “se insiste en que los objetos de estudio los constituyen las ideas, los procesos y las formas de relación, bajo las dimensiones tiempo y espacio, entre los pueblos o poblaciones humanas y las especies y ecosistemas [...]” (Pérez Ruiz y Argueta Villamar, 2011, p. 36).

Si se han cuestionado la racionalidad universalista ¿cómo se pueden entender los conocimientos no occidentales? ¿Cómo podrían interactuar con la ciencia occidental? ¿Cómo estos conocimientos pueden ayudarnos a entender las relaciones naturaleza/cultura? Latour explica:

La tarea de la antropología del mundo moderno consiste en describir de la misma manera el modo en que se organizan todas las ramas de nuestro gobierno, inclusive la de la naturaleza y las ciencias exactas, y explicar de qué manera y por qué esas ramas se separan, así como los múltiples arreglos que las reúnen. El etnólogo de nuestro mundo debe colocarse en el punto común donde se distribuyen las funciones, las acciones, las competencias que permitan definir tal entidad como animal o materia, tal como sujeto del derecho, ésta como dotada de conciencia, aquella como maquina, esa otra como inconsciente o incapaz. (2007, p. 35).

La crítica de este autor es que justamente a través de la antropología es que se pueden integrar distintos conocimientos, sin embargo esta ha seguido separando y clasificando lo analizado, por lo tanto es importante un cambio de paradigma en ella para lograr esa unificación.

### 1.1.2 Conocimiento local en las relaciones naturaleza/cultura.

Resulta difícil responder a las preguntas anteriores y repensar lo que explica Latour, pues ha sido la ciencia occidental la que ha terminado por relegar cualquier otra manera de ver el mundo, se ha dibujado una *línea abismal* entre el conocimiento científico y los otros; donde los otros terminan por ser sólo subjetividades, creencias o supersticiones, es decir, que la verdad se encuentra únicamente de este lado de la línea (De Sousa Santos, 2010).

La ciencia, además, se vale del desarrollo de la modernidad como proyecto de sociedad, pues uno de los fenómenos modernos “[...] está en la confianza, que se presenta en el comportamiento cotidiano, en la capacidad del ser humano de aproximarse o enfrentarse a la naturaleza en términos puramente mundanos y de alcanzar, mediante una acción programada y calculada a partir del conocimiento

matematizado de la misma, efectos más favorables para él que los que podía garantizar la aproximación tradicional a lo otro [...]” (Echeverría, 2008, p. 2).

Esta aproximación tradicional que menciona Echeverría resulta un tanto ambigua pues ¿qué es lo tradicional? Refiriéndonos de nuevo a la modernidad podríamos decir que es todo lo que ésta no es, sin embargo seguiría siendo una definición ambigua pues hay diversas condiciones que encajarían en ella. La temporalidad es una de las maneras de las que nos hemos servido para entenderla, es decir, es tradicional aquello que tiene *muchos* años, pero ¿cuántos años o generaciones se necesitan para llamar a algo *tradicional*? De nuevo nos encontramos con una definición vaga.

Para entenderlo de una forma más clara los conocimientos ancestrales se renombran como conocimientos localizados, donde el entorno en el que se desarrollan y las personas que lo habitan están intrínsecamente relacionados en la construcción de los mismos, es decir, que las interacciones naturaleza/cultura que se dan en el lugar funcionan en la medida en que los sujetos aprenden a construir las a partir del propio lugar. Como Skewes explica, lo local “se vincula más bien a las capacidades que los actores tienen para hacer uso de sus saberes en aras de alcanzar las articulaciones culturalmente establecidas entre la práctica y el entorno.” (2004, p.4)

Son *ellos* los que se encuentran del otro lado de la línea que la ciencia ha trazado al constituirse como un conocimiento universalizado, que además en las últimas décadas se ve reflejado ese afán por homogeneizar a través del establecimiento de la globalización.

Estas ideas no sólo establecen pautas de comportamiento sino también han modificado los espacios, por esto resulta pertinente la superación de la dicotomía naturaleza/cultura que ha impuesto el conocimiento universal para integrarla a partir de la bioculturalidad, la cual se vuelve relevante pues una de sus características principales es que toma el espacio como una marco de referencia donde los conocimientos locales se desarrollan a partir de las particularidades del lugar donde surgen.

Sin embargo “El lugar, en otras palabras, ha desaparecido en ‘el frenesí de la globalización’ de los últimos años y este desdibujamiento del lugar tiene consecuencias profundas en nuestra comprensión de la cultura, el conocimiento, la naturaleza y la economía.” (Escobar, 2000, p. 114).

Al desaparecer el lugar, entonces pierden sentido los conocimientos locales por lo que Escobar (2000) propone la reafirmación del lugar a través de la reconstrucción del mundo desde una configuración de prácticas basadas-en-el-lugar, por supuesto una de estas prácticas es la manera en que ciertas comunidades perciben la naturaleza, diferente a las concepciones modernas dominantes de la filosofía occidental (naturalismo). Esto no significa idealizar esas formas de ver las relaciones naturaleza/cultura, sino entender que los conocimientos localizados también pueden tener relevancia aunque no sean universales, pues su importancia reside en el impacto que tienen las actividades humanas en el entorno y viceversa.

Son los modos locales de la naturaleza los que nos permiten encontrar patrones entre las relaciones que se establecen con el ambiente y cómo el humano se ve e integra con su entorno, para así visibilizar modelos que nos eviten relativizar o generalizar en estas maneras de correlación, sino dejar visible formas de relación naturaleza/cultura donde además los usos *universales* también encuentran espacio, se adapten y entremezclen con lo surgido del propio lugar.

Entonces ¿Cómo entender la naturaleza si la ciencia se nos ha implantado desde siempre como el único y verdadero conocimiento? ¿Cómo construir las interacciones de la naturaleza y la cultura si no es a partir de esta visión naturalista con la que hemos crecido y aprendido a ver el mundo? De Sousa Santos propone lo que llama la *ecología de saberes*:

se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico [...] Para una ecología de saberes, el conocimiento-como-intervención-en-la-realidad es la medida de realismo, no el conocimiento-como-una-representación-de-la-realidad [...] Puesto que ningún tipo de conocimiento puede dar explicación a todas las



intervenciones posibles en el mundo, todos ellos son incompletos en diferentes modos. Lo incompleto no puede ser erradicado porque cualquier descripción completa de las variedades de conocimiento no incluiría necesariamente el tipo de conocimiento responsable para la descripción. (2010, p. 33, 36, 37).

Generar esta convergencia de saberes nos permitirá construir conocimientos y formas de análisis donde la ciencia no sea la única reguladora de todos los saberes, sino que estos sean regulados por su funcionalidad e impacto en el lugar que son generados. La reivindicación de la dicotomía naturaleza/cultura es una manera de acercarse a estas formas de construirlos, es así como la bioculturalidad se convierte en un modo de superación de dicha dicotomía permitiendo la integración de los conocimientos sin dibujar esas líneas abismales que nos impiden conformar una noción eficaz y práctica de la realidad, dibujando modos de percibirla desde una perspectiva situada.

Ya que “a diferencia de las construcciones modernas con su estricta separación entre el mundo biofísico, el humano y el supernatural, se entiende comúnmente que los modelos locales, en muchos contextos no occidentales, son concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidad entre las tres esferas” (Escobar, 2000, p. 119). Estas interrelaciones admiten muchas veces desarrollar estrategias locales no-capitalistas que permiten a las comunidades crecer con menor impacto ambiental en sus entornos.

Aceptar estos otros conocimientos es un paradigma que se encuentra en pleno desarrollo pues “[...] no es simplemente reconocer la pluralidad sino también el descolonizar [...] el conocimiento, porque es ello lo que ayuda estructurar, legitimar y justificar el poder dominante y la subalternidad. Eso requiere una deconstrucción de los regímenes de verdad, al conjunto de representaciones que (re) producen y las articulaciones de poder presentes dentro de ellos, tanto en sus ideologías locales como universales/globales.” (Walsh, 2001, p. 74).

Repensar los linderos entre lo local y lo universal nos permite entender que la ciencia occidental no es más que un conocimiento entre múltiples conocimientos (*Ecología de saberes*), donde el conocimiento local “es en realidad el fruto de la

adaptación humana al medio ambiente y puede ser una herramienta en el desarrollo y en la conservación de la diversidad biológica y cultural” (Reyes-García, 2007, p. 109). La diversidad “deja de ser simplemente un asunto de carácter científico y técnico y pasa a ser concebido como una especie de dispositivo que al ser accionado hace posible ventilar las diferentes percepciones culturales sobre qué, cómo y cuándo se debe conservar.” (Guzmán, 2006, p. 146).

Es aquí donde el conocimiento local encuentra su importancia en el análisis de las interacciones cultura/naturaleza y de igual forma “El saber ambiental vuelve los ojos a los saberes locales o tradicionales en un re-conocimiento del lazo indisoluble de la diversidad cultural y la biodiversidad.” (Luque y Robles, 2006, p. 66). En resumen, es preciso entender desde lo local los conocimientos que se generan a partir de la espacialización de las relaciones naturaleza/cultura, siendo desde el patrimonio biocultural donde se logra esta unificación que nos permitirá mirar integralmente los cruces entre biodiversidad y diversidad cultural.

### 1.1.3 Patrimonio biocultural ¿Integración de la dicotomía naturaleza/cultura?

Si en los conocimientos locales la división entre la cultura y la naturaleza es diversa entonces es posible forjar otras formas de entender estos sistemas a partir de la práctica biocultural (integradora de ambos) y la generación de teoría a través de ella (al admitir la interacción de lo local y lo universal), lo que puede permitirnos edificar un camino hacia la solución de la crisis ambiental derivada del control del espacio donde se constituye a la naturaleza como un objeto a disposición y uso del ser humano.

Las crisis económicas y culturales tienen también una dimensión ecológica fundamental, ya que temas sobre acceso y control de los recursos naturales son centrales en problemas y luchas actuales, además permite resaltar concepciones y prácticas culturales contrastantes con la naturaleza, de esta forma, las crisis ecológicas tienden a ser crisis generalizadas (Escobar, 2005).

La biocultura, implica que la sociedad reconozca que conservar la biodiversidad debe relacionarse con la diversidad cultural (Boege, 2008).

Siguiendo con este mismo autor, nombra los conocimientos locales relacionados con la naturaleza como patrimonio biocultural el cual versa sobre “recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales, los agroecosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente. (Boege, 2008, p. 13)”.

Nombrar este conocimiento como *patrimonio* supone un sentido de conservación que no siempre permite la reafirmación de las identidades del lugar donde se establece el mismo, pues quienes lo legitiman son externos a las dinámicas de la localidad y esto genera cambios en las formas de interacción de las personas ya que no se toman en cuenta las formas de co-evolución de la naturaleza y la cultura. Este conservacionismo paternalista no integra a los sujetos con el entorno, los sigue manteniendo alejados del ambiente y los vínculos que se construyen entre humano/naturaleza son como los de *parientes distantes*.

Esa legitimación del patrimonio que se lleva a cabo desde la política hegemónica debería ser más bien regulada por la sociedad. Prats (2005) propone en este caso el *patrimonio local*, ya que este patrimonio es ideado como una realidad preexistente y no como una construcción social. Se convierte en patrimonialmente relevante lo que para una comunidad ya era importante y es así como se establece una táctica eficaz y espontánea de preservación. Además, plantea que el patrimonio local está basado en la memoria, que esta determina referentes en los que cierto lugar fija sus discursos identitarios, por lo tanto la memoria se constituye a partir de las disertaciones cambiantes de la comunidad sobre la comunidad.

La especie humana y su memoria permiten revelar las relaciones que hemos creado con la naturaleza, soporte y referente de nuestra existencia, esta memoria manada del choque entre lo biológico y lo cultural se encuentra amenazada por los fenómenos de la modernidad, principalmente procesos técnicos y económicos (Toledo y Barrera- Bassols, 2008) es por esto que la

patrimonialización de la memoria biocultural encuentra aquí su importancia desde una perspectiva local.

Esto se convierte entonces en uno de los primeros pasos hacia una concepción de la dicotomía naturaleza/cultura desde una perspectiva fuera del naturalismo, como Descola (2001) propone, para poder formar un enfoque monista que trate a sus interacciones como una sola cosa, sin dibujar la línea que las ha separado convirtiéndose en una perspectiva que retoma las ideas de que el hombre y la cultura no pueden separarse de la naturaleza.

Boege explica que “la práctica biocultural implica que la sociedad en su conjunto reconozca que la conservación de la biodiversidad debe estar relacionada con la diversidad cultural de los pueblos indígenas [...] el enfoque biocultural para la conservación y el desarrollo sustentable alrededor de los pueblos indígenas es estratégico para países megadiversos como México” (2008, p. 16).

Este autor afirma que los pueblos indígenas son de vital importancia en la generación de un nuevo modelo de sociedad que permita enfrentar la crisis civilizatoria y ambiental a nivel mundial que se ha fundado a través de los procesos globales de capitalización e industrialización; “La crisis ambiental o ‘deficit ecológico’ renovado e intensificado por la globalización de la economía, se podría medir en las cuentas nacionales anuales mediante el balance entre la capacidad biológica de regeneración para mantener los servicios ambientales básicos en un nivel determinado y la pérdida anual misma[...]” (Boege, 2008, p.15).

De igual forma se atribuye que es “debido a la influencia de la globalización económica e ideológica del sistema capitalista, que hace uso indiscriminado de los recursos naturales [...] se han impuesto serios cambios en el interior de los pueblos sobre formas sustentables de manejo de la naturaleza; se suman los despojos de las tierras y de la biodiversidad, así como el plagio de los conocimientos tradicionales sobre el uso de la naturaleza, que se trasladan ahora en beneficio de las grandes cadenas productivas[...]” (Sánchez Álvarez, 2012, p. 84).

Es decir que no sólo se pone en riesgo la capacidad del planeta para poder recuperarse de la explotación de los llamados recursos ambientales. Además de esto el sistema global obliga a los pueblos a adaptarse a sus transformaciones en las formas de producción para integrarse a la economía del país, las grandes industrias retoman ciertos saberes locales que trastocan y así adaptarlos a su propio beneficio en las producciones y explotaciones masivas.

Entonces el “hablar del patrimonio biocultural es articular las ciencias naturales o ambientales y las ciencias sociales, es religar los conocimientos y los conceptos sobre territorio, ecosistemas, biodiversidad, relación hombre-naturaleza, formas de uso y aprovechamiento; es considerar también los elementos cosmogónico y simbólicos que establece el ser humano en su hábitat territorio.” (Sánchez Álvarez, 2012, p. 83). Es, por lo tanto, permitir la integración y aprovechamiento de estos conocimientos por las mismas personas que son portadoras de ellos, dejándonos entender la importancia del lugar y sus saberes así como el impacto a nivel global que se tiene de estos mismos.

Así mismo “Los estudios desde diferentes enfoques de las ciencias sociales y las ciencias naturales, revelan el estrecho vínculo existente entre la diversidad biológica, cultural y agrícola en las diversas escalas, desde lo global hasta lo local, y de éstas con las ‘regiones tradicionales’ del planeta, es decir aquellas donde predomina una población rural de carácter campesino que ejecuta las acciones a partir de esas escenografías.” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008, p. 29)

En México los esfuerzos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) han permitido proyectos etnográficos sobre los pueblos indígenas<sup>4</sup>, donde se trata de “profundizar ahora en los saberes indígenas acerca del mundo y la naturaleza [...] todo ello forma parte de la perspectiva del análisis y la comprensión de confrontar distintas lógicas de conocimiento e interpretación del mundo y la vida” (Vázquez y Prieto, 2012, p. 345).

Esto permite la confrontación de conocimientos, por una parte desde el Estado y, por otra, desde los saberes de estos pueblos, lo cual “[...] supone, al

---

<sup>4</sup> Proyecto Nacional de Etnografías de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, este proyecto se inició en el año 1999 y desde el 2016 se amplió el alcance del proyecto, año a partir del cual recibe el nombre mencionado.

mismo tiempo, un choque y una pretensión hegemónica del Estado y de la sociedad dominante, pero también una oportunidad de resistencia, de enriquecimiento y de readaptación de los conocimientos y las tecnologías propias de los saberes indígenas” (Ibid.).

Hablar de la noción de patrimonio biocultural no solo permite replantear la dicotomía naturaleza/cultura, también hace posible la creación de canales que reconozcan y aprecien esos otros conocimientos subalterizados, dejándonos la posibilidad de integrarlos y valorizarlos.

#### 1.1.4 Metodología: Kosmos- Corpus-Praxis para el análisis del patrimonio biocultural

El análisis del patrimonio biocultural permite la integración de distintas formas de ver el mundo, siendo México un país con tanta diversidad cultural y biodiversidad representa una gran posibilidad el análisis de este patrimonio. Ejemplo de estos es el trabajo etnográfico que se ha llevado a cabo en Querétaro el cual está inserto en el proyecto del INAH. Las cuatro distintas regiones geográficas<sup>5</sup> que se encuentran en el estado permiten la convergencia de diferentes visiones sobre el ambiente, esto debido también a los distintos pueblos indígenas y comunidades rurales que podemos encontrar en él.

La antropología permite este diálogo de saberes entre la hegemonía y la diversidad para permitir un desarrollo integral no sólo de las comunidades que estudia sino también de la ciencia en general. Para el análisis y registro de la realidad la antropología dispone de la etnografía, establecida por Malinowski en su libro *Los Argonautas del Pacífico Occidental (1922)*, asentando con ella las bases de la investigación antropológica. “Su principal característica sería que el etnógrafo participa abiertamente o de manera encubierta en la vida diaria de las

---

<sup>5</sup> Las regiones a las que hago referencia son las que aparecen en el catálogo en línea de Patrimonio Queretano (ver al final del documento Referencias), en el cual aparecen la región Centro, Semidesierto, Sierra Gorda y Sur. Estas regiones fueron clasificadas a partir de características geofísicas y climáticas sobre todo, cada una está integrada por distintos municipios del estado. Donde la región se refiere a un instrumento para identificar zonas homogéneas naturales o que integran naturaleza-sociedad-cultura (López y Ramírez, 2010)

personas durante un periodo de tiempo [...] haciendo acopio de cualquier dato disponible que sirva para arrojar un poco de luz sobre el tema en que se centra la investigación.” (Hammersley y Atkinson, 1995, p. 15).

