

María Teresa Muñoz Espinosa, José Carlos Castañeda Reyes***

“Los Bailes”, un santuario para el culto a la fertilidad en la Sierra Gorda de Querétaro, México

Como resultado de las investigaciones del “Proyecto Arqueológico del Norte del Estado de Querétaro, México”, se localizó el sitio llamado “Los Bailes”, ubicado en el cerro del Sapo, siendo de gran interés por su organización en plataformas comunicadas y su edificio de planta mixta, que recuerda otros sitios mesoamericanos importantes, como los de la cultura huasteca. Es factible pensar que “Los Bailes” pudo haber cumplido funciones de carácter defensivo, o entenderlo como un recinto sagrado, un centro cívico religioso en el que los habitantes del área llegarían a hacer ceremonias durante algunas épocas del año, probablemente dedicadas a la fertilidad, de acuerdo con los testimonios etnográficos contemporáneos y la información histórica existente en torno a los antiguos habitantes de la Sierra Gorda.

As a result of the research project “Proyecto Arqueológico del Norte del Estado de Querétaro, México” an archeological site called “Los Bailes” was located in the Cerro del Sapo. The interest of this place lies on its system of communicated platforms and on its building of mixed plants, that resembles other important Mesoamerican places, like those of the Huastec culture. It is possible that “Los Bailes” may have fulfilled a defensive purpose, or it could have been a sacred site, a civic and religious center to which the inhabitants of the area would come for the celebration of certain ceremonies during different times of the year, practices probably devoted to fertility, following contemporary ethnographic testimonies and the existing historical information relating to the Sierra Gorda and its ancient peoples.

Para nuestro entrañable amigo y compañero Ruperto Cruz Esquivel (1927-2008), por el legado de sus conocimientos que compartió con nosotros durante los recorridos por la inmensa Sierra Gorda. Gracias de veras, don Ruperto, por siempre.

Durante los trabajos de investigación del Proyecto Arqueológico Norte de Querétaro, México, localizamos un asentamiento que los habitantes de esta región septentrional del estado denominan “Los Bailes”. Le correspondió el número PANQ-143 del listado general de sitios arqueológicos que hemos registrado en esta área (fig. 1). Cabe mencionar que este proyecto se inició en 1990 y hasta el momento hemos localizado 161 asentamientos; los recorridos y reconocimiento de superficie han permitido realizar nuevos estudios sobre el patrón de asentamiento y en relación con los materiales arqueológicos de esta región, sobre todo cerámicos, los cuales permitieron establecer una cronología de la que hasta entonces se carecía para esta área del norte de Mesoamé-

* Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH [muñoz7576@yahoo.com].

** División de Estudios Sociales, UAM-H.

rica. Por otra parte, si consideramos otros aspectos culturales de los grupos que habitaron la Sierra Gorda, destacan las formas de interacción entre poblaciones nómadas y poblaciones sedentarias, aspecto cuyo esclarecimiento constituye uno de los objetivos fundamentales de nuestro trabajo de investigación. Por tanto, las evidencias arqueológicas disponibles para la Sierra Gorda nos permiten pensar en estos dos grupos, con culturas y modos de vida tan diferentes, como posibles copartícipes en el desarrollo cultural de la región desde el Clásico temprano hasta el Postclásico tardío (150-1521).

Los grupos sedentarios se dedicaron ante todo a la agricultura, con una cultura que se caracteriza por la existencia de montículos, zonas habitacionales y una cerámica ceremonial, amén de elementos como las canchas para el juego de pelota.

De hecho, la Sierra Gorda del Querétaro septentrional muestra una relación estrecha con otras culturas mesoamericanas, sobre todo grupos de la cultura Río Verde, la Costa del Golfo y la Huasteca. El grupo que habitó esta región muestra una influencia muy marcada de esta última cultura, y de hecho los huastecos pudieron haber sido atraídos a la Sierra Gorda por la riqueza mineralógica de la región. La influencia de la cultura huasteca se manifestó, entre otros aspectos, en la elaboración de los típicos objetos de concha, claro ejemplo de esta cultura fundamental del México antiguo. Los huastecos influyeron de manera importante en el desarrollo de la civilización del México prehispánico, y esta influencia se dejó sentir lo mismo entre los nómadas del norte que entre los chichimecas que descendieron al Anáhuac; en consecuencia, hablamos de una cultura que logró difundirse a lo largo de la frontera septentrional de Mesoamérica, e incluso llegó al sureste de Estados Unidos (Jiménez Moreno, 1943: 290-291).

