



XI'OI

LOS VERDADEROS
HOMBRES

ATLAS ETNÓGRÁFICO
PAMES DE LA SIERRA GORDA QUERETANA

ALEJANDRO VÁZQUEZ ESTRADA
COORDINADOR

XI'OI

Los verdaderos hombres

ATLAS ETNOGRÁFICO
PAMES DE LA SIERRA GORDA QUERETANA

Alejandro Vázquez Estrada
Coordinador

Primera Edición: 2010

© 2010 Universidad Autónoma de Querétaro. Centro Universitario, Cerro de las Campanas s/n Código Postal 76010, Querétaro, Qro., México

**Beneficiario del programa "XI'OI Los verdaderos hombres. Atlas Etnográfico. Pames de la Sierra Gorda queretana 2010."

Coordinación editorial
Alejandro Vázquez Estrada

Diseño
Selene Paz Vega

Fotografía de Portada y Solapa
Eunice Joseaine Murillo García

Las imágenes son propiedad de sus respectivos autores.
Los trabajos aquí publicados son responsabilidad de los autores.

ISBN: 978 . 607 . 7740 . 53 . 7
Impreso y hecho en México

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito del editor; en términos de lo así previsto por la Ley Federal del Derecho de Autor.

Directorio

Gobierno del Estado de Querétaro:

Lic. José E. Calzada Rovirosa;
Gobernador Constitucional.

C.P. Manuel Pozo Cabrera;
Oficial Mayor.

Comisión Estatal para la Conmemoración del Bicentenario del Inicio de la Independencia Nacional y el Centenario del Inicio de la Revolución Mexicana:

Lic. José Manuel Naredo Naredo;
Comisionado.

Universidad Autónoma de Querétaro:

Mtro. Raúl Iturralde;
Rector.

Dra. Blanca Gutiérrez;
Directora de la Facultad de Filosofía.

Fundación DRT, AC:

Víctor David Mena Aguilar,
Presidente.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas:

Ing. Aurelio Sigala Páez;
Delegado Estatal Querétaro-Guanajuato.

Saberes OCS

Antrop. Beatriz Utrilla Sarmiento.
Presidente

Dr. Fernando De La Isla Herrera
Secretario de Educación del Estado De Querétaro

Lic. Laura Gabriela Corvera Galvan
Directora General del Instituto Queretano de la Cultura y las Artes

Lic. Rosa Estela Reyes Garcia
Directora de Difusión y Patrimonio Cultural

Indice

Presentación: La tierra del chamal y del venado 9

Prólogo: El oficio de pintar huellas en el camino 13

Introducción 17

Mapa: La Región 24

Fragmentos integrados. Organización Social entre los xi'oi de la Sierra Gorda queretana 27

Mapa: Artesanías y música 46

Mapa: Celebraciones 54

Bibliografía 65

Tópicos selectos: Los antiguos pobladores de la Sierra Gorda 67

Los verdaderos hombres. Las identidades xi'oi en la Sierra Gorda queretana 71

Mapa: Lenguas 76

Mapa: Espacios Sagrados 84

Mapa: Especialistas 94

Mapa: Adscripción 110

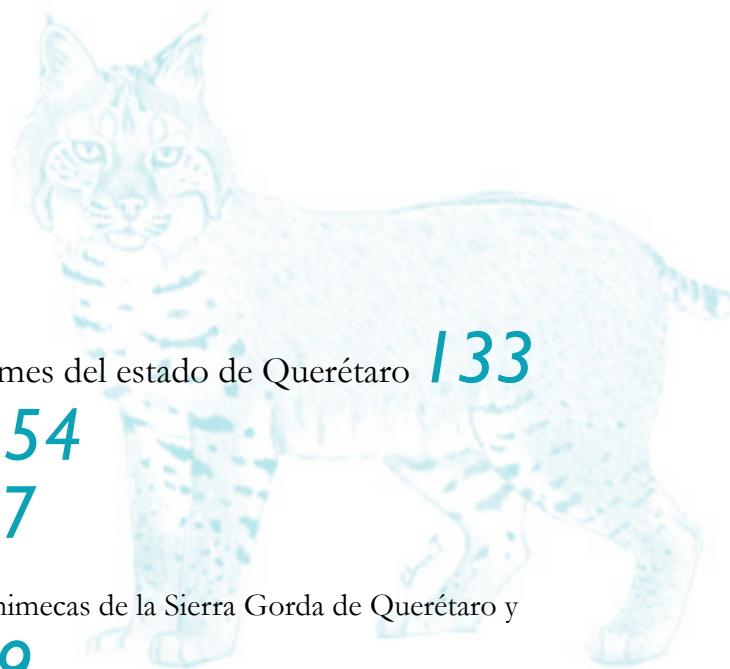
Bibliografía 116

Tópicos selectos: La medicina tradicional en los pueblos xi'oi de la Sierra Gorda 119

Santa María Acapulco 124

Anécdotas 127





El pueblo está en todas partes. Las migraciones Pames del estado de Querétaro **133**

Mapa: Migraciones **154**

Bibliografía **167**

Tópicos selectos: La cosmovisión de los antiguos chichimecas de la Sierra Gorda de Querétaro y

Guanajuato **169**

Kuputam'us, ncul'us y nggol'úéé. La tierra, la casa y el monte. La construcción del territorios **175**

Bibliografía **218**

Tópicos selectos: Mitos y realidades de los reptiles **219**

Geometrías de la naturaleza: Características ambientales de los contextos Xi'oi de la Sierra Gorda

queretana **223**

Mapa: Clima **226**

Mapa: Hidrología **230**

Mapa: Aprovechamiento **234**

Bibliografía **250**

Anexos **251**

Agradecimientos

A la población xi'oi de la Sierra Gorda queretana, especialmente a las localidades de: El Pocito, El Rincón, Las Flores, Las Nuevas Flores, San Antonio Tancoyol, Tancoyol, Valle Verde, San José de las Flores y San Juan Buenaventura y a la población de Santa María Acapulco en San Luis Potosí.

A todos los cómplices y amigos, del presente proyecto, a ustedes, gracias por su dedicación, confianza, esfuerzo y cariño incondicional.

Esta bella edición ha sido posible gracias a la colaboración institucional de la Universidad Autónoma de Querétaro, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, del Ayuntamiento de Jalpan de Serra (2009-2012), de la Fundación DRT, de la Dirección General de Culturas Populares y del Gobierno del Estado de Querétaro, a través del Instituto Queretano de la Cultura y las Artes y de la Comisión Estatal para las conmemoraciones del Bicentenario del inicio de la Independencia nacional y el Centenario del inicio de la Revolución Mexicana.

Dedicatoria

A LA MEMORIA DE HEIDI CHEMIN BÂSSLER

A LA MAGIA DE DOÑA PETRA MONTERO

AL AMOR DE MI PEQUEÑA PAULA



La tierra del chamal y del venado

*“Sensibles
a todo viento
y bajo
todos los cielos,
Poetas,
nunca cantemos
la vida de un mismo pueblo,
ni la flor
de un solo huerto...
Que sean todos
los pueblos
y todos
los huertos nuestros.”*

León Felipe

Me complace presentar este libro: ****Xi'oi, los verdaderos hombres. Atlas etnográfico de los pames de la Sierra Gorda queretana****. Resultado de la larga e incansable trayectoria que desde hace nueve años ha desarrollado Alejandro Vázquez Estrada en el acercamiento, la investigación y el diálogo con los grupos pames que viven en la Sierra Gorda queretana y, en un ámbito más amplio, en el territorio indígena *xi'oi* que tiene como centro de articulación el inagotable y sufrido pueblo de Santa María Acapulco, en el municipio de Santa Catarina, San Luis Potosí.

Junto con Alejandro, interviene en esta aventura un grupo de cinco jóvenes, cuatro antropólogas y un antropólogo, formados todos en la Universidad Autónoma de Querétaro: Imelda Aguirre, Mercedes Krieg, Montserrat Orozco, Verónica Velázquez y Ricardo López, quienes llevaron a cabo intensas jornadas de campo entre las comunidades y familias *xi'oi* de la región y participan en la elaboración de los ensayos que configuran esta obra.

Los más de diez mil mexicanos *xi'oi*, o pames, asentados fundamentalmente en San Luis Potosí y en menor medida en Querétaro, constituyen - junto con el núcleo chichimeca que subsiste en San Luis de la Paz, Guanajuato, y los chichimeca otomíes del semidesierto de Querétaro y Guanajuato -, uno de los tres contingentes étnicos que mantienen la memoria de las antiguas tribus nómadas designadas genéricamente por los antiguos nahuas como *chichimecas*, de su pasado trashumante, de su carácter indómito y de su determinación de negarse a desaparecer, como parecía ser su destino inevitable.

Con la lectura de esta obra, resulta evidente que la visión del mundo y de la vida de los *xi'oi* dista mucho de los enfoques teocéntricos o antropocéntricos propios de la perspectiva occidental; para ellos, la tierra, el monte y las piedras viven, sienten e interactúan con las plantas, los animales y las personas, en una relación de permanente

reciprocidad, en que ninguno puede prevalecer sobre otro, puesto que cada cual tiene su vida, su importancia y su dignidad. Y lo mismo sucede en el mundo de las divinidades, en el que la luna, el trueno, el sol y el venado, conviven tranquilamente con las imágenes provenientes del credo católico, como la Virgen y Jesucristo, las cruces y los santos, en un ámbito habitado también por las ánimas de los difuntos, que de cualquier manera siguen vinculados a su familia y a la comunidad.

Una de las virtudes del presente libro es la importancia que se le confiere a la naturaleza como el ámbito en que se produce y reproduce una cultura. De ahí que haya que felicitar la participación de Clara Tinoco, Alejandro Arellano y Ulises Padilla, así como la entusiasta colaboración de Kalina Miranda, Hugo Castillo y Roberto Romero para la dilucidación de los contextos ambientales en que se desenvuelven los pames de la Sierra Gorda, territorio que alberga un valioso y diverso patrimonio biocultural.

Y es que tenemos que reconocer que la construcción del mundo en que vivimos es el resultado de la dialéctica compleja y permanente entre el medio natural que nos rodea, del que recibimos los elementos materiales que nos nutren, nos dan soporte y aseguran la reproducción física de nuestro ser; y los valores, habilidades y conocimientos que nos permiten transformar la naturaleza y edificar un sofisticado entorno artificial, al que llamamos cultura, mismo que constituye un creciente patrimonio, que se transmite de una generación a otra, haciendo posible la innovación, la evolución y el cambio, a veces vertiginoso, de los grupos humanos extendidos por toda la tierra.

Pero este encuentro entre cultura y naturaleza no siempre resulta virtuoso y sustentable, de modo que en el mundo actual hemos llegado a un punto en que el progreso y la tecnología, en tanto no se acometen con respeto y responsabilidad frente a los delicados equilibrios ecológicos que sustentan la vida en el planeta, empiezan a poner en grave peligro la existencia del ser humano y de las innumerables especies que nos acompañan en esta nave frágil, azul y redonda que hemos llamado Tierra. Por eso resulta indispensable volver los ojos a las concepciones indígenas que se apoyan en la representación de la tierra, las plantas y los animales como componentes insustituibles de un mundo al que le debemos cuidado, consideración y reciprocidad. Sólo así podremos abordar los temas del desarrollo, pero también del patrimonio y la cultura, con criterios de sustentabilidad y con el mayor respeto y amor por nuestra Tierra.

Es de agradecerse la inclusión en este Atlas de una buena cantidad de mapas, de gran calidad, que ayudan a la comprensión de la región y de los textos que sobre ella se presentan. Esto fue posible gracias a los conocimientos y a la colaboración de Lucía Sanaphre, conocedora de la cartografía y de los sistemas de información geográfica.

Parte fundamental del trabajo etnográfico es la fotografía, que en el caso de este libro resulta de la mayor importancia para ilustrar la vida, la gente, el territorio, la biodiversidad y los paisajes de la Sierra Gorda que se refieren a lo largo de la obra. Mención especial

merece el trabajo de la antropóloga Eunice Murillo, quien logra dotar a su lente con la mirada penetrante de la etnógrafa y el genio creativo de la artista, para obsequiarnos hermosas imágenes del mundo *xi'oi*. Más allá del contenido, trabajado con esmero y profesionalismo, este Atlas ofrece una atractiva presentación y un diseño cuidadoso, atractivo y sugerente, que facilita su lectura y aprovechamiento, gracias al empeño de la diseñadora y editora Selene Paz.

Sin detrimento de la indudable capacidad, el compromiso y el empeño tesonero de Alejandro Vázquez como coordinador, podemos constatar que este libro es resultado de una gran labor de equipo. Este esfuerzo colectivo ha sido posible en buena medida gracias al amparo y el acompañamiento que resultan de que, desde el año 2001, Alejandro forma parte del equipo regional Querétaro-Guanajuato en el proyecto nacional ***Etnografía de las regiones indígenas de México en el tercer milenio***, que desde 1999 impulsa la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, que hasta el año 2009 estuvo a cargo de la maestra Gloria Artís. En este proyecto coincidimos más de cien investigadores de todo el país, con quienes hemos mantenido una constante interacción, a través de la realización de un seminario permanente de estudios etnográficos, la organización de coloquios académicos y la presentación de avances de investigación, que enriquecen el trabajo de los diferentes equipos e investigadores.

Además del apoyo brindado a todo lo largo del trabajo por el equipo de investigaciones etnográficas del Centro INAH Querétaro, otros colegas del INAH ayudaron a la realización de esta obra, como es el caso del arqueólogo Carlos Viramontes, del etnólogo Miguel Ángel Rubio y de la restauradora Renata Shneider, quien desde hace varios años ha estado siempre cerca de la comunidad pame de Santa María Acapulco y la ha acompañado en el difícil trance de superar la tragedia que significó el incendio de su templo ancestral, como consecuencia de la furia inexplicable del rayo, dios principal del pueblo *xi'oi*.

Tal vez quien pueda ayudarnos a entender lo que sucedió en la madrugada de aquel domingo primero de julio de 2007 sea nuestra querida amiga Heidi Chemín, quien desde el 8 de noviembre - mes que los *xi'oi* conocen como ***gumao gumgé*** (mes 'del tamal' o mes de muertos) - de 2006, se atrevió a seguir a los antepasados por el camino de las ánimas y desde ahí sigue acompañando a los pames en sus avatares y en su resistencia, como lo hizo en vida desde 1973. Y estará acompañada en el mundo de los muertos por el religioso y antropólogo Héctor Samperio, conocedor también de la Sierra Gorda y de los grupos otopames.

Es preciso reconocer también el apoyo de otros investigadores de la región y el pueblo pame, como el maestro Antonio Flores, la etnóloga Meztli Yoloxóchitl Martínez, y el ingeniero agrónomo Aurelio Sigala, quien durante varios años estuvo a cargo de la residencia del INI en Tancoyol.

La publicación de esta obra coincide con el advenimiento de las conmemoraciones del Centenario de la Revolución Mexicana y el Bicentenario de la Independencia Nacional, acontecimientos que nos convocan a la obligada reflexión sobre los grandes desafíos de la historia y el porvenir de México; en particular los que se refieren a la enorme desigualdad social que divide y confronta a los mexicanos, y a la necesidad de refrendar el carácter pluricultural de la nación, superando la exclusión y discriminación de sus pueblos originarios.

En la extensión de nuestro país, los pueblos, comunidades y grupos indígenas forman parte del corpus cultural de la identidad mexicana. Y, no obstante la riqueza de sus saberes, creencias y prácticas, vinculadas con el conocimiento y el aprovechamiento respetuoso de su patrimonio biocultural, misma que se asoma en cada página del presente **Atlas Etnográfico**, se trata de poblaciones que viven en evidentes condiciones de exclusión, pobreza y muy escasas oportunidades de mejoramiento, resultado de siglos de opresión, segregación y despojo, que ni la Independencia ni la Revolución pudieron acabar.

Con este panorama, el origen y el destino de México no pueden comprenderse sin el respeto y el aprecio por la cultura de sus pueblos indígenas, su memoria, su identidad, su lengua, sus formas de gobierno, sus territorios y tradiciones, sus sentimientos y creencias más íntimas.

He aquí una obra que, desde una penetrante mirada etnográfica, nos ayuda a comprender el mundo maravilloso de de los **xi'ói**, los verdaderos hombres de la Sierra Gorda, componente insustituible de la pluralidad cultural de Querétaro.

Enhorabuena.

Diego Prieto Hernández
Santiago de Querétaro
Julio de 2010.

El oficio de pintar huellas en el camino

PRÓLOGO

Esta obra abre una etnografía de espejo, en donde los elementos diurnos del destierro se encaraman sobre la densa humareda de los signos que emanan del lugar de origen. A lo largo de sus cinco capítulos nos propone una narración sucinta y precisa sobre los desplazamientos del grupo étnico pame o xi'oi (los hombres verdaderos), del tronco lingüístico oto-pame, de su asentamiento cuasi mítico, Santa María Acapulco a la región queretana de la Sierra Gorda.

Mi profesora de filosofía del Colegio de Ciencias y Humanidades me decía que no abusará de las metáforas para explicar lo que llanamente se puede demostrar; pero ahora comprendo que no cabe una mejor que la del reflejo en medio del desasosiego. Es decir, creo que toda etnografía se escribe con una intencionalidad y lo que está detrás de la saga Pame —esto es la labor del antropólogo— es la interpretación de una ontología nómada, chichimeca que nunca podrá ser del todo reducida o erradicada. Esto, yo lo entiendo así, constituye la pregunta de investigación subyacente a los capítulos que integran la obra, ¿qué significa ser xi'oi con toda su cauda de incertidumbres? (véase, Soustelle, 1937; Chemin, 1984).

Y como punto de inflexión de la alteridad que representa para la etnografía del centro norte y sus bifurcaciones en nuestro país, agregaría: Nadie de afuera se les compara, en los préstamos culturales les queda parecido, pero nunca igual en las zancadas o su libérrima gastronomía y difícilmente los de fuera reconocen las huellas de su correría típicamente xi'oi. Celebran la noche y sus elementos lumínicos con las mismas onomatopeyas que sus ancestros y cavilan porqué este tiempo se rehúsa a reconocerlos como hijos de la alborada. Es un espejo crucificado en su avatar; imagen y semejanza de una trashumancia mitificada hasta por los antropólogos. Pero les antecede el Mitote, la encrucijada rellena de asombro y encantación de sus cantadores, del bullicio exagerado de sus fiestas y su tácita recusa a ser escudriñados. Ellos cavilan mientras el entrevistador entrelaza preguntas sobre sus orígenes, mitos, rituales y celebraciones. Ellos no cavilan, simplemente hacen ejercicio de saltamontes, cruzan el Río Bravo y se dispersan por todo el territorio nacional y allende sus fronteras, haciendo gala de algo que se nos antoja genética de la trashumancia.

Yo lo celebro porque no hay, no existe xi'oi al descampado. No hay una fórmula para cancelar la identidad contra, la identidad que yace como fango vermicular de todos sus devaneos, vueltas, idas, cruces de ríos, ampliaciones y restituciones del ejido, la comunidad, el rancho. Todas ellas, invenciones marmóreas para quienes tuvieron el pulso terreo sobre los ligamentos de las rodillas y su almanaque era flor, lluvia y andadura.

Percibo entre los objetivos de los capítulos que componen esta obra una suerte de solidaridad renovada que si bien no haya una forma contundente de narración, al menos es enjundiosa en hurgar en los rincones inmarcesibles de la subalternidad xi'oi. ¿Cómo?

Hay una introducción en donde Alejandro Vázquez fija el proceso de conformación del equipo de investigación y la composición de la obra, presentando los objetivos de la misma nos da indicios sobre quiénes son los pames. En el capítulo uno, Mercedes Krieg construye una etnografía en el sentido clásico del término, sobre la pamería queretana, mostrando con precisión la geografía de los asentamientos, su dispersión, interconexiones, costumbres y principales condiciones de desarrollo y “marginalidad”. En el capítulo dos y tres el coordinador general de la obra, Alejandro Vázquez, reflexiona sobre la identidad Pame en el contexto de la interculturalidad; en el segundo capítulo se entiende a ésta como una construcción discursiva para afirmar la pertenencia xi’oi al territorio en competencia y en desventaja con los mestizos, sus nuevos patrones. En este proceso las reminiscencias y la añoranza, pero sobre todo un **ethos** de subordinación, son elementos de estrategia eficaces para persistir culturalmente. En el capítulo tres la interculturalidad se infiere como la proeza de una migración exitosa, una especie de no retorno que no implica necesariamente una pérdida (el lugar de origen, las costumbres, etcétera) sino una ganancia por el valor cultural de la audacia y la ruptura o superación de una condición de inferioridad. Pero a decir verdad, bajo estas circunstancias los lectores tenemos pocos elementos para suponer la redefinición del ser xi’oi. Este sería el capítulo para abrir una nueva obra. El capítulo cuatro, escrito por Imelda Aguirre y Ricardo López, apunta hacia una etnografía con un problema teórico en mente: explicar el proceso de territorialización, de dotación de sentido al espacio a partir de un reconocimiento de las categorías nativas que hacen evidente la relación de los xi’oi con su medio ambiente. Finalmente en el capítulo cinco, Clara Tinoco, Alejandro Arellano y Ulises Padilla nos muestran las características ambientales de las comunidades habitadas por los xi’oi en la sierra gorda queretana; en sus **geometrías de la naturaleza** se abordan tópicos como la hidrología, la geología, los suelos, la flora y la fauna, entre otros elementos constitutivos del entorno pame.

Dicho lo anterior, me gustaría subrayar el valor fundamental de la obra en su conjunto. Ella forma parte de un renovado y fresco interés por lo Pame. De las últimas publicaciones de la pareja Chemin (1984, 1992, 1994), siguieron años de silencio y un relativo abandono etnográfico. Por lo menos se de dos excelentes etnografías, premiadas por cierto, elaboradas en años recientes (Cotonieto 2007 y Segura, 2007) que al igual, que la presente obra, fincan muchas de sus preguntas y se lanzan a la exploración a partir de los avances y reflexiones de “los Chemin”. Esto da de entrada un sentido de diálogo y de profundidad a la construcción etnográfica. No se parte de cero y por lo tanto, el proceso dinámico de la sociedad y cultura xi’oi se enmarca en una discusión más amplia, pero que al mismo tiempo no ha sido, por así decirlo, tan manoseada.

La obra que el lector tiene entre sus manos, se arriesga en varios sentidos y sus virtudes son identificables. Corresponde a un joven equipo de investigadores y su ingente coordinador, acercarnos una perspectiva amplia de los xi’oi que migraron desde Santa

María Acapulco, municipio de Santa Catarina, San Luis Potosí, a la región queretana, fronteriza, de la Sierra Gorda. Los autores no pierden de vista que no hay configuración socio-cultural que sea definitiva ni total. Por ello trazan los puentes para hacer digerible la aventura del desplazamiento: una adaptación de las cosmogonías vitales del grupo, su exégesis dubitativa y vital. Lo que la lengua porta es algo más que una urdimbre simbólica que posibilita la identificación del grupo. La lengua es comunicación reflectiva y un modelo constante de renovación y significación del espacio, una manera fiel de ir haciendo territorio a cada cruce de fronteras.

Los autores nos dicen que hay reproducción, selección cultural y nuevas configuraciones identitarias entre los pames de este lado. Ser hombre verdadero en este contexto implica dar la batalla y perseverar en el nuevo contexto de la globalización, sin perder el oficio, claro está. Otra manera de decirlo es afirmando que la cultura xi'oi muestra ciertas propensiones para reconstituirse en la metáfora misma de un eterno exilio. Pero lo más importante, es que los cuadros que nos dibujan los autores no son cuadros detenidos en el tiempo, sino una proyección animada de un proceso en equilibrio oscilante. Las etnografías presentadas en los diferentes capítulos son, en este sentido, una apenas zig-zagueante propuesta de diálogo intercultural. Lo digo porque veo prevalecer un cuestionamiento inquieto y permanente para hablar de los pames en un nuevo formato. Un nuevo estilo que nos aproxima, todavía con muchas precauciones y reticencias, a la etnografía polifónica y reflexiva que nos demanda la discusión antropológica contemporánea (Medina, 2007; Ribeiro y Escobar, 2008).

Por supuesto, nos referimos al asunto narrativo, la forma en que los antropólogos nos movemos en el documento a sabiendas de la autoridad autoral; es decir, los alumbramientos y ocultamientos explícitos e implícitos que nos facultan para una regular, buena o muy buena interpretación o diálogo con las culturas. La presente obra va a camino. Vale la pena subrayar, en otro sentido, la comunicación intertextual entre los autores y sus capítulos, y aquí hay hallazgos e insinuaciones muy interesantes. A pesar de que se emplean las mismas referencias, las connotaciones cambian y esto hace que se genere un sentido dialéctico. La etnicidad, una palabra que dicho sea de paso está ausente, no es la percepción romántica de un proyecto político e ideológico, ni siquiera de un grupo de intelectuales orgánicos, sino una superación histórica y cotidiana en una situación intercultural marcada por la desigualdad y la diferencia.

En el plano de las estrategias narrativas, la etnografía que tenemos que hacer los antropólogos mexicanos requiere ser más dialógica; conceder más espacio a la voz de las personas con quienes interactuamos en campo, que son otros en un sentido metodológico pero que también se formulan preguntas y se plantean interpretaciones acerca de nuestro trabajo y nuestra identidad. Enfatizo el sesgo disciplinar nacional porque estoy convencido que esto nos ayudaría no sólo a enriquecer el plano de la narrativa etnográfica sino a

confiar más en nuestra propia posición intercultural como punto de inflexión para la generación de un conocimiento antropológico situado en la globalización.

Mauricio Genet Guzmán Chávez

El Colegio de San Luis

Enero de 2010

Introducción

*Las obras concluidas
tienen menos peso que
aquellos fragmentos en los cuales
se trabaja a lo largo de toda una vida.*

Walter Benjamin

Cuando hace cinco años conocí a Doña Petra Montero en la comunidad de las Nuevas Flores, sus palabras sobre la vida, la naturaleza, la historia y su gente fueron cautivadoras y perennes sembrando un campo de deseos e inquietudes al cual ningún joven egresado en antropología se hubiera resistido a seguir escuchando.

Progresivamente me fui acercando al doble motivo que cautivó a Heidi y Dominique Chemin -en los años setenta del siglo pasado- cuando llegaron a la Pamería potosina, la admiración a una cultura heredera del vigor chichimeca frente a la indignación causada por la pobreza y la desigualdad profunda, sobre la cual los Pames ejecutan su afán y persistencia.

Entonces mis viajes a la Sierra Gorda queretana comenzaron a tener un nuevo destino, los pasos conceptuales y personales ahora me invitaban a conocer los montes y los ríos de los “indios Pames.” A la par de muchos encuentros generosos llenos de afecto y amabilidad, fui explorando los senderos del bosque y la huasteca donde pude conocer in situ aquello que desde Fray Guadalupe Soriano hasta Soustelle habían descrito sobre este grupo. Uno de los conocimientos que le dieron sentido a esa andanza fue cuando supe por vez primera que los miembros de esta etnia se autoadscriben en su lengua con el nombre de xi’oi: “los verdaderos hombres” y que el nombre de “Pames” provenía de una nominación atravesada por una historia de discriminación y menosprecio.

Gracias a la vinculación con el proyecto nacional “Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio”, en aquel entonces coordinado por la Maestra Gloria Artís y en el equipo regional del Estado de Querétaro por el Antropólogo Diego Prieto Hernández y la Antropóloga Beatriz Utrilla Sarmiento, se hizo la propuesta para realizar una investigación etnográfica dedicada a las localidades xi’oi de la Sierra Gorda queretana con el fin de construir un discurso contemporáneo que diera parte de sus andanzas en este nuevo siglo, hablando nuevamente de aquella cultura a la que Heidi Chemin había denominado como un “bastión de la resistencia indígena en Querétaro” (1992).

Como la misión era muy amplia, decidí invitar a un grupo de estudiantes – que a la postre se han convertido en mis maestros- de la licenciatura en antropología de la Universidad

1. Forma gramatical -para el caso de todos los ensayos- tomada del Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales. INALI. México. 2009.

Autónoma de Querétaro (UAQ) de la cual también soy parte de sus egresados. Con este grupo de cinco jóvenes entusiastas: Imelda Aguirre, Mercedes Krieg, Verónica Velázquez, Ricardo López y Montserrat Orozco, acordamos hablar de los xi'oi desde distintos ejes temáticos —al igual que el proyecto nacional de Etnografía de las Regiones indígenas— donde se pudieran articular tanto elementos peculiares, como dinámicas culturales compartidas que dieran cuenta de la diversidad, la heterogeneidad y el dinamismo que caracteriza a estos herederos de las tribus seminómadas de aridoamérica.

La primer tarea de esta encomienda fue elaborar una monografía para cada una de las localidades etnografiadas y a partir de ahí concebimos cuatro ensayos temáticos, con la pretensión de articular nuestras descripciones en términos supra comunitarios. Después de un seminario interno de discusiones sobre cada uno de los temas, se propusieron los ensayos de organización social, identidad, migración y territorio sagrado, escritos desde la libertad, la intuición, el atrevimiento y la inocencia etnográfica propia de un grupo de antropólogos deseosos de comprender los distintos fragmentos de la totalidad cultural xi'oi.

Es por ello que cada ensayo que esta obra contiene, tiene diversas particularidades que nos hablan tanto de formas de hacer etnografía como de formas de vivir y sentir la antropología, ya que esta no sólo es una profesión emanada de las Ciencias sociales, sino un modo de vida que además de seducir a los sentidos embelesa de lleno la razón.

Cuando los ensayos fueron tomando cuerpo, consideramos articular a otros interesados en los estudios de los xi'oi, por lo cual invitamos al Maestro Miguel Ángel Rubio, al Maestro Antonio Flores, a la Maestra Renata Schneider y a la Etnóloga Meztli Yoloxochitl Martínez a dictaminar los distintos ensayos realizados, permitiéndonos así dialogar con otras perspectivas para ampliar nuestra visión sobre los xi'oi de la Sierra Gorda queretana.

Fue fascinante la manera en la cual este proyecto ha involucrado distintas personas relacionadas con el conocimiento de este grupo étnico. Un día en las escaramuzas etnográficas en Las Nuevas Flores y El Rincón, nos hablaron de una bióloga que hizo su tesis de etnobotánica en la región, en ese momento contactamos a la Maestra Kalina Miranda Perkins quien nos asesoró en el ensayo de identidad y en distintos elementos informativos relacionados con el medio ambiente.

Concebimos que los ensayos etnográficos fueran pertinentes para el armado de la obra, pero sin lugar hacía falta expresar la muy variada y rica tradición oral. Por ello decidimos plasmar la voz de la gente en distintos apartados llamados recuadros etnográficos, mismos que desde la gastronomía, la herbolaria, la medicina tradicional, la lengua, la cosmovisión, plasma parte del saber de estos pueblos. En una sección llamada el anecdotario, los investigadores que han trabajado en la pamería expresan sus experiencias en el trabajo de campo y los conocimientos que por esta vía han aprendido.

Progresivamente la interdisciplina fue llegando a esta obra, con la enorme ayuda de la bióloga Clara Tinoco discutimos la necesidad de generar un capítulo sobre biodiversidad en las distintas microrregiones estudiadas. De tal forma que la idea de hablar de biodiversidad, así como las formas de manejo que tienen los xi'oi respecto a sus recursos naturales, era toda una posibilidad, misma que se fue consolidando con la invitación de distintos biólogos que han hecho investigaciones e intervenciones en la Sierra Gorda. Paralelamente conocí a la Maestra Lucía Sanaphre, especialista en Sistemas de Información Geográfica, la cual nos honra con sus distintos mapas. Simultáneamente Selene Paz, joven diseñadora, se fue sumando a este proyecto para que esta obra además de tener una etnografía actualizada, se presentara de una manera seductora como lo es la cultura xi'oi. En el último momento logramos articular al Doctor Carlos Viramontes que en el año 2000 publicó el ya clásico “De chichimecas, Pames y jonaces: los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro”.

Y como última aportación a esta obra se suman las distintas imágenes captadas por la cámara fotográfica de un joven talento de la antropología visual, Eunice Murillo muestra a lo largo de veinte fotografías los distintos elementos que constituyen el paisaje biocultural de la Sierra Gorda queretana.

Todos los que hemos pasado tiempo en las localidades xi'oi nos encontramos con una relación que siempre va mas allá del registro etnológico o antropológico, varias veces nos sentimos aturridos por los embates de la discriminación y la pobreza que a diario viven. Gente como Heidi Chemin, quien dedicó más de veinte años de su pluma y de su corazón para hablar de los Pames nunca se cansó de hacer énfasis en dicho agravio, situación parecida ocurrió con Héctor Samperio quien desde su trinchera en el Departamento de Estudios e Investigaciones Antropológicas de la UAQ, pugnaba por una militancia social comprometida con aquellos con los cuales no sólo se comparte un ejercicio académico sino también la experiencia humana de la búsqueda y el devenir. A estas dos notables personalidades de la etnología y la antropología nuestro agradecimiento profundo por su ejemplo.

El objetivo general de este trabajo gira precisamente en el interés de crear una obra donde se inscriba un diálogo sobre los xi'oi desde una gran diversidad de escenarios y temas. Frente a la posibilidad de decantar los resultados de las distintas experiencias antropológicas, -en el sentido humano de la palabra- proponemos una obra que muestre la monumental dignidad y persistencia de los xi'oi queretanos, comprendiendo que la antropología y esta obra que de ella emana, ayuda a “construir un deseable estado pluralista igualitario, despojado de prejuicios étnicos y abierto a la convivencia entre las distintas experiencias humanas” (Bartolomé, 2006: 12).

¿Quiénes son los xi'oi?

Dentro de la gran diversidad de los pueblos que conforman el tronco otopame distribuidos a lo largo y ancho de México, los xi'oi, o Pames², son uno de los grupos etnolingüísticos poco conocidos en nuestro país. En el año 2000, el Censo registró 8,312 personas de cinco años y más hablantes de Pame, pero si consideramos la población menor de cinco años y de manera más amplia a los individuos que siguen articuladas con núcleos familiares, aunque no practiquen la lengua, estaríamos hablando de más de 10 mil y hasta 15 mil³.

En la actualidad la gran mayoría de la población xi'oi se localiza en el estado de San Luis Potosí, y se distribuye fundamentalmente en cuatro microrregiones: Ciudad del Maíz, Alaquines, la Palma y Santa María Acapulco⁴. En este último núcleo se incluyen también los Pames de la Sierra Gorda queretana, ya que las comunidades ubicadas en el estado de Querétaro se han establecido en dicha serranía (mediante un proceso migratorio que inicia en las primeras décadas del siglo XX) para buscar los recursos necesarios para subsistir a las crisis agrícolas y a las tensiones interétnicas que golpeaban a los Pames “acapulcos”⁵.

En el estado de Querétaro podemos distinguir tres microrregiones donde se ubican los poblados xi'oi. En el municipio de Jalpan de Serra están situadas dos de ellas; por un lado se encuentra la microrregión de Tancoyol, donde las principales poblaciones son: Las Flores, Las Nuevas Flores, El Rincón y San Antonio; por el otro se ubica la microrregión de Valle Verde, donde la comunidad que cuenta con mayor presencia⁶ xi'oi es El Pocito. Sin embargo, también localizamos poblaciones como San Juan de los Durán, Carrizal de los Durán y La Cercada donde existen familias con orígenes xi'oi mismas que han constituido nuevas familias en unión con los Teenek (huastecos) y mestizos, dando como resultado la progresiva reformulación de su adscripción identitaria, misma que en la actualidad señala el componente Pame como parte de su pasado.

Otro municipio de la Sierra Gorda queretana con presencia xi'oi es Arroyo Seco. En la microrregión de Purísima de Arista es donde se asientan las comunidades de San José de las Flores y San Juan Buenaventura, mismas que al igual que sus parientes ubicados en Jalpan, provienen de Santa María Acapulco y poblados aledaños como San Pedro, La Parada, San Nicolás y Carrizal Grande, ubicados en el estado de San Luis Potosí.

2. Según la versión que cuenta en sus crónicas el conquistador Gonzalo de las Casas, en el siglo XVI, los Pames fueron nombrados así por los españoles, quienes “les pusieron ese nombre: ‘pami’, que en su lengua quiere decir ‘no’, porque esa negativa la usan mucho”.

3. INI; 2002 y Noria, 1996: 113.

4. Chemin Bässler; Heidi: 1992: 5,6.

5. Como regionalmente suele llamárseles a los Pames de la región de Santa María Acapulco.

6. Entendido esto, como un mayor número de habitantes que se autoadscriben como indígenas xi'oi.

Actualmente en las tres microrregiones xi'oi que existen en la serranía queretana, habitan entre 450 y 5507 hablantes de la lengua Pame, y la población que no es hablante, pero que se adscribe dentro de este grupo, asciende a las 750 personas.

A pesar de que la lengua progresivamente se ha ido dejando de lado, -debido principalmente a fuertes procesos de erosión y tensiones interétnicas con los mestizos⁸- los xi'oi continúan realizando prácticas tanto rituales como cotidianas que expresan elementos de un compendio simbólico e identitario donde muestran los mecanismos y las formas como comprenden y establecen sus relaciones con el medio ambiente, los antepasados, sus deidades y el universo a su alrededor. Para ellos, para ustedes y para nosotros estas páginas que siguen como una pequeña muestra de su enorme riqueza cultural.

Vale la pena señalar que la CDI, realizó durante el año del 2008 un ejercicio de consulta al interior de las poblaciones indígenas de la entidad para consolidar el Padrón de Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro, ejercicio que en el 2009 constituye un elemento consistente y representativo para la construcción de la actual ley indígena que rige a la entidad. Dicho padrón contiene distintos tópicos de interés para una comprensión integral de las culturas indígenas mediante tópicos distintos como historia del pueblo, ciclo anual de producción, composición espacial, lingüística y demográfica; adscripción, formas de organización, estructura interna, participación de la mujer, presencia del trabajo en beneficio común y la costumbre jurídica. En dicho ejercicio encontramos manifestaciones diversas sobre la adscripción a grupo étnico. En el caso de las localidades serranas donde el proceso de llevo a cabo, existen distintos casos donde los habitantes se reconocen como indígenas, algunos inscritos a algún grupo étnico (xi'oi, teenek u nhañhu) y otros adscritos a un "genérico de indígena" sin especificar grupo. Ello queda ejemplificado en la localidad de Zoyapilca donde la población se autoadscribe como comunidad indígena, las razones fueron: "somos indígenas por las costumbres y tradiciones aun que no hablemos el dialecto, porque somos descendientes de mexicanos y todos los mexicanos nos consideramos indígenas porqué nuestros descendientes eran de raza Pame de Piedras Negras, porque descendemos de la raza de Santa María Acapulco de una comunidad mutuamente indígena, por el tipo de alimento por los tamales, cuchichees, chiveles, pulque, por su vestimenta y sus zapatos o huaraches, se usan las faldillas que es el traje original de la cultura Pame usan rebozo de milca, sombrero de palma, por eso nos consideramos indígenas". Frente a este tipo de manifestaciones vale la pena replantearse constantemente desde las distintas disciplinas sociales el tema de la identidad y la etnicidad, es imperativo seguir adelante en

7. Este número es un cálculo aproximado realizado en las distintas comunidades Pames queretanas a lo largo del 2006.

8. Más información al respecto en Ordóñez (2002a), Flores (2004) y Vázquez (2005).

la búsqueda de conceptos y estrategias que nos acerquen a la posibilidad de comprender de manera integral, el universo basto de la experiencia humana.

Como lo veremos a lo largo del texto, hoy en día los xi'oi continúan realizando prácticas tanto rituales como cotidianas que expresan elementos de un compendio simbólico e identitario donde muestran los mecanismos y las formas como comprenden y establecen sus relaciones con el medio ambiente, los antepasados, sus deidades y el universo a su alrededor. Para ellos, para ustedes y para nosotros estas páginas que siguen como una pequeña muestra de su enorme riqueza cultural.

Antropólogo Alejandro Vázquez Estrada

Las Nuevas Flores, Jalpan de Serra Querétaro.

Febrero de 2010



LA R E



G U I Ó N



SIMBOLOGÍA

Asentamientos humanos

● Cabecera municipal

○ Localidades

■ Zona urbana

Vía de comunicación

— Carretera pavimentada

— Terracería

--- Brecha

..... Vereda

Límite administrativo

■ Límite estatal

■ Límite municipal

Hidrología superficial

~ Corriente perenne

■ Cuerpo de agua

Altitud (msnm)

■ 40 - 350

■ 351 - 550

■ 551 - 750

■ 751 - 950

■ 951 - 1,150

■ 1,151 - 1,350

■ 1,351 - 1,550

■ 1,551 - 1,750

■ 1,751 - 2,250

■ 2,251 - 2,940

Elipsoide: WGS 1984

Proyección: Universal Transversa de Mercator (UTM)

Zona 14

Unidades: Metros

Datum Horizontal: WGS 1984

Fuente: Cartas topográficas de INEGI escala 1: 50 000 cartas FI4C28, FI4C29, FI4C38 y FI4C39.

Las localidades son del censo de INEGI 2000

Elaborado por: M. en C. Lucia Sanaphe Villanueva.



Fragmentos integrados. Organización Social entre los xi'oi de la Sierra Gorda queretana

Coordinación y redacción:
Antrop. Mercedes Krieg García

Investigación de campo:
Imelda Aguirre Mendoza
Ricardo López Ugalde
Mercedes Krieg García
Montserrat Orozco Porras
Verónica Velázquez Guerrero
Alejandro Vázquez Estrada



I. EL CONTEXTO

La comunidad Pame. Breve historia.

El grupo indígena Pame se hace presente en los estados de San Luis Potosí, mayoritariamente en la zona media y sur abarcando seis municipios de la entidad; asimismo en el estado de Querétaro en la región de la Sierra Gorda, macizo montañoso perteneciente a la Sierra Madre Oriental situada al noreste del estado. La presente investigación se centra en el estado de Querétaro. Para su estudio, se eligieron tres microrregiones, incluyendo la franja norte que colinda con San Luis Potosí, donde se recorrieron los dos municipios que actualmente habitan los xi'oi: Jalpan de Serra y Arroyo Seco. De norte a sur se abarcaron dos delegaciones pertenecientes al municipio de Jalpan: Valle Verde, en donde las comunidades estudiadas fueron El Pocito, San Juan de los Durán, Carrizal de los Durán y La Cercada⁹; y Tancoyol, donde los Pames tienen presencia en las poblaciones de San Antonio, Las Flores, Las Nuevas Flores y El Rincón.

Pertenecientes al municipio de Arroyo Seco, muy cercano al ejido de Santa María Acapulco en San Luis Potosí¹⁰, se localizan las comunidades de San José de las Flores y San Juan Buenaventura, ubicadas en la delegación de Purísima de Arista, donde la presencia Pame, mencionan los ancianos xi'oi, es la más antigua del éxodo acapulqueño.

Habiendo habitado este territorio desde inicios del siglo XX, el grupo étnico "Pame" no se registra en los censos actuales (2000) de población y vivienda en el estado de Querétaro. Hacia la década de los años treinta, Jacques Soustelle (1937), hablaba de una población de 50 xi'oi ubicados en el territorio de Tilaco, Querétaro. Los censos que datan de ese año muestran una población de 4,600 Pames, de los cuales 4,350 pertenecían al municipio de San Luis Potosí y 250 al área que nos ocupa.

Históricamente los Pames formaron parte de un extenso grupo ubicado en la frontera septentrional mesoamericana perteneciente a los nómadas chichimecas del Valle de México, de tradición cazadora recolectora. Basándose en variantes dialectales, Soustelle (1937:369) establece dos grupos de hablantes xi'oi: los meridionales, comprendiendo los estados de Hidalgo y Querétaro; y los septentrionales ubicados en el estado de San Luis Potosí.

Chemin (1992:7) menciona que en el año 2,500 a.C., comenzó a formarse un grupo con características etnolingüísticas propias que supone el antecedente directo de los grupos Pames actuales llamado "otomiano", el cual se situó en la Sierra Gorda de Querétaro. Durante la época de la conquista, los xi'oi pasaron a ser parte de la categoría cultural "chichimeca", término peyorativo que los designaba como bárbaros o salvajes, debido a la situación geográfica que les correspondía como moradores de la frontera norte del territorio mesoamericano; región conocida como la Gran Chichimeca.

9. Fue en El Pocito donde se centró la investigación debido a que en el resto de las poblaciones las pocas familias indígenas localizadas eran de origen Teenek.

10. Algunas personas de la región suelen llamar a este lugar "la mata Pame" debido a que el éxodo que migró hacia al estado de Querétaro provenía de aquel lugar.

Poco se sabe de la historia de las comunidades Pames antes de la conquista. Existen varias hipótesis al respecto, la mayoría nos habla de un tipo de organización seminómada parcialmente vinculados con los grupos dominantes del Altiplano Central (Ordóñez, 2004:9). Durante el siglo XVI, XVII y XVIII, los xi'oi sufrieron diversas invasiones, todas con el objetivo de colonizar y evangelizar la región; agustinos y franciscanos fueron los encargados de tal misión. Sin embargo, la adaptación del misionero y la "...congregación definitiva de los Pames al sistema político y religioso novohispano fue muy marginal debido a varias razones: el medio ambiente inhóspito propiciaba la ausencia de misioneros; la salida de los naturales a las haciendas de la región (Concá, Amoladeras, Río Verde y La Ciénega) y hasta las minas de Guadalcázar, San Luis o Zimapán; la destrucción de las parcas sementeras indígenas por el ganado de los hacendados; los métodos coercitivos empleados por los misioneros y sus ayudantes fiscales indios; las epidemias, etc., lo cual hizo que numerosos grupos Pames se cambiaran a jurisdicciones más estables, se quedaran de peones en las haciendas o huían a los montes lejos de una tutela aborrecida" (Chemin, 1992:14).

**Población de 5 años por condición de habla indígena.
Principales lenguas en el Estado de Querétaro 2000¹¹**

Lengua	Total	Estructura %
Población de 5 años y más que habla lengua indígena	25, 269	100.0
Otomí	22, 077	84. 7
Náhuatl	1, 069	4.2
Mazahua	336	1.3
Zapoteco	215	0.9
Huasteco	121	0.5
Otras lenguas indígenas en México	855	3.4
No especificado	596	2.4

Fuente: INEGI. Tabulados Básicos. Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

Durante los primeros años de vida independiente de la nación (siglo XIX) y el tiempo que comprende la Revolución Mexicana (siglo XX), los xi'oi no tuvieron una participación activa; únicamente intervinieron en levantamientos regionales defendiendo lo que les correspondía: su tierra. Podemos citar para el periodo que nos ocupa, la sublevación

11. En el que no aparece el grupo etnolingüístico Pame.

insurgente en el sur de San Luis Potosí y la rebelión de la Sierra Gorda. Algunos de los Pames que tuvieron una intervención directa en el movimiento revolucionario sufrieron saqueos y robos como consecuencia de lo mismo. Chemin (1984) menciona que las leyes agrarias que permitían la dotación de tierras comunales, tardaron algunos años en ponerse en vigor; razón por la cual los Pames continuaron su trabajo como peones en las tierras, los ingenios y como emigrantes hacia los Estados Unidos.

Los actuales asentamientos de las comunidades xi'oi en el estado de Querétaro se derivan de las complejas situaciones históricas por las que han atravesado. Tal es el caso de políticas, que en gran medida, propiciaron el establecimiento de rancherías que redujeron el territorio Pame, monopolizando las tierras y el agua. Otro de los factores que influyó para que los xi'oi poblaran la región serrana del estado de Querétaro fue la complicada relación con los propietarios de la hacienda de El Capulín, y aunado a esto, las sequías y la carencia de oportunidades laborales que les permitieran cubrir sus necesidades básicas (Ordóñez, 2004:16).

Panorama general de la cotidianeidad Pame Servicios

31

En la actualidad, los servicios con los que cuentan las comunidades xi'oi en las tres microrregiones son extremadamente precarios, no obstante, existen algunas de éstas que por su tamaño, circunstancias geográficas o cercanía a la delegación, los han conseguido con mayor facilidad.

El agua es de vital importancia debido a que es de difícil obtención, aunado a que el clima en lugares como Tancoyol y Arroyo Seco, es sumamente extremo. Heidi Chemin (1984) destaca una gran variedad de microclimas en la zona, que van desde el seco estepario y templado con lluvias periódicas en verano e invierno seco, hasta templado lluvioso con lluvias todo el año. En Las Nuevas Flores y El Rincón, comunidades asentadas en el valle, la temperatura en verano alcanza los 38 grados centígrados a la sombra, mientras que en San Antonio o El Pocito es más fresco debido a la altitud.

San Antonio Tancoyol es un asentamiento compuesto por xi'oi y mestizos; cuenta con agua entubada proveniente del río Santa María, que los vecinos captan por medio de llaves localizadas en diferentes puntos del “rancho” y donde la gente acude para almacenarla en tambos. Algunos mestizos de la localidad tienen instalaciones particulares, el resto de los habitantes acuden al jagüey para poder obtener el agua de lluvia. Asimismo, la mayor parte de las viviendas poseen luz eléctrica.

Las Nuevas Flores es uno de los asentamientos Pames ubicados a escasos minutos de la delegación de Tancoyol. Los habitantes conforman una comunidad compuesta de diez

unidades domésticas, todas ellas provenientes de Pandum I 2, las cuales fueron reubicadas debido al aprovechamiento de una mina de calcio, propiedad privada situada en la misma población (Alonso y Rodríguez, 2000:8).

El agua es extraída de una toma ubicada en la entrada de la comunidad, bombeada del río Santa María, que se localiza a un par de horas a pie. Este recurso es extremadamente valorado y utilizado únicamente para cuestiones indispensables tales como el aseo personal y la elaboración de alimentos.

Es así como la presencia y ausencia del agua, orienta las distintas actividades realizadas a lo largo del día, por ejemplo, la búsqueda y acarreo del líquido se convierte en uno de los actos cotidianos en las cuales los niños y las mujeres ocupan gran parte de su tiempo.

Educación

Las comunidades en la región cuentan con pequeñas escuelas multigrados en donde la enseñanza abarca el nivel de primaria completo. Las relaciones entre Pames y mestizos, que predominan en la mayoría de los asentamientos, son difíciles ya que la discriminación es un factor que violenta sus esquemas de convivencia e identidad.

Dicha relación se torna aún más compleja cuando los profesores se dejan guiar por los prejuicios de una sociedad excluyente en donde hablar “la idioma” 13 es sinónimo de retraso y vergüenza 14. Por esas razones, la mayoría de los niños de las comunidades Pames presentan una negativa constante cuando son cuestionados acerca de si les gusta o no asistir a la escuela.

En algunos casos los profesores hablan “la idioma”; cuando esto sucede, el niño xi’oi se siente más identificado con el profesor. Sin embargo, la mayoría de los maestros que llegan a las comunidades (principalmente las mixtas) son mestizos que recalcan las diferencias. Las edades promedio de estudio oscilan entre los 6 y 12 años. En la actualidad los niños Pames concluyen sus estudios de primaria pero al finalizarlos se encuentran con una encrucijada que presenta dos caminos: por un lado, la posibilidad de seguir estudiando, situación que forzosamente les lleva a desplazarse diariamente a las cabeceras municipales o internarse en los albergues escolares dispuestos por el DIF; por el otro, la está la necesidad de conseguir un trabajo y así contribuir con la economía familiar, situación que prevalece entre los adolescentes de mayores de 12 años.

12. Vocablo xi’oi para nombrar a la población de Las Flores.

13. Término xi’oi para referirse a su lengua.

14. Mención especial merece el caso registrado hace poco tiempo en la comunidad de San Antonio Tancoyol, donde varios niños mestizos llevaron a un niño Pame hasta a su casa a pedradas por hablar su lengua materna. Caso similar se vivió en El Rincón, donde la escuela primaria se vio forzada a cerrar sus aulas durante el ciclo escolar 2004-2005 debido a los conflictos interétnicos derivados de constantes pugnas entre las madres de familia que se identificaban como mestizas y las madres xi’oi.



Salud

Los Pames tienen un profundo arraigo a su medicina tradicional, por lo que la mayoría de los habitantes de las comunidades repartidas en la Sierra Gorda queretana echa mano de lo que el monte les brinda, tal es el caso de hierbas de diferentes tipos que sirven para realizar infusiones, lo cual asegura en algunas ocasiones rápido alivio y pronta recuperación¹⁵. Pese a ello, hay ocasiones en que los xi'oi se trasladan al centro de salud más cercano que suele estar alejado de la comunidad. Cabe destacar que en teoría dichos lugares deberían contar con un médico de planta para atender las emergencias que pudieran presentarse, pero en la práctica la situación es muy distinta, las personas tienen que movilizarse desde su lugar de residencia sin la certeza de que el médico se encuentre y pueda aliviar sus padecimientos debido, en gran medida, a la ausencia de los mismos y la falta de medicamentos. Es por esto que el recurso más viable entre los Pames y mestizos de la región, es la medicina doméstica, siendo la madre la encargada de ponerla en uso. Cuando la enfermedad se considera difícil de curar en el hogar, se acude a curanderos que por lo general se encuentran en el estado de San Luis Potosí.

¹⁵. Para mayor información sobre el tema se puede consultar la tesis de licenciatura "Estudio etnobotánico de las comunidades Pames", Miranda (2003).

H**erbolaria y medicina tradicional**

HERBOLARIA

Las plantas que comúnmente son utilizadas para efectos de curación tienen un carácter oloroso, “las que tienen humor”, diría Don Moisés.

Para piquetes de víboras y arañas:

Té de aumento, albahaca y alcanfor.

Hierba de golpe, albahaca, ruda, romero con agua y sal.

Sábila:

La sábila untada posee propiedades desinflamantes.

Un trozo de sábila colocada en la frente contrarresta el dolor de cabeza

Remedios para el dolor de estómago:

Té de estafiate.

Té de romero amargo.

Té de artemisa y ajenojo

Para la gripe:

Té de hierbabuena.

Té de bachichil con limón.

II. PATRIMONIOS VIVOS

En la actualidad existe entre los Pames de la Sierra Gorda queretana un compendio de conocimientos y saberes que a lo largo de los años han establecido los vehículos culturales donde se expresan de generación en generación las formas y matices del deber ser. Estas expresiones concretizan un conjunto de ideas respecto al hombre y su relación con el mundo, también son dispositivos donde se encuentran los medios y las estrategias para la resolución de las necesidades básicas.

Es así que el tema de los patrimonios “vivos” se comprende en dos dimensiones: por un lado, localizamos la funcional inmediata, misma que anima la realización y ejecución de estas labores en la vida cotidiana; por otro lado está una función estructural, integrada por los conocimientos e ideas que le brindan a estas prácticas una serie de sentidos y significados que la tornan lábil.

La reflexividad constante entre ambas instancias va movilizandolos conceptos en torno a un deber ser; de tal modo que el entendimiento de los patrimonios vivos habla no sólo de elementos provenientes de la tradición y de la costumbre, sino de la reconstitución y reinterpretación de elementos del ayer en términos contemporáneos.

T

radición oral

PRESAGIOS

“Los gatos tienen la capacidad de avisar
de que lado llegarán las visitas,
según la dirección en que se lamen .”

“El canto de la codorniz anuncia la lluvia .”

“Cuando una lechuza sobrevuela la casa,
alguien de la familia morirá .”

“El canto del picametate presagia un clima caluroso .”

“Las palmas benditas o “jocoyos”
protegen de vientos y tempestades .”

“El chiflido de las zorras presagia la muerte .”

En expresiones como la música, la indumentaria, la alimentación y la elaboración de artesanías, existe implícitamente un sistema normativo¹⁶ que va orientando la lógica del grupo y los deberes que tanto hombres como mujeres tienen que realizar a lo largo de su ciclo de vida. Es interesante subrayar que entre los Pames de Querétaro, al igual que sus parientes del núcleo de Santa María Acapulco, la división de género en cuanto a la realización de actividades es muy marcada, sin embargo, fenómenos como la migración y la inclusión cada vez más activa de las mujeres en los ámbitos públicos, poco a poco ha ido transformando los conceptos de la llamada tradición.

Música

Por su ubicación geográfica, las comunidades xi'oi en el estado de Querétaro conjugan elementos musicales provenientes de su cuna, Santa María Acapulco, la región Huasteca y las zonas arribeñas colindantes. Dentro de la compilación de música Pame tradicional realizada por Alonso y Rodríguez (2000) podemos encontrar arrullos, canciones infantiles, repertorios religiosos compuestos de parabienes¹⁷, minuets o vinuetes y repertorios profanos en los que encajan sones –como el huapango-, polkas, cumbias y boleros.

¹⁶ Este sistema normativo propone reglas, prohibiciones y prescripciones que orientan y determinan una “manera de ser” en cuanto a la realización comunitaria de estas labores.

¹⁷ Poesías de alabanza para santos, vírgenes y angelitos que se interpretan siguiendo la estructura del huapango arribeño.

La improvisación es una medida recurrente en el momento de entonar las melodías, “genera una libertad rítmica muy característica de la Pamería que se refleja en compases de amalgama y cambios de compás sorprendentes al transcribir la música al papel, pero que resultan completamente naturales al oído” (Alonso y Rodríguez, 2000: 11).

Durante los siglos XVI y XVII, los franciscanos fueron los encargados de la evangelización de la región y parte de esta misión consistía en la enseñanza de ciertas actividades como la música. Las alabanzas y los parabienes se volvieron algunas de las herramientas predilectas para la predicación del culto católico, permitiendo su entonación tanto en lengua autóctona como en latín, y dando lugar a una particular reinterpretación por parte de los Pames de la región.

En las comunidades de El Rincón, Las Nuevas Flores, San Antonio y El Pocito los minuets se acostumbran tocar en las ceremonias religiosas como velaciones de santos o vírgenes, levantamientos de cruces, novenarios, cabos de año, procesiones, y ocasionalmente en las posadas. Algunas comunidades –como El Pocito–, cuentan con sus propios músicos; otras, como Las Nuevas Flores, recurren a los músicos de la región más próxima¹⁸.

Los minuets, según habitantes de las comunidades, varían dependiendo de la región, aunque indiscutiblemente, hacen referencia a los fuertes vínculos identitarios que los enlazan con Santa María Acapulco: “Al violinista corresponde decidir el minuet que se va a tocar; al escuchar las primeras notas, el guitarrero y jaranero se aprestan a acompañarlo en el término adecuado, por lo que, en palabras de don Casildo Durán, el violinista ‘debe llamar el término’. El momento para cambiar de un término a otro está marcado por el fin del repertorio de minuets en ese tono” (Alonso y Rodríguez, 2000: 14).

Como en otras actividades, en la música también hay un estricto rol de género, debido a que son los hombres los únicos que pueden ejecutar los instrumentos, “porque la mujer ya tiene otras ocupaciones y los hombres tienen que cumplir con lo que dice la costumbre” (Petra Montero, Las Nuevas Flores).

En las comunidades de El Rincón y El Pocito hacen remembranza hacia los sones como el huapango, música típica en la serranía. Generalmente son los campesinos (mestizos o indígenas) los que se han dado a la tarea de continuar esta tradición. Es por eso que el huapango está considerado como un medio de expresión que va de lo fantástico a lo cotidiano, recuperando el sentir del pueblo. Es así que los instrumentos que acompañan: guitarras, jaranas, violines y vihuelas hilvanan sonidos inspirados por una gran variedad de influencias poéticas y musicales.

Aunado a lo anterior y debido a la migración –algunas veces permanente, otras temporal–, los Pames han adecuado a sus costumbres elementos externos en lo referente a géneros musicales: el “duranguense” y las “norteñas” hacen eco entre los cerros; el que

¹⁸. Comenta Don Moisés, habitante de El Pocito, que en la comunidad de La Reforma (SLP) tienen *buenos* músicos (Xi'oi procedentes de Santa María Acapulco) y su costo es más accesible.

cuenta con luz eléctrica es el encargado de conectar la grabadora para amenizar el rato en las comunidades. Los corridos relatan las aventuras de los migrantes rumbo al paso del norte, las patrullas fronterizas, el camino árido, la falta de la familia y el dolor de dejar a los seres queridos “del otro lado” para intentar buscar un futuro mejor.