Esta participación del etnógrafo se lleva a cabo con el fin de mirar a detalle, y así, todo eso que se observa en el lugar que se investiga es registrado en un diario que Malinowski nombra como *diario etnográfico*, pues las observaciones minuciosas y detalladas que se realicen son registradas en él. Este diario permite llevar un registro sistematizado de la vida y el comportamiento de los sujetos o interlocutores pertenecientes a la comunidad estudiada (Malinowski, 1986).

Siendo la realidad un sistema complejo ¿Qué se puede observar para denotar las interacciones bioculturales? Toledo y Barrera-Bassols proponen un esquema desde la etnoecología, la cual “por su enfoque holístico y multidisciplinario, ha permitido el estudio del complejo integrado por el conjunto de creencias (*kosmos*), el sistema de conocimientos (*corpus*) y el conjunto de prácticas productivas (*praxis*), lo que hace posible comprender cabalmente las relaciones establecidas entre la interpretación o lectura, la imagen o representación y el uso o manejo de la naturaleza y sus procesos.” (Toledo y Barrera Bassols, 2008, p. 111)

Para entenderlo mejor, Toledo y Barrera-Bassols (2008) expresan que la etnoecología tiene como objetivo descubrir formas sustentables, así como significados y acciones alternativas a los contextos de globalización al proponer el esquema *kosmos-corpus-praxis* en la integración en procesos de producción a diferentes escalas y entender la realidad local a través de las dinámicas y representaciones de los factores naturales. Estos tres elementos personifican la apropiación intelectual y material de la naturaleza por los actores. Esta forma de análisis genera una investigación participativa donde convergen los sistemas de saberes de la naturaleza de los actores y los modelos externos concebidos a partir del antropólogo como investigador.

La etnoecología, surge en los años cincuenta como subdisciplina antropológica, pero específicamente en la investigación generada a través de ella en los últimos años “ha subrayado las similitudes entre conocimiento ecológico

local y conocimiento científico, sugiriendo que dichas similitudes apuntan a que el conocimiento ecológico local podría ser de utilidad para la elaboración de programas de conservación y restauración ecológica, así como una herramienta en la gestión sostenible de los recursos” (Reyes-García, 2007, p. 109, 110).

Boege menciona que el patrimonio biocultural es mayormente resguardado por pueblos indígenas “el enfoque biocultural para la conservación y el desarrollo sustentable alrededor de los pueblos indígenas es estratégico para países megadiversos como México” (Boege, 2008, p. 16), sin embargo para caso de esta tesis en el de análisis del patrimonio biocultural en la peregrinación al cerro del Frontón de San Pablo, Tolimán, las personas de lugar o quienes acuden a ella no son necesariamente población indígena.

Como pude explicar en la introducción, primeramente elaboré una lista de posibles lugares que visitaría pues se pensó como una investigación a través de distintas comunidades en el estado de Querétaro, sin embargo en mi primera intervención en trabajo de campo que lleve a cabo en San Pablo, Tolimán durante la peregrinación (lugar al cual acudí primero debido a su cercanía a la ciudad de Querétaro y al contacto que mi director de tesis Alejandro mantiene con algunas personas del lugar), me permitió descubrir la riqueza de las observaciones realizadas y el interés de algunas personas del lugar con lo cual concluí desarrollar más a profundidad mi proyecto en este particular caso. Por supuesto también tuvo que ver el interés de algunas de las personas con las que converse por mantener este evento cultural vigente, considerándolo importante en el desarrollo de las dinámicas del lugar (*patrimonio local*).

Para entender las relaciones humano-ambientales del patrimonio biocultural que se analizan se propone el comunalismo que como Pálsson explica “rechaza la separación de naturaleza y sociedad [...] indica reciprocidad generalizada, un intercambio que a menudo se representa metafóricamente en términos de relaciones personales íntimas” (Pálsson, 2001, p. 91) y que en el trabajo de campo el comunalismo “puede caracterizarse como un proyecto en el que los antropólogos y sus anfitriones emprenden actividades significativas y recíprocas, como habitantes de un mismo mundo” (Pálsson, 2001, p. 92).



El estudio de caso permite la integración de distintos aspectos bioculturales desde la organización social, territorial y la identidad de las personas de lugar, puede verse mucho más allá de un evento cultural religioso, sino como un evento representativo de distintos elementos bioculturales que construyen las relaciones en San Pablo y sus colindancias.

## 1.2 El patrimonio biocultural a través de la antropología visual

### 1.2.1 Antropología visual: Cine etnográfico.

“El cine, arte del doble, es ya el paso del mundo de lo real al mundo de lo imaginario, y la etnografía, ciencia de los sistemas de pensamiento de los otros, es una travesía permanente de un universo conceptual a otro, gimnasia acrobática en la que perder pie es el menor de los riesgos.”

Jean Rouch

Es caso de este trabajo el analizar expresiones bioculturales mediante el registro audiovisual, por lo tanto es necesario definir la importancia de las construcciones visuales, las cuales en los últimos cincuenta años se han convertido en un referente común de la cultura, han invadido múltiples estratos de nuestras vidas y son manejadas en variados ámbitos, por supuesto, la antropología no es la excepción a esto, la utilización de este recurso se ha vuelto cada vez más común permitiendo así la concepción de una antropología visual (Henley, P. 2001).

Según Ardèvol “la antropología visual retoma la importancia de la imagen y, como especialidad o subdisciplina, se desarrollará después de la Segunda Guerra Mundial a partir del interés de científicos sociales y cineastas por el documental social y por el cine y la fotografía etnográfica” (Ardèvol 1998, p. 217). Al principio había científicos sociales interesados en las construcciones o registros visuales, no obstante, la antropología visual sigue siendo un campo en construcción, pues su utilización desde que surgió tuvo un declive, sin embargo logró un nuevo auge

con el surgimiento de las nuevas tecnologías en los últimos años (Ardèvol, 1998; Henley, 2001).

El término “antropología visual” fue propuesto por Margaret Mead debido a la utilización de la foto y el cine en su trabajo realizado en Bali en la década de los cuarenta (Zirión Pérez, 2015). Dentro de esta subdisciplina encontramos el llamado cine etnográfico, según Ilardo (2009) fue en 1922 cuando Robert Flaherty presentó lo que puede llamarse como el primer filme etnográfico, *Nanuk, el esquimal*, donde hizo uso de la observación participante para realizarlo, pues vivió un poco más de dos años en el lugar que habitaban los esquimales, aunque la observación participante como técnica fue establecida por Malinowski casi a la par del trabajo de Flaherty.

Sin embargo para otros autores como Cárdenas y Duarte explican que en 1895 “el físico Félix-Louis Regnault filma en París (durante la Exposición Etnográfica del África Occidental) una mujer alfarera wolof haciendo vasijas, registrando así la técnica y realizando lo que se ha considerado en algunos casos el primer film etnográfico.” (2010, p. 157). Alrededor de este mismo año algunos afirman que el mismo Boas realizó algunos registros visuales con los inuit en América. Sin embargo a diferencia de *Nanook*, estos antecedentes carecen de la intención de compartir una historia etnográfica, sino que son meramente registros visuales.

En *Nanook* el sujeto no es más que un objeto de estudio que se aparecía en la película, sin embargo fue hasta 1958 que Jena Rouch en *Moi, un noir* trata de involucrar un poco más a los sujetos en la construcción visual al filmarlos y posteriormente mostrar parte de lo grabado para que ellos comentaran al respecto, de lo cual también hace un registro en video que incluye en la edición final (Ilardo, 2009).

El cine etnográfico “se trata de un género que captura y reproduce rasgos y características de personas pertenecientes a una cultura o grupo social, y los ofrece a gente de otras culturas o grupos sociales” (Zirión Pérez, 2015, p. 52) el cual “nos introduce en sociedades reales cuyos individuos son protagonistas y actores de sus vidas mismas, sujetos que ejecutan escenas cargadas de dolor,

ternura, violencia, emotividad, rudeza, ritual, trabajo o fiesta colectiva” (Sánchez Sanz, 1994-95, p. 270).

Una de las principales características de los últimos treinta años es que se construyen redes globales de información donde los medios de comunicación juegan un papel muy importante. Conocer y reconocer al otro y poner esta información en manos de cualquier persona se vuelve cada vez más importante y trascendental pues esto permite el acercamiento y la comprensión de otros modos de vida. El cine ha sido una herramienta importante en este trabajo, pues a pesar de que las descripciones verbales o escritas son importantes, terminan siendo un tanto abstractas en ese trabajo, mientras que el cine a través de imágenes nos permite el contacto inmediato con el otro (Flaherty, 1985).

Estas nuevas tecnologías han permitido el acercamiento al conocimiento de diferentes formas o estilos de vida. Con la creación del internet móvil, los teléfonos inteligentes y las mejoras en los registros audiovisuales, se ha construido una monarquía de la imagen. Estamos en la llamada era de la información, que como bien lo explica Castells (1998) la globalización y la informacionalización está abriendo nuevos horizontes en cuanto a formas culturales y maneras de comunicarnos.

Aunque el uso del cine en el discurso científico o de divulgación es tan antiguo casi como el origen del mismo (finales del siglo XIX), esta monarquía de la imagen ha generado una mayor necesidad de aquello que se genere como conocimiento tenga una representación visual o audiovisual para provocar un mayor impacto en la sociedad. De esto se vale decir que el uso del cine en la antropología resulta más que imperante.

Por lo tanto el cine en la antropología no puede ser simplemente considerado como un medio de registro, pues “una etnografía visual no significa la inserción de imágenes en el discurso antropológico como aliadas testimoniales, sino en la conjugación de dos formas de representación e interpretación de la realidad que no son distantes en sus teorías y métodos, cuestionamientos y visiones, y que posibilita un acercamiento multisensorial a los contextos, sujetos y

objetos de estudio, permitiendo no solo indagarlos desde el instante que proponen sino además desde las memorias que evocan [...]”. (Aragón y Pérez, 2008, p. 133)

Para autores como Sánchez Sanz (1994-95) el cine etnográfico debe ser una construcción lineal y objetiva, lo cual me hace cuestionar si uno puede o no experimentar con el montaje, por supuesto, sin alterar las situaciones reales presentes en el filme, que como ella misma menciona, el antropólogo no debe interferirlas, alterarlas o manipularlas.

En comparación a esto Flaherty (1985) menciona que en el cine documental se retrata la vida tal cual se vive, el documental se filma en el mismo lugar que se desea reproducir y persigue como fin el narrar la verdad sin el velo de la ficción donde las historias que se presentan no son producto de un novelista. El documental “es una modalidad cinematográfica distinta pero no opuesta a la ficción e identificamos en su vertiente antropológica una submodalidad cuyo elemento distintivo es la etnografía” (Paniagua Ramírez, 2007, p. 31)

Como se puede observar, ambas construcciones comparten características, es por esto que llamaré a los productos resultantes de esta investigación *documental etnográfico*, evitando de esta manera ponerle el título de cine etnográfico que en cierta medida pudiera limitar las construcciones a un producto visual más lineal y meramente descriptivo. La elección de nombrarlos documental etnográfico no sólo tiene que ver con la forma en que se propone construirlos, también es necesario explicar que todo cine etnográfico es cine documental, pero no es así a la inversa (Paniagua Ramírez, 2007).

Este mismo autor explica un poco sobre la diferencia entre cine de ficción y cine documental, pues “debemos reconocer que todo filme de ficción documenta su propio relato [...] y todo filme documental ficcionaliza una realidad preexistente, por la elección del punto de vista. Por ende, el documental y la ficción son distintos, pero no excluyentes.” (2007, p. 24) y aunque el documental en general “evoca una representación de cierta cultura, refiere a las prácticas y formas en que ésta se relaciona con el entorno por medio de la cámara [...] el documental

antropológico<sup>6</sup> es una modalidad que encuentra su rasgo distintivo más relevante es el consenso.” (2007, p. 29)

Por lo tanto el cine etnográfico no debe pensarse como alimento solo para científicos o como apoyo a investigaciones sino que habrá que construirlo también como un medio de conocimiento propuesto al alcance del común, permitiendo que converjan en esta construcción la ciencia y el arte. Las películas que se generen a lo largo de este proceso no serán usadas sólo como una técnica de investigación, sino también como un medio de comunicación que permita transmitir cierta realidad cultural donde el espectador adquiera un conocimiento sobre tal cultura (Ardèvol, 1998).

La importancia de estas construcciones en la antropología visual “[...] reside en dejar de verla como una moda o una corriente pasajera en la práctica etnográfica contemporánea, ligada a las tecnologías del momento” pues “Genera una doble revolución: por una parte, un cuestionamiento profundo de la antropología misma, de las concepciones tradicionales sobre su naturaleza, sus propósitos y sus estrategias; y por otra parte conduce a un replanteamiento radical de la manera en que se ha abordado la imagen desde otras disciplinas, como las artes visuales, la comunicación, la estética, la psicología, la historia del arte.” (Zirión Pérez, 2015, p. 50).

### 1.2.2 Representación de la realidad. Los conocimientos de la naturaleza/cultura a través del cine.

En un principio “[...] la aplicación del cine a la investigación no tenía ningún propósito comunicativo; simplemente servía para el registro de datos etnográficos que se analizarían más tarde, o como documentación gráfica para los archivos etnológicos [...] sin embargo, y a pesar de su posición minoritaria, varios antropólogos utilizaron la fotografía y el cine para la investigación, y no sólo como

---

<sup>6</sup> Como Zirión Pérez explica, en este texto se utiliza cine etnográfico o antropológico, ambos términos para referirse a lo mismo, aunque hay quienes se preguntan si debería llamarse cine etnográfico o antropológico (como la misma Paniagua Ramírez) ya que “un antropólogo puede fácilmente discernir los matices entre uno y otro término, y en función de ello distinguir entre un cine más etnográfico (práctico) y otro de carácter más bien antropológico (teórico).” (Zirión Pérez, 2015: 52).

instrumentos de ilustración [...] su objetivo era registrar comportamientos corporales para su análisis posterior, más que comunicar una realidad social y cultural a una audiencia.” (Ardèvol, 1994, p. 129).

Es decir, el cine era utilizado como una herramienta de registro como el diario de campo, sin embargo hubo quienes decidieron utilizarlo para el análisis de estos registros, por eso “La antropología visual no es campo que haya desarrollado una definición unificada. De hecho, existen tres posiciones [...] por un lado está la antropología visual que se concentra principalmente en la producción de films etnográficos y su uso educativo. Hay otra antropología visual orientada al estudio de los medios de comunicación gráfica, por lo general televisión y cine. Por último, está la antropología visual de la comunicación. Esta sería la versión más ambiciosa. Abarca el estudio antropológico de todas las formas visuales y gráficas de la cultura, así como también la producción de material visual con una intención antropológica.” (Ruby, 2007, p. 13).

Es decir que el cine etnográfico puede ser utilizado no solo como una herramienta científica sino también de divulgación y comunicación, se vuelve una tarea compleja pues hay que mostrar a la audiencia, al otro, de un modo en que el discurso presentado tenga un impacto real en el que observa, más allá del fin académico. Queda entonces decir que el documental y el cine etnográfico no deben pensarse como alimento solo para científicos o como apoyo a investigaciones sino que habrá que construirlos también como un medio de conocimiento propuesto al alcance del común, permitiendo que converjan en esta construcción la ciencia y el arte.

A pesar de lo que ofrece el cine documental y el cine etnográfico Breschand nos cuestiona “¿de verdad va alguien al cine a ver un documental?”(2004: 3). Es prudente formular esta pregunta que yo misma me he hecho, puesto que el documental se ha distribuido más ampliamente en televisión. Habría que entender que la oportunidad de acceder a estos programas permite implantar la posibilidad de nuevos espectadores interesados en ellos. A pesar de que las personas atienden poco las producciones de tipo documental, el hecho es que han seguido apareciendo en los contenidos televisivos, sin embargo el modelo propagado por

la televisión más que consolidar el género ha perpetuado esa idea del documental como “tedioso y aburrido”.

Aun con esto, la aparición de documentales con nuevas propuestas han ido surgiendo en televisoras, en primera instancia y por consecuente, abriendo espacios en salas de cine. El renovar lo presentado en televisión permite al espectador el repensar lo que le gustaría ver en el cine, así las propuestas documentales presentadas en un medio reafirman las que pudieran aparecer en el otro (funcionando también a la inversa). Utilizar esta técnica para construir un documento que hable sobre patrimonio biocultural, expone un tema de creciente interés, permitiendo además el análisis del mismo en lo que se refiere a saberes, creencias y prácticas.

La representación de los conocimientos del entorno y la naturaleza en el trabajo documental ha sido un trabajo complicado al que se han dedicado ciertas televisoras, sin embargo este trabajo se hace con el fin de ganar audiencia más que de generar un conocimiento sólido de las realidades que se presentan.

Creaciones como *Animales salvajes de Alaska* (Discovery Channel), *Fuerzas de la naturaleza* (National Geographic) o *Human Planet* (BBC one) podrían ejemplificar un modelo documental de televisión que se genera de una forma meramente descriptiva, donde incluso se nos separan de la naturaleza con adjetivos que podría llamar pretensiosos como el ejemplo de Discovery Channel (Animales “salvajes”); o el hecho de construir un discurso desde lo folclórico de pueblos que no encajan en la imagen occidental de civilización como es el caso de *Human Planet*.

Aunque la representación de la realidad a través del cine o la televisión resulta siempre mediada por el artefacto de filmación y por el que filma, además aunque es posible nombrar ciertos documentales como etnográficos aun sin que su creación comprenda algún tipo de base antropológica, no es aceptable la creación de documentales sesgados sólo por la intención de acaparar una audiencia siendo antropólogos los que generen estos documentos, la etnografía debe estar siempre presente en todo el proceso de filmación.

Por supuesto que no es posible que todo documental pueda ser creado bajo términos científicos y no solo estéticos, en este caso bajo la antropología. Lo que sí es posible es generar documentales etnográficos que vayan más allá de la mera descripción o folclorización donde los conocimientos y los sujetos involucrados en él puedan integrarse y verse realmente representados en dichos productos audiovisuales. Esto no sólo generaría otro tipo de representación sobre la naturaleza, el entorno y los conocimientos locales, permitiría además introducir a estos sujetos a la posibilidad de ser audiencia de un producto muchas veces lejano de acceder (como es el cine o la posibilidad de internet que permitan el acceso a plataformas con contenidos de este tipo).

Es posible la construcción de documentos que involucren a los representados y basta mencionar ejemplos como *Mover un Río*<sup>7</sup> (Alba Herrera), filme que involucra a las personas en la producción del mismo o *Tiyarus*<sup>8</sup> (Emilio Téllez) donde incluso el protagonista del mismo es quien filma y dirige el documental. Ambas producciones cumplen con elementos etnográficos aunque sus realizadores no están construyendo desde la antropología, y a pesar de esto logran lo que Ardèvol nombra como *cine participativo*.