Indumentaria

Actualmente no es posible hablar de un estilo en particular de indumentaria Pame. La que ellos consideran como *tradicional* se ha ido transformando desde hace varias décadas. Cuentan en Las Nuevas Flores que hace mucho tiempo¹⁹ las mujeres xi'oi solían vestir faldas con *pastelones* (pliegues), blusas con holanes alrededor del cuello bordadas en los puños con ixtle de maguey, *huaraches clavados* (de suela delgada) y rebozos en colores negro, azul o verde sobre la cabeza para protegerse del sol. Los varones vestían calzón de manta blanco atado a los tobillos, camisa de manta del mismo color con faja de colores y huaraches de cuero con suela delgada y sombrero de palma.



Los xi'oi de Las Flores, Las Nuevas Flores, El Rincón y San Antonio Tancoyol coinciden en que hoy en día su indumentaria obedece al patrón de las mujeres de Santa María Acapulco, quienes visten faldas largas y amplias de colores muy brillantes -algunas veces con estampados en flores-, aretes y arracadas pronunciadas y el pelo atado con listones o peinetas del color de las telas. Las blusas que acompañan la vestimenta generalmente son de manga larga con encaje y holanes; algunas de éstas han sido sustituidas por ropa de manufactura que compran en las plazas de las cabeceras más cercanas. Los varones utilizan pantalones de gabardina o de mezclilla y camisas de diferentes telas, con botas y sombrero para resguardarse del sol.

En la microrregión de Tancoyol es inexistente el vestido ceremonial, únicamente Santa María Acapulco posee este tipo de indumentaria, la cual se utiliza en Semana Santa. En esta celebración, los fariseos (personajes tradicionales y vigilantes de este festejo) llevan un vestuario especial que portan de lunes a viernes durante la Semana Santa y que consiste en camisa color morado, pantalón negro y sombrero. A partir del sábado de Gloria, la camisa morada es sustituida por una de color negro en señal de luto. El gobernador tradicional del lugar, comentó que dicha vestimenta la aporta el gobierno como apoyo a la festividad, señalando también que anteriormente “los fariseos no estaban uniformados”.

Alimentación

Los Pames suelen echar mano de lo que el entorno les proporciona para elaborar los platillos cotidianos. Son únicamente las mujeres las encargadas de la elaboración de los alimentos. Diariamente se prepara café, infusión elaborada en una olla destinada únicamente a la cocción de esta bebida. Algunas mujeres acostumbran tostar y moler el grano en compañía de garbanzo, esto con el fin de que “el café rinda y tenga un mejor sabor”.

El maíz, aunque siempre escaso en la siembra de los Pames, conforma junto con múltiples plantas y frutos de recolección la base de su alimentación.

Con nopales y huevo se preparan las típicas “gorditas” rellenas de guisado, y cuando el dinero no rinde, únicamente se elaboran tortillas acompañan con salsa y frijoles negros cocidos en olla de barro.

Los ingredientes más comunes para elaborar la comida cotidiana son el jitomate, chile, papa, fríjol negro, nopales y huevo; como condimentos no deben faltar la sal de grano, los cominos, el ajo y la cebolla. Los “pacholes”²⁰ son un platillo que se elabora únicamente en ocasiones especiales. Son tostadas muy delgadas obtenidas del metate, cocidas en el comal y condimentadas con sal.

20. Esta especie de tostada se utiliza cuando algún habitante recorrerá distancias largas. Por ejemplo cuando se migra hacia los Estados Unidos. Resiste varios días sin echarse a perder; son “llenadoras” y no pesan, razones que las hacen muy prácticas.





Gastronomía

TAMALES DE CHAMAL

Ingredientes: Chamal, ceniza de fogón, cal y sal o azúcar.

“Para preparar los tamales de chamal se *pixca* igual que el nixtamal, pero en vez de cal, se le cuece con ceniza del fogón y un poco de cal. El chamal se parte para quitarle el capullo y una agüita amargosa que tiene. Después de cocido, se muele y se le agrega sal o azúcar, según el sabor que se quiera”.

(Doña Margarita; El Rincón)

Durante las velaciones o alguna fiesta religiosa, la comunidad se reúne para la preparación del café y los tamales, que por lo general se rellenan de carne, pollo o **chamal**²¹ -planta que surge de un bulbo parecido a un tubérculo que el monte brinda en época de lluvias, se hierva y se prepara en tamales o solo-, es importante saber como preparar la raíz, ya que una mala elaboración puede causar envenenamiento. Para prepararlo:

40 “...Se pela el chamal con los dientes y con una piedra se parte a la mitad y luego en cuatro pedazos, después se echa en una cubeta cal, ceniza y agua y se pone a hervir, y ya que está hirviendo se le echa el chamal. Luego se espera tres minutos y se quita de la lumbre para que no se cueza...tiene que estar amarillita la masa, a punto de cal se dice, y si está pasada se le echa más chamalito...luego se muele la masa en el molino como si se fuera a echar tortillas pero de chamal y ya está lista para hacer tamales, también se le llama nixtamal de chamal...” (Petra montero, Las Nuevas Flores).

Es significativo el hecho que entre las mujeres de la microrregión de Tancoyol, además de compartir recetas y consejos para la elaboración de una gran diversidad de platillos, también se transmitan historias que registran acontecimientos contemporáneos y sucesos que justifican la existencia de los alimentos y sus formas de elaboración, como por ejemplo la siguiente narrativa que da cuenta del origen del chamal:

“...Dicen que los gigantes se roban a los niños en los *oaxacas*²² y se los llevan a las cuevas en las noches. Un día la mujer del gigante muerto mandó a una zorra a espiar por las comunidades y ésta se encontró a dos niños pequeños y los invitó a su casa a comer carne, ya que por aquí casi no se comen esos alimentos. Así tentó a los niños; entonces ellos se fueron con la zorra que les había prometido comida y cuando llegaron al risco, sí había comida pero también había tirados en el suelo muchos huesos y cabezas humanas de niños.

Ya en la noche el mayor no quería comer caldo porque tenía mucho miedo, sabía que era carne de niño. Ya de noche la gigante les preguntó si estaban dormidos, el pequeño ya se había

21, Esta planta sirve como sustituto del maíz en tiempos donde las cosechas no son favorables.

22. Cesto gigante de palma que usaban los Pames para cargar la tierra de la milpa.

dormido pero el mayor se hizo tonto para ver qué iba a hacer la gigante. Entonces se llevó al más pequeño y le amarró la boca; entonces se despertó el niño y lloró. La gigante le abrió la panza y le sacó los hígados para asarlos. Entonces el mayor le dijo a la gigante que tenía ganas de hacer la “bix”²³ y le dijo que iba a salir, entonces la gigante le dijo que hiciera adentro pero él insistió en salir; entonces la gigante le dijo que le iba a dar un tizón para alumbrarse allá afuera y que no se tardara.

El niño salió corriendo, mientras la gigante le chiflaba y le chiflaba y el niño no le contestaba, y cuando salió y no lo vio se enojó mucho porque el niño había escapado. Cuando amaneció, el niño encontró una casa y les contó la historia, entonces la gente se armó con palos y con fuego para matar a la gigante, y cuando llegaron a la cueva el niño gritó “¡nan!”²⁴ para llamar a la gigante. La gente del pueblo traía mucha leña y cuando salió la gigante y les preguntó que para qué era, le dijeron que para que ya no se molestara en ir a buscarla, entonces empezaron a atiborrar la cueva de leña hasta dejar encerrada a la gigante, entonces le prendieron lumbre y le echaron chile piquín; adentro se oían gritos y llantos de la gigante, entonces el cuerpo de la gigante explotó y se dice que de su cuerpo brotó el chamal esparciéndose por todos lados del cerro puesto que la gigante se había comido a muchos niños, entonces era su deber dar de comer a mucha gente convirtiéndose en chamal para resarcir los daños...”²⁵ (Petra montero, Las Nuevas Flores).

Un tema tan amplio como la gastronomía de las comunidades Pames en Querétaro requiere de un tratamiento más extenso. Para ello bien podemos remitirnos al recetario elaborado por Chemin (2000), donde además de compilar los principales platillos de la cocina xi'oi del estado de San Luis Potosí y Querétaro, aborda un amplio conjunto de conocimientos que existen **detrás de las recetas**.

Otro de los elementos que va muy relacionado con la gastronomía y el aprovechamiento de los recursos obtenidos por el cultivo y la recolección, tiene que ver con la herbolaria, práctica que se mantiene intensamente entre las poblaciones indígenas. Cabe destacar la investigación etnobotánica de Miranda (2003), misma que consiste en un estudio base para la comprensión de la utilización de raíces, plantas y hierbas de la región, así como la relación de los Pames con el medio ambiente.

23. Pipí en lengua Pame.

24. Término Xi'oi que se traduce como “mamá”.

25. Es importante mencionar que estas leyendas se las contaban a Doña Petra cuando era niña sus hermanos mayores en “la idioma”.

Artesanía

Todas las comunidades Pames abordadas en esta investigación, tienen como distinción el uso de la palma en la elaboración de sus artesanías. Varios son los Pames que la saben tejer; sin embargo, son las mujeres las encargadas del oficio, quienes con su imaginación urden creativos diseños que venden a la “gente de razón”, entre los que se encuentran: petates, escobetillas, chiquihuites, aventadores, cestos, muñequitas, viboritas, manteles, nacimientos, máscaras y cristos (denominados comúnmente como nazarenos o **mazarenos**).

El petate, pieza básica para el aprendizaje del tejido de la palma, se elabora con **cojoyos**, que es la palma verde o tierna, **la recién cortada**, que posteriormente se pone a secar para que no se rompa a la hora de trenzarla. Algunos varones de Las Nuevas Flores, San Antonio y El Pocito elaboran sillas de madera con palma, contribuyendo de igual manera al sustento del hogar.

El Domingo de Ramos, en los albores de la Semana Santa, la palma es muy solicitada en Tancoyol y Jalpan, así es que las mujeres de las comunidades aledañas la tejen para vender en los templos de estos lugares y obtener un ingreso extra para su economía.

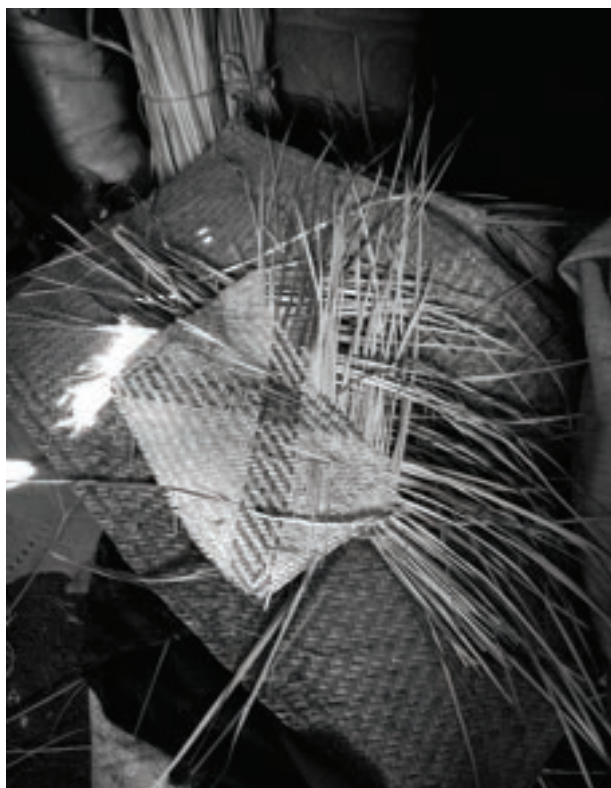
Para regular el abastecimiento de la palma entre las mujeres Pames de las comunidades de Las Flores, Las Nuevas Flores, El Rincón y San Antonio Tancoyol, se han difundido varios mitos, un fragmento de ellos es el que se cuenta entre los habitantes de las Nuevas Flores:

“Dicen que hay que tenerle respeto a la palma y no usarla por usarla. Hay una historia de una señora que no tenía que comer y se fue al monte a cortar palma para hacer petates y aventadores para vender... resulta que le fue bien, pero a la vieja le salieron las ganas de ir por más, ya no por necesidad sino por dinero... pero resulta que un día después de que había avanzado en sus petates, en la noche que escucha ruidos...y cuando acordó, tenía un tigre grande y gordo de frente, y que le dijo:

-Te voy a comer, porque tú ya comiste mucho de mi palma, y ahora tengo hambre, tú ya comiste y todavía quieres más, pero ahora te voy a comer.

Y dicen que por eso pues no hay que cortar mucha palma, sólo la necesaria para comer” (Petra montero, Las Nuevas Flores, 2005).

Santa María Acapulco muestra una versatilidad superior en cuanto al número de diseños y técnicas para trabajar la palma, en relación con los asentamientos Pames del



Lengua

LET fila



estado de Querétaro; esto debido a los años de tradición dedicados a dicha actividad y a una mayor experimentación relacionada con la diversificación de productos. En el año 2006, la CDI promovió un intercambio²⁶ artesanal entre los habitantes de Santa María Acapulco y Tancoyol con el fin de adquirir nuevas prácticas y conocimientos para la elaboración de productos y la incorporación de diferentes diseños.

En algunas comunidades como El Pocito, Las Flores y San José de las Flores, se tiene memoria de que hace ya varios años la gente acostumbraba a realizar objetos de barro como recipientes, ollas, sartenes, cazuelas y comales. Se recuerda que el barro era extraído de la rivera de los ríos, arroyos y pozos. Sin embargo, se menciona que en la actualidad esto ya no se realiza, entre otras causas, por el costo que implica la elaboración de la alfarería y la escasa remuneración que se obtiene.

26. El intercambio se dio a través de un curso impartido por Pames acapulcos en la microrregión de Tancoyol.

III. LA ORGANIZACIÓN SOCIAL

El concepto de comunidad

Algunas de las comunidades rurales se organizan a través “de un núcleo elemental constituido por el grupo doméstico y la comunidad, concebida como una unidad social, territorial, identitaria y política que se caracteriza por compartir una memoria, un sentido de pertenencia y territorialidad, un sistema de autoridades, una red heterogénea de lealtades y una serie de representaciones simbólicas y religioso rituales que dan a la comunidad, como configuración étnica y socioespacial determinada, cohesión, centralidad y significado” (Prieto y Utrilla, 2003:163).

Esta dinámica estructural, permite en gran medida, hacer llevaderas las relaciones cotidianas, tanto en el trato con los mestizos como al interior del grupo étnico. Sin embargo, esta lógica la podemos comprender a partir de una idea de comunidad ligada a un estilo de vida sedentario, donde los barrios, la familia y las fiestas patronales establecen un sentido incluyente que articula de manera intensa las diversas dimensiones de la organización social.

Conviene ahora hacer mención del concepto de “comunidad” que viven las poblaciones serranas seminómadas en relación a las características mesoamericanas que presentan la mayoría de los asentamientos indígenas en el país. Los xi’oi del estado de Querétaro han configurado, debido a su seminomadismo, un concepto de comunidad más abierto y relativo en donde la organización de la fiesta no se forma como una institución estructural, sino más bien, se desarrolla de manera alternativa, como una organización emergente y constructiva que se inserta en la dinámica de la población.

Entre los Pames queretanos, el concepto de comunidad se modifica continuamente, pero no por ello deja de existir. Si bien existen comunidades perfectamente constituidas y con una tradición ancestral que los lleva a organizarse desde el nivel de la casa hasta el de la región, teniendo a las autoridades locales como máximos órganos de poder; existen otras donde los factores históricos, las migraciones y los reacomodos han propiciado una organización muy diversa.

En aquellos casos donde las poblaciones son prominentemente xi’oi, como Las Nuevas Flores, podemos observar una estructura que se fundamenta en el grupo parental. Es la unidad familiar; junto con la familia extensa, uno de los patrones que delimita fuertemente su lógica organizativa, en ella se establecen bases de solidaridad y reciprocidad que



encaminan el funcionamiento colectivo. Fuera del grupo parental existen relaciones de vecindad caracterizadas por un vínculo menos intenso que el que se expresa con la parentela, esta relación puede fluctuar desde lo afable hasta la falta de comunicación para realizar actividades en pro de la comunidad.

En los casos donde las familias Pames comparten el ámbito de lo comunitario con población mestiza, las primeras suelen fortalecer entre sí sus relaciones de vecindad debido a que en comunidades como El Pocito, El Rincón, San Antonio, San José de Las Flores y San Juan Buenaventura, los indígenas están ubicados territorialmente en barrios o áreas específicas. Este patrón de asentamiento les permite un nivel de vinculación donde el territorio y el origen étnico les brindan identificación colectiva, apoyo para la realización de actividades diversas y toma de decisiones.

Es también importante señalar que en algunas comunidades indígenas como Las Flores y Las Nuevas Flores no existe un fuerte arraigo al territorio donde viven; esto debido a que si bien se encuentran asentados en un lugar que históricamente ha sido suyo; en la actualidad, administrativamente no les pertenece. Ello les ha generado a lo largo de los años una desazón en el sentido de pertenencia espacial.

Organización municipal

Como ya se ha mencionado, las comunidades Pames de Querétaro dependen gubernamentalmente de las delegaciones pertenecientes a dos municipios serranos donde se localizan las tres microrregiones estudiadas: Jalpan de Serra y Arroyo Seco. A diferencia de Santa María Acapulco (SLP), en donde la organización cívico-religiosa la encabeza el gobernador tradicional, el cual es elegido por una asamblea general (Chemin, 1984), los Pames de Querétaro no cuentan con una organización religioso-ritual al interior de la comunidad, a excepción de los comités de fiesta, mismos que se abordarán más adelante. Cada población (indígena o mestiza) es una subdelegación política inscrita dentro de la delegación municipal, las cuales dependen directamente de los municipios antes mencionados.

En las delegaciones, la organización política se conforma por un delegado, un tesorero, un secretario y varios policías. Las subdelegaciones las representan un subdelegado **propietario** y un subdelegado suplente. El delegado o el subdelegado es la máxima autoridad civil y funge como enlace entre la comunidad y el municipio. Su obligación principal es la organización de diversas actividades como las faenas²⁷, los recorridos por la comunidad supervisando el orden de la misma, la participación en actos públicos y la resolución de los conflictos internos que pudieran presentarse. Éste es elegido por medio de asambleas

27.Trabajo comunitario obligatorio.





SIMBOLOGÍA

Asentamientos humanos

● Cabecera municipal

○ Localidades

■ Zona urbana

Vía de comunicación

— Carretera pavimentada

— Terracería

--- Brecha

... Vereda

Límite administrativo

— Límite estatal

— Límite municipal

Hidrología superficial

— Corriente perenne

— Cuerpo de agua

Artesanías

— Castañas de madera para agua

— Tejido de palma de sotol, ixtle y bordados

— Tejido de palma

— Tejido de palma, y comales de barro

— Velas de cera de abeja y ollas de barro

Música

— Flauta de membrana

— Matracas

— Minuetes

— Tambora

Elipsoide: WGS 1984

Proyección: Universal Transversa de Mercator (UTM)

Zona 14

Unidades: Metros

Datum Horizontal: WGS 1984

Fuente: Cartas topográficas de INEGI escala 1: 50 000 cartas FI4C28, FI4C29, FI4C38 y FI4C39.

Las localidades son del censo de INEGI 2000

Elaborado por: M. en C. Lucia Sanaphe Villanueva.

comunitarias en donde votan tanto indígenas como mestizos, rindiendo cuentas durante tres años con posibilidad de reelección o abandono del cargo.

Los asuntos que requieren de cierta dirección como la organización de las fiestas o la gestión de recursos, se realizan a través de personas “de confianza” que ayudan en la coordinación de las actividades, pero que no cuentan con un cargo oficial.

Tenencia de la tierra

La tenencia de la tierra de las comunidades xi'oi del estado de Querétaro se remonta al éxodo de las mismas. Durante la migración en busca de mejores oportunidades de vida, algunas familias se desplazaron hacia diferentes municipios de San Luis Potosí; un ejemplo fueron aquellas que se asentaron en Tancob²⁸, las cuales tuvieron la oportunidad de que los Teenek les brindaran un espacio dentro de su ejido para la formación de un barrio Pame. Empero, los xi'oi que migraron al estado de Querétaro, específicamente a Tancoyol, no corrieron con la misma suerte, puesto que las tierras que históricamente habían sido ocupadas por pueblos originarios, ahora pertenecen a familias mestizas. A consecuencia de esto, los Pames que actualmente habitan en la Sierra Gorda queretana, no tuvieron más remedio que dedicarse al jornal (Ordóñez, 2004).

Es por esto que hoy en día, la mayoría de los Pames que viven en territorio queretano, no cuentan con propiedad alguna, viéndose obligados a trabajar tierras ajenas y a fincar en espacios que oficialmente no les pertenecen. Ejemplo claro es la comunidad de Las Nuevas Flores. Proveniente de Las Flores en busca mejores tierras y calidad de vida, Petra montero, habitante de la comunidad cuenta que:

“Santa Ana Durán fue el que fundó aquí, arregló con el gobierno unos asuntos pa’ que pudiéramos tener aunque sea un techo pa’ vivir, él era indio igual que nosotros, nomás que su papá era gente de razón, él nos prometió tierras abajo de donde vivíamos, allá en Las Flores, para cultivar y sobrevivir; él hizo cosas buenas por nosotros, nomás que no le salieron tan bien y así fundamos Las Nuevas Flores. Pero nada de esto es nuestro, vivimos en un suelo ajeno, donde en cualquier momento nos echan de aquí, y uno ya viejo pos qué hace, hacia dónde va, no tenemos un lugar que nos pertenezca” (Petra montero, Las Nuevas Flores).

En el caso de El Rincón, las tierras son conocidas como “de sociedad” y tienen un carácter comunitario; son utilizadas para el trabajo agrícola y ganadero, así como para la delimitación de solares donde se construyen las viviendas particulares de cada vecino. La mayoría de la gente que pertenece a “la sociedad” tiene lazos parentales con miembros que ya gozan de antigüedad en la misma. Así, es común que los nuevos matrimonios se establezcan en terrenos vecinos a los de sus padres y hermanos. En reciprocidad, deben

28. Comunidad perteneciente al municipio de Aquismón en el estado de San Luis Potosí.



incorporarse al trabajo comunitario, *fainando* y cuidando del orden de la comunidad. Sin embargo, las cuestiones agrarias en las poblaciones mixtas²⁹, son un problema constante, puesto que la disputa del territorio es frecuente: los xi'oi reclaman lo que ancestralmente les ha pertenecido, mientras que los mestizos argumentan ser los actuales propietarios de grandes extensiones del terreno. Las tierras ubicadas en “el plan” de Tancoyol son catalogadas como pequeña propiedad, en éstas la siembra se da de manera benéfica; pertenecen a los mestizos y los Pames son sus peones o aparceros. De esta manera podemos clasificar las tierras de El Rincón en dos formas: las tierras de sociedad, a las que pertenecen El Devisadero, El Rincón Centro y La Compuerta; y las tierras de pequeña propiedad, también dentro de El Rincón y El Plan.

San Antonio Tancoyol presenta características de pequeña propiedad, los xi'oi que llegan a adquirir pequeños lotes, únicamente cuentan con el terreno del solar donde se ubican sus viviendas, siendo excepcionales los casos de quienes poseen porciones destinadas a las labores de labranza. Finalmente es conveniente anotar que las comunidades con presencia Pame en el estado de Querétaro, no cuentan con comisariados ejidales que se encarguen de representar los asuntos agrarios.

29. Con presencia indígena y mestiza.

Comités de fiesta

Los Pames septentrionales a diferencia de otros pueblos en el estado –como los otomíes del sur y del semidesierto– no se organizan a partir de sistemas de cargos y comités de fiesta. En términos generales, los sistemas de cargos son prácticamente inexistentes, mientras que los comités de fiesta se encuentran definidos en torno a cada comunidad, tomando en cuenta el número de habitantes y las relaciones con los mestizos.

En este sentido, existen comunidades –como San Antonio, El Rincón y El Pocito– que cuentan con la participación activa de sus miembros y que año con año se dan a la tarea de organizar las festividades más representativas. Estas poblaciones son en su mayoría mixtas y con un número mayor de habitantes que aquellas que únicamente están integradas por población xi'oi.

Un rasgo característico de las festividades donde participan los Pames, es el uso de los minuetes; las más importantes coinciden con las dedicadas a los santos patronos de cada comunidad y a los niños difuntos (*angelitos*). Es en la celebración en torno a los muertos donde se levanta un altar³⁰ compuesto por un arco de varas sujeto a una mesa y adornado con flores de cempasúchil³¹ o papel de colores. La ofrenda de alimentos destinada a los difuntos se coloca sobre la mesa, y está integrada por atole, calabaza cocida, mole de guajolote, gorditas de horno (preparadas con leche, masa y canela) y tamales.

Un ejemplo de esta celebración es el día de Muertos en San Antonio Tancoyol, en la que únicamente los Pames se organizan para preparar los alimentos que se ofrendan, así como para contratar a los rezanderos y músicos que visitaran los altares de las familias involucradas durante la tarde del primero de noviembre y la madrugada del día dos.

En el Rincón, la fiesta patronal está dedicada a San Juan Diego, sus habitantes –tanto mestizos como xi'oi– se organizan con varias semanas de anticipación. Los gastos que genera la celebración, se asumen entre la mayoría de los pobladores, quienes cooperan con velas, café, atole y tamales.

No obstante, existen lugares en los que la organización festiva, recae principalmente en un miembro de la misma, que es elegido por decisión voluntario o al azar. Tal es el caso de Las Nuevas Flores, en donde generalmente, días antes se designa a una persona **de confianza** que se encargará de buscar los músicos, designar actividades y recabar fondos entre las familias. Cabe destacar que no hay registro de casos en los que la celebración se haya suspendido debido a la falta de coordinación.

Algunas comunidades como la mencionada anteriormente, que tienen cercanía con la delegación y que no cuentan con santo patrono ni con músicos locales, prefieren asistir a las fiestas celebradas en la cabecera municipal.

Entre las prácticas que con el paso del tiempo se han ido perdiendo en Las Nuevas Flores, se encuentran el **Son del Zopilote**, danza de Todos Santos caracterizada por la melodía de una flauta mientras la gente giraba en círculos³². La otra danza, denominada **La**

30. Para una información más detallada al respecto se puede consultar “*Kuputam’us, ncul’us y nggol’uée. La construcción del territorio sagrado xi’oi*” dentro de este mismo volumen.

31. Pudiéndose utilizar otras flores silvestres de la región en ausencia de la misma.

32. Esta celebración nos remite a los diversos festejos que anteriormente se realizaban con regularidad en Santa María Acapulco, como las danzas del “mitote” en el mes de noviembre.



Malinche, lleva el nombre asignado a una niña que recorría la comunidad dando vueltas con una sonaja en la mano el día de la Santa Cruz. Por otro lado, En El Rincón se recuerda la celebración dedicada a San Isidro Labrador, cuya imagen se paseaba por “el plan” con fines de petición de lluvia.

Caso contrario se vive en El Pocito³³, donde la velación dedicada a la Virgen de Guadalupe y el día de la Divina Providencia son de suma importancia. Esto se realiza en la capilla de la comunidad, año con año, y según el testimonio de sus habitantes, **el día de la Virgen** fue la primera fiesta que se celebró cuando inicialmente arribaron los Pames Acapulcos.

Por ultimo, es la fiesta de la Semana Santa la que con más nostalgia se recuerda entre las comunidades Pames del estado de Querétaro, pues aunque se recibe la visita de misioneros dedicados a predicar **la palabra de Dios** y coordinar los principales pasajes del viacrucis; los xi'oi siempre terminan hablando con añoranza de aquella que año con año se lleva a cabo en su lugar de origen: Santa María Acapulco.

33. Comunidad que comparte lazos con mestizos y Teenek, y donde los primeros Pames que llegaron a esa región (migrantes de Santa María Acapulco) inicialmente arribaron a un rancho conocido como Santa Inés, lugar donde residían cerca de 40 familias mestizas e indígenas, trabajando a las ordenes de la hacienda de familia Durán; la cual, al cabo de unos años desapareció y algunas de las familias se reubicaron en las tierras de lo que hoy es Carrizal de los Durán y El Pocito. Otras familias volvieron a Santa María Acapulco, algunos más murieron, por lo que los Pames que hoy viven ahí, pertenecen a una “segunda oleada” proveniente de San Antonio Tancoyol y Santa María Acapulco.

La profesión de la fe es un asunto trascendental en la cotidianeidad y en cosmovisión de los xi'oi, ya que los elementos católicos que practican con arraigo, como el culto a los santos y a las vírgenes, se entretajan a su vez con las deidades prehispánicas ancestrales³⁴. A pesar de que el catolicismo ha preponderado durante siglos, desde hace algunos años nuevas denominaciones religiosas han penetrado en las comunidades debido al denso flujo migratorio. Ejemplos claros son los Testigos de Jehová, quienes aprovechando las carencias económicas en las que viven los xi'oi, ingresan a las comunidades ofreciendo escasas sumas monetarias³⁵ por converso, oferta tentadora para algunos y despreciable para otros, principalmente los mayores, quienes se resisten a la conversión.

Las Nuevas Flores presenta un caso típico, donde una de las familias convertidas es clara y abiertamente criticada por sus habitantes católicos, quienes muestran recelo y aseguran que en casa de los evangelizados suceden una serie de eventos sobrenaturales provocados por su cambio de adscripción:

“...Esas son cosas raras, a poco ustedes no han oído cómo que ladran mucho los perros cerca de esa casa y en las noches escuchen bien y van a ver que se oyen pasos en el techo del cuarto de su hermana, de la que vive por allá, porque ya todos se cambiaron a esos que dicen ser hermanos, y pos yo les digo que hermanos somos todos, y cuando vinieron a convencerme de que me cambiara a ellos me dejaron su Biblia y pos Don Nicho la quemó porque a él tampoco le gustan esas cosas, nosotros no somos como ellos...”. (Petra montero, Las Nuevas Flores, 2005).

Podemos hablar de que una mayoría de la población xi'oi asiste con regularidad a las celebraciones religiosas que se llevan a cabo en las diferentes comunidades o cabeceras municipales, para las cuales suelen elaborar platillos típicos como tamales de pollo, puerco o chamal y café, y presentar ofrendas acompañadas, en ciertas ocasiones, por minuetes.

Grupo Doméstico Roles de género y generacionales

Las unidades domésticas xi'oi del estado de Querétaro tienden a organizarse en grupos familiares de tendencia ambilocal³⁶. Como se ha venido mencionando, en las comunidades serranas ya sean mestizas, indígenas o mixtas, los roles generacionales de trabajo están muy marcados y perfectamente delimitados. La economía se comparte

34. Para más información acerca del tema ver el ensayo de “La construcción del territorio sagrado xi'oi” dentro de este mismo volumen.

35. Aproximadamente 50 pesos por converso.

36. Que puede ser heredado por línea paterna o también materna.

Cuadro de las principales festividades dentro de las poblaciones xi'oi de la Sierra Gorda de Querétaro

Comunidad	Fiesta	Fiesta de celebración
Las Nuevas Flores	Santa Cruz	3 de mayo
	Sábado de Gloria	Semana Santa
	Señora de la Luz	21 de septiembre
	Día de muertos	1 y 2 de noviembre
	Virgen de Guadalupe	12 de diciembre
San Antonio	Santa Cruz	3 de mayo
	Día de muertos	13 de junio
	Virgen de Guadalupe	12 de diciembre
El Pocito	Divina Providencia o Santísima Trinidad	1 de enero*
	Santo niño	5 y 6 de enero
	Día de muertos	1 y 2 de noviembre
	Virgen de Guadalupe	12 de diciembre
	Navidad	24 de diciembre
El Rincón	Santo niño	5 y 6 de enero
	San Isidro Labrador	15 de mayo
	Día de muertos	2 de noviembre
	San Juan Diego	9 de diciembre
	Virgen de Guadalupe	12 de diciembre

* Aunque el día oficial es el 1 de enero, los habitantes de El Pocito han optado por celebrarlo el 30 y 31 de noviembre, fecha en que también se festeja el San Andrés y en la cual, la mayoría de los migrantes han regresado a la comunidad.





SIMBOLOGÍA

Asentamientos humanos

● Cabecera municipal

○ Localidades

■ Zona urbana

Vía de comunicación

— Carretera pavimentada

— Terracería

--- Brecha

..... Vereda

Límite administrativo

■ Límite estatal

■ Límite municipal

Hidrología superficial

— Corriente perenne

■ Cuerpo de agua

Celebraciones rituales



Candelaria y La Santa Cruz



San José, Bendición de semillas 2 de febrero



San Antonio



San Juan



Candelaria, San Isidro Labrador



San Juan y Santa Cruz



Celebración Día de Muertos



Semana Santa



San Andrés



Virgen de la Luz

Elipsoide: WGS 1984

Proyección: Universal Transversa de Mercator (UTM)

Zona 14

Unidades: Metros

Datum Horizontal: WGS 1984

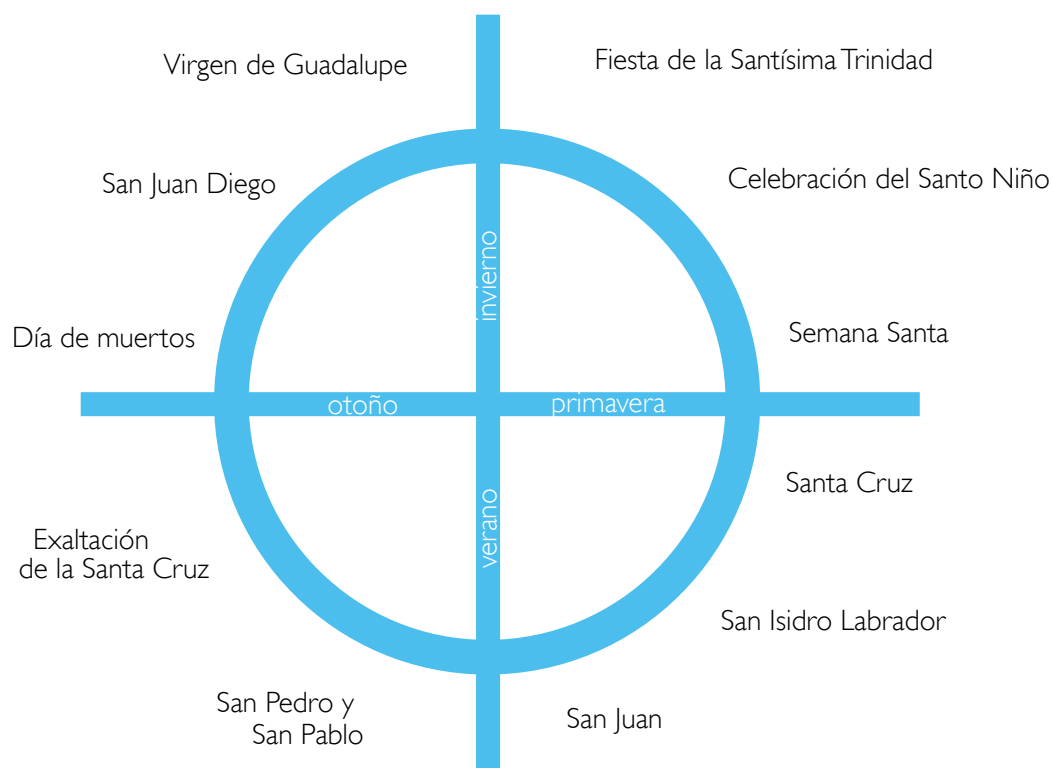
Fuente: Cartas topográficas de INEGI escala 1:50 000 cartas FI4C28, FI4C29, FI4C38 y FI4C39.

Las localidades son del censo de INEGI 2000

Elaborado por: M. en C. Lucía Sanaprhe Villanueva.

Tradición oral

CICLO RITUAL XI'ÓI



dividiéndose las tareas por edad y sexo: las mujeres se dedican al hogar y a la cría de los hijos. Los varones a la labranza de la tierra, ocupación que heredaban del padre; empero, debido al flujo migratorio hacia los Estados Unidos, ésta actividad ha tenido que ser modificada, recayendo en la mujer un fuerte cúmulo de responsabilidades que van desde la cría de los hijos hasta la manutención de la familia por periodos de tiempo indefinidos.

Don Justino, habitante de El Rincón hace la siguiente referencia:

“..Las mujeres son para la cocina....cuando enviudé no tenía que comer, hasta que las niñas se criaron y hacían de comer. La segunda mujer me salió bien mala, yo la busqué para darnos valor, era de Santa María, a cada rato se iba a su pueblo con sus papás y yo iba por ella para que cuidara a nuestro niño que estaba de un año, hasta que me cansé y ya no fui por ella, así que yo lo crío, mis otras hijas nos daban de comer, pero cuando ellas se casaron, ya no tenía quien me hiciera de comer...entonces fui a traer otra a Santa María...” (Don Justino, El Rincón, 2005).



Las Nuevas Flores es ejemplo de una de las comunidades que presentan cambios en la dinámica y la estructura familiar. Las mujeres que asumen la jefatura del hogar se dedican a tejer la palma y elaborar artesanías que venden para la subsistencia en lugares cercanos. En el caso de El Rincón, una vez que la mujer contrae matrimonio, le es prohibido salir a trabajar fuera de la comunidad o asistir a las fiestas que no se realicen en la misma. Actualmente, ellas han tenido una activa participación en los programas que instituciones como la CDI han implementado en las comunidades, con el fin de mejorar su situación y aprovechar los recursos que tienen a la mano, con los cuales pueden obtener un ingreso extra. Sin embargo, como se mencionó con anterioridad, las mujeres xi'oi han tenido que lidiar con situaciones de racismo y exclusión por parte de los mestizos, razón por la cual -y entre otros asuntos-, dichos programas no han alcanzado sus expectativas.

Las marcadas diferencias entre la educación que reciben mujeres y varones son notorias, la tendencia que prevalece es la superioridad del último sobre la primera derivado de un contexto que ha marcado línea en las comunidades indígenas y mestizas. No obstante, el rol que juega la mujer es fundamental para el equilibrio del hogar: ella es la encargada de la organización del mismo en todos los sentidos, elabora los alimentos, cuida de los hijos, vigila el ganado que los provee de sustento, ayuda en la milpa -tanto a la siembra como a la cosecha-, teje la palma para la manufactura de artesanías, entre otras actividades.

Vivienda y patrones normativos

Respecto al patrón de herencia, se impone el derecho a los bienes por primogenitura y género, ya que se piensa que el hijo varón mayor es “el que tiene más derecho” sobre los demás.

La mayoría de los hogares están compuestos por la familia nuclear, en la que conviven padres e hijos, compartiendo una cocina y un cuarto. Cuando los hijos se casan, fincan sus viviendas en el solar de la familia materna o paterna (según sea el caso), y cuando toca el turno a los nietos, éstos construyen sus casas en terrenos cercanos a la misma, hecho que cada vez es menos probable debido a que los solares se van reduciendo y los jóvenes prefieren migrar hacia los Estados Unidos u otras partes del país. En cuanto a las relaciones por afinidad, los lazos más fuertes se dan por compadrazgo de bautizo y primeras comuniones.

El tipo de asentamiento con el que cuentan la mayoría de las comunidades xi'oi, suele ser disperso y semidisperso, dependiendo del terreno donde se encuentren asentadas, el cual, generalmente es irregular.

Las viviendas de la comunidad aún están fuertemente influenciadas por el estilo de construcción característico de los Pames septentrionales, esto es, un cuarto que se utiliza

H

erbolaria y medicina tradicional

LOS NIÑOS TIERNOS

Los “niños tiernos” son los más propensos a contraer el “mal de ojo”, la solución está en bañarlos con la flor del niño y la hierba del peso, si el agua de tal baño termina con una coloración amarillenta, entonces significa que el niño aún no se ha curado por lo que se procede a “limpiarlo” con un jabón de baño nuevo (se frota y pasa el jabón por la planta de los pies o cuerpo del infante).

El mal de ojo puede protegerse con el sahumerio compuesto de plama bendita, romero bendito y chile piquín:

“Se pone uno a que absorba todo aquello en la nariz y no les vuele a pergar”.
(Doña Toña; El Pocito)

para dormir y una cocina independiente que funge además, como espacio de ocio y de reunión, lugar en donde gran parte de los miembros de la familia ven transcurrir el día.

Este tipo de construcción está formada por cuatro paredes de junco unidas con piedra, lodo y fibras naturales, piso de tierra y techo de palma; en el caso de la cocina, al fondo, en una esquina -por lo general- se encuentra un fogón colocado sobre tablas y palos, formado por piedras recubiertas de cal o “tierra blanca”. Los utensilios y alimentos cuelgan del techo o se incrustan en las paredes para mantenerlos alejados de los insectos. En la actualidad, algunas de las viviendas se han visto modificadas intercambiando el techo de palma por el de lámina acanalada.

La mayoría de las comunidades en donde habitan los xi'oi, tienen dentro de sus conjuntos habitacionales, hornos semicirculares formados con piedras y tierra compacta. Estos hornos presentan dos aberturas ubicadas en sus extremos, las cuales se comunican en su interior formando una fosa. En ellos, se elaboran pan y gorditas. La comida que se prepara en los hornos, se hace a base de leche, misma que se deja cuajar durante una semana para posteriormente mezclarla con maíz y requesón.

Las personas que han tenido mayores oportunidades económicas, han transformado el tipo de vivienda utilizando materiales más duraderos como el cemento y la madera. Sin embargo, aún es usual observar las viviendas tradicionales en comunidades como Las Nuevas Flores y El Rincón.

Parentesco y Matrimonio

Es frecuente que en las comunidades que nos ocupan se lleven a cabo matrimonios entre Pames. La celebración se efectúa generalmente en el lugar de residencia de la



futura esposa. Para los varones se torna indispensable la búsqueda de una mujer capaz de atender toda clase de labores domesticas, pero entre las más apremiantes está la elaboración de alimentos y el cuidado de los hijos. En Las Nuevas Flores, El Rincón o San Antonio Tancoyol, los hombres suelen “conseguir novia” en otras comunidades de presencia xi’oi como Santa María Acapulco, lugar al que acuden durante la celebración de las fiestas de Semana Santa.

Según testimonios recogidos en Las Nuevas Flores, el hombre tiene que escoger una buena mujer para que *le sirva bien y no lo deje desamparado*:

“...Yo tengo un hijo que actualmente vive en Las Flores, papá de Chonito mi nieto, él enviudó y por eso nos dejó a criar al chamaco, pero vive solo y yo le digo, ay mijo, ya consíguete una buena vieja que te cuide la casa, tú qué necesidad tienes de estarte preparando la comida, consíguete una pa’ que te haga tus lonches cuando salgas al trabajo, y que cuando llegues ya te tenga tu café y tu buena gorda pa’ comer...”. (Petra montero, Las Nuevas Flores, 2005).

Según doña Alejandra, vecina de El Rincón, *más antes* el ritual de la boda iniciaba con 15 días de anticipación; tiempo en el cual los novios perdían contacto, mientras, el sacerdote les instruía en los rezos que debía decir el día de la ceremonia. Posteriormente se efectuaba la pedida de mano: en ésta la familia del novio llevaba a la casa de la novia los

Lengua

VOCABULARIO XI'ÓI - ESPAÑOL*

Xi'ói	Español
<i>Ntjói</i>	Mujer
<i>Kuáng</i>	Hombre
<i>Nixí i</i>	Hoja
<i>Kokkjúi</i>	Sangre
<i>Kónjo</i>	Sol
<i>Nggom'áo</i>	Luna
<i>Kanggó'o'</i>	Estrella
<i>Kotée</i>	Agua
<i>Kotóo</i>	Piedra
<i>Ski'í</i>	Humo
<i>Ma'ó</i>	Seco
<i>Nggosáong</i>	Noche
<i>Nan'éje'</i>	Camino

*Gramática propuesta por Chemín, 1984

ingredientes requeridos para preparar una comida; los familiares de la mujer se encargaban de prestar la cocina. Acto seguido, se realizaba un “recabe”³⁷, por medio del cual se obtenía leche, pan y chocolate, alimentos ofrecidos al resto de los presentes. Al terminar se llevaba a cabo la presentación de los novios ante los familiares y amigos. A dicho acto se le llamaba “sivilar”.

Al ajuar los novios se le denominaba “las donas”, mismas que solían ser adquiridas en Xilitla, SLP. El padre del novio tenía la obligación de cargar con el gasto de “las donas”, ya sea que se compraran totalmente confeccionadas, o bien, que adquiriera las telas para bordarlas en casa. Los padres del varón también tenían el deber de aportar el terreno que serviría para la construcción de la casa del nuevo matrimonio.

Ya en la fiesta, la primera mesa que se atendía era servida con comida elaborada por la familia del novio; el resto de la comida que se servía era preparada por los parientes de la novia, esto denotaba las posibilidades económicas de la última. Para amenizar la

37. Se reunían fondos entre los habitantes de la comunidad para adquirir algún producto o alimentos solicitados durante la convivencia.

T

radición oral

CUENTO DE LA CABRITA

“Había gentes malas, una señora con sus tres hijas; tenía dos hijas normales y una con tres ojos. La mamá no quería a la niña con tres ojitos, es niña tenía una cabrita, a ella le daban desperdicios que las otras dejaban.

La niña llevaba a la cabrita al monte y un día ella estaba llorando, tenía mucha hambre porque en su casa no le daban de comer. Entonces apareció un hada que le dijo que cantara una canción que iba así: “va la cabrita, va la cabrita y cúbrete mesita...”. Luego una mesa se llenaba de hartas comidas y frutas.

Ella comió y la cabrita también comió, y luego, el hada le ordenó que dijera: “va la cabrita, va la cabrita y retírate mesita...”; y la mesita desapareció cuando la niña lo dijo. La niña llegó a su casa con la cabrita y no quiso comer los desperdicios que le daban y la mamá quiso saber por qué. Entonces envió a su hermana a que fuera con ella al monte para vigilarla. Al siguiente día salió con su hermana al monte pero la hermana mayor se quedó dormida y en ese momento la niña comió con la magia de la mesita.

La hermana no vio nada, llegaron a la casa y la niña no comía. La madre le preguntó a la hija mayor por qué la niña no quiso comer pero no supo contestar; entonces la mamá y las hermanas se enojaron con la hija menor porque no quiso decirles por qué no comía. Mataron a la cabrita y hecharon su menudito al patio.

Entonces dicen que al otro día, brotó un manzano con hartas manzanas; y luego esas manzanas eran de la niña y solo ella podía cortarlas. Pasó un príncipe por ahí, vio las manzanas y tomó algunas, las otras muchachas dijeron que las manzanas eran de ellas y no le iban a dar; y la hermana menor le dijo que el manzano era de ella, entonces el príncipe se llevó a la hermana menor a su palacio y también al manzano. Las hermanas y la mamá se quedaron por malas, se quedaron ciergas, fueron a vivir al palacio y ahí vivieron hasta que murieron”.

ceremonia, se tocaba música de violín, minuets o huapangos. Actualmente el baile de la boda se efectúa en la cancha de la comunidad; la mayoría de las bodas se realizan en el mes de diciembre, esperando la llegada de los migrantes a la comunidad.

Casi todos los miembros de ambas familias suelen ayudarse entre sí para organizar la fiesta, la contribución es en especie, con trabajo (elaborando la comida o arreglando la iglesia) más no con dinero, ya que eso sería mal visto. La duración de una **boda tradicional** abarca un mes, desde la etapa de la pedida de la novia, la apartada (si es que se vive en unión libre, los novios deben ser separados antes de casarse), el recabe y las amonestaciones (a fin de impedir la boda si alguno de los novios ya está casado).

En la actualidad es posible distinguir uniones entre los varones xi'oi de las comunidades serranas y las mujeres de nacionalidad americana. A medida que la migración avanza, la tendencia a buscar pareja en el mismo lugar se ha visto debilitada. Se registraron algunos casos en los cuales, los hijos de migrantes Pames aprendieron la lengua materna del padre y de la madre americana obviando por razones prácticas el uso del español. Las edades de estas generaciones oscilan entre los 5 y 10 años de edad. El rol de la madre americana se diferencia del rol de la madre mexicana en las costumbres y prácticas culturales aprendidas desde la infancia. Por ejemplo, la mujer americana trabaja a la par del hombre para aportar económicamente a la vivienda y además, cuida del hogar.

De igual manera se encontraron casos en los cuales el migrante xi'oi se ve en la necesidad de fortalecer los lazos de arraigo regresando a la comunidad con el objetivo de encontrar pareja. En estas situaciones, la unión suele llevarse a cabo en la población de origen de la futura esposa para después partir hacia los Estados Unidos, donde la mujer transforma sus hábitos cotidianos, como cuidar de la milpa, de la siembra y de los animales, para adaptarse a un contexto diferente. A nivel local, en la actualidad se celebran por una parte, enlaces de mujeres xi'oi con varones mestizos y, por otra, enlaces interétnicos como los registrado en El Pocito, donde existen uniones entre Teenek y Pames.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

Los Pames de Querétaro forman parte de uno de los tres grupos indígenas que enriquecen el mosaico cultural del estado y, a su vez, del país. Los xi'oi ubicados en Tancoyol, Valle Verde y Purísima de Arista, por diversos acontecimientos han mantenido un fuerte vínculo con su lugar de origen en el estado vecino de San Luis Potosí: Santa María Acapulco.

De tradición chichimeca cazadora-recolectora, los xi'oi de Querétaro han tenido que lidiar con múltiples factores que van desde la falta de recursos y tierras, hasta la incesante migración en busca de estabilidad y futuro promisorio, la violencia y la discriminación por su condición de “indios”.

Los asentamientos actuales en territorio queretano obedecen a una lógica histórica en la que los problemas con los potentados de las haciendas más representativas de la región, así como las constantes sequías y la falta de alimento, propiciaron que este grupo emprendiera el éxodo que los llevó a ubicarse del otro lado del río Santa María, donde la situación de vida prometía mejora.

Es importante hacer mención acerca de las diferencias sustanciales en las redes de organización que distinguen a la Pamería queretana de sus vecinos en San Luis Potosí. La dinámica estructural prevaleciente en Santa María Acapulco permite entenderla en

ámbitos que van desde la organización geopolítica hasta la organización religioso-ritual, lo cual le da un fuerte sentido de cohesión e identificación colectiva.

Como parte de la organización territorial, los Pames queretanos de las tres microrregiones se han visto en la apremiante necesidad de establecerse en lugares manejados esencialmente por los mestizos. La mayoría de las familias xi'oi asentadas en la serranía, no cuentan con propiedad alguna, detentando sus terrenos a expensas de mestizos encargados de administrar las posesiones en sus diversos rubros. Esta situación ha dado pie a la formación de pequeñas comunidades únicamente integradas por Pames, como es el caso de Las Nuevas Flores; o de amplios barrios con presencia mixta donde se enfrentan conflictos, como El Rincón y San Antonio Tancoyol.

Bajo este contexto los Pames de Querétaro se han empeñado en preservar los elementos culturales que los ligan a Santa María Acapulco, los cuales han contribuido a colocarlos dentro del pueblo xi'oi, por encima incluso, de la distancia geográfica que los separa. Es así que la añoranza, los recuerdos, la idea de un posible retorno y demás factores que se hacen presentes en las pláticas, denotan parte de las estrategias de sobrevivencia que han coadyuvado a la recreación de su patrimonio étnico de una manera particular.

Por todo lo anterior podemos pensar que el futuro de los xi'oi en el estado de Querétaro es incierto. No obstante, su reconocimiento depende de las formas en las cuales el grupo por sí mismo teja diversas estrategias para fortalecer sus lazos identitarios ahora como habitantes de la Sierra Gorda queretana. En gran medida, la subsistencia y permanencia de los Pames en el estado dependerá de su continua adaptación y resistencia ante los retos que puedan presentárseles en las comunidades donde se han venido asentando.

Mucho se habla del ideal de una nación pluriétnica con reconocimiento e igualdad para todos sus ciudadanos; sin embargo, aún falta mucho por hacer, aunque indudablemente podemos comenzar por difundir su presencia y situación, dándoles la palabra para que sus voces nos hablen de su propia concepción de la realidad que viven.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, Imelda y Verónica Velázquez. Reporte monográfico de la comunidad de El Rincón,Tancoyol. Documento Interno, Etnografía. Centro INAH-Querétaro. 2005.

ALONSO, Marina y Félix Rodríguez. Música Pame de Querétaro: cantos, sones y minuets de la región de Tancoyol. PACMYC. México. 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México. INI-Siglo XXI. México. 1997

CHEMIN Bäessler, Heidi. Los Pames, baluarte de la resistencia indígena en Querétaro. Colección El Xitá 2. CONACULTA. México. 1992.

CHEMIN Bäessler, Heidi. Los Pames septentrionales de San Luis Potosí. INI. México. 1984.

CHEMÍN Bäessler, Heidi. Recetario Pame de San Luis Potosí y Querétaro. Colección Cocina Indígena y Popular; N°26. CONACULTA, Culturas Populares, México. 2000.

CHEMIN, Dominique. Imagen Pame XI'OI. Archivo histórico del Estado de San Luis Potosí-CONACULTA. México. 1994.

KRIEG, Mercedes y Alejandro Vázquez. Reporte Monográfico de la comunidad de Las Nuevas Flores,Tancoyol. Documento Interno, Etnografía. Centro INAH-Querétaro. 2005.

LÓPEZ, Ricardo y Montserrat Orozco. Reporte monográfico de la comunidad de San Antonio Tancoyol. Documento Interno, Etnografía. Centro INAH-Querétaro. 2005.

MIRANDA Perkins, Kalina. "Estudio etnobotánico de las comunidades Pames (xi'oi). Las Nuevas Flores, Las Flores y El Rincón del Estado de Querétaro". Tesis de Licenciatura. Universidad de Querétaro. México. 2003.

ORDÓÑEZ, Cabezas, Giomar. Pames. Colección Pueblos indígenas del México Contemporáneo. CDI. México. 2004.

PRIETO, Diego y Beatriz Utrilla. Los otomíes de Querétaro en Millán Saúl y Julieta Valle. La comunidad sin límites, estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas del México contemporáneo. CONACULTA-INAH. México. 2003.

PRIETO, Diego y Alejandro Vázquez. Xi'oi: los verdaderos hombres. En Diario de Campo, boletín interno de los investigadores del área de antropología. Número 70. CONACULTA-INAH. México. 2004.

RUBIO, Miguel Ángel y Saúl Millán. Los Pames de Querétaro. Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Oriental. Tomo 3. INI-SEDESOL. México. 1995.

SOUSTELLE, Jacques. La familia otomí-Pame del México central. Instituto Mexiquense de Cultura. México. 1937.

VIRAMONTES, Carlos. De chichimecas, Pames y jonaces: los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro. CONACULTA-INAH. México. 2000.

XI'OI Coloquio Pame. Los Pames de San Luis Potosí y Querétaro, colección memorias. Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí. México. 1996.

XI'OI-Pames, tejedora de petates y de sueños. Revista Extensión No. 10. UAQ. México. 1994.

Tópicos Selectos

Los antiguos pobladores de la Sierra Gorda

Carlos Viramontes Anzures
CINAH Querétaro

La Sierra Gorda queretana y guanajuatense ha sido, desde épocas inmemoriales, una zona de habitación y refugio para diversos grupos indígenas. Si bien se tiene referencia que los primeros grupos humanos arribaron al Altiplano Potosino hace casi 30,000 años, no se sabe con exactitud la época en que llegaron los primeros grupos humanos para asentarse en el vasto y casi inexpugnable territorio de la Sierra¹; sin embargo, es probable que hacia el séptimo milenio antes de nuestra era, grupos de cazadores recolectores ya hubieran colonizado gran parte de la región, pues hacia el sur de la Sierra se han reportado vestigios humanos de épocas muy tempranas². Estos grupos estaban dedicados principalmente a la caza de fauna menor y la recolección de vegetales, tubérculos y semillas.

La forma de vida nómada se mantuvo prácticamente sin cambios hasta aproximadamente el 300 a.C., cuando diversos grupos humanos de filiación mesoamericana arribaron a la Sierra Gorda procedentes de la Costa del Golfo y del Altiplano Central. Estos grupos colonizaron la región y se adaptaron a las difíciles condiciones ambientales, aprovechando los variados recursos bióticos y minerales existentes³. Es probable que hacia el 300 d.C., otros grupos, procedentes de Río Verde y la Huasteca, llegaron a la Sierra por el norte.

La base de la subsistencia de las primeras sociedades fue la agricultura, que se realizaba en los valles intermontanos así como en las laderas de los cerros, en virtud de la accidentada topografía serrana; con el tiempo, las técnicas agrícolas incluyeron la construcción de terrazas de cultivo con el fin de aprovechar mejor las lluvias y los escurrimientos. Varios investigadores sugieren que el máximo apogeo del poblamiento de la Sierra se dio entre los siglos VI y X de nuestra era, cuando el número de asentamientos humanos creció significativamente⁴. Aunque no hay un acuerdo general, es probable que este crecimiento

1. Lorenzo, 1990.

2. A fines de la década de 1990 se realizó el hallazgo de una punta de proyectil acanalada en el municipio de Jalpan, lo que podría indicar que hacia el 9,000 a.C. ya había grupos humanos de cazadores recolectores que medraban en la región; lamentablemente, la punta de proyectil se encontraba fuera de contexto (Martz, et al., 2000). En la Cueva del Tecolote (Tequisquilapan) y la Mesa de León (Cadereyta) se reportó la presencia de materiales arqueológicos que se remontan al 7,000 a.C. (Irwin-Williams, 1960; Viramontes, 2000). Para el Altiplano Potosino, se ha registrado una secuencia de puntas de proyectil de épocas pre-cerámicas (Rodríguez, 1985).

3. Velasco, 2006.

4. Velasco, op. cit., Michelet, Quiroz.



Derecha: Figura 1
Izquierda: Figura 2

se haya derivado de la explotación minera del cinabrio –entre otros minerales–, pues se ha detectado una importante cantidad de minas prehispánicas en diversos puntos de la región; no obstante, la explotación minera inició varios cientos de años antes.

Los trabajos vinculados con la extracción del mineral estaban perfectamente organizados por los grupos en el poder; quienes establecían las diferentes etapas de trabajo, desde la explotación hasta la comercialización mediante complejas relaciones de intercambio con otras sociedades, principalmente del Altiplano⁵.

68

Pero la Sierra Gorda no fue una entidad homogénea desde el punto de vista cultural, pues estaba dividida en subregiones -Río Verde, Huasteca y Serrana-, cada una de ellas con características propias. Aún cuando presentan diferencias, también se observan similitudes, lo que nos habla de un profundo contacto e intercambio de bienes e ideas, no sólo entre estos grupos, sino con sociedades foráneas, como las que habitaron el Tunal Grande, el Altiplano e incluso con cazadores recolectores nortños⁶.

La etapa de los asentamientos agrícolas y mineros de la Sierra Gorda concluyó hacia el siglo XII, cuando la región fue abandonada de manera definitiva; existen varias propuestas que intentan explicar este abandono. Por un lado, algunos autores sugieren que durante el primer milenio de la era existió un optimun climático que facilitó las condiciones de supervivencia; esta situación terminó cuando, alrededor del siglo XII sobrevino un cambio en el régimen de lluvias que hizo de la agricultura de temporal una actividad de alto riesgo. Otros autores consideran que las contradicciones sociales propias de pueblos en constante competencia por los recursos provocaron una ruptura en las condiciones de equilibrio hasta ese momento existentes.

Con el abandono de la Sierra Gorda por parte de las sociedades mesoamericanas, fue reocupada por grupos de recolectores cazadores seminómadas conocidos con el nombre

5. Velasco, op. cit; Mejía y Herrera, 2006.

6. Mejía y Herrera, 2008; Velasco, op. cit.

genérico de chichimecas; estos fueron los grupos que encontraron los españoles a su llegada a la región. De acuerdo con algunos cronistas, como el fraile dominico Guillermo de Santa María, en el siglo XVI la región estaba habitada por grupos de filiación Pame (xi'ói). A diferencia de la mayor parte de los recolectores cazadores nortños, los pames eran sedentarios y aunque basaban una parte importante de su dieta en la recolección y la caza, conservaban importantes reminiscencias de una antigua forma de ser mesoamericana. De acuerdo con Santa María, el territorio Pame se extendía desde el norte de Michoacán, ocupando importantes sectores de Querétaro, Guanajuato y San Luis Potosí. Estos grupos compartían el territorio con los belicosos jonaces, quienes se resistirían a la conquista española hasta bien entrado el siglo XVIII. Durante el proceso de conquista de la Sierra, muchos de los grupos pames se replegaron hacia el norte, mientras que otros se avinieron a la paz del rey, decretada hacia fines del siglo XVI.

Figura 3



Obras citadas

IRWIN Williams, Cynthia. Pre-ceramic and Early Ceramic Cultures of Hidalgo and Querétaro. Report on Archaeological Investigation on the Mesa Central, 1959-1960. Report Submitted to the Departamento de Prehistoria, INAH. (2 vols.), México, 1960.