### 1.2.3 Metodología: Cine participativo como forma de representación y análisis del patrimonio biocultural.

Dentro del apartado de *Kosmos- Corpus-Praxis* para el análisis del patrimonio biocultural hablé sobre la metodología que utilizaré, sin embargo por la naturaleza de mi proyecto debo referirme también al uso del cine como técnica para el registro etnográfico y construcción de un posterior dialogo visual. El uso de las cualidades descriptivas del cine por parte de la antropología dio origen a una antropología visual, que en un principio fue utilizada solo para conservar registro de usos y costumbres de pueblos en transición, pero es de aquí donde surge un

---

<sup>7</sup> Muestra la lucha pacífica que los Yaquis han llevado a cabo por defender el agua y su territorio, así como los daños ambientales provocados por el control del agua en uno de los ríos más caudalosos de Sonora.

<sup>8</sup> Este documental es una aproximación a las fiestas de Semana Santa en la comunidad cora de Jesús María, Nayarit, México, durante la cual un ser sobrenatural, el Tiyaru, se manifiesta.



cine que se internará en la verdadera exploración de la imagen que marcará el comienzo de un auténtico diálogo entre dos mundos el del observador y el observado (Guarini, 1985).

Hago referencia a esto pues la base de mi exploración antropológica parte de la antropología visual, por lo tanto mi trabajo de campo estará apoyado por técnicas visuales. En este sentido la video-entrevista<sup>9</sup> toma vital importancia, pues es de ahí que partiré a la construcción de los discursos visuales. Pero esta construcción o registro será llevada de manera colaborativa<sup>10</sup> donde el mismo interlocutor no sólo aparezca en la investigación, sino que forma parte activa de ella, es decir, las formas culturales que aparecerán en estos registros no sólo serán desde mi perspectiva teórica, también incluirán la visión de los sujetos involucrados.

El método de representación y producción del que parte mi idea de generar un producto visual, retoma algunas características del *cinema vérité* de Jean Rouch, donde la posición frente al interlocutor es interactiva, el mismo colabora con el realizador en la obtención de imágenes o retroalimenta al productor a partir de su visión.

Ardèvol explica “La obra de Vertov y sus planteamientos teóricos sobre el cine introducen en el *cinéma vérité* y en el campo del cine etnográfico, la misma reflexión sobre el cine como medio de comunicación y como instrumento de conocimiento -la cámara ve lo que el ojo no ve, el cine como objeto del pensamiento consciente frente al ‘cine-nicotina’ de intoxicación del inconsciente [...] Para Rouch, el cine etnográfico es un instrumento de transformación social cuyo objetivo es que el espectador reconozca las diferencias culturales sin denigrarlas intentado transformarlas en imágenes sobre nosotros mismos” (1994, p. 90, 98, 99).

---

<sup>9</sup> La entrevista “se define como una reunión para conversar e intercambiar información entre una persona (el entrevistador) y otra (el entrevistado) u otras (entrevistados) [...] En la entrevista, a través de las preguntas y respuestas, se logra una comunicación y la construcción conjunta de significados respecto a un tema. Las entrevistas se dividen en estructuradas, semiestructuradas o no estructuradas, o abiertas.” (Hernández, Fernández, Baptista, 2010: 418). Por lo tanto la video-entrevista será el registro visual de la ya descrita entrevista, la cual se realizará de manera semiestructurada.

<sup>10</sup> Lo que Ardèvol (1994) nombra como modelo de cine participativo, el cual explico más adelante.

De manera complementaria esta misma autora sugiere que en el modelo participativo de creación de cine etnográfico debe generarse una presencia activa del sujeto en la producción de la película, incluso presentar en la estructura del filme la interrelación entre sujeto detrás de la cámara, sujeto filmado y plantear a este último también como audiencia. “El cine participativo supone que el producto es el resultado de una interacción entre el realizador y los sujetos, y que ambas partes deben colaborar en el proceso de producción y en la elaboración del producto. La película no puede responder tan solo a los intereses del productor, debe contar con los sujetos representados [...] y el producto supone considerarlos como co-autores [...] El público a quien va destinado el film es también, y ante todo, la propia comunidad.” (Ardèvol, 1994, p. 113)

Estas dos formas de construir un discurso visual (*cinema verité* y cine participativo) reflejan el método de representación y producción que explican la manera en que pretendo abordar mi trabajo de documental etnográfico ya que “una película etnográfica es más que la descripción de otras formas de vida, es una representación de las relaciones entre dos culturas, la del realizador y la de la comunidad representada” (Ardèvol, 1994, p. 109), aunque el *cinema verité* es tomado más como un referente anterior al cine participativo, pero que al final orienta a este último.

Para la construcción audiovisual del documental he formulado una estructura básica de lo que deberá contener, presentado en la tabla 1.1, con los elementos esenciales para producir el discurso audiovisual, cada uno de estos elementos está relacionado con el esquema Kosmos-Corpus-Praxis que son registrados en las imágenes en movimiento. Los movimientos de cámara dependerán de las actividades que se filme como el movimiento de la cámara sobre sí misma. No se descartan *paneos*<sup>11</sup> y planos secuencias, sin embargo serán preferibles las tomas fijas donde se aprecie cada corte.

---

<sup>11</sup> Se trata de un movimiento de cámara el cual implica llevar a toma de derecha a izquierda o viceversa, sin cortes.

---

**Tabla 1.1 Guía de tomas para representar Kosmos-Corpus-Praxis en el documental.**

Contextualización del lugar: basándose en tomas paisajísticas (planos abiertos, plano panorámico, plano general) donde pueda observarse los lugares a gran escala.



Caracterización biocultural a través del interlocutor (Praxis): plano panorámico, plano general, primer plano, plano americano, plano detalle.



Caracterización del sujeto (sujetos) participantes (corpus): quién es, qué actividades realiza en la comunidad, cómo se relaciona con los eventos culturales y cómo influyen sus acciones en la dinámica del lugar y las interacciones que tiene con otros sujetos. Tomas en primer plano, plano detalle, plano americano, plano conjunto, plano general.



Contextualización de los saberes (Kosmos): destacar cómo iniciaron ciertas prácticas, por qué las desarrollan, explicar lo que creen con respecto a ellas y su relación biocultural. Tomas con alusión al sujeto, el montaje en esta parte es viable que las tomas sean con voz off.



Por último es importante “que podemos *aprender* a utilizar el vídeo en la investigación utilizándolo, sin pensar que lo que hacemos es ‘registrar la realidad’, sino investigar sobre una técnica y un medio de comunicación [...] Es un medio de comunicación entre los actores sociales que participan delante y detrás de la

cámara; es un instrumento de negociación entre la cámara, el marco de análisis y los participantes en el contexto de la investigación.” (Ardèvol, 1994, p. 262).

## **CAPÍTULO 2. SAN PABLO Y EL SEMIDESIERTO QUERETANO. CONTEXTO**

### Introducción

El presente capítulo está compuesto por tres apartados, siendo el primero una integración de datos sociodemográficos y geofísicos de la región del Semidesierto y particularmente de la comunidad de San Pablo. Aunque muchos de los datos presentados están basados en fuentes bibliográficas incluyo igualmente información expuesta por mis interlocutores o bien, detalles que pude percibir en mi estancia en el lugar.

El segundo apartado está integrado por un breve resumen histórico de lo acontecido en la región que me he considerado pertinente para los fines de este trabajo y, subrayo breve, ya que el bagaje cultural escrito la zona bien podría dar para toda una tesis, por lo cual no es intención mía abundar más que lo que presento en este apartado. Por último hago mención de las festividades religiosas presentes en la zona del Semidesierto, resaltando aquellas en las que los san pableños se han ido involucrando mayormente.

### 2.1 San Pablo Tolimán en el Semidesierto Queretano

El Semidesierto queretano forma parte del desierto chihuahuense, siendo su extrema porción sur, este ecosistema se extiende desde Nuevo México y Texas en Estados Unidos hasta vastas porciones de los estados mexicanos de Chihuahua, Coahuila, Durango, Hidalgo, Nuevo León, Querétaro, San Luis Potosí, Tamaulipas y Zacatecas (Granados-Sánchez, Sánchez-González, Granados Victoriano y Borja de la Rosal., 2011).

Como explica Granados- Sánchez et al. (2011) se propuso la subdivisión del desierto chihuahuense en tres regiones, una de ellas es la llamada Meridional, constituida por depresiones y valles secos aislados conocida también como zona árida Queretana-Hidalguense, que a bien se nombra Semidesierto queretano. Estos mismos autores exponen que la zona está conformada por Barranca de Metztlán, Valle de Mezquital, Valle Actopan, en Hidalgo; Río Extóraz en Querétaro, así como Xichú y Atarjea, una pequeña porción seca de Guanajuato.

Para efectos de este texto y como lo presenta el catálogo digital de Patrimonio Queretano (2014), la zona del Semidesierto queretano está conformada por los municipios de Cadereyta, Tolimán, Ezequiel Montes, Colón y Peñamiller (Véase Figura 2.1).

Como bien lo describe su nombre (Semidesierto) la zona presenta condiciones que han propiciado el clima semi-seco en la zona, las cuales se debe a la confluencia de varias zonas montañosas: la Sierra Madre Oriental, Mesa del Centro y Eje Neovolcánico, lo cual impide que la humedad proveniente de las costas no llegue a esta zona, lo que favorece las condiciones para la vegetación del Semidesierto, siendo característico el matorral y las cactáceas. Esto pues las precipitaciones son escasas y oscilan entre los 350 a 650mm anuales (Secretaría de Desarrollo Sustentable del Estado de Querétaro<sup>12</sup>, 2018) además que las temperaturas más elevadas en el municipio de Tolimán se dan entre abril y junio, siendo que las lluvias ocurren en verano (Expediente Técnico, 2010). Tolimán se encuentra flanqueado por tres formaciones montañosas de gran importancia simbólica en la región, las cuales son el cerro del Zamorano, la Peña de Bernal y el Cerro del Frontón, este último cercano a la comunidad de San Pablo, lugar en el cual se realiza la presente investigación (Véase Figura 2.2).

Los suelos de la región son de desarrollo pobre o moderado, delgados con profundidades menores a los 50 cm, limitados por una capa de roca o capa caliche, lo que propicia un ecosistema de matorral xerófilo y carsicaules con vegetación como nopales, duraznillo, hartón, garambullo, mezquite, huizache, yuca o palma, palo bobo, limpiatuna, tullidora, lechuguilla, garbancillo, uña de gato, hierba ceniza, biznaga, falsa árnica, chiquiña entre otras más características de los ecosistemas mencionados (Hernández-Magaña et al., 2012; Expediente técnico, 2010).

---

<sup>12</sup> SEDESU del estado de Querétaro



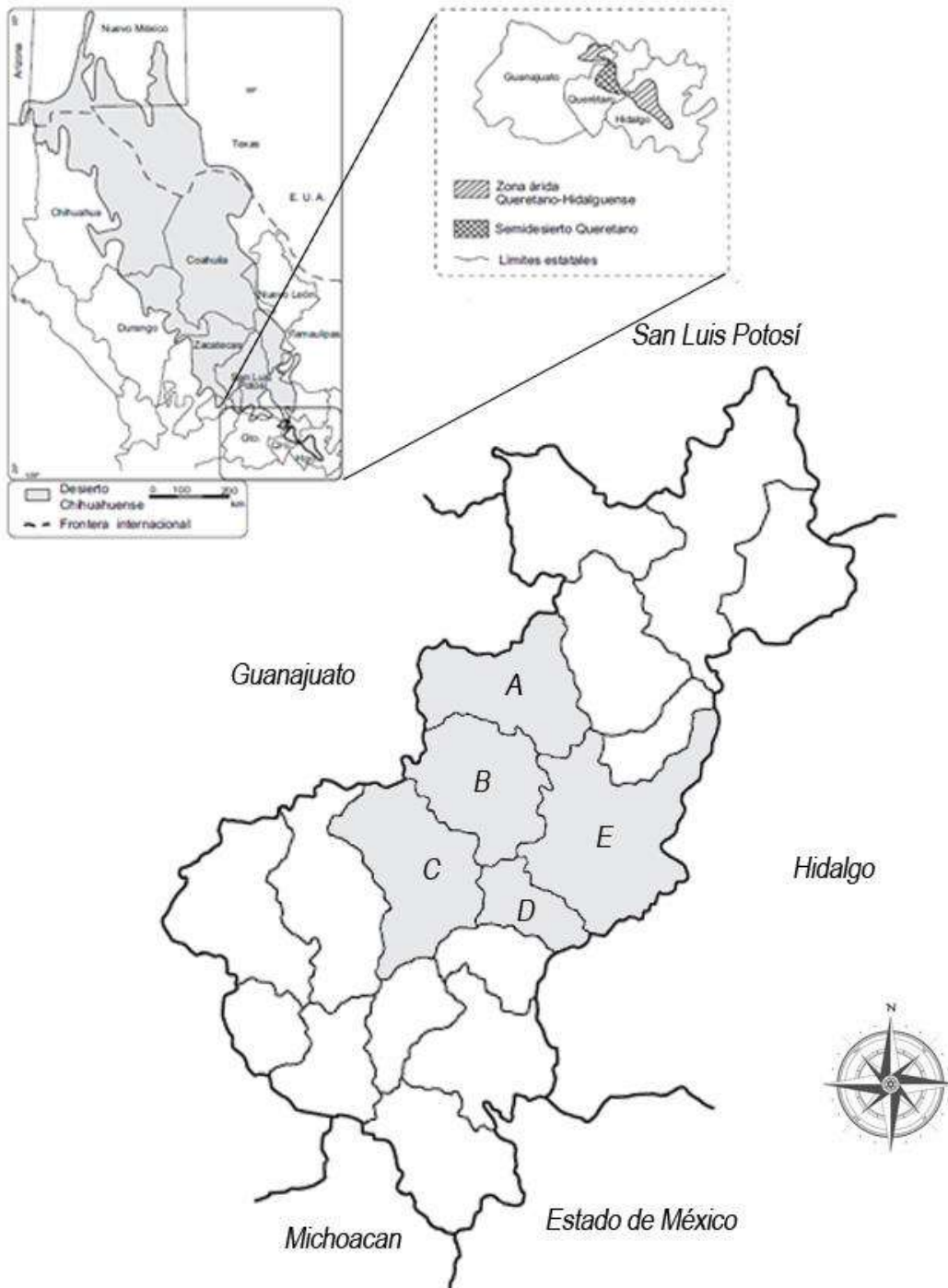


Figura 2.1. Desierto Chihuahuense, Semidesierto Queretano y municipios del estado de Querétaro que lo conforman según el Catalogo de Patrimonio Cultural Queretano (2014): A. Peñamiller, B. Tolimán, C. Colón, D. Ezequiel Montes, E. Cadereyta (Imagen adaptada de Hernández- Magaña et al., 2012, p.108).





Figura 2.2 Semidesierto queretano, detalle del municipio de Toluimán, sus principales comunidades y cerros, así como algunas comunidades de los municipios vecinos (Imagen adaptada de Vázquez Estrada, 2009, p.110).

La pobreza en los suelos ha permitido a las personas habitantes de la zona el aprovechar la vegetación ya presente, como el caso de los nopales y los garambullos (frutos de la cactácea con el mismo nombre, son de color oscuro un poco más pequeño que una cereza) recolectados para consumo personal como también para ser vendidos en los mercados locales. Los nopales son tan

importantes para los pobladores de San Pablo que incluso son ofrecidos como platillo principal en una celebración que se lleva a cabo durante la semana santa<sup>13</sup>.

Otras especies vegetales como el chiquiña y los órganos o gigantes (cactáceas llamadas así comúnmente por crecer varios metros y en grupos de diferentes tamaños que podrían simular un órgano) eran utilizadas con frecuencia para la construcción de casas. Las ramas del chiquiña se tejían (siendo estas flexibles aunque llenas de espinas y con pequeñas hojas que las cubren totalmente) para ser usadas como paredes de cuartos, estas además se cubrían con barro. La práctica ha caído en desuso, pues es mucho más difícil conseguirlo y trabajarlo que utilizar otros materiales a los que antes no se tenía tan fácil acceso como ladrillos o bloques de hormigón. De igual forma era común encontrar bardas hechas de órganos (véase figura 6) puestos en hilera para circular los terrenos, sin embargo igual que el chiquiña su utilización ya no es tan común pues las personas prefieren utilizar alambre y troncos de árboles para delimitar sus propiedades, pocas casas pude ver aún con las bardas de órganos y ninguna casa reconocí con chiquiña en su construcción.

Algunas de estas especies vegetales se encuentran en riesgo por el uso que se les da en la zona, como el sotol utilizado para hacer el chimal y la biznaga dulce clasificada como especie en peligro, de igual forma animales como el lince y el venado han reducido su población por las actividades ganaderas de la zona (SEDESO Querétaro, 2018).

Mucha de la vegetación presente se relaciona tanto con el clima y las fuentes hidrológicas en la zona. La principal afluyente de agua es el Río Extorax el cual consta de tres vertientes: una de Bernal, San Antonio y San Pablo, otra que proviene del cerro del Zamorano y San Miguel y la otra que viene de El Derramadero e Higuierillas (Expediente técnico, 2010). La mayoría de las comunidades se han asentado principalmente a orillas de estas afluentes, debido a su importancia para producir alimentos y cubrir las propias necesidades del vital líquido, pues como también lo he mencionado, las lluvias no son tan abundantes a lo largo del año.

---

<sup>13</sup> Ver apartado 2.3 Religiosidad en San Pablo y el Semidesierto para mayor referencia a esta celebración.

San Pablo es una comunidad del municipio de Tolimán que se encuentra a unos veinte minutos de la cabecera municipal, San Pedro, y aproximadamente a nueve kilómetros del cerro de Frontón. En cuanto a su administración, San Pablo es una de las 95 localidades del municipio; éste se encuentra regido por un presidente, el cual cuenta con tres delegados que integran además a 47 subdelegaciones más. Una de estas tres delegaciones es San Pablo, donde al igual que el presidente municipal, el delegado es elegido cada tres años a través de una consulta popular con las personas que habitan la demarcación territorial (Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México, recuperado 11 febrero 2018).

Según el censo realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) del 2010, San Pablo es la comunidad del municipio mayor poblada, con un total de 3 667 habitantes de los cuales 1 957 son mujeres, superando al total de varones que son 1 710. Además de esto, la región es identificada como un lugar habitado por pueblos otomí-chichimecas, sin embargo San Pablo es una de las comunidades con menos hablantes de la lengua con apenas 384 personas (censo INEGI, 2010), a pesar de esta cifra los *Sanpableños* se reconocen pertenecientes a estos grupos aunque ya no se hable por completo la lengua, es de hecho, un motivo de orgullo para algunas personas de la comunidad.

Al platicar con el delegado de San Pablo, Heriberto Quintanar, me explicó un poco sobre cuales barrios integran a la comunidad. San Pablo está dividido en 6 barrios siendo el Centro, San Ramón y el Pueblito los más antiguos, además del Rincón, la Villita y el más recientemente conformado la Campesina (Heriberto, comunicación personal, enero 2018, San Pablo, Tolimán).

Para llegar a San Pablo de Querétaro existe una línea de autobuses en los cuales se hace un recorrido aproximado de una hora y media. Al bajar del autobús hay una pequeña banca donde las personas se sientan a esperar ya sea este autobús o los otros camiones que van a las comunidades cercanas (subdelegaciones) que de igual manera pertenecen a San Pablo como lo son Rancho Nuevo, Terrero, Zapote, Cedazo y Patol, estas son tierras ejidales que

también son habitadas por algunas personas. Estas tierras son difíciles de sembrar pues como ya lo explicaba, los suelos son poco profundos y dificultan su uso para la agricultura, por lo que muchas personas ha dejado de lado esta actividad, debido también a los cambios que se han venido dando en los ciclos de lluvia (Heriberto, comunicación personal, enero 2018, San Pablo, Tolimán).

Una vez que bajas del autobús quedas de frente a la carretera que conduce a San Pedro, es necesario cruzarla para adentrarte en la comunidad, pues aunque de ese lado hay algunas casas la mayoría de ellas se encuentran del otro lado. Cuando comienzas la caminata la calle forma un descenso, lo que permite que desde ahí puedas ver las montañas que se elevan más allá de donde termina San Pablo, puedes vislumbrar como una casa va apareciendo justo al lado de la otra. Aproximadamente una cuadra delante de iniciar la caminata las casas se ven interrumpidas por la ribera de un río seco en su superficie (solo una ocasión lo pude apreciar con agua corriendo y al día siguiente que volví a verlo solo quedaba la humedad en la tierra) el cual puedes atravesar por un puente ya sea caminando o en automóvil. Es justo a la orilla del este río que aún se conservan algunos terrenos que son sembrados por los pobladores.

La primera vez que visité el lugar eran alrededor de las cinco de la tarde cuando descendí del autobús, el sol de mayo brillaba intensamente en el cielo lo que podía darle un tono amarillento a todo el lugar. No tuve que caminar bajo él gracias a que Vladimir, un chico estudiante de la licenciatura en antropología oriundo del lugar, había quedado de pasar por mí para llevarme a conocer la casa de su abuela (Daña Josefina) donde parte de su familia celebraba una posada previa a la peregrinación que se llevaría a cabo la mañana siguiente.

La casa de su abuela se encuentra en la parte Centro, siendo de hecho este el barrio que llegué a recorrer más. Aquí es donde está el templo de San Pablo, frente al cual hay una pequeña plaza con kiosco, a un costado de ella está ubicada la delegación y tras esta la escuela primaria, donde labora como maestra la mamá de Vladimir (Alma).

Al recorrer las calles circundantes del centro descubrí varios negocios, sobre todo pequeñas tiendas todas surtidas tanto de productos empaquetados

como galletas, bebidas endulzadas, frituras, así como vegetales y frutas. Frente a la iglesia hay siempre un puesto ambulante de metal pintado de blanco con un pequeño anuncio donde puede leerse “ricos tacos de carnitas”, además de eso también venden gorditas de harina de maíz rellenas usualmente de queso o carne de cerdo. La preparación y venta de carne de cerdo es común en la zona, como Vladimir alguna vez me comentó, son fáciles de mantener (en cuanto a alimentación) y no necesitan mucho espacio.

Tras este puesto de comida cruzando la pequeña calle empedrada sobre la que se sitúa, se encuentra la casa de la familia llamada “Ángeles”, quienes resultan ser de una importancia particular pues en su casa se encuentra una de las capillas familiares más importantes de la comunidad, estas capillas y las capillas comunales son el reflejo de la importancia del culto a los antepasados o abuelos mecos, nombre que le dan a sus antepasados chichimeca-otomí (Prieto y Utrilla, 2012). Es en la capilla de los Ángeles donde, según la creencia popular, descansó por varios años la cruz que se lleva en peregrinación cada primero de mayo (Divino Salvador) antes de que fuera trasladada al templo de San Pablo.

La mayoría de las casas en la comunidad están construidas hasta el borde de las banquetas, es decir la parte frontal muestra una o dos puertas con una o dos ventanas que parecen estar siempre cerradas (véase figura 2.3 y 2.5), sin patios o espacios al frente de la construcción, edificadas mayormente de un solo nivel. Sin embargo existen algunas excepciones donde se puede ver un patio delantero con rejas de metal que dan a la calle o incluso algunas con cocheras al frente, construcciones de dos e incluso tres pisos, la constante es que parecen siempre cerradas y a no ser que ves a las personas saliendo de ellas, podrían parecer inhabitadas.



Figura 2.3 Fotografía fachada de una casa en el Centro de San Pablo



Figura 2.4 Fotografía letrero con nombre de la calle posterior a la plaza principal





Figura 2.5 Fotografía fachada de casa y detalle de decoración callejera para días de fiesta



Figura 2.6. Fotografía detalle de vegetación de patio.

La casa de Doña Josefina (abuela materna de Vladimir) es más bien como la mayoría, el espacio donde se localiza perteneció a un terreno más amplio de su familia. Los cuartos se encuentran dispuestos uno tras otro, el primero y más antiguo era usado como un tipo de refrigerador, sus paredes tienen casi un metro de grueso y es bastante más alto que el resto de la casa. En este espacio guardaban la carne, los quesos y el maíz que producían, pues estos cuartos eran utilizados para conservar alimentos, de hecho es perceptible al entrar en él un ligero descenso en la temperatura característica que lo hace apropiado para dicha tarea. Actualmente la habitación funciona como dormitorio, junto a la cual se extiende otro dormitorio un poco más amplio, pegado a esta habitación se encuentra la sala con un pequeño espacio a manera de cocina y finalmente el baño junto al cual un lavadero, tras el cual una barda de no más de un metro y medio con un hueco a la derecha separa la casa del patio trasero, el cual puede verse desde la puerta de la entrada pues se forma un largo pasillo que atraviesa y comunica toda la casa y termina justamente en el patio.

En el patio hay pocas plantas, un maguey, pequeños arbustos de chile piquín, algunas flores y un gran mezquite, a pesar de tener una cocina, hay un fogón bajo un pequeño techo con una pila de leña a lado y una mesa para no más de dos o tres personas con un par de sillas que parecen nunca usarse. Había llegado a suponer que en las casas se tenían pequeños huertos incluso me lo había comentado el delegado (siendo más común en el barrio de San Ramón, me llegó a explicar), aunque no es así con la casa de Doña Josefina, sin embargo desde su patio podía verse el pequeño huerto de la casa contigua, dividido solo por una malla de metal, donde crecían tomates y guayabos.

Las casas cuentan con servicios como agua potable, drenaje y energía eléctrica lo que permita también que haya alumbrado público, las calles ocasionalmente transitadas son empedradas o adoquinadas y poco transitadas ya sea por cualquier vehículo o transeúntes de a pie.

Las veces que he visitado San Pablo no llegue a quedarme con Doña Josefina y muy pocas veces con la familia de Vladimir pues él junto con sus padres y dos hermanos viven en la cabecera municipal. Me hospedaba con un



maestro de telesecundaria muy participativo de las actividades religiosas de la comunidad, José Quintanar, quien vive con sus padres a unas cuatro cuadras del templo, sin embargo con ellos solía conversar poco pues casi no estaban en la casa.

En mis caminatas por el lugar fui dándome cuenta que entre más alejadas se encontraran las calles del centro (que parece marcado por el kiosco frente al templo) poco a poco va desapareciendo el adoquín y lo empedrado para dar vista a calles de terracería, igualmente las casas van apareciendo cada vez más separadas. No llegué a ver terrenos que tuvieran sembradíos, sólo algunos pocos en el Pueblito, donde me topé con pequeñas porciones de tierra aradas ubicadas a un costado o en la parte posterior de las casas, donde además caminaban un par de vacas o toros. El delegado me explicaba que algunas personas tienen sus animales en los terrenos donde viven, ya sean vacas o hay quien que como él engorda cerdos para después venderlos y utilizarlos en la preparación de carnitas.

Otras personas tiene a sus animales en los terrenos ejidales, hubicados aproximadamente a unos cuatro kilómetros de San Pablo, en estas mismas tierras se realizan cultivos sobre todo de maíz (Heriberto, comunicación personal, enero 2018, San Pablo, Toluimán), y algunas veces frijol como también me lo llegó a explicar el señor Maximino, un hombre peluquero que ocasionalmente sembraba, quien además fue hace algunos años parte del comité dedicado a las actividades del templo y del Divino Salvador, respetado sobre todo por ser considerado descendiente de quienes se dice construyeron esta cruz venerada en la comunidad y sus alrededores.

Las cosecha de la zona depende en su mayoría del temporal, sin embargo con el paso del tiempo se ha vuelto mucho menos abundante y ha modificado sus tiempos, lo que deja a los agricultores sin poder producir suficiente para vender lo cosechado y tener alguna ganancia, por lo que muchas cosechas son destinadas para consumo personal lo que también ha ido reduciendo la cantidad de personas dedicadas a esta actividad (Heriberto, comunicación personal, enero, 2018; Don Maximino, comunicación personal, septiembre, 2017, San Pablo Toluimán).

Hay personas también que tienen magueyes (vegetación típica del semidesierto) cerca de sus milpas o sus casas, como el caso de Don Juan Ventura, quien se dedica (entre sus muchos otros oficios, como él mismo me explica) a extraer el aguamiel del maguey, líquido presente en el corazón de la planta, con el cual se produce una bebida típica de la zona conocida como pulque, producto de la fermentación de la misma, para algunas personas esta bebida embriagante es de consumo habitual.

La casa de Don Juan se encuentra casi en el barrio del Pueblito, en este barrio se puede encontrar a una de las capillas comunales más importantes de San Pablo. Esta fue la primera capilla que conocí, aunque fue solo por fuera, Vladimir me acompañó hasta el lugar para explicarme que acababa de pasar el festejo de la Virgen del Pueblito. Además de esta capilla existen otras como la de Chalma ubicada en el extremo opuesto de la comunidad en el Rincón. Otra capilla importante según los pobladores es la capilla familiar de los Hernández (también conocida como de los Vientos “Ndähi” en otomí) ya que explican que es el lugar donde se trabajó la cruz del Divino Salvador.

Las capillas resultan de gran importancia en la región del Semidesierto y San Pablo no es la excepción, imágenes de un pasado indígena que aún camina entre sus calles y que puedes ver en los rostros de las personas así como en las palabras de quien lo asume aun sin decirlo explícitamente, entrando en ellas y sabiendo que sus antepasados pisaron esos mismo lugares, es así como el pasado se integra al cotidiano en la vida de la comunidad.

## 2.2 Breve acercamiento histórico a la zona del Semidesierto Queretano

La región del Semidesierto está inserta en la llamada “frontera cultural mesoamericana”. Se dice que los primeros pobladores fueron grupos de nómadas llamados chichimecas (Expediente técnico, 2010). Este grupo de indígenas denominados genéricamente como chichimecas, eran en realidad diversos grupos con características distintivas que extendían sus asentamientos y recorridos, como nómadas que eran, por la gran zona que fue denominada como Aridoamérica.

La frontera cultural entre Aridoamérica y Mesoamérica permitía un intercambio entre nómadas y sedentarios, por lo tanto convertía este espacio en un lugar donde se entrelazaban ambas culturas, lo que trajo consigo la asimilación de una historia y costumbres nómadas chichimecas con los grupos otomís sedentarios que habitaban los límites de esta frontera (Expediente técnico, 2010).

Los chichimecas pames eran nómadas en la zona del Semidesierto, se dice que una de sus principales deidades era el sol (Vázquez, 2009) y la deidad de las aguas, así como el maíz, el cual algunos coinciden en la posibilidad de que este cereal haya sido domesticado primero por alguno de los grupo nómada antes que las culturas sedentarias del sur.

La zona llamada como chichimecatlalli o Gran Chichimeca abarcaba los actuales estados de Querétaro, Guanajuato, San Luis Potosí, el noreste del Estado de México, el suroeste de Hidalgo y una parte de Michoacán. Era una frontera entre los mexicas y los pueblos de Chichimecapam. En el siglo XIV esta región era habitada por otomís y chichimecas pames y jonaces en el Semidesierto. El Semidesierto abarcaba de las inmediaciones de México hasta lo que ahora es Cadereyta, Tolimán y Tolimanejo (Expediente Técnico, 2010).

Resguardados por la Sierra Madre Occidental y Oriental, vivían en la Gran chichimeca grupos de guanares, cazcanes, guachichiles, zacatecos, tepeques, tepehuanes, copuces, jonaces, pames y otros, estos últimos dos vecinos de los otomís de Jilotepec. Los chichimecas pames transitaban esta zona semidesértica y en su contacto con los otomíes aprendieron el idioma, la agricultura y las prácticas religiosas, por lo cual se les llamaba también otomíes (Expediente técnico, 2010).

Los grupos que se encontraban en el Semidesierto queretano eran semisedentarios y nómadas que se caracterizaban por asentamientos temporales que iban rotando en lomeríos y cuevas, donde su economía se basaba, sobre todo, en la caza y recolección, y en menor medida en la agricultura (Prieto y Utrilla, 2012).

“A su llegada a Mesoamérica en 1519, Hernán Cortés encontró la población organizada en ‘señorios’ tributarios de Tenochtitlan [...] en 1526 los españoles iniciaron la exploración del territorio de Jilotepec, conquistando a los otomíes del sur y los unieron a tlaxcaltecas, tarascos y nahuas, sus aliados, para combatir a chichimecas que obstaculizaban la colonización [...]”(Expediente técnico, 2010, pp. 260, 261). Los españoles conocieron a los otomíes a través de los nahuas, en cuanto a los chichimeca fue un nombre genérico puesto por los mexicas, “gentilicio que encubrió las enormes diferencias existentes entre quienes merodeaban en las sabanas y desiertos, quienes conocían la agricultura y la practicaban por temporadas y los horticultores, que optaron por el nomadismo ante el riesgo de ser sometidos por el invasor europeo.” (Valle Esquivel, 2012, p. 37).

La nueva España se concentró en cuatro provincias: Michoacán, México, Coatzacoalcos y las Mixtecas. En la provincia de México se encontraba Jilotepec a la cual quedó sujeta la zona del Semidesierto, esta provincia envió a un grupo de otomíes encabezado por varios caciques para defender de los ataques chichimecas, posteriormente los españoles traerían al lugar un grupo de otomíes nahuatlizados para fundar el pueblo de indios de San Pedro Tolimán mientras que San Pablo, San Miguel y San Antonio se formaron como barrios de San Pedro (Expediente Técnico, 2010).

La organización en pueblos de indios y no en congregaciones garantizaba la sumisión de los indígenas a la colonia a través de tributos tanto en especie como en dinero, pero también permitió una cierta autonomía reflejada en la defensa del territorio ancestral, ocultando creencias y actividades rituales no católicas y la defensa de sus medios de producción (Valle Esquivel, 2012).

“La Guerra Chichimeca fue el inicio de un proceso progresivo de desplazamiento, asimilación, mestizaje y reducción en misiones de gran parte de los pames y jonaces que habitaban el antiguo territorio queretano. Los que se mantuvieron insumisos debieron de desplazarse hacia las zonas más inaccesibles de la Sierra Gorda” (Prieto y Utrilla, 2012, p. 55). A principios del siglo XVII se fundan ermitas en San Pedro y San Pablo, las cuales quedan bajo la orden de los franciscanos y fue a mediados de siglo que se conceden tierras para que fueran

utilizadas para ganadería y agricultura con lo que los indígenas pudieron subsistir. Sin embargo es en estos años que el acaparamiento español desplazó de sus territorios a los pueblos indios y terminaron por apropiarse de las mejores tierras, poniendo a los indígenas en desventaja (Expediente técnico, 2010)

A mediados de siglo XVII con la apertura de minas en Guanajuato y Zacatecas se intensificó el control chichimeca lo que favoreció la expansión de los otomíes, así como la reducción y evangelización de los indios en la zona (Expediente técnico, 2010). Aunque las misiones seguían en su proceso de evangelización aún estaban lejos del control sobre los indios, pues existían algunos que continuaban insumisos, lo que propició una campaña de eliminación y exterminio, a pesar de la oposición de muchos frailes.

Exterminada gran parte de los indios pames y jonaces que ocupaban estos territorios y vencida la resistencia de quienes sobrevivieron, hacia mediados del siglo XVIII quedó configurada en toda la región una población dividida en cuatro estamentos principales: españoles y criollos, asentados sobre todo en las ciudades; la población india, que vivía en congregaciones y pueblos en las zonas rurales y en los barrios indígenas a los que había sido relegada en las ciudades que ellos fundaron; y una creciente población mestiza, rural y urbana” (Prieto y Utrilla, 2012, p. 61).

Además de las misiones en los templos y ermitas que se establecieron también se construyeron las capillas familiares, estas como un culto a los antepasados. En estos lugares convergen la tradición católica impuesta y la tradición indígena de la región, pues aunque se asumieran como católicos era un espacio que les permitía una vida ritual propia de cada familia fuera del clero local.

Las reformas borbónicas significaron mayor control de la administración de la Corona sobre los pueblos indios [...] Los indios se colocaban en una posición subordinada, como siervos, y ya no más como los dueños de sus territorios originales, de manera que la población rural se dividió cada vez más en dos grandes clases: *patrones* y *peones*.

La mayoría de las comunidades indígenas de la región ya no recuerda hasta dónde llegaban sus tierras [...] La imposición de las haciendas, por supuesto, tuvo como respuesta la resistencia y defensa de las comunidades indígenas [...] Esta circunstancia favoreció la participación de contingentes de indígenas y campesinos en la guerra de Independencia que se desarrolló en la segunda década del siglo XIX. (Prieto y Utrilla, 2012, pp.61, 63).