LORENZO, José Luis. "Sobre los orígenes americanos", en: Arqueología, Revista de la Dirección de Arqueología del INAH, México, 1990.

MARTZ DE LA VEGA, Hans, Miguel Pérez Negrete, Jorge A. Quiroz Moreno y Alberto Herrera Muñoz. "Una punta acanalada en Jalpan de Serra, Querétaro". Arqueología, Revista de la Dirección de Arqueología del INAH, segunda época, México, 2000, pp. 3-17.

MEJÍA, Elizabeth y Alberto Herrera, "El sur de la Sierra Gorda: Ranas y Toluquilla", Arqueología Mexicana, Vol. XIII, Núm. 77, enero-febrero, Editorial Raíces, México, 2006, pp. 38-42.

70

MEJÍA, Elizabeth y Alberto Herrera. "El aprovechamiento del espacio dentro de la Sierra Gorda en la época prehispánica", en: Tiempo y región. Estudios históricos y sociales, Vol. II, INAH, UAQ-AMQ, México, 2008, pp. 109-136.

MICHELET, Dominique. Río Verde, San Luis Potosí. Instituto de Cultura de San Luis Potosí, Lascasiana, S.A. de C.V., CEMCA, México, 1996.

VELASCO, Margarita. "El mundo de la Sierras Gorda", Arqueología Mexicana, Vol. XIII, Núm. 77, enero-febrero, Editorial Raíces, México, 2006, pp. 28-37.

VIRAMONTES Anzures, Carlos. De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores cazadores del semidesierto de Querétaro. Colección Científica INAH, México, 2000.

Pie de imágenes y créditos

Figura 1. Sitio arqueológico de Tancama, Jalpan de Serra, Querétaro. Fuente: www.skyscrapercity.com

Figura 2. Sitio arqueológico de Toluquilla, Cadereyta, Querétaro. Fotografía: Carlos Viramontes Anzures, 2003.

Figura 3. Plano del sitio arqueológico de San Rafael, Concá, Querétaro. Fuente: Michelet, Dominique. Río Verde, San Luis Potosí, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, Lascasiana, S.A. de C.V., CEMCA, México, 1996, p. 202.

Los verdaderos hombres. Las identidades xi'oi en la Sierra Gorda queretana

Coordinación y redacción
Alejandro Vázquez Estrada

Investigación de campo
Imelda Aguirre Mendoza
Ricardo López Ugalde
Mercedes Krieg García
Montserrat Orozco Porras
Verónica Velázquez Guerrero
Alejandro Vázquez Estrada



Introducción

Cuando llega el momento de hablar de identidad, en la cabeza de los investigadores de las sociedades y las culturas siempre ocurren grandes e interminables preguntas. Esto quizá es provocado por la amplia y diversa discusión que existe en la ciencia social para poder definir o al menos perfilar algunas directrices sobre la cuestión. Sin embargo, cuando un antropólogo o el etnógrafo se encuentra ante la posibilidad de **expresar la identidad del otro** (en este caso un grupo indígena) surgen cuestionamientos que no sólo se inscriben dentro de un orden teórico o académico, sino que en él también se articulan ideas de orden moral y ético, ya que el investigador, cuando elabora estudios etnográficos (como el que se presenta), tiene en sus manos las palabras y las letras pertinentes para describir u omitir alguna situación o fenómeno que sucede en determinada región o grupo.

De manera metafórica, podemos comprender que cuando algún **académico** habla de identidad, éste encuentra en la teoría los colores para comenzar a dar claridad a la obra que desea concebir; pero en el momento que inicia su trabajo se da cuenta de la gran complejidad que tiene esa empresa, porque **los argumentos de la realidad** poseen una abundante maleabilidad y volatilidad cuando se trata de plasmarlos en un **lenguaje etnográfico**.

Sin embargo, es en esta complejidad y dinamismo donde debemos utilizar distintas perspectivas teóricas y metodológicas para encontrar estrategias distintas que nos lleven a la comprensión de alguna de las muchas dimensiones que conforman ese complejo cultural.

Al momento de realizar el trabajo etnográfico entre las comunidades Pames de la Sierra Gorda queretana, nos fuimos encontrando con muy diversos escenarios por donde **entrarle** al tema; cuando hablábamos de **una identidad**, inmediatamente observábamos que al interior de una sola comunidad existen múltiples identidades; cuando tratábamos de establecer descripciones sobre relaciones interétnicas, éstas se multiplicaban de forma exponencial dependiendo de los momentos históricos, políticos y económicos, no sólo de la región, sino también del país y su relación con el resto del mundo.

A lo largo de la investigación, **el campo** nos fue mostrando las múltiples imposibilidades y limitaciones de conceptos -como identidad- que al momento de aplicarlos, estábamos ciñendo la realidad a un corsé difícil de mantener, ya que más que encontrarnos con una identidad, vislumbrábamos la existencia y la convivencia de varias identificaciones colectivas.

Y fue, en la construcción de los discursos, en los personajes que intervienen dentro de las relaciones, en las actividades del mundo de lo cotidiano y en el ámbito de las creencias e ideas, donde encontramos posibilidades de localizar ciertos rasgos u elementos culturales que comparten las tres microrregiones Pames de la Sierra Gorda queretana, las cuales, los hacen **comunes entre ellos** y los hacen **diferentes a los demás**.

Para ir aproximándonos al tema, fuimos retomando distintas propuestas teóricas inscritas en la discusión sobre la identidad étnica, con el fin de brindar al lector un sustento del por qué de la descripción de los elementos culturales aquí descritos.

La primera propuesta que abordamos es la elaborada por Fredrik Barth (1976), su planteamiento concibe a la identidad étnica como una construcción social que se elabora mediante la tensión y la negociación de las fronteras culturales. Este autor sostiene que es en las relaciones con otras etnias donde se expresa la identidad “ya que en base a la generación de un conocimiento común y la interrelación con otros grupos es como se construyen las categorías de adscripción y separación, estas últimas entendidas como instancias reguladoras de la interacción entre personas” (Barth, 1976:10). Mediante el contacto entre los grupos étnicos se plasman pensamientos, discursos y acciones; la manera en la que se perciben a sí mismos y la forma en la que interpretan a los demás, ya que “cuando se utiliza una palabra descriptiva (...) implica una categorización” (Potter, 1998:225), y es mediante la jerarquización de estas categorías como los elementos de la identidad cobran importancia para los grupos étnicos.

Uno de los autores que profundiza sobre la propuesta de Barth es Roberto Cardoso de Oliveira (1982). Para él, “la identidad étnica se manifiesta como una construcción ideológica que expresa y organiza la asunción grupal de las representaciones colectivas” (Cardoso, 1982:45); es decir, un grupo sistematiza y estructura sus ideas y pensamientos en una forma de concebirse a sí mismo frente a los otros, lo cuál establece un nivel de conciencia en la manera de representarse como colectividad.

En el presente texto se entenderá que “los grupos étnicos serían básicamente una forma específica de organización social” (Barth, 1976:12), la cual ha transcurrido dentro de un proceso histórico donde los momentos de tensión y crisis han generado posibilidades de la reconstitución de relaciones; dicha dinámica abre la posibilidad de reinventar y mantener viva la *identidad*.

Podemos comprender que la identidad étnica es una construcción elaborada a partir de símbolos y significaciones, comprendidas y jerarquizadas por una colectividad con el fin de expresar su modo de *ser* y *estar* en los entornos culturales que los rodean. Es también un proceso que se construye desde distintas ópticas y atraviesa por una multiplicidad de miradas: por un lado está la percepción que el sujeto tiene respecto a su entorno y por otro está su pertenencia al colectivo.

Es lo que en antropología se le denomina *autoadscripción*, que no es más que la filiación que tiene un sujeto como parte integrante de un corpus de conocimientos, prácticas e ideas, las cuales son compartidas por otros individuos. La apropiación de este conjunto de símbolos y significados, le brinda al sujeto la posibilidad de ser entendido por los demás como parte integrante del grupo, generando así una identificación ante los demás.



Siguiendo con el cruce de las miradas, por otro lado se encuentra la heteroadscripción, que es la interpretación que **los unos** construyen para poder definir y categorizar a **los otros**. Es también la manera en la cual se reducen, se sistematizan y se aglutinan cualidades identitarias para conceptualizar la diversidad de lo social y la cultura. La relación que establece un colectivo social con **los otros** es caracterizada por ser un proceso abierto y adaptativo, histórico y contextual, al igual que emergente e inclusivo, protocolar y excluyente. Con todas estas propiedades y posibilidades, algunas contradictorias y otras muy coherentes, se puede observar que la identidad desecha y adopta material cultural externo e interno como si se tratara de un proceso **vivo** que retoma elementos de múltiples dimensiones de espacios

y tiempo, con lo cual conjuga el pasado con el presente, al igual que refuncionaliza el adentro y el afuera de una manera autónoma y cotidiana, creando así una identidad que lejos de ser un compendio de ideas y creencias fijas sobre la vida, aparece como una estrategia que le permite a sus poseedores seguir existiendo en el escenarios de una sociedad cambiante.

La identidad es un constructo dinámico que se va conformado a partir de la posesión de distintos símbolos y de formas peculiares en las cuales los miembros de los grupos la interpretan. Estos mecanismos elaborados desde la esfera de lo colectivo, generan diversas fronteras interpretativas, las cuales a su vez establecen posibilidades de pertenencia y exclusión a dicho grupo.

La comprensión de un símbolo, establece por una parte, el criterio de pertenencia a cierto código social utilizado, lo cual posibilita una identificación a un referente grupal, el cual es expresado dentro de una gran gama de escenarios culturales como: procesos





SIMBOLOGÍA

Asentamientos humanos

- Cabecera municipal
- Localidades
- Zona urbana

Vía de comunicación

- Carretera pavimentada
- Terracería
- Brecha
- Vereda

Límite administrativo

- Límite estatal
- Límite municipal

Hidrología superficial

- Corriente perenne
- Cuerpo de agua

Lengua

- Nhanho
- Teneek
- Náhuatl
- Xí'ói

Elipsoide: WGS 1984
Proyección: Universal Transversa de Mercator (UTM)
Zona 14
Unidades: Metros
Datum Horizontal: WGS 1984
Fuente: Cartas topográficas de INEGI escala 1: 50 000 cartas FI4C28, FI4C29, FI4C38 y FI4C39.
Las localidades son del censo de INEGI 2000
Elaborado por: M. en C. Lucia Sanaprhe Villanueva.

rituales, vida cotidiana, territorio, historia, vestido, lengua, parentesco, organización social, gastronomía, organización política, sistemas normativos, procesos migratorios, entre otros muchos aspectos en los que existen los espacios pertinentes para que los grupos étnicos establezcan una pedagogía identitaria donde la transmisión simbólica funciona como una dinámica creativa de aplicación, reinención y auto-organización de todos estos elementos.

Parafraseando a Prigogine³⁸ (1971) cuando habla de los organismos en estado de cambio y no equilibrio, podemos decir que la identidad al ser practicada se rige con el principio del no equilibrio, característica que imprime un programa de posibilidades, donde un grupo encuentra en la dimensión cultural de lo cotidiano un espacio de negociación y pugna donde los individuos y las sociedades encuentran la estrategia para adherir o desechar los colores de la realidad, a veces a velocidades más pronunciadas y otras tantas, a pasos llenos de tiento y precaución; lo que es seguro cuando hablamos de identidad, es que debemos dejar fuera la posibilidad de hablar de estatismo y homogeneidad.

Es por lo anterior que no podemos hablar de una identidad xi'oi, sino de las identidades xi'oi, ya que en las relaciones tanto al interior como al exterior del grupo, encontramos un compendio de expresiones que se modifican de manera constante respecto a los contextos de acción a los cuales se va accediendo.

Bartolomé (1997), propone que las identidades están construidas sobre elementos culturales base. Dichos componentes nos permiten visualizar distintas características que son compartidas por un grupo porque son las maneras tangibles en las que se expresa la cultura. Las bases culturales son expresiones que emergen del interior del grupo y funcionan como medios de relación con los demás. Aparecen como los criterios mediante los cuales se elabora de manera cotidiana la pertenencia al grupo y la autoadscripción. En las tres microrregiones investigadas se encontraron cuatro características que los Pames mencionan como importantes para la expresión de su cultura, ellas son: la lengua, el origen, la relación con el medio ambiente y finalmente la comprensión de un sistema cosmogónico.

La otra óptica que nos guía en cuanto a estos procesos de constitución de la identidad son las relaciones interétnicas (Barth, 1975) que los xi'oi mantienen con distintas otredades, en este caso con los mestizos o "la gente de razón" y por otro lado con los Teenek o también llamados "huastecos".

Es mediante la articulación de esta diversidad de miradas que el presente texto pretende comprender a la identidad como un fenómeno dinámico y vivo que se mantiene en plena creatividad pragmática, en reinención de partes, en auto-organización estable y en una práctica cotidiana que le otorga una piel nueva en el día a día.

38. Para mayor información consultar "Estructura, disipación y vida" (1967) y "Estructura, estabilidad y fluctuaciones" (1971).

Bases culturales de la identidad xi'oi

I. La lengua

Uno de los rasgos que la *Pamería queretana* retoma para hablar de su identidad, es la lengua, misma que actúa como elemento que dirige y vincula las relaciones entre los miembros de la comunidad, su entorno natural, las deidades y los antepasados; es también el vehículo que le da orientación a la perspectiva del pasado, del presente y del futuro de la etnia, es un espacio comunicativo donde circula un flujo de información sobre el mundo y sus formas.

De manera general existe una tendencia entre los xi'oi adultos y ancianos de entender a la lengua como una expresión *importante*³⁹ de su identidad:

“...es importante la idioma porque así si entiende como nosotros decimos las cosas...”
(Carmen Quinto; San Juan Buenaventura, 2005)

“...pero si usted aprende la idioma, no es que sea indio, sino que es amigo de los indios... yo sólo entiendo la idioma, ya no sé contestar, ni como hablar pero aún así se tejer la palma y todo...” (Petra montero; Las Nuevas Flores, 2005)

Como en distintos grupos étnicos que actualmente habitan en el país, la lengua ya no es un factor definitorio *de memberships étnicas*. Es común escuchar entre las familias Pames que *la idioma* poco a poco se ha olvidado o dejado de practicar debido a varias razones entre las cuales se encuentran distintas posturas:

“...Lo que nosotros necesitamos es aprender el español porque el hablar la idioma nos dificulta el encontrar buenos trabajos...” *“...Hablar idioma muchas veces crea problemas con la gente del pueblo...”* *“...Los padres y abuelos ya no enseñan idioma a sus hijos y nietos porque no quieren que ellos pasen los mismo problemas por tener que usar su propia lengua...”* (Anónimos).

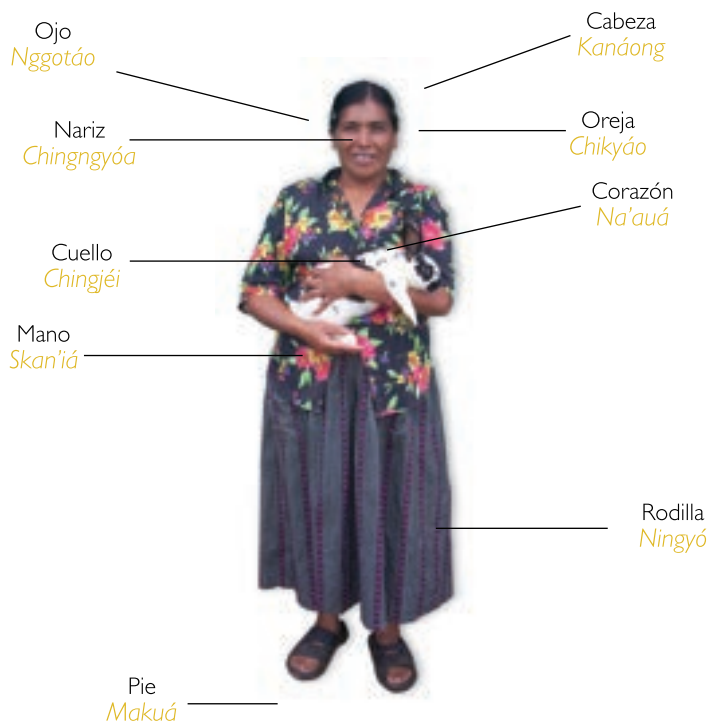
En últimas fechas, en la comunidad de las Nuevas Flores, algunos jóvenes han manifestado su intención de *mejor aprender el ingles para irse al otro lado, en vez de seguir medio aprendiendo el español* (Asunción; Las Nuevas Flores, 2004).

La situación lingüística de los Pames de La Sierra Gorda es compleja, ya que en el estado de Querétaro podemos estimar de las últimas estancias en campo (2005- 2008) que en la actualidad existen no más de quinientos hablantes de los cuales, la gran mayoría

39. Algunos xi'oi muestran gran orgullo por su lengua. En comunidades como El Rincón y Las Nuevas Flores, tres familias han visto en este asunto una forma esporádica de remuneración, ya que cuando llega algún investigador y les pregunta si saben hablar Pame, ellos contestan alegremente, sí se hablar, pero cuesta un peso la palabra y cincuenta pesos el cuento. Lo anterior se ha dado debido, entre otras cosas, al gran número de investigadores y agentes externos que han llegado sin que los xi'oi hayan visto alguna mejoría o repercusión de su vida cotidiana, a pesar de las largas horas que les han dedicado. Sin embargo, es una porción mínima de gente que tiene este tipo de actitud, la cual además, se va diluyendo con la convivencia.

Lengua

PARTES DEL CUERPO*



*Gramática propuesta por Chemín, 1984

son **los viejos** de entre 50 y 80 años, seguida por adultos entre los 25 y 50 años y el grupo poblacional donde están los niños y jóvenes hasta los 25 años.

Lo anterior tiene que ver con varias situaciones que a lo largo de su historia han impactado. Por una parte hay un proceso intenso de discriminación y exclusión por parte de los mestizos, a los cuales nombran “gente de razón”. Cuando los Pames llegaron a la serranía queretana, su peculiaridad lingüística comenzó a funcionar como un elemento de diferenciación y burlas.

Proveniente de la raíz del Pame septentrional de Santa María Acapulco, (Soustelle; 1993,370) la lengua que trajeron los viejos **acapulcos** fue transmitida de padres a hijos. Al interior de los pueblos funcionaba como un medio de comunicación eficiente que proporcionaba gran sustento de significación a los migrados que llegaban a estas tierras. Sin embargo, la posibilidad de mantener sus lazos fuertes hacia el interior del grupo, fue creando de forma paralela y quizá involuntaria fronteras identitarias con los mestizos,

quienes figuraban como sus empleadores, representado el poder económico y político de las tres microrregiones investigadas.

En las cabeceras de Tancoyol, Valle Verde y Purísima de Arista, los indígenas siempre llamaron la atención a los mestizos por su particular forma de hablar. Podemos señalar que estos lugares funcionaban como los centros de poder mestizos de los cuales las comunidades indígenas eran dependientes.

Ha sido en estas cabeceras que la particularidad lingüística de los indígenas se ha ido convirtiendo en un elemento tácito para adjetivar a los Pames, aglutinando también sus condiciones de pobreza. Hasta hace poco tiempo en estos lugares se escuchaban frases como: “...*hablan como guajolotes, ladran como perros, nadie les entiende y quien sabe si estén maldiciendo a uno, ellos son ignorantes por que no saben ni hablar cristiano*”⁴⁰.

A lo largo de los años estas frases han ido creando diversas implicaciones entre la población indígena. Ante el impacto negativo de su forma de hablar y los múltiples conflictos generados por las tensiones con los mestizos, los xi'oi fueron manteniendo la comunicación de su lengua materna hacia un ámbito privado, que iba desde la casa y hasta el ámbito comunitario, el cual de vez en cuando se extendía a un ámbito regional cuando entre las comunidades de Pames queretanas había relación.

Al mismo tiempo que la lengua se estigmatizaba en el mundo mestizo queretano, se convirtió también en una posibilidad identitaria, en el sentido que los xi'oi de Querétaro fortalecieron relaciones de solidaridad y hermandad con sus parientes de Santa María Acapulco, lugar en donde tienen filiado su cordón umbilical.

Fue debido a esta presión interétnica que entre la década de los 60s y 70s del siglo pasado los padres dejaron de enseñar la lengua a los hijos bajo argumentos del tipo: “*no quiero que mi hijo sufra de burlas como yo*”, “*para que pueda salir adelante*”, “*para que no sea tan indio como su padre*”.

A lo largo del tiempo, el contacto cotidiano del Pame y del español fue forjando una generación de ruptura, mismo que aceleró un proceso de transformación lingüístico, pues los herederos de la cultura xi'oi utilizaron el español para tener una relación más afable con los mestizos dejando a la lengua materna para *el consumo personal*.

A los hijos de esta generación solamente se les transmitieron pequeños usos de la lengua como palabras o frases sueltas, se les inculcó la lengua como una herencia del pasado y no del presente, se les mencionaron las características más negativas, como *nadie te va a entender o se van a burlar de ti*. La conjugación de todos estos elementos fue generando una marcada separación a la lengua ya que ella se asoció con conflictos y problemas cuando se relacionaban con sus vecinos mestizos, mismos que eran en muchos casos los dueños de servicios y patrones de los Pames.

40. Para mayor referencia ver la tesis de Flores González (2004) y Vázquez Estrada (2005)

Aunado a todo este proceso, se encuentra la inexistencia durante varias décadas de una política social del Estado que planteara posibilidades y estrategias para la creación de programas y proyectos que contemplaran el factor étnico de los Pames como una posibilidad para lograr el bienestar social.

Por ejemplo, los programas educativos en las regiones indígenas Pames han estado caracterizados por tratar de insertar a la cultura Pame dentro del universo mestizo. En teoría, la educación en estos poblados es de tipo bicultural,⁴¹ sin embargo, en la práctica se imparte educación monolingüe con dignas salvedades.

A nivel comunitario podemos señalar que en la microrregión de Tancoyol existe un manejo básico del vocabulario por parte de los niños, empero es limitado su uso conversacional fuera del ámbito familiar. Los padres de estos niños tienen una mayor comprensión y dominio del idioma, pero sólo lo practican en conversaciones con adultos mayores o en conversaciones determinadas: ***“lo que pasa es que sí entiendo lo que dicen, pero para responder es ahí donde se me dificulta”***. Los viejos son los que tienen un buen manejo de la lengua, ya que son poseedores de un vocabulario identitario que siguen comunicando entre miembros de la misma generación y a través de distintas generaciones.

Esta situación no existe en todas las comunidades, por ejemplo, en la microrregión de Valle Verde, las escuelas son completamente monolingües aunque tenga alumnos indígenas, ya sea xi'oi o Teenek. Salvo en El Pocito, donde se han ido integrando algunos contenidos básicos de vocabulario en idioma, en el resto de las comunidades indígenas que forman parte de esta microrregión se comparten tales características. Sin embargo, la situación lingüística al interior de las familias es un poco más crítica que en la región de Tancoyol, ya que son los adultos quienes tienen posesión de la lengua, la cual usan de forma aislada y de manera cada vez más esporádica eliminando generacionalmente la posibilidad de transmisión.

En la microrregión de Purísima de Arista ubicada en el municipio de Arroyo Seco, las comunidades San Juan Buenaventura y San José de las Flores son las que tienen mayor presencia de indígenas que se autoadscriben como xi'oi. La situación lingüística en estos dos poblados es también marginal, ya que en las familias indígenas la lengua es manejada al interior de las unidades domésticas como un referente histórico con un gran vacío en la praxis. Al igual que en otras poblaciones, los ancianos son los que en la actualidad manejan la lengua y manifiestan su tristeza en la manera como a lo largo de tres generaciones la lengua se ha diluido al punto en que ya casi se ha perdido.

41. El asunto se tornó complicado cuando en el año del 2001 en el kínder de la comunidad de las Nuevas Flores el antropólogo Mauricio Mayorga y el que suscribe encontraron un reglamento pegado en la pared del aula que prohibía a los niños el uso de la lengua. Posterior a la demanda de este acto discriminatorio la Secretaría de Educación Pública y el CONAFE pusieron un poco más de atención en la región.

Finalmente podemos señalar que en la gran mayoría de las poblaciones que componen las tres microrregiones Pames, el paisaje comunitario esta conformado por familias xi'oi que viven junto a mayorías mestizas, (excepto las Nuevas Flores y Las Flores) circunstancia que nos posibilita comprender la situación de la lengua en un contexto interétnico, mismo que puede enunciar desde expresiones de erosión y desuso, como de reflexión y reivindicación.

II. El origen

En las distintas comunidades pertenecientes a las tres microrregiones que conforman la población xi'oi de la Sierra Gorda queretana, se mantiene viva la filiación simbólica y de parentesco a la región de Santa María Acapulco.

Para los ancianos, el escuchar el nombre de su pueblo de origen produce una gran nostalgia y alegría; de una u otra forma siguen sintiendo que a pesar de los años de no regresar a su pueblo, aun está viva su pertenencia.

Dependiendo de cada comunidad se tienen múltiples historias que narran el éxodo que realizaron numerosos grupos familiares con el fin de conseguir mejores oportunidades de trabajo y alimentación:

“...A nosotros nos contó mi padre que hubo una sequía muy fuerte allá en el pueblo, no había agua, no había cosecha y no había donde salir a trabajar, fue entonces que siguiendo el río Santa María, encontraron trabajo como peones en algunos ranchos de gente de razón y luego poco a poco les fueron dando tierras y pues después de vario tiempo ya nos quedamos acá, pero a lo largo del año íbamos a Santa María, queda caminando como a cuatro horas y media, seguimos estando muy cerca...” (Don Toño, San Juan Buenaventura, 2005).

“...Casi los más viejos no somos de aquí, somos del otro lado del río Santa María, de la mera mata, allá están nuestros papás y abuelos enterrados, allá están nuestros tíos y familiares, yo viví allá como diez años, luego se puso difícil la cosa y me vine a trabajar para Tancoyol, acá, cortando caña. Teníamos un patrón que nos vendió un pedazo de tierra en Las Flores y de varios que éramos, pues ya se fue haciendo ese lugar con puro xi'oi...” (Don Nicho, Las Nuevas Flores, 2005).

“...Fueron tiempos feos, la gente se moría de hambre, no había que comer, mucha gente se quedó sin trabajo y comenzaron a buscar donde lograr mejor a sus familias, porque muchos niños chiquitos se morían de hambre y de enfermedad de la panza...” (Don Moisés, El Pocito, 2005).



S A G R A D O S

SIMBOLOGÍA

Asentamientos humanos

● Cabecera municipal

○ Localidades

■ Zona urbana

Vía de comunicación

— Carretera pavimentada

— Terracería

- - - Brecha

— Vereda

Límite administrativo

■ Límite estatal

■ Límite municipal

Hidrología superficial

— Corriente perenne

■ Cuerpo de agua

Sitios Arqueológicos

■ Cuisillos basamentos piramidales

■ Misión franciscana de Arroyo Seco

■ Misión franciscana de Jalpan

■ Misión franciscana de Tlancoyol, cuisillos y basamentos piramidales

■ Templo de Nuestra Señora de la Asunción

Elipsoide: WGS 1984

Proyección: Universal Transversa de Mercator (UTM)

Zona 14

Unidades: Metros

Datum Horizontal: WGS 1984

Fuente: Cartas topográficas de INEGI escala 1:50 000

cartas F14C28, F14C29, F14C38 y F14C39.

Las localidades son del censo de INEGI 2000

Elaborado por: M. en C. Lucía Sanaprhe Villanueva.

Cada una de estas historias encuentra en la llegada de la terrible sequía y su repercusión en la hambruna y la falta de trabajo, las razones que detonaron la salida de aquel pueblo ahora comprendido como idílico. Dentro de este idilio, los xi'oi queretanos tienen dos imágenes que abrazan con mucho cariño y señalan que los identifica como Pames: por una parte está la imagen del templo principal y por otro lado están las celebraciones de Semana Santa:

“...Yo lo que extraño es ir al templo del pueblo, con su techo de palmilla, con sus historias pintadas en las paredes y el piso de tierra, yo me acuerdo que cuando me llevó mi papá, (por que ya estábamos de este lado) me llamó la atención el animal que tiene en frente, estaba muy chiquilla y me dio miedo, luego me dijeron que ese dragón es el diablo que fue vencido por los apóstoles que llegaron hasta allá y construyeron el templo...” (Petra montero, Las Nuevas Flores, 2005).

“...Cuando uno entra por primera vez el olor es muy especial, huele a copal y a ceras, uno ve a la Virgen y hasta parece que esta viva, los santos se ven que están como mirando a uno y en los pies del cuadro de la Virgen está la calavera, dicen que esa calavera es de un santo que paso por el pueblo...” (Don Nicho, Las Nuevas Flores, 2005).

“...A mi papá le tocó en una ocasión hacer la faena para ponerle unos parches de palma al techo de la iglesia, nos contaba que estaba muy alto que desde el techo se veía toda la sierra, yo una vez lo acompañé y al mirar desde abajo, me senté en el árbol que esta afuera, ya que desde que me acuerdo ese árbol siempre ha estado allí, parece que quienes hicieron el templo pensaron en hacerlo junto al árbol por la buena sombra que da...” (Don Toño, San Juan Buenaventura, 2005).

En la actualidad Santa María Acapulco y su templo siguen siendo espacios convocantes a nivel suprarregional. Es muy notable que a pesar de que los xi'oi queretanos llevan al menos dos generaciones lejos de su comunidad de origen, siguen pensando que su pertenencia se encuentra en donde nacieron sus abuelos y padres. Lo anterior si bien tiene que ver con una filiación que observa un territorio y una identidad asociada a un pasado, también tiene que ver de forma muy directa con que la mayoría de los llegados a las tres microrregiones, nunca han sentido que la tierra que habitan les pertenece, ya que es muy común escuchar que siguen y seguirán en calidad de *arrimados*⁴²:

“...A veces yo le preguntaba a mis papás de que por qué no hacíamos la casa de tabiques o de material y él me decía que para qué hacíamos una casa bien, si de todas formas en el

42. Para mayor información consultar Ordoñez (2000) y Flores (2004)

T

radición oral

CONSEJOS PARA LA SEMANA SANTA

Tengan cuidado si van a ir a la fiesta, esos días andan los fariseos con sus machetes y son los que le ponen orden a la fiesta. Si llegas a la iglesia con sombrero, te dan un fregadazo con el machete, si estás sentado en la cerca de iglesia va y te levanta y si uno se pone a discutir con ello manda llamar a sus ayudantes y hasta la cárcel vas a dar.

(Doña Petra; Las Nuevas Flores)

En la procesión andan los diablos con su chicote, andan dando riatazos a los perros y a los borrachos, andan sonando una bolsa de cuero con corcholatas, es que ese es el Judas que vendió a Dios, luego es re cabrón, por que anda con las corcholatas y se le acerca a las mujeres. Yo me acuerdo que una de mis comadres, estaba soltera, se le acercó el cabrón y se tapó con el reboso y ese que le mete el cuero en las chichis solamente para hacer la maldad, eso les gusta mucho a los diablos.

(Don Toño; San Juan Buenaventura)

momento que quisieran los de razón, nos daban una patada y los echaban pal monte...” (Don Toño, San Juan Buenaventura, 2005).

La Semana Santa

Uno de los eventos que más recuerdan los Pames queretanos respecto a su origen son las celebraciones de la Semana Santa en Santa María Acapulco. Podemos afirmar que la gran mayoría de la población adulta en la Pamería ha estado al menos una vez en su vida presente en las fiestas.

Existe una gran claridad en cuanto a rituales, mitos, personajes y los momentos que se constituyen a lo largo de la fiesta que dura una semana. Entre los personajes que se recuerdan, se encuentran los fariseos, los diablos, **los tamboreros** y los **violineros**; asimismo, se recuerda también la velación y las procesiones diurnas y nocturnas que se hacen acompañadas de las imágenes sagradas:

“...Tengan cuidado si van a ir a la fiesta, ya que esos días andan los fariseos con sus machetes y son los que le ponen orden a la fiesta, si llegas a la iglesia con sombrero, te dan un fregadazo con el machete, si estas sentado en la cerca de la iglesia va y te levanta y si uno se pone a discutir con ello manda llamar a sus ayudantes y hasta la cárcel vas a dar...” (Petra Montero, Las Nuevas Flores, 2005).

“...En la procesión andan los diablos con su chicote, andan dando riatazos a los perros y los borrachos, andan sonando una bolsa de cuero con corcholatas, es que ese es el Judas que vendió a Dios, luego es re cabrón, por que anda con las corcholatas y se le acerca a las mujeres, yo me acuerdo que una de mis comadres, estaba soltera, se le acercó el cabrón y se tapó con el rebozo y este que le mete el cuero en la chichis nada más para hacer la maldad, eso les gusta mucho a los diablos...” (Don Toño, San Juan Buenaventura, 2005).

Durante varias décadas el regreso a Santa María Acapulco durante la Semana Santa formó parte no solamente del calendario festivo, sino que también estaba entendido como una visita inevitable dentro del ciclo de vida de cada persona. Por ejemplo, el hombre que estaba soltero aprovechaba esta fiesta para irse a conseguir una mujer; el que estaba enfermo iba a este lugar en busca de un buen curandero, etc.

En la actualidad las visitas a Santa María Acapulco por mucho, se han visto reducidas. Entre los adultos y los viejos siempre existe una alegría y nostalgia por el regreso, pero en el momento de efectuar el viaje siempre ocurre alguna circunstancia que les invita a quedarse. Además de la alegría por recordar su pueblo también ronda la incertidumbre de pensar: *“...Que tal si voy y ya mis parientes y mis familias ya no me reconocen o me comienzan a hablar en la idioma y ya no le puedo contestar...”*. Desde hace al menos diez años los Pames queretanos han comenzado a dejar de volver a su comunidad de origen.

III. Relación de los xi'oi con el ambiente.

Para los xi'oi, la relación con la naturaleza es una gran determinante para poder asegurar su supervivencia, reproducción social y cultural. El ambiente es para ellos la principal fuente de sustento físico e identitario. El Sol, la Luna, el Río y el monte son entidades sagradas a las que le siguen teniendo devoción y respeto, junto con otros elementos que constituyen el medio que los rodea.

La idea que estas poblaciones tienen respecto al ambiente los sitúa en un nivel que entiende al ser humano como una pequeña parte de la naturaleza, por lo cual el hombre no es superior al entorno natural, ya que vive gracias a las bondades que éste le ofrece.

En el trabajo de campo se encontraron diversas narraciones que tienen como personajes principales a las ranas, guajolotes, zorras, tigres, venados, hormigas, piojos, gatos, serpientes, lagartijas y codornices. Todas estas entidades tienen identidad y pensamiento, de hecho, en la manera que el humano se relaciona con ellos, tiene una implicación directa en *otros mundos*.

“...Dicen que los sapos no los debemos molestar, o matar; aunque usted los vea así feos y mugrosos. Luego hay algunas gentes que no les gustan, pero no por eso se debe molestar

porque luego uno va a necesitar de ellos y no lo van a querer ayudar porque usté les hizo algo. Pus que dicen que los sapos están aquí en este mundo, pero que cuando uno se muere, entonces se va para otro mundo; dicen que ese mundo es como éste, así, con cerros, montañas, árboles y luego, pus ustéw anda caminando por allá entre las laderas y le da mucho calor y tiene sed, entonces los sapos, allá en el otro mundo, cuidan y tienen magueyes y sacan pulque, entonces ellos los cuidan los magueyes y cuando usted tiene sed, si usté aquí los molestó, entonces no le van a dar tantito pulque para la sed, y va a tener que pasarse todo el tiempo buscando algo que tomar, sin que se le quite la sed...” (Justina Duran, Las Nuevas Flores, 2005).

Pero no sólo son los animales los que tienen voz y pensamiento para ellos, el reino vegetal contribuye con sus personajes tomando en cuenta los árboles, arbustos, hierbas y principalmente plantas como la palma (*Brahea bernardieri*), el chamal (*Dioon edule*) y la guapilla (*Hechtia glomerata*).

Herbolaria y medicina tradicional

PALMA

Nombre Científico: *Brahea berlandieri*

Nombre en castellano: Palma

Nombre en xi'oi: *Shijua*

Usos: Utensilios, accesorios y artesanías.

Parte utilizada: Hoja.

Tipo de uso: Con las hojas deshebradas se elaboran sopladores, cepillos para tallar cómales, cestos, petates, bolsas, monederos y sombreros.

Colecta y preparación: Se cortan las hojas de la palma, se tienden para su secado, se deshebran y tejen. En el caso de los cepillos sólo se unen las hebras.

Otro uso: Alimenticio.

Colecta y preparación: Se corta el cogollo o parte más tierna de la palma, se muele con ajo, comino, cebolla y sal al gusto en un molcajete y se consume.



MIRANDA Perkins, Kalina. 2003. Estudio etnobotánico de las comunidades pames (xi'oi): Las Nuevas Flores, Las Flores y El Rincón, del estado de Querétaro. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Naturales.
ESCOBAR Ledesma, Agustín. 2000. Recetario Indígena de la Sierra Gorda de Querétaro. Concina Indígena y Popular 52. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, D.F.

Los xi'oi tienen un conocimiento amplio de la vegetación que los rodea y la mayoría de las plantas que utilizan tiene la categoría de medicinales. Estas plantas las obtienen principalmente del matorral alto subinerme, el cual es un tipo de vegetación que se adaptan fácilmente a las sequías (Miranda, 2003).

La elaboración de sus remedios tiene que ver con una relación entre hierbas calientes y frías, por ejemplo: el romero amargoso (*Rosmarinus officinalis*) es entendido como una hierba de tipo caliente, por ello es utilizada para aliviar males de origen frío ya que su especialidad es el dolor de estómago. A partir de este principio (equilibrio frío-calor) existe una amplia y compleja clasificación de un sinnúmero de hierbas que también son usadas para aliviar enfermedades relacionadas con lo sobrenatural como el mal de ojo, el espanto, el mal aire y el faldeo, esto último tratado con semillas de calabaza de castilla (*Cucúrbita pepo*), de huaje y de melón, que molidas junto con la hierba del oso (*Aralia regeliana*), hierba del niño y el guachichil (*Pithecellobium dulce*) se untan en hojas de higuera (*Ricinus communis*) y se colocan en el estómago del enfermo. La sintomatología de esta enfermedad es muy compleja y requeriría de estudio posterior.

Las cualidades de cada planta, así como el contexto en el que se realiza la recolección, tienen que ver en muchos casos con el equilibrio simbólico de su temperamento y la capacidad de funcionar en contra de males y enfermedades.

Las mujeres poseen más conocimiento que los hombres respecto a las propiedades curativas y también alimenticias de las plantas, esto se explica por las actividades que desempeña cada género. Las mujeres se dedican a la casa y el hombre a las labores del campo, por lo que la mujer es quien se responsabiliza de la salud de la familia, además de proveer de alimento y combustible (leña) (Miranda, 2003)

A lo largo del territorio donde habitan los xi'oi, existen un gran número de plantas de uso comestible, esto es un reflejo del tipo de alimentación que siguen teniendo los Pames debido a su acercamiento con el monte y muchas veces a la preferencia por este tipo de alimentos ya sea por gusto, sequías que acaban con los cultivos o por falta de recursos económicos, que no les permiten consumir carne o alimentos costosos, pero su alimentación es variada debido a las flores y frutos de temporal (Miranda 2003).

En las tres microrregiones xi'oi podemos ver al interior de cada familia un compendio numeroso de recetas y tratamientos que en vez de quedarse en el olvido, progresivamente se han ido rescatando y preservando debido a la enorme eficacia que ellas representan⁴³.



43. Además existen varios casos de niñas que responden a esta información, "evidentemente adquirida de su madre o abuelas, lo que demuestra que el conocimiento se está transmitiendo de generación en generación" (Miranda, 2003).



Dentro de toda la flora utilizada por los xi'oi, se identifican un total de 13 diferentes tipos de usos dentro de los que destacan aparte del uso medicinal y alimenticio, el forrajero, para utensilios y maderables. Ello da una idea del vasto conocimiento y la importancia que tienen los pobladores xi'oi de sus recursos vegetales, producto de sus tradiciones y cosmovisión (Miranda, 2003).

Por otra parte la palma, el chamal y la guapilla son plantas que aparecen como una trilogía simbólica vital debido a que en etapas de crisis, han salvado a los Pames de enfermedades, los han librado del hambre, y les han otorgado materia prima para protegerse del clima.

De la palma (*Sabal mexicana*) por ejemplo, utilizan las hojas para hacer abrigos o capotes para la lluvia, actualmente la tejen para hacer petates, aventadores, cepillos para tallar comales, cestas, petacas, bolsas, techos de casa y asientos para sillas. La construcción y elaboración de estos objetos proporciona no solamente el beneficio del artículo en sí, sino que se crean durante todo el proceso de utilización de la palma desde la recolección, el secado y el deshebre, hasta el momento en que se está tejiendo, largos espacios donde se cuentan historias, se discute la vida y se genera una pedagogía identitaria.

El chamal (*Dioon edule*) les ha dotado de alimento a las familias cuando han estado hambrientas, el uso de la semilla de esta planta les ha funcionado para preparar diversos platillos cuando no se tiene dinero o hay épocas de sequía y no se cuenta con maíz. A nivel simbólico, el chamal ha sido considerado como uno de sus principales benefactores,

H

erbolaria y medicina tradicional

GUAPILLA

Nombre científico: *Hechtia glomerata*

Nombre en castellano: Guapilla

Nombre en xi'ói: *Guchaa*

Uso principal: Alimenticio

Parte utilizada: Hojas

Forma de colecta: Se cortan las hojas tiernas y se mascan consumiendo el agua que sale de ellas para calmar la sed, el resto de las hojas pueden mascarse y comerse o darlas despedazadas a los animales como forraje. Toda la planta también se puede consumir una vez cocida. Otra forma resulta al cortar todas las hojas queda sólo el corazón, éste se parte en dos y es consumido sin preparación alguna, y también se les puede ofrecer a los conches (guajolotes) y gallinas.

Forma de preparación: Para consumir cocida la guapilla se hace un hoyo de un metro de profundidad y se llena con leña. La leña se prende y encima de las brazas se pone una capa de piedras y luego la guapilla, que se tapa con hojas de palma recubiertas con tierra. Se deja cocer durante 24 horas, al término de las cuales se saca y puede ser consumida.

Otros usos: Forrajera.

MIRANDA Perkins, Kalina. 2003. Estudio etnobotánico de las comunidades pames (xi'ói): Las Nuevas Flores, Las Flores y El Rincón, del estado de Querétaro. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Naturales.

ESCOBAR Ledesma, Agustín. 2000. Recetario Indígena de la Sierra Gorda de Querétaro. Concina Indígena y Popular 52. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F.



por su piedad y benevolencia que es tomada e interpretada con carácter maternal y protector⁴⁴.

La guapilla (*Hechiita glomerata*) ha sido vista como el último recurso de subsistencia alimenticia, cuando no se tiene para comer ni maíz, ni fríjol o chamal, los Pames acuden a la guapilla como la oportunidad que tienen para cumplir con sus necesidades dietéticas mínimas. La guapilla es una bromelia que comúnmente se prepara en un horno de piedra o en un hoyo tipo barbacoa; en San Juan Buenaventura cuentan que la guapilla la comen desde tiempos de sus abuelos y **más antes**. Una de las formas de preparación consiste en sacarla con una estaca, cortar las pencas y poner la **piña** (corazón) a hornear: “...**Cuando no teníamos nada para comer, la guapilla siempre nos dio para quitar el hambre...**” (Carmen Quinto, San Juan Buenaventura, 2005).

Como podemos observar, los elementos de esta triada poco tienen que ver con los alimentos básicos de una alimentación sedentaria mesoamericana caracterizada por el

44. Además esta planta es una Zameaceae de importancia ecológica ya que es de muy lento crecimiento, nativa de México y que actualmente se encuentra dentro del listado de especies de plantas y hongos que se encuentran en la norma oficial, NOM-Ecol-059-94 con la categoría de amenazada.

uso del maíz, el frijol y la calabaza. Los xi'oi mencionan que la dificultad para sembrar en tierras poco profundas y accidentadas, junto con la incertidumbre de estar a expensas de un buen y puntual temporal, ha contribuido a que los Pames sigan preservando su vasto conocimiento como recolectores, ya que poseen un amplio conocimiento en donde sitúan los buenos lugares de recolección que durante generaciones han transmitido.

Finalmente podemos afirmar que el conocimiento que tienen respecto al carácter curativo de las plantas es tan amplio como su conocimiento a nivel gastronómico, un ejemplo de lo anterior se encuentra compilado en la investigación de Chemin Bässler (2000) respecto a la cocina local, en la cual se encuentran contemplados platillos basados en la flora y fauna regional.

En la apreciación del espacio serrano, los Pames también encuentran elementos interpretativos que rigen sus lógicas y orientan la dimensión cotidiana de su día a día. Los montes y los ríos también guardan diversos enigmas que generan devoción, respeto y gratitud entre los indígenas. "Es en el monte donde han encontrado los medios necesarios para defenderse de las sequías, guerras y acaparamiento de sus tierras" (Ordoñez; 2002, 8).

Por estas razones, esta entidad es muy querida y apreciada por las poblaciones Pames ya que es el dador de sustento material. Cuando se necesita cobijo, este ofrece abrigos rocosos donde mantenerse en resguardo, cuando se necesita alimento o materia prima para el trabajo, el monte brinda una amplia gama de plantas de las cuales utilizan desde las raíces, hojas, semillas, raquíz (olote), frutos, tallos, flores y troncos, hasta la planta completa. Así, además de estas bondades tangibles, el monte también encierra un gran sentido mágico y divino, ya que en sus veredas, cañadas y planos habitan entidades sagradas que forman parte de su cosmogonía.

El monte también es y ha sido testigo mudo de la unión entre hombres y mujeres. En una gran variedad de comunidades de las tres microrregiones, se menciona "**... Que los muchachos cuando se roban a sus novias se casan en el monte antes de reintegrarse al pueblo...**" (Don Toño, San Juan Buenaventura, 2005).

La relación del monte también está articulada de manera directa con el agua. Desde la concepción integral del medio, los Pames ven un vínculo intenso entre cada uno de los elementos que conforman su ecosistema, el cual a lo largo del año tiende a morir para volver a regenerarse, en un ciclo imparable donde el hombre no tiene el control de todas las expresiones de la naturaleza, sino simplemente es un elemento más dentro del complejo y extenso sistema.




A la par de los montes, los ríos también representan espacios simbólicos cargados de una fuerza semántica intensa. Los ríos Santa María, Ayutla y Verde son entendidos como sus grandes benefactores, ellos los han guiado por los diversos caminos de la Sierra y les han dotado de sus bondades: agua para beber, animales para comer y agua que puede contribuir al riego de sus siembras. El río Santa María por ejemplo, fue la guía para que los indígenas hicieran sus múltiples trashumancias y llegaran a Querétaro; en San José de las Flores, mencionan que las primeras oleadas de migrantes que llegaron a este lugar fueron dirigidas por el cause del Río. Es también interesante que este Río sea muy querido debido a que es homónimo de su pueblo de origen.








SIMBOLOGÍA



Asentamientos humanos

-  Cabecera municipal
-  Localidades
-  Zona urbana



Vía de comunicación

-  Carretera pavimentada
-  Terracería
-  Brecha
-  Vereda

Límite administrativo

-  Límite estatal
-  Límite municipal

Hidrología superficial

-  Corriente perenne
-  Cuerpo de agua

Especialistas

-  Hierberos
-  Hueseros
-  Parteras
-  Curanderos

Elipsoide: WGS 1984
 Proyección: Universal Transversa de Mercator (UTM)
 Zona 14
 Unidades: Metros
 Datum Horizontal: WGS 1984
 Fuente: Cartas topográficas de INEGI escala 1: 50 000 cartas FI4C28, FI4C29, FI4C38 y FI4C39.
 Las localidades son del censo de INEGI 2000
 Elaborado por: M. en C. Lucia Sanaphe Villanueva.

IV. La cosmovisión

A lo largo de su historia, los grupos humanos sobreviven en tanto que pueden vincularse social y culturalmente al medio que les rodea. Ello supone, además de la propia integración y reproducción del grupo, el reconocimiento de los recursos y las condiciones que el medio natural les ofrece para subsistir. Dicha situación se va construyendo a través de muchos años de experiencia y conocimiento empírico del medio ambiente, en la observación del cielo y las estrellas, la explicación de la lluvia y los movimientos del sol, así como el entendimiento de las cualidades, los riesgos y cuidados que ofrecen los animales y plantas del lugar; todo ello conforma un sistema de ideas que orienta y configura una interpretación que sirve para explicar la lógica con cual funciona la naturaleza. Sin embargo, este sistema de conocimiento posee la propiedad de ser dinámico y abierto, debido a que si bien contiene diversas interpretaciones históricas respecto a etapas y tiempos determinados, también acoge todas las ideas y transformaciones productos del andar cotidiano y de la relación viva y cambiante que se mantiene en el día a día con el medio. Es por esto que debemos comprender que la observación y el entendimiento de la naturaleza consiste en un complejo ideológico que es construido con el entendido de que es una forma incapaz de prever o controlar las múltiples variables de la naturaleza, ya que es un modelo que establece ciertas hipótesis alrededor de las múltiples e impredecibles formas en las cuales se puede manifestar la naturaleza:

“...Según como lleguen las nubes en los primeros minutos de la entrada del año, uno puede mirar como va venir el agua, pero pues aunque uno sepa como viene, el agua tiene muchos asegunes como para adivinar... ahora ya es muy difícil aunque antes parece que también...” (Don Nicho, Las Nuevas Flores, 2005).

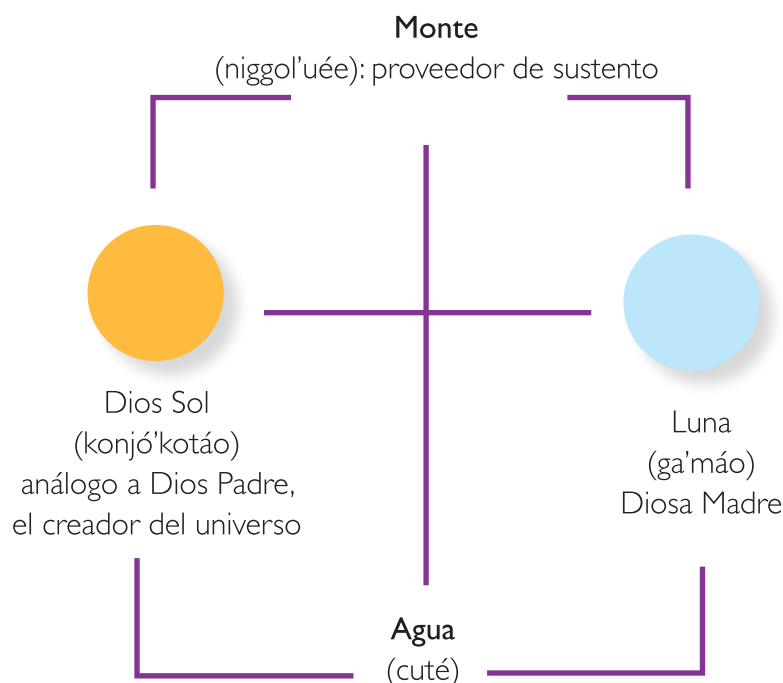
Sin embargo, este saber obtenido a lo largo de incontables días y noches producto de observaciones e hipótesis, se vierte en la memoria viva de los pueblos, misma que actúa como un receptor del flujo de estos conocimientos, pero que a su vez, va habilitando la creación de nuevos causas interpretativos debido a que la relación entre hombre y naturaleza a lo largo del tiempo se va transformando y por ende, se van modificando las interpretaciones que habilitan dicho vínculo, generándose así distintas dinámicas de resignificación que pueden conjuntar elementos de la memoria con interpretaciones matizadas por la diversidad respecto a la comprensión de la naturaleza⁴⁵.

En distintos grupos indígenas, la relación que establecen con el medio ambiente aparece como un vínculo multidimensional que enlaza una visión que percibe a la naturaleza como el escenario propicio de donde se obtienen los elementos necesarios para la subsistencia

⁴⁵. Fenómenos como las sequías, son interpretados por los Pames desde múltiples ópticas: desde un castigo divino y/o la falta de rituales propiciatorios, hasta la existencia de la contaminación, el smog de las ciudades y el calentamiento de la tierra, explicaciones que ellos mismos señalan haberlas escuchado en el radio y la televisión.

Cosmovisión

DEIDADES NATURALES



biológica del humano. Para ellos, esta interpretación de orden funcional se articula con una perspectiva que mira en la consecución de estos recursos toda una explicación de orden sagrado y metafórico. Es por lo tanto que como lo sostienen diversos autores⁴⁶, la relación con el medio ambiente se manifiesta como uno de los grandes causes que constituyen la cosmovisión de estos pueblos⁴⁷.

Llamamos cosmovisión a ese conjunto articulado de saberes y creencias que permite a los seres humanos explicarse tanto el mundo que le rodea como su propia existencia, este sistema de conocimientos conforma en la cotidianidad un modelo interpretativo de la realidad, mismo que prescribe, orienta, sugiere y califica la multiplicidad de relaciones que emanan de la existencia de los individuos.

Comprendemos que la cosmovisión es un proceso vivo, que se practica y afecta en el día a día; en el andar de los pueblos la cosmovisión va absorbiendo, modificando y adoptando elementos simbólicos de las culturas con las cuales se relaciona y comunica; el cruce de patrimonios de *otredades* y la modificación de unos y otros esquemas, crean

46. Viveiros De Castro, 1992; Lupo, 1995; Descola, 2001; entre otros

47. Según lo señala Espinosa (1996) podemos advertir que las cosmovisiones surgen a partir de la dinámica de la vida cotidiana y religiosa de una cultura y son tres grandes fuentes de conocimiento que la conforman, "una de ellas es la sociedad, otra es el cuerpo humano y finalmente la naturaleza." (Espinosa, 1996:55).

Cosmovisión

UNIVERSO XI'ÓI DEIDADES CATÓLICAS



modos diversos del **ser**. En estos estilos alternos y distintos podemos observar las huellas de diferentes paradigmas que los grupos generan respecto al cuestionamiento de su realidad y la manera en la cual la herencia del pasado se reconstituye de cara al futuro.

Su sistema cosmogónico está articulado con distintas **tradiciones del pensamiento**, por un lado tenemos una base de creencias e ideas relacionadas con una lógica a la cual le llaman "la más antigua", misma que engloba una perspectiva asociada a una vida seminómada, rica en una visión recolectora que mira al medio ambiente como una entidad viva, la cual comprende al río y al monte como las entidades y las dinámicas sagradas por excelencia. Con el paso de los años a este sistema de ideas y creencias se le han ido adhiriendo diversos elementos simbólicos a razón del vínculo que los Pames han tenido con otros

grupos indígenas. Creencias como el culto al venado, al trueno y los nahuales, han sido habilitadas por su vínculo con los Teenek; sin embargo, en la actualidad son asumidas sin reparo alguno como parte de su tradición.

Además del anterior compendio de saberes, existe dentro de la cosmovisión xi'oi un conjunto de creencias y rituales ligados hacia la religión católica instruida por la tradición franciscana misional del siglo XVIII, la cual es presidida por diversas imágenes veneradas en las que se encuentran: la virgen de Guadalupe, la virgen de la Luz, san Isidro Labrador, san Juan Apóstol, el niño Dios y la Divina Providencia. Además de las festividades a estas devociones están los festejos de Semana Santa en Santa María Acapulco y las celebraciones en torno a los difuntos en el mes de noviembre.

Tanto la tradición *antigua* como la católica fueron generando a lo largo de los años afectaciones mutuas e implicaciones en múltiples sus sentidos y significados, habilitando así la transición progresiva de cada una de las entidades sagradas que forman parte de su cosmovisión.

Siguiendo a Good (2005: 88,92) podemos señalar que la cosmovisión es un concepto amplio que postula una visión estructurada y coherente del mundo natural, de la sociedad humana y de la interrelación entre ambos: podríamos hablar de una lógica cosmológica-social o un modelo fenomenológico que tiene como una de sus características esenciales el mantenerse en tránsito.

Es por lo anterior que es necesario advertir para la comprensión de la cosmovisión de los Pames queretanos una gran versatilidad al cambio, a la emergencia y a la auto organización de las múltiples relaciones que se dan entre los elementos sagrados que constituyen el sistema cosmogónico.

En sus elementos constitutivos, este sistema está permeado por el cruce de los tiempos y de una gran diversidad de patrimonios vivos, donde la articulación de identidades y *otredades* han aparecido de manera constante generando en la cotidianeidad situaciones de crisis, las cuales catalizan y establecen las modificaciones y reconfiguraciones de la cosmovisión y sus distintos componentes, mostrándonos así la posibilidad de comprender la existencia no sólo de una cosmovisión en particular, sino de cosmovisiones en general.

Algunos elementos cosmogónicos

Como ya se señaló anteriormente, el sistema cosmogónico de las comunidades Pames distribuidas a lo largo de las tres microrregiones está conformado por múltiples elementos. Sin embargo, orientados por un criterio totalmente factual, tomaremos para el análisis sólo aquellos que los Pames consideran y definen como la parte *más antigua*, la que tiene que ver con las creencias asociadas con la naturaleza⁴⁸.

48. Asimismo el tema de cosmovisión es abordado con una mayor profundidad por Aguirre y López en su trabajo sobre territorio sagrado.



Chemin (1984) menciona que entre los Pames septentrionales del estado de San Luis Potosí aún existen huellas de su pasado trashumante reflejadas en la creencia del dios Sol (kunjú') y la diosa madre Luna (ngum'au).

Para el caso de los Pames queretanos, herederos de la tradición potosina a la que hace referencia Chemin, estos dos elementos continúan patentes dentro de su sistema de creencias. El Sol y la Luna aparecen actualmente como dos entidades sagradas ligadas con la concepción principio-fin⁴⁹ de los ciclos de vida tanto de la naturaleza como del hombre.

A ellas no se les comprende como entidades con una personalidad estática, todo lo contrario, se les considera como instancias poseedoras de identidades diversas, que van, -en el caso del Sol- desde su asociación con Jesucristo todopoderoso, hasta la idea que lo asocia con el calor que genera la fecundidad en la Tierra. A la Luna por su parte, se le asocia con la virgen de Guadalupe y en algunas comunidades se hace un vínculo muy estrecho con la virgen de la Luz, por la asociación metafórica de luminosidad que ambas poseen.

Además de esta movilidad identitaria, al Sol y a la Luna se les concibe como la energía o la fuerza que moviliza al resto de los elementos de su cosmovisión. Ambas entidades son el referente del andar del tiempo, en la salida y puesta del Sol los xi'oi observan el nacimiento del ciclo diurno, el comienzo de la vida cotidiana y la realización de las actividades **seguras y claras**. El pasar del Sol, así como su **fuerza** (calor), son comprendidos

49. Sucesos como los eclipses son tomados como negativos y perjudiciales para los humanos mencionan que estos ocurren porque el Sol o la Luna se pelean por el encuentro por la Tierra. Dicha pelea genera energías o fuerzas negativas que encuentran en las embarazadas a sus principales víctimas, las cuales en medida precautoria para evitar las malformaciones en sus hijos tienen que vestir ropa de color rojo.

también como elementos indispensables para la creación de vida, que junto con la noche y su relación con el agua, son necesarias para generar vida nueva.

En comunidades como Las Flores, Las Nuevas Flores, El Rincón, El Pocito y San José de las Flores, las creencias e interpretaciones alrededor de la Luna y sus cambios todavía se mantienen patentes. Se entiende que la Luna **“es la que lleva las cuentas para entender los tiempos”**, es muy frecuente que en la plática se mencione la costumbre de medir el tiempo de una gran diversidad de actividades a través de los ciclos de la Luna.

La recolección de la palma, del chamal, la crecida del río, la fertilidad de la mujer, las etapas del embarazo y la cuarentena son temas que están entre sí, vinculados por el proceso lunar. En la población de las Nuevas Flores algunas personas mencionan que también se toma en cuenta a la Luna para llevar las cuentas respecto a la crecida del maíz.

Entre los Pames viejos existe una dinámica intensa que consiste en significar los distintos elementos que constituyen el medio ambiente, ya que para ellos, la naturaleza es un paisaje constituido por diversos elementos que contienen vida e identidad.

En este escenario, el monte (nggol'uée) aparece como una de las entidades que mayor fuerza y más arraigo simbólico tiene en las comunidades xi'oi tanto potosinas como queretanas⁵⁰.