En el afán de progreso los recursos hidrológicos eran acaparados sobre todo por los hacendados, los campesinos e indios eran vistos como personas ignorantes que limitaban el progreso, a pesar de las múltiples revueltas en la zona los rebeldes indígenas fueron sometidos y perdieron todo derecho sobre la tierra. Las repúblicas de indios fueron desmanteladas, lo cual culminó con el intento de desaparecer la propiedad comunal de estos, posterior a la Revolución, al querer aplicar las leyes de Reforma. No fue raro que muchos indígenas se unieran al bando conservador y a grupos de resistencia en apoyo al Imperio de Maximiliano (Prieto y Utrilla, 2012).

Posterior a esto y pese a la desaparición de la hacienda, no fueron sucesos que favorecieran a los grupos indígenas de la región pues la segregación social y el discurso progresista revolucionario con la intención de homogeneización y castellanización, sólo permitieron que estos grupos se redujeran (Prieto y Utrilla, 2012). Así, el Semidesierto creció en una adopción de formas mestizas mezcladas con creencias indígenas y la disminución del uso de la lengua.

Una característica importante de las personas de esta zona es un sentido flexible del territorio, pues arrastran una tradición de movilidad lo que es bastante visible en épocas de la colonia, que como lo explicaba anteriormente, era común que estos pueblos migraran buscando huir del yugo y exterminio europeo. Por lo que la migración es un elemento en la construcción identitario de los pobladores actuales del Semidesierto.

Cabe destacar que una de las principales preocupaciones de pobladores y gobierno desde la mitad del siglo pasado ha sido la distribución del agua en la región. En los últimos años lo que ha permitido mayor desarrollo del Semidesierto

ha sido la apuesta por el turismo, pues es a partir de 2009 que incluso, el territorio del Semidesierto fue nombrado como patrimonio cultural de la humanidad.

### 2.3 Religiosidad en San Pablo y el Semidesierto

La mayoría de las personas en San Pablo lo que realizan distintas festividades a través de todo el año, así como lo explica Piña Perusquía "...la vida cotidiana de los habitantes otomíes de Tolimán se caracteriza fundamentalmente por una La mayoría de las personas en San Pablo participan en distintas festividades a través de todo el año, así como lo explica Piña Perusquía "...la vida cotidiana de los habitantes otomíes de Tolimán se caracteriza fundamentalmente por una intrincada red de celebraciones religiosas populares (en las que no interviene directamente ninguna institución ni política, ni eclesiástica, ni estatal; pero contrariamente penetra todas las actividades como la alimentación, la vivienda, la salud y la política) que saturan la mayor parte del calendario anual..." (Piña, 2002, p.91).

Así pues, dentro de estas celebraciones encontramos una de las más importantes para la comunidad de San Pablo, la peregrinación al cerro del Frontón, la cual parte del templo principal de la comunidad hasta la cima de este cerro. El recorrido se hace en un día hasta la cima y otro día más para regresar a la comunidad, esta celebración se realiza cada primero de mayo en honor a la cruz hecha en madera de mora con la imagen de quien se dice es Jesucristo y a la cual nombran como Divino Salvador.

Es precisamente en honor a esta cruz que se llevan a cabo otras actividades en todo el año las cuales describo más a detalle en mi capítulo etnográfico, como las posadas que se en las casas de familias *san pableños*. Así también es una fecha importante la velación que se realiza en el árbol de mora donde fueron cortados los maderos con que se hizo la cruz, esta se realiza cada 8 de octubre y sirve también a manera de despedir la cruz para los habitantes de San Pablo pues después de la velación el Divino Salvador es llevada a varias comunidades del municipio de Cadereyta donde también se celebran posada hasta su regreso el día 31 de diciembre.

El 31 de diciembre es también una fecha importante en el calendario *san pableño* ya que esta fecha es nombrada como el día del Divino, se recibe así a la cruz en la comunidad después de su estancia en las comunidades del municipio vecino. Las actividades en semana santa son de igual forma relevantes para los habitantes de San Pablo, previo a los días santos se celebra una gran comilona llamada como el día de los nopales, la comida ofrecida es convidada por varias familias de la comunidad en agradecimiento al Divino. El platillo principal, como su nombre lo indica son los nopales, que son abundantes en la zona y son utilizados en ésta celebración debido a la temporada de cuaresma donde no se consume carne de ningún tipo.

Particularmente en San Pablo existe un comité encargado de todas las actividades relacionadas al Divino Salvador, este comité es elegido por las personas del lugar con el clero local como mediador, las personas designadas permanecen en el cargo por tres años y como el mismo Vladimir me lo explicaba “es como una regla no escrita, si hacen buen trabajo se sabe que duraran un poco más, pero si la gente no les gusta lo que han hecho terminan los tres años y ya, e incluso los llegan a sacar antes” (Vladimir, comunicación personal, enero 2018, San Pablo, Tolimán). Este comité también es participó de las actividades que realiza la iglesia además de aquellos relacionados con la cruz, administrar las limosnas y donativos que las familias y creyentes de San Pablo y de diversos lugares a donde se ha extendido el culto al santo (Divino Salvador) entregan en honor a él.

Vázquez realiza un análisis sobre identidad y construcción del territorio a través de la peregrinación al cerro del Frontón en *Cruz a Cuestas* (2009), donde presenta a la peregrinación y el movimiento del Divino Salvador a través de las distintas comunidades que comparten elementos culturales, siendo esto lo que permite intercambios simbólicos con los cuales se establece un sentido de pertenencia un territorio y una identidad.

Existen además celebraciones de los santos que les dan nombre a algunos comunidades, tanto la de San Pablo el día 30 de junio, como la de San Pedro el 29 del mismo mes así como la fiesta de San Miguel, la cual se realiza en la



comunidad de este nombre que forma parte de Tolimán, esta fiesta se celebra cada 29 de septiembre. Esta última fecha se hace una ofrenda conocida como chimal, además de celebrar a San Miguel, la ofrenda se hace para agradecer por el fin de las cosechas. Para la elaboración de este chimal se utiliza una especie vegetal conocida comúnmente como sotol o cucharilla, sin embargo esta especie se encuentra dentro de especies protegidas de la región pues su población ha disminuido provocando que para su recolección se tenga que ir a buscar cada vez más lejos, su disminución es debido a su uso en la zona, pues para elaborar un solo chimal se utilizan al menos 160 plantas (SEDESU del estado de Querétaro, 2018).

Otro evento de importancia de la región es la peregrinación realizada al Zamorano (una de las montañas más altas de la región con 3 360 msnm), esta se lleva a cabo como parte del festejo católico a la Santa Cruz el día tres de mayo. El ascenso a dicho cerro se hace desde los cuatro puntos cardinales y el recorrido toma varios días en concluirse.

Piña Perusquía hace una exposición y análisis exhaustivos de esta peregrinación en su libro *La Peregrinación Otomí al Zamorano* (2002), mientras que Castillo Escalona habla sobre la misma zona en *Pervivencia histórico-cultural. Los otomíes de San Miguel, México* (2000) donde explica cómo la religiosidad otomí ha ido transformándose, explicando cómo se desarrolla la peregrinación al Zamorano y otras representaciones del pensamiento religioso de los pobladores del lugar.

Algunas personas de San Pablo o gente que acude a la peregrinación del Frontón se une a la del Zamorano una vez concluida la otra, aunque como me lo explicaba Leo, tío de Vladimir con quien tuve una conversación muy amena sobre el origen del Divino Salvador en mi primera visita a San Pablo, “al Frontón no es tanto, al Zamorano son días para subir, uno se le hace que no llega” (Leo, comunicación personal, abril, 2017, San Pablo, Tolimán).

Es destacable que la mayoría de estas celebraciones, pero sobre todo la peregrinación son una forma de pedir por lluvias para la cosecha y agradecer las del año anterior, debido a las condiciones climatológicas de la zona el recurso

hidrológico toma una importancia prioritaria. Las personas han logrado adaptarse a estas condiciones en su vida diaria, aunque, como ya lo mencionaban los cambios en los ciclos de lluvia han traído como consecuencia que muchas personas dejen de trabajar la tierra o bien que lo poco que producen lo dejen para consumo propio o para alimentar a los animales que llegan a tener, los cuales terminan por vender y con los que se preparan alimentos para vender como las “carnitas” de cerdo.

Aunque muchos de estos eventos culturales podrían relacionarse con una herencia católica producto de la colonización es preciso resaltar que muchos de ellos tienen un origen posiblemente más antiguo relacionado más con las memorias indígenas relacionadas al entorno natural, donde se rinde culto a los cerros y se reza por abundantes lluvias que permitan cosechas prosperas.

### **CAPÍTULO 3. LA PEREGRINACIÓN AL CERRO DEL FRONTÓN. EL DIVINO EN EL CERRO.**

#### Introducción

El presente capítulo refleja el trabajo etnográfico realizado el año 2017 desde finales de mes de abril, este apartado describe los distintos momentos de articulación con la población del semidesierto a partir de la observación participante en la peregrinación de la comunidad de San Pablo al cerro, donde descubrí paso a paso las distintas actividades culturales que se desarrollan en el andar peregrino a partir del movimiento de la imagen del Divino salvador.

Este registro fue realizado en dos tipos de soporte: el escrito, a partir de la realización de un diario de campo del trabajo pormenorizado en la libreta de notas de las distintas actividades acontecidas en la escalada a la cima y posteriormente su regreso. Para esto fue utilizado el esquema metodológico de Kosmos-Corpus-Praxis (KCP) propuesto por Toledo y Barrera-Bassols (Véase capítulo 1, apartado 1.1.4). En simultaneo a esto, he realizado distintos registros visuales mediante el uso de una cámara DSLR<sup>14</sup> Canon 70d de fotografía, pero principalmente de video,

En los meses posteriores a la peregrinación he realizado en la comunidad de San Pablo distintas entrevistas siendo la video entrevista la mayor fuente de los testimonios presentados, de las cuales realicé alrededor de 18, el resto de los registros audiovisuales están basados en el esquema que presento en el capítulo 1, donde traslado el método KCP a una interpretación audiovisual (véase capítulo 1, apartado 1.2.3), dejándome guiar por mi interlocutor principal, Vladimir<sup>15</sup>. Las

---

<sup>14</sup> Por sus siglas en inglés Digital Single Lens Reflex, es una tecnología de registro de imagen digital. En el caso particular de ésta cámara canon, es una cámara fotográfica con la capacidad de registra video. En los últimos años las cámaras fotográficas profesionales o semi profesionales se han vuelto una herramienta mucho más accesible en cuanto a costo beneficio que las cámaras de video profesionales, sobre todo para quienes como yo trabajamos en condiciones más independientes, pues estas cámaras nos permiten obtener una calidad de imagen suficiente para producir una película sin necesidad de adquirir una costosa cámara de video.

<sup>15</sup> Vladimir es un joven estudiante de la Licenciatura en Antropología de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), tuve la oportunidad de conocerlo cuando cursaba el primer semestre de su carrera gracias a los grupos focales que realizaba mi compañera de maestría, Mónica, con varios jóvenes de la licenciatura contactados gracias al Dr. Alejandro, director de tesis de ambas. Esto debió ser entre septiembre y octubre

observaciones posteriores a la peregrinación fueron realizadas para darle una multidimensionalidad al registro peregrino. A continuación se presenta paso a paso el movimiento peregrino.

### 3.1 Antes de subir al cerro.

*“Cualquier persona que va por primera vez al Frontón yo creo que no se da cuenta que hay una organización, que todo lleva un hilito para irnos derecho porque el que llegue a venir por primera vez no se va a dar cuenta o ni se va a fijar...” (Franco, comunicación personal, agosto 2017, San Pablo, Tolimán)*

La peregrinación se celebra cada primero de mayo, los *sanpableños* son quienes están a cargo de la peregrinación, la cual se realiza para llevar al Divino Salvador, una cruz de poco más de dos metros hecha en madera (véase figura 3.1), hasta su capilla en la punta del cerro, este recorrido lleva un día para subir y el siguiente día para regresar.

*“Pues mire el rostro del Divino lo encontraron en el cerro más alto, en el Frontón, antes nuestros abuelos tenían animales y los llevaban al cerro a pastar y pues así se lo encontraron. Al que lo encontró se le fue revelado que quería que le hicieran una cruz y también una danza y así se fueron dando las cosas. Más tarde se fue revelando que también quería una peregrinación y se hizo y se fue haciendo más grande y más. También que quería que se le hiciera una capilla en lo más alto, pero como con el tiempo tampoco quería que existiera porque dos veces se quebró con los relámpagos cuando iba a empezar a llover, ya después a lo mejor de tanta oración, de tanta gente pues ya se conservó la capilla. Ora sí que no*

---

de 2016, cuando nosotras también cursábamos el primer semestre, pero de la maestría. No tuvimos mucho contacto con él pues pocas veces asistía a nuestras reuniones debido a su carga curricular, pero sobre todo extracurricular. Fue hasta que en abril de 2017, que mi director de tesis me sugirió ir a la peregrinación al Frontón cuando volví a tener contacto con este joven, pues resultó ser oriundo del lugar al que tenía que llegar, San Pablo, es así como él se convirtió en mi guía en la comunidad, mi principal interlocutor y el protagonista de mi documento visual. Muchas de las personas con las que he interactuado tiene algún parentesco con él o bien, son personas que he contactado gracias a él.

*sabemos cuántos años tenga el Divino Salvador, cuándo apareció.” (Don Maximino, comunicación personal, agosto 2017, San Pablo, Tolimán).*

Don Maximino me relató esta historia en la peluquería que él atiende a lado de su casa. Llegué con él pues me habían dicho que es uno de los *descendientes* de la cruz, estas personas son llamadas así porque se cree descienden de quienes estuvieron presentes cuando la cruz se hizo o participaron en su elaboración. En particular, este grupo de personas tiene designadas ciertas tareas en todas las festividades relacionadas al Divino. Don Maximino me explicó que él y su familia comparten comida en la peregrinación y que él, junto con algunas otras personas de la comunidad son los llamados *alberos* (de quienes hablaré de forma más explícita un poco más adelante).

Sin embargo Don Marcos me pudo compartir de igual forma su propia versión del relato. Don Marcos se ha dedicado a cargar al Divino por más de treinta años durante la peregrinación. Pude contactar con él gracias a Vladimir, pues es su tío, aunque expliqué el trabajo que estaba realizando en la comunidad no se mostró interesado en que lo grabara y aunque sus historias fueron detalladas hubo un momento en que no habló más por lo que di por terminada la charla. Me parece pertinente transcribir aquí mismo su historia sobre el origen del Divino, pues agrega algunos detalles no incluidos por Don Maximino.

*“Lo encontraron alguien de por allá de la Florida, que por cierto, le dijo cuando lo encontraron el rostro que quería que lo trajeran para acá (a San Pablo) porque aquí había una mata de mora, le hicieran su cuerpo, que le dijo a la chamaca, porque era chamaca, y ésta no le hizo caso, lo recoge y se lo lleva pa’ su casa, resulta que se le pierde. Pues al otro día se va con sus animales y de repente lo encuentra ahí en el descanso que esta así para debajo de la capilla, pero ya apuntando para acá, le vuelve a hablar y otra vez no le hace caso y se lo lleva pa’ su casa y se le vuelve a perder y lo vuelve a encontrar en el huizache, ya más para acá y ya es cuando ella se preocupó y le dijo a sus familiares es por eso que*

se lo trajeron” (Don Marcos, comunicación personal agosto, 2017, San Pablo, Tolimán).



Figura 3.1. Fotografía del Divino Salvador en la capilla del Pueblito.

Aunque la peregrinación se lleva a cabo cada primero de mayo, previo a esta fecha se realizan distintas actividades a lo largo del año como son las llamadas *posadas*. Las posadas son celebraciones que se llevan a cabo en casas particulares de las personas en la comunidad, estas posadas son repartidas al inicio del año (entre el 2 y 3 de enero de cada año) y son pedidas por las familias al comité<sup>16</sup> encargado de todas las actividades relacionadas con el Divino.

Una posada inicia en cuanto la familia que va a recibir la cruz en su casa va por ella a donde se encuentre, generalmente es a casa de otra familia donde la cruz ya pasó la noche. Quien encabeza el grupo que va por la cruz son la familia, sin embargo a ellos se suman otras personas devotas de la imagen o bien los que se encuentre en la casa o lugar en donde se recoge al Divino. La mayoría de las personas llevan músicos que tocan alabanzas o bien con la banda de viento. Cuando se va a otra casa a recoger la imagen las personas que llegan se arrodillan ante la cruz, toman el copal encendido en una vasija que parece una copa a la cual llaman *sahumador*, forman una figura al aire semejando una cruz, miran en silencio, probablemente recitando alguna plegaria interna frente a la cruz y se persignan antes de levantarse.

En cada casa se designa un espacio en el que se coloca la Cruz ya sea al interior o exterior de la casa, se coloca en su base de piedra y se instala usualmente una mesa con mantel blanco frente a ella a forma de altar (véase figura 3.2), donde siempre habrá dos grandes floreros llenos de flores blancas y rojas cada uno a un costado del altar acompañados por una vela igual a cada lado, sobre el mismo, un vaso de agua y algo de comida (pan y café o alguna bebida que acompaña el pan es lo más común), se agregan, además, algún santo del que es devota la familia que acoge la cruz y alguna otra pequeña o pequeñas cruces que representan algún familiar fallecido. En el suelo y al frente el

---

<sup>16</sup> Este comité es elegido aproximadamente cada 3 años, las personas que forman parte de él son propuestas por la gente perteneciente a San Pablo. Su función no sólo es relacionada a las actividades del Divino, también se encargan de que el templo de la comunidades este en buen estado y mantienen una relación con el cura de la parroquia. Aunque el clero no tiene directa influencia sobre las actividades que se realizan con la cruz si mantiene una relación con ellas.

sahumador y un petate, tapete o artículo que sirva a las personas para hincarse sin hacerlo directamente en el suelo (véase figura 3.3).

Todo esto es desmontado una vez que la cruz es llevada a otra casa, y por supuesto, vuelto a montar en la siguiente casa que estará. La cruz es cargada de una casa a la otra, acompañada de la familia y devotos, los músicos tocan todo el camino hasta la siguiente casa, donde al llegar igualmente se canta una alabanza hasta que la cruz es vuelta a instalar y se coloca de nuevo el altar. Al terminar esto las personas se sientan o reúnen frente a la cruz para rezar un rosario, el cual se reza intercalando algunos cantos. Cuando se finaliza la familia anfitriona ofrece comida a todas las personas que están en el lugar, no se invita un platillo en particular, es más bien a elección de la familia.