El monte encierra un gran sentido mágico y divino, ya que en sus veredas, cañadas y planos habitan entidades sagradas que poseen energías especiales, como lo son los nahuales⁵¹ y las brujas⁵². El monte es también un espacio donde habitan los tigres, los osos y los jaguares, animales temidos por los Pames, mismos que han provocado en más de una ocasión padecimientos graves que terminan en la enfermedad llamada susto. Además de todas estas propiedades, el monte es entendido como colector relacionado con el movimiento del agua; misma que genera una interpretación que observan una relación directa entre el agua de lluvia y el papel que tienen los montes para bajarla y distribuirla en distintos arroyos, manantiales y ojos de agua de la región.

50. En Santa María Acapulco esto tiene también un sentido particular; en cuanto se poseen las mismas palabras para llamar al monte, al campo y a la tierra.

51. El nahualismo es entendido por los xi'oi como la característica que presentan algunos hombres y mujeres, sin importar la edad, para poder transformarse en algún animal como la zorra, el guajolote, la gallina, el tigre o tigrillo, el tejón y el tecolote. Es importante señalar que esta creencia aparece en cada comunidad Pame de las tres microrregiones, y las narrativas al respecto son vastas. Para mayor referencia consultar el ensayo de Aguirre y López en esta misma obra.

52. Las brujas son entendidas como entidades maléficas que acechan los hogares durante la noche especialmente cuando hay niños o mujeres embarazadas. Cuando una bruja está cerca, se menciona que la madre del niño acechado tiene que conseguir algún listón rojo o algún hilo de este mismo color; mientras rezan siete padres nuestros. También tiene que hacer un nudo en cada padre nuestro para asegurarse así que la bruja estará atrapada. La creencia en las brujas es tan patente que algunos migrantes han visto brujas en el desierto de Arizona y en distintas ciudades de los Estados Unidos.

De manera paralela a esta entidad, también encontramos al Río. En un contexto tan árido como el que se presenta en la zona de las comunidades Pames de Tancoyol, el agua representa un elemento esencial para la reproducción de la vida. Los ríos Santa María, Ayutla y Verde, son entendidos también como grandes benefactores, ellos los han guiado por los diversos caminos de la sierra y les han dotado de agua para beber, animales que comer y agua que puede contribuir al riego de sus cultivos. El río Santa María por ejemplo, fue la guía para que los indígenas hicieran sus múltiples trashumancias y llegaran a Querétaro, en San José de las Flores, mencionan que las primeras oleadas de Pames que llegaron a fueron dirigidas por el cause del río.

Además del Río y el monte, Chemin (1984) señala que existen entre los Pames de San Luis Potosí: “Otras divinidades importantes como lo son el Dios trueno (nggonoE’), y el Dios venado mayor (ndí mazat, grande venado)” (Chemin, 1992:29).

Respecto al dios Trueno, bibliográficamente se menciona que tiene repercusión en distintas actividades ligadas tanto a la agricultura como a la recolección de plantas comestibles y medicinales.

Ordóñez (2002: 8-10) en su investigación en la región de Tancoyol, encontró que el respeto al Trueno sigue patente. Menciona que una de las formas en las cuales se combate al Trueno es mediante la quema de palma bendita. Ésta se teje al llegar a la Semana Santa y se bendice, es muy común encontrar en las puertas de las cocinas xi’oi restos de palma bendita, pues se tiene preparada por si el trueno anda rondando y se le quiere espantar⁵³.

Cabe señalar que las creencias ligadas al dios Trueno establecidas en la Pamería queretana, tienen que ver con personas que mencionan haber aprendido y escuchado estas ideas de parte de los indígenas Teenek; sin embargo, los Pames las han acoplado dentro de su marco interpretativo. Es quizá por esta razón, que en la actualidad en la comunidad de Santa María Acapulco, no existan referentes narrativos amplios en cuanto al Trueno entendido como una entidad sagrada.

Con respecto al dios Venado, actualmente se le recuerda pero ya no es venerado debido a que el culto a esta entidad tiene que ver con la petición de una buena cacería: “en Santa María Acapulco los cazadores llevan su ofrenda... que consiste en bolimes o zacahuil⁵⁴ y una botella de aguardiente” (Chemin, 1984: 197) para conseguir el permiso de la deidad y augurar una buena cacería.

Los Pames queretanos, como ya se mencionó, no hacen tal ritual debido a dos fuertes aspectos: el primero de tipo meramente funcional, debido a que son pocos los que se dedican a la cacería, en comunidades como El Pocito, El Rincón y San Antonio, la caza es una actividad que tiene una jerarquía menor en relación con la recolección o la siembra; el segundo se relaciona con el señalamiento de algunos viejos Pames que manifiestan que **“esa creencia es más de los huastecos que de los propios Pames”** (Don Carmen Quinto, San José Buenaventura: 2005).

Muchas de las facultades concedidas o que posee la deidad del Venado Mayor se sintetizaron como parte de las facultades y virtudes que tiene el monte, que

53. Esta creencia es aun muy difundida entre los hogares tanto de indígenas como de mestizos y no se puede inscribir únicamente en el ámbito de la región de la Sierra Gorda, sino que también se extiende a contextos urbanos.

T

radición oral

LOS ECLIPSES

Según la concepción de los pames los eclipses “suceden porque el sol y la luna se enojan porque la luna se quiere ir a pasear y el sol no la deja. Entonces se ponen a discutir y cada uno de ellos agarra para su propio lado, el sol sale por el este y la luna por el oeste, entonces, cada uno por su lado, pasan meses y hasta años hasta que llega el momento en que se comienzan a extrañar y se vuelven a juntar, pero el sol y la luna son como la gente, después de mucha alegría, al otro día se vuelven a enojar”

(Petra Montero; Las Nuevas Flores, 2005)

Entre los indígenas de este grupo existe la creencia de que cuando el sol y la luna se enojan hay mucha energía en el aire mismas provocan que los frutos tiernos de los árboles se caigan. Sin embargo, existen distintos amuletos que se emplean para contrarrestar tales efectos, entre ellos están los listones de color rojo atados a las matas o árboles frutales.

Se piensa que durante un eclipse las mujeres embarazadas deben protegerse con portar ropa de color rojo, pues de lo contrario, el bebé nacerá con alguna malformación corporal o incluso puede carecer de alguna parte del cuerpo.

en la actualidad es una entidad querida y respetada en la mayor parte de las poblaciones de la Pamería

Es interesante destacar la gran movilidad que han tenido las jerarquías sagradas dentro del simbolismo de este grupo, puesto que siendo provenientes de una tradición seminómada asociada a la recolección, la caza y el cultivo, el proceso de sedentarización y de reacomodo territorial ha tenido diversas implicaciones en cuanto a la síntesis de sus deidades. No obstante podemos señalar que actualmente a lo largo de la Pamería queretana elementos como el Sol y la Luna continúan siendo utilizados como pautaadores de los ritmos cósmicos y sociales; el monte y el Río aparecen en este reacomodo simbólico como las entidades depositarias de múltiples facultades sagradas sintetizando y absorbiendo las cualidades de otras deidades como el Trueno y el Venado Mayor.

Finalmente podemos señalar que además del Sol y la Luna, del monte y el Río, existe una gran cantidad de creencias que están relacionadas con múltiples elementos de la flora y la fauna, las cuales conforman, junto con los anteriores, un sistema normativo que orienta la cotidianidad.

Relaciones interétnicas entre los xi'oi serranos

Hemos visto que en las tres microrregiones de la Sierra Gorda queretana tenemos elementos culturales que pueden caracterizar de forma amplia la manera en que viven al interior de sus poblaciones los xi'oi de Querétaro.

Sin embargo, no podemos dejar de lado los vínculos que se dan con otros grupos sociales con los que se relacionan. La identidad tiene que ver con un proceso donde es importante la autoadscripción, dinámica relacionada con una afirmación y filiación hacia aquellos campos simbólicos que establecen los criterios de pertenencia hacia dentro de un grupo social.

De forma paralela a esta dinámica se encuentra la **heteroadscripción**, misma que se relaciona con la forma en la cual los **otros** perciben a los que se encuentran en los campos externos de una pertenencia determinada. Los grupos étnicos están en constante relación con diversos grupos, y es a través de las formas en las cuales se interpretan el uno y el otro, la manera como se construyen las directrices de la relación que se da entre sí. En las tres microrregiones estudiadas, podemos señalar dos tendencias marcadas en cuanto a las relaciones interétnicas que los xi'oi mantienen al exterior: una de ellas es con los mestizos (percibida de manera más intensa para las microrregiones de Tancoyol y Purísima de Arista), y la otra es con los Teenek en microrregión de Valle Verde.

En la actualidad, las relaciones que los xi'oi mantienen tanto con mestizos como con indígenas, son el reflejo del proceso histórico, social y económico en el cual han tenido tanto momentos afables y cordiales como llenos de discriminación y conflicto. Cabe señalar que desde la antropología existen dos obras fundamentales donde se describen las relaciones interétnicas entre indígenas y mestizos de la serranía queretana. Por un lado está la obra de Flores González (2004) donde se exploran a nivel histórico-político y cultural, la configuración de relaciones entre Pames y mestizos, centrándose en las categorías de racismo y hegemonía como los ejes conductores de su investigación; y por otro lado se encuentra la obra de Ordoñez Cabezas donde desde el fenómeno de la migración y la tenencia de la tierra se abordan de una manera procesual los distintos matices que han existido entre los Pames y mestizos del estado de Querétaro.

Lo que a continuación se presenta sólo es un escenario superficial sobre las relaciones interétnicas en las tres microrregiones; consientes que el tema demanda mucho más espacio, se hizo un esfuerzo para tratar de sintetizar diversos datos relevantes con los cuales se puedan comprender los cimientos en cuanto a las formas como se viven dichas relaciones. A saber:

Con la gente de razón

Entre las diversas comunidades indígenas repartidas en las tres microrregiones de la Sierra Gorda, es muy común escuchar que los Pames llamen a las personas que no son como ellos **“gente de razón”**.

Para los xi'oi, **la gente de razón** está representada por los mestizos, los extranjeros, la gente de las ciudades, las personas que hablan castellano, los ricos y los que tienen tierras.



Las características a nivel material que tienen estas personas se vinculan con “**tener dinero, comer bien, tener casas buenas** (de tabique y losa de cemento), **tener tierras, que vienen de sangre distinta a la Pame, que se les trata como personas, se visten bien, hablan bien el español y asisten a la escuela**”. A nivel de valores, opinan que los mestizos “**son malos, se aprovechan y burlan de los indígenas, les pagan mal cuando les trabajan sus tierras, son vengativos y violentos; cuando pueden hacen trampa, son egoístas y también viciosos**”.

Estas ideas que tienen los xi'oi con respecto a los **de razón** no se aplican estrictamente a toda la gente que conocen, en especial ellos asocian estos valores con los mestizos de las cabeceras; sin embargo, menciona Doña Petra que “**Los de razón también son buenos, hay gente de razón que nos ayuda y nos socorre, pero también hay mucha que es muy malora, sobre todo los del pueblo**”.

En el caso de la microrregión de Tancoyol, los indígenas han tenido un campo mayor de conflicto con sus vecinos mestizos debido especialmente a problemas agrarios, donde **los de razón** aseguran ser los legítimos dueños de las mejores tierras de la región, mencionando que los indígenas son los que quieren invadir esos terrenos que legalmente les pertenecen.

Según los xi'oi, esos terrenos son de su pertenencia debido a que históricamente esos territorios fueron los poblados donde originalmente estaban asentados; sin embargo, se menciona que algunas familias de mestizos lograron apoderarse de dicho lugar encontrando en la complicidad de las autoridades locales de aquellos días, la legitimación de este despojo.



Fue entonces que al llegar nuevamente los **acapulcos** a las regiones queretanas, producto de la migración que realizaron desde su natal Santa María Acapulco, los mestizos vieron a los indígenas como invasores y en la perspectiva de que quisieran tratar de organizarse para poder ejercer presión en la restitución de sus tierras, ejercieron una política de mano dura y desconfianza en contra de los xi'oi. Cuentan los ancianos que cuando los mestizos les llegaban a dar empleo en sus milpas, no les permitían hacer **la casa** de milpa con el fin de que **no quisieran echar raíces**; cuando les tenían que pagar por largas jornadas de trabajo, imponían trato especial entre sus distintos agremiados, favoreciendo siempre a los mestizos y abusando y maltratando a los indígenas. Según recuerdan los viejos que trabajaban en fincas cafetaleras y en el corte de la caña, sus patrones les maltrataban mucho, los fustigaban y castigaban, **tenían un gran coraje en contra de nuestra gente**.

Todos estos elementos contribuyeron a que los xi'oi tomaran una actitud de rechazo, enojo y desconfianza hacia los mestizos, quienes a su vez no cesaban en enfatizar las condiciones económicas desiguales en las cuales vivían.

Posterior a la década de los 80s del siglo pasado, se dieron algunos reacomodos de comunidades impulsados por el entonces INI, algunos líderes indígenas y algunos académicos que habían realizado trabajos de investigación en la región. Una de las características que compartían estos pequeños **ranchos** o comunidades, es que estaban localizados en parajes inaccesibles con servicios básicos. Con el fin de acercarlos a la cabecera, los impulsores del reacomodo establecieron negociaciones con los mestizos, los cuales después de largas controversias y polémicas aceptaron conceder ciertos territorios a los indígenas. Empero, lejos de que esto atenuara las múltiples actitudes de hostilidad entre unos y otros, poco a poco se fueron encendiendo las hogueras del conflicto interétnico, ya que los mestizos no otorgaron legitimidad al acuerdo y no concedieron ningún tipo de documento que garantizara la propiedad de dichas tierras.

En la actualidad, estos hechos han contribuido a que en las comunidades indígenas haya una opinión negativa respecto a los mestizos de las cabeceras:

“...Ellos no pierden oportunidad para chingar, se burlan constantemente de nuestra lengua, quieren abusar de nosotros sólo por que piensan que unos es menos que ellos...” (Petra Montero, Las Nuevas Flores, 2005).

Son múltiples las expresiones negativas en las que los Pames se basan para tener una apreciación desconfiada, esquivada y hasta de resistencia en contra de los mestizos. Las relaciones interétnicas entre un grupo y otro llegaron a un grado importante de tensión, tanto que a finales de los ochentas y en los noventas era común que en los bailes organizados en la cabecera de Tancoyol, los jóvenes se pelearan por disputas étnicas, animadas por el furor de la fiesta y las bebidas.

A la par de esto, ambas partes se ponían muy tensas ante la más mínima expresión de provocaciones de esta especie, llevando la ventaja en la mayoría de los casos **la gente**

de razón, debido a que su poder económico y político en distintas ocasiones **los ha librado** de polémicas con la justicia.

Desde la otra óptica, los mestizos tuvieron una percepción negativa respecto a la llegada de los indígenas, mencionaban que estaban **de invasores**, que eso les pasaba **por ser buenos con los indios, que los Pames eran muy ladinos y cabrones**.

Entre los mestizos comenzó también a circular la versión de que los **acapulcos** querían invadir sus tierras y que la llegada de algunas familias solo era el inicio⁵⁵.

En la actualidad, espacios como la escuela, el centro de salud y los comercios son los lugares donde la disputa esta a flor de piel debido a la convivencia. En las escuelas primarias de las cabeceras, los niños mestizos distinguen y discriminan a los niños muy a pesar de los esfuerzos que los maestros hagan, ya que existen estudiantes que están permeados por la información de sus padres y se burlan respecto a la forma de hablar de **los otros** diciéndoles que son **hijos del monte**. Los niños también acentúan la diferencia entre mestizos e indígenas haciendo énfasis y asociación entre la pobreza y el origen étnico. En algunas casas de salud lamentablemente no se ha erradicado la descalificación a las formas tradicionales para el tratamiento de sus enfermedades, argumentando los prestadores de servicio que los indígenas acuden a consulta sólo cuando están demasiado enfermos y muy poco se puede hacer por ellos⁵⁶. Finalmente, en los comercios como tiendas de abarrotes y casetas telefónicas, los dueños de estos negocios a veces les suben las tarifas a los Pames o cuando hay filas de gente esperando, si llega alguno de los **de razón**, se le atiende primero dejando en varias ocasiones el turno de los indígenas para después.

Sin lugar a duda, lugares como la iglesia y la subdelegación municipal, son espacios donde las relaciones entre estos grupos se mantienen **afables**, los personajes de autoridad como el sacerdote y el delegado implican al menos una tregua temporal entre la hostilidad histórica existente. Sin embargo, en faenas comunitarias o actividades relacionadas con programas gubernamentales, funcionan como espacios de disputa, puesto que como lo señala Flores (2004) muchas veces se les dejan faenas y trabajos más pesados a los indígenas.

Con los Teenek o Huastecos

Desde antes de la llegada de los españoles a este continente, las relaciones entre Pames y **Huastecos** han sido estrechas y constantes. Los xi'oi tienen un aprecio especial por sus vecinos indígenas o como ellos los llaman **huastequitos, huastecos o mexicanos**; dicho cariño está marcado por dos tendencias ambivalentes: por un lado una gran valoración y estima, y por otro temor y respeto.

55. Dicha situación generó entre ambos bandos una total desconfianza, aquí cabe mencionar que no todos los mestizos tienen una actitud racista y de menosprecio en contra de los indígenas, aquellos que la tienen son los que poseen intereses económicos y de pugnas territoriales.

56. Además de regañar al paciente por haberse prescrito infusiones de hierbas o algún otro remedio

En las comunidades Pames de Valle Verde, los entrevistados consideran que los Huastecos son gente trabajadora, muy parecidos a ellos, personas en las que pueden confiar, más solidarios y honestos que los mestizos. En ellos ven una parentela lejana que tiene que ver con su origen indígena, ya que para empezar el primer criterio que tienen los Pames para entender a los Teenek es que ellos no son gente de razón. Apoyados sobre este criterio, los xi'oi definen ciertas características de los huastecos ligadas hacia la lengua, la condición social y su cosmovisión.

Respecto a la lengua, mencionan que sus parientes territoriales hablan un idioma al que le llaman **huasteco** o **mexicano**. Señalan que aunque este lenguaje sea totalmente distinto al español, también es distinto al que la lengua Pame, pero que tiene algunas palabras, creencias y rituales que entre las dos lenguas se comparten, como es el caso del **mazatl**⁵⁷, **los nahuales**, **el bolime**⁵⁸ y **el zacahuil**, expresiones que van desde una transferencia lingüística que progresivamente fue abrazado por las familias xi'oi.

Mencionan que cuando van a trabajar el café o la caña, siempre han tenido como compañeros a los Huastecos, a tal grado que han establecido filiaciones no sólo de compadrazgo sino también de parentesco. La comunidad de El Pocito, por ejemplo, es un poblado compuesto por familias donde se han dado matrimonios y uniones interétnicas entre Pames, mestizos y Huastecos sin ningún tipo de restricciones o de normatividades en relación con el origen. Esto se lleva más allá en comunidades como San Juan de los Durán y Carrizal de los Durán en las cuales la población originaria estaba constituida por Huastecos llegados de la comunidad de Tanzozob. También lo habitaba un número reducido de familias xi'oi y posteriormente comenzaron a llegar mestizos que trabajaban en los grandes ranchos y haciendas huastecas. En la actualidad cuando uno llega a estos dos poblados y pregunta por los Pames o por población indígena, los mestizos no saben que es un Pame o que es un indígena, ellos dicen no saber las diferencias entre unos y otros.

Pero es en la presencia de **los huastecos o serranitos** donde encuentran la diferencia, identificándolos por su vestimenta tradicional (la cual se comenzó a perder a penas hace veinte años). Esta vestimenta era para los hombres, un pantalón y camisa de manta con bordados de hilo de colores llamativos así como el uso de una faja de tela roja y sombrero de palma, para las mujeres la falda negra, blusas de colores verdes, rosas, rojos, morados, huipil corto bordado a punto de cruz y un tocado que llevan en la cabeza hecho a base de estambres de varios colores entretejidos en la cabellera a manera de trenza.

Los mestizos de esta microrregión piensan que los Pames no son indígenas como los Huastecos porque no hablan ya su lengua, no tienen vestido y no tienen fiestas tradicionales, mencionan contrariamente, que los xi'oi son ya gente del campo o del rancho como cualquiera de ellos.

57. Venado.

58. Para mayor referencia a estos términos consultar el ensayo de Aguirre y López en esta misma obra.



I P C I Ó N



SIMBOLOGÍA

Asentamientos humanos

- Cabecera municipal
- Localidades
- Zona urbana

Vía de comunicación

- Carretera pavimentada
- Terracería
- Brecha
- Vereda

Límite administrativo

- Límite estatal
- Límite municipal

Hidrología superficial

- Corriente perenne
- Cuerpo de agua

Lengua

- Se autoadscriben como indígenas sin grupo
- Teneek
- Xi'oi
- Náhuatl

Elipsoide: WGS 1984
 Proyección: Universal Transversa de Mercator (UTM)
 Zona 14
 Unidades: Metros
 Datum Horizontal: WGS 1984
 Fuente: Padrón de comunidades indígenas del estado de Querétaro. Comisión para el desarrollo de los pueblos indígenas de México, 2008.

Lengua

NADÓO

perro



Los xi'oi también reconocen que los Huastecos, a deferencia de ellos, han sabido conservar por más tiempo el uso de su lengua y la práctica de sus costumbres: ***“lo que pasa es que ellos son más y tienen más dinero con que hacer sus fiestas”***, aunque los xi'oi observan que sus primos indígenas Huastecos también comparten características de pobreza ya que muchos de ellos tampoco tienen tierras y están en calidad de “arrimados”.

En relación con matrimonios entre Pames y Huastecos, estos se han dado con mucha frecuencia a lo largo de los años, especialmente en la microrregión de Valle Verde, que es el área donde podemos mencionar que ambas etnias tienen un contacto intenso, a tal grado que los Pames en algunas comunidades se han tenido que diluir entre una mayoría Huasteca que compite numéricamente con la presencia mestiza.

Además de que los xi'oi les tienen una gran estima a los Huastecos, estos muestran asimismo una gama de ideas y pensamientos ambivalentes hacia ellos, ya que sí bien en momentos se expresan con bonhomía de tal etnia, en algunos otros instantes tienen consideraciones despectivas, ofensivas y hasta actitudes de miedo.

Mencionan los xi'oi de forma frecuente que muchos de los males que ellos tienen como etnia, han sido propagados por los Huastecos, como el alcoholismo, la infidelidad

y el robo; en múltiples narrativas podemos encontrar que a los Teenek se les atribuye la desaparición de ganado y también de mujeres.

Por otra parte, a los Pames no les gusta hablar mal abiertamente de los Huastecos, ellos señalan que son muy astutos y tienen muchos poderes y conexiones con el reino de lo sagrado. Por ejemplo, los xi'oi identifican plenamente que los nahuales son de procedencia huasteca, ya que ellos los conocieron de forma paralela cuando entraron en contacto con los Teenek. Mencionan que en los trabajos del corte de caña, en las labores del campo y mediante algunos comerciantes que llegaban a sus pueblos, les iban contando las andanzas que tenían los nahuales.

Otra característica que los hace pensar respecto a su contacto con lo sagrado es que en la región donde viven los Huastecos habitan buenos curanderos, hierberos y brujos. Esto hace que se les atribuyan poderes de orden sobrenatural pero que en muchas ocasiones no son utilizados de manera benéfica.

Sin embargo, también mencionan la gran solidaridad que los Huastecos han tenidos con ellos desde todos los tiempos, los ven cariñosamente como sus vecinos y compadres. Finalmente podemos afirmar que la relación que tienen los Pames con los Teenek es cordial, solidaria y de afinidad étnica y de clase, debido a que ambos se afilian como grupos sometidos que históricamente han tenido que luchar por solucionar múltiples adversidades sociales.

Es a partir de este proceso de miradas tanto al interior y al exterior, como podemos encontrar los elementos culturales que se van conformando y redefiniendo su identidad como Pames.

Los xi'oi, al igual que otros grupos indígenas en México, están en proceso de reconfiguración identitaria, son un constructo étnico en constante cambio y dinamismo, en su interior perviven elementos tradicionales ligados tanto a su herencia indígena como a su hibridación mestiza; paralelamente a estos elementos también existen rasgos, ideas y acciones ligadas a la globalización y al resto del mundo.

Es también por ello que podemos mencionar que las relaciones interétnicas que establecen los Pames, tanto con mestizos como con Teenek, son relaciones que están atravesadas por distintos momentos históricos, que van moldeando la tensión o el equilibrio que existe entre ellas. En la actualidad, dinámicas como la migración internacional y la entrada de nuevas denominaciones religiosas han establecido las formas de reconstitución étnica que le permite al grupo obtener estrategia y sobrevivencia, a la vez que en su repertorio tradicional van surgiendo olvidos, se van encendiendo recuerdos de ideas y acciones del pasado que cobran nueva vida al calor del barroco de la sobremodernidad.

Con los otros xi'oi

Las familias Pames a lo largo de las tres micro regiones investigadas presentan diversos tipos de vínculos hacia **los otros xi'oi**. Podemos señalar que las interrelaciones más intensas se viven entre las poblaciones que forman parte de las microrregiones. Por ejemplo, en Purísima de Arista, la interacción entre San Juan Buenaventura y San José de las Flores se mantiene a lo largo del año, mediante la asistencia a festividades, intercambios laborales y relaciones de parentesco. Empero las relaciones con el resto de las comunidades Pames de las otras dos micro regiones es muy esporádica, ya que la distancia geográfica y la erosión de lazos de parentesco han ido construyendo una franja difícil de superar.

En la microrregión de Valle Verde, la comunidad de El Pocito es la única población con presencia xi'oi; sin embargo, estas familias aún mantienen relaciones con comunidades como las Nuevas Flores, Las Flores y San Antonio ubicadas en la microrregión de Tancoyol.

En la actualidad, los xi'oi que habitan la Sierra Gorda queretana mantienen relaciones de distintas intensidades con algunas poblaciones Pames de San Luis Potosí, específicamente con aquellos que conforman el núcleo de Santa María Acapulco (municipio de Santa Catarina, S.L.P.) como lo son: La Encantada, La Barranca, La Compuerta, San Diego, Limón de la Peña, El Mezquital, La Cuchilla, Laguna de Chacuala y El Carrizalillo.

Es interesante observar que la mayoría de vínculos que se han creado con las poblaciones xi'oi potosinas, están fundadas en lazos de parentesco. Actualmente entre los montes y las cañadas, distribuidas entre los accidentes y planicies de la Sierra Gorda, se encuentran espolvoreadas distintas veredas que unen varias de las poblaciones xi'oi queretanas con las potosinas, mismas que año con año testifican la articulación de un pueblo que se niega a sucumbir frente a las divisiones político administrativa del mundo contemporáneo.

Trazos de salida

Después de este recorrido sobre los elementos culturales que hacen comunes y específicos a los pueblos Pames de Querétaro, podemos hacer distintos apuntes en cuanto a la forma etnográfica de describir al otro. Una de las peculiaridades que se observaron en la elaboración de este ensayo fue la consecución de los datos y la estructuración de los argumentos.

El lector ha observado a lo largo de este texto algunas frases y citas de informantes Pames. No se han utilizado para acotar a las poblaciones en personajes, ni tampoco se han puesto con un afán folklórico, más bien, se han utilizado de sustento para otorgarle una perspectiva multidimensional al texto, ya que si bien estamos hablando de un pueblo que tiene una transformación cultural ligada al mundo occidental contemporáneo, también conserva entre sus miembros más viejos un capital tradicional que expone distintas referencias en cuanto al existir y devenir de su cultura.

Es pertinente poner las voces de estos personajes debido a que sus palabras encierran una reminiscencia histórica rica de contenidos ancestrales a la vez que contrasta



perfectamente con una forma pragmática y occidentalizada de los nuevos xi'oi, que acuden a escuelas de Louisiana o Carolina del Norte.

Aunque parezca contradictorio, resulta difícil argumentar *por qué algunos antropólogos* hablamos con tanta homogeneidad respecto a los pueblos *etnografiados: que los Pames esto, que los Teenek aquello y los mestizos lo otro*. En la actualidad es complicado manejar el peso de estas categorías que en su interior abrazan una gran heterogeneidad, diversidad y complejidad de formas de vivir la cultura. *Los antropólogos* dentro de las distintas labores etnográficas nos damos cuenta de todo ello, encontramos en las familias, en los barrios, en las comunidades y en los sujetos, formas alternativas que componen el mosaico de visiones respecto a la cultura de la cual emanan. Esto cada día se muestra más evidente, ya que no tenemos comunidades idílicas, homogéneas, tranquilas y llenas de pasado indígena prehispánico y núcleos duros, lo que tenemos ante nosotros es el reto de enfrentar la complejidad que nos presentan dichos espacios donde perviven múltiples visiones de la vida; en este sentido los antropólogos tenemos que realizar cotidianamente la tarea de dejar el romanticismo bucólico del *buen salvaje* y repensar nuestra manera de escribir etnografía, buscar formas retóricas y metodológicas distintas que no cosifiquen demasiado estas realidades, que busquen la pluralidad y la polifonía, pensamos que dentro de la etnografía, tenemos que convertirnos en portavoces de los otros más que en los artistas de un cuadro donde el lienzo no nos pertenece.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, Imelda y Velásquez, Verónica; 2005, Reporte monográfico de la comunidad de El Rincón, Tancoyol; Querétaro.

BARTH, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. 1ª Edición. F.C.E. México.

BARTOLOMÉ, Miguel. 1997. *Gente de costumbre y gente de Razón*. 1ª Edición, Siglo XXI. México.

CARDOSO, De oliveira, Roberto. 1992. *Etnicidad y estructura social*. 1ª Edición, CIESAS. México.

CHEMÍN, Dominique. El chamanismo en la región Pame de Santa María Acapulco, y de Tancoyol, *Qro*. Biblioteca de Historia Potosina, Serie de cuadernos # 92, San Luis Potosí, 1998.

CHEMÍN Bässler, Heidi. La fiesta de los muertos entre los Pames septentrionales del estado de San Luis Potosí. Biblioteca de Historia Potosina, Serie cuadernos #67, San Luis Potosí, 1979.

CHEMÍN Bässler, Heidi. Los Pames septentrionales de San Luis Potosí, INI, México, 1984.

CHEMÍN Bässler, Heidi. Los Pames. Baluarte de la resistencia indígena en Querétaro, Colección el Xitá, número 2, Culturas Populares, Querétaro, 1992.

CHEMÍN Bässler, Heidi. "Experiencia Del taller etnolingüístico Pame en Cárdenas, S.L.P". En: *xí'oi*. Coloquio Pame. Los Pames de San Luis Potosí y Querétaro. Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí / Instituto de Cultura de San Luis Potosí, Querétaro, 1996.

CHEMÍN Bässler, Heidi. Recetario Pame de San Luis Potosí y Querétaro. Colección Cocina Indígena y Popular, #26. CONACULTA, Culturas Populares, México, 2000.

DESCOLA, Philippe. Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social en Descola, Philippe; Pálsson, Gísli. (Coord.) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. Ed. S. XXI, México, 2001. pp. 101 - 123

COESPO, Progres, Gobierno del Estado de Querétaro. Índices de Marginación, 1995. Estado de Querétaro. Querétaro, 2000.

FLORES González, Antonio, 2004. Los "Pames" frente a la "gente de razón". El papel de la hegemonía y las relaciones de producción en las formas de racismo hacia los Xi'oi en Querétaro. Tesis de maestría. CIESAS, México.

KRIEG, Mercedes y Vázquez Alejandro; 2005, Reporte monográfico de la comunidad de Las Nuevas Flores, Tancoyol; Querétaro.

LAS CASAS, Gonzalo de. "Noticia de los Chichimecas y justicia de la guerra que se les ha hecho por los españoles". Citado en: Los Pames. Baluarte de la resistencia indígena en Querétaro. Colección el Xitá, número 2, Culturas Populares, Querétaro, 1992.

LÓPEZ, Ricardo y Orozco, Montserrat; 2005, Reporte monográfico de la comunidad de San Antonio, Tancoyol; Querétaro.

LUPO, Alessandro, La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales. CONACULTA-INI, México, 1995. pp. 79-105.

MAC GREGOR Campuzano, José Antonio. "Presentación". En: Los Pames. Baluarte de la resistencia indígena en Querétaro. Colección el Xitá, número 2, Culturas Populares, Querétaro, 1992.

MILLÁN, Saúl y Rubio, Miguel Ángel, "Los Pames de Querétaro" en Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región oriental, tomo 3, México, INI-SEDESOL, 1995 pp. 205-279.

MIRANDA Perkins, Kalina. "Estudio etnobotánico de las comunidades Pames (xi'oi). Las Nuevas Flores, Las Flores y El Rincón del Estado de Querétaro". Tesis de Licenciatura. Universidad de Querétaro. México. 2003

NORIA, José Luis. "Los Pames. Algunas consideraciones sobre su situación actual". En: xi'oi. Coloquio Pame. Los Pames de San Luis Potosí y Querétaro. Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí / Instituto de Cultura de San Luis Potosí, Querétaro, 1996.

NORIA, José Luis. "El pueblo Pame y la acción indigenista oficial". En: América Indígena. Revista del Instituto Indigenista Interamericano, número 3, 1994.

ORDÓÑEZ, Cabezas, Giomar. Pames colección, pueblos indígenas del México contemporáneo. CDI-PNUD, México. 2004.

ORDÓÑEZ, Cabezas Giomar. La trascendencia del monte para los Pames de la huasteca queretana. Ponencia presentada en el IV coloquio nacional sobre Otopames; México, 2002.

ORDÓÑEZ, Cabezas Giomar. Los Pames de la huasteca queretana ante la migración y la carencia de tierras. 1950-2000, tesis de licenciatura, ENAH/CIESAS, México, 2002.

POWELL, Philip W. La guerra chichimeca (1550-1600) Fondo de Cultura Económica; México. 1996

POTTER, Jonathan. 1998. La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social. Paidós. España.

PRIETO Hernández, Diego y Alejandro Vázquez. Xi'oi: los verdaderos hombres; en Diario de campo, boletín interno de los investigadores del área de antropología, número 70, octubre, Coordinación nacional de antropología/CONACULTA-INAH, México, 2004.

PRIETO Hernández, Diego y Alejandro Vázquez Estrada. Paisaje, patrimonio y pobreza Reinventando la Sierra Gorda queretana en Revista Diario de Campo N° abril de 2006.

SOUSTELLE, Jacques. 1937. La familia otopame. UAEM, IMC, AEM

TORRE, Lydia, (coord.) Xi'oi. Coloquio Pame, los Pames de San Luis Potosí y Querétaro. Centro de investigaciones Históricas de San Luis Potosí. Instituto de cultura de San Luis Potosí, colección memorias, San Luis Potosí, 1996

VÁZQUEZ, Estrada, Alejandro y Mayorga Martínez, Mauricio. Territorio e identidad Pame. Ponencia presentada en el V Coloquio Internacional Sobre Otopames.

VÁZQUEZ, Estrada Alejandro. Elogio a lo distinto. Relaciones interétnicas en el estado de Querétaro en Revista Diario de Campo, No 79 Agosto 2005, México.

VIRAMONTES Anzures, Carlos. De chichimecas, Pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro, INAH, México. 2000

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in Amazonian society.* University of Chicago Press, 1992.

Tópicos Selectos

La medicina tradicional en los pueblos xi'ói de la Sierra Gorda

Kalina Miranda Perkins

Hugo Castillo

El concepto de medicina tradicional

En los últimos años se han llevado a cabo esfuerzos por documentar los conocimientos tradicionales y/o populares, de los grupos indígenas y mestizos, como parte de la búsqueda para solucionar cuestiones sociales, ambientales, y problemas de salud. En este contexto, la medicina tradicional ha sido fuente de atención por parte de misioneros y exploraciones botánicas, académicos e investigadores desde la época colonial hasta nuestros días, tanto en áreas campesinas como en zonas urbanas.

Este tópico trata sobre la medicina tradicional practicada por los xi'ói de la Sierra Gorda Queretana. Definiendo antes de esto el concepto y su implicación, Lozoya (1996) menciona que las prácticas de la medicina tradicional representan un conjunto de conocimientos surgidos de la experiencia de cada pueblo y la búsqueda de respuestas desarrolladas por las diferentes culturas y grupos humanos frente a sus necesidades básicas de sobrevivencia en un ambiente dado. Asimismo, Oliver (1996) añade que éstas prácticas se basan exclusivamente en la experiencia y observación, y son transmitidas verbal o por escrito de una generación a otra. Menéndez (1994) menciona que el saber popular se caracteriza por estar en constante modificación, en el cual se sintetizan provisionalmente las concepciones y prácticas derivadas de diferentes saberes, conformándose un proceso de salud-enfermedad-atención, que supone la existencia, en toda sociedad, de representaciones y prácticas para entender, y de ser posible, solucionar la incidencia y consecuencias generadas por los daños a la salud. De esta forma, la enfermedad, los padecimientos y daños, constituyen un fenómeno generalizado desde el punto de vista social e ideológico a nivel macro o microsocioal, que se pueden originar en una diversidad de sociedades, ambientes y periodos históricos.

Al respecto Anzures (1989) menciona que "medicina tradicional" no es sinónimo de "medicina indígena", ni tampoco de medicina colonial hispánica. Es una nueva forma derivada de ambas corrientes e incrementada con nuevos aportes. Lo que la identifica y la diferencia de la "medicina institucional", es que sigue siendo no oficial, no legalizada, no civilizada, ni culta, a los ojos de la sociedad dominante.

La medicina tradicional en los xi'ói contemporáneos

Los pames utilizan un gran número de plantas para curar enfermedades, las cuales son divididas por ellos en sobrenaturales, nombradas también de filiación cultural o psicosomáticas, y las naturales. Las benignas o naturales pueden ser curadas por gente común con plantas y remedios caseros, con frecuencia la gente común, que posee conocimientos de plantas medicinales, se cura a sí misma y a sus familiares. Las sobrenaturales necesitan de la intervención de un curandero o hechicero para la detección y alivio del mal, el cual puede ser: hechizo, espanto, mal aire, mal de ojo, entre otros. En todas las enfermedades (sobrenaturales y naturales) se hace una bipartición en frías y calientes, por lo general las enfermedades calientes son las que provocan dolores agudos, mientras que las frías provocan irritación y se manifiestan a través de debilidad, falta de apetito y otros síntomas (Chemin, 1984).

Entre los xi'ói contemporáneos de la sierra gorda queretana, como se mencionó en el párrafo anterior, es frecuente todavía hacer uso de los recursos del monte, principalmente plantas, para tratar y curar sus males. Ya en la época colonial se hablaba de ellos como excelentes botánicos y curanderos. Sahagún menciona a los tamimes, los cuales según Leonardo Manrique podrían ser los pames del sur (Viramontes, 2000), como grandes conocedores de hierbas y raíces, de sus virtudes y cualidades (Chemin, 1984). Los recursos vegetales utilizados son recolectados en diferentes tipos de vegetación presentes en las tres microrregiones (Purísima de Arista, Tancoyol y Valle Verde), que incluyen ambientes secos como el matorral alto subinerme y matorral crasicaule; tropicales como la selva baja caducifolia; templados y húmedos, representados por el bosque mesófilo de montaña y el encinar. La diversidad de plantas que proliferan en estos ambientes, aunado a las plantas cultivadas e introducidas, y las malezas que crecen en los solares y orillas de caminos, ofrecen una gran variedad de recursos vegetales, de fácil acceso para el xi'ói, a diferencia de los medicamentos y servicios ofrecidos por las instituciones oficiales médicas, a las cuales les es difícil recurrir por la distancia, el costo y la carencia de los mismos.

Los especialistas

Entre los pames existen diferentes categorías de especialistas que sanan diversos males e incluso generarlos por tener esta facultad. Este tipo de personas pueden ser reconocidas desde su nacimiento, cuando se les augura algún don, como dice Escolástica Durán, de Las Nuevas Flores, Tancoyol, Jalpan de Serra: "...desde cuando nace un niño chiquitito, uno ve como está su hijo, lo observa. Si tiene dos chinitos en la nuquita, si usted quiere que su hijo sea nahual le corta los chinos, y si usted quiere que su hijo sea brujo hechicero, le deja los chinos ". Entendemos así por brujo hechicero aquel que hace un mal a una persona: el brujo, brujea porque tiene envidia, y si usted tiene que comer algo con eso mismo él le hace daño. Y dejan muy claro que hay diferencia entre bruja y brujo-hechicero: las brujas que chupan sangre esas son de otro tipo, esas nomás chupan sangre. Y las brujas hechiceras

nomás hacen brujería. También hay diferencia entre los brujos y los brujo hechiceros con respecto a los curanderos: los curanderos, esos curan pero no nacen con chinitos en las orejas. Nada más cuando nacen de chiquitos, ya empiezan a crecer, llegan a una edad que ellos conocen a la persona que tiene un mal y ven cómo está enfermo. Lo que pasa es que en los sueños es donde conocen (Martínez y Miranda, 2008).

A pesar de que los xi'ói de la pameria queretana ya no cuentan con curanderos, la medicina tradicional es practicada en forma doméstica por amas de casa, así como por parteras, hierberos, entre otros. Debido a que tanto las enfermedades naturales como las sobrenaturales siguen afectándolos, los pames se ven en la necesidad de seguir aplicando su conocimiento en referencia a la solución de los males que los aquejan.



Enfermedades comunes

Los padecimientos más frecuentes en los pames son la diarrea y el espanto. La diarrea es frecuente debido a que la mayoría de las casas no cuentan con baños y en ocasiones tampoco con letrinas, tienen piso de tierra, los animales acceden libremente a ellas, y generalmente escasea el agua, por ello las enfermedades del aparato digestivo se ven aumentadas. Por otro lado Chemin (1984) menciona que para los pames, las enfermedades de filiación cultural como el espanto, el mal aire y el faldeo son los principales agentes dañinos. El espanto o susto es descrito por Lozoya y Zolla (1984) como el padecimiento provocado por un encuentro repentino con seres humanos, animales, objetos inanimados o entes sobrenaturales, que provoca que el ánima o espíritu abandone el cuerpo. Los niños son los más propensos a contraer esta enfermedad. El mal aire o "aigre" consiste

en dolor de cabeza, ardor y comezón en la cara o cuerpo. El faldeo, a diferencia de las anteriores, no es una enfermedad muy común en México, sin embargo entre los pames sí lo es. Presenta una sintomatología muy compleja, que consiste en dolor de cabeza, vomito, inflamación del estómago, a veces dolor de estómago, pies y manos frías, borrachera, diarrea, calentura, llanto, entripado, y se puede reventar el ojo de calor. Estas enfermedades no tienen una explicación científica, están ligados con aspectos religiosos y forman parte de su cosmovisión ya que existen desde la época prehispánica donde la mayoría de las explicaciones son mágicas (Miranda, 2003).

Plantas medicinales

Las especies vegetales a las cuales recurren con mayor frecuencia los pames para curar diversas enfermedades, son en su mayoría introducidas (*Aloe vera*, *Matricaria recutita*, *Ruta graveolens*, *Rosmarinus officinalis*, *Artemisia ludoviciana* y *Allium sativum*). Esto se adjudica a la llegada de los españoles, los cuales introdujeron diversas plantas, que los indígenas de la época no conocían y empezaron a aplicar para diferentes usos, llevando a cabo combinaciones entre las que ellos ya conocían y las nuevas, también a remplazando las que ya conocían por las nuevas, debido a la admiración que les causaba las cosas introducidas por los provenientes del viejo mundo y su efectividad comprobada, ahora en la actualidad siguen permaneciendo estas plantas y se pueden encontrar en casi cualquier trabajo sobre medicina tradicional (Miranda, 2003).

122

Sin embargo también encontramos un amplio uso de especies nativas como las utilizadas para la diarrea, el espanto y otros padecimientos recurrentes. Tal es el caso de muicle (*Jacobinia incana*), de la cual se obtienen sus ramas para barrer al enfermo de espanto y mal de ojo. Y de aquiche (*Guazuma ulmifolia*) de la que se desprende la corteza del tronco para preparar una infusión que sirve para curar la diarrea. También hacen uso de hierba del negro ó prodigiosa (*Calea ternifolia*) para diversas enfermedades gastrointestinales como empacho, disentería, diarrea y dolores de estómago en general.

Para algunos padecimientos se utilizan combinaciones tanto de plantas nativas como introducidas. Tal es el caso del remedio para tratar el faldeo, que contiene: guachichil (*Pithecollobium dulce*) en combinación con la hierba del oso (*Aralia regeliana*), hierba del niño (*Asclepias curassavica*), semillas de calabaza de castilla (*Cucurbita pepo*), semillas de huaje y semillas de melón (*Cucumis melo*). Todo esto se muele y se envuelve en hojas jóvenes de higuera (*Ricinus communis*), colocándose en la panza y la espalda del enfermo amarrándolo con un trapo limpio.

Otro ejemplo se da con la curación del espanto para la cual se hace un ramito que contenga retama (*Senna atomaria*), malora (*Eupatorium sp.*), huela de noche (*Cestrum nocturnum*), y se barre con este ramo a las personas que se encuentren espantadas.

Los pames queretanos, a pesar de habitar en diversos ambientes y tipos de vegetación, de su separación en microrregiones dentro del estado y la inaccesibilidad de sus localidades,

comparten ciertos rasgos y características comunes, en cuanto al tipo de enfermedades, la categorización de sus especialistas y el tipo de flora utilizada como recurso medicinal. Posiblemente esto se deba a que tienen un origen común, la región de Santa María Acapulco, San Luis Potosí, además de que establecen comunicación y nexos familiares entre sus comunidades.

LITERATURA CITADA

ANZURES y B., M del C. 1989. La Medicina Tradicional en México. Proceso Histórico, Sincretismos y Conflictos. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

CHEMIN, H. 1984. Los Pames Septentrionales de San Luis Potosí. INI. México.
Lozoya, X. y C. Zolla. 1984. La Medicina Invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México. Folios ediciones. México. (Colecciones "El Hombre y la Salud").

LOZOYA, X. y C. Zolla. Y A. Aguilar. 1996. La medicina tradicional en Chiapas y el médico del IMSS- COPLAMAR. En: Plantas Medicinales de México. Introducción a su Estudio. (Estrada L., E. Editor). Universidad Autónoma Chapingo. México.

MARTÍNEZ, M. y Miranda, P.K. 2008. Etnobotánica de los xi-úi de la Sierra Gorda de Querétaro. En: Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca. Patricia Gallardo **Arias**. Compiladora. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).

MENÉNDEZ, E. 1994. La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional?. Alteridades 4(7) Pp. 71-83.

MIRANDA Perkins, Kalina. 2003. Estudio etnobotánico de las comunidades pames (xi-úi): Las Nuevas Flores, Las Flores y El Rincón, del estado de Querétaro. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Naturales.

OLIVER V., B. M. 1996. Mayas, Nahuas, Otomies y la Medicina Tradicional. En: Lecturas para el Diplomado Internacional. Plantas Medicinales de México (Estrada L., E. Editor). Universidad Autónoma Chapingo. México.

VIRAMONTES Anzures, C. 2000. De chichimecas, pames y jonaces, los cazadores-recolectores del semidesierto Queretano. Colección científica, Serie Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Pp. 44.





5



8



9



11

Santa María Acapulco

Es el centro religioso de los pames del sur (y de los pames de Querétaro). Diríamos más bien que es su corazón. De esta localidad y las rancherías que la rodean depende la realización de la mayor parte de las ceremonias y rituales importantes que celebran los xi'oi y por tanto, dada la característica imbricación de su religión y sus leyes cívicas, la supervivencia del orden social. La pérdida de en años recientes del templo principal, que simboliza el centro mismo de esta comunidad tan marginada económicamente ha generado, por un lado, un desconsuelo incomparable pero, por el otro, representa la oportunidad de reconfigurar "el costumbre" y renovar, dentro de los márgenes de las tradición que los caracteriza, los órdenes sociales y espirituales de los pames, que poco a poco se habían visto debilitados por un sinnúmero de factores. Esta aventura ha sido tomada con entusiasmo por las autoridades tradicionales y la población en general, y demuestra cómo, dentro de su aparente rigidez, la adaptación (al medio, a los cambios sociales del resto del país, etc.) ha sido una de las herramientas más eficaces y reiterativas de su supervivencia como grupo.

Renata Schneider Glantz



10



12



126



anécdotas

A anécdotas



Once apóstoles

-“Es que son once los huequitos porque eran para los doce apóstoles, nomás que ya no les cupo uno”

-“Yo digo que eso no pudo ser así, Don Félix: ¿por qué no mejor le hicieron desde el principio sus doce nichos a la iglesia o ya de pérdida sacaban al demonio y ponían ahí en su lugar el santito que les faltaba? Oiga, y ya en esas: ¿usted sabe cuál apóstol se quedó fuera?”

-“Pus la verdad no sé, yo ya tengo casi ochenta y no me acuerdo. Pregunta usted mucho. Pero, ¿sabe? Filomena, la que cura en San Diego sí sabe y sabe qué apóstol faltó”.

Fue en esta conversación que por primera vez que oí hablar de Filo. No sólo Don Félix Salvador u otros habitantes mayores de Santa María Acapulco se refirieron a ella en los meses venideros; también los niños me contaban que les curaba la panza, que les atendía el dolor de oídos, que les sonreía mucho mientras les pasaba con toda seriedad y frente a la nariz unos chiles calientes que los hacían estornudar.

128

A mí en realidad, no me interesaba tanto qué y cómo curaba Filomena, sino el hecho de que era ella quién sabía del apóstol que “se había quedado fuera”, y ese dato era invaluable para seguir profundizando en el programa iconográfico de la iglesia (el programa de los pames actuales, no el discurso franciscano al que obedeció la construcción del templo de la Asunción en el siglo XVIII y que tiene una iconografía mariana que no se relaciona en nada con los doce apóstoles). La restauración que hacíamos “y hacemos” debía, a nuestro juicio, centrarse en ambos discursos y ver cómo es que uno se complementaba con el otro, lo excluía o lo modificaba. Nuestro trabajo consiste en respetar ambos en la medida de lo posible.

Así que un día que Dominga me dijo que había ido el día anterior a ver a Filo para atender a su hijo, me inventé que a mí me dolía la panza y que quería ver si ella me curaba, que en la clínica no me daban razón de mi dolor. Y nos fuimos ambas a San Diego. Dominga para ayudarme a explicar qué me dolía, y también para localizar la casa, no me fuera yo a perder.

Puedo decir sin temor a equivocarme que al llegar conocí el lugar más bonito que he visto en mi vida: las montañas rodeando las casas esparcidas como arbustos en las laderas, el cielo casi encima de nosotros, la limpieza de los cuartos y la cocina, el color de la ropa colgada y Filo sonriendo para recibirnos.

Dominga pasó pronto a explicar mi “enfermedad” y la curandera hizo un par de preguntas que yo respondí lo mejor que pude. De ahí una limpia con huevo de la que no recuerdo mucho. Pero la instrucción que siguió sí la tomé en cuenta (y hasta entendí en mi limitadísimo xí’óí): “que venga mañana otra vez, y temprano”.



Al día siguiente volvimos Minga y yo. Me sorprendí mucho al ver que Filomena hacía esos paquetitos de hoja de maíz, huevo y masa que nosotros teníamos que sacar cuidadosamente de los huecos constructivos de la fachada norte de la iglesia, para después de limpiar el orificio volver a introducir en el mismo orden, no fuera que enfermáramos a alguien. Nunca creí que esas ofrendas obedecieran a males tan ligeros como un dolor de panza. Me pasó los molitos por el cuerpo, después me enchiló todita e hizo estornudar como loca. Unos momentos después, muy tranquila, me dijo que yo no había ido ahí a que la curara de nada, que eso era puro cuento y que lo que yo quería era conocer secretos y pasar la mañana viendo los cerros de su casa. Tiro los paquetitos en una bolsa de plástico que no me dio. Con su gran sonrisa me dijo que ya estaba hecho el cuento, que ahora hiciéramos lo que yo tenía que hacer.

Y eso hicimos: nos tendimos Filo, Dominga y yo toda una mañana a tomar café, recostadas viendo las nubes correr. Platicamos de mil cosas distintas, nos reímos de mi pame, nos tomamos fotos unas a las otras, nos peinamos con peines de dientes apretaditos, reímos de los chivos que saltaban en el corral, revisamos las tareas de sus nietos en cuadernos sucios pero llenos letritas prolijas.

Nunca le pregunté, ni ese día ni después, por el apóstol que faltaba, ni por las razones que tuvieron los antepasados para hacer nomás once nichos. Pero yo sé que ella, a nombre de todos los pames del ejido de Santa María, tiene razón: que eran los doce apóstoles pero no les cupieron en la iglesia y que es preferible siempre guardar ciertos secretos para no ofender a nadie, y mucho menos a un santito.

Renata Schneider Glantz

Mangos buenos

Durante mi segunda temporada de trabajo de campo en Agua Puerca (pequeño rancho pame del ejido de La Palma, en el estado potosino) en el 2006, ya había pasado de ser considerado por los pames primero como misionero, luego como ingeniero o funcionario de gobierno hasta llegar a ser el “hijo adoptivo de don Abel y doña Cristina”, dueños de la casa donde viviría por dos años. Para entonces mis andanzas eran más continuas y mi disposición era total; acompañaba a la gente tanto a la milpa como a la recolección de chamal, así como en visitas a parientes de otros ranchos y a las transacciones con los pueblos vecinos. Para entonces ya habría notado la percepción que los indígenas tenían respecto de la gente de algunos pueblos mestizos, ya que por ejemplo consideraban “buenas gentes” a los mestizos del rancho El Puente (perteneciente a Santa Catarina, SLP), mientras a los de La Palma o Rayón se les percibía como “delicados” y hasta abusivos. En esa gama de percepciones yo habría sido testigo de la amabilidad con la que eran tratados en El Puente, pero también de la dureza del trato de algunos comerciantes, terratenientes y funcionarios de pueblos como La Palma, Tamasopo o Rayón. En esta gama de percepciones sobre “el otro”, recuerdo muy bien una imagen que refleja, y matiza, estas relaciones de cercanía-lejanía, entre la “cordialidad” y las muestras de una alteridad explícita. Por aquellos días de Semana Santa, como vieja costumbre, los habitantes de Agua Puerca suelen realizar un viaje al interior de la sierra hasta una cascada conocida como “Los Chorros” (en los límites con el vecino municipio de Santa Catarina); este viaje representa una práctica relacionada con la apertura de la gloria (sábado de gloria), pero además se aprovecha para arribar hasta un pequeño valle cercano donde viven unas familias mestizas. Acompañaría entonces a don Maximiano en aquel viaje, serían 4 horas de camino hasta llegar a la cascada (que se convertiría en una bendición bajo un calor cercano a los cuarenta grados). Descender del barranco y cruzar el río no resultaba tan complicado, salvo porque el burro que llevábamos se resistía a tocar siquiera el agua, luego de varios esfuerzos finalmente lo cruzamos y seguimos avanzando sobre una apenas trazada vereda entre grandes cerros. El paisaje era plenamente gris, las lluvias tardaría aún en caer y la vegetación parecía estar completamente muerta; deshidratada y absorbida por el inclemente sol. De pronto, como parte de un espejismo aparecía bajo una breve planicie un campo verde y frondoso, milpas en elote y grandes árboles que circulaban los campos de cultivo brillaban a lo lejos. Al llegar, don Maximiano me diría que habitaban un par de familias mestizas este lugar (llamado “La Chaca”) y con los cuales tenían buenas relaciones, de hecho me diría que eran “buenas personas” porque además de permitirles trabajar en sus tierras, les regalaban mangos, de los muy abundantes que había en toda la ribera. Consideré un buen premio a tan largo viaje llevar algo de fruta de regreso y fue que, cuando traté de cortar algunos mangos de los árboles don Maximiano me diría: “no, los de los árboles no, esos no nos dan permiso, hay que recoger los del suelo”, entonces la tarea era escoger aquellos que fueran más aceptables para comer. Uno de los mestizos



estaba cosechando la fruta en una de las tierras y nos invitó un par de mangos que él había cortado del árbol, esto sería “me diría don Maximiano” una atención especial ya que nunca regalaba “mangos buenos”. Luego de descansar volvimos ya noche con el cargamento de mangos para la familia, pero la percepción de don Maximiano y demás gente era de la enorme bondad de aquellos mestizos que permitían a los indígenas recolectar los mangos tirados bajo los árboles. A mí francamente me parecía recriminable, ya que en no pocos casos los pames les habrían hecho regalos de sus productos (ollas, petates), o les “ayudaban” en sus tierras como peones; consideraba pues que la regla del *don* (de dar; recibir y devolver) no terminaba por equilibrar las relaciones humanas.

Antrop. Hugo Cotonieto Santeliz



El pueblo está en todas partes. Las migraciones Pames del estado de Querétaro.

Coordinación y redacción
Alejandro Vázquez Estrada

Investigación de campo
Imelda Aguirre Mendoza
Ricardo López Ugalde
Mercedes Krieg García
Montserrat Orozco Porras
Verónica Velázquez Guerrero
Alejandro Vázquez Estrada



Introducción

En la actualidad, las dinámicas sociales que se desprenden de la migración (tanto nacional como internacional) han transformado los distintos ámbitos sociales de las poblaciones indígenas en México. Sin embargo, esto no significa que sea hasta este momento que las comunidades hayan sufrido procesos de transformación y cambio. Lo que sucede es todo lo contrario, las localidades indígenas a lo largo de sus historias particulares han cruzado por diversas etapas donde los acontecimientos políticos, económicos y sociales de la vida nacional (y ahora mundial) han ido impregnando y modificando los escenarios de su cotidianidad.

Empero, la peculiaridad que tienen estos tiempos auspiciados por el coro de lo **globalizado**, es que los procesos de cambio al interior de las poblaciones tienen un ritmo que a simple vista se percibe acelerado debido a la intensidad con la cual los flujos culturales externos se incrustan y asimilan dentro de los cánones de **lo tradicional**.

Estos fluidos simbólicos y discursivos que van aterrizando en los caminos de lo comunitario, funcionan como creadores de espacios y posibilidades en cuanto a las formas y modelos en cómo se vive la **etnicidad**, postura que en algunos casos ha refuncionalizado elementos del pasado y en otras tantas simple y sencillamente las va relocalizando en espacios y tiempos ajenos a lo establecido.

Desde siempre, la migración ha sido el vehículo para movilizar patrimonios de culturas distintas. Los seres humanos transitan por diversos territorios y con ellos llevan a cuestas formas de pensar y formas de realizar sus estilos de vida. No es ajeno leer en las etnografías respecto al tema, la manera como la migración ha acelerado los procesos de cambio al interior de los sistemas normativos de estos terruños. En algunos casos vemos a la migración asociada con la aparición de nuevas denominaciones religiosas, adscripciones políticas diversas, cambios al interior de los roles de género y una infinidad de actividades inscritas en el mundo de lo cotidiano que se han ido modificando de manera directa o indirecta por parte de esta dinámica social.

En este entorno de flujos, nuevamente observamos que la cultura va conformando nuevas estructuras y formas de vivir la identidad. En la Sierra Gorda queretana, la migración internacional nos muestra la multiplicidad de estrategias mediante las cuales las comunidades Pames se están rediseñando, reconfigurando e incluso auto organizándose, mostrándonos mediante una multiplicidad de circunstancias, la heterogeneidad y dinamismo que caracteriza a las relaciones sociales de **eso que se llama comunidad**.

En las tres micro regiones Pames (Tancoyol, Valle Verde y Purísima de Arista) se observó que la migración, como un elemento de comprensión, no solamente nos permite mirar la situación actual de estos poblados, también nos ayuda a conocer su origen, el cual está caracterizado por una significativa movilidad del territorio, ya que la mayoría de las comunidades xi'oi del estado de Querétaro han surgido a raíz de movimientos

migratorios procedentes del municipio de Santa Catarina, localizado en el estado de San Luis Potosí.

Es la herencia seminómada proveniente de la tradición trashumante, la que ha procurado un compendio enorme de conocimientos que hoy en día tiene interesantes implicaciones dentro de su cotidianeidad, la cual está orientada por una continua búsqueda de la subsistencia del grupo. Guiándonos por este antecedente, nos es lógico entender a la migración como un estilo de vida para ellos puesto que ellos han llevado esta actividad como una de las características que los han distinguido durante siglos.