Figura 3.2. Fotografía Divino Salvador en altar de una posada familiar.





Figura 3.3. Fotografía detalle de velas y copal utilizados durante una posada.

Una vez que se consumen los alimentos las personas vuelven a hincarse frente a la cruz en grupos pequeños o de uno en uno. Toman el sahumador forman la cruz lo vuelven a dejar guardan silencio un momento y se levantan para despedirse de la familia y retirarse. Cuando se han ido todas las personas la familia anfitriona pasa la noche en vela (*velación*) junto al Divino, es así hasta el siguiente día, algunos hacen rezos durante el día o la noche y es común que mientras este en alguna casa, personas que viven cerca vayan a verlo y lleguen al lugar para *saludarlo* (saludarlo como acto en el que se hincan frente a ella se persignan con el sahumador guardan un momento de silencio para después levantarse e irse aunque algunos permanecen unos momentos más frente a la cruz) y permanecer un momento en el lugar.

Antes de que se llegue la segunda noche el proceso vuelve a iniciar para ir a otra posada, es poco común que a alguien se le otorgue más de una noche para la posada. Estas posadas se desarrollan a lo largo de todo el año, pero no solo en San Pablo, pues el 8 de octubre se hace una velación en la capilla que se encuentra en el árbol de mora donde según las personas es de donde se hizo la cruz (la cual se encuentra en el barrio del Pueblito). Esta celebración se lleva a cabo pues el Divino es llevado al vecino municipio de Cadereyta donde cumple su ciclo de posadas hasta el día último de diciembre, cuando regresa a San Pablo para ser festejado con danzas, alabanzas y rezos hasta la mañana siguiente.

La primera vez que viajé a San Pablo tuve la oportunidad de asistir a una de estas posadas, ésta en particular se ofrece dos noches antes de la peregrinación, pues la noche previa a la misma la cruz descansa en el templo de San Pablo. Yo llegué antes de que terminara esta última posada, justo antes de que fuera llevada al templo donde se ofrece misa y el Divino es entregado antes de que ésa concluya.

Eran alrededor de las 5 de la tarde, el sol aún iluminaba perfectamente el cielo cuando Vladimir fue a recogerme en la camioneta de su mamá a una de las paradas que hace el camión al pasar por la comunidad, pues no hay una terminal hasta la cabecera municipal de Tolimán. Me dijo que llegaríamos a casa de su abuela pues ahí se encontraba el Divino. Antes de ir con su abuela me dijo que iríamos en otra dirección, dimos vuelta en una calle empedrada que subía, la cual tiene por nombre Madero. Al terminar la calle dio vuelta de manera que quedáramos de frente al camino que acabábamos de recorrer.

*“Salimos de la iglesia como a las diez y caminamos todo eso hasta la carretera, la cruzamos y empezamos a subir... ¿ves ese punto? Ahí es a donde vamos a llegar, pasamos como tres lomas y llegamos.” (Vladimir, comunicación personal mayo de 2017, San Pablo, Tolimán)*

En el lugar que estábamos se distinguía casi todo el pueblo, la torre de la iglesia, la carretera rumbo a la Sierra Gorda, así que pude seguir claramente los puntos que me iba indicando, me parecía todo tan lejano que me preocupé un poco, pues pensé en si sería capaz de aguantar la caminata del día siguiente.

Al llegar con su abuela me encontré con una casa donde los cuartos estaban dispuestos todos en línea y al costado de ellos un gran pasillo que se extendía desde la puerta de entrada hasta el patio trasero, sobre el habían colocado unas mesas largas con al menos 15 sillas en torno a la mesa, la cual estaba llena de gente, algunos familiares de Vladimir y vecinos de su abuela. Comían mole con arroz y algunos sopa de garbanzo, usualmente es lo que ofrecen de comer en las festividades, al menos en su familia. En la sala se encontraba la cruz con su altar iluminado por una luz de color rojizo y azul.

Me senté a la mesa con ellos me presente, alguno se fueron, pero siguieron llegando personas a las que igual se les ofrecía comida, la cual se les servía mientras ellos pasaban a saludar al Divino (se hincan frente a él algunos se persignan antes de usar el sahumador para formar la cruz, guardan silencio un momento y se levantan para salir del recinto). Fue así hasta alrededor de las siete de la noche, que llegó la banda de viento, algunos cohetes sonaron y un grupo de al menos 30 personas llegaron a la casa.

Aunque me habían explicado que llegaban por la cruz para llevársela al templo, no estaba segura de cómo era todo el proceso. Entre las piezas que tocaba la banda las personas cantaban alabanzas e iban entrando para saludar a la cruz, había una persona que los bendecía quien al principio pensé que era el padre de la iglesia, sin embargo resultó ser un hombre que ayuda en las actividades de la parroquia sin ningún cargo clerical. Una vez que habían pasado todas las personas a saludar al Divino, empezaron a salir, se desmontó el altar frente a la cruz y se preparó ésta para que pudiera ser cargada por alguien.

Caminamos en procesión hasta el templo alrededor de 4 cuerdas desde la casa en la que estábamos, algunas personas caminaban frente a la cruz, como las que cargan sus flores, la persona que suena una campana en señal de que vamos avanzando, el sahumador y las velas, alrededor de la cruz va un grupo de hombres que está vigilando al cargador que la lleva para auxiliarlo en caso de que sea necesario o ayudar cuando este mismo sea relevado por otro más; tras ellos el resto de las personas y hasta el final la banda de viento.

Al llegar al templo la misa inicia y hasta que se les indica la cruz junto con las personas entran para dejarla a la izquierda del altar donde son también colocados los floreros, las velas y el sahúmador. Al concluir la misa se invita a todos al día siguiente estar a las 10 de la mañana para la bendición antes de partir al cerro del Frontón.

### 3.2 La mañana del Divino Salvador.

La mañana era cálida y el sol brillaba en un cielo despejado, llegamos al templo alrededor de las diez donde las personas empezaban a reunirse, en la plaza frente a la iglesia algunos pequeños puestos de personas que vendían sombreros, gorras y algún otro artículo con el que se pudiera cubrir del sol (véase figura 3.4).

Las campanas de la iglesia sonaron señal de que la misa daría inicio, algunas personas pasaban frente al Divino para hacer su reverencia antes de tomar asiento. Para concluir la misa el padre emitió una oración para pedir por el buen camino de ida y regreso de los peregrinos. Todas las personas empezaron a salir del templo excepto algunos cuantos hombres que se encargaron de cargar la cruz hasta salir del templo donde fue dispuesta a manera de que uno de ellos pudiera cargarla en vertical.

Estas personas que van turnándose durante el recorrido para cargar la cruz tienen su propia organización, una en la que se reconocen entre ellos y al pasar de los años han ido identificándose y saben en qué tramos es que carga cada quien, saben que los que intentan la tarea por primera vez tiene una parte del camino específico para turnarse, mientras los más experimentados son designados en tramos particulares y en ocasiones cargan la cruz mucho más tramo que el límite para los nuevo.

*“Yo he oído y me han platicado, esto entre acá nosotros que lo cargamos, que si él no quiere aunque yo ya lo haya cargado un montón de años, de todos modos no voy a poder ni levantarla.” (Don Marcos, comunicación personal, agosto 2017, San Pablo, Tolimán)*

Existe entonces esta creencia entre ellos de que si la cruz no quiere ser cargada por cierta persona podrá hacerlo o se le dificultara el avance, de igual forma que algunas personas les es dificultoso el avance con ella auestas hay algunos otros, como el caso de Don Marcos que les resulta ligera de cargar y el avance no es tortuoso.



Figura 3.4. Fotografía tuba utilizada por la banda de viento que acompaña al Divino Salvador

Pues bien, el inicio de este recorrido es anunciado por cohetes que se lanzan al concluir la misa, el sonido de estos nos hará compañía durante todo el camino, son el anuncio de que el Divino va avanzando, además de ser también el anuncio de partida en cada descanso que posteriormente se realice y la conclusión de las misas que se hacen, estas personas que se encargan de encenderlos son llamados alberos. La organización de este grupo en San Pablo está constituida en parte por Don Maximino, sin embargo hay personas que se unen a esta actividad provenientes de comunidades cercanas, algunas del municipio de Cadereyta.

*“Nosotros estamos encargados de eso de los cohetes, todo eso significa que es como darle gracias a dios, es como Jesucristo que está en el altar y llama las campanitas, bueno es lo mismo, se tiran tres cohetes, le damos gracias a dios que estamos con bien, con salud” (Don Maximino, comunicación personal, agosto 2017, San Pablo, Tolimán).*

Cuando empezamos a caminar no me percaté cómo es que de pronto había tanta gente alrededor, posiblemente más de cincuenta, en su mayoría todos cubiertos por algún sombrero o gorra, manga larga, pañuelos amarrados al cuello o llevados en la mano. Caminábamos a la par personas de todos tamaños, desde niños hasta ancianos, mujeres y hombres, dirigidos por el rezandero conocido como don Andrés quien caminaba casi a la par de la cruz cantando las alabanzas que todos los demás secundaban. Atravesamos el pueblo hacia el este con un sol que ya calaba en la piel, lo que me llevó a concluir que por esto en su mayoría todos íbamos cubiertos de brazos y piernas.

Cruzamos la carretera en el punto que el día anterior había descendido del autobús, mientras avanzábamos más y más las casas se hacían más escasas hasta que terrenos libres fueron apareciendo. La vegetación es poca en su mayoría, pues dominaba la tierra seca, hierbas pequeñas y podían distinguirse algunas cuantas cactáceas.

Hasta ese momento Vladimir y yo caminábamos casi a la par, trataba de no perderlo de vista porque sabía que necesitaba que fuera explicándome cómo iba sucediendo todo en la caminata, la cual hasta entonces era ligera pues el terreno en esta parte es casi plano, incluso podía sentir que era un poco veloz, lo que me dificultaba hacer tomas con la cámara sin tener que avanzar, ya que al detenerme un momento la romería avanzaba bastante y alcanzarlos me implicaba trotar un poco. Observar y escuchar a la par que filmaba resultaba ser mucho más complejo de lo que parecía en primera instancia.

El camino por el que transitábamos era lo suficiente ancho como para que pudiera pasar un automóvil (véase figura 3.5), en algunas partes a la orilla podía verse alambres sostenidos de postes delimitando algún terreno, las casas que habíamos dejado atrás, en su mayoría se construyen a las orillas de los caminos o



calles, con puertas y ventanas al frente sin patios o portones delanteros. Pocos arboles pueden verse a la orilla del camino al igual que fuera de las casas a la orilla de las calles.

“*Bendice la tierra que vamos pisando*” era una de las alabanzas que lograba escuchar mientras avanzábamos, esto acompañado del constante sonido de la campana al frente de la procesión anunciando el paso de la cruz, él sonido anunciaba a los peregrinos que iba al frente que debían apresurar el paso o hacerse a un lado para dejar pasar al Divino, pues se debe seguir el ritmo de avance de los cargadores.

“Me gusta lo que dice esta alabanza” le dije a Vladimir, él era el único de su familia que hace el recorrido hasta el cerro desde hace ya varios años, aunque este año lo acompañaba también su hermano menor y algunos de sus amigos, quienes se habían adelantado a la procesión pues llevaban la comida, las cobijas y las casa de campaña en las que pasaríamos la noche y las cuales querían colocar en un lugar cómodo y con suficiente espacio ya que seríamos alrededor de diez personas en una casa de campaña grande. En este punto desconocía cómo sería el terreno en la punta del cerro.



Figura 3.5. Fotografía peregrinos en el camino al cerro del Frontón.

Aproximadamente a dos kilómetros de haber iniciado el recorrido varios hombres se agruparon alrededor de la cruz para bajarla y ponerla sobre una gran roca, todas las personas se reunieron en torno a ella mientras don Andrés se hincaba frente a ella a rezar, después de esto un hombre de alrededor de 30 años (de quien posteriormente supe que se llamaba Luis García) hizo una plegaria. Este sería el primer descanso del camino, el cual se hizo largo pues el sol ya se encontraba casi en su punto más alto y no hay ningún árbol cerca para cubrirse un poco de él.

La siguiente parada se lleva a cabo en el lugar que se llama el tanque, el cual según me explicaron tiene este nombre porque años atrás era un lugar donde se acumulaba agua de donde los animales iba a tomarla. Este punto se encuentra a uno o dos kilómetros de distancia aproximada del descanso anterior. El procedimiento es casi el mismo, en este punto se coloca la cruz bajo un mezquite, los floreros se colocan a los lados y es así en cada descanso de igual forma el sahumador es colocado frente a la cruz. Don Andrés se hinca para rezar los Aves María y Padres nuestros a través del megáfono que carga y con el que se ayuda para dirigir los rezos, cerca del mezquite hay una barda de piedras a la que me subo para poder grabar con más claridad lo que pasa justo al frente de la cruz.

Las personas forman una media luna alrededor de la imagen, dos mujeres jóvenes frente a mi siguen los rezos de don Andrés, una de ellas lleva consigo una mochila que parece repleta, junto a la cruz un hombre de unos 30 años o más cuida que no se caiga. A diferencia del primer descanso aquí hay algunos cuantos árboles de mezquite con que se pueda atajar el sol, la tierra parece una arenilla fina de un color semi rojizo y en varias partes del terreno hay algunos desniveles por donde posiblemente aún escurre el agua cuando llueve aunque ya no se acumula en el lugar.

Entre el primer descanso y el segundo perdí de vista a Vladimir, sin embargo cuando estoy sobre la barda siento que alguien toca mi hombro, volteo para darme cuenta que es él, “de aquí vamos a irnos a aquella capilla, allá también rezamos”. Pude ver la capilla con unas barandas a su alrededor y un



techo de lámina frente a ella que la hacía ver mucho más grande de lo que realmente es, se encuentra a unos cien metros del mezquite donde estábamos, alrededor algunos carros estacionados, estos son familiares de algunos peregrinos, aquí llegan para traer comida o agua e incluso pertenencias que les servirán para pasar la noche en el cerro.

Antes de que la romería se encamine a la capilla bajo de donde me encontraba grabando para adelantarme a la capilla mientras escucho a don Andrés pedir por que los peregrinos vayan y regresen bien. Este rezandero es un hombre bastante mayor de edad, posiblemente más de 60 años, pequeño de estatura (1.50 metro aproximadamente) y con los ojos minúsculos de las arrugas que les rodean, sus manos se ven pequeñas y maltratadas seguramente por el trabajo en el campo, él no habita en San Pablo, sin embargo es uno de los rezanderos que siempre acompaña a la imagen del Divino en cada festejo o procesión que se hace en su honor. Los rezanderos son siempre quienes dirigen estas celebraciones, como las posadas y en este caso el caminar de los peregrinos. Aunque no tuve la oportunidad de conversar con él si pude hacerlo con doña Catalina, quien también es rezandera y habita en San Pablo.

*“Pues lo que se hace es cantar y rezar en la peregrinación y a los lugares que va el Divino, cuando se puede claro, cuando no pues no. Yo aprendí escuchando y uno de mis sobrinas es la que a veces también anda en eso.” (Doña Catalina, comunicación personal agosto, 2017, San Pablo Tolimán).*

Entre en la capilla antes que las personas comenzaran a llegar, al llegar ahí descansaron la cruz tras un pequeño altar que se encontraba dentro de ella, algunas personas entraron pero había muchas fueras desde donde atendían los rezos. Algunas aprovechan para comer y descansar un poco. Antes de que nos fuéramos del lugar se anunció que debíamos apresurar el paso pues ya casi era la hora de la misa que se hace a medio día en el siguiente punto de descanso.

La distancia para llegar al siguiente descanso es mayor a las caminatas previas entre los descansos anteriores. El andar se vuelve más cansado pues es sol ronda medio día, momento en que la temperatura se eleva, a pesar de eso decidí apresurar el paso y adelantarme un poco, sin embargo caminé tanto más

adelante que a lo lejos escuchaba la campana que anunciaba el paso de la cruz, ella los que la acompañaban estaban lejos y también había perdido de vista a Vladimir.

Desde el camino que seguíamos entre la tierra reseca y la vegetación que podía distinguir entre nopales, garambullos, unos cuantos mezquites y huizaches, yucas; podía verse cerca la carretera que lleva a Bernal, la cual atravesamos para llegar a otra parte del camino donde empieza a ponerse en cuesta y el color de la tierra cambia a un poco amarillosa, al avanzar sobre esta parte nos encontramos con dos grupos de hombres y mujeres ataviados en ropas peculiares.

De no haber sido porque el día anterior me explicaron de las danzas que acompañan al Divino no habría descifrado de qué se trataban esos atuendos. Al lado izquierdo del camino estaba una hilera de personas, alrededor de diez o quince, quienes llevaban plumas en el cabello, algunos collares con cuentas y plumas, los hombres llevaban la parte superior del cuerpo descubierto, mientras las mujeres llevaban pequeñas faldas en color café, los hombres en pantalón y algunos con botas del mismo color, entre ellos había unos pocos que cargaban lo que parecía ser arcos de flechas (este grupo conocido como la danza apache). Del lado derecho había una fila de jóvenes en su mayoría (hombres y mujeres) igualmente alrededor de quince, ellos llevaban un traje de pantalón y saco tipo marinero en color negro y azul y zapatos negros (véase figura 3.6).

Ambos grupos se trataban de danzantes que suelen acompañar al Divino en sus festejos, aunque en este caso sólo eran dos grupos de los alrededor de cinco grupos que hay. Incluso Vladimir me platicó cómo él había formado parte de uno de ellos y como en los últimos años sus tíos habían formado un grupo de danzantes, con los que ocasionalmente baila. Las dos danzas avanzaban caminando normalmente aunque en algunos tramos de camino bailaban, y en momentos el grupo de los apaches emitía algunos sonidos mientras avanzaban.

Se escuchaban algunos cohetes anunciando el avance de la cruz, a lado del camino pude ver un par de autos estacionados, conforme avanzábamos empecé a ver los autos uno detrás del otro a la orilla de la senda, hasta un punto

donde se veían agrupados autos y personas a unos cien metros. Conforme nos acercábamos la cantidad de gente que podía verse reunida aumentaba de unas cuantas a quizá cerca del centenar de distintos tamaños y edades entre hombre y mujeres, personas adultas niños unos cuantos jóvenes.



Figura 3.6. Fotografía danzantes alineándose para bailar en camino al cerro del Frontón.

Un grupo de personas repartía tortas, a ambos lados del camino varias más ofrecían comida en platos, algunos servían porciones mientras otros obsequiaban tacos, bebidas de frutas, agua. Estas personas acuden al punto de descanso que le conocen como el Puerto a brindar providencia, como ellos llaman, preparan grandes botes de agua, ollas y ollas, una tras otra de comida, mientras los peregrinos se van enfilando para recibir su porción de comida convidada por pura voluntad y sin pago a cambio.

*“Siempre que sale a su velación al cerro siempre vamos a dar comida, yo pues de edad empecé como a los 8 años con mis papás, ellos se iban pero a veces no podíamos ir...pero ahí hemos estado todo el tiempo...pues aquí a veces preparamos, es, lo más es un molesito, tamales para dar allá arriba porque se nos junta mucha gente, frijolito, mole, arroz...” (Don Juan, comunicación personal, agosto 2017, San Pablo, Tolimán).*

Don Juan, actualmente agricultor y habitante de San Pablo, como otras personas, lleva cada año comida que su esposa y sus hijas preparan, me llegó a comentar que incluso en otras festividades igual ofrece comida o llegan a su casa personas que vienen de otras comunidades a ver al Divino, como algunos danzantes, y ahí mismo su esposa les ofrece la comida.

En este punto se ofrece la misa, frente a una pequeña capilla donde se deja descansar la imagen y frente a la cual el cura de San Pablo emite las oraciones, entre el bullicio de los peregrinos tratando de rehidratarse, recobrar un poco el aliento por la caminata y comiendo los alimentos dados. Se vislumbra como una masa de personas que se mueven de aquí para allá tratando de encontrar una sombra ante el incansable sol de la tarde, donde apenas unas lonas puestas en mitad del camino logran acogen a los que calculo casi cien personas o más.

Mientras trataba de encontrar algo de comer que no fuera carne me topé con la mamá de Vladimir, había manejado hasta este punto para traernos las mochilas que cargaríamos a partir de ahí, pues los autos ya no pueden entrar más allá ya que las cuestas son más prolongadas y el terreno es más irregular. Al momento en que la misa finaliza múltiples cohetes son lanzados y las personas empiezan a despedirse de sus familiares que no continúan el recorrido, los últimos bocados son tomados y algunos adelantan el paso mientras hay personas que aún te ofrecen agua de frutas en bolsitas de plástico con popotes "*pa'l camino*".

Al adelantar el paso antes de que los peregrinos empezaran a avanzar con la cruz, llegué a un punto del camino, donde dejaba de ser planicie para empezar una cuesta mucho más pronunciada que las anteriores. Aquí algunos mezquites eran lo suficientemente altos para poder descansar bajo su sombra, a ambos lados dos pequeños puestos de comida, sobre todo golosinas, frituras y agua, se encontraban a cada lado del camino, con los productos puestos sobre unas mesas con una lona atajándoles el sol.

Ahí junto a los mezquites estaba un señor recargado en uno de los árboles, yo me detuve cerca de donde él se encontraba para que la sombra me cubriera, desde ahí volví mi vista al camino andado para darme cuenta que aún no se

acercaban los peregrinos. No recuerdo que fue lo que me preguntó el señor, sin embargo eso produjo una breve plática entre él y yo. Era un señor de al menos unos sesenta años con una gorra y camisa de manga corta quien también miraba al camino. Se alejó de mi después de que un niño de uno seis años fuera a hablarle, se fueron caminando mientras le cuestionaba al señor si subiría al cerro a lo cual logré escuchar su respuesta negativa.

*“No, aquí vienen muchas personas de diferentes lugares, antes nada más eran los del pueblo, pero como muchos nos vamos a trabajar a otras partes, pues luego a veces regresamos para subir con el Divino. Yo me fui a trabajar al norte y mi patrón me decía que no tenía santo, yo le dije que todos tenemos santo, le enseñe una imagen del Divino y le dije que era su santo. Lo vio y le gustó mucho, dijo que iba a venir y duró mucho tiempo así, apenas hace como tres años pudo venir y subir con el Divino.”*

Cuando se iban eché otra mirada al camino y alcance a ver la procesión, con los que por fin pudo alcanzarme Vladimir. Debíamos avanzar para no estorbar después en el camino de la cruz. Antes de empezar el camino a cuestras recordé que no había preguntado el nombre al señor, pero al voltear para ver si estaba cerca no logre verlo.

El camino se coloreaba un poco anaranjado por la tierra suelta, la vegetación un poco más abundante sin embargo seguía siendo baja, de arbustos sobre todo, con el peso de la mochila y la cámara en mano sentía avanzar cada vez más despacio, es probable que así fuera pues aunque habías adelantado un buen tramo la cruz el Divino se encontraba cerca pues escuchaba la campana justo detrás mío. La tierra iba cambiando de color conforme avanzábamos y del naranja paso al café y al negro cada vez más resbaladizo, inclinado y estrecho.

### 3.3 La otra mitad del mundo.

El siguiente descanso se hace junto a un huizache, donde su construyó una pequeña capilla, Don Juan Ventura me explicó que con su dinero y el que le mandaban sus hijos lo reunió para hacerla hace apenas pocos años. Este

descanso pareciera estar mucho más lejos que cualquier otro, el cansancio se acumula poco a poco y así, de a poco iban llegando las personas, nos quedábamos a la orilla del camino donde muchos se sentaban en algunas piedras y quienes no encontraron otro lugar lo hacían sobre la tierra tratando de quedar bajo alguna de las escasas sobras de los pocos arboles apenas lo suficientemente altos para cubrir a una persona.

Al llegar la cruz se coloca bajo la pequeña capilla, Don Andrés, a quien perdí de vista desde el anterior descanso comienza sus rezos. En este punto algunas de las plegarias que hace son en otomí, otro rasgo característico de lo que se hace en este lugar es que el rezandero hace una plegaria dirigida a los cuatro puntos cardinales, que forman una cruz, así, cada que se dirige a uno de ellos se voltea en esa dirección y de igual forma lo hacen el resto de las personas, para concluir las oraciones se hace una ofrenda de flores en el lugar. Muchas personas inician la caminata con un ramo de flores que cargan hasta el huizache para ofrecerlas al Divino.

Antes de salir de San Pablo Vladimir pasó a una florería que se encuentra a unos pasos del templo, con ayuda de uno de sus amigos colocó las flores en una penca de maguey a la que amarro un hilo que le permitía cargarlas a forma de morral. Entendía que se hacía esto para que las flores no se maltrataran y estuvieran aun frescas al llegar al huizache, lo cual termino por explicarme él mismo.

El rezo que se hace a los cuatro puntos cardinales es, como me explicaba Luis García habitante de San Pablo y muy relacionado a las actividades religiosas de la comunidad por gusto propio, este rezo es el claro reflejo del entrecruce de las tradición indígena con la tradición cristiana, pues además de que se hace en otomí, esta oración a los cuatro vientos refleja la relación con la naturaleza y la importancia de las cuatro elevaciones montañosas que lo representan como los cuatro elementos de la vida (agua, tierra, viento y fuego), pero como también Don Maximino me lo platicaba, son los cuatro puntos que forman la cruz de Cristo con el cerro del Frontón, la Peña de Bernal, el Zamorano y el calvario de Tolimán.

Esta oración se hace para pedir por salud, pero también lluvia así como agradecer el poder estar ahí y terminar el recorrido. Las flores y velas que son dejadas en el lugar son la ofrenda a cambio de las bendiciones que el rezandero otorga a través de sus plegarias.

Este es el último descanso hasta llegar a la capilla en la punta del cerro, así que las personas ofrecen un último bocadillo a los peregrinos quienes se toman su tiempo para ingerirlos, una vez concluida la ofrenda de flores y terminada la comida el camino vuelve a seguir en cuesta, hasta una planicie pedregosa que a los costados crece un poco de pasto, desde ahí puede verse la capilla construida en una elevación o protuberancia que pareciera haber crecido sobre el mismo cerro. Lo curioso de esta parte del recorrido es que da la impresión de que por más que se avance la capilla pareciera seguir a la misma distancia.

#### 3.4 El Divino en su casa.

Al pie de esa protuberancia un pequeño calvario junto al que se acumulan piedras de diversos tamaños, estas piedras son dejadas ahí por los caminantes que van pasando y con ellas se cree que se deja el cansancio para así caminar el último tramo del recorrido, estas piedras son cargadas desde el inicio de la caminata, junto a él dos de los amigos de Vladimir discuten precisamente si las piedras debían cargarse en un principio o podían recogerse cerca del lugar y entonces colocarlas en el calvario.

Desde aquí puedo ver algunas casas de campaña que se extienden en un claro justo de frente al poniente, donde decenas de enormes magueyes se intercalan entre ellos y las tiendas como preparándose para el atardecer. El camino se extiende en zigzag hasta la capilla, por el apenas puede transitar una personas. A medida que avanzas grandes piedras aparecen a sus costado y entre ellas, casas de campaña improvisadas con lonas y palos donde dentro puede verse a algunos niños jugando, personas preparando comida, incluso algunos recostados descansando. Esta última parte del camino esta totalmente

desmontada, apenas un poco de pasto puede verse crecer alrededor de las grandes piedras.

Arriba un bullicio de gente, a un costado de la capilla un grupo de personas preparando alimentos, otras simplemente sentadas en la sombra que ofrecía la lona colocada en el lugar, frente a la capilla una larga fila de personas, pues aunque el Divino era el primero en entrar a la capilla, la fila para entrar a verlo se formaba antes de que él llegara. Junto a la capilla también está la banda de viento, a quienes no volví a ver desde que salimos de la iglesia por la mañana, ellos reciben con música a la cruz una vez que ésta llega a la capilla. La capilla no es muy grande, mide menos de cuatro por cuatro en su interior, está hecha de lo que parece ser piedra y por su puerta apenas cabe una persona por lo que la cruz debe ser metida de manera en que quepa.

Estando ahí arriba pareciera un mirador que permite apreciar parte de los dos municipios vecinos, Tolimán y Cadereyta, en cualquier dirección hacia la que se mire encontrarás sierra, sin embargo es claro como en pequeños valles y puntos donde el terreno es más bien plano, se pueden apreciar los asentamientos humanos.



Figura 3.7. Fotografía puesta de sol vista desde el cerro del Frontón



Mientras se apreciaba el atardecer (véase figura 3.7), las personas comenzaron a encender fogatas, pues aunque en el día haya sido caluroso, estando ahí arriba el viento es constante y una vez oculto el sol la temperatura desciende considerablemente, además de que algunos utilizan este mismo fuego para calentar alimentos.

La comida se aprecia como un momento de convivencia en distintos puntos de recorrido e igualmente lo es en la punta del cerro, las personas del comité son los principales encargados de subirla hasta la punta ese mismo día muy temprano, de igual forma quienes les gusta compartir un poco aunque no pertenezcan al comité también la llevan antes de que los peregrinos lleguen.

Toda la comida que se ofrece a las personas es también una ofrenda, son alimentos preparados muchas veces con lo que las personas cosechan o bien con lo que se produce en la comunidad, ya sean frijoles, nopales, o carne de cerdo (siendo esta la que se usa para preparar en mole rojo o en salsa roja). Este intercambio permite la convivencia entre los peregrinos, pero también entre las personas y los que ya no están a través de la oración que se hace a media noche.

A media noche en la capilla se hace una ofrenda, la cual llaman *tendido*, en ella se ofrece pan y chocolate y se reza por los antepasados, esta ofrenda en particular es hecha a las personas que ya han fallecido. Estos rezos y alabanzas se extienden toda la noche hasta que a la mañana siguiente se ofrece una misa antes de partir de regreso a la comunidad.

Aunque algunos peregrinos pasan la noche en el cerro, algunos otros regresan el mismo día después de entrar a la capilla y reverenciar al Divino. Y así el descenso se hace a diferentes momentos, pues son menos los que regresan junto con la cruz a diferencia de cuando se sube. Al igual que en el camino de ida, el de regreso también hace los descansos sin embargo se demora menos en cada uno. Al llegar al tanque muchos de los que acompañan la imagen regresan de aquí con sus familiares que los recogen, este momento es como le dicen el reencuentro con la familia.

Toda esta actividad ritual tiene una gran importancia como vínculo con la naturaleza y el ambiente en el que se desarrollan las actividades, permite a los peregrinos generar relaciones espirituales, humanas y otras que trascienden también sus ecosistemas y lo que ahí habita. Particularmente esta peregrinación permite la interacción de distintos saberes de lo material e inmaterial, las formas en que se desarrolla logra entrelazar distintos niveles tanto naturales como supranaturales.

Es a través de la caminata, el reconocimiento del cerro como lugar de adoración, los rezos, cantos, la comida y la convivencia que estos entrecruces son posibles y lo que permite reconocer al cerro y la peregrinación como patrimonio biocultural, aunque no sea nombrado de ésta manera los Sanpableños y personas que asisten año con año reconocen este recorrido y los lugares que se pisan como elementos importantes de preservar, pues permiten reconocerse e identificarse a través de estas creencias, saberes y prácticas.

## **REFLEXIONES FINALES.**

La peregrinación al cerro del Frontón vista desde el esquema Kosmos-Corpus-Praxis nos permite interpretarla como patrimonio biocultural de la región a través de los elementos que la constituyen y que se van construyendo también hacia afuera de ella misma. Es un evento que refleja la organización social y religiosa de San Pablo Tolimán y sus relaciones con las comunidades vecinas, mostrando un territorio construido a partir de la identificación de la memoria y los antepasados chichimecas- otomís que son compartidos por las personas de la región. La construcción del patrimonio biocultural puede ser comprendida a partir de tres niveles: macro, meso y micro. Son en estos tres niveles donde se pueden ver reflejados los saberes, creencias y prácticas de la comunidad.

Primero, a nivel macro reconociendo la organización comunitaria que se logra a través de este evento cultural, lo cual involucra no sólo a los habitantes de San Pablo, sino que interviene distintas comunidades cercanas e incluso personas que alguna vez vivieron en estos lugares y que por alguna razón tuvieron que migrar a otros estados o fuera del país. Todas estas personas terminan por completar el rompecabezas que permite generar año con año el recorrido al cerro.

Existen intercambio de relaciones, insumos y saberes, como la comida que es siempre compartida, los canticos en cada una de las posadas, las limosnas que son aportadas al templo de la comunidad por las visitas al Divino Salvador y el reconocimiento de los demás seguidores en las distintas comunidades como hermanos de un mismo pasado. Es decir a partir de estas interrelaciones se van construyendo lazos que permiten el desarrollo de las comunidades a partir de intercambios económicos y culturales.

La peregrinación ha generado estos intercambios a través de los años, las personas cumplen ciertas tareas a través del año en cada uno de los eventos religiosos de la zona. Preparar comida para los visitantes y peregrinos, pagar a músicos que acompañen los eventos, rezanderos que van transmitiendo sus conocimientos oralmente a quien se interesa en la tarea, cargueros que se reconocen a sí mismos como un grupo en particular, así como las múltiples danzas que acuden a ofrendar sus rituales dancísticos al santo. Todos estos

grupos se involucran en la vida de la comunidad, donde construyen sus propias rutinas a través del año con otras personas y que muchas veces gobiernan hasta las propias actividades familiares, como el caso de Vladimir.

Para Vladimir todos estos eventos han estado presentes en su vida diaria desde que puede recordarlo y, como varias veces el mismo me lo dijo, tiene muchos recuerdos del Divino, la peregrinación y su familia. Su familia, la que ofrece bastante comida en las posadas que hacen ya sea con su abuela o alguno de sus tíos; tíos, primos y hermanos que danzan o andan a los peregrinajes, caminos y cosas que él mismo ha recorrido, que sus abuelos lo hicieron, que sus padres hacen y que sus hermanos más jóvenes han empezado a hacer.

Saber que estas actividades se hacen no sólo en un acto de adoración a una entidad divina, sino que representan los ciclos de la tierra, el reconocimiento de un territorio y el agradecimiento a la divinidad por buenas lluvias, buenas cosechas y por el bienestar de la tierra que se pisa, como ellos mismos canta en sus alabanzas “bendice esta tierra que vamos pisando”. Estos saberes que construyen una organización comunitaria y una identidad particular de quienes van integrándose a la vida en este ciclo de posadas y peregrinajes.

Los saberes de esta comunidad reconocen en su organización social a la lluvia como un factor relevante, es decir el agua es un elemento biofísico importante siendo la peregrinación en sí misma un evento con el fin de propiciar el buen temporal en la región semidesértica del estado.

La importancia del agua en la zona está fuertemente relacionada a las condiciones semi-secas de la comunidad, si bien es aceptado por las personas que se dedican a la agricultura que sin una buena temporada de lluvias las cosechas no serían posibles. Se ha visto en los últimos años, como Don Maximino, poblador de San Pablo y el delegado de la comunidad Heriberto me han explicado, las temporadas de lluvias se han reducido y aun más preocupante, en ocasiones se retrasan o adelantan lo que propicia la pérdida de las cosechas o que estas sean insuficientes para el consumo propio o venta.

Esta misma razón podría explicar la importante relación del agua con el cerro, pues ir a él año con año más que una relación directa con la herencia

católica presente en la peregrinación, esta relación puede remontarse a una memoria mucho más ancestral con relación al pasado chichimeca-otomí, a través del cual se reconoce al cerro como una conexión de las personas con su entorno natural, siendo este una representación de un poder más allá de las capacidades humanas. Una memoria biocultural que ha dejado herencia en las actuales generaciones ávidas de continuar con dichas prácticas, una aceptación de saberes para su conservación.

Ahora bien, esto podría a llevarnos a entender el siguiente nivel, el nivel meso, para el cual explicaré una práctica específica durante la peregrinación, la cual llaman el ritual de los cuatro vientos, como lo expuse en el capítulo etnográfico, se trata del único rezo que se realiza en otomí dirigido a los cuatro puntos cardinales. Esta práctica termina por reconocer el territorio sagrado con el que se identifica la comunidad, es decir un espacio que se reconoce como propio, así es entonces, como se pide por la tierra, los cultivos, el agua y los recursos comprendidos en él y se asumen como parte de la vida misma de las comunidades que comparten este espacio. En el ritual a los cuatro vientos se reconocen a los antepasados y las memorias de los chichimecas-otomís de la región a través del uso de la lengua. La misma práctica de la peregrinación puede reconocerse como una apropiación de este territorio que se construye a partir de la vegetación, los cerros, la tierra y el agua en él, siendo estos elementos determinantes en la relación con el espacio.