Una mirada al interior de los poblados xi'oi queretanos nos permite observar la confluencia de los nuevos personajes del folclore comunitario; es muy probable que en estos escenarios encontremos al rezandero, con su compendio de sapiencia ancestral haciéndole una limpia y dándole la bendición a su nieto para que este pueda pasar por la frontera sin ser visto por **la migra**; o la familia Testigo de Jehová que ha encontrado en este credo la posibilidad de enfrentar los retos de una vida caracterizada por la pobreza, o al joven migrante **cholo** que ha regresado para formar una pequeña banda de amigos reproduciendo mensajes y formas de hablar y actuar típicas de la cultura de frontera.

Es por esta articulación de tiempos y espacios, de discursos y expectativas, que miramos a la migración -sobre todo a la internacional- como un fenómeno multidimensional que genera cambios y crea repercusiones en los distintos órdenes de la vida cotidiana, porque los que se van, se llevan en sus bolsillos un compendio social y simbólico que les da una identidad de abrigo; los que se quedan, lejos de mantenerse en un **congelamiento cultural**, tienen la difícil labor de generar las estrategias sociales para que la ausencia de vecinos y familiares no signifique una pérdida o vacío al interior de la trama comunitaria y familiar.

Es en medio de estos escenarios de tránsito que la cultura se moviliza. Es necesario admitir desde la antropología que los elementos culturales que se mueven y se transforman, son elementos que se mantienen vivos dentro del conjunto de patrimonios que caracterizan determinada cultura. En esta maleabilidad y ductibilidad de la cultura, algunos cambios pueden generar tanto procesos de reafirmación a la tradición y la herencia formal y centenaria, como desencadenar procesos de mutación e hibridación cultural que se muestren amables al contacto de elementos exegéticos a sus herencias culturales.

En esta relación recursiva de tiempos, de culturas, de formas tradicionales y valores aceptados, la migración va creando patrones y posibilidades distintas de **vivir la vida**. Lo barroco de la vida Pame se entiende claramente cuando observamos que alrededor de esta conjunción de tiempos y mensajes también subyace la posibilidad de posicionar la **mismidad** junto a un desfile incalculable de **otredades**. Lo que observamos al interior de estas realidades diversas, es que la migración -en buena medida- ha sido un catalizador apto en conjugar lo inusual con lo cotidiano, de acercar con toda naturalidad una realidad internacional de un restaurante chino con un fogón para hacer las tortillas. Todos estos

elementos están en un canal permanente de encuentros y distancias, de flujo y afectación de patrimonios de manera constante -y ahora también con la gran peculiaridad de articular desde un marco internacional, lo comunitario-.

Alrededor de esta vinculación de elementos “discordes”, podemos observar que, desde el plano individual, familiar y comunitario, se van generando paulatinamente los espacios donde la reinención de lo ya dicho genera la selección de temas que se articulan con lo exótico para formar el día de mañana, nuevas formas de enfrentar lo cotidiano.

Además de esta gran capacidad que tiene la migración de movilizar y transformar patrimonios y personas, podemos agregar que es también un fenómeno entendido desde diversas ópticas, las cuales van desde un acto vinculado a las necesidades económicas y hasta ser comprendida como un rito de paso entre los jóvenes.

En la actualidad no podemos argumentar con suficiencia que la existencia de migrantes xi’oi esté propiciada únicamente por un aspecto económico. A lo largo de las tres microrregiones, observamos una gran diversidad de casos de migrantes que presentan una multiplicidad de elementos que constituyen los escenarios propiciatorios de salida, la migración es vista como un trampolín que los lanza hacia contextos diversos donde se puede encontrar solución a problemas y necesidades relacionadas con la pobreza; sin embargo, alrededor de este salto y en el proceso de realización del mismo, se van generando implícitamente distintos discursos que expresan la creencia de encontrar mediante este exilio, los caminos posibles para irse acercando a **la modernidad**⁵⁹, relacionándolo directamente con una ascensión económica, con un cambio de formas de vida y costumbres y sobre todo, con la obtención del status de **gente de razón**, asunto que les posibilita en algunos contextos la liberación de la tensión interétnica con los mestizos, tal y como lo menciona un migrante de Las Nuevas Flores: “...**A mi se me fue quitando poco a poco lo indio cuando salí del rancho y fui conociendo mundo**⁶⁰, **ahora pues somos ya como la gente de Estados Unidos o Nueva York...**”.

En estos factores, que tienen tintes más simbólicos que económicos, apreciamos cómo ha trascendido en el imaginario xi’oi tantos años de haber escuchado los mensajes de “la modernidad” instruidos por los medios de comunicación, por la relaciones con los mestizos y por la política del estado, prefijando **modelos** de vida asociados con “el desarrollo” o “el bienestar”.

Actualmente, una mirada superficial al interior de estas comunidades, nos podría decir que la migración de estos pueblos ha generado una enorme **pérdida cultural o una erosión**

59. Este término es muy mencionado por los Pames queretanos, los cuales señalan que en el otro lado, la vida es mucho más moderna y bonita.

60. Sin embargo, este migrante a pesar de que ha vivido en ciudades norteamericanas como Florida y Louisiana durante más de cinco años menciona que también le gusta mucho su vida en el rancho y que por eso regresa: “...**Aquí la verdad uno vive más tranquilo y más contento, aquí el mundo es sencillo, allá todo tiene mucha dificultad...**”.

de las tradiciones, pero lo que vemos, más allá de dicha pérdida o erosión, son procesos de reconfiguración étnica y de auto organización de patrimonios (tanto tangible como intangible) que van reinventando y relocalizando todo eso que tiene que ver con el **ser Pame**.

Algunas veces los antropólogos, cuando tratamos de hacer una investigación al interior de las poblaciones indígenas, hemos pensado que los elementos de la vida cultural comunitaria se presentan de forma lineal, acumulativa y estable, propiedades que nos han brindado la oportunidad de ordenar, dividir, equilibrar y colocar la realidad en perfectos *cajones de teoría*. No obstante, el mundo de **los otros** no se coloca fácilmente en una guía de Murdock donde podamos purificar y atomizar los elementos culturales que organizan la vida.



En la cotidianeidad, observamos que cualquiera de los elementos al interior de una cultura queda enorme para nuestras pequeñas *alacenas conceptuales* o nuestras frágiles vitrinas antropológicas. A veces nos ha costado muchos dolores de cabeza comprender que cada elemento de la cultura se encuentra aterrizado y ensortijado en medio de una red de relaciones que se mantienen en estable movimiento y, a la vez, en sucesos exponenciales de cambio. Ésta posibilidad de comprender a las culturas de los pueblos nos duele porque nuestro entorno de investigación se vuelve demasiado lábil, cambia y transforma, resultando para el antropólogo que aquello que hemos taxonómicamente separado, clasificado y etiquetado responde a un sólo escenario de los múltiples probables, o a un sólo patrón de relaciones que se establece en un contexto determinado.

Es este el reto ante el cual los antropólogos o académicos debemos de generar reflexiones novedosas y diversas para comenzar a *desaprender* las formas planas de comprensión del otro, al mismo tiempo que tendremos que ir dejando de lado la seductora tendencia que nos lleva a buscar en *lo profundo del núcleo de la cultura*, la explicación del todo.

Comprender la comunidad como un sistema complejo en constante movimiento nos permite observar de una manera multidimensional los fenómenos que ocurren en estos escenarios escurridizos y cambiantes.

Adoptando ciertas ideas del análisis de sistemas complejos podemos comprender a la comunidad como una estructura recursiva capaz de auto organizarse, lo cual implica, desde

una **mirada antropológica**, que la comunidad es apta en todo momento para rearticular y relocalizar los vínculos simbólicos y sociales que lo caracterizan.

Otra propiedad que debemos incluir, es que el sistema cultural “se trata de un sistema abierto que opera lejos del equilibrio” (Capra, 1998: 103), lo cual implica que el estudio de fenómenos tales como la migración pueden ser comprendidos como eventos que catalizan y prescriben la construcción de nuevas estructuras y maneras de autocomprensión al interior del grupo.

Estructura y movimiento son dos procesos que lejos de ser posibilidades antagónicas, simplemente se complementan debido a que la emergencia de la una, posibilita la subsistencia y la reconfiguración de la otra.

Es por eso que en esta introducción hemos hablado de **lo barroco** de la vida xi'oi, pensando a esta cultura como partidaria de una multiplicidad de patrimonios que han cruzado por distintos cambios de formas y esencias, transitando desde el seminomadismo, el catecismo misional, el despojo territorial, el reacomodo y manoseo político, hasta la migración internacional.

Por ello, pensar que una cultura o una identidad se pierden por migrar, es un asunto simplista que no nos deja observar el fenómeno con detalle. En el dar cuenta de los procesos de transformación y la manera en la cual se reconfiguran, se reconstituyen y se relocalizan estos pueblos, es una manera que nos permite comprender las adecuaciones al interior y al exterior de los poblados.

Coincido plenamente con en el planteamiento de Julieta Valle (2006) en el que menciona que los antropólogos debemos de dejar descansar por algún tiempo términos como **tradición, costumbre, núcleo duro**, entre otras. Valle menciona que los debemos dejar de lado hasta que no podamos integrar conceptos e ideas que sean multidimensionales y que sólo nos hablen de las culturas y sus transformaciones como sucesos aislados y cartesianos. Creo que este punto de vista articulado con sistemas del pensamiento complejo⁶¹ nos permiten hacer modificaciones teóricas que lejos de hacer taxidermia cultural, brinden posibilidades diversas para sacudirle el nombre de objetos a todos los sujetos que forman parte de las investigaciones; el pensar en los fenómenos de la realidad como circunstancias inscritas en dinámicas complejas, nos puede llevar a la necesidad razonable de desaprender las formas de hacer antropología y a generar preguntas distintas sobre las múltiples dimensiones que tiene un fenómeno como lo es la migración, pero sobre todo, comprenderla desde el ámbito de lo cotidiano.

61. Capra (1998), Prigogine (1984), Moran (2004) entre otros, que hablan del estudio de los fenómenos de la realidad desde una óptica de los sistemas complejos.

T

radición oral

HISTORIA DEL MAÍZ Y EL FRIJOL

Esta era una familia de la huasteca, del Estado de San Luis. No les faltaba nada de comer; no les faltaba el frijol y el maíz; por esa razón se daban gusto, tiraban el maíz y el frijol trillado una y otra vez.

Hubo una ocasión en la cual el señor se dirigía a su trabajo, cuando se topó con una niña y un niño, esos niños eran diferentes; la niña era morenita y el niño de color blanco. El señor les preguntó porque se iban, los niños dijeron que se alejaban porque no los querían, les pegaban y los trillaban, fue lo único que dijeron.

Así pasaron horas, el señor regresó a su casa y le contó a su familia lo que había sucedido ese día por la mañana. Después, poco a poco, vieron que el maíz iba desapareciendo ¡hasta que se acabó todo!, en ese momento se dio cuenta de que el frijol era la niña y el niño el maíz, de acuerdo al color.

El señor contó a las familias del pueblo su historia y los aconsejó que no desperdiciaran los granos de maíz y frijol, esta más que historia es como un consejo de que debemos cuidar el maíz y el frijol y no desperdiciarlo.

(Don Teodoro; El Pocito)

La migración... desde siempre un estilo de vida.

Para cada uno de los pueblos indígenas en México, la migración es un proceso que tiene características particulares en su génesis y desarrollo, algunos llevan años realizándolo, otros apenas van sumándose a él, en fin, a partir de la forma como desarrollan esta actividad, será la manera como la migración impregnará el estilo de vida de las poblaciones.

Los xi'oi, procedentes de una tradición **chichimeca** están marcados por un estilo de vida que tiene en la trashumancia y el seminomadismo una huella indeleble que orienta distintos campos de su vida cotidiana. A lo largo de los años, las ideas, los lugares, los motivos y las formas de migrar han cambiado, pero la idea constante de salir de un territorio establecido para buscar nuevos espacios de posibilidades se ha mantenido como una constante.

Los Pames son uno de los diversos grupos que conformaban ese gran **genérico** llamado chichimeca, destacado por ser un pueblo caracterizado según Soustelle (1937) por **ser más seminómada y menos bélico** que otros grupos pertenecientes a esta misma categoría.

De acuerdo con Millán y Rubio (1995) “los Pames ocuparon desde el siglo XVI una vasta región que, de norte a sur, se extendía desde Tamaulipas hasta Hidalgo y, de oriente a occidente, desde la Huasteca Potosina hasta el estado de Michoacán”.

“Desde la década de los años 40, en el siglo XVI, los agustinos fundaron las primeras misiones de esta región” (Chemin, 1984: 65), las cuales se encargarían de realizar un trabajo de conversión entre los Pames y Jonaces que se extendían por la Sierra Gorda (San Luis Potosí, Querétaro e Hidalgo).

Uno de los contactos más representativos entre los españoles y los pueblos seminómadas del norte de México fue la Guerra Chichimeca (1550-1600) enfrentamiento que generó a la larga un proceso de desplazamiento, asimilación y reducción de estas poblaciones nativas.

Incitados por la búsqueda de yacimientos de minerales preciosos, los europeos fueron generando en la región de la Sierra Gorda, una estrategia de avanzada que estaba representada por tres tácticas muy específicas, la primera era la lucha armada para el sometimiento de los pueblos y la redistribución y relocalización de sus recursos y territorios.

Paralelamente se utilizó la conversión religiosa mediante la construcción de centros misionales, donde se hacía énfasis mediante la enseñanza del cultivo del maíz y la realización de diversos oficios artesanales, en el establecimiento de sus poblados.

Finalmente estos grupos seminómadas se articularon a otros contingentes indígenas encabezados por los españoles, estableciendo así un proceso de hibridación cultural encaminado a sedentarizarlos.

Menciona Chemin que después de los agustinos (en el siglo XVI), fueron los franciscanos provenientes de la Provincia de Michoacán quienes se establecieron en “Xichú, Tolimán, Concá, Ahuacatlán, Jalpan y Tancoyol” (Chemin, 1984: 65).

Es interesante notar que las incursiones de agustinos y franciscanos en la región de la Sierra Gorda están caracterizadas por múltiples dificultades, las cuales estuvieron relacionadas con las transiciones políticas y económicas acordes a la corona. Es por tal motivo que estas dos órdenes religiosas incursionan en varios momentos entre 1600 y mediados de 1700.

Pero no todos los indígenas de la región quisieron participar fácilmente de aquellos proyectos misionales, y a disgusto con el proceso de saqueo de su territorio donde surgen **nuevos dueños** de las tierras que tenían bajo su resguardo, los xi'oi en poco tiempo fueron observando cómo progresivamente los españoles mediante encomiendas, comenzaron a utilizar las grandes unidades territoriales como espacios para hacer estancias de ganado y obrajes relacionados con la explotación de caña; lugares donde el indígena solamente podía acudir en calidad de explotado. Fue así que “Aquellos indígenas que no aceptaron congregarse y someterse al mandato de la Corona, se reagruparon en la Sierra Gorda,

lugar donde gracias a su capacidad guerrera y a su profundo conocimiento de la naturaleza, lograron resistir hasta mediados del siglo XVIII” (Prieto y Vázquez, 2004: 2).

Mediante una política de persecución, sometimiento y exterminio en manos de el Conde José de Escandón⁶² se mantuvo una relación bélica con los rebeldes, situación que tendría su punto culminante en 1748 en la sangrienta batalla del Cerro de la Media Luna, lugar al que mediante engaños fueron conducidos varios jefes chichimecas y donde tuvo lugar una masacre en la que muchos indios perdieron la vida, algunos se suicidaron, otros fueron hechos prisioneros junto con los frailes que salieron en su defensa y llevados a Querétaro, donde murieron a causa de enfermedades epidémicas⁶³.

Dos años más tarde llegaron a la región “los misioneros franciscanos del Colegio de *Propaganda Fide* de la Santa Cruz de Querétaro, encabezados por Fray Junípero Serra (1750), quién en la perspectiva de restañar las heridas abiertas por Escandón y sus soldados” (Prieto y Vázquez, 2006: 42) emprendieron una segunda evangelización hacia los núcleos poblacionales que todavía no estaban sujetos al gobierno virreinal, “desarrollaron un intenso trabajo misional entre la población indígena que dio lugar a las misiones de *Santiago de Jalpan*, *San Miguel Concá*, *Santa María del Agua de Landa*, *Nuestra Señora de la Luz de Tancoyol* y *San Francisco del Valle de Tilaco*” (Prieto y Vázquez, 2006: 42).

Desde estos nuevos centros misionales, Fray Junípero Serra y su grupo de frailes franciscanos, impulsaron una labor sustentada en un esquema de cooperativas sociales de apoyo mutuo, encaminadas a dar atención a las necesidades más acuciantes de la población y fortalecer sus capacidades para defenderse del despojo, el maltrato y la explotación de los ricos hacendados y las autoridades que los apoyaban.

Se tiene información que después de la terrible campaña de Escandón, la población se encuentra fuertemente disminuida: “En los siglos XVII y XVIII estos indígenas [los Pames] ocupaban todavía una región bastante extensa. En 1766 Fray Guadalupe de Soriano de la Misión de Fuenteclara o Jiliapan describe el hábitat Pame: En Landa más de 200 familias. Tilaco, lo mismo. Xalpa como 400 familias, Concá como 100 familias, Tancoyol como 200...”⁶⁴ (Chemin, 1984: 54).

En este proceso misional se articularon los conocimientos procedentes de la tradición Pame y el catolicismo misional, el cual les mostraba a los indígenas la importancia del arraigo y el sedentarismo como *las formas correctas* de vida, teniendo en la siembra del maíz y en la pedagogía de labores artesanales, los justificantes suficientes para anclar a los andantes a una sola tierra. Sin embargo, el carácter amplio de la Sierra Gorda siempre ha brindado un espacio llamativo y convocante para la realización de búsquedas y recorridos.

62. “A partir de 1721, sirvió como sargento y luego como teniente en la compañía del Regimiento de Milicias en Querétaro, accediendo a las operaciones efectuadas en las fronteras de la Sierra Gorda” (Chemin, 1984:66)

63. Soustelle; 1993: 562-563.

64. La autora citando a Soriano, 1766:54.

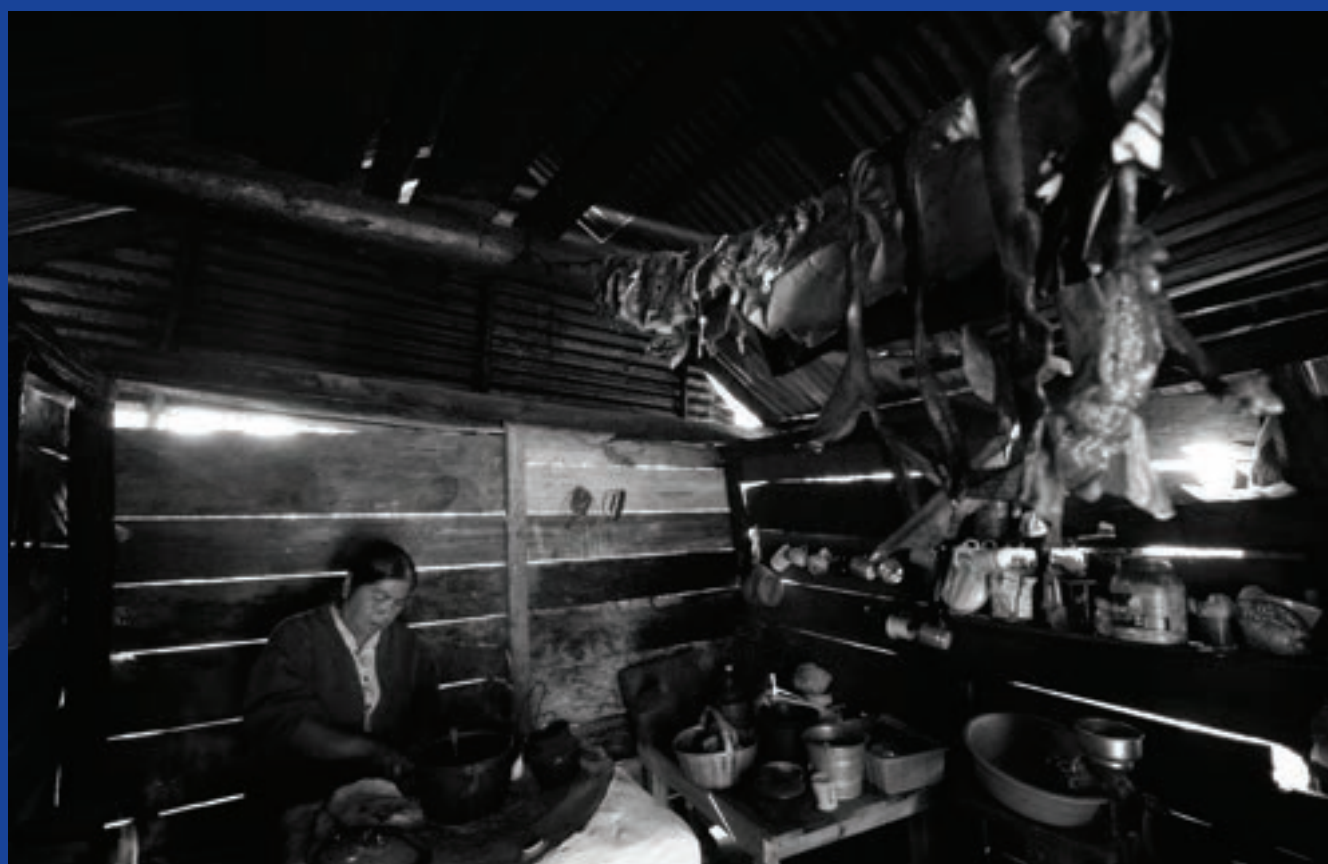
Lengua

BAREIK burro



Los xi'oi, al igual que sus vecinos los Teenek, ven en la geografía de la región serrana un territorio que no tiene límites estatales o municipales, ven en ella un terreno amplio que tiene que ser vivido y caminado para obtener de la naturaleza no sólo un sustento alimenticio, sino también explicaciones de orden cosmogónico. Esta necesidad de seguir en comunicación constante con la naturaleza no fue renunciada por los Pames que participaban del compendio de saberes misionales, más bien supieron articular ambas posibilidades generando estructuras de conocimiento capaces de vincular elementos propios de su tradición seminómada con los elementos de la vida sedentaria que se les estaban presentando.

Cuando se llevó a cabo la secularización de los misioneros franciscanos en la región (1770), surge una nueva transición dentro del estilo de vida Pame, provocado principalmente por la voracidad y ansia de tierra por parte de españoles, criollos y caciques, los cuales a la postre se sucederían como dueños de las grandes extensiones territoriales donde los Pames, que eran primeramente sus legítimos propietarios para el periodo de la conformación de las grandes haciendas en México, tendrían que trabajarlas pero ahora como jornaleros.



“Esta circunstancia favoreció la incorporación de contingentes indígenas y campesinos a la guerra de independencia que se desarrolló en la segunda década del siglo XIX. Muchos pueblos se levantaron con la expectativa de contener y revertir las ambiciones expansionistas y los crecientes atropellos de los dueños de las haciendas. Pero, lejos de disminuir el acoso y la reducción de los núcleos indígenas que subsistían en la Sierra Gorda, la independencia de México significó la introducción de una serie de medidas jurídico políticas que buscaban la desaparición de los indios como grupos étnicos diferenciados y la pérdida de espacios de autonomía y de control territorial que conservaron durante el período colonial”. (Prieto y Vázquez, 2006: 43)

A partir de este momento observamos como los xi'oi comenzaron a articularse en distintas zonas de la región huasteca para salir en busca de trabajo y alimento y fueron las huastecas (potosina, veracruzana, tamaulipeca e hidalguense) en donde los xi'oi se emplearon como jornaleros agrícolas en las labores referentes al cultivo del maíz, la caña y el café, actividades que históricamente han desempeñado junto con los Teenek y los Nahuas, en un clima de explotación y atropello.

Durante el movimiento de la Revolución Mexicana, algunos xi'oi participaron en diversos momentos, empero, ello no les significó un cambio en su “estilo” de vida. “Desde 1915 las leyes agrarias abrieron la puerta jurídica para obtener la dotación de tierras para los pueblos, sin embargo, los pueblos indígenas de la región estaban ya considerablemente disminuidos, relegados y fragmentados, reducidos a unos cuantos núcleos en áreas muy acotadas y marginales, sobre todo hacia el territorio de San Luis Potosí.” (Prieto y Vázquez, 2006: 34)

Paradójicamente en la región de Tancoyol y Purísima de Arista, este movimiento estableció de forma implícita la instauración de un nivel de mejoría agraria; lo peculiar del asunto fue que esto sucedió en razón y beneficio de manos mestizas y se alejó progresivamente de los indígenas de la región.

“En el siglo XIX el despoblamiento de la región que rodea a la vieja misión fernandina de Tancoyol por parte del sector indígena, fue seguido por el desplazamiento de habitantes de Santa María Acapulco, comunidad localizada al suroeste de San Luis Potosí, hacia los núcleos de población ubicados en la mencionada comarca. Desde entonces hasta nuestros días, el repoblamiento de la zona por los Pames ha mantenido cierta continuidad. Este repoblamiento se inició a partir de 1900” (Millán y Rubio, 1995).

Como hemos podido observar a grandes rasgos, la vida nacional y regional repercute de forma implícita o explícita en las distintas andanzas que los Pames van realizando. Existe un periodo posterior a la Revolución Mexicana donde se observa que la población xi'oi que estaba asentada en la Sierra Gorda queretana, tiene un repliegue hacia San Luis Potosí e Hidalgo debido a tensiones interétnicas con los mestizos que ahora aparecían como dueños de su tierra.

Respecto a la historia joven⁶⁵ de los xi'oi de Querétaro, Jacques Soustelle (1937) en su célebre estudio realizado sobre la familia otomí-Pame señala que para esos años “El Pame es hablado hoy en pueblos y caseríos que se reparten claramente en dos grupos: El Meridional repartido en Hidalgo y Querétaro y el Septentrional en San Luís Potosí” (Soustelle, 1937: 369) teniendo en Santa María Acapulco la comunidad más representativa con aproximadamente 1500 Pames.

De las comunidades queretanas que forman parte del grupo meridional se menciona al pueblo “de Tilaco (con 50 hablantes) y a las siguientes poblaciones: Los Humos (al este de Tilaco), San Juan y la montaña de La Palma, entre San Juan y el río Santa María” (Soustelle, 1937: 370) como las existentes en la región de serrana.

En dicha obra, Soustelle no menciona ninguna comunidad relacionada con las tres microrregiones donde actualmente viven poblaciones Pames queretanas, esto quizá está relacionado con las complejas relaciones interétnicas entre caciques mestizos e indígenas, las cuales a finales del siglo XIX, habían despintado de Querétaro aquel *manchón de gentilidad*.

Sin embargo, a principios del siglo XX, auspiciados por una crisis alimentaria agudizada por una fuerte sequía y “la difícil relación con el hacendado de El Capulín” (Ordóñez, 2004: 16), los Pames septentrionales de Santa María Acapulco tuvieron que abandonar su comunidad⁶⁶ y comenzaron a buscar en los tres espacios de la Sierra Gorda queretana los nuevos territorios que progresivamente se convertirían en los centros poblacionales donde se ubican los Pames de Querétaro.

Santa María Acapulco y sus tres destinos

a) Tancoyol (Jalpan de Serra)

Siguiendo las rutas del Río Santa María y buscando los caminos de la palma y el chamal, los grupos familiares de Pames potosinos iban asentándose en distintos parajes de la Sierra Gorda queretana, sobreviviendo mediante su gran conocimiento respecto a la caza y la recolección⁶⁷, quedando totalmente a expensas de lo que el monte les proveía: *“Cazaban culebras, liebres, comía la gente lo que hubiera, hasta armadillo, me decía mi papá que el tiempo estaba difícil... La gente buscaba lo que el monte le diera, chamal, guapilla, palmito, era la gente muy pobres, no tenían ni para hacer tortillas de maíz...”* (Anónimo, San Juan de las Flores, Arroyo Seco, 2005).

65. Me refiero a partir del siglo XX, ya que en el estado de Querétaro, la presencia xi'oi tiene una historicidad anterior a la conquista española. Más información en Chemin (1992)

66. Chemin señala para las primeras décadas del siglo XX la fecha del comienzo del éxodo xi'oi.

67. Según Doña Chabela (San Antonio): “...Dios tiró a los animales en el campo para que se alimente con ellos el que no tiene con qué...por eso todo animal que no se come no se mata...”



Al llegar al río Santa María, la dieta se iba complementando con algunos pescados, ranas, caracoles y camarones de río, pero sobre todo con amplios suministros de agua, recurso indispensable para seguir andando.

Aún con los alimentos procedentes de la caza, la pesca y la recolección, esto no era suficiente para conseguir el abasto y la tranquilidad de las familias, ya que si bien por momentos tenían resuelto el sustento alimenticio, finalmente se encontraban en el escenario de no poseer un lugar donde residir, factor que los empujó a seguir andando.

En el caso del poblamiento indígena en la comunidad de San Antonio⁶⁸, ubicada en la microrregión de Tancoyol, cuentan los habitantes que llegaron alrededor de 1920 pidiendo trabajo como jornaleros en las tierras de **los de razón**. Después de años de trabajo fiel y consecutivo con los patrones mestizos, los indígenas pidieron a los dueños que les permitieran asentarse cerca de las tierras de labor; los patrones les prestaron, regalaron o vendieron algunos solares únicamente para que vivieran. Se comenta en esta población que desde que llegaron los indígenas a la comunidad, los mestizos no querían darles terrenos, por que pensaban que pasando un tiempo querían adueñarse de más predios y los robarían⁶⁹. Es por eso que los mestizos tardaron varios años para dejarles un pedazo de tierra, tiempo en el que los x'i'oi debían de demostrarles fidelidad y respeto. Actualmente casi totalidad de los habitantes de esta población cuenta con el terreno del solar donde se ubican sus viviendas, siendo excepcionales los casos en que poseen tierras propias para las labores de la labranza.

68. Comunidad que dentro de esta microrregión, es la más cercana al río.

69. "...No es que uno fuera a desconfiar de ellos, pero que tal si se les ocurre decir que esta era la tierra de sus antepasados... ahí sí se iba a poner canija la cosa, por que ellos son indios de por aquí..." (Mestizo de Tancoyol).

Un habitante Pame de esta localidad relata:

“...Don Felipe nació en Santa María Acapulco, San Luis Potosí, salió con toda su familia de Santa María en búsqueda de agua, pues por aquella zona no llovía, hubo grandes sequías y se asentaron en el rancho de San Antonio, en este lugar tiene 40 años viviendo, antes estuvo asentado en el rancho El Tigre donde permaneció cinco años, así como en el rancho de La Joya donde permaneció cerca de 12 años. Salió de Santa María Acapulco a la edad de 16 años. El suegro de don Felipe consiguió el permiso para construir su casa en el rancho de San Antonio, su suegro también era originario de Santa María Acapulco, dicho permiso se lo concedió el señor Guillermo Rubio quien era habitante del rancho de San Antonio y además era dueño de bastantes extensiones de tierra en aquel lugar...” (López y Orozco, 2005: 19).

Para el caso de la comunidad de Las Flores la historia es muy parecida, ya que los grupos familiares continuaron llegando de Santa María Acapulco y se fueron asentando cerca de los lugares de trabajo donde los patrones les daban permiso.

La comunidad de El Rincón, que es el poblado más cercano a la delegación de Tancoyol, tiene su historia construida a partir de la llegada de varias familias procedentes de una comunidad queretana llamada Piedras Negras quienes más tarde se desplazarían a El Rincón. Mencionan que sus abuelos les platicaban que:

“...Vivía la gente en los montes y hacían sus casas entre las cuevas que hallaban, vivían del monte y cuando consiguieron jornal tenían que bajar a las tierras del plan...”.

A finales del siglo XX (en la década de los ochenta), a esta misma dinámica de reacomodo corresponde la creación de la comunidad de Las Nuevas Flores, la cual esta constituida por algunos viejos pobladores de la comunidad de Las Flores que tenía no más de 15 familias que quedaron entre Tancoyol y San Antonio; en palabras de sus habitantes, *quedaron en medio de la nada*, y gracias a esos reacomodos se les prometió acercar a los *indígenas a los servicios y a la modernidad*.

b) Valle Verde (Jalpan de Serra)

La comunidad del Pocito se fue conformando debido a la migración que hicieron los xi'oi potosinos en busca de mejores tierras para alimentación y trabajo, y de lugares donde se pudiera obtener agua y recursos que les permitieran vivir; fue así como fueron llegando de distintos puntos de la huasteca de San Luis Potosí (Aquismón y Tancoyol) y de poblaciones aledañas a Santa María Acapulco. En lo que respecta a los mestizos, se dice que ellos venían de la región de Tilaco, perteneciente al municipio de Landa de Matamoros.

Anteriormente, El Pocito pertenecía a Carrizal de los Durán, pero hace veinte años se le dio el nombre de “El Pocito” por tener un pozo que abastecía de agua a la comunidad. Según la tradición oral de este poblado, se menciona que antes había una hacienda que tenía la casa grande establecida en El Carrizal, los dueños de ésta eran los hermanos de apellido Durán, la hacienda contaba con aproximadamente 8000 hectáreas, cuentan que uno de los hermanos fue a conseguir agua a la comunidad de San Juan de los Durán y otro se quedó en el Carrizal, de ahí los nombres de las comunidades.

Uno de los primeros habitantes del Pocito fue don Juan Mar, quien a sus 78 años de edad es uno de los más viejos de la comunidad y de los pocos que todavía la habitan, ya que según informantes la mayoría de las personas que llegaron a habitar la comunidad en sus inicios ya han fallecido. Juan Mar nació en San Antonio Tancoyol y se fue a vivir a la comunidad de Carrizal a los 17 años de edad, comentó que de los primeros pobladores que llegaron a la comunidad fueron la señora Agustina y Martín Medina, Matías de Jesús, Pedro Rosales y Bruno Martínez, ellos venían buscando a su misma gente, como nos lo platica Don Juan: “...**Antes en la comunidad eran pocos mestizos y más Pames...**” (Don Juan Mar, El Pocito).

Otro caso parecido al de Don Juan es el del señor Teodoro montero; su papá fue uno de los primeros en llegar a la comunidad proveniente también de Santa María Acapulco, él por su parte comentó que entre las personas que fueron los fundadores de la población se encontraba una señora de nombre Rita y un señor que tenía el puesto de jefe de armas en la Hacienda que había en el Carrizal:

“...Aquí ya había como seis familias Pames y como tres familias de mestizos y había también en Santa Inés, pero de ahí se fueron al Pocito y a otras partes, mi papá se vino porque no se podía sembrar y aquí había mucho trabajo...” (Teodoro montero, El Pocito, 2005).

“También en El Carrizal había Trapiches [fábrica donde se producía aguardiente], el dueño de El Carrizal era un señor de nombre Pedro Torres, junto con un señor de nombre Primo Vargas, las primeras familias Pames se murieron y otros se fueron...” (Teodoro montero, El Pocito, 2005).

Con tales hechos se ha podido corroborar que entre los pobladores actuales de la comunidad, así como los que les precedieron (sus antepasados directos) se han originado una serie de oleadas migratorias, en un principio para el poblamiento del sitio actual donde se ubica la comunidad y después expulsando a algunos de sus actuales pobladores para migrar hacia algunos puntos en el interior de México y a los Estados Unidos.

c) Purísima de Arista (Arroyo Seco)

A partir del siglo XX comienzan a llegar a la región una serie de migraciones procedentes de Santa María Acapulco, las cuales aproximadamente entre 1900 y 1920 vienen a constituir los poblados que en la actualidad encontramos presencia Pame: San José de las Flores y San Juan Buenaventura.

Sin embargo, estas oleadas migratorias han tenido a lo largo de su historia sus momentos de expansión y repliegue, ya que a finales del siglo XIX la presencia Pame en la región es casi nula, misma que comienza a figurar por los flujos trashumantes a principios del siglo XX debido a las condiciones de miseria, tensiones interétnicas y problemas con los terratenientes.

La tradición oral de estas poblaciones menciona que al menos han transcurrido tres generaciones desde que llegaron “los primeros” a estos lugares, los cuales en su mayoría han fallecido.

Don Carmen Quinto e Ignacia Sánchez (los xi'oi más viejos de la comunidad de San José de las Flores), mencionan que ellos llegaron aproximadamente hace 55 años debido a la falta de tierra que cultivar, al poco trabajo y a la falta de dinero. Ellos vinieron a Querétaro en varias caminatas, señalan que no llegaron directamente hasta allá en un solo recorrido⁷⁰, sino que iban andando de lugar en lugar y subsistiendo mediante las pepenas (que eran las recolecciones de los sobrantes de las milpas de **los de razón** o de algunos otros campesinos).

Comentan que cuando la gente salía de Santa María, hacían su primera escala en Carrizal Grande para ver si había trabajo, luego continuaban su búsqueda movilizándose entre las poblaciones de Chacuala, San Diego, La Barranca, Mesa del Junco, las Lagunitas, La Encantada y Lagunillas.

Este movimiento era guiado por los contactos que tenían en estos poblados que ya tenían trabajo y sobre todo por los lugares donde los terratenientes y pequeños propietarios mestizos tenían tierras para el trabajo.

Dice Don Carmen Quinto que cuando llegó a este rancho, sus tíos y abuelos ya estaban asentados, puesto que ellos habían tenido una avanzada anterior y se habían quedado por esos rumbos debido a la cercanía con el río y a que tenían mucha palma disponible. Recuerda que en esa época sus familiares aún utilizaban el vestido típico de los Pames, que era calzón de manta para el hombre y vestidos de **colores alegres** (verdes, azules, naranjas y rosas) que actualmente siguen en uso en Santa María Acapulco. Platican que después de la llegada a esta comunidad, comenzaron a trabajar como agricultores en las milpas de sus “**patrones que eran gente de razón**”. En este tipo de trabajos sólo de vez

70. En estos recorridos trashumantes a falta de maíz se alimentaban de guapilla y de chamal, para hacer tortillas o largas o tamales, solamente con un poco de manteca, salsa picante y sal.



en cuando les pagaban con dinero, ya que siempre les retribuían a razón de la cosecha, ya fuera con fríjol o maíz.

Actualmente la región de Purísima de Arista cuenta aproximadamente con una docena de familias de origen xi'oi, distribuidas en las dos comunidades antes mencionadas. Al interior de estas poblaciones, la transmisión de la lengua se encuentra en un estado casi nulo ya que quedan menos de 20 hablantes. Así, factores como la migración o la continua conformación de matrimonios con gente mestiza establecen dinámicas en las cuales los Pames progresivamente se van adscribiendo como campesinos alejados de su origen indígena.

151

Migraciones y formas de migrar

Cuando las oleadas Pames encontraron algunos terruños en la Sierra Gorda queretana y progresivamente iban consolidando sus poblaciones en los municipios de Arroyo Seco y Jalpan de Serra, las tensiones interétnicas entre mestizos y Pames fueron estableciendo distintos conflictos y se fue consolidando, para los indígenas recién llegados, el estigma de “arrimados”.

Es importante señalar que después del largo y difícil recorrido por comunidades del vecino estado de San Luis Potosí, los migrantes que lograron asentarse en el lado queretano de la Sierra, no llegaron a tierras queretanas para encontrarse en un estado de bienestar y opulencia. Lejos de eso encontraron condiciones difíciles para la subsistir y un mercado laboral marcado por trabajo arduo, mal reeditado y con tintes racistas.

Debido a la mezcla de estas condiciones, nuevamente los xi'oi comenzaron la búsqueda de mercados laborales más favorables y progresivamente fueron aumentando

las distancias entre los centros de trabajo y sus lugares de residencia, siendo la migración la manera que volvió a abrir senderos a diversos destinos donde los xi'oi se movilizaron.

Siguiendo la clasificación que realiza Flores González (2004) sobre los tipos de migración que crean los Pames queretanos, retomaremos las siguientes dinámicas: migración rural-rural, migración rural-urbana y migración rural-internacional.

A continuación abordamos de manera más profunda estos tres tipos, tratando de resaltar sus peculiaridades al interior de las tres microrregiones.



Migración rural-rural

152

Desde la llegada de los contingentes “capulcos” al estado de Querétaro, estos han traído consigo una amplia tradición relacionada con la búsqueda incansable de trabajo y mejores alternativas para su subsistencia. Tradicionalmente empleados en las grandes haciendas de la región de la huasteca potosina y tamaulipeca, al momento de complejizarse las relaciones con los patrones y caciques de estas unidades de producción, los Pames comienzan a buscar nuevos espacios de trabajo, los cuales los han llevado para el caso de las microrregiones de Tancoyol y Valle Verde, a las regiones agrícolas de Jalpan de Serra, (Querétaro), Ciudad Mante y Ciudad Madero (Tamaulipas) y Ciudad Valles y Xilitla (San Luis Potosí) principalmente. En la comunidad de El Pocito se mencionan desplazamientos hacia las tierras de labranza en poblados pertenecientes a Aquismón en la zona huasteca de San Luis Potosí; para el caso de los xi'oi asentados en las comunidades de la microrregión de Purísima de Arista, estos migraron principalmente a Río Verde, Lagunillas, San Rafael y Calabazas, poblaciones localizadas en el estado de San Luis Potosí. Al respecto del movimiento en el estado de Querétaro, acudieron a la cabecera municipal de Jalpan de Serra, Arroyo Seco, Concá y Ayutla. Sin embargo, entre la década de los sesenta y los setenta se tienen registrados casos en la comunidad de San Juan Buenaventura de migraciones a las zonas agrícolas de San Juan del Río, Cadereyta y Ezequiel montes, en el estado de Querétaro.

La mayoría de estas migraciones está encabezada por hombres dedicados especialmente al trabajo de jornal agrícola, teniendo como principales labores la de aparceros, trabajadores de finca y cuidadores de ganado vacuno. Progresivamente, las mujeres comenzaron a salir a las cabeceras de los dos municipios con presencia Pame, animadas por la venta de productos elaborados con palma, principalmente petates, aventadores y mantelitos.

Una de las características que presenta este tipo de migración es que se va realizando por periodos de trabajo que oscilan desde una semana a los tres meses, dependiendo de la labor que se tenga que realizar. En notable la existencia de casos en los cuales, el lugar a donde se va a trabajar, ofrece mejores condiciones de vida para los migrantes. Además usualmente se encuentra la manera de asentarse definitivamente. Este ha sido el caso de trabajadores Pames de las microrregiones de Tancoyol y Purísima de Arista, que han encontrado en Jalpan, Río Verde y Ciudad Valles, los lugares para establecer su residencia.

Actualmente también existe el fenómeno de los **enganchadores** en algunas cabeceras municipales, quienes ofrecen trabajo agrícola por temporadas en grandes fincas productoras de jitomate, cebolla, chile y naranja en estados como Sinaloa, Veracruz y Tamaulipas.

Migración rural-urbana

Este tipo de migración comienza a consolidarse en las tres microrregiones a partir de la década de los sesenta.

Ante la compleja situación laboral como trabajadores agrícolas y la falta de sustentabilidad económica, las cabeceras municipales y los centros urbanos medios de la región comienzan a ser vistos como los espacios propicios para laborar. En la Sierra Gorda queretana las regiones urbanas que van generando zonas de atracción serrana son: en Tampico, Ciudad Mante, Ciudad Victoria y Altamira; en San Luis Potosí, Ciudad Valles, Tamuin, Aquismón, Alaquines y Río Verde. Se cuenta que en la década de los setenta, Pames de las microrregiones de Tancoyol y Purísima de Arista comenzaron a llegar a las ciudades de San Juan del Río, Querétaro y Celaya; en los ochenta se dirigen a Monterrey, D.F., Estado de México, Veracruz y Cancún. En estas salidas hacia centros urbanos los trabajadores x'i'oi se articulan en labores relacionadas con la construcción y el área de servicios.

Respecto a la construcción, ellos se van movilizandoy articulando con algunas redes de contratistas que los mueven a lo largo del año en distintas ciudades de la República Mexicana. En cuanto a las mujeres, ellas han migrado a Querétaro, Celaya y D.F. para realizar trabajos de limpieza doméstica. Progresivamente se han articulado con actividades relacionadas con el comercio ambulante (en Celaya y en el D.F.)

Una de las peculiaridades de esta migración femenina a las ciudades se observa cuando las mujeres parten solteras y se han “juntado” o casado en los destinos de salida. Cuando esto sucede, existe una marcada tendencia de radicar en el lugar de trabajo; sin embargo, también ocurre que se van a vivir al lugar de donde el marido es oriundo.

Cualquiera de las alternativas señaladas está estrechamente vinculada al no regreso a la comunidad, ya que cuando se establecen en otros lugares lentamente se va poniendo distancia en las relaciones familiares, aspecto que los Pames ven como muy natural, puesto que se dice *que las mujeres que salen a trabajar salen a buscarse un hombre*.





SIMBOLOGÍA

Asentamientos humanos

- Cabecera municipal
- Localidades
- Zona urbana

Vía de comunicación

- Carretera pavimentada
- Terracería
- - - Brecha
- Vereda

Límite administrativo

- Límite estatal
- Límite municipal

Hidrología superficial

- Corriente perenne
- Cuerpo de agua

Microrregiones

- Purísima de Arista
- Santa María Acapulco
- Tancoyol
- Valle Verde

Migraciones

- Migraciones ocurridas en el siglo XX
- Migraciones al interior de la Sierra Gorda de Querétaro

Elipsoide: WGS 1984
 Proyección: Universal Transversa de Mercator (UTM)
 Zona 14
 Unidades: Metros
 Datum Horizontal: WGS 1984
 Fuente: Cartas topográficas de INEGI escala 1: 50 000 cartas FI4C28, FI4C29, FI4C38 y FI4C39.
 Las localidades son del censo de INEGI 2000
 Elaborado por: M. en C. Lucia Sanaprho Villanueva.

Actualmente tanto hombres como mujeres que salieron a buscar trabajo a centros urbanos representan una de las formas de migración más intensas debido a que en estos lugares han encontrado trabajos que les permiten salir por temporadas, volver con mayor frecuencia a la comunidad y poder lograr la salida progresiva de la unidad familiar, como en el caso de familias Pames de las microrregiones de Tancoyol y Purísima de Arista, que han encontrado en Jalpan la posibilidad de tener un trabajo que les permita salir adelante. Cuando esto ocurre en buenos términos el padre sale y progresivamente se lleva al resto de la familia para buscar en ese entorno mejores posibilidades.

Finalmente podemos señalar que este tipo de migración es la que principalmente realizan las nuevas generaciones xi'oi, debido a que la migración internacional es más practicada por los mestizos, entre otras causas porque se necesita de un financiamiento económico más oneroso en relación con los gastos que se necesitan para salir a centros urbanos nacionales. Sin embargo, se dan casos como el de la comunidad de Las Nuevas Flores donde la migración internacional se vive con más intensidad.



Migración rural-internacional.

En la actualidad la migración internacional a Estados Unidos es un fenómeno que está muy extendido en la región de la Sierra Gorda queretana. Sin embargo, podemos señalar⁷¹ que la migración internacional entre ellos apenas esta cobrando fuerza en relación con la frecuencia como los mestizos la realizan.

En las tres microrregiones de la Pamería queretana, el fenómeno se ha venido dando desde hace aproximadamente 20 años. Pese a ello, donde se manifiesta un proceso de consolidación de dicha actividad, es en la microrregión de Tancoyol, particularmente en las comunidades de El Rincón, Las Nuevas Flores y San Antonio.

71. Mas información ver Flores González, Antonio. *Los "Pames" frente a la "gente de razón". El papel de la hegemonía y las relaciones de producción en las formas de racismo hacia los xi'oi en Querétaro*. Tesis para obtener el grado de maestro en antropología social por el CIESAS, Mex. (2004) y Ordóñez Cabezas, Giomar. *Los Pames de la huasteca queretana ante la migración y la carencia de tierras 1950-2000*. tesis para obtener el grado de licenciada en etnología por la ENAH, Mex. (2002)

Por otra parte en Valle Verde, es en la comunidad de El Pocito donde vemos una fuerte participación de migrantes mestizos que han establecido sus redes de paso al vecino país; sin embargo, no han sido muchos los que se han aventurado a Estados Unidos mencionando que hasta la fecha son menos de diez xi'oi los que han salido al norte.

Para el caso de Purísima de Arista también se observa una gran movilidad migratoria por parte de los mestizos, no así por parte de los indígenas de la región siendo en la comunidad de San Juan Buenaventura el lugar donde han migrado más Pames al norte, poco más de una docena de individuos.

Entre las razones que mencionan del por qué no se van al norte, tenemos una amplia gama de respuestas entre las cuales retomamos las siguientes narraciones:

“Lo que pasa es que para ir al norte hay que tener lana, porque el pasaje cuesta y mientras uno encuentra algo necesita para mantenerse. Ahora ya anda la cosa como entre 20 mil pesos y pues sin trabajo y sin dinero para sacar pues juntar tanto dinero esta cabrón”.

“Pues dicen que ya está cada vez más difícil, con eso de lo del muro, ya le están subiendo a los precios porque ahora dicen que se hace más difícil pasar la vigilancia.”

“Yo la verdad no quiero ir para el otro lado porque me han contado algunos pelaos, que esta muy difícil por allá... que los patrones lo tratan a uno como animales, que no les dejan ni descansar, ni dormir. Es como eso de estar esclavos y no más escondidos esperando en que momento la migra los atrapa y los roba, no es como aquí uno anda tranquilo caminando no más, pobre pero pues bien”.

“Pues esta bien, el norte está bien, uno gana dinero rápido, con la misma chinga que aquí se lleva uno, lo malo es que allá hay mucha violencia, pandillas, la gente es mala. Yo mejor pues me busco chambas aquí en Tampico, también esta bueno y acá la gente no es tan mala como en el norte”.

“Yo digo que está bien irse al norte pero para eso uno tiene que tener gente del otro lado que lo este esperando, porque iniciar sin nada, pues está muy difícil, porque es más sencillo que lo cachén a uno y lo retachen y ni modo de regresar sin nada al pueblo”.

En estas narrativas podemos apreciar que gran parte del desencanto Pame hacia la migración internacional, se fundamenta en lo oneroso que resulta movilizarse al otro lado.

También señalan que existe mucha desconfianza en cuanto a los distintos coyotes o polleros de la región, ya que hay muchas historias acerca de que acostumbran a dejar a la gente en el camino, de que les roban el dinero y que algunos de ellos hasta los entregan con la policía.

Sin embargo, a pesar de que ingresar a los Estados Unidos de manera ilegal les resulte un gasto muy fuerte, hay algunas personas que se han aventurado de manera individual sin contratos con polleros o coyotes, caminando por las rutas más complicadas.

Se ha observado también que cuando los migrantes van consolidando una red tanto familiar como de paisanaje, el aspecto económico se va desplazando y migrar al otro lado resulta ser un asunto al que se le tiene menos reservas, más cuando los miembros de la familia ya han dejado atrás la calidad de indocumentados y se encuentran en el vecino país como residentes.

Podemos señalar que de las tres microrregiones de la Pamería queretana, es en la de Tancoyol donde ya se tiene una trayectoria migrante establecida puesto que al menos se tienen registrados cuatro individuos que ya están en calidad de residentes. En el siguiente apartado se abordará el caso de las migraciones exitosas al otro lado y la manera en la cual a pesar de que estos migrantes llevan ya periodos de más de diez años de no regresar a la comunidad, mantienen comunicación con **sus gentes**.

Nómadas forever

En distintos momentos de las últimas tres décadas, los Pames de la Sierra Gorda se han sentido animados por la idea de irse a trabajar al norte, es así que decidieron seguir las rutas y caminos hacia Estados Unidos. En la actualidad dicen que los primeros que se fueron eran los Durán, otros dicen que los Santana y hasta los Montero.

En lo que sí están de acuerdo, es que fueron los xi'oi de la microrregión de Tancoyol los primeros en partir a inicios de los años ochenta. Dicen sus parientes que la ruta que tomaron fue rumbo a Laguna de Chacuala, luego Tampico y de ahí se subían al tren que los dejaba en Matamoros, ya en ese punto cruzaban para el río Bravo y luego seguían caminando por el monte hasta adentrarse en los Estados Unidos.

En la microrregión de Valle Verde, la población Pame que tiene una salida más intensa de migrantes al extranjero es la comunidad de El Pocito, aunque han sido los mestizos de dicho lugar los que llevan la delantera. Sin embargo, algunos se han animado a esta aventura. La ruta que han seguido ha sido: Jalpan, Ciudad Valles y Laredo, donde buscan coyotes o caminos para llegar a Texas o a las Carolinas.

Menciona un migrante de Las Nuevas Flores que en la actualidad, el costo del traslado fluctúa entre los 2000 y los 2500 dólares, mismos que los **coyotes buenos** cobran cuando entregan al migrante con sus familiares ya establecidos en el otro lado. Esta modalidad, según los migrantes, les da la seguridad de que los polleros no los abandonen en el camino, pero a su vez tiene el riesgo de que los coyotes **no los sueltan y a veces los tratan como animales** si el pariente no cubre con cabalidad la deuda.

En la comunidad de El Rincón, población vecina de Las Nuevas Flores, mencionan que algunas veces se juntan en grupos de amigos o vecinos y se van acompañando en el camino, luego en la frontera se juntan con gente desconocida y, como ellos dicen, se lanzan a la aventura.

En múltiples ocasiones los habitantes de dicha comunidad han hecho la ruta teniendo algunas veces la fortuna de pasar y otras tantas de ser sorprendidos en el intento, pese a ello platican que las veces que los han regresado han tenido la buena suerte de encontrar “trabajitos” en la frontera mediante los cuales se han valido para sacar un poco de dinero y no regresar con las manos vacías.

En la comunidad de San Antonio cuentan los migrantes que las rutas por las cuales pasan son principalmente Matamoros y Reynosa. En esta población los indígenas han tomado en cuenta las experiencias de los mestizos como fuente de conocimiento para realizar *una buena migración*.

Uno de los aspectos más recurrentes entre los migrantes de las diversas comunidades Pames de la microrregión de Tancoyol, es el contar sus aventuras de pasaje, las cuales son platicadas con lujo de detalle, de esas narrativas presentamos las siguientes:

“Una vez decidimos irnos varios del rancho y de la cabecera por nuestro lado, salimos en la noche para dirigirnos a Tampico y luego dirigirnos a Matamoros. A mi lo que verdaderamente me llamó la atención fue la central de autobuses de Matamoros, llena de gente que va para el otro lado, señores, viejos y mujeres con niños, todos esperando coyote. Cuando uno sale del camión se le acercan unos señores bien vestidos y arreglados diciéndole a uno que lo pasan para el otro lado, que lo pasan por el río, lo que es también sorpresivo es que hay unas muchachas muy guapas que le ofrecen pasarlo a uno pero esas son las peores, son sólo ganchos porque luego los encargan con otras personas que los tratan mal y los asaltan...” (Don Timo, El Rincón, 2005).

Un joven migrante de las Nuevas Flores también cuenta:

“...Pues salimos en la noche éramos un grupo de seis personas, todos puros hombres, el coyote era un chavo de unos 19 años, bien cabrón, nos traía a raya, nos decía órale hijos de la chingada, cuando yo diga caminen le caminan y cuando diga que se tiren al suelo, se tiran, aquí me obedecen o se quedan. Entonces íbamos en la noche alumbrados por un foquito bien chiquito, de esas luces como de rayo láser; no se ve nada uno va como caminando entre la noche sólo siguiendo un ducto, lo difícil es cuando el tubo pasa por un pueblo, uno lo tiene que rodear porque la gente ya esta bien entrenada y si ven a mojados por el ducto rápido llaman a la migra. En una de las veces que nos apartamos de él y el chavo dijo bueno es hora de descansar 10 minutos, estábamos ya tomando aire cuando

de repente se oye un ruidazo de cascabel, eran dos víboras que estaban como a un metro de nosotros, un poquito más y nos pican, en la noche todo está cabrón...”.

El asunto de llegar a Estados Unidos desde cualquier población Pame de la Sierra Gorda implica un periodo que va de los cuatro a los seis días. Cuando la decisión esta tomada existe todo un protocolo de la salida, en la cual interviene la familia extensa como personajes principales. Estos preparativos, comúnmente tienen la siguiente secuencia⁷²:

Los consejos de los que ya han migrado

Antes de salir, el que migra se une con aquellos que ya han viajado para escuchar consejos y recibir información vial de cómo llegar y las personas a quien tienen que buscar para pasar la frontera. En este proceso de intercambio, se sugieren rutas, se platican costos y se dan informaciones respecto a lo que se tiene que hacer ya estando en el otro lado. Por lo general, los Pames mencionan que la pasada es fácil, lo que está difícil es poder encontrar trabajo y poderse mantener.

160

La elaboración del “lonche”

Cuando los varones están próximos a migrar, las esposas (de quienes están casados), las madres o hermanas, preparan el “lonche” que llevarán sus maridos, hijos o hermanos para comer en el trayecto. Entre los alimentos que se acostumbran preparar para los migrantes se encuentran aquellos que por su manera de preparación y contenido pueden durar varios días sin que se echen a perder; así como también alimento no perecedero de preparación industrial. Entre los primeros se encuentran los “pacholes” que son tostadas elaboradas con maíz quebrado, manteca y sal; el “ponte duro” que son bolitas elaboradas a base de maíz molido con piloncillo y/o chocolate; las carretillas que es un bocadillo constituido por sal, manteca y chile seco. Cuando hay la posibilidad también se llevan algunos trozos de carne seca o cecina, la cual puede durar un buen tiempo sin echarse a perder.

Bendiciones y despedidas

Por lo general cuando el momento de salida es inminente, el migrante se despide de su madre y/o su pareja, la cual brinda oraciones y bendiciones para que su familiar llegue con buen recaudo a su destino. Por otro lado, el padre da recomendaciones y consejos en

⁷² Es importante señalar que este proceso no sólo se da entre indígenas sino que también sucede entre los mestizos.

Gastronomía

GORDITAS DE HORNO

Ingredientes: Nixtamal, leche agria, masa y canela.

“Se muele el nixtamal, ya cuando la masa esté lista, se le agrega leche agria y canela, se deja reposar toda la noche y al otro día se forman las gorditas y se hornean”.

(Doña Isabela; El Rincón)

un tono menos solemne, animando al novato a que **se consiga una güera** o que no sólo se la pase todo el tiempo **trabajando como animal**.

Al llegar al otro lado buscan los contactos familiares o comunitarios con los cuales tienen que llegar. Cuando el vínculo se establece, por lo general el recién llegado comparte la renta con el grupo que lo recibe, ya que el alquiler que se paga por una vivienda oscila entre los 1000 y 1500 dólares, importe que es complicado pagar de manera individual.

Por lo general la vida en el “otro lado” transcurre en tensa calma. Señala Don Timo que un día en Estados Unidos se resume en levantarse a las seis de la mañana tomar una bicicleta o bus, llegar al lugar y trabajar entre 6 y 8 horas en la misma actividad. La actividad que estuvo desempeñando fue laborar en una empacadora de manzanas donde todo el día tenía que estar recogiendo la fruta limpia de las bandas transportadoras y colocarlas en cajas de cartón para pasarlas a la siguiente etapa de empaque. Dice que en el trabajo hay mucha gente mexicana, la cual está caracterizada a nivel de la empresa por vestir de blanco y portar casco del mismo color. Menciona que los “gringos” son los que tienen cascos amarillos los cuales tienen como labor supervisar el trabajo de los empleados. Agrega que cada media hora les dan 5 minutos de descanso, pero que cuando pasan los cinco minutos todo mundo tiene que regresar a la labor que le corresponde. Señala también que uno de los aspectos que más le llama la atención de los trabajos que ha desempeñado es la seriedad con la que se realizan todas las labores, ya que temas como calidad y puntualidad son valoradas de sobre manera en comparación con los trabajos que el había realizado en México, los cuales eran caracterizados por la informalidad.

Menciona que la disciplina en las cosas es otro de los elementos que le llamó la atención de aquel país; por ejemplo, el **bus** del trabajo pasa en un lugar determinado a una hora específica y siempre está en el sitio indicado. Si uno no entiende esas reglas se queda sin transporte y con la acumulación de retardos puede perder el trabajo. Ya que faltas como la impuntualidad son consideradas como factores para que los corran.

Mencionan otros que en la cotidianidad después de llegar del trabajo la gente tiene que descansar y de vez en cuando salen a pasear los habitantes de la casa. Algunas veces gustan de salir a pasear y a comer en los parques, ir a misa, formar parte de actividades

de los barrios o a asociaciones religiosas o de los clubes deportivos que en los trabajos se organizan.

Se señala que la vida es mucho más llevadera cuando se tiene buena relación con los compañeros de vivienda o cuando se tiene un pariente que ya está de residente en aquel país. Dentro de la cotidianeidad el migrante tiene que trabajar y aparte organizarse con sus compañeros de hogar para la realización de actividades domésticas como la limpieza, la cooperación para la compra de comida, el pago del alquiler y los servicios. Por lo general, acuden a los centros comerciales aquellos que ya tengan residencia o papeles (aunque sean falsos). Señalan que es muy común que en estados como Florida, Louisiana o Texas, en los centros comerciales que frecuentan los inmigrantes, haya algún tipo de vigilancia migratoria.

En múltiples narrativas manifiestan que la situación en cuanto a la convivencia grupal a veces se vuelve complicada, debido a que por la misma relación con los compañeros comienzan a surgir conflictos, los cuales se agudizan cuando alguno de los moradores se niega a pagar o se marcha dejando el adeudo al resto del grupo. Es por ello que cuando se puede tener la opción de buscar un trabajo con una mejor remuneración, se piensa en la posibilidad de independizarse o buscar una vivienda con individuos a los cuales se les tenga una mayor confianza.

El salario que percibe un migrante ilegal va desde los 7 a 9 dólares por hora. Los trabajos que desempeña en aquel país son la pizca de frutas como la manzana o durazno, así como la construcción de estructuras metálicas (“carpots”) que sirven de cocheras o “garages” a los automóviles. También trabajan en la industria de la construcción como ayudantes de carpintería y albañilería.

Dicen los migrantes Pames que la vida en el otro lado es complicada, que el trabajo cada vez es menor remunerado porque hay más gente que toma los empleos casi por cualquier pago. Señalan que por eso muchos migrantes ya se van más al norte, **a aguantar el frío**, pero que para esos lugares hay más posibilidades de encontrar buenos trabajos. Otro de los aspectos que también dificulta la vida en el otro lado es la fuerte presencia de la migra:

“...Con esos de la migra uno se siente como perro correatado, todo el tiempo cuidándose, todo el tiempo escondiéndose como delincuente y cuando te descuidas poquito, te caen esos cabrones y vas para atrás...” (Don Timo, El Rincón, 2005).

Aquellos que tienen ya su residencia en aquel país tienen trabajos en el área de servicios en restaurantes, comercios, actividades de jardinería y limpieza doméstica e industrial, ganando en promedio de 14 a 18 dólares la hora.

Cuando las cosas van funcionando bien, los migrantes suelen enviar dinero a sus familiares para destinarlo al gasto corriente, para cubrir el costo de alguna emergencia,



comprar ganado, camionetas o también para hacer un fondo de ahorro para renovar la construcción de la vivienda o ir comprando un terreno.

En las distintas regiones Pames de la Sierra Gorda, encontramos al menos una docena de casos donde los migrantes ya tienen su permiso de residencia y se han establecido de una manera **formal** en aquel país. Señalan los familiares de estos migrantes que de vez en cuando regresan, por lo general una o dos veces al principio y después ya no es usual la visita. Con nostalgia los habitantes de la Pamería queretana, mencionan que a sus familiares migrantes les gusta traer a sus **hijos americanos** para que conozcan **de donde vienen y valoren el lugar donde están**.

En comunidades como El Rincón y Las Nuevas Flores, donde ya se tiene una tradición migrante a Estados Unidos más intensa, se localizaron casos de migrantes que llevan más de 10, 15 y 20 años que se fueron y que al inicio regresaban de manera esporádica y que posteriormente sólo se comunican a la comunidad mediante llamadas telefónicas y envíos de objetos y cartas mediante el correo o conocidos. Estos migrantes ya han logrado establecer familias al otro lado de la frontera. Algunos ya con hijos de edad escolar, mandan cartas y fotografías a sus abuelos, contándoles historias del lugar donde viven y de sus amigos del colegio. Les platican también las actividades que hacen en su tiempo libre, lo que comen y lo que compran. En el norte, la mayoría de los matrimonios que se han dado entre los Pames han sido con migrantes mexicanos y los menos con nacidos en Estados Unidos.

Para los migrantes xi'oi existen varias anécdotas curiosas en cuanto a su identidad, ya que los residentes en su mayoría hablan inglés **más o menos y el español también más**

o menos, pero muchos de ellos recuerdan aún la lengua. Recientemente a la comunidad de Las Nuevas Flores volvió un migrante que llevaba más de 20 años de haber salido y después de algunos días volvió a recordar su lengua materna.

En la comunidad de San Antonio, sucedió algo similar: un par de hermanos que habían migrado desde hace más de diez años, al volver a ver a su mamá, ella les habló en lengua y la hermana contestó rápidamente, el hermano no lo pudo hacer ni tampoco recordar, argumentando que en la fábrica donde trabaja **“nos hacen un lavado de cerebro para que aprendamos más cosas, pero siempre y cuando sean cosas de acá”**.

En algunos casos los matrimonios que se han consolidado, acostumbran -cuando tienen los recursos para hacerlo- visitar a las familias de ambos padres; sin embargo, existe una notable tendencia a que la parte mestiza del matrimonio no quiera acudir a la Sierra Gorda, argumentando por lo general que **en el rancho hay muy pocas cosas para hacer y uno se aburre pronto**.

Comentarios finales respecto al entrañado acto de migrar

164

La organización social al interior de comunidades se adapta de manera estratégica respecto a los cambios que implica la migración. Es entendido al interior de las poblaciones, que los varones (**en el ámbito del deber ser**) tienen que salir a trabajar recién dejada su infancia y comienzos de su juventud:

“...Ellos tienen que irse primero a rentarse como jornaleros en la siembra tienen que ir a camppear, ir al corte de caña o a la recolección del café... pues viéndolo bien uno siempre tiene que salir del pueblo para sacar centavos...” (Petra Montero, Las Nuevas Flores, 2005).

Por otro lado, las mujeres tienen que hacer labores relacionadas con la recolección, la elaboración de artesanías con palma, el cuidado de los hijos y la realización de actividades domésticas. De esta forma, con el establecimiento muy marcado de los roles familiares, la unidad doméstica siempre ha sabido como entender la ausencia del padre o del joven varón, debido a que esa ha sido la forma en la cual su papel social se justifica.

Es de esta manera que el sueño xi'oi va construyendo la ruta hacia otros lugares, dejando reposar la palma y el venado y colocando entre sus menesteres caseros las cámaras de video digitales, las hebillas con la bandera norteamericana, la música norteaña y un sin fin de fotografías de los parientes que se han ido.

Desde niños, los xi'oi tienen contemplado dentro de su proyecto de vida salir de la comunidad; mediante las llamadas telefónicas, la correspondencia escrita y las fotos de la vida en el otro lado, ellos establecen una filiación hacia los Estados Unidos. Metafóricamente los niños conocen las ciudades, las carreteras, las playas, los centros comerciales, los lugares

donde se trabaja, la gente con la cual conviven, los amigos, las escuelas, los enemigos y las dificultades. Por ejemplo en una de las casas de la familia montero Durán en el poblado de Las Nuevas Flores se aprecian en la pared las fotos de los primos que estudian en las primarias “gringas” donde conviven con latinos, orientales y afroamericanos. Al momento de que esta foto llegó a la comunidad, los niños de la familia preguntaron el porqué los **compañeros de sus primos eran de ese color** (aludiendo al amarillo oriental y al negro afroamericano), la explicación de la madre fue: **en todos lados hay gente rara**.

La continua **crisis** por la cual han atravesado, les ha brindado la posibilidad de ir reconstituyendo de forma cotidiana el sistema normativo que rige a la organización familiar. Ahora el dilema de la modernidad y la costumbre, simple y sencillamente se funcionaliza en torno a las necesidades apremiantes, la costumbre se transforma de manera cotidiana, se olvidan las partes consideradas como obsoletas o disfuncionales al mismo tiempo que se conservan esencias o se rescatan viejos ritos que merecen ser reconsiderados, como el caso de las procesiones propiciatorias del buen temporal en la comunidad de El Pocito, o el regreso a Santa María Acapulco para ir a ver a su gente y hasta conseguir mujer.

Una nueva costumbre que han ido creando los migrantes, consiste en hacer mandas a la virgen de La Peña, la cual les ayuda para realizar **pasadas** difíciles o cuando el migrante lo ha intentado en distintas ocasiones y no lo ha podido conseguir.

Por lo regular, en la petición se le ruega a la virgen que los ayude a llegar bien y seguros al país vecino, a cambio se le promete enviar dinero para comprarle flores o hacerle velaciones o también se le jura enviar alguna parte del dinero de su primer sueldo. Es cuando se realizan las tradicionales velaciones en las que se buscan a los músicos xi'oi de las comunidades de la región.

El proceso de migración al interior del país, así como la movilidad internacional, forma una parte importante del estilo de vida de las poblaciones Pames, asunto que al interior de las comunidades se visualiza en expresiones como **temporada baja y temporada alta**, relacionado con la salida y la llegada de los que migran.

Sin embargo, alrededor de las entradas y las salidas de los itinerarios móviles de estos pueblos serranos, se van teniendo interesantes reconfiguraciones dentro de la expresión de su etnicidad.

La idea del **otro lado** junto con sus luces y su movimiento, contrasta perfectamente con el silencio que cotidianamente reina en estos pueblos. Los grandes parques de diversiones, los empleadores **chinos**, las pláticas respecto a los **negros** y a otros migrantes, las comidas baratas en el Mac Donald's, el Taco Bell y la forma de vida en las calles de los lugares a donde llegan, constituyen los cimientos para constatar, en algunos casos quizá con demasiada certeza, que el destino de los xi'oi ya tiene nombre y lugar.

En la migración a los Estados Unidos podemos observar a simple vista que los Pames queretanos se están “acabando”, pero más bien podemos decir que están trashumando

a otro lugar donde les es posible su reconfiguración identitaria. Entre los que ya radican en **el otro lado**, existe una interesante concepción respecto a su pueblo y su origen, se expresan con añoranza y nostalgia; sin embargo, argumentan que ya no podrían regresar a vivir a su lugar de origen puesto que ya han creado los lazos laborales y hasta familiares en el extranjero.

También señalan que lamentablemente en sus comunidades no observan las posibilidades suficientes para quedarse y poder tener un negocio o un trabajo que les brinde lo necesario para su subsistencia:

“...Lo que pasa es que aquí ya no hay posibilidades, la gente esta muy pobre, no tiene ni siquiera la tierra que habita, entonces para que uno va a querer regresar, si uno piensa en regresar pregúntele a los que se han ido van a estar esperando en juntar para volverse a ir al norte...” (Habitante de Las Nuevas Flores, 2005).

Este tipo de argumentos es el más común entre los Pames que ya tienen residencia, los cuales han ido relocalizando todos aquellos elementos aprendidos en su infancia y adolescencia y ahora los han podido articular con otro tipo de saberes que han aprendido en otros contextos. Es muy interesante que estos migrantes han logrado consolidar progresivamente una red migratoria que poco a poco ha invitado a su parentela a irse a E.U.; algunos hombres que ya tienen más de 10 o 15 años de migrados han podido formar nuevas familias con mujeres que han conocido en centros de trabajo o en las cercanías de sus viviendas. Ahora vemos este tipo de configuración familiar donde los Pames se han casado con hombres y mujeres de Zacatecas, de Hidalgo y algunos hijos estadounidenses de padres mexicanos. En esta nueva integración de familias de tradiciones culturales relocalizadas, la unión de patrimonios distintos en un territorio diferente al originario genera interesantes posibilidades donde los elementos culturales de cada uno de los componentes que lo integran, nos hablan de transformaciones en cuanto a los elementos simbólicos y discursivos que se van adoptando. Quizá nosotros, como ya se mencionó, tristemente argumentemos que los Pames de Querétaro se están “terminando”; sin embargo, los Pames queretanos que han migrado siguen viviendo y articulándose a una gran diversidad de patrimonios, quizá lejos territorialmente del lugar donde nacieron, pero cerca del terruño a donde su tradición seminómada los ha llevado.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, Imelda y Velázquez, Verónica; Reporte monográfico de la comunidad de El Rincón, Tancoyol; Documento Interno, Etnografía. Centro INAH- Querétaro. 2005.

CHEMIN Bäessler, Heidi. Los Pames, baluartes de la resistencia indígena en Querétaro. Colección el Xitá número 2, Culturas Populares, Querétaro. México, 1992.

CHEMIN Bäessler, Heidi, Los Pames septentrionales del estado de Querétaro, México, Ms., 1983.

CHEMIN Bäessler, Heidi Los Pames septentrionales de San Luis Potosí, México, Instituto Nacional Indigenista, 1984.

CHEMIN Bäessler, Heidi. *Recetario Pame de San Luis Potosí y Querétaro*. Colección Cocina Indígena y Popular, #26. CONACULTA, Culturas Populares, México, 2000.

FLORES, González Antonio. "Los "Pames" frente a la "gente de razón". El papel de la hegemonía y las relaciones de producción en las formas de racismo hacia los xi'oi en Querétaro. Tesis de maestría. CIESAS, México, 2004.

KRIEG, Mercedes y Vázquez Alejandro; Reporte monográfico de la comunidad de Las Nuevas Flores, Tancoyol; Documento Interno, Etnografía. Querétaro, 2005.

LÓPEZ, Ricardo y Orozco, Montserrat; Reporte monográfico de la comunidad de San Antonio, Tancoyol. Documento Interno, Etnografía. Querétaro, 2005.

MAC GREGOR, Campuzano José Antonio. "Presentación". En: *Los Pames. Baluarte de la resistencia indígena en Querétaro*. Colección el Xitá, número 2, Culturas Populares, Querétaro, 1992.

MILLÁN, Saúl y Rubio, Miguel Ángel, "Los Pames de Querétaro" en Etnográfica contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región oriental, tomo 3, México, INI-SEDESOL, 1995 pp. 205-279.

NORIA, José Luis. "Los Pames. Algunas consideraciones sobre su situación actual". En: *xi'oi. Coloquio Pame. Los Pames de San Luis Potosí y Querétaro*. Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí / Instituto de Cultura de San Luis Potosí, Querétaro, 1996.

NORIA, José Luis. "El pueblo Pame y la acción indigenista oficial". En: *América Indígena*. Revista del Instituto Indigenista Interamericano, número 3, 1994.

ORDÓÑEZ, Cabezas Giomar. Pames colección, pueblos indígenas del México contemporáneo. CDI-PNUD, México. 2004

ORDÓÑEZ, Cabezas Giomar. La trascendencia del monte para los Pames de la huasteca queretana. Ponencia presentada en el IV coloquio nacional sobre Otopames; México, 2002.

ORDÓÑEZ, Cabezas Giomar. Los Pames de la huasteca queretana ante la migración y la carencia de tierras. 1950-2000, tesis de licenciatura, ENAH/CIESAS, México, 2002.

POWELL, Philip W. La guerra chichimeca (1550-1600) Fondo de Cultura Económica; México. 1996.

PRIETO, Hernández Diego y Alejandro Vázquez Estrada; Paisaje, patrimonio y pobreza Reinventando la Sierra Gorda queretana en Revista Diario de Campo N° abril de 2006.

PRIETO, Hernández Diego y Alejandro Vázquez; xi'oi: los verdaderos hombres; en *Diario de campo, boletín interno de los investigadores del área de antropología*, número 70, octubre, Coordinación nacional de antropología/CONACULTA-INAH, México, 2004.

SOUSTELLE, Jacques; La familia otopame. UAEM, IMC, AEM, México 1937

VÁZQUEZ, Estrada Alejandro y Mayorga Martínez, Mauricio, *Territorio e identidad Pame*. Ponencia presentada en el V Coloquio Internacional Sobre Otopames, 2002.

VÁZQUEZ, Estrada Alejandro. *Elogio a lo distinto. Relaciones interétnicas en el estado de Querétaro* en Revista Diario de Campo, No 79 Agosto 2005, México.

VÁZQUEZ, Estrada Alejandro; Reporte monográfico de las comunidades Pames de la microrregión de Purísima de Arista Arroyo Seco; Documento Interno, Etnografía. Querétaro, 2005.

VIRAMONTES, Anzures Carlos, De chichimecas, Pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro, INAH, México, 2000.

Tópicos Selectos

La cosmovisión de los antiguos chichimecas de la Sierra Gorda de Querétaro y Guanajuato

Carlos Viramontes Anzures
CINAH Querétaro

A la llegada de los españoles, la gran región nortea conocida como el chichimecatlalli, estaba habitada por sociedades de recolectores cazadores nómadas y seminómadas denominados simplemente como chichimecas; en realidad, dentro de este vocablo fueron agrupados varios tipos de sociedades de diferente origen étnico, características de organización social y política, formas de vida, desarrollo cultural, etcétera. El actual estado de Querétaro estaba habitado por grupos pames¹ y jonaces serranos; mientras los jonaces serranos se apegaban más a las formas de vida nómada y seminómada, los pames, aunque recolectores y cazadores, vivían en rancherías y dedicaban una parte importante de sus actividades al cultivo.

A los conquistadores europeos no les interesaron mayormente los sistemas de creencias de los grupos conquistados, razón por la cual sabemos muy poco sobre sus ritos, sus concepciones religiosas y su cosmovisión en general; no existía una clase sacerdotal institucionalizada, carecían de templos y tenían una relación relativamente individualizada con el mundo de lo sobrenatural. En este sentido, Guillermo de Santa María escribió que sólo hacían "... exclamaciones al cielo mirando algunas estrellas, que se ha entendido, dicen lo hacen por ser librados de los truenos y rayos. Y cuando matan algún cautivo bailan a la redonda [...] son dados muy poco o nada a la Religión, digo a idolatría, porque ningún género de ídolo se les ha hallado ni cu ni otro altar...".² No hacían sacrificios sangrientos y no tenían ídolos, aunque adoraban al sol y lo consideraban como su mayor deidad, pues le ofrecían aves, serpientes y mariposas.³ Llamaban al sol "padre" y a la tierra "madre"; cuando cazaban, le ofrecían la cabeza del animal al sol, como sacrificio.⁴ También adoraban árboles, ríos, manantiales, espíritus animales que se convertían en sus protectores, cuevas, montes, estrellas, etcétera, considerando que el bienestar provenía de éstos.⁵

La sangre tenía un significado ritual entre estos grupos, pues cuando nacía el primogénito, los padres se practicaban incisiones en el cuerpo. Para pactar la paz con

1. Denominados así, según Guillermo de Santa María, porque cuando algo se les preguntaban, solían contestar con una negativa, es decir "pami"; sin embargo, al parecer esta palabra ni siquiera existe en el vocabulario de estos grupos, quienes se designa a sí mismos como *xí'ói*, los hombres verdaderos.

2. Santa María, 2000, pp. 609-610.

3. Motolinía, 1951, p. 76.

4. Ixtlilxóchitl, 1985.

5. Jiménez Moreno, 1977, p. 58.



Figura 1

otros grupos, se le realizaba un orificio en la oreja a un hombre elegido expresamente para ello, y posteriormente se le embarraba el cuerpo con su propia sangre.⁶ Entre las prácticas comunes estaba la de quitar el cuero cabelludo a los prisioneros, así como los nervios para atar las puntas de proyectil en el asta de las flechas; acostumbraban traer colgadas las cabelleras de sus enemigos muertos y algunos de sus huesos, mientras que el resto era incinerado y esparcido al viento. En cambio, cuando estaban de luto, se rapaban y pintaban de negro y no tenían por costumbre enterrar a sus propios muertos, sino incinerarlos, guardando las cenizas en costalitos que cargaban consigo.⁷

Según los cronistas, los pasatiempos favoritos de los chichimecas eran el juego y los bailes; el juego de pelota al parecer tenía un carácter ritual y lo practicaban al modo de sus vecinos mesoamericanos, golpeando con la cadera una bola hecha de hule natural, sobre superficies que podían extenderse a lo largo de varios kilómetros; también gustaban del juego del "patolli", en el que empleaban frijoles o canillas y apostaban flechas y pieles. Casi siempre los bailes eran nocturnos y se realizaban alrededor de las fogatas, dejando vigías y centinelas para evitar que los sorprendieran indefensos.⁸ En los bailes nocturnos -mejor conocidos como mitotes-, la ingestión de hongos, plantas alucinógenas y bebidas embriagantes elaboradas con plantas de la región, generalmente cactáceas, era de uso común; Sahagún refiere que entre los chichimecas se consumía peyote, lo que les provocaba visiones; lamentablemente el cronista no menciona los motivos específicos por los cuales se realizaban los mitotes, pero muy probablemente tendrían un carácter ritual.⁹

6. Powell, 1977, p. 56.

7. Santa María, op. cit., p. 610.

8. Santa María, 2000.

9. Sahún, 1979.



Figura 2

Algunos mitotes estaban íntimamente vinculados con las actividades bélicas: bailando al abrigo de la noche alrededor de una hoguera, se trababan de los brazos y realizaban augurios auxiliados por bebidas embriagantes elaboradas a partir de la tuna (colonche), el maguey y el consumo del peyote. El baile alrededor de los cautivos u obligar a éstos a bailar, tendría también una connotación ritual, junto con un canibalismo limitado a sólo algunas de las naciones chichimecas, pues suponían que comer la carne de sus enemigos les permitía adquirir parte de las características de aquellos a quienes se les practicaba.¹⁰

Los diferentes grupos se distinguían entre sí por medio de insignias, distintivos y ceremonias particulares, así como por diversas inscripciones corporales, y se tenía la certeza de que se participaría de la bravura y las cualidades de los animales que se pintaban en el cuerpo.¹¹ Ejemplo de los distintivos corporales eran los empleados por los guachichiles, que habitaban en Guanajuato, quienes acostumbraban pintarse el cuerpo de color rojo.¹²

Algunos grupos chichimecas como los pames, dependían de manera principal de la recolección y la caza, aunque el cultivo también formaba parte de su dieta. En este sentido, se ha sugerido que realizaban ceremonias de siembra y cosecha, además de poseer otros rasgos de la cultura mesoamericana, como los ya mencionados juegos de pelota y del patolli.¹³ Entre otros elementos mesoamericanos se encontraba el baile de

10. Powell, 1977, p. 64.

11. Powell, 1977, p. 67.

12. "Este nombre Guachichil es puesto por los mexicanos; compónese de cabeza y colorado. Dicen se lo pusieron porque se embijan lo más común con colorado y se tiñen los cabellos con ello, y porque algunos de ellos usan a traer unos bonetillos agudos de cuero colorado, y así a los gorriones de las jaulas, que tienen las cabezas coloradas, llaman guachichil". Santa María, op. cit., p. 609.

13. Armillas, 1991.



Figura 3

la “milpa doncella”, una antigua ceremonia común a los pueblos cultivadores, que tenía reminiscencias de la ceremonia de los primeros frutos típica de grupos recolectores.¹⁴

172

Todo indica que existió cierto tipo de especialista ritual que intervenía en diversas esferas de la vida social, quizá en ritos de paso o de iniciación, la predicción de la caza y la guerra y operaba como el enlace entre la comunidad y las entidades telúricas y celestes.¹⁵

Todavía a mediados del siglo XVIII, los especialistas rituales mantuvieron muy ocupado y molesto al clérigo Juan Guadalupe Soriano, quien comenta: “...esta maldita gente que llaman cajoos o hechiceros los veneran [...] estos son a quienes les proponen sus dudas, y en fin con sus embustes la pasan bien [...] es grande la creencia que los más indios tienen a estos hechiceros, los que tienen sus superiores que llaman madai cajoo que quiere decir hechicero grande...”.¹⁶

Actualmente, entre algunos grupos indígenas, el sol todavía es identificado como el padre y representa a Dios; la luna es la madre y al mismo tiempo la Virgen, mientras que el trueno también es una entidad divina y está asociado con la agricultura y como premonición de la lluvia. Otros elementos importantes son el venado mayor y las piedras, asociados al diablo y a los espíritus malignos respectivamente.¹⁷ Todos estos elementos ocuparon un lugar importante en la cosmovisión y el panteón chichimeca.

Obras citadas

14. Soustelle, 1993.

15. Ayala Echavarrí, 1981.

16. Samperio, 1979, p. 151.

17. Chemín Bassler, 1984.

ARMILLAS, Pedro. "Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica", Pedro Armillas, vida y obra. T. II. INAH-CIESAS, T. II, México, 1991, pp. 207-232. Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, Obras históricas, UNAM, México, 1985.

AYALA Echavarri, Rafael, San Juan del Río: Geografía e Historia. Segunda Edición. México, 1981.

JIMÉNEZ Moreno, Wigberto. Historia antigua de la Ciudad de León. Colmena Universitaria, núm. 38. Edición especial dedicada a la XV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1977.

POWELL, Philip. La guerra chichimeca (1550-1600). Fondo de Cultura Económica-SEP, México, 1977.

MOTOLINÍA, Toribio. (Fray Toribio de Benavente). Historia de los indios de la Nueva España. Colección de Documentos para la Historia de México. Joaquín García Icazbalceta, México, 1942.

SAHAGÚN, Bernardino. Historia general de las cosas de la Nueva España. Colección Sepan Cuantos No. 300. Ed. Porrúa, S.A. México, 1979.

SAMPERIO Gutiérrez, Héctor, Historiografía hidalguense, 1979.

SANTA MARÍA, Guillermo de. "Guerra de los chichimecas". Alberto Carrillo Cázares, El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585. El Colegio de Michoacán y El Colegio de San Luis, vol. II, México, 2000. pp. 607-628.

SOUSTELLE, Jaques. La familia otomí-pame del centro de México. Instituto Mexiquense de Cultura - Universidad Autónoma del estado de México. México, 1993.

Pie de figuras y créditos

Figura 1. Chichimecas de acuerdo a los informantes de Sahagún. Códice Florentino (1547). Edición facsimilar del manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. Gobierno de la República- Archivo General de la Nación, México, 1980.

Figura 2. Chichimeca de arco y flecha. Detalle del Folio 26r del Códice Telleriano Remensis.

Figura 3. Mapa de San Miguel y San Felipe. Fuente: García Martínez, Bernardo. "La guerra chichimeca y la paz comprada", Arqueología Mexicana, Vol. IX, núm 51, p.62.



Kuputam'us, ncul'us y nggol`uéé.
La tierra, la casa y el monte.
La construcción del territorio
sagrado xi'oi.

Coordinación y redacción

Antrop. Imelda Aguirre Mendoza y Ricardo López Ugalde

Investigación de campo

Imelda Aguirre Mendoza

Ricardo López Ugalde

Mercedes Krieg García

Montserrat Orozco Porras

Verónica Velázquez Guerrero

Alejandro Vázquez Estrada



Introducción

Hablar de los Pames de la Sierra Gorda queretana es hacer alusión a la configuración de un territorio específico⁷³ formado por espacios geográficos y simbólicos en los que prevalece una estrecha relación entre los hombres y la naturaleza.

Parafraseando a Alicia Barabas, entendemos el territorio como un espacio culturalmente construido a través del tiempo (Barabas, 2003: 25) en el que el ámbito de “lo sobrenatural o lo divino se manifiesta, entra en conexión con lo humano, como los espacios en que se escenifica y se ritualiza el encuentro con las potencias superiores que rigen el universo, que explican el origen y que anuncian el futuro: la divinidades, los Santos, los antepasados y las ánimas, los lugares que conecta y entrelazan el cielo con la tierra” (Prieto; 2003:235). Dichas potencias sagradas tienen la cualidad de irrumpir y determinar la dinámica de vida.

Concibiéndolo de tal manera, el territorio es un mosaico de múltiples significados formado por diferentes lugares en los que se desarrollan “tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales y formas muy diversas de organización social, que van construyéndolo como territorio cultural; un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional” (Barabas, 2003:23). En este sentido, la idea de territorio se torna un ente dinámico en constante reconfiguración y resignificación.

Es así como el territorio cumple dos funciones, una simbólica y otra práctica, las cuales a su vez, posibilitan la articulación de una serie de elementos de la cosmovisión direccionados a la apropiación del espacio alrededor de la vida cotidiana. Resulta entonces vital para la comprensión del territorio tomar en cuenta los elementos utilizados por los propios xi'oi para explicar la noción que tienen respecto a la apropiación del espacio.

La territorialidad se vale también de los mitos y las narrativas utilizados como recursos polivalentes que ayudan a legitimar el espacio apropiado; al mismo tiempo que son los encargados de reflejar la manera de organizar el mundo y de concebir las cosas que más les significan.

Es en este sentido que la conjunción rito-mito adquiere vital importancia, pues como tal, configura dos momentos significativos: por un lado, el mito y su componente normativo que habilita un aspecto pedagógico en donde se vierten los fundamentos y códigos transmitidos a través del tiempo; mientras que el rito en su carácter preformativo viene a ejecutar dichos elementos pedagógico-prescriptivos, orientadores de la vida cotidiana. Es preciso señalar que las ideas y prácticas sugeridas a través de los mitos y los ritos permanecen en constante transformación debido a los procesos histórico-culturales en los que se ven inmersos, esto permite su progresiva reformulación y con ello, la de la vida misma.

73. Espacio comprendido entre los municipios de Jalpan de Serra y de Arroyo Seco, Querétaro.

El territorio Pame se compone de lugares naturales y de espacios construidos que actúan como contenedores de símbolos y significados manifestados en las creencias, mitos y narrativas que versan sobre cada sitio, en los rituales y en la emotividad que generan.

En los lugares naturales, la relación inseparable entre la tierra y el agua nos plantea un universo integrado por dos entidades importantes: el monte y el río. Ambos son los proveedores del sustento alimenticio requerido para la supervivencia: en el monte se recolecta el chamal, la guapilla, los chiveles, el mocoque, entre otros, mientras que el río provee de agua, peces y varios otros recursos.

El primero dio cobijo a los primeros pobladores xi'oi en la serranía queretana y es además el espacio privilegiado en donde se consuma la unión del hombre y la mujer mediante el 'robo de la novia' y es la morada de seres sobrenaturales con cualidades benévolas o maléficas.

El río por su parte, es el marcador geográfico que enuncia la división entre los estados de Querétaro y de San Luis Potosí, pero más allá de esto, se refiere a la separación entre **los potosinos** y los de la Sierra Gorda queretana: es quien los hace distinguir entre "nuestra gente de allá y los de acá"; y es también un símbolo asociado a un origen común en Santa María Acapulco y el conjunto de los barrios que le pertenecen, siendo así un referente territorial que connota una cercanía a sus raíces.

Aunque los xi'oi desde su condición de seminómadas han mantenido una permanente movilidad entre ambos estados, el río fue la guía que siguieron para llegar a tierras más fértiles en búsqueda de un asentamiento permanente y así establecerse en nuevas comunidades. Como proveedor de agua, el río tiene para los Pames una especial importancia, ya que se han enfrentado a innumerables sequías, mismo factor que los condujo a emigrar de su pueblo natal. Pero así como este sitio encierra connotaciones benévolas, también contiene características maléficas pues es la morada de fuerzas sobrenaturales capaces de mandar castigos a aquel que transgrede algunos de sus puntos⁷⁴.

El monte y el río son los ejes de un sistema poblado por entidades acuosas y terrestres, acerca de los que se pueden encontrar múltiples narrativas, la mayoría relacionadas con la manera en la que se origina y se va conformando su propio universo.

El río mantiene una estrecha relación con los pozos y los arroyos, así como el monte mantiene un vínculo directo con las cuevas, posibilitado por la circulación del agua entre dichos espacios. Esta dualidad conformada por lugares relacionados con la tierra y al agua tiene también múltiples significados y muchos de ellos apuntan hacia los principios de la regeneración y transformación constante de los lugares naturales, a favor de la supervivencia de la colectividad. Los componentes tierra y agua aseguran la reproducción y

74. Asociados con las zonas de corrientes rápidas, sitios cargados de "mal aire", por lo cual causan enfermedades como el susto a quienes se atreven a nadar en ellas.

T

radición oral

LAS BRUJAS

“Hay una bruja en La Morena que encontraron volando por acá, por La Soledad, en forma de bola de fuego, se llama Doña Juana.

Dicen que las brujas se pueden atrapar rezando la magnífica al revés, mientras haces veinte nudos en un cordón rojo. A esta la atraparon y la golpearon, estaba toda moreteada, y a cambio de que la dejaran libre, les dió dos reses. Dicen que las transportó de La Morena a La Soledad, como por arte de magia.

.....El poder de las brujas se puede heredar, Doña Juana se lo heredó a su hija, a ésta la encontraron arriba de una azotea justo cuando quería volar, pero antes de volar deben enterrar sus ojos en la ceniza, hace mucho que no sé de ellas”.

(Margarita; El Rincón)

Glorifica mi alma al Señor

Y mi espíritu se llena de gozo

la reconstrucción cíclica del espacio, como parte constitutiva de la naturaleza se encuentran interconectados con el resto de los elementos que integran el medio ambiente de los hombres.

En cuanto a los espacios construidos, éstos se articulan por un tránsito continuo entre los ámbitos doméstico y comunitario. El primero se representa en la casa, el altar, el fogón y el solar. El segundo se caracteriza por espacios como la capilla, el panteón, el jagüey y la parcela. Ambos corresponden a lo que hemos denominado como espacios tangibles: sitios ubicados en la cotidianeidad, escenarios del **performance** social a los cuales se les confieren usos y atribuciones específicas.

Por otro lado encontramos los espacios evocativos: aquellos que han sido alimentados por la añoranza y el recuerdo de diferentes situaciones significativas y que sólo persisten y se reviven a través del imaginario del pueblo xi'oi. Estos espacios actúan como elementos de la memoria asociados a la imagen de los ancestros, de los primeros pobladores del territorio donde se establecieron. Tal es el caso de Piedras Negras, el primer rancho que poblaron los Pames acapulcos que más tarde se desplazaron hacia El Rincón, Tancoyol, en busca de agua y tierras. Aunque actualmente permanece deshabitado, se continúa manteniendo una filiación especial con el lugar; de esta forma se han resistido

a desarraigarse por completo de la tierra y siguen visitándolo frecuentemente al llevar a pastar el ganado y conservando algunas de las chozas en las que vivían. Parte de ese cariño entrañable se debe a que desde aquí pueden observar más de cerca los caminos y veredas que conducen a su natal Santa María:

“...Si te paras aquí bajo este mezquite te cubre del sol, el aire ventea y ya no se siente tanta calor, ahora voltea pa’ allá derecho, todas esas rayas que ves en los cerros son los caminos que seguimos para Santa María, por allá está el río y después Santa María. Todo esto se ve mejor desde aquí...” (Juana Quinto, El Rincón, 2005).

Piedras Negras es también un lugar lleno de historias y sucesos fantásticos asociados a una cotidianidad imaginaria recreada:

“...En el rancho pasa a media noche un señor rechinando lo estribos en su caballo y espanta, también se escuchan ruidos iguales a cuando todo esto estaba poblado, los niños jugando, las señoras platicando, torteando el maíz...” (Juana Quinto, El Rincón, 2005).

Los lugares naturales encabezados por el río y el monte comparten una serie de características comunes con los espacios construidos, como la relación ambivalente que existe entre lo bueno y lo malo, la presencia de *las piedras* consideradas como entidades sacras y la figura de los árboles como casa de seres sobrenaturales fantásticos, todos, materia de innumerables narrativas. Pero sobre todo se entrelazan mediante “los aires”, cuya presencia se encuentra contenida en la totalidad de la atmósfera, circulando por el monte, por el cause de ríos y arroyos, resguardándose en las cuevas y pozos, habitando también en las casas, en los panteones, en los caminos y en otros tantos sitios.

Los “aires” se tornan maléficos cuando son contaminados por el vaho de animales y personas que han perecido, y es en este contexto que adquieren el nombre de “malos aires”⁷⁵, alrededor de los cuales se establecen lugares de prohibición. Dentro de los espacios construidos, los malos aires son fáciles de contraer en las esquinas de las casas y debajo de sus ‘soleras’ (orillas de los techos por donde escurre el agua de las lluvias), cuando se pone el sol o cuando se prueban alimentos.

La figura de la cruz es otro de los elementos cuya presencia se manifiesta tanto en los lugares naturales y como en los construidos, funge como un marcador territorial que además sacraliza el espacio; es un símbolo protector de todo lo humano, sirve para

75. Entendemos a los malos aires como los “vapores dañinos que entran en el cuerpo por aperturas naturales o heridas” (López Austin, 1972:400), son capaces de transmitir a las personas daños o males físicos e incluso la muerte si no se procede a realizar lo necesario para la curación de tal enfermedad. Los malos aires producen cansancio, mareos, agotamiento, somnolencia, etc. y generalmente son tratados con “barridas”.



contrarrestar las enfermedades, es la nulificadora de poderes maléficos. Podemos distinguir principalmente dos tipos de cruces: las primeras asociadas a los calvarios, sitios de culto ubicados en lomas o cerros de las comunidades que por ser una de las partes más altas, la cruz funge como una suerte de espectadora de todo lo que acontece, por lo que tiene la tarea de protegerlos del mal⁷⁶. El segundo tipo de cruces es el que se coloca en cualquier lugar en el que muere una persona, siendo más notorias las ubicadas a las orillas de los caminos, éstas cumplen con la función de ser indicadores de los **sitios de defunción**. **En este sentido, la cruz es también un elemento de autoayuda de los que siguen habitando este mundo, porque se colocan con el fin de que el difunto “descanse en paz” y no ande rondando dicho paraje asustando a la gente.**

Por otro lado, la cruz se encuentra asociada también a los cruceiros de caminos pues su figura es formada por la intersección de los cuatro puntos cardinales; estos últimos son concebidos como sitios de pasaje al otro mundo, razón por la cual son espacios de accidentes, muerte y zonas predilectas para alojar a los aires producto de difuntos y animales que perecieron en el lugar o en lugares próximos.

Después de lo expuesto, podemos constatar que “la territorialidad es un importante organizador de la vida social, ya que a la vez que permite articular la frontera entre el individuo y colectividad, contribuye a la construcción de la noción de pertenencia a una colectividad y de identidades étnicas estrechamente vinculadas con el medio ambiente modelado por la cultura” (Barabas, 2003: 24-25).

76. Para el caso de El Pocito, el calvario se encuentra ubicado en la cima de una loma que puede tomarse como punto de observación de la comunidad. Su cruz de madera ha sido pintada de blanco y adornada con flores artificiales. Según nuestra informante, ésta fue colocada para proteger a la comunidad del diablo, que en ocasiones todavía se escucha gritar desde este lugar. Cada 3 de mayo, los pobladores de la comunidad emprenden una procesión hacia el lugar para venerar a la cruz por medio de rezos y cantos. En San Antonio Tancoyol se tiene por costumbre celebrarle un novenario, para lo cual es bajada de su recinto en el monte, posteriormente se realiza una velación durante la madrugada del 2 de mayo y para el 3 de mayo la cruz ocupa nuevamente su lugar en el monte a fin de cuidar al rancho de las “malas perturbaciones” y de los “fantasmas”.

El presente trabajo tiene como finalidad expresar las maneras en las cuales los Pames de La Sierra Gorda queretana han conformado y dado vida a eso que **llamamos territorio**, mediante la delimitación de lugares y espacios específicos que les significan como individuos y como pueblo. La territorialidad es delineada a partir de diferentes lugares que se reactivan constantemente a través de acciones rituales singulares que dinamizan el entorno y lo impregnan de diversas connotaciones.

Los lugares naturales y la creación del territorio sagrado

La Sierra Gorda queretana ha recibido múltiples oleadas migratorias de los Pames potosinos producto de los prolongados periodos de sequía a los que se vieron sometidos en su lugar de origen, buscando con ello el sustento alimenticio en las zonas que respondieran a las demandas de la recolección y de una incipiente agricultura de temporal. En consecuencia, gran parte de los xi'oi terminaron concentrándose en comunidades fundadas por grupos mestizos, adquiriendo un carácter de avecindados.

Es de esta forma como poco a poco fueron encontrando abrigo en la serranía de Querétaro, haciendo uso de los recursos naturales endémicos en favor de la supervivencia y reproducción del grupo. Por un lado se observan poblados asentados sobre ligeras planicies intramontanas que fracturan la homogeneidad serrana del paisaje (en el caso de San Antonio Tancoyol); en otras circunstancias, las comunidades se han establecido sobre la superficie de la Sierra, adaptando su residencia entre la irregularidad topográfica (como sucede en El Pocito, El Rincón, Las Nuevas Flores y San Juan Buenaventura). En todos los casos, los núcleos Pames se encuentran rodeados por cinturones serranos cuya flora característica es diversa de acuerdo a determinados nichos ecológicos, presentándose así una vegetación de tipo húmedo tropical en la microrregión de Valle Verde hasta una compuesta de matorrales y cactáceas en gran parte de las microrregiones de Tancoyol y Purísima de Arista. Cada una de estas áreas naturales responde a necesidades específicas acordes a la obtención de recursos alimenticios, medicinales o productivos, los cuales propician la reproducción familiar y de grupo.

El territorio además de su aspecto pragmático, está inscrito en un nivel cosmológico que se dinamiza a partir de la actividad ritual, en donde los xi'oi operan como entes activos estableciendo una interacción recíproca con las dimensiones celeste, terrena e infraterrena, niveles en los que conciben el universo poblado por un conjunto de entidades. Alrededor de dichas dimensiones se gestan **fronteras espaciales** que tienen por función delimitar los lugares en los que se desenvuelve la vida de los hombres, los sitios propicios para la interacción con el resto de los moradores, así como sitios de peligro que se tienen que evitar.

Cosmovisión

Debido a que los pames consideran que el mundo de los muertos es similar al de los vivos, existen términos para diferenciarlos: a los niños se les llama angelitos y a los adultos se les nombra ánimas.

LOS ANGELITOS

La interacción entre vivos y muertos comienza con la llegada de los angelitos (difuntos que murieron en la infancia o siendo solteros); el primero de noviembre a las 12:00 a.m., dichas almas son recibidas en medio de cohetes que se lanzan a manera de bienvenida y que continúan estallando hasta que éstos se retiran (el 2 de noviembre a las 12:00 a.m.) dando paso a la llegada de las ánimas.

Los angelitos habitan en el cielo. A ellos se les dedica el rosario de la Virgen, en el altar se les destinan las imágenes religiosas de la Virgen de Guadalupe y el Niño Jesús. Cuando los angelitos se retiran, la ofrenda se levanta y se reparte entre los presentes; enseguida se coloca una nueva ofrenda, con alimentos recién calentados, pero ahora en honor a las ánimas.

LAS ÁNIMAS



El concepto de “ánimas” se encuentra relacionado al pecado. Por lo que se denomina “ánima” a las almas de los difuntos que murieron en edad adulta o siendo casados, y que habitaban en el purgatorio. A las ánimas también se les dedica un rosario, (más largo que el destinado a los angelitos), y una ofrenda que será repartida entre los presentes, el 3 de noviembre a las 12 de la noche, momento de que éstas emprenden el camino de vuelta hacia el lugar de donde provienen.

Tanto angelitos como ánimas son recibidos y despedidos con humo de copal, motivo por el cual el altar es ahumado a media noche el 1º y 2 de noviembre.

La primera de éstas se encuentra habitada específicamente por **ángeles, santos, un Dios** considerado como fuerza suprema, **la Virgen, Cristo** y todos los seres sagrados incorporados a sus creencias a partir de las labores evangelizadoras por parte de las ordenes religiosas católicas; ahí habitan también las **almas** de los humanos que murieron arrepentidos de sus faltas.

La dimensión **infraterrena (quin'inñ/quin chú⁷⁷)** es la morada de los muertos en **pecado** y de las almas que en cuya vida infringieron los cánones conductuales moralmente penalizados por la sociedad y a los cuales les aconteció la muerte sin antes poder enmendarse. Con base en la influencia que ejerce la religión católica, los Pames asocian este espacio al infierno y consideran al diablo como la máxima entidad representante.

La dimensión **terrena** ha sido configurada por una dinámica compleja que se establece a partir de la interacción estrecha entre estos tres niveles de existencia y las relaciones generadas por sus diferentes habitantes. El humano es el principal morador de esta dimensión cuya característica primordial se enmarca en la constante presencia de la energía contenida en seres **animados** e inanimados. Considerando al conjunto de humanos, animales, vegetales y minerales, dentro de los primeros; y a los muertos, fantasmas, deidades católicas y naturales como parte de los seres inanimados.

El hombre se halla compuesto por dos propiedades fundamentales: por un lado se encuentra el alma, entendida como una entidad suprasensible perenne en el individuo; por otro lado y como carácter complementario, se comprende al cuerpo como el contenedor material del alma. Tanto el cuerpo como el alma están caracterizados de una energía dual (calor-frío) cuyo equilibrio rige el bienestar anímico y somático. De esta manera, se piensa que cada ser mantiene interacciones con el resto de los componentes del universo, mismas que posibilitan la transferencia de energía contenida en ellos y que es causa de alteraciones en el equilibrio de los organismos en contacto. La **enfermedad** es concebida como el efecto de ese desequilibrio, tiene un carácter **negativo** en el cuerpo, en él intervienen seres patógenos con cualidades extremas que actúan como agentes que transfieren su energía.

La dimensión terrenal se conforma asimismo por una serie de marcadores naturales que propician el encuentro entre seres de diferentes dimensiones de existencia como los son los santos, Dios, los espantos, los aires, los muertos, entre otros; razón por la que dichos sitios condensan y canalizan los flujos energéticos producto de la interacción de estas entidades.

La interacción entre cada uno de los seres a menudo altera y desequilibra el flujo energético entre las propiedades de frío y calor; lo cual explica que el universo terrenal se halle plagado de peligros y enfermedades que atenúen la salud de los hombres.

77. Gramática libre.

Es a través de la vida ritual como los humanos entran en diálogo con los seres sagrados, propiciando por un lado, la obtención mutua de favores y beneficios, y por otro, una regeneración constante del espacio que habitan.

Considerando que la regeneración y la fecundidad son los principios generadores de existencia, éstos se ven vinculados con la construcción de los lugares naturales en donde el intercambio de energías influye en la sequía o en la fertilidad del espacio. Como espacios centrales de la simbolización del territorio, se elevan las figuras del **monte** y el **Río**, uno representante de la entidad terrea y el otro de la entidad acuosa. El monte y el río se integran sistémicamente en los ámbitos físico y cósmico mediante sus elementos que los componen y que permiten se lleve a cabo la fecundación y regeneración. En su carácter de lugares naturales de mayor jerarquía, el monte y el río se contemplan como polos atrayentes para el trato sacralizado del humano y para las implicaciones que generan sobre la colectividad, tal y como lo veremos a continuación.

a. El monte

Desde la perspectiva xi'oi, el monte contiene cualidades benéficas y malévolas. En su significación positiva se le considera como el gran dador de vida ya que de él se obtienen los recursos alimenticios que aseguran la supervivencia del grupo, la adquisición de recursos medicinales y de la materia prima para la producción artesanal. Por otro lado, es también el contenedor de lo desconocido, encierra incógnitas que se insertan en el ámbito de lo **oscuro** y **negativo**, pues en él reside fauna considerada como maléfica por ser causante de distintas enfermedades.

El monte como una de las dos entidades principales, tiene implicaciones directas sobre la dinámica social en las que se ve dotado por toda una serie de propiedades y de componentes que a continuación abordaremos.

El monte: dador de sustento

La dieta de los Pames es en su mayoría caracterizada por la recolección de la vegetación comestible que crece en el monte y constituye la base de un sustento en tiempos de mala cosecha; tal es el caso del chamal, la guapilla, los chiveles, el samandoque⁷⁸, los hongos, entre otros. Al igual que el monte, algunos de estos alimentos presentan cualidades ambivalentes entre 'lo bueno' y 'lo malo', siendo los hongos tóxicos y el chamal los más representativos. Éstos primeros han causado la muerte de quienes por descuido los han consumido, específicamente en las comunidades de El Pocito, San Juan Buenaventura y San Antonio. El chamal por su parte, contribuyó en la supervivencia de los xi'oi durante su migración

78. Para mayor referencia revisar el ensayo de biodiversidad incluido en esta obra.



hacia tierras queretanas, pero al mismo tiempo en sus cualidades malévolas, puede afectar la salud provocando incluso la muerte si no se le prepara de la manera adecuada⁷⁹.

“...Se dice que Dios sembró el chamal para que comiera la gente pobre, el chamal para la gente es alimento y para los animales es dañino, ya que si una vaca come la hoja tierna se arenga que es lo mismo que aflojarse los huesos del animal...” (Don Teodoro Montero, El Pocito, 2005).

Según los relatos locales, el chamal y el mocoque⁸⁰ tienen un origen mítico en la personalidad del nahual, cuya muerte a menudo se presenta como una compensación que propicia el sostén alimenticio de la gente:

*“...Estos eran dos arrieros que viajaban de un lado a otro, un día llegaron a un pueblo llamado Tanzozob y se hospedaron en la casa de unos huastecos, ahí se quedaron a dormir una noche. La huasteca y el huasteco les dijeron que iban a dormir abajo y ellos (los arrieros) arriba, en un tapanco, el cual se hace con tablas y todavía se usa en la actualidad. Entonces los muchachos subieron al tapanco a dormir mientras los dueños de la casa hacían sus maldades. Uno de los arrieros se quedó despierto y vio como el huasteco se envolvía en un petate de palma y se convertía en un tigre, diciéndole a su esposa que iría por algo de comer, y cuando regresó traía a una muchacha de cabello largo pero ya sin vida, la puso en el suelo y comenzaron a abrirla para comerla. Después de mucho rato la señora empezó a hacer tamales, los pusieron en la lumbre y se fueron a dormir. El muchacho que vio todo, no pudo dormirse en toda la noche hasta que amaneció... Al amanecer la señora les dio tamales para que comieran, el que vio todo, no quiso comer, entonces la señora les dio para que llevaran. Los arrieros siguieron su camino. Cuando se alejaron un arriero le dice al otro lo que vio en la noche, que los tamales que comían eran de una muchacha que había matado el huasteco. En eso estaban cuando escucharon rugir un tigre, este animal se lanzó sobre el arriero que había comido tamales, el que no comió no le pasó nada. La gente mató al nahual en la lumbre, lo quemaron vivo junto a sus hijos y esposa, así fue como surgió el chamal y el mocoque. El chamal surgió de las tripas y el mocoque surgió de los sesos del nahual...”*⁸¹ (Don Teodoro montero, El Pocito, 2005).

79. Para su consumo se deben pelar las semillas contenidas dentro de su camote, mismas que contienen la sustancia tóxica conocida comúnmente como “chechivillo”, después “se pizca” como el maíz para nixtamal, se le coloca cal y ceniza de fogón o de lumbre y se procede a molerlas para obtener la masa. El cocimiento de la semilla hecho a base de cal y ceniza es indispensable pues de lo contrario producirá vomito, malestar estomacal, diarrea, mareos y en situaciones extremas puede causar hasta la muerte, a esto se le llama popularmente “enchamalamiento”. Una persona ligeramente “enchamalada” puede sanar bebiendo agua con cal. El ganado de engorda propiedad de los vecinos mestizos, es la principal víctima de esta planta pues lo consume cuando sale a pastar por el monte, generándoles daños irreversibles en su capacidad motriz. Para más información sobre la gastronomía xi'oi se puede consultar a Chemin (2000).

80. Planta de flor blanca cuyos granos en el fruto maduro (ya sean crudos o cocidos) son comestibles. Con el fruto muy maduro se elaboran diferentes guisos, usándolo como el sustituto del tomate para hacer salsa de chile.

81. Los nahuales son considerados como personas malévolas que debido a un pacto con el diablo o a designios de su destino, tienen la capacidad de transformarse en tigres, perros, coyotes u otros animales. Suelen ocultarse entre el monte y bajar a las comunidades durante la noche ya convertidos en animales, con la intención de alimentarse de gallinas, puercos, borregos y otros animales domésticos. Los xi'oi tienden a considerar que sus vecinos Teenek son los principales individuos adiestrados en las artes de la hechicería, la brujería y el nahualismo. En El Pocito, algunas narrativas aluden la presencia de familias Teenek que viven en el monte, y que haciendo empleo de sus cualidades como nahuales, causan la muerte de las personas que transitan por el lugar.

A

limentación e, intoxicación

CHAMAL

Nombre científico: *Dioon edule*

Nombre en castellano: Chamal

Nombre en pame: *Lameo*

Uso principal: Alimenticio

Parte utilizada: Semilla

Preparación: Se colectan las semillas en el monte. Con las semillas molidas se prepara una masa mediante un proceso similar a la nixtamalización del maíz, con la que se preparan tamales y gorditas.

NOTA: El chamal crudo es venenoso, se debe cuidar que los puercos, chivas o vacas lo ingieran.

Otro uso: Medicinal

Padecimientos tratados: Enchamalamiento en humanos por intoxicación con tamales y gorditas de chamal mal cocidas; enrrengamiento en ganado vacuno por ingestión de las hojas del chamal.

Síntomas: vómito y mareo en humanos; problemas de la articulaciones y tullimiento en ganado vacuno.

Tratamiento: Se raspa un poco del tronco de la planta con todo y la tierra que contenga, se prepara en infusión y se toma.

MIRANDA Perkins, Kalina. 2003. Estudio etnobotánico de las comunidades pames (xi'ó'i): Las Nuevas Flores, Las Flores y El Rincón, del estado de Querétaro. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Naturales.
ESCOBAR Ledesma, Agustín. 2000. Recetario Indígena de la Sierra Gorda de Querétaro. Concina Indígena y Popular 52. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, D.F.



Para fines curativos, la **medicina tradicional** ha incorporado el uso de hierbas silvestres y piedras encontradas en el monte, a las cuales se les atribuyen propiedades curativas. La piedra conocida como “alumbre”, es un mineral empleado en la orfebrería para la elaboración de utensilios domésticos, además ayuda a tratar las enfermedades de naturaleza fría (aires, espantos); ésta piedra se encuentra metafóricamente ligada al monte como una especie de órgano del mismo, debido a su ubicación en algunos yacimientos, con lo cual recibe el nombre de “dientón”.

El monte se ha convertido en el proveedor de materias primas útiles para la vida diaria, como el **ixtle**, que es ocupado en la elaboración de lazos destinados a la venta en la misma comunidad o en lugares aledaños. En cuanto a la **leña**, es un recurso de vital importancia en estos poblados donde el fogón es la base para la cocción de los alimentos. Por esto mismo adquiere un valor especial que se enmarca en un conjunto de prescripciones referentes a la manera en la que debe ser utilizada y cuyo conocimiento se ejemplifica en historias como la siguiente:

“...Era un día domingo, yo estaba aquí en la casa y no había prevenido la leña en la semana, entonces se me acabó. Y pues qué hacía, teníamos que comer, la mujer tenía que echar las tortillas y que se me ocurre irme a trabajar un rato al monte. Por ahí me anduve y traje algunas cargas de leña pa'l gasto. Ya pasó el rato, se hizo de noche y me quedé bien dormido, en un sueño bien fuerte como si estuviera muerto. Y entonces ya después estaba yo aquí en la cocina arrimando los leños y haciendo la lumbre aquí en el piso. En eso estaba cuando de repente uno de los leños, creo que era el más grande, que se pone bien derecho, como si estuviera parado, solito; tenía ojos, tenía boca y me estaba hablando, dijo que no lo quemará. Aquel era Jesús que se había aparecido en forma de leño, después me dijo que no podía quemar esa leña porque había sido cortada en domingo y ese día no se puede cortar nada del monte, esos días no se trabaja. Entonces me regañó porque me había salido a trabajar un día que se debe de guardar, que se debe de descansar en honor a Dios. Después ya amanecido, me desperté y me di cuenta que todo lo había soñado. Pero Jesús me advirtió en el sueño, me vino a regañar por haber trabajado, desde ese día ya no acostumbro trabajar los días domingo” (Don Moisés, El Pocito, 2007).

Herbolaria y medicina tradicional

MOCOQUE

Nombre Científico: *Pseudobombax ellipticum*

Nombre en castellano: Mocoque

Nombre en xi'oi: Iscajua

Uso principal: Alimenticio.

Parte comestible: Fruto, (se colecta maduro o muy maduro) y flores.

Forma de preparación: Se comen las semillas del fruto maduro ya sea crudos o cocidos y con el fruto muy maduro se elabora el guiso llamado pipián (mole a base de cacahuete, pepita y chile verde). También es usado como sustituto del tomate para hacer chile. Las flores se cuecen en agua con ajo y sal, incluso con flores de jacube, sábila, chocha, ortiga, lechuguilla y además cogollo de palma. Una vez cocidas se revuelcan en el molcajete con salsa de chile verde y se comen en tacos.



MIRANDA Perkins, Kalina. 2003. Estudio etnobotánico de las comunidades pames (xi'oi): Las Nuevas Flores, Las Flores y El Rincón, del estado de Querétaro. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Naturales.
ESCOBAR Ledesma, Agustín. 2000. Recetario Indígena de la Sierra Gorda de Querétaro. Concina Indígena y Popular 52. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, D.F.

Por su parte, la **palma** es una planta propia de la zona serrana, es utilizada para la manufactura de artículos domésticos como aventadores, escobetillas, cestos y petates que los xi'oi utilizan para consumo personal o como mercancía. Durante las fiestas de Semana Santa las **palmas** adquieren un carácter sacro, pues al ser bendecidas se convierten en herramientas que ayudan para contrarrestar los desequilibrios naturales como los vientos y las tempestades, tratándose así de objetos rituales que funcionan como medios de relación entre los hombres y las fuerzas naturales. Diversas narrativas contemplan a la palma como un componente esencial del monte que es cuidado por alguno de sus moradores, los cuales tienen la obligación de velar por la conservación del equilibrio cósmico que existe entre el hombre y la naturaleza, de manera que el hombre no trasgreda los límites de su uso y corra el riesgo de ser sancionado por ésta misma.

El Padre Monte

La nominación de “**Padre Monte**” obedece a la relación que los Pames han elaborado entre las figuras del monte y el sacerdote, misma que se manifiesta cuando una pareja de novios huye al monte para la concreción del acto sexual antes de haber contraído matrimonio, transgrediendo una de las normas morales que se tienen contempladas pero que en la mayoría de los casos se quebranta. Se sobreentiende que después de “pasar la noche” en el monte, la pareja unirá sus vidas. Es en estos casos cuando se dice coloquialmente que los novios han sido casados por el “**Padre Monte**”. En los poblados de San Antonio y El Pocito se tiene la creencia de que la falta hacia el sacramento del matrimonio, se sanciona en la dimensión de “lo oscuro” (**quin chu**), un sitio alternativo al mundo terrenal, morada de las almas de los individuos que en vida permanecieron en unión libre con su pareja. Esta región de los muertos se concibe como un terreno indeseable, un mundo de penitencia caracterizado por la ausencia de luz, un plano negativo y de pesadumbre.

El monte y el infierno

En múltiples relatos a lo largo de las tres microrregiones, se resalta la presencia de un ente sagrado de connotaciones malévolas: el **diablo**, figura que parece asociarse a los caracteres negativos que se le otorga al monte, a partir de la alegoría proveniente de Occidente. La presencia del **diablo** se ha visto ligada con las incursiones que la fauna depredadora perjudicial realiza sobre los poblados, causando la muerte de los animales de crianza y del ganado para el consumo humano.

El monte como morada del **diablo**, coadyuva a la vinculación metonímica entre el monte y el infierno, en donde ambos son sitios de lo desconocido y de lo negativo. Como ejemplo, en San Antonio Tancoyol se hace mención a un mito en el que además prevalece una constante interacción entre el hombre y las entidades sobrenaturales:

T

radición oral

EL MONTE Y SUS CUALIDADES

El monte es testigo mudo de la unión entre hombres y mujeres. En una gran variedad de comunidades de las tres microrregiones, se menciona “que los muchachos cuando se roban a sus novias, se casan en el monte antes de regresar al pueblo”.

(Don Toño; San Juan Buenaventura)

Sin embargo, este lugar también es castigador; ya que encierra lugares donde el susto y el mal aire pueden causar enfermedades.

El monte tiene un sentido divino para los pames, ya que en sus veredas, cañadas y planos habitan entidades sagradas que forman parte de su cosmogonía, como lo son el masat (venado), los duendes y las brujas.

Cuando se necesita cobijo, ofrece abrigos rocosos donde mantenerse en resguardo.

Cuando se necesita alimento o materia prima para el trabajo, el monte brinda una amplia gama de especies que van desde las raíces y las flores, hasta las maderas.