El reconocer el espacio, es reconocer los elementos presentes en él, como son el clima que propicia el tipo de vegetación y suelo de la zona. El reconocimiento de estos permite a las personas adaptarse a ello, además de que favorece un sentido de pertenencia al identificar estos elementos en el lugar que se habita. El reconocimiento de un clima particular del lugar permite a los pobladores de San Pablo entender los ciclos necesarios para una tierra fértil, tierra con características difíciles de trabajar para la siembra, en su mayoría por ser muy rocosa y poco profunda. Por esto mismo ellos hacen uso de la vegetación que prolifera aún en este ambiente, como lo mencionaba en mi capítulo 2, los nopales, garambullos, magueyes y mezquites son algunas de estas especies que son

cultivadas para consumo propio o bien para su venta, los frutos de estas especies muchas veces son recolectados en estado silvestre, algunos otros tienen sus propias milpas con magueyes, por ejemplo, para extraer el aguamiel y producir pulque.

Estos mismos alimentos son ofrendados durante las festividades de la comunidad, como también explicaba en el capítulo 2, un claro ejemplo son los nopales, los cuales son ofrecidos como un platillo principal en la celebración que se hace durante la semana santa, nombrado ese día comúnmente como el “día de los nopales”.

Ahora en cuanto a la escala micro hay varios momentos en particular que reflejan creencias de las personas, un caso claro es el momento en que se deja una piedra sobre el pequeño calvario que está un poco antes de la capilla en la punta del cerro del Frontón, este acto simbólico de dejar tu cansancio con la piedra representa una idea puesta sobre un objeto, es decir la caracterización de la piedra con otras propiedades más allá de lo físico, con una intención en el acto de dejarla en el lugar. Siendo además una representación del regreso de las personas al cerro de donde alguna vez nacieron, es decir de donde vienen sus antepasados y a donde todos regresan en algún momento.

La piedra no es la única ofrenda que se brinda, de igual modo se ofrecen flores y comida para los abuelos, estas son también una manera de regresar al cerro lo que es de él y lo que viene de él. Es decir dar esta comida y demás ofrendas es regresarle a la tierra lo que es de ella misma. Incluso, el mismo Divino Salvador, que representa la deidad, regresa a su “casa” como las personas de San Pablo comentan, regresa a donde el pertenece, de donde él viene, que es de donde ellos también vienen.

Estas reflexiones finales no estarían completas sin mencionar antes el reto que suponía el generar un documental etnográfico a partir de la investigación realizada. Ha sido todo un desafío para mí pues a pesar de contar con algunas experiencias previas eso no facilitaba en alguna medida el trabajo que supone el generar un proyecto audiovisual, pues para empezar, debía construirse con

premisas distintas a las que consideraba apropiadas para estos trabajos y desde una visión antropológica a la cual tenía mi primer acercamiento.

El reto de la etnografía es lograr que tu interlocutor se sienta lo suficientemente cómodo para hablar sobre su propia realidad, poner frente a él una cámara para realizar este mismo trabajo supone aun un mayor trabajo. El desafío aquí no sólo era poner la cámara y grabar lo que se dijera, sino construir a partir del acuerdo común con mis interlocutores y logra una charla sobre exactamente lo que ellos quisieran decir, digamos que, aunque trataba de darle la pauta a un tema que era la peregrinación, trataba de no interrumpir más aquello que ellos querían decirme.

Este trabajo de interacción con las personas del lugar y lograr un proyecto en colaboración con ellas misma comenzó desde el momento que Vladimir me permitió acercarme a personas que el mismo consideraba relevantes en estos relatos sobre su comunidad, la peregrinación y el Divino Salvador. Lo importante aquí fue encontrar a personas interesadas en hablar sobre esto frente a la cámara, personas que cuando les contaba sobre mi trabajo lo encontrarán realmente en beneficio de la comunidad y de entender cómo se desarrollan sus propias dinámicas.

El reto en este tipo de cine (participativo) es encontrar la forma correcta de gestionar la colaboración de las personas sobre las que estás trabajando, es decir tener claro en qué momentos deben intervenir para el desarrollo del proyecto y tener también muy claro, en los primeros encuentros con tus interlocutores, cuáles son sus intereses y si coincide algo de lo que tu estas trabajando. No se puede manejar algo en lo que ellos muestren desinterés o de lo que simplemente no quieran hablar o mostrar ante los otros, pues es exponer su propia realidad a los ojos de los demás, no es sólo lo que se dice sino también lo que se va a mostrar.

Una vez que se logra definir de qué manera se va a involucrar a las personas resulta muy útil siempre tener un interlocutor que sea tu interprete o guía, como tu interlocutor clave, pues incluso este mismo sujeto podría convertirse en tu protagonista y principal eje de la historia que contarás en el documental etnográfico, o bien, puede resultar siendo lo que en cine documental se llama

productor en línea, quien proponga los lugares a visitar, las personas con quien hablar, incluso quien acuerde las entrevista a realizar en las visitas de campo, permite tener una visión más clara de lo que sucede en el lugar y de las personas que se consideran poseedoras de conocimientos importantes para compartir.

Los desafíos de este tipo de trabajos siempre llegan en el momento en que te encuentras con alguien a quien no le interesa que su rostro, su voz o sus cosas sean mostradas a los demás, tal vez quiera hablar contigo sobre lo que estás trabajando, pero sabes que eso no podrás usarlo en un documental pues aquí se le da valor a la imagen por sobre la palabra, por supuesto que este es uno de los mayores retos a lo que me enfrenté en este proceso, pues tiene que encontrarse la manera de trabajar con estas personas que aunque se encuentran ávidas de compartir saberes, no les interesa el que tú quieras hacerlos aparecer frente a una cámara.

Sin embargo es posible que colaboren en otro momento de la generación del documental y es ahí donde reside la habilidad para involucrar a más personas aunque sea en distintos niveles del proceso de pre producción, producción y post producción de la película. Para mi caso en particular tres cosas tenía en mente para concluir este proyecto audiovisual: que sirviera como una forma de analizar la realidad (patrimonio biocultural), como una manea de difundir los saberes, creencias y prácticas del lugar donde lo realizara (en este caso la peregrinación al Frontón y la comunidad de San Pablo), pero también como una manera de reconocerse a sí mismos, es decir que quienes acudieran a esta peregrinación y habitaran en San Pablo pudieran reconocerse en este documento visual a partir de los eventos culturales representados en él.

Para la realización de un documental (en esta caso etnográfico) es necesario seguir distintos pasos, al igual que para realizar esta tesis tuve que seguir un proceso para llegar al producto final. Lo destacable de estos procesos, es que, por distintos que pudieran parecer fueron realizados a la par y están descritos y contenidos los dos en este texto.

Un documental requiere, inicialmente de una sinopsis en que se narre el tema principal y el hilo del que pende la historia que va a contarse. Fue así como



desarrollé mi protocolo de investigación, exponiendo el tema central y dando los puntos a tratar tanto en la investigación como en el documental. El siguiente paso en el desarrollo audiovisual es generar una escaleta, la cual consta de englobar los puntos a representar, un guión resumido que sirve de guía en el primer encuentro con el tema, el lugar y las personas, siendo este básicamente el índice de la tesis

Es necesaria siempre una investigación previa al primer contacto con el lugar, esta parte está desarrollada en el capítulo 1 y 2 de esta tesis, haciendo incluso en uno de los apartados del capítulo 1, un cuadro de apoyo (véase apartado 1.2.3 del capítulo 1) a la escaleta inicial (o índice de la tesis) con el fin de explicar el tipo de tomas que desee hacer y su concisa justificación metodológica. En el capítulo 2 está contenida parte de mi investigación previa como mis primeras impresiones del lugar y las personas sobre las que decidí contar una historia. Este momento del proceso es crucial para el desarrollo del siguiente paso, el cual es un guión mucho más en extenso, aunque no tan específico, sino consistente sobre los elementos que conformaran el montaje del documental, este momento del proceso puede verse en mi capítulo etnográfico (capítulo 3), el cual es básicamente mi guión en extenso el cual utilicé para editar el documento visual.

Como lo acabo de resumir puede decirse que el proceso de una tesis es bastante el proceso para realizar un documental en el papel, la complejidad en este proceso es transformar lo que se escribe en imágenes de una realidad vista y descrita previamente. El asunto no es solo hacer una traducción del texto a la imagen, sino que el resultado sean dos productos distintos que explican un mismo tema pero contruidos a partir de un *idioma* disímil, por supuesto es un gran reto producir un documental etnográfico que no sea un simple apoyo al resto de la investigación, un llano registro de información en sustitución de un diario de campo. El trabajo es poder construir un texto sobre el texto que tenga como fin el comprender más allá de los conceptos abstractos del discurso escrito.

## REFERENCIAS

- Arango, G.; Pérez, C. (2008) Atrapar lo invisible. *Etnografía audiovisual y ficción. Anagramas* 6 (12), 129-140. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=491549027008>
- Ardèvol, E. (1994) *La mirada antropológica o la antropología de la mirada*. [Tesis doctoral] Universidad Autónoma de Barcelona.
- Ardèvol, E. (1998) Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de los datos audiovisuales. *Revista de dialectología y tradiciones populares* LIII (2), 217-240. Recuperado de: <http://rdtp.revistas.csic.es/index.php/rdtp/article/viewFile/396/400>
- Boege, E. (2008) *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Breschand, J. (2004) *El documental: la otra cara del cine*. Bueno Aires: Paidós.
- Cárdenas, C.; Duarte, C. (2010) Etnografía de la comunicación audiovisual: un balance de las relaciones entre reflexividad, imagen y antropología. *Nexus 10*, 150-171. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/5545/1/etnografia%20comunicacion.pdf>
- Castells, M. (1998) *La era de la información volumen II: El poder de la identidad*. Ed. Castellano, Madrid: Alianza.
- Escalona, A. C. (2000). *Persistencia histórico-cultural: San Miguel Tolimán*. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Catálogo Digital Patrimonio Queretano (2014). Recuperado de <http://www.patrimonioqueretano.gob.mx/>
- Descola, P. (2011) Más allá de la naturaleza y la cultura. En: L. Montenegro (Ed.), *Naturaleza y cultura* (pp. 75-96). Colombia: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- Descola, P.; Pálsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad*. 1º ed. español, México: Siglo XXI.

- De Sousa Santos, B. (2010) *Para descolonizar Occidente, Más allá del pensamiento abismal*. Argentina: CLACSO.
- Echeverría, B. (2008) Un concepto de modernidad. *Contrahistorias 11*, 7-18. Recuperado de: <http://bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20modernidad.pdf>
- Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México, Estado de Querétaro. Recuperado el 11 de Febrero de 2018 de: <http://siglo.inafed.gob.mx/enciclopedia/EMM22queretaro/municipios/22018a.html>
- Escobar, A. (2000) El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar; ¿globalización o postdesarrollo? En: E. Lande (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 113-143). Argentina: CLACSO.
- Escobar, A. (2005) *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Expediente técnico *Lugares de memoria y tradiciones vivas de los pueblos otomí-chichimecas de Tolimán* (2010). México: Fondo editorial de Querétaro.
- Flaherty, R. (1985) La función del "documental". En: A. Colombres (ed.), *Cine, antropología y colonialismo* (pp. 57-60). Buenos Aires: Ediciones del Sol, CLACSO.
- Geertz, C. (2003) *La interpretación de las culturas*. 12º reimpresión, Barcelona: Gedisa.
- Granados-Sanches, D.; Sánchez-González, A.; Granados Victoriano, R. L; Borja de la Rosa, A. (2011). Ecología de la vegetación del desierto Chihuahuense. *Revista Chapingo Serie Ciencias Forestales y del Ambiente XVII*, 111-130. Recuperado de: <https://chapingo.mx/revistas/revistas/articulos/doc/r.rchscfa.2010.10.102.pdf>
- Guarini, C. (1985) Cine antropológico: algunas reflexiones metodológicas. En: A. Colombres (ed.), *Cine, antropología y colonialismo* (pp. 149-156). Buenos Aires: Ediciones del Sol, CLACSO.
- Guzmán Chávez, M. G. (2006) Biodiversidad y conocimiento local: del discurso a la práctica basada en el territorio. *Espiral, estudios sobre Estado y sociedad XIII* (37), 145-176. Recuperado de: <http://espiral.cucsh.udg.mx/index.php/EEES/article/view/1326>
- Hammersley, M.; Atkinson, P. (1995) *Etnografía. Métodos de investigación*. 2º ed. Buenos Aires: Paidós.

- Harris, M. (2004) *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. 2° edición, España: Crítica.
- Henley, P. (2001) Cine etnográfico: tecnología, práctica y teoría antropológica. *Desacatos* 8,17-36. Recuperado de: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1607-050X2001000300002&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1607-050X2001000300002&script=sci_abstract)
- Hernández-Magaña, R.; Hernández-Oria, J. G.; Chávez, R. (2012). Datos para la conservación florística en función de la amplitud geográfica d las especies en el Semidesierto Queretano, México. *Acta botánica mexicana*, 99, 105-140. Recuperado de: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-71512012000200007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-71512012000200007)
- Hernández Sampieri, R.; Fernández Collado, C.; Baptista Lucio, P. (2010) *Metodología de la investigación*. 5° ed. México: McGraw-Hill/Interamericana.
- Ilardo, C. (2009) Algunas consideraciones sobre el documental etnográfico. *Questión 1* (21). Recuperado de: <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/734/636>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Censo Nacional de Población (2010) municipio de Tolimán , Querétaro, México.
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos*. Argentina: Siglo XXI editores.
- Lévi-Strauss, C. (1969) *Las estructuras elementales del parentesco*. España: Paidós.
- López, L., & Ramírez, B. (2010). Pensar el espacio: región, paisaje, territorio y lugar en las ciencias sociales. *Ponencia presentada en el seminario La noción del territorio y sus revisiones teóricas, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México*.
- Luque Agraz, D.; Robles Torres, A. (2006) *Naturalezas, saberes y territorios comcáac (seri)*. México: Instituto Nacional de Ecología – SEMARNAT.
- Malinowski, B. (1986) *Los Argonautas del Pacífico Occidental I*. 1° ed. En esta colección Barcelona: Planeta- De Agostini.
- Pálsson, G. (2001) Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo. En: P. Descola; G. Pálsson eds. *Naturaleza y Sociedad*. 1° ed. español (pp. 80-100), México: Siglo XXI.
- Paniagua Ramírez, K. (2007) *El documental como crisol. Análisis de tres clásicos para una antropología de la imagen*. México: CIESAS.

- Pérez Ruiz, M. L.; Argueta Villamar, A. (2011) Saberes indígenas y dialogo intercultural. *Cultura y representaciones sociales* 5 (10), 31-56. Recuperado de: <http://deas.inah.gob.mx/images/contenido/maya/saberesindigenas.pdf>
- Piña Perrusquía, A. (2002) *La Peregrinación Otomí al Zamorano*. México: Universidad Autónoma de Querpetaro.
- Prats, Ll. (2005) Concepción y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de antropología social* 21, 17-35. Recuperado de: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1850-275X2005000100002](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2005000100002)
- Prieto, D., Utrilla, B. (2012) Amalgama de culturas: la región chichimeca otomí del semidesierto Queretano y Guanajuato. *En: J. Valle Esquivel, D. Prieto Hernández, B. Utrilla Sarmiento eds. Los pueblo indígenas de la Huasteca y el Semidesierto Queretano Atlas etnográfico* (pp. 51 – 67). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Reyes-García, V. (2007) El conocimiento tradicional para la resolución de problemas contemporáneos. *Papeles* 100, 109-116. Recuperado de: [http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Proyecto%20Cultura%20y%20Ambiente/Art%C3%ADculos/ConocimientoTradicionalResolucion\\_REYESGARCIA.pdf](http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Proyecto%20Cultura%20y%20Ambiente/Art%C3%ADculos/ConocimientoTradicionalResolucion_REYESGARCIA.pdf)
- Ruby, J. (2007) Los últimos 20 años de Antropología Visual- una revisión crítica. *Revista Chilena de Antropología Visual* [Internet] núm. 9, p. 13-36.
- Sánchez Álvarez, M. (2012) Patrimonio biocultural de los pueblos originarios de Chiapas: retos y perspectivas. *EN: A. Ávila Romero; L. D. Vázquez eds. Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los pueblos originarios*. México: Universidad Intercultural de Chiapas, CLACSO, p. 83-98.
- Sánchez Sanz, M. E. (1994-95) Cine etnográfico. Síntesis histórica y algunas reflexiones sobre su desarrollo. *Aritgrama* [Internet] núm. 11 p. 269- 286.
- SEDES0. (2018). *Programa de ordenamiento ecológico local del municipio de Tolimán Querétaro*. Secretaria de Desarrollo Sustentable del Estado de Querétaro (No publicado)

- Skewes, J. C. (2004) Conocimiento científico y conocimiento local lo que las Universidades no saben acerca de lo que actores locales saben. *Cinta de Moebio* [Internet] marzo, núm. 019, p. --
- Steward, J. H. (1955) *Theory of culture change*. U.S.A.: University of Illinois.
- Toledo, V. M.; Barrera-Bassols, N. (2008) *La memoria Biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Utrilla, B., Prieto, D., Heiras, C. G., (2012) Las capillas familiares u oratorios de patrilineaje otomí y el culto de los antepasados. *En*: J. Valle Esquivel, D. Prieto Hernández, B. Utrilla Sarmiento eds. Los pueblo indígenas de la Huasteca y el Semidesierto Queretano Atlas etnográfico (pp. 177 – 190). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Valle Esquivel, J. (2012) Historia, lengua y diversidad cultural. *En*: J. Valle Esquivel, D. Prieto Hernández, B. Utrilla Sarmiento eds. Los pueblo indígenas de la Huasteca y el Semidesierto Queretano Atlas etnográfico (pp. 31 – 50). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vázquez Estrada, A. (2009) *Cruz a cuestras. Identidad y territorio entre los chichimecas otomíes del semidesierto queretano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vázquez Estrada, A.; Prieto Hernández, D. (2012) Arnazakiarximhai. La vida de la tierra saberes locales y patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de Querétaro. *EN*: F. Fenoglio Limón; I. D. Lara Barajas; Y. Ledesma-López eds. *Del quehacer al hacer en el centro INAH Querétaro, memorias del XXV Aniversario del centro INAH Querétaro*. México: INAH
- Walsh, C. (2001) ¿Qué conocimiento (s)? Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano. *Revista del Centro Andino de Estudios* [Internet] núm. 2, p. 65-77.
- Zirión Pérez, A. (2015) Miradas cómplices: cine etnográfico estrategias colaborativas y antropología visual aplicada. *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* [Internet] núm. 78, p. 45-70.