“...Había un matrimonio que se quería mucho, pero el diablo los quería hacer pelear desde ya hacía siete años. El diablo buscaba a la señora para hacerla pelear con su marido, pero la señora lo evitaba y empezaba a cantar la Pues Concebida [canto que no le gusta al diablo]. Cuando la señora prendía el fogón para hacer la comida, pues el diablo andaba allí y no se prendía. La comadre del matrimonio les tenía envidia y le dijo al diablo que ella si iba a poder hacerlos pelear. Entonces un día la comadre le ayudó a la esposa a ponerle el lonche al marido y le puso gorditas quemadas, también se ofreció para llevarle de comer al compadre. Cuando llegó con el compadre le dijo que la comadre no había podido ir a dejarle de comer porque andaba con otro; y por eso no ponía atención en la comida quemada. La comadre metía cizaña en el matrimonio para que pelearan. El esposo enojado mató a la esposa con una puntilla y se fue al monte [huyendo de su acción], ahí encontró a un niño cuidando ovejas, traía un guaje con agua a la mitad, el esposo bebió mucha agua pero el guaje no bajó su nivel. El hombre en el monte andaba buscando trabajo y lo consiguió con un señor que tenía

ganado, el esposo domaba a una vaca que era la comadre, que se había convertido en vaca. El hombre no mató a su mujer, la virgen se metió entre los esposos cuando pelearon y ella recibió la puñalada. El esposo estaba trabajando en el infierno...” (Don Felipe, San Antonio, 2007).

El monte y el camposanto

Como contenedor de aspectos desconocidos y negativos, el monte también ha sido simbolizado como un lugar de lo **putrefacto**, relacionándolo a la imagen del **camposanto**; como ejemplo citamos a San Antonio, comunidad en la que el panteón se encuentra alejado del poblado. El término de ‘camposanto’ establece la condición del sitio desde su carácter sacralizado, en donde la gente deposita los restos de sus familiares muertos. La defunción de un individuo confiere la fuga de sus componentes energéticos, generando así la enfermedad entre los que le rodean. De esta manera, los **malos aires y los cánceres** manifiestan la pululación de energías patológicas de cualidad fría que suelen habitar en el lugar. Por tanto, el panteón es considerado como el vertedero de los componentes anímico-corpóreos del muerto, estableciendo su asentamiento en zonas retiradas de la comunidad, debido a que en él proliferan los **aires** de las personas que ahí descansan. El sitio en su carácter de sagrado, se encuentra protegido por una barda de piedras que delinea el espacio de los hombres y el de las entidades que ahí moran, cuyas energías perturbadoras son contrarrestadas con las cruces como representantes del bien.

Los moradores del monte

Dentro de este paisaje simbólico existe una diversidad de seres a los cuales se les ha otorgado un complejo de potencialidades cósmicas, mismos que hemos enmarcado dentro **los moradores del monte**, distinguiendo entre estos a los animales y a un conjunto de entidades sagradas:

Los Animales. A los animales se les atribuyen propiedades que van de lo negativo a lo positivo, particularidades estrechamente relacionadas por la influencia que ejercen en la dinámica social cotidiana. Debido a que las comunidades se encuentran circundadas por el monte, hogar de múltiples especies de fauna silvestre, algunos animales embisten los asentamientos, generando así, bajas en el ganado de engorda y en las aves de corral que complementan gran parte de la dieta diaria. Entre dichas especies se encuentran los pumas y los tigres, quienes mitológicamente están identificados con los nahuales, seres que tienen la capacidad de metamorfosearse en animales.



Se considera que estas visitas de fauna que habita en el monte han alterado el bienestar comunal trayendo consigo el deceso de varias personas a causa del envenenamiento inducido por las mordeduras de **serpientes**. Recientemente los **murciélagos** han hecho irrupción en la comunidad de San Antonio, provocando la muerte en un elevado número de reses por infección de rabia.

Para los xi'oi, la fauna residente en el **monte** fue “puesta” por Dios a fin de que sirviera al humano en sus necesidades alimenticias, otorgándole con ello un carácter benéfico. Según algunas historias, los animales se hallan relacionados con los hombres en términos de parentesco, a razón de una hermandad establecida desde la génesis de ambas especies, consideradas descendientes de un mismo **Dios Padre**. Con lo anterior se genera un patrón alimenticio fundamentado en los periodos de abundancia o de escasez, temporalidad que determina la actividad de caza. Declarándose con ello que sólo se mata a aquel animal que se consumirá por hambre; lo contrario es concebido como una falta moral hacia ese principio de hermandad que se tiene con los animales.

Existen algunos animales cuya personalidad se vincula a una serie lineamientos pedagógicos que dan cuenta de las normas de convivencia existentes entre Dios y los hombres. Estos animales son objeto de narrativas que refieren su origen y ayudan a explicar los fenómenos de la naturaleza. Para el caso se menciona a la lagartija que de acuerdo con los relatos locales:

“...Fue invitada para que visitara al Niño Dios cuando nació, la lagartija dijo que sí aceptaba la invitación, que sí iba a ir, pero nunca cumplió con la visita; por chismosa fue castigada y desde entonces se le ve moviendo su cabeza de arriba hacia abajo como diciendo que sí [como aseverando] cuando se encuentra encima de las piedras...” (Don Moisés, El Pocito, 2005).

Este relato sirve para explicar la razón de ser de determinadas cosas, como lo son los movimientos motrices señalados en la lagartija, producto de su falta hacia los dioses, mismos que rigen el curso de todo lo existente.

En él se vierte también el elemento de la **sanción** que el humano recibe ante el **descuido** en el trato directo que se establece con Dios y con los santos. La **costumbre** como fundamento heredado por los ancestros para llevar a cabo el diálogo con las deidades protectoras, se contempla a manera de pautas de conducta que determinan la dinámica cotidiana de la comunidad, revitalizando cíclicamente los lazos basados en la reciprocidad entre humano y deidad.

Otra historia es la que tiene por protagonista la figura de una roca en forma de **sapo** que se localiza rumbo a la comunidad de La Encantada, cerca del cerro de **La Barranca**. La narrativa menciona que:

“...Era un sapo que fue brujeadado y convertido en piedra porque se iba a cantar a otros lugares fuera de la comunidad, entonces el sapo fue brujeadado porque se iba a cantar a Xilitla...” (Don Moisés, El Pocito, 2005).

Esta piedra es pues, un marcador geográfico de carácter simbólico que además de ser asociado con La Encantada, una de las comunidades de donde provienen los Pames que posteriormente se asentaron en El Pocito, coadyuva a establecer las referencias territoriales insertas en el recuerdo de los xi'oi.

Las entidades sobrenaturales. El territorio se ve poblado por diferentes entidades sobrenaturales que propician la conexión entre el mundo de lo sagrado y de los seres humanos. Como ya lo habíamos mencionado, entre éstas se encuentran los espantos, los aires, los santos, las brujas y los nahuales, y que en líneas siguientes tratamos de caracterizar:

Espantos y Aires. El monte es visto como lugar peligroso obedeciendo a su aparente lejanía con la comunidad, en este sentido, si alguien fuese víctima de algún accidente no podría ser auxiliado inmediatamente. No sólo las mordeduras o picaduras de animales venenosos representan un peligro latente, existen además una serie de enfermedades

cuyo carácter térmico está condicionado por su frialdad. En este rango de enfermedades se ubican a los **aires** que se encuentran circundando las áreas contiguas donde ha muerto algún animal o persona; por otro lado, los **espantos** se contraen por el impacto que se experimenta ante el peligro, resultado de la acechanza de algún animal.

Los santos y Dios. A sabiendas de lo anterior, los Pames se introducen en el monte cotidianamente para realizar sus labores de labranza de la tierra así como de pastoreo de ganado. En búsqueda del bienestar y la seguridad durante su estancia en dicho lugar, se vale del culto a **Dios** y a los **santos**, un culto doméstico que se preside en el altar familiar; los santos son seres sagrados omnipresentes que se subordinan a Dios, al cual los xi'oi se dirigen para la obtención de los favores de cualquier tipo (protección en este caso). A continuación referimos la experiencia de doña Cleofás:

“...En el monte pasan cosas feas. La otra vez andaba por allá, fui a buscar a la burra y no la encontraba, se había escapado, ya después la vi. De regreso había una viborota asina de grandota, entonces que le hablo en mi idioma, le dije que se estuviera quieta; entonces le pedí a Diosito que me ayudara, agarre la guaparra y que le doy en la cabeza, fue asina como se murió... Otra vez que volví a ir a buscar a la burra no pise bien, las piedras estaban resbalosas y fui a dar por allá, entonces me raspé la cara, sentí como me ardía y me empezó a salir sangre. En eso sentí unas manos bien suavécitas que me agarraban la cara, entonces me dejó de arder y ya no me salió sangre, esas fueron las manos de la virgen que andaba cuidándome mientras andaba por ahí, por el monte” (Doña Cleofas, El Pocito, 2005).

Herbolaria y medicina tradicional

EL MAL AIRE

Los malos aires son los vapores que despiden los animales y personas muertas. Suelen encontrarse en los sitios donde éstas fallecieron, siendo el camposanto y los cruceros de caminos los más temidos.

Los malos aires producen en la persona cansancio, mareos, agotamiento, somnolencia, etc. Aquellos “aires” que circulan por la totalidad del viento son capaces de provocar enfermedades e incluso la muerte si no se curan a tiempo mediante barridas.

Los santos, obedeciendo a los designios de su jerarca Dios, tienen por principal actividad el cuidado de los humanos en sus tareas cotidianas en el monte, para lo cual batallan diariamente con las fuerzas negativas del entorno.

Las Brujas y el Mayor del monte. Las brujas son entidades que se relacionan con el culto a lo **negativo**, al **diablo**. Ante tales circunstancias, los lugares de tránsito común de estos personajes se ubican en la vastedad de la geografía del monte, sitio donde los pobladores les suelen mirar por las noches en forma de **bolas de lumbre** fulgurante, saltando de cerro en cerro. Su alimento principal es la sangre de los humanos (cuya naturaleza es 'caliente'). La presencia de las brujas en los poblados va acompañada de **desgracia**, ya que se han presentado casos en los que los infantes y el ganado han sido "chupados" y no pudiéndose recuperar terminan pereciendo. En estas intromisiones las brujas hacen empleo de sus capacidades de transformación, tomando la forma de **lechuzas** o **guajolotes**, animales conectados con la **maldad** y las fuerzas oscuras de la noche.

En razón de lo anterior, los Pames han ideado una serie de recursos rituales protectores, como es el caso de amuletos hechos con semillas de mostaza obtenidas en el mismo monte y de oraciones petitorias a San Silvestre, cuya principal cualidad es ser el "mayor del monte", una especie de guardián al servicio de los hombres y de Dios:

*"San Silvestre bendito, del Monte Mayor
cuida esta casa, todo alrededor
de brujo, hechicero y hombre malhechor
de perro de rabia y hombre varón.
San Vicente mi pariente,
cosa mala no me encuentre
ni de noche ni de día
ni en la hora de mi muerte.
San Juan Bautista
tres veces chista
quien a está casa entre
ha de confesar y ha de comulgar
Porque María es concebida
de la culpa original,
Amen."*

b. Las Cuevas

Las cuevas entablan una correspondencia directa con el río y el monte en la medida que están conformadas de propiedades acuosas y terreas. Estas cavidades que se encuentran en las entrañas del monte, son receptáculo del agua por efectos del escurrimiento

generado a partir de la trasminación de la lluvia entre las porosidades del suelo. El monte es la vía por la que se encauza el agua que cae (la lluvia) hacía el interior de las cuevas que a partir del fenómeno de escurrimiento, se trasmina en dirección descendente. El líquido penetrante tiende alimentar las cuevas y los pozos, generando con ello la fertilidad, especialmente durante la temporada de lluvias.

Desde esta idea de la fecundación y regeneración, los orificios térreos contenedores del líquido escurrido, se identifican metonímicamente con la figura femenina encargada de la concepción. Son lugares por donde entra el agua para su posterior extracción, tornándose así en sitios utilitariamente significativos para la comunidad. De tal suerte, las cavidades térreas son espacios en continuo estado de fecundidad, por donde los Pames, al tomar de sus entrañas este recurso de vital importancia, simbólicamente hacen parir a la tierra.

El diagrama que conforma tal relación se podría enunciar en un ciclo anual principiado en el tiempo de secas y seguido del tiempo de lluvia que propicia la fertilización de la tierra, y por lo tanto su regeneración, dicho ciclo se ve dinamizado en cada fase por una serie de protocolos rituales. La ruptura en esta dinámica se observa en la temporada prolongada de **secas**, en donde se suspende el proceso fecundizador; ante ello, el ritual a pozos y cuevas se eleva como un **acto reparador** aleatorio. El culto a estos espacios resulta ser un tipo de veneración hacia el agua que brota de la tierra; pero a su vez se identifica con la acción petitoria del agua que cae, la cual se hace patente en el ritual hacia la Santa Cruz, mismo que actúa como catalizador para propiciar cuanto antes el nacimiento del agua⁸².

La cueva del agua

Es una cueva localizada al sur de la comunidad de El Pocito, su interior se halla cubierto por formaciones rocosas (estalactitas y estalagmitas) propiciado con ello, la composición de figuras pétreas que, en palabras de los pobladores, asemejan una iglesia. En su parte más honda posee un manantial, factor determinante para que éste espacio fuera denominado como la cueva del agua, y el cual ha servido en ocasiones de sequías prolongadas en las que los pozos se encuentran completamente vacíos, por esto mismo le confieren gratitud.

Cuando la sequía se hace presente, la gente de la comunidad camina por el monte hasta llegar a la cueva para lavar la ropa y llevar agua hacia sus hogares. Algunos mencionan que este lugar “de agua bien fresca” nunca se ha secado. La memoria colectiva refiere que

82. El **culto a las cruces** es la alusión del ritual en su carácter propiciatorio. Ubicadas en las cimas de los montes, son objeto de una actividad cíclica centrada en la protección contra de las atrocidades que pudieran afectar a la comunidad, y en la demanda del buen temporal de lluvias. El ritual tiene lugar cada 3 de mayo, cuyo lapso estacional corresponde a la **primavera** y a los periodos de secas: identificando en él, un acto de aseguramiento del agua que cae. La cruz se contempla como el marcador geográfico donde la lluvia realiza su primer contacto al descender; a partir de este punto cúspide se genera el movimiento de escurrimiento y trasminación del agua hacía el interior del monte, de la tierra.

los primeros Pames que se establecieron en la comunidad realizaban velaciones y fiestas al interior de la cueva, acompañadas por música de minuets.⁸³

Actualmente la celebración de las velaciones en compañía de los minuets han caído en desuso pues las personas que dirigen la ceremonia han muerto, pero la visita de la gente sigue manteniendo gran vigencia; mientras algunos la utilizan como destino para “ir de paseo” y convivir, otros cantan y rezan en su interior.

La cueva del agua es uno de los destinos de la procesión que se realiza para pedir por la lluvia. En su parte más profunda, donde nace el manantial, se lleva a cabo el ritual en honor a San Isidro Labrador, quien es bañado como parte de la petición.

Entre los moradores de este sitio considerado importante para los pobladores de El Pocito, se encuentran una víbora y un mono, quienes habitan en las zonas oscuras de la cueva relacionadas con el mal, tienen la función de cuidar el agua del manantial, por estas razones son vistos como seres de temor y de respeto.

Entidades acuosas

198

c. El río

El río Santa María funge como marcador fronterizo entre los territorios estatales de Querétaro y San Luis Potosí. Éste mismo fue para los primeros oleajes migratorios de los xi'oi potosinos, un indicador de la existencia de tierras más fértiles del lado queretano por lo que fue tomado como referente de asentamiento poblacional. Actualmente varias de sus comunidades aledañas se abastecen de él para llevar agua hasta los poblados mediante estaciones de bombeo. Por su parte, los habitantes de La Encantada en San Luis Potosí acarrear agua utilizando cubetas y botes que posteriormente montan sobre sus animales de carga.

Para algunas personas, el río es un punto de esparcimiento familiar en el que organizan días de campo. Las principales fechas para su visita son las temporadas de vacaciones escolares, siendo las correspondientes a la Semana Santa las de mayor auge.

Los relatos que giran en torno a la creación del río Santa María dejan entrever que la catástrofe natural de las sequías en su lugar de origen, fueron mandadas por Dios como castigo a una omisión hacia la deidad de la lluvia:

“...La Encantada es una comunidad que pertenece a Santa María Acapulco, municipio de Santa Catarina. La Encantada contaba con una playa en la cual sólo una señora podía llevar agua de ahí, las demás personas al intentar sacar el agua se alborotaba tratando de ahogar

83 Para más información consultar el ensayo de Krieg en este mismo volumen.



a la gente que intentaba acercarse. Un día cuando la señora fue a traer agua a la playa, se encontró con un señor que asoleaba semillas de calabaza a la orilla de la playa, el cual le dijo que vivía ahí, poco después la señora se dio cuenta que estaba embarazada. Dio la noticia sus padres los cuales le dijeron que qué iba a hacer con la criatura, pero ella no contestó nada, así fueron pasando los meses hasta que llegó el momento de que la señora diera a luz, de ella nació un niño, el cual no podía tener en casa porque donde orinaba se hacía un manantial. Las personas al ver esto se pusieron de acuerdo y lo fueron a dejar al norte. Donde pasaba ese niño iba formando manantiales con los orines. Eso sucedía por que el niño era hijo del Señor del Agua, por esta razón formaba manantiales. Desde entonces, no sé si pongan cuidado en que las nubes salen del norte porque el niño se fue para allá. Las personas de La Encantada realizaban fiestas y danzas para alejar el agua del plan, así los trozos de agua fueron llegando a Santa María para dar forma al río. Desde entonces no hay agua en La Encantada, las fiestas fueron el motivo de que el agua se acabará en ese lugar. Esta es la historia de nosotros los Pames, que es transmitida de generación en generación como mi padre Porfirio montero Martínez me la relató a mí, Teodoro montero Durán y yo me he encargado de transmitirla a mis hijos...” (Don Teodoro, El Pocito, 2005).

La narrativa cuenta sobre un abandono a la deidad del agua, pues producía manantiales donde quiera que se orinara. En él también se menciona que los pobladores organizaron rituales con la finalidad de controlar el líquido sobre el valle de La Encantada donde según cuentan los ancianos de este sitio, hace ya varias décadas, las inundaciones eran fenómenos naturales recurrentes en esta región, en respuesta a este hecho, la deidad los castigó con las sequías permanentes en la zona. Como puede observarse, con esta historia Don Teodoro justifica la razón por la que sus ancestros migraron hacia tierras queretanas.

Se considera entre los viejos, que el río es análogo a una persona, pues **“tiene distintos humores, a veces está tranquilo y quedito, otras tá enojado, bien bravo, a veces se escucha que pasa gritando arrastrando todo”** por esa razón debe tratarse como tal, **siempre hay que tenerle respeto**. En su carácter malévolo, el río condensa en su interior energías que tienden a perjudicar a las personas que se meten en él. Estos sitios se ubican de manera discontinua a lo largo de su caudal y reciben el nombre de **sótanos**, fosas subacuáticas en las que se producen remolinos de agua que “jalan a la gente”, provocándoles la muerte

T

radición oral

CREACIÓN DEL RÍO SANTA MARÍA

“La Encantada es una comunidad que pertenece a Santa María Acapulco, municipio de Santa Catarina. La Encantada contaba con una playa en la cual sólo una señora podía llevar agua de ahí; cuando las demás personas lo intentaban, el agua se alborotaba tratando de ahogar a la gente.

Un día cuando la señora fue a traer agua a la playa, se encontró con un señor que asoleaba semillas de calabaza a la orilla de la playa, él le dijo que vivía ahí, poco después la señora se dio cuenta de que estaba embarazada. Dio la noticia a sus padres, quienes le dijeron que que iba a hacer con la criatura, pero ella no contestó nada.

Así fueron pasando los meses, hasta que llegó el momento en que la señora dio a luz, de ella nació un niño, el cual no podía tener en casa porque donde orinaba se hacía un manantial. Las personas al ver esto se pusieron de acuerdo y lo fueron a dejar al norte. Donde pasaba ese niño iba formando manantiales con los orines. Eso sucedía por que el niño era hijo del Señor del Agua, por esta razón formaba manantiales.

Desde entonces, no sé si pongan cuidado en que las nubes salen del norte, porque el niño se fue para allá. Las personas de La Encantada realizaban fiestas y danzas para alejar el agua del plan, así los trozos de agua fueron llegando a Santa María para dar forma al río. Desde entonces no hay agua en La Encantada, las fiestas fueron el motivo de que el agua se acabara en ese lugar.

Esta es la historia de nosotros los pames, que es transmitida de generación en generación como mi padre Porfirio Montero Martínez me relató a mí, Teodoro Montero Durán y yo me he encargado de transmitirla a mis hijos”.

(Don Teodoro; El Pocito)



por ahogamiento; al respecto se han difundido historias como la siguiente, en donde se demuestra el conocimiento que se tiene sobre los *humores y los caudales*:

“...En el río hay que tener cuidado, hay partes que parece que está manso pero es ahí donde está el mal... dicen que en esos lugares hay una mano que te arrastra para abajo, que te chupa... y la verdad si se ve, se ve como da vueltas, yo por eso le tengo mucho respeto porque de La Encantada y de otros lados de San Luis, si ha desaparecido gente...” (Petra Montero, Las Nuevas Flores, 2005).

d. Los Arroyos

Debido a la aridez que caracteriza el clima de la microrregión de Tancoyol, los habitantes de comunidades como El Rincón han aprovechado la humedad propia del arroyo, siendo éste un espacio que provee de recursos alimenticios pues a sus orillas se recolecta el chamal, la guapilla y los chiveles. En este lugar también se pueden contraer enfermedades que se consideran peligrosas como el “mal aire”. Se piensa que estos sitios acuosos son hogar de **duendes** o **chaneques** cuyas moradas específicas se hallan en “hoyos profundos dentro del arroyo”. Según la cosmovisión de los pobladores, estos duendes tienen la apariencia de **niños pequeños desnudos**, con características **deformes** (anormales) en algunas partes de su cuerpo: **ojos rojos, pelos parados, hocico de perro y feos**. Tienen además la cualidad de **hacer bulla**. Cabe llevar a cabo una categorización entre los duendes, ya que se distingue entre los que habitan los arroyos y los que viven en el monte. Los primeros presentan la característica de ser negativos y perjudiciales, entre sus acciones se mencionan los raptos de infantes; la manera en que se les repele es por medio de objetos con atribuciones sacras como el agua bendita, los rosarios y las tijeras abiertas en forma de cruz. Los segundos no son considerados como malignos, sino que son entendidos como traviesos y con un gusto peculiar por el juego con los niños; su presencia en las comunidades se expresa en las fechorías que realizan a los habitantes, entre las que destacan el trenzado de las crines de los caballos y el ruido que producen al interior de las casas a horas nocturnas. En San Antonio y El Pocito acostumbran ahuyentarlos mediante el mal trato, ya que se cree que los rezos no les hacen daño, los Pames suelen ‘regresarles’ las travesuras, entre las cuales destacan el **echarse pedos** o verter orines de niño en los lugares donde los duendes realizan sus trastadas.

e. Los Pozos

La presencia de pozos en la Pamería queretana se reduce al poblado de El Pocito, en donde se contabilizan cinco en total. Estos lugares tienen propietarios particulares, quienes dan permiso al resto de los vecinos para que se abastezcan de agua cuando cesa la temporada de lluvia, convirtiéndose así, en sitios de vital importancia. En esta comunidad

se conjuga el trato ritual de estos espacios con el culto al *agua que brota, corre y cae*⁸⁴, pues a partir de la lluvia se produce el escurrimiento acuoso por entre la tierra que alimenta las fosas naturales.

El culto a los pozos se vale de los atributos divinos de los santos, objetos de rituales propiciatorios a fin de reestabilizar la dinámica de fecundación entre las entidades térreas y acuosas. Para el caso de El Pocito, es **San Isidro Labrador** quien ejerce el tutelaje sobre los menesteres acuosos. Su figura no es sino una presencia del elemento celestial en la tierra, que a la vez se identifica con la deidad del agua que cae. El ritual que lo involucra se caracteriza por el traslado del santo mediante procesiones cuyos puntos de encuentro se ubican precisamente en los pozos. Dicha práctica acontece durante su festividad, pero puede suceder fuera de este tiempo, cuando las sequías se prolongan.

Los rezos, cantos, minuets y cohetes son las ofrendas que los devotos dedican a la divinidad para que intervenga en la venida de la lluvia. Los santos no serían propiamente los moradores de los pozos, pues éstos tienen residencia en las capillas de las comunidades, más su poderío se extiende al resto de la vida terrenal. Ellos se dan cuenta de las acciones y los comportamientos de las personas, por lo que suelen castigar con la sequía del pozo a aquellos propietarios que han condicionado o impedido el abastecimiento de agua a los vecinos.

Como lo pudimos observar, la sacralización de los lugares naturales ha sido en gran medida determinada por las funciones cósmica y práctica que tienen para las xi'oi, en las cuales existe un amplio manejo de símbolos y significados. Así encontramos diversos escenarios como el monte, las cuevas o el río, que han sido dotados de características específicas conformadas por una serie de componentes constituidos por sus propiedades, sus moradores, sus mitos y narrativas y su utilidad. Sitios que se revitalizan constantemente a partir de la interacción simbólica planteada en el principio de la fecundación y la regeneración, propiciado por los flujos energéticos que van de lo frío a lo caliente y que influyen en la fertilidad o en la sequía del espacio.

II. Los espacios contruidos y las marcas sobre el territorio

Entendemos que los espacios contruidos son sitios que han sido ideados por los Pames en función de sus necesidades más vitales de subsistencia y como lugares propios para la reproducción social del grupo. En este contexto podemos identificar dos tipos de espacios: los domésticos y los comunitarios. Hablamos entonces de que los xi'oi han constituido este tipo de lugares mediante una estrecha relación entre la casa y la comunidad, espacios que poseen características singulares, en donde se insertan elementos de su cosmovisión significados en la cotidianidad, en la mitología y en los actos rituales. Es de tal manera que

84. Categorización nuestra en base a las tipologías establecidas por los xi'oi.



la elaboración de los espacios construidos parte de dos dinámicas: “las prácticas sociales y los procesos de simbolización que son a su vez elementos que conforman la identidad del grupo” (Bravo, 1994).

La casa y la comunidad son dos esferas que conservan un vínculo indivisible y dinámico, retroalimentado por el performance cotidiano y ritual. Los Pames mantienen una itinerancia continua entre lo doméstico y lo comunitario, el primero entendido como el espacio entrañado en el hogar; y el segundo definido por todo ‘lo que ocurre fuera’ de éste, lo que es relativo a la vida en comunidad, en donde se involucra a “todos los que viven aquí”. Ambas instancias son portadoras de varios matices y cualidades que propician relación continua entre lo benévolo y lo maléfico, la certidumbre y la incertidumbre, lo seguro y lo peligroso.

Los espacios domésticos

La casa como centro del cosmos es el espacio en donde se gesta y se desarrolla la organización que define la vida. Son los espacios domésticos a los que se les confiere una mayor importancia en relación a los comunitarios, pues es ahí donde se desarrollan las prácticas sociales y rituales más significativas para los Pames, mismas que determinan las reproducidas al exterior de la unidad doméstica.

La casa como eje articulador de los espacios domésticos generalmente se compone por dos habitaciones, una cumple la función de cocina y la restante funge como dormitorio. Los materiales de construcción varían en cada comunidad, mientras que en El Rincón y en San Antonio Tancoyol los dormitorios son construidos con cemento y las cocinas

con horcones de madera, junco y techos de dos aguas elaborados con lámina; en Las Nuevas Flores, Tancoyol y en el Pocito, Valle Verde, la mayor parte de las viviendas están hechas con polines de madera y techadas con láminas. Es preciso señalar que en ambas microrregiones son contados los techos de palma acostumbrados antiguamente.

Algunas familias al construir la casa, celebran una ceremonia en medio de oraciones y bendiciones a fin de protegerla, protegerse a sí mismos y de prepararla para la buena fortuna tanto del espacio ocupado como de la familia que ahí habita. Es costumbre que los miembros de la comunidad se ayuden mutuamente a levantar las viviendas y al término de la construcción sean ofrecidos por los anfitriones todo tipo de alimentos, especialmente tamales de pollo.

Dentro de la casa hay dos lugares a los que se les confiere mayor sacralidad en función de las prácticas cotidianas y rituales que ahí se llevan a cabo: el fogón y el altar. El primero ubicado en la cocina y el último en la habitación-dormitorio.

El fogón

Es considerado como el elemento central de la cocina, regularmente se posiciona en la esquina contraria a la puerta de entrada, posee un patrón más o menos similar: contruidos con piedras y ladrillos que posteriormente se cubren con una capa de cal a manera de aplanado, y que a su vez, se encuentra sostenido por dos o más troncos de madera. Sobre la base se colocan tabiques y leños que servirán para originar “la lumbre” que cocerá los alimentos, teniendo entre los más importantes a las tortillas, los frijoles y el café.

En torno al fogón se reproduce la vida familiar. Son las madres de familia quienes lo construyen y quienes más lo utilizan, parte de esta dinámica consiste en transmitirles a las hijas el sistema de valores que rige el deber ser y donde la actividad de cocinar toma un carácter de acción práctica vital de subsistencia, de la que la mujer es portadora.

El fuego es considerado como el transformador de los elementos que propician el sustento, con él se establece diariamente una comunión a través de los alimentos. Las mujeres tienen como tarea el avivarlo varias veces durante el transcurso del día. El fuego (ninggié) es la representación del Dios Sol en el ámbito doméstico; una especie de “hijo” de la deidad solar; nace al alba y muere al ocaso, mismo que también le ocurre al primero. Y así como el sol es el origen del cosmos y de la vida para algunos xí’oi, el fuego contribuye a la continuidad diaria de esta misma.

Los Pames creen también que el fuego tiene la capacidad de avisarles sobre la presencia y la procedencia de próximas visitas:

“...Cuando alguien va a venir, la lumbre comienza a chispar más fuerte y se hace más grande, si la llamarada se mueve para acá es señal que va a venir gente que viven de ese lado, y si se menea pa’ acá, entonces va a venir gente de ese otro lado...” (Doña Ernestina, El Pocito, 2007).

El fogón y el horno⁸⁵ adquieren especial importancia en las épocas festivas, donde se elaboran alimentos rituales como los tamales, las tortillas, las gordas de horno, los panes, el bolime, etc. Es en Todos Santos, fiestas patronales, bodas, bautizos, velaciones, cabos de año o en Navidad cuando los actos de cocinar y comer se resignifican en prácticas rituales a las que coadyuvan el uso de dichos elementos.



85. Los hornos son construcciones de piedra con forma semiesférica, generalmente ubicados cerca de la cocina o en la parte trasera del solar. Los hay de varios tamaños, pero se calcula que no sobrepasan un metro de altura. Su construcción es tarea de hombres pero quienes le dan uso son las mujeres; en ellos cocinan pan y gordas de horno, por lo que principalmente se vuelven aprovechables en las fiestas de Todos Santos. Es preciso señalar que no son un elemento común en todas las viviendas Pames, las familias que carecen de ellos se sirven de los hornos de vecinos o familiares.

Cosmovisión

ELEMENTOS QUE CONFORMAN EL ALTAR

El arco: Es la entrada de la puerta del cielo.

Las flores: Representan el resplandor de la gloria.

Las imágenes sagradas: Son redentoras e intermediarias entre los vivos y los muertos.

La comida: Es para confortar el apetito de los vivos y los muertos.

El vaso con agua: sirve para saciar la sed, producto del cansancio que los difuntos han adquirido a lo largo de su camino; y ayuda a que las ánimas se refresquen del purgatorio.

Las velas: Sirven para encontrarel espíritu de las ánimas e iluminar el camino del difunto. La vela que más rápido se consume, simboliza el alma que más rezos necesita, por lo que se le destinan más oraciones.

El copal: El humo es el aroma que purifica y atrae el andar de los muertos.

EL ALTAR XI'ÓI

El mes de noviembre es denominado por lo xi'ói (pames), “el mes del tamal”(gumao gunje) aludiendo a su carácter festivo y al alimento representativo de Todos Santos, ya que para ellos, dicho celebración dura todo el mes.

La construcción del arco de carrizo y flores es llevada acabo generalmente por los varones del hogar (padre e hijos), mientras las mujeres se encargan de preparar los alimentos que se han de ofrendar; así como de adornar el resto del altar; esto implica colocar los alimentos, las imágenes religiosas y las velas. Las flores de cempasúchil son sembradas por hombres y mujeres en sus propios terrenos desde el mes de julio para que en noviembre sean utilizadas en la celebración de Todos Santos. Los varones comienzan a recolectar el carrizo y las flores varios días antes, a manera de que el 31 de octubre el arco ya se encuentre armado.

Todos Santos es una celebración donde se fortalece la reciprocidad por medio del intercambio de alimentos que se efectúa con “el pedir ofrenda”: al asistir a un rosario, las personas acostumbran llevar algo de su ofrenda, de la misma manera esperan que se les obsequie algún alimento de la ofrenda visitada por el rosario.

El altar

El dormitorio familiar es animado primordialmente por el altar doméstico, éste carece de alguna orientación estipulada. Está dedicado a determinados santos, pero su imagen central suele ser la Virgen de Guadalupe. El altar de don Moisés, vecino de la comunidad de El Pocito, mantiene los rasgos comunes utilizados por los xi'oi de las tres microrregiones: se encuentra soportado por troncos y tablas de madera cubiertas de manteles y carpetas. Sobre ellos, la virgen de Guadalupe, Jesucristo, la Virgen de Dolores y el Sagrado Corazón. Colgados sobre la pared se ubican San Antonio de Padua y San Ramón, a quien don Moisés se encomienda para conseguir trabajo y para que no le falte dinero. El altar también se compone de un arco de carrizo vestido de diversas flores –según la temporada-, de floreros, de dos rosarios y de al menos una veladora que procuran encender todos los días del año. A nivel del piso, bajo la mesa, se coloca el sahumerio con el copal que se quema en días de fiesta y cuyo olor se utiliza para purificar el espacio y **llamar** mediante el humo a las deidades y a los muertos.

Una idea común es darle al altar tres dimensiones: el arco corresponde a las puertas de la gloria, al cielo; la parte central compuesta por la mesa o las tablas que soportan los objetos rituales (imágenes y ofrendas) son la tierra misma, el mundo de los vivos; finalmente el nivel del piso donde se ubica el sahumerio, es una dimensión infraterrena asociada a lo desconocido, identificada con el mundo de los muertos.


El altar como corazón de la vivienda, es el lugar donde inician y culminan las actividades cotidianas mediante la **santiguación** y los rezos de sus propietarios al pie del altar y de las imágenes. Frente a él se construye un espacio ritual⁸⁶ recreado mediante dichos rezos y bendiciones que tienen la función de proteger a la familia en su jornada diaria: al trabajar en el monte, cortar la leña o realizar cualquier labor doméstica, entre otras acciones.

El fogón y el altar como elementos importantes que articulan las prácticas rituales al interior del ámbito doméstico tienen la función de revitalizar constantemente el espacio y de propiciar el dinamismo en la vida cotidiana.

El solar

El espacio doméstico se constituye también por el solar; terreno próximo a la vivienda en el que comúnmente se cultivan pequeñas matas de alimentos básicos como el frijol, el chile, el chayote, la calabaza, diversos árboles frutales, plantas de ornato y algunas otras de propiedades curativas; es además un lugar destinado a la cría de aves de corral –que en su mayoría utilizan para el autoconsumo-.

86. Cabe señalar que el mismo altar es utilizado para colocar la ofrenda en la fiesta de Todos Santos, fecha en la que el arco es adornado con flores de cempasúchil o alamar (flor de terciopelo) y decorado con diferentes alimentos que componen la ofrenda como son los tamales, las gordas de horno, las frutas, el café, agua, la calabaza cocida, los chayotes, el plátano, el maíz, el elote y el pan. La vela que alumbrará el camino del difunto y todas las imágenes religiosas que la familia posea son también parte esencial del altar. En esta festividad se hace evidente el contacto entre el mundo de vivos y muertos teniendo al altar como centro del cosmos y de esta interacción; este espacio es además la casa de los difuntos, en particular de las ánimas, durante su estancia por este mundo. El altar es por tanto el espacio sagrado que propicia el contacto que los hombres establecen con sus dioses, con sus muertos reconocidos también como “los antepasados” o “los primeros”.



Gastronomía

BOLIME

Ingredientes: Maíz, chile frijol, cominos, ajo, cebolla, pollo y hojas de plátano.

“Es un tamal grande que se utiliza como ofrenda para la cosecha. Se mata el pollo, se limpia, no se incluye la cabeza ni las patas. Se cuece el chile, se muele y se mezcla con el pollo, el frijol, cominos, ajo y cebolla. Se envuelve en hojas de plátano y se cuece todo junto”.

(Don Teodoro; El Pocito)

Es *indispensable* para los Pames contar con perros⁸⁷ que sirvan como cuidadores de la vivienda y así les avisen de la presencia de extraños y de animales peligrosos dentro de su morada.

El solar actúa como espacio liminal entre el mundo conocido y el desconocido. Es un sitio que si bien conlleva prácticas de tipo sedentario, conserva propiedades de carácter silvestre con las que se identificaba originalmente. De esta forma, es un espacio apropiado y domesticado, pero en el que nunca se termina de confiar pues es objeto de apariciones, lugar de encuentro con animales que se consideran peligrosos, como las víboras y los tlacuaches, y es también sitio en el que se pueden contraer los “malos aires”.

Espacios comunitarios

Dentro de la concepción xi'oi, la comunidad va más allá de los límites geopolíticos establecidos. Como se mencionó anteriormente, los espacios comunitarios toman vida y se recrean en la relación que la sociedad tiene con el medio ambiente y se hacen propios mediante las prácticas cotidianas y rituales. En este sentido, el espacio comunitario se construye a partir de puntos referenciales que se tornan inigualables en el resto del universo, lo cual permite la constitución simbólica de los espacios contruidos.

En estos lugares también se aprecia una relación sistémica entre las acciones del hombre y la naturaleza, pues a pesar de ser ideados por los hombres, se interconectan estrechamente con el medio ambiente y sus elementos. Así la parcela y el panteón se conforman esencialmente por el elemento *tierra* mientras que el jagüey es una conjunción

87. Principales animales domésticos que habitan dentro del solar.

entre la **tierra** y el **agua**. Por su parte, la capilla actúa como espacio en donde se reproducen las dinámicas comunitarias y sus relaciones de poder.

La parcela

Cada una de las comunidades se caracteriza por una configuración diferente entre la parcela y el resto de la comunidad. Tanto El Rincón como Las Nuevas Flores poseen grandes extensiones parceladas que comúnmente son conocidas como 'el plan', ya que se asientan a lo largo y ancho de un valle. Para el caso de San Antonio Tancoyol, las parcelas han sido establecidas dentro del mismo monte⁸⁸. Lo mismo ocurre en la comunidad de El Pocito ubicada en la microrregión de Valle Verde y en la microrregión de Purísima de Arista, en donde éstas se encuentran distantes a los asentamientos poblacionales y más bien se confunden entre la espesura de la Sierra.

La parcela es significada como un lugar de resguardo dentro del monte, en ella los hombres trascurren gran parte del día desempeñando las labores agrícolas, lo que los mantiene en permanente relación con la naturaleza y con la tierra que labran. Es dadora del maíz y otros cultivos como el frijol y la calabaza. La parcela como espacio se sacraliza mediante la ofrenda del bolime⁸⁹, un ritual de retribución a la tierra efectuado entre los meses de mayo y junio previo a la siembra -a manera de petición de una buena cosecha- o posterior a ésta en forma de agradecimiento. El ritual es el siguiente:

"...Se lleva el bolime a la milpa y se lleva el aguardiente, se hacen cuatro hoyos en las esquinas de la milpa, lo pone como ofrenda a mitad del año en una mesa o en una piedra, a parte de esos se hacen otros y se dejan en la milpa, son cuatro y uno en el centro de la milpa, todos juntos del tamaño de un blanquillo, después se levanta y se reparte a la familia, y Dios que manda el agua para que se riegue la milpa... yo lo he hecho dos veces y ha dado resultado, para parar las lluvias es lo mismo pero se le pide que pare. Antes le pedíamos a la tierra y le pagábamos, si hay concentración en fe si da resultado..." (Don Teodoro, El Pocito, 2007).

La ofrenda del bolime es una suerte de reciprocidad entre la naturaleza y el hombre. La tierra y sus cinco direcciones cósmicas (norte, sur, oriente, poniente y un centro) representadas en la parcela, son alimentadas por el bolime y el aguardiente como líquido para saciar su sed producto de las sequías. De esta manera la tierra ha sido fertilizada simbólicamente y se espera que ahora provea de alimentos a los hombres.

88. Es en este caso cuando los xi'oi llevan a cabo labores de desmonte que no son bien vistas por las diferentes organizaciones ecológicas que operan en la zona.

89. Tamal del tamaño de un pollo entero.

Lengua

MAMÚ plato



210

El jagüey

Los jagüeyes son utilizados como depósitos de agua para el riego de la tierra y para darle de beber al ganado, esto sobre todo en la microrregión de Tancoyol. Es sabido por los habitantes de El Rincón que dicho espacio es punto de atracción de entidades sobrenaturales y apariciones como La Llorona y las brujas, que en forma de bolas de fuego descenden para beber agua.

“...Antes entraba la llorona en tiempos de aguas, se escuchaba en el plan cuando se encharcaba, en el río la oyen seguido. La Llorona es un espíritu, es una señora arrebozada, con el cabello suelto; la saludas y no contesta. Mi hermano la vio en el jagüey y así era, y si ella quiere, tampoco se deja ver la cara...” (Don Melitón, El Rincón, 2005).

Al igual que los pozos y manantiales, en los jagüeyes también se realizan los ritos concernientes a la festividad de San Isidro Labrador (el 15 de mayo) y a la petición de lluvias. En la comunidad de El Pocito los vecinos se congregan antes de medio día en la capilla a fin de que no les 'agarren las horas calurosas' y puedan efectuar de manera completa la procesión hacia los cinco pozos de la comunidad y hacia algunos jagüeyes.

La procesión se detiene en cada uno de los puntos ya señalados, en donde se entonan las alabanzas con mayor fervor mientras la rezandera interrumpe sus rezos para tomar a San Isidro y bañarlo con el agua que se conserva en los pozos y jagüeyes; previo a esto ha cortado hierbas que encontró a su paso y ha formado un ramillete con el que frota al Santo mientras lo baña. Enseguida, en voz de la rezandera, piden a Dios y a San Isidro para que les mande “...**la agüita que necesitamos para un buen maicito, para que crezca la milpa, para que haya comida, para que las cosas se den, para que el campo no se seque, para que tengamos agua que tomar, para nosotros y para nuestros animales, para que podamos cocinar, para que podamos lavar...**” Después de lo dicho, los participantes continúan hacia el siguiente sitio, repitiendo el mismo rito. Al haber visitado cada uno de los lugares preestablecidos, la procesión retorna a su punto de partida. Finalmente doña Elena, la rezandera, coloca a San Isidro en el altar de la capilla, adornándolo con algunas flores que los devotos recolectaron en su andar; o bien, que fueron traídas de sus solares.

En San Antonio Tancoyol ocurre algo similar. El 13 de junio durante la fiesta de San Antonio y en tiempos de sequía se realiza un **ritual de petición de lluvias** en el cual los pobladores sacan a **pasear** a la imagen. El recorrido contempla un itinerario de lugares específicos que el santo visita en compañía una procesión. Todo empieza en la **capilla** del poblado, lo pasean entre las milpas del rancho y el punto final se ubica en un **jagüey**, donde el santo es bañado. Cuando la desesperación de los devotos es mayor debido a las “grandes sequías”, se realizan velaciones en su honor al interior de la capilla.

El panteón

Los panteones son ubicados a las afueras de las comunidades o pueblos. En los casos de El Rincón, Tancoyol y El Pocito no se cuenta con uno propio, en la primera comunidad se tiene que hacer uso del que se encuentra en Tancoyol o en San Antonio. Por su parte, la gente de El Pocito entierra a sus muertos en el panteón de Carrizal de los Durán o en Valle Verde. Al respecto doña Aurelia nos comenta:

“...**En el panteón de Carrizal de los Durán hay pura gente antigua, puras sepulturas viejas, de los de antes, de los primeros que llegaron a vivir por acá; pero ahora la mayoría de la gente se va curar a otros lados y allá se quedan, o en el mejor de los casos los entierran en Valle Verde porque el camino está mejor para allá y es más fácil llevar a los difuntos hacia allá que a Carrizal...**” (Doña Aurelia, El Pocito, 2007).

El panteón encierra prácticas y creencias comunes: en él se puede localizar el sitio perteneciente a los muertos en relación al dominio que ejercen sobre este espacio, pues además de ser la morada de sus cuerpos ya inanimados, es el lugar de tránsito en donde se concretan las relaciones de “este mundo y el otro mundo” a donde ellos se dirigen.

Los sepulcros son coronados con una cruz⁹⁰, que de acuerdo a la cosmovisión contiene el alma del muerto, mientras que la tierra del camposanto aguarda al cuerpo mismo, de esta manera, la cruz será concebida como la morada del alma del difunto. El panteón se convierte en una especie de puerta cósmica, en el sitio de paso obligado de los difuntos para partir a ese otro mundo.

En él habitan además, los malos aires producto del hedor de los deshechos corpóreos, mejor conocidos como “el cáncer”, cuyas propiedades se piensa, son dañinas para el hombre. Por esto mismo el espacio circunscribe prohibiciones y prescripciones: los niños y las mujeres embarazadas no pueden visitarlos ya que son los más vulnerables a ser dañados por esas entidades maléficas. Tampoco es conveniente acudir después de haber tomado un baño, pues es probable que se contraiga un “mal aire”. Antes bien, se recomienda bañarse después de haber visitado un panteón, a fin de purificar el cuerpo eliminando el



90. En algunos casos las cruces tienden a desaparecer por acción humana ya que se cree, conservan propiedades supranaturales útiles en las prácticas de la brujería. Los vecinos de San Antonio, Tancoyol señalan que cuando una cruz es robada, se le debe rezar un novenario para posteriormente proceder a realizar actos de brujería con ayuda del alma del difunto al que pertenece.

“mal aire” adquirido para no **pegárselo** a la familia y contaminar el ambiente doméstico, así como para prevenirse de las enfermedades que pudiesen ser resultado del “cáncer”.

La capilla⁹¹

Las capillas se enmarcan en lo que podría identificarse con un centro simbólico creado por los núcleos mestizos de las diferentes comunidades, a fin de ordenar el territorio comunitario y las relaciones sociales. Estos sitios son el escenario de múltiples actividades religiosas rituales en torno a las cuales gira gran parte de la vida de los devotos. Las capillas son presididas por la imagen de un santo patrón; para el caso de El Rincón, Tancoyol, encontramos a San Juan Diego cuya fiesta se celebra el 9 de diciembre y en El Pocito, Valle Verde, se festeja a la Divina Providencia cada 30 de noviembre. Además de los santos principales, en las capillas también se encuentran otras imágenes comunes en la mayoría de las comunidades Pames, como lo son la Virgen de Guadalupe, la Virgen de Dolores, San José, San Isidro, el Santo Niño y Cristo.

Las principales plegarias hechas hacia estas deidades católicas tienen como finalidad la petición de un buen temporal, de buenas cosechas, de la obtención de trabajo, de la conservación de la salud entre los miembros de la familia y de la protección de cualquier peligro; así pues, los santos mantienen un estrecho vínculo con las esferas natural y social del entorno xi'oi.

Las capillas son adornadas con flores de la temporada, pero particularmente persisten durante todo el año los arreglos de flores formadas con pencas de sotol y hojas de palma; entre otros objetos rituales que las caracterizan encontramos floreros y sahumerios. Éstas son también escenario del altar comunal que se realiza en la fiesta de Todos Santos, cuyas características son similares a los altares y ofrendas domésticas, a diferencia de que en él colaboran la mayoría de los vecinos del poblado. Este espacio es el punto de reunión de los habitantes de cada comunidad, en ella se llevan a cabo las velaciones de las fiestas así como la celebración esporádica de las misas (obedeciendo a la disposición que tengan los párrocos de visitar los poblados).

Tanto en la capilla de El Rincón como en la de El Pocito se manifiesta la relación dominante que tienen las familias mestizas sobre las familias Pames ya que éstas se encargaron inicialmente de la construcción, de determinar quien sería el santo patrón, de proveerla de infraestructura (bancas, cuadros y otros objetos indispensables para el culto religioso) y finalmente de convocar a los vecinos Pames para su colaboración y

91. Las comunidades en donde habitan los xi'oi de Querétaro no cuentan con iglesias similares a las de pueblos más grandes como Tancoyol, Jalpan, Arroyo Seco o el resto de las misiones, que son el referente más próximo de ello.

Lengua

NCUL'US

casa



participación en las festividades locales. La relación hegemónica que ejercen los mestizos sobre los xi'oi ha variado en algunos aspectos su ritualidad tradicional⁹².

La capilla es en gran parte el punto de llegada de las procesiones que se llevan a cabo, en un acto que congrega a mestizos e indígenas entendemos que las procesiones son "rituales de reconstrucción comunitaria que, por una parte, reafirman las relaciones sociales, y por otra, son recursos mnemónicos colectivos a cerca de los límites del pueblo y sus lugares más sagrados, que se renuevan y remarcan periódicamente legitimando la posesión de ese espacio" (Barabas; 2003:27). Las procesiones son típicas en las fiestas patronales, en el día de la virgen de Guadalupe, en las navidades, en la Semana Santa y en la fiesta de San Isidro partiendo de algún punto significativo para los miembros

92. Como ejemplo podemos retomar la fiesta de San Andrés el día 30 de noviembre, en la que comúnmente los Pames de El Pocito acostumbraban a cerrar el ciclo ritual de Todos Santos con la última puesta de la ofrenda y la "tirada" del arco de flores del altar; práctica que se ha visto modificada a conveniencia de las familias mestizas del lugar; festejando en este mismo día la fiesta patronal que se celebraría el 1 de enero, pero resulta ser que para esa fecha los migrantes de las familias mestizas tienen que abandonar la comunidad para regresar a sus sitios de trabajo. Así, los festejos de San Andrés se han transformado en un ritual doméstico y la celebración católica en honor a la Divina Providencia ha sido acogida con aceptación pues de alguna manera se le asocia a las fiestas de San Andrés que se celebran en Santa María Acapulco.

de la comunidad hasta llegar a la capilla en donde finalmente se celebra una velación el resto de la noche. Las procesiones son animadas con música de minuets, cohetes y las imágenes religiosas correspondientes a la celebración. En éstas se reproducen las relaciones interétnicas en las que se hace patente la implantación de la voluntad mestiza hacia los vecinos Pames, y con ello su exclusión en la toma de las decisiones concernientes al culto religioso, el cual termina desarrollándose en la forma en que los mestizos lo determinan.

Es preciso mencionar que en las comunidades pertenecientes a las microrregiones Tancoyol y Purísima de Arista, las misiones de Nuestra Señora de la Luz (Tancoyol) y de San Miguel (en Conká) ocupa especial importancia, pues son estos templos los que rigen las actividades religiosas que se llevan a cabo en cada uno de los poblados aledaños. La relativa cercanía entre las comunidades y estos pueblos les permite a los párrocos tener mayor contacto con la gente; asimismo, se mantiene un vínculo permanente con la institución religiosa. De esta manera, los habitantes del El Rincón, Las Nuevas Flores, San Antonio, San Juan Buenaventura y san José de las Flores, acostumbran acudir a las misas oficiadas cada domingo y fiestas de guardar.

Por último podemos señalar que los espacios construidos son en gran medida los escenarios de la reproducción social de la vida xi'oi, la cual se configura mediante un continuo flujo que va de lo doméstico a lo comunitario. El primero entendido como un lugar propicio para la recreación de la cosmovisión y el segundo organizado por la religiosidad católica popular en confluencia con las relaciones interétnicas que se establecen con los núcleos mestizos de la comunidad. Ambos ámbitos en su carácter reflexivo, se tornan determinantes en la conformación del **ser Pame**

Consideraciones finales

A lo largo de este ensayo nos referimos a una concepción del territorio sagrado enraizada en diversas dimensiones de la cosmovisión de estas comunidades. En él se explica el funcionamiento del espacio y del mundo como tal, entendiendo al espacio como una unidad dinámica en donde el hombre mantiene una constante interacción con sus símbolos y propiedades.

Es así que estamos hablando de la edificación del paisaje sagrado delineado a partir de una conjunción de lugares naturales y espacios construidos, los cuales son percibidos y dimensionados de diversas maneras, que van desde lo tangible hasta lo imaginario, pasando por lo heredado hasta llegar a lo edificado recientemente.

Pudimos comprender que la simbolización de este paisaje se dinamiza cíclicamente mediante el principio cosmogónico que se establece en torno a la fecundidad y la regeneración, propiciada por el intercambio del flujo del agua y de la energía que van de

lo frío a lo caliente, de lo bueno a lo malo; enunciaciones cósmicas que tienen repercusión en la naturaleza y en la vida misma. En toda esta concepción observamos una visión sistémica del mundo, donde los humanos no están por encima del entorno, sino que figuran en la misma proporción que los animales y las plantas. Desde esta óptica las relaciones existentes entre cada uno de los elementos que conforman el sistema, resultan ser de más importancia que éstos mismos, generándose así, implicaciones multidimensionales que vinculan estrechamente el ámbito de lo natural con lo ritual, el comunitario con el de la persona y el de lo cotidiano con el cosmos. De la misma forma que pueblos de tradiciones cazadoras recolectoras tienen esta visión sistémica con la naturaleza, los Pames han ido progresivamente transformando dicha relación en virtud de los cambios por los cuales históricamente han atravesado.

Pareciera una obviedad que señalemos que en las diversas poblaciones de las tres microrregiones observamos una relación directa e intensa entre cosmovisión y la constitución del territorio sagrado generada mediante prácticas sustentadas en protocolos rituales, mitologías, creencias y emotividad; en las cuales se articulan los campos de las significaciones más esenciales para los seres humanos; los dioses y los antepasados representan también para los xi'oi entidades e incógnitas que matizan al paisaje de manera continua. Sin embargo, no queremos establecer con esto una **mitificación** que nos haga pensar que estas comunidades existe una gran homogeneidad en cuanto a las aproximaciones orientadas a eso que los Pames llaman **lo tradicional**.

Lo que sucede en la actualidad es un tanto distinto, la semantización del territorio con elementos de la cosmovisión es poseída por aquellos pobladores pertenecientes a las primeras y segundas generaciones de xi'oi que llegaron a la serranía queretana, las cuales eran de una tradición recolectora intensa y una experiencia incipiente en cuanto a la realización de cultivos del maíz y fríjol.

Para las generaciones siguientes los elementos de esta tradición inevitablemente se han ido transformando, generando con ello un cambio en la relación con el espacio y el territorio, que si bien es cierto toma algunos elementos de "la tradición", también orientada por un sentido económico y de explotación intensiva generado por el mercado laboral que contrasta inevitablemente con el sentido holístico y extensivo heredado por abuelos y padres. Es por tal motivo que queremos señalar que la constitución del referente territorial sagrado expresa dos dinámicas que nos hablan de su unicidad y diversidad: una en el sentido que existen rasgos orientadores de la aproximación y de la semantización en cuanto al medio ambiente, heredadas desde una historia que nos remonta a Santa María Acapulco; y otra, en el sentido que estos rasgos no son determinantes de posibles comportamientos, sino que aparecen como marcos de referencia que pueden ser reconstituidos y retransformados por los elementos que la cotidianidad vaya imprimiendo en estos pueblos.

Es por ello que podemos brindar argumentos para la caída del mito que delinea a los grupos indígenas como culturas intensamente naturalistas y apegadas totalmente a su relación con el entorno. Podemos afirmar que en etapas distintas de la historia de los grupos étnicos, éstos han tenido mayores intensidades y apegos respecto a la naturaleza; las relaciones entre humano y entorno es un vínculo que está en constante cambio y por ende tiende a modificar e implicar las diversas dimensiones de la cultura.

Apuntar a una visión confinada al mundo de lo local no implica que no se tomen en consideración los cambios que se dan en un ámbito estatal y mundial, lo cual permite que se transformen las concepciones y relaciones que el ser humano va teniendo con el territorio, tampoco implica que se dejen de mirar cómo las relaciones de producción y de mercado van erosionando visiones integrales del mundo. Por otro lado, aceptar que el territorio se delimita únicamente por disposiciones político-administrativas nos condena a desconocer la relación existente entre el hombre y su medio ambiente.

Es así que aproximarnos al territorio nos muestra una relación viva, misma que se va revitalizado y reconfigurando desde distintas ópticas, mismas que no excluyen ni marginan las herencias y las formas del **deber ser**, pero tampoco toma unívocamente los conocimientos **nuevos** en detrimento de lo ligado al pasado. Si pensamos que el trabajo es el vínculo que por excelencia relaciona a las culturas con sus entornos, podemos advertir que desde la diversidad de actividades laborales encontramos distintas maneras de aproximación a la naturaleza. Así resulta comprensible que los Pames contengan en su saber cotidiano un conjunto extendido de distintas actividades para la manutención de sus familias y comunidades, las cuales van desde la recolección, el cultivo y la agricultura, hasta prácticas laborales como la migración nacional e internacional.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, Imelda y Velázquez, Verónica. Reporte monográfico de la comunidad de El Rincón, Tancoyol. Documento interno, Etnografía. Centro INAH-Querétaro. 2005

AGUIRRE, Mendoza Imelda. Et/al. Reporte monográfico de la comunidad de El Pocito. Documento interno, Etnografía. Centro INAH-Querétaro. 2005

BARABAS, M. Alicia (coord.) Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el territorio en las culturas indígenas de México. México CONACULTA/INAH. 2003

BRAVO, Marentes Carlos. "Territorio y espacio sagrado" en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coord.). Las peregrinaciones religiosas: una aproximación. México. UAM-I pp.39-49.

CHEMÍN Bässler, Heidi. Los Pames septentrionales de San Luis Potosí, INI, México. 1984

CHEMÍN Bässler, Heidi. Recetario Pame de San Luis Potosí y Querétaro. Colección Cocina Indígena y Popular, #26. CONACULTA, Culturas Populares, México. 2000.

KRIEG, Mercedes y Vázquez Alejandro. Reporte Monográfico de la comunidad de Las Nuevas Flores, Tancoyol, Documento interno, Etnografía. Centro INAH- Querétaro. 2005

LÓPEZ, Austin Alfredo. "El mal aire en México prehispánico" en Jaime Litvak y Noemí Castillo (eds.), Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda, México, SMA, 1972. pp. 379-408.

LÓPEZ, Ricardo. Reporte monográfico de la comunidad de San Antonio, Tancoyol. Documento interno, Etnografía. Centro INAH- Querétaro. 2005

MILLÁN, Saúl y Rubio, Miguel Ángel, "Los Pames de Querétaro" en Etnográfica contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región oriental, tomo 3, México, INI-SEDESOL, 1995 pp. 205-279.

ORDÓÑEZ, Cabezas Giomar. Pames colección, pueblos indígenas del México contemporáneo. CDI-PNUD, México. 2004

PRIETO, Hernández et/al. "Mahets'i jar h̄ai (el cielo en la tierra)" en *Diálogos con el territorio*. Alicia M. Barabas (coord.), México. CONACULTA/INAH. 2003

PRIETO, Hernández Diego y Alejandro Vázquez. xi'oi: los verdaderos hombres; en Diario de campo, boletín interno de los investigadores del área de antropología, número 70, octubre, Coordinación nacional de antropología/CONACULTA-INAH, México, 2004.

Tópicos Selectos

Mitos y realidades de los reptiles.

Roberto Romero Ramírez*

Dentro Reserva de la Biosfera de Sierra Gorda, hay una infinidad de mitos que giran en torno a la biodiversidad que en ella habita. El grupo de vertebrados que se ve más afectado es el de los reptiles, así tenemos por ejemplo, que en la región de San Juan de los Durán habitan dos especies, una lagartija y una serpiente.

La lagartija es conocida comúnmente como escorpión, aunque en otras regiones también se le conoce como lagarto culebra, su nombre científico es *Gerrhonotus liocephalus* y pertenece a la familia Anguidae, es una lagartija de gran tamaño, las patas son de tamaño corto y se desplaza a gran velocidad entre las ramas de los árboles ya que junta las patas al cuerpo y se desplaza con movimientos ondulatorios similares a las serpientes -de ahí, uno de sus nombres comunes-. A este animal se le mata sin ninguna razón ya que cuando se siente agredida toma una posición similar a la de los alacranes y se dice que la picadura de la cola, así como su mordida son venenosas; sin embargo este animal es completamente inofensivo, dentro de su anatomía no existe ninguna glándula, aguijón u otro órgano que produzca veneno.

Por otra parte, en esa misma zona habita la especie *Porthidium nummifer* que es una serpiente venenosa de la familia Crotalidae, se le conoce comúnmente como Metapila o nauyaca. Es una serpiente de tamaño mediano que alcanza hasta 120 cm de longitud, tiene una mezcla de veneno hemolítico y neurotóxico, y se considera con un alto nivel de toxicidad. Es una serpiente que anda en el suelo por lo que la mayoría de las mordeduras



se producen en las extremidades inferiores, ya que en ocasiones la pisan accidentalmente y ella se siente agredida, es cuando lanza la mordida. Sí alguna persona llega a ser mordido por este animal debe ser trasladado a un centro de salud para que le apliquen el suero correspondiente. Cabe aclarar que las serpientes juegan un papel muy importante en los ecosistemas, ya que estas controlan las poblaciones de roedores de los cuales se alimentan y de no existir ellas, se tornarían en plagas que afectarían los cultivos del hombre.



* Herpetario de la Facultad de Ciencias de la UNAM / FAUNAM, A.C.
herpetario@yahoo.com.mx

Origen de los asentamientos Pames*

Aurelio Sigala Páez

Aun cuando numerosas generaciones de Pames han nacido en las localidades queretanas, su filiación y descendencia atestiguan un largo proceso de migración que va del municipio de Santa Catarina de S.L.P hacia los municipios queretanos de Jalpan y Arroyo Seco.

Estas comunidades constituyen los asentamientos más importantes en las que grupos Pames formaron comunidades o se integraron a estas en el lado queretano. Dentro de la misma zona existen cuando menos ocho localidades más en las que habitan de manera aislada familias indígenas procedentes igualmente de S.L.P. Tales son los casos de Zoyapilca, Valle Verde, Tancoyol, Ojo de Agua, Espadañuelas, en el municipio de Jalpan y las de San Juan Buenaventura y Purísima de Arista en el municipio de Arroyo Seco, donde en promedio residen tres familias en cada una de ellas.

Desde principios de siglo los asentamientos mestizos de Jalpan y Arroyo Seco han asimilado los flujos migratorios de familias Pames que se han asentado en sus alrededores. Más que una asimilación, estos asentamientos tomaron la fama de una "agregación" periférica de pequeñas unidades domésticas, emparentadas entre sí, que dependen para su subsistencia de la demanda de fuerza de trabajo y de los solares, la aparcería y las contrataciones eventuales que ofrecen los propietarios de la región.

Al ubicarse en las regiones fronterizas del estado, en una zona que tradicionalmente ha permanecido alejada de los centros políticos de decisión, los Pames de Querétaro han terminado por ser objeto de una doble marginación: la que se desprende de su condición minoritaria y la que padece la Sierra Gorda Queretana. En este sentido su situación solo es comprensible dentro de una problemática regional que es común a Pames y mestizos. Los niveles de marginación, las condiciones de trabajo y la falta de servicios básicos no siempre pasan por una división étnica que distingue claramente a indígenas y no indígenas, ya que en muchas ocasiones estos comparten sus mismas condiciones de vida, de ahí que su identidad como grupo indígena no se defina solamente por la lengua y la cultura, sino en virtud de la pertenencia al sector jornaleros y migrantes. Bajo estas dos condiciones: los Pames de Querétaro han terminado por suplir la mano de obra local que emigra así a Estados Unidos en busca de mejores ingresos. Si los municipios de la Sierra Gorda representan para el estado una zona de fuerte expulsión, donde son frecuentes los flujos migratorios hacia el exterior, para los Pames se ha convertido en una zona de atracción que satisface la demanda laboral de ganaderos y agricultores locales.

*Trabajo presentado en El diplomado "La cuestión étnico-nacional" llevado a cabo en la UAQ; mayo-septiembre, 1996, con el título: Los Pames de Querétaro: migrantes y jornaleros.



Geometrías de la naturaleza. Características ambientales de los contextos xi'oi de la Sierra Gorda queretana

Bióloga Clara Tinoco Navarro
Biólogo Alejandro Arellano Sanaphre
M. en C. Ulises Padilla García



Introducción

Cuando recibimos la invitación para colaborar con una caracterización ambiental respecto a los contextos donde se encuentran ubicadas las poblaciones xi'oi de la Sierra Gorda queretana, consideramos que era una empresa compleja y ardua que nos llevaría hacia distintas discusiones y sobre todo hacia el pensar la manera en la cual podíamos en un espacio breve, crear los trazos impresionistas que dieran cuenta de la diversidad suculenta que define a la Sierra Gorda de Querétaro.

Después de múltiples polémicas, acordamos crear un índice de temas generales a partir de los cuales hablaríamos de forma puntual pero elocuente de la estructura y función de elementos que conforman el escenario biofísico serrano; de tal forma que organizamos la información a partir de rubros relacionados con la ubicación, la geología, el clima, la hidrología, los tipos de suelos y su uso, así como también los ámbitos relacionados con la vegetación, la fauna y la flora. Finalmente apuntamos la importancia de los usos y la biodiversidad del contexto, ya que creemos que al conocer el manejo local de los recursos naturales, damos cuenta de ejemplos tangibles respecto a la manera de construir un equilibrio entre producción y conservación, entre sobrevivencia y sustentabilidad.

Consideramos que la inclusión de este trabajo en la presente obra, forma parte de un proceso necesario de integración de diversos actores y disciplinas en cuanto a la construcción del conocimiento. Celebramos la posibilidad de erigir frente a la antropología y la etnografía distintos derroteros que nos impregnen de preguntas diferentes a los paradigmas que desde la biología ya conocemos. Es indispensable decir que lo que a continuación se presenta es una versión sesgada de la realidad descrita y decimos sesgada por que representa la perspectiva de un grupo de biólogos que desde su disciplina conciben a la naturaleza. Sin embargo, lejos que este sesgo nos coloque en un área crítica de inoperancia, nos sitúa en una honestidad científica que posibilita la apertura y aceptación a otros tipos de conocimiento. Por ejemplo el conocimiento local que los xi'oi tienen respecto a su medio, las formas en la cual lo simbolizan, lo estructuran, sus taxonomías del mundo terrestres, acuoso y aéreo, sus toponimias y nomenclaturas para organizar y jerarquizar a los entes que lo construyen. Nosotros aludimos a ello para comprender de manera integrada las características estructurales y funcionales de la Sierra Gorda, tenemos que escuchar también la voz de la población que en ella vive desde hace ya mucho tiempo. El conocimiento local aparece como el corpus de **saberes** que articulan experimentación y experiencia en cuanto a la creación de formas específicas para la resolución de conflictos o necesidades particulares. La estrategia que vislumbra lo antes mencionado se ve reflejada en este capítulo cuando a la par de esta caracterización ambiental, aparecen distintos recuadros etnográficos y secuencias fotográficas donde la voz xi'oi se hace patente, de tal forma que más que establecer un monólogo centralizado en aspectos técnicos y abstractos, se propone un diálogo constructivo entre los distintos actores que comprendemos, vivimos y festejamos la naturaleza serrana.





*Para nomenclatura ver ANEXOS

Elipsoide: WGS 1984
Proyección: Universal Transversa de Mercator (UTM)
Zona 14
Unidades: Metros
Datum Horizontal: WGS 1984
Fuente: García, E. y Comisión Nacional para el conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO), 1998.
'Climas' (clasificación de Köppen, modificado por García). Escala 1: 1 000 000, México.

Ubicación

La región Pame, se localiza en la zona noreste del estado de Querétaro, está comprendida entre las coordenadas extremas 2,396,179 y 2,345,910 metros de latitud norte y los 436,825 y 489,312 metros de longitud oeste, en relación con el Meridiano de Greenwich. Esta región comprende los municipios de Arroyo Seco y Jalpan de Serra.

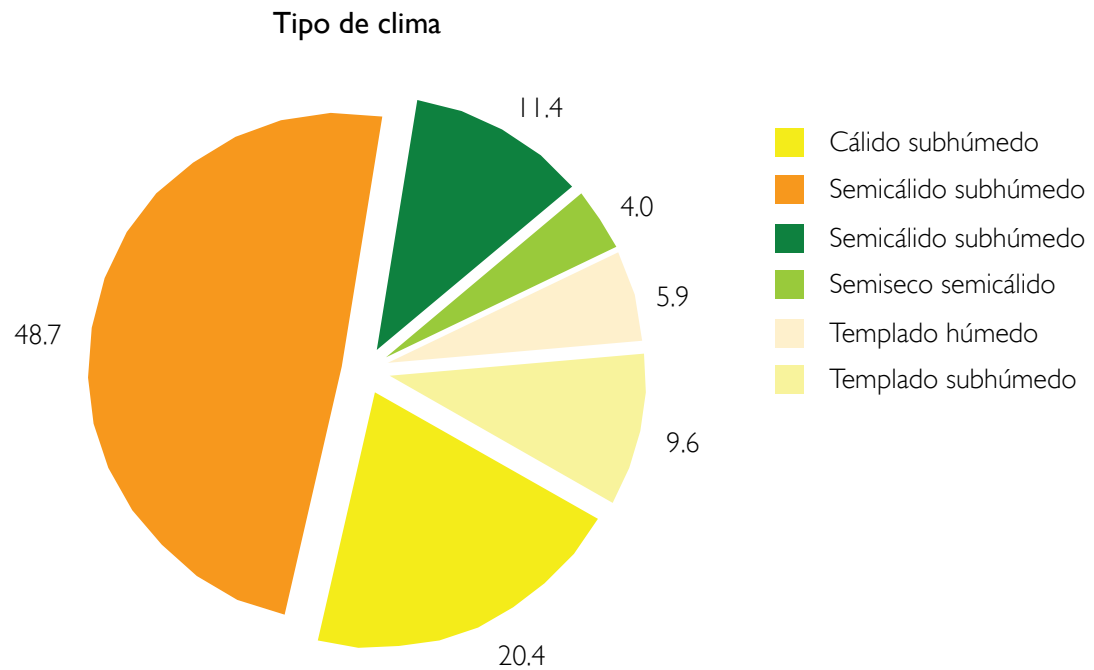
Geología

Esta zona se encuentra dentro de la Provincia Fisiográfica de la Sierra Madre Oriental, en la subprovincia del Carso Huasteco. La región **cársica** es una de las más extensas del país, se encuentra formada por **rocas sedimentarias** en su mayoría marinas, las más antiguas de ellas datan del **Jurásico**. Sobre éstas se encuentra una secuencia de rocas del **Cretácico**, constituidas por calizas y alternancia de **calizas** y **lutitas**, que al ser disueltas por el agua originan pozos, **dolinas** y grutas. Es un paisaje muy accidentado formado por un sistema serrano que presenta variaciones altitudinales que van desde los 200 a los 2860 msnm, dando como resultado un panorama constituido tanto por cañones como por grandes sierras de laderas convexas y abruptas. Las mayores altitudes se encuentran en la microrregión de Valle Verde, particularmente en el cerro Joya de las Papas, cuya cumbre se encuentra a 2860 msnm.

Clima

El estado de Querétaro cuenta con diversos tipos de climas, que van desde los cálidos relativamente húmedos del este de la Sierra Madre Oriental, hasta los secos y semisecos de la Mesa del Centro. En la región Pame podemos encontrar seis tipos de clima, desde los cálidos subhúmedos hasta los templados, con temperaturas medias que oscilan entre los 12 y 20°C predominando los climas semicálido subhúmedo y cálido subhúmedo, que permiten el desarrollo de bosques de encino y pino, de acuerdo a la siguiente tabla:

Clima	Húmedad	Temperatura media anual	Clasificación de Koeppen
Cálido subhúmedo	Humedad baja	Mayor a 20°C	AW0(w)
Semicálido subhúmedo	Humedad alta	Mayor a 18°C	(A)C(w2)(w)
Semicálido subhúmedo	Humedad media		(A)C(w1)(w)
Semiseco semicálido	Seco	Mayor a 20°C	BSI(h')hw(w)
Templado húmedo	Humedad alta		C(w2)(w)
Templado subhúmedo	Humedad alta	Entre 12 y 18°C	C(w2)(w)



Hidrología

Respecto a la hidrología superficial, la región Pame forma parte de la región hidrológica RH26 o región Pánuco, la cuál drena sus aguas hacia el Golfo de México, su escurrimiento medio anual asciende a 1,142 millones de m³. Comprende dos cuencas: la del Río Tamuín al norte del estado, con una superficie de 2735 Km², y la del río Moctezuma, que abarca 2735 Km². La primera tiene como corrientes principales los ríos Santa María, Ayutla, Jalpan y Concá, los cuales además proporcionan una gran diversidad de especies acuáticas importantes para la alimentación y venta, como lo son las acamayas; mientras que la segunda tiene como corrientes principales los ríos San Juan, Moctezuma, Extoraz y Tolimán. Uno de los principales almacenamientos de agua son las presas Jalpan y Tancama donde se encuentran diferentes especies como la lobina, tortugas y ranas.

Suelos

En la región se encuentran siete unidades de suelo, predominando el Litosol en más del 60% del territorio, suelo pedregoso presente generalmente en zona con pendientes mayores a 20%, y que se genera por la meteorización de materiales como lutinas, margas y conglomerados que le dan propiedades poco potenciales para la actividad agropecuaria. Son suelos con poco desarrollo, de colores negros y grises, ricos en materia orgánica y que no presentan problemas salinos.

En segundo lugar se encuentra el Luvisol crómico (30.7%): suelos que se desarrollan principalmente sobre una gran variedad de materiales no consolidados como depósitos eólicos, aluviales y coluviales, se caracterizan por tener un enriquecimiento de arcilla en el subsuelo. Son suelos de fertilidad moderada y de alta susceptibilidad a la erosión, predominan en zonas llanas o con suaves pendientes de climas templados fríos o cálidos.

H I D R O





SIMBOLOGÍA

Asentamientos humanos

- Cabecera municipal
- Localidades
- Zona urbana

Vía de comunicación

- Carretera pavimentada
- Terracería
- - - Brecha
- Vereda

Límite administrativo

- Límite estatal
- Límite municipal

Hidrología superficial

- ~ Corriente perenne
- ~ Corriente intermitente
- Cuerpo de agua

Altitud (msnm)

- 40 - 350
- 351 - 550
- 551 - 750
- 751 - 950
- 951 - 1,150
- 1,151 - 1,350
- 1,351 - 1,550
- 1,551 - 1,750
- 1,751 - 2,250
- 2,251 - 2,940

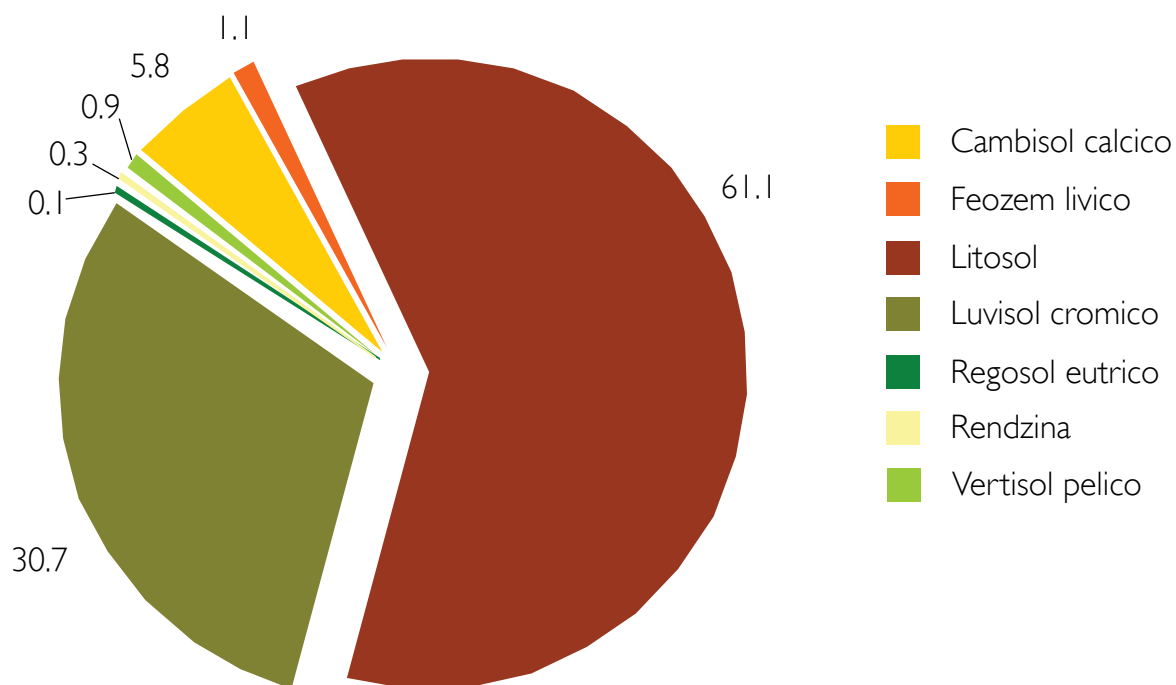
Elipsoide: WGS 1984
 Proyección: Universal Transversa de Mercator (UTM)
 Zona 14
 Unidades: Metros
 Datum Horizontal: WGS 1984
 Fuente: Cartas topográficas de INEGI escala 1:50 000
 cartas F14C28, F14C29, F14C38 y F14C39.
 Las localidades son del censo de INEGI 2000
 Elaborado por: M. en C. Lucía Sanaprihe Villanueva.

En menor medida en el resto del territorio se observan suelos tipo Cambisol cálcico, Feozem lúvico, Regosol éutrico, Rendzina y Vertisol pélico.

Es importante señalar que este recurso presenta problemas severos para su conservación, cada vez resulta más evidente que diversas actividades del hombre han derivado en una situación en la que la tasa de pérdida de suelo supera por mucho a la de su formación, desestabilizando peligrosamente su equilibrio natural. Algunos de los procesos que influyen en mayor o menor grado en el deterioro de los suelos son la deforestación, erosión, degradación física, química y biológica y el cambio del uso de suelo a urbano o de vivienda.

Los efectos de la degradación del suelo son numerosos: deterioro de la flora y de la fauna, desequilibrio del ciclo hidrológico, disminución de la diversidad, disminución de la capacidad alimentaria y maderera, contaminación, inundaciones y azolve de infraestructura, siendo uno de los efectos más graves la desertificación.

Tipo de suelo

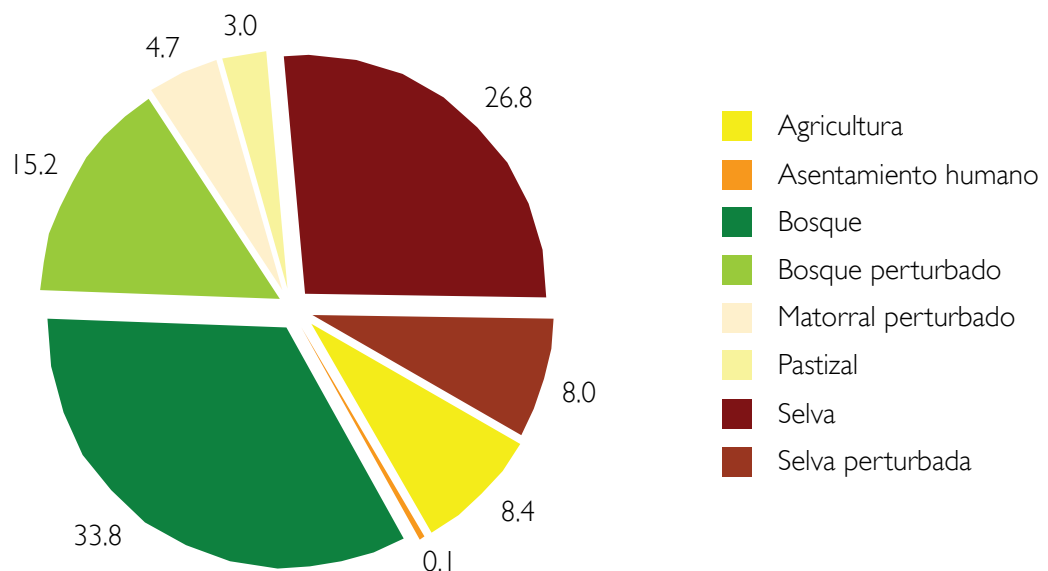


Uso de suelo y vegetación

La región Pame en su mayoría se encuentra cubierta de bosques en las zonas de montaña, dominados principalmente por bosque de encino, seguido por pino-encino, de *Juniperus* y en una menor proporción el bosque mesófilo de montaña. En cuanto a bosques tropicales éstos se presentan en las áreas de menor altitud y en los cañones, predominando el bosque tropical caducifolio y en menor proporción el bosque tropical subcaducifolio. Cabe mencionar que tanto de los bosques y selvas presentes en la región, alrededor de una tercera parte presenta signos de perturbación. En la zona también se pueden observar matorrales perturbados y en menor porcentaje pastizales inducidos y áreas destinadas a la agricultura, que es tanto de riego como de temporal.

La variación que presenta esta región en cuanto a su relieve y estratos altitudinales, proporciona diferentes condiciones ambientales que se traducen en un mosaico de tipos de vegetación que incluyen tanto áreas de matorral característico de zonas desérticas, como bosques templados y bosques tropicales. Así, la región se caracteriza por su gran riqueza biológica, teniendo una gran variedad de especies de flora que conforman estas comunidades vegetales así como las especies de fauna que se desarrollan en ellas. Por ello, la región se encuentra dentro de una de las Áreas Naturales Protegidas más importantes del Estado de Querétaro: la Reserva de la Biósfera Sierra Gorda.

Tipo de vegetación







SIMBOLOGÍA

Asentamientos humanos

● Cabecera municipal

○ Localidades

■ Zona urbana

Vía de comunicación

— Carretera pavimentada

— Terracería

--- Brecha

..... Vereda

Límite administrativo

■ Límite estatal

■ Límite municipal

Hidrología superficial

— Corriente perenne

— Cuerpo de agua

Aprovechamiento de recursos

■ Ecoturismo

■ Recolección de plantas

■ Recursos maderables

■ Recursos maderables y leña

Elipsoide: WGS 1984
Proyección: Universal Transversa de Mercator (UTM)
Zona 14
Unidades: Metros
Datum Horizontal: WGS 1984
Fuente: Cartas topográficas de INEGI escala 1:50 000
cartas F14C28, F14C29, F14C38 y F14C39.
Las localidades son del censo de INEGI 2000
Elaborado por: M. en C. Lucía Sanapre Villanueva.

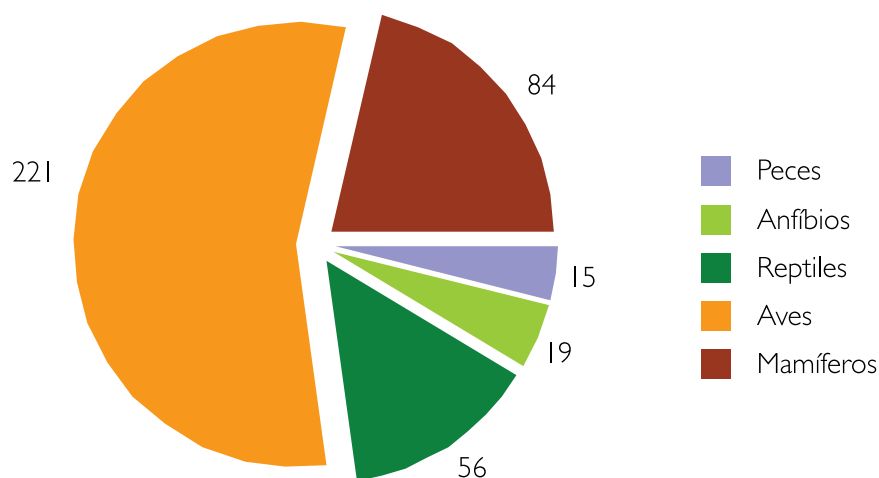
Fauna

La riqueza de especies en México es enorme y aunque la fauna mexicana ha sido estudiada, se sabe muy poco del estado de su conservación; además, dada la enorme transformación que ha ocurrido en los sistemas naturales, se puede decir que una parte importante de las poblaciones, sobre todo de insectos, se encuentran fuertemente diezmadas. El número de especies de insectos del estado de Querétaro es aún desconocido, sin embargo, se estima que se cuenta con aproximadamente cerca del 0.14% del total nacional que es de 300,000 especies registradas para México. En la región existe un aproximado de 135 especies registradas para la Sierra Gorda, siendo el grupo más conocido el de los coleópteros acuáticos.

En cuanto a animales vertebrados, en la región se han reportado 395 especies de las cuales 15 son peces, 19 anfibios, 56 reptiles, 221 aves y 84 mamíferos.

236

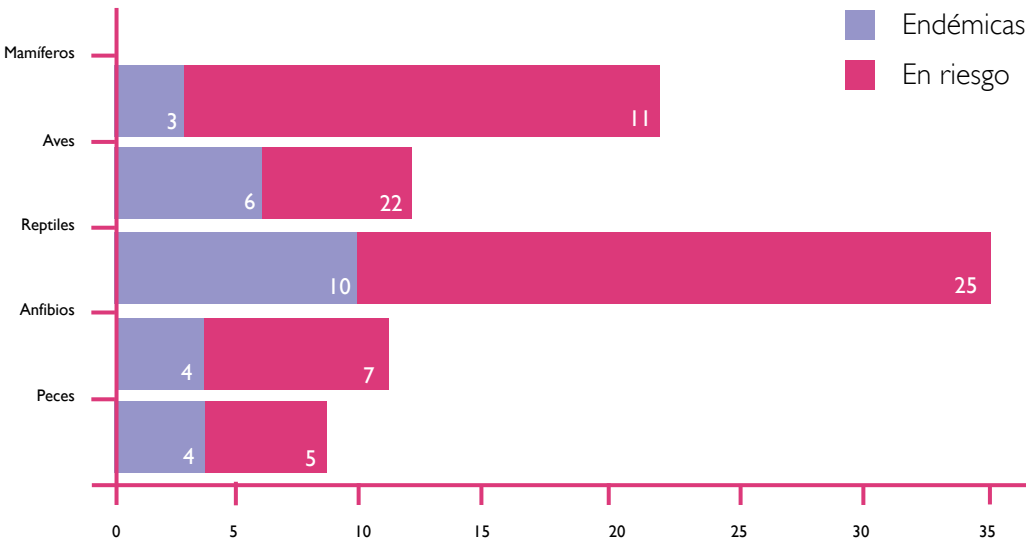
Número de especies vertebrados



Es importante mencionar que casi un 20% de las especies presentes en el área se encuentran en alguna categoría de riesgo (NOM-059-SEMARNAT-2001): 27 especies son endémicas a nuestro país y 70 están en riesgo de acuerdo a la siguiente tabla:

	Peces	Anfibios	Reptiles	Aves	Mamíferos	TOTAL
Número de especies presentes en la zona	15	19	56	221	84	395
Endémicas	4	4	10	6	3	27
En riesgo	5	7	25	22	11	70

Fuente: SEDESU 2006. Módulo de Información de Flora y Fauna del Estado de Querétaro



PECES

GÉNERO	ESPECIE	NOMBRE COMÚN	ESTATUS
Cichlasoma	labridens	Mojarra huasteca	Amenazada y endémica
Cichlasoma	steindachneri	Mojarra	Amenazada y endémica
Ictalurus	australis	Bagre de río verde	Sujeta a protección especial y endémica
Ictiobusb	ubalus	Boquin	Amenazada y endémica



AVES

GÉNERO	ESPECIE	NOMBRE COMÚN	ESTATUS
Buteo	lineatus	Aguililla pechirojiza	Sujeta a protección especial
Buteo	platypterus	Aguililla migratoria menor	Sujeta a protección especial
Buteogallus	anthracinus	Aguililla negra menor	Sujeta a protección especial
Parabuteo	unicintus	Aguililla rojinegra	Sujeta a protección especial
Falco	peregrinus	Halcón peregrino	Sujeta a Protección especial
Micrastur	semitorquatus	Halcón peregrino	Sujeta a protección especial
Crax	rubra	Hocofaisán	Amenazada
Penelope	purpurascens	Pava cojolita	Amenazada
Dactylortyx	thoracicus	Codomiz silbadora	En Peligro de Extinción y endémica
Dendrortyx	barbatus	Codomiz coluda	Sujeta a Protección especial
Myadestes	occidentalis	Jilguero, clarín jilguero, Guardabarranco	Sujeta a protección especial y endémica
Vireoa	tricapillusV	ireo gominegro	En Peligro de Extinción
Aulacorhynchus	prasinus	Tucaneta verde	Sujeta a protección especial
Amazona	viridigenalis	Loro tamaulipeco	Endémica
Pionus	senilis	Loro coroniblanco, loro corona blanca, loro senil	Amenazada
Rhynchopsitta t	errisi	Cotorra serrana oriental	Amenazada y endémica
Glaucidium	sanchezi	Tecolotito	En Peligro de extinción y endémica

GÉNERO	ESPECIE	NOMBRE COMÚN	ESTATUS
Mycteria	americana	Cigüenón, Cigüeña americana	Sujeta a protección especial
Buteo	swainsoni	Gavilán chapulinero, Aguililla de Swainson	Sujeta a protección especial
Cinclus	mexicanusT	ordo de agua	Sujeta a protección especial
Melanotis	caerulescens	Mulato común, mulato azul	Sujeta a protección especial y endémica
Aram	ilitaris	Guacamaya verde	En Peligro de Extinción

MAMÍFEROS

GÉNERO	ESPECIE	NOMBRE COMÚN	ESTATUS
Bassariscus	astutus	Cacomixtle	Amenazada y endémica
Choeronycteris	mexicana	Murciélago trompudo	Amenazada
Leptonycteris	nivalis	Murciélago hoccudo mayor	Amenazada
Leptonycteris	curasoe	Murciélago-hoccudo de curazao	Amenazada
Euderma	maculatum	Murciélago pinto	Sujeta a protección especial
Peromyscus	boylii	Ratón arbustero, ratón arbustero	Amenazada y endémica
Leopardus	pardalis	Ocelote	En Peligro de extinción
Phantera	onca	Jaguar	En Peligro de extinción
Peromyscus	maniculatus	Ratón norteamericano	Amenazada y endémica
Leopardus	wiediiT	igrillo o margay	En Peligro de extinción
Puma	yaguarondi	Yaguarondi	Amenazada

REPTILES

GÉNERO	ESPECIE	NOMBRE COMÚN	ESTATUS
Boa	constrictor	Boa , Boa constrictor	Amenazada
Adelphicos	quadrivirgatus	Culebra-cavadora centroamericana / Zacatera	Sujeta a Protección especial
Hypsiglena	torquata	Culebra-nocturna ojo de gato	Sujeta a protección especial
Lampropeltis	triangulum	Falsa coralillo, culebra real coralillo	Amenazada
Leptodeira	annulata	Escombrera	Sujeta a protección especial
Leptodeira	maculata	Escombrera del sureste de México	Sujeta a protección especial y endémica
Coluber	flagellum	Culebra-chimriadora común	Amenazada
Sibon	sartorii	Coralillo hembra, Culebra negrinaranja	Sujeta a Protección especial y endémica
Thamnophis	marcianus	Sochuate, culebra-listonada manchada	Amenazada
Micrurus	tener	Coralillo , Serpiente-coralillo arlequín	Sujeta a protección especial
Phrynosoma	orbiculare	Camaleón cornudo, Lagartija-cornuda de montaña / Camaleón de montaña	Amenazada y endémica
Sceloporus	exsul	Escombrera	Sujeta a protección especial y endémica
Sceloporusg	rammicus	Escombrera del sureste de México	Sujeta a protección especial y endémica
Scincella l	ateralis	Culebra-chimriadora común	Sujeta a protección especial
Scincella	silvicola	Sabandija Correlón	Sujeta a Protección especial y endémica
Crotalus	molossus	Víbora-cascabel cola negra, Cascabel serrana	Sujeta a protección especial
Crotalus	scutulatus	Coralillo , Serpiente-coralillo arlequín	Sujeta a protección especial

GÉNERO	ESPECIE	NOMBRE COMÚN	ESTATUS
Phrynosoma	orbiculare	Chiauhcoalt de salvin	Sujeta a protección especial
Crotalus	ravus	Cascabel enana	Sujeta a protección especial y endémica
Lepidophyma	gaigeae	Lagartija nocturna de Gaige	Sujeta a protección especial y endémica
Lepidophyma	occulor	Lagartija nocturna de Jalpan	Sujeta a protección especial y endémica
Lepidophyma	smithi	Lagartija nocturna de Smith	Sujeta a protección especial
Kinosternon	integrum	Tortuga casquito de burro	Sujeta a protección especial y endémica
Kinosternon	scorpioides	Tortuga de pecho quebrado	Sujeta a protección especial
Pituophis	deppei	Alicante, Culebra-sorda mexicana, Alicante de Deppe	Amenazada y endémica
Thamnophisc	yrtopsis	Culebra-listonada cuello negro / Culebra lineada de bosque	Amenazada

ANFIBIOS

GÉNERO	ESPECIE	NOMBRE COMÚN	ESTATUS
Eleutherodactylus	decoratus	Rana ladrona	Sujeta a protección especial y endémica
Eleutherodactylus	verrucipes	Ranita orejona	Sujeta a protección especial y endémica
Litobathes	berlandieri	Rana leopardo	Sujeta a protección especial
Litobathes	forreri	Rana del Zacate	Sujeta a protección especial
Litobathes	montezumae	Rana de Moctezuma	Sujeta a protección especial y endémica
Litobathes	neovolcanica	Rana neovolcanica	Amenazada y endémica
Pseudoeurycea	cephalica	Salamandra manchada ó Tlaconete regordote	Amenazada

Fuente: SEDESU 2006. Módulo de Información de Flora y Fauna del Estado de Querétaro

H

erbolaria y medicina tradicional

SAMANDOQUE

Nombre Científico: *Yucca sp.*

Nombre en castellano: Samandoque

Nombre en xi'ó: *Sunduch*

Uso principal: Alimenticio

Parte utilizada: Flores

Forma de preparación: Se cuecen en agua las flores de samandoque con dientes de ajo, cebolla, cominos y sal al gusto, enseguida se muelen en un molcajete y se consumen.

Otro uso: Utensilios

Parte utilizada: Hojas

Elaboración: Se cortan las hojas del samandoque y se raspan hasta que queden sus fibras, las cuales son utilizadas para la elaboración de suaderos (artefacto que se coloca debajo de la silla de montar, amarrado al caballo).



Flora

En cuanto a este tema se tiene el registro de alrededor de 836 especies que conforman siete comunidades vegetales: bosque de encino, bosque de pino-encino, bosque de *Juniperus*, bosque mesófilo de montaña, bosque tropical caducifolio, bosque tropical subcaducifolio y pastizal.

Cabe mencionar que de las especies que se encuentran en la región, 20 especies de plantas están consideradas en alguna categoría de riesgo (NOM-059-SEMARNAT-2001) y de ellas 7 son endémicas a México:

Fuente: SEDESU 2006. Módulo de Información de Flora y Fauna del Estado de Querétaro.

FAMILIA	GÉNERO	ESPECIE	NOMBRE COMÚN	ESTATUS
BETULACEAE	Carpinus	caroliniana	Lechillo o palo barranco	Amenazada
CACTACEAE	Mammillaia	hahniana	Biznaga vieja de la sierra de Jalpan.	Sujeta a Protección especial
	Mammillaia	parkinsonii	Biznaga de San Onofre, biznaguita de chilito.	Amenazada y endémica
	Mammillaia	schiedeana	Biznaga de Metztitlán	Sujeta a Protección especial y endémica
	Thelocactus	leucacanthus	Biznaguita	Sujeta a Protección especial y endémica
EBENACEAE	Diospyros	xolocotzii	Chapote	Sujeta a Protección especial
GENTIANACEAE	Gentiana	spathacea	Flor de hielos	Sujeta a Protección especial
LAURACEAE	Litsea	glaucescens	Laurel de comer	En Peligro de extinción
MAGNOLIACEAE	Magnolia	dealbata	Ydoxóchitl, magnolia	En Peligro de extinción
	Magnolia	schiedeana	Corpus, palo de cacique, yaga-zaga	Amenazada
PALMAE	Brahea	moorei	Palma	Sujeta a Protección especial y endémica
	Chamaedora	sartorii	Camedor	Amenazada
PINACEAE	Abies	guatemaltensis	Oyamel, Bon-xu o Bon-zá	En Peligro de extinción
	Pinusp	inceana	Piñonero, Piñón	Sujeta a Protección especial y endémica
POLYPODIACEAE	Asplenium	auritum		Amenazada
RUBIACEAE	Bouvardia	osea		Sujeta a Protección especial
TILIACEAE	Tilia	mexicana	Jonote, cirimo, tila, titia	En Peligro de extinción
ZAMIACEAE	Dioon	edule	Chamal o palma de la Virgen	Amenazada y endémica

Fuente: SEDESU 2006. Módulo de Información de Flora y Fauna del Estado de Querétaro



Las comunidades vegetales presentes en la zona, muestran una gran diversidad de especies de flora y fauna que se describen a continuación tomando los criterios de Zamudio y col. (1986):

Bosque de encino. Son encinares de mediana altura (8 a 12 metros de alto) y moderadamente densos. Se observan diferentes especies del género *Quercus* acompañadas por Aile (*Alnus* sp), tepozán (*Buddleia americana*), cuatlapan (*Cercocarpus macrophyllus*), palo de hueso (*Garrya laurifolia*) y palo corral (*Lonchocarpus rugosus*), entre otros. Algunas especies de fauna que se distribuyen en este tipo de vegetación son: ranita de cañón (*Hyla arenicolor*), colibrí de orejas azules (*Colibri thalassinus*), azulejo (*Aphelocoma ultramarina*), pavito ocotero (*Myoborus pictus*), tecolotito duende (*Micrathene whitneyi*), copetoncito norteño (*Parus bicolor*), jaguar (*Panthera onca*), ardilla gris (*Sciurus aureogaster*) y mapache (*Procyon lotor*).

Bosque de pino-encino. Son encinares cuya dominancia está compartida por especies de pino como el ocote (*Pinus oocarpa*) por lo que su aspecto varía. Se pueden observar especies de fauna como ranita de montaña (*Hyla eximia*), chara verde (*Cyanocorax yncas*), colibrí (*Athis heloisa*), jilguero (*Myadestes occidentalis*), lagartijas espinosas (*Sceloporus grammicus*, *S. minor* y *S. torquatus*), culebra de agua (*Thamnophis marcianus*), falso coralillo (*Lampropeltis triangulum*), alicante (*Pituophis deppei*), zorra gris (*Urocyon cinereoargenteus*), murciélago pinto (*Euderma maculatum*), puma (*Puma concolor*).

Bosque de Juniperus. Es un bosque con árboles de 4 a 12 metros de alto, dominado por el nebrito, cedro o táscate (*Juniperus flaccida*). Existen algunos árboles acompañantes que se observan hacia los márgenes de la comunidad como el nogal (*Juglans mollis*), nebrito (*Juniperus deppeana*) y arbustos como el carrasquillo (*Calliandra eryophylla*) y cuaicuaistle (*Ceanothus coeruleus*). Se pueden encontrar diferentes especies de vertebrados como la culebra chata de montaña (*Salvadora grahamiae*), halcón cola roja (*Buteo jamaicensis*), verdín de toca (*Dendroica coronata*), pavito selvático (*Myoborus miniatus*), cacomixtle (*Bassariscus astutus*), ardillón (*Spermophilus variegatus*) y comadreja (*Mustela frenata*).



Bosque mesófilo de montaña. Está formado por árboles corpulentos y de follaje denso, que llegan a medir 30 ó 40 metros de alto, seguido por árboles de menor tamaño que dan una mayor cobertura y hacen que el ambiente sea sombrío y húmedo en la parte baja. Este bosque ocupa una pequeña porción del territorio de la entidad y su deforestación está provocando que este tipo de vegetación esté desapareciendo junto con las especies que alberga. En él se pueden observar el olmo (*Ulmus mexicana*), escobillo (*Quercus affinis*), encino bellotón (*Quercus germana*), cedro blanco (*Cupressus lindleyi*), guayamé (*Abies guatemalensis*), cuamecate (*Carya ovata*) y varias especies de pino y encino. En este tipo de vegetación habitan especies como el Pico chueco (*Diglossa baritula*), jilguero (*Myadestes occidentalis*), chipe cejidorado (*Basileuterus belli*), culebra arroyera (*Drymarchon corais*), coralillo hembra (*Sibon sartorii*), armadillo (*Dasypus novemcinctus*), puercoespín (*Sphiggurus mexicanus*) y tigrillo (*Leopardus wiedii*).

Bosque tropical caducifolio. Son comunidades vegetales dominadas por árboles de baja estatura (4-12 metros) con troncos que se ramifican desde la parte media y tienen un cambio estacional muy acentuado, pues durante 6 meses del año permanecen sin hojas. Es frecuente observar plantas epífitas y trepadoras. Se pueden observar algunos árboles como la chaca (*Bursera simaruba*), palo cenizo (*Capparis incana*), jopoy (*Esenbeckia berlandieri*), tepehuaje (*Lysiloma acapulcensis*) y palo bobo (*Ipomoea murucoides*) entre otras. En este tipo de vegetación se distribuye el sapo común (*Bufo nebulifer*), rana leopardo (*Rana berlandieri*), culebra chirrionera (*Coluber flagellum*), boa (*Boa constrictor*), verdín de espalda verde (*Parula pitayumi*), paloma de alas blancas (*Zenaida asiatica*) venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*), jaguar (*Panthera onca*) y yaguarondi (*Puma yaguarundi*).

Bosque tropical subcaducifolio. Dominado por árboles de 15 a 30 metros de alto con hojas relativamente grandes y oscuras, abundan las trepadoras y las epífitas. Se encuentra en las cañadas que forman el Río Santa María y algunos de sus afluentes. Algunas especies que se pueden observar son espinillo blanco (*Adelia barbinervis*), oxite (*Brosimum alicastrum*), mora amarilla (*Chloroptera tinctoria*), pata de vaca (*Bauhinia divaricata*), rabo de cojolite (*Cupania dentata*) y cuaulote o yaguache (*Guazuma ulmifolia*). En este tipo de vegetación se encuentran algunas especies de vertebrados como el vampiro común (*Desmodus rotundus*),



murciélago (*Glossophaga soricina*), corredora moteada (*Dryobius margaritiferus*), culebra gusano o agujilla (*Leptotyphlops goudoti*), ocelote (*Leopardus pardalis*), platero piquinegro (*Coccyzus erythrophthalmus*), piranga avispera (*Piranga rubra*) y zorzal (*Melospiza lincolni*).

Matorral xerófilo. Estas comunidades están dominadas por plantas arbustivas que miden menos de 4 metros de alto y se desarrollan en condiciones semiáridas, presentando adaptaciones que les permiten vivir con muy poco suministro de agua. Algunas de las especies que se pueden observar son el garambullo (*Myrtillocactus geometrizans*), nopales (géneros *Opuntia* y *Nopalea*), lechuguilla blanca (*Agave xylonacantha*), uña de gato (*Mimosa depauperata*), huizache (*Acacia tequilana*) y una gran variedad de especies de biznagas de los géneros (*Mammillaria*, *Coryphantha*, *Ferocactus*, *Stenocactus* y *Thelocactus*). Se pueden encontrar algunas especies de fauna como el chupamirto matraquita (*Cynanthus latirostris*), cuervo (*Corvus corax*), chupaflor corona azul (*Amazilia violiceps*), correcaminos tropical (*Geococcyx velox*), querreque (*Centurus aurifrons*), serpiente de cascabel (*Crotalus scutulatus*), coyote (*Canis latrans*), murciélago (*Tadarida brasiliensis*) y conejo castellano (*Sylvilagus floridanus*).

Pastizal. Son comunidades dominadas por pastos y zacates sin presentar árboles ni arbustos grandes, por ello es común que dichas áreas sean utilizadas para el pastoreo. Algunas de las especies que se pueden encontrar aquí son pasto azul (*Andropogon perforatus*), tres barbas liso (*Aristida glauca*), banderita (*Bouteloua curtipendula*), escobilla (*Dalea lutea*) y grama (*Muhlenbergia articulada*), halcón chotacabras (*Chordeiles acutipennis*), codorniz escamosa (*Callipepla squamata*), lechuza llanera (*Athene cunicularia*), cuervo llanero (*Corvus cryptoleucus*), paloma huilota (*Zenaida macroura*), culebra ojo de gato (*Hypsiglena torquata*), culebra listonada de cuello negro (*Thamnophis cyrtopsis*) y conejo (*Sylvilagus audubonii*).

En las **zonas agrícolas** presentes en la región los principales cultivos son maíz, frijol, calabaza y chile, el siendo de temporal debido a las condiciones de la zona, aunque muchas familias cultivan en sus parcelas café, maíz, calabaza, garbanzo, chile y frijol así como algunos frutales. En estas zonas se pueden observar especies de fauna tales como

alicante (*Pituophis deppei*), cascabel (*Crotalus molossus*), lagartija rápido barrado (*Sceloporus torquatus*), gavilancillo o cernícalo (*Falco sparverius*), tordo de ojos amarillos (*Euphagus cyanocephalus*), calandria campera (*Icterus gularis*), tordo negro (*Molothrus ater*), pato salvaje (*Anas platyrhynchos*) y tlacuache (*Didelphis virginiana*).



Importancia y uso de la biodiversidad

El desarrollo de las comunidades indígenas está estrechamente relacionado con los recursos naturales que están en su territorio, representan elementos intrínsecos de sus creencias y tradiciones. Ejemplo de ello son algunas especies de palma o chamal (*Dioon edule*), utilizada desde tiempos ancestrales para la elaboración de artesanías destinadas generalmente para su venta y cuyas hojas son venenosas para el ganado provocándoles parálisis. Diversas especies son utilizadas para obtener leña tales como el Oyamel, Bon-xu o Bon-zá (*Abies guatemalensis*), pino (*Pinus gregii*, *P. cembroides*, *P. oocarpa*), pino blanco o mocohtaj (*Pinus pseudostrobus*), ocote (*Pinus rudis*, *P. teocote*, *P. patula*), táscate (*Juniperus flaccida*) y el nebrita o cedro (*Juniperus deppeana*).

Algunas especies de importancia alimenticia son el cardón o xoconostle (*Cylindropuntia imbricata*), cruceta o pitayo (*Acanthocereus tetragonus*), dama de la noche (*Selenicereus spinulosus*), pitaya (*Stenocereus griseus* y *S. queretaroensis*), xoconostle (*Opuntia zamudioi*), coyol o guacoyul (*Acromia mexicana*), biznaga de chilito (*Mammillaria hahniana*, *M. compressa*, *M. magnimmama*, *M. geminispina*) cuyos frutos son comestibles, el garambullo (*Myrtillocactus geometrizans*) cuyas flores y fruto son comestibles y una variedad de nopales de los géneros *Nopalea* y *Opuntia*.

H

erbolaria y medicina tradicional

EL ESPANTO

Existen varias formas para curara el espanto, entre ellas se encuentran las “*barridas*”, las cuales consisten en una frotación constante del cuerpo del enfermo utilizando una serie de ramas silvestres con poderes curativos.

Esta clase de enfermedades únicamente pueden ser sanadas por personas que dispongan de un conjunto de conocimientos en donde lo más importante es “tener buena mano”, es decir, una suerte de predestinación para tratar dichos males.

El curandero recolectará las plantas silvestres indispensables, como son la *hierba del pesotillo*, el *arcaju*, la *menta*, la *albahaca de campo*, la *malora*; con todas ellas formará una escoba propicia para la “*barrida*”.



En cuanto a los insectos, cabe hacer mención que poseen una gran importancia para las comunidades xi'oi ya que muchos de ellos son los principales transmisores de enfermedades hacia el ser humano y animales domésticos. Las plantas domésticas dependen de algunos insectos para la polinización; aproximadamente las dos terceras partes de todas las plantas con flores dependen de los insectos para este proceso. Sin embargo, la relación más conocida de los insectos con el hombre está dada por los daños que ocasionan a los cultivos y productos alimenticios almacenados. (Yurita y Padilla-García, 2005). En la región Pame se encuentran diversas especies de insectos plaga como la conchuela del frijol (*Epilachna varivestris*), la tortuguilla (géneros *Acalymma*, *Cerotoma* y *Diabrotica*) y algunas especies que afectan a los bosques como los descortezadores de pino (género *Dendroctonus*). También se han registrado insectos que tienen importancia biológica no solamente como polinizadores sino mostrando utilidad en los ecosistemas, ejemplo de ellos son las especies depredadoras de insectos plaga como la tijerilla (*Doru taeniatum*) y el escarabajo tigre (*Megacephala carolina*); especies indicadoras de la calidad del agua (pertenecientes a la familia Elmidae) y especies que son utilizadas como alimento para el hombre, como el caso de la larva de la mariposa del madroño (*Eucheria socialis*).

En cuanto a animales vertebrados, algunas especies que se usan para consumo son el armadillo (*Dasybus novemcinctus*) y el venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*). Existen especies de fauna que han llegado a formar parte de mitos y leyendas en las comunidades Pames como la zorra gris (*Urocyon cinereoargenteus*), residente de las zonas boscosas, cuyo sonido dio paso a la creencia de que su silbido llama a la muerte, o que el vuelo de la lechuza (*Tyto alba*) sobre alguna casa, presagia la muerte.

Algunas especies de felinos de la zona, como el jaguar (*Panthera onca*) y el puma (*Puma concolor*), conocidos en las localidades como tigre y león de monte respectivamente, también forman parte de mitos y leyendas, así como el tlacuache (*Didelphis virginiana*) y las serpientes de cascabel (*Crotalus* sp.). Algunas especies como la zorra y el tigrillo (*Leopardus wiedii*) son relacionadas con las formas en las que aparecen los nahuales.

En la región Pame, se han registrado gran cantidad de especies de aves que sólo se encuentran en hábitats muy conservados y que actualmente están en riesgo debido principalmente a la pérdida de su hábitat, tal es el caso del hocofaisán (*Crax rubra*), pava cojolita (*Penelope purpurascens*), codorniz coluda veracruzana, conocida en la localidad como chivizcoyo (*Dendrortyx barbatus*) y codorniz silbadora (*Dactylortyx thoracicus*). Las aves son indicadores del grado de conservación de los ecosistemas y el registro de estas especies en la región Pame, demuestra el respeto que se tiene a la naturaleza y hacia las especies de flora y fauna que habitan en su área de influencia.



BIBLIOGRAFÍA

Diario Oficial de la Federación. 2002. NORMA Oficial Mexicana NOM-059-ECOL-2001, Protección ambiental-Especies nativas de México de flora y fauna silvestres-Categorías de riesgo y especificaciones para su inclusión, exclusión o cambio-Lista de especies en riesgo.

SEDESU. 2006. Módulo de Información de Flora y Fauna del Estado de Querétaro. CD. Secretaría de Desarrollo Sustentable del Estado de Querétaro

SEDESU. 2008. Anuario Económico 2008. Secretaría de Desarrollo Sustentable del Estado de Querétaro.

PADILLA, G y Gutiérrez P. Análisis sintético de la fauna queretana y estrategias para su gestión y preservación. Universidad Autónoma de Querétaro. México. 2004.

INEGI. Síntesis geográfica, Nomenclator y Anexo cartográfico del estado de Querétaro. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. México. 1986.

ZAMUDIO S., Rzedowski J., Carranza E., y Calderón, G. La vegetación del Estado de Querétaro. Instituto de Ecología, Centro Regional del Bajío. CONCyTEQ. México. 1992.

anexos
A nexos

Créditos fotográficos

- P. 8:** Maíces nativos en El Pocito, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García
- P. 23:** Silla de palma en Las Nuevas Flores, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García
- P. 26:** Vivienda en El Pocito, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García
- P. 28:** Familia en El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza
- P. 33:** Haciendo la tarea en El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza
- P. 37:** Mujeres pames en El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza
- P. 39:** Tortillas y granos de maíz en Las Nuevas Flores, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García
- P. 42:** Petates de palma en Las Nuevas Flores, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García
- P. 43:** Fila de mujeres en El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza
- P. 44:** Piso de tierra en Las Nuevas Flores, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García
- P. 49:** Herramienta de trabajo en Las Nuevas Flores, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García
- P. 51:** Preparando la fiesta entre los plataneros en El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza
- P. 57:** Actividades cotidianas en El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza
- P. 60:** Niña en El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza
- P. 72:** Río Santa María, y Misión de Tancoyol en Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García
- P. 75:** Procesión en Santa María Acapulco en San Luis Potosí. Norma García Huerta
- P. 80:** Señora y conejo. Imelda Aguirre Mendoza.
- P. 90:** El río Santa María, Querétaro- San Luis Potosí. Alejandro Vázquez Estrada
- P. 91:** Niños y animales en El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza
- P. 100:** El Crepúsculo. Sierra Gorda queretan. Alejandro Vázquez Estrada
- P. 105:** Haciendo la carne en El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza
- P. 106 :** Tancoyol, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García
- P. 112:** Perros en El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza
- P. 115:** Arriba del árbol El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza
- P. 121:** Sotol en el Rancho La Camarona en Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.
- P. 124-125:** Serie Santa María Acapulco.
- 1** Aire libre. Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Norma García Huerta.
- 2** Un destino. Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Norma García Huerta.
- 3** Cálido fuego. Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Norma García Huerta.
- 4** A los muertos. Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Norma García Huerta.
- 5** La ofrenda, a un año del incendio del templo. Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Juan José Beltrán Zabala.
- 6** Aquí nomas por bailar, baile del mitote. Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Juan José Beltrán Zabala.
- 7** Zapato-Puerta. Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Norma García Huerta.
- 8** Minerva. Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Norma García Huerta.
- 9** Tiempo de lluvias. Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Norma García Huerta.
- 10** Altar de muertos. Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Norma García Huerta.
- 11** A la espera. Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Norma García Huerta.
- 12** En procesión. Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Norma García Huerta.
- P. 126-127:** Serie fotográfica, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.
- P. 129:** Crepúsculo de agua, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.

- P. 131:** Cocinando. El Pocito, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.
- P. 132:** A la sombra de un árbol. Las Nuevas Flores, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.
- P. 134:** Camino a casa. El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza
- P. 138:** El azul del río Santa María. Alejandro Vázquez Estrada
- P. 143:** La carga de palma, Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Norma García Huerta.
- P. 144:** Serie fotográfica intimidad mirada. El Pocito, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.
- P. 147:** El tiempo no espera. Las Nuevas Flores, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.
- P. 151:** Ahí vienen los de razón. Niños xi'ói caminando en el plan. El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza.
- P. 152:** Las sombras en el crepúsculo. San Antonio Tancoyol, Querétaro. Alejandro Vázquez Estrada.
- P. 152:** Formando olotes. El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza.
- P. 163:** El cielo en la tierra. El Pocito, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.
- P. 174:** Semillas de chamal. El Pocito, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.
- P. 176:** Senderos en la sierra. Río Santa María, Querétaro. Alejandro Vázquez Estrada.
- P. 176:** Arrieros somos. San José de las Flores. Arroyo Seco. Juan José Barcenás.
- P. 181:** Parteaguas. Río Santa María, Querétaro. Alejandro Vázquez Estrada.
- P. 183:** La solicitud. San José de las Flores. Arroyo Seco. Juan José Barcenás.
- P. 183:** Pollitos. El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza.
- P. 186:** Topografías y destellos. Valle verde, Querétaro. Alejandro Vázquez Estrada.
- P. 193:** Cruces de los muertos. Santa María Acapulco. San Luis Potosí. Norma García Huerta.
- P. 199:** Como el agua clara. Río Santa María, Querétaro. Alejandro Vázquez Estrada.
- P. 200:** Remanso de agua. Río Santa María, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.
- P. 203:** La presencia. Las Nuevas Flores, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.
- P. 205:** La gran Petra. Las Nuevas Flores, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.
- P. 210:** Vajilla. Las Nuevas Flores, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.
- P. 212:** Florescencia artificial. Santa María Acapulco. Norma García Huerta.
- P. 214:** La casa. Santa María Acapulco, San Luis Potosí. Alejandro Vázquez Estrada.
- P. 219-220:** Serie fotográfica Gerro. Roberto Romero Ramírez.
- P. 222:** Serie *Culturalaleza*. El Pocito, Querétaro. Eunice Joseaine Murillo García.
- P. 224:** Gatos y ejotes. El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza.
- P. 224:** Felices despedidas. El Pocito, Querétaro. Imelda Aguirre Mendoza.
- P. 244:** Chamales. Sierra Gorda Queretana. Clara Tinoco.
- P. 244:** Ranita de montaña (*Hyla eximia*) Sierra Gorda Queretana. Clara Tinoco.
- P. 245:** Nebrito (izquierda) y Bosque mesofilo (derecha) Sierra Gorda Queretana. Clara Tinoco.
- P. 246:** Bosque tropical caducifolio (izquierda) y Garambullos (derecha) Sierra Gorda Queretana. Clara Tinoco.
- P. 247:** Alicante. Sierra Gorda Queretana. Clara Tinoco.
- P. 249:** Chamal o palma de la Virgen. Sierra Gorda Queretana. Clara Tinoco.

TIPO CLIMA, DESCRIPCIÓN DE PRECIPITACIÓN Y DESCRIPCIÓN DE TEMPERATURA

(A)C(fm): Semicálido húmedo del grupo C, temperatura media anual mayor de 18°C, temperatura del mes más frío menor de 18°C, temperatura del mes más caliente mayor de 22°C. Precipitación del mes más seco mayor a 40 mm; lluvias entre verano e invierno y porcentaje de lluvia invernal menor al 18% del total anual.

(A)C(m): Semicálido húmedo del grupo C, temperatura media anual mayor de 18°C, temperatura del mes más frío menor de 18°C, temperatura del mes más caliente mayor de 22°C. Lluvias de verano, precipitación del mes más seco mayor de 40 mm; porcentaje de lluvia invernal del 5% al 10.2% del total anual.

(A)C(wl): Semicálido subhúmedo del grupo C, temperatura media anual mayor de 18°C, temperatura del mes más frío menor de 18°C, temperatura del mes más caliente mayor de 22°C. Precipitación del mes más seco menor de 40 mm; lluvias de verano con índice P/T entre 43.2 y 55 y porcentaje de lluvia invernal del 5% al 10.2% anual.

(A)C(wo): Semicálido subhúmedo del grupo C, temperatura media anual mayor de 18°C, temperatura del mes más frío menor de 18°C, temperatura del mes más caliente mayor de 22°C. Precipitación del mes más seco menor de 40 mm; lluvias de verano con índice P/T menor de 43.2, y porcentaje de lluvia invernal del 5% al 10.2% del total anual.

A(f): Cálido húmedo, temperatura media anual mayor de 22°C y temperatura del mes más frío mayor de 18°C. Precipitación del mes más seco mayor de 40 mm; lluvias entre verano e invierno mayores al 18% anual.

Aw1: Cálido subhúmedo, temperatura media anual mayor de 22°C y temperatura del mes más frío mayor de 18°C. Precipitación del mes más seco menor de 60 mm; lluvias de verano con índice P/T entre 43.2 y 55.3 y porcentaje de lluvia invernal del 5% al 10.2% del total anual.

Aw2: Cálido subhúmedo, temperatura media anual mayor de 22°C y temperatura del mes más frío mayor de 18°C. Precipitación del mes más seco entre 0 y 60 mm; lluvias de verano con índice P/T mayor de 55.3 y porcentaje de lluvia invernal del 5% al 10.2% del total anual.

Awo: Cálido subhúmedo, temperatura media anual mayor de 22°C y temperatura del mes más frío mayor de 18°C. Precipitación del mes más seco entre 0 y 60 mm; lluvias de verano con índice P/T menor de 43.2 y porcentaje de lluvia invernal del 5% al 10.2% del total anual.

BSI(h')w: Semiárido cálido, temperatura media anual mayor de 22°C, temperatura del mes más frío mayor de 18°C. Lluvias de verano y porcentaje de lluvia invernal del 5% al 10.2% del total anual.

BSIhw: Semiárido, semicálido, temperatura media anual mayor de 18°C, temperatura del mes más frío menor de 18°C, temperatura del mes más caliente mayor de 22°C. Lluvias de verano y porcentaje de lluvia invernal del 5% al 10.2% del total anual.

C(wl): Templado, subhúmedo, temperatura media anual entre 12°C y 18°C, temperatura del mes más frío entre -3°C y 18°C y temperatura del mes más caliente bajo 22°C. Precipitación en el mes más seco menor de 40 mm; lluvias de verano con índice P/T entre 43.2 y 55 y porcentaje de lluvia invernal del 5% al 10.2% del total anual.