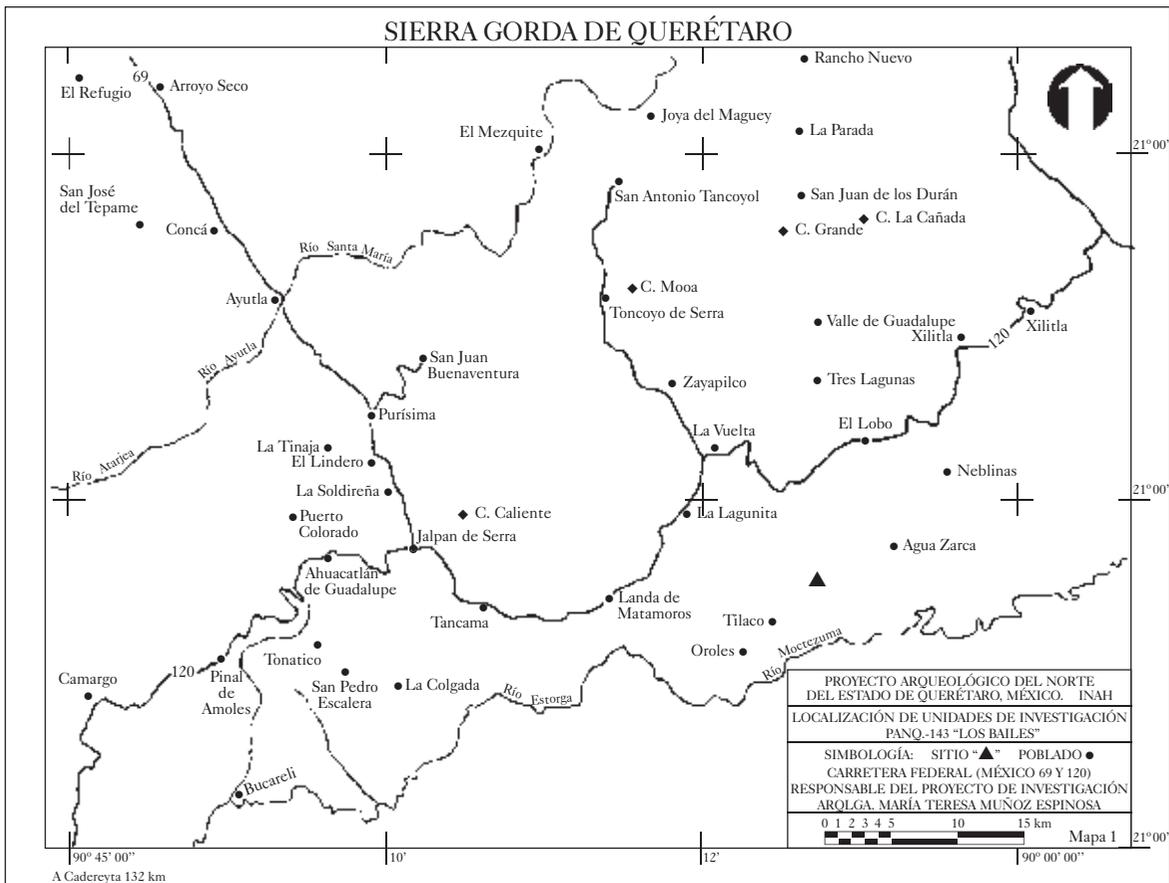
Este sustrato de población huasteca o huastecoide habría vivido en la región como resultado de su interés por controlar un área de comunicación entre el golfo de México y los yacimientos de cinabrio de la Sierra Gorda situa-

dos más hacia el sur. Posteriormente se habría dado un abandono de la zona a consecuencia de una problemática ecológica —cambio climático durante el Epiclásico— y del desplazamiento de pueblos a fines del Clásico y a lo largo del Posclásico mesoamericano. Con ello se habría presentado la reocupación de la región por grupos cazadores recolectores pames, mismos que habrían conocido los conquistadores españoles a su llegada a la zona. De hecho, hasta nuestros días se aprecia una convivencia entre indígenas pame y población mestiza moderna (Muñoz, 2007: 181-205).¹

Sin duda es posible pensar que los rasgos culturales aportados por los huastecos y otros grupos mesoamericanos que incursionaron por la Sierra Gorda se mezclaron con la tradición propia de los habitantes primigenios de la región —de filiación lingüística incierta—, produciéndose entonces un pueblo de civilización peculiar manifiesta en sus restos arqueológicos, entre ellos la cerámica (Muñoz, 1994: 13-34) y otros elementos que comentaremos más adelante.

“Los Bailes” resultó ser un sitio integrado por tres conjuntos de edificios distribuidos a diferentes alturas en la ladera norte del Cerro del Sapo (fig. 2), a unos 10 km de su cúspide (fig. 3). El sitio comprende 4 ha de extensión, y en él encontramos edificaciones importantes que lo convierten en un centro cívico ceremonial de la región serranogordense. Parece estar organizado a partir de plataformas intercomunicadas, además de presentar un edificio de aparente planta mixta. Estos y otros rasgos resultan similares a los de centros mesoamericanos importantes como Xochicalco, en Morelos; Huijazoo, en los valles centrales de Oaxaca, o el Cerro de la Estrella en el Distrito Federal. Podríamos pensar que el sitio “Los Bailes” pudo haber cumplido funciones de carácter defensivo, o entenderlo como un recinto sagrado que contaba con sistema de defensa. Por el momento ambas suposiciones son meras hipótesis de trabajo, las

¹ Sobre el problema de los movimientos de pueblos y migraciones en esta área durante la época prehispánica (*ibidem*: 27-48).



● Fig. 1 Localización del asentamiento PANQ-143 "Los Bailes", en la Sierra Gorda de Querétaro (Muñoz, 1999: 57).

cuales deberán ser confirmadas a partir de investigaciones posteriores. Según los habitantes del pueblo de Tilaco, en "Los Bailes" se realizaban importantes ceremonias durante ciertos periodos del año, como parecen comprobar diversos datos etnográficos recabados en esta comunidad; también los testimonios históricos disponibles parecen sustentar las hipótesis.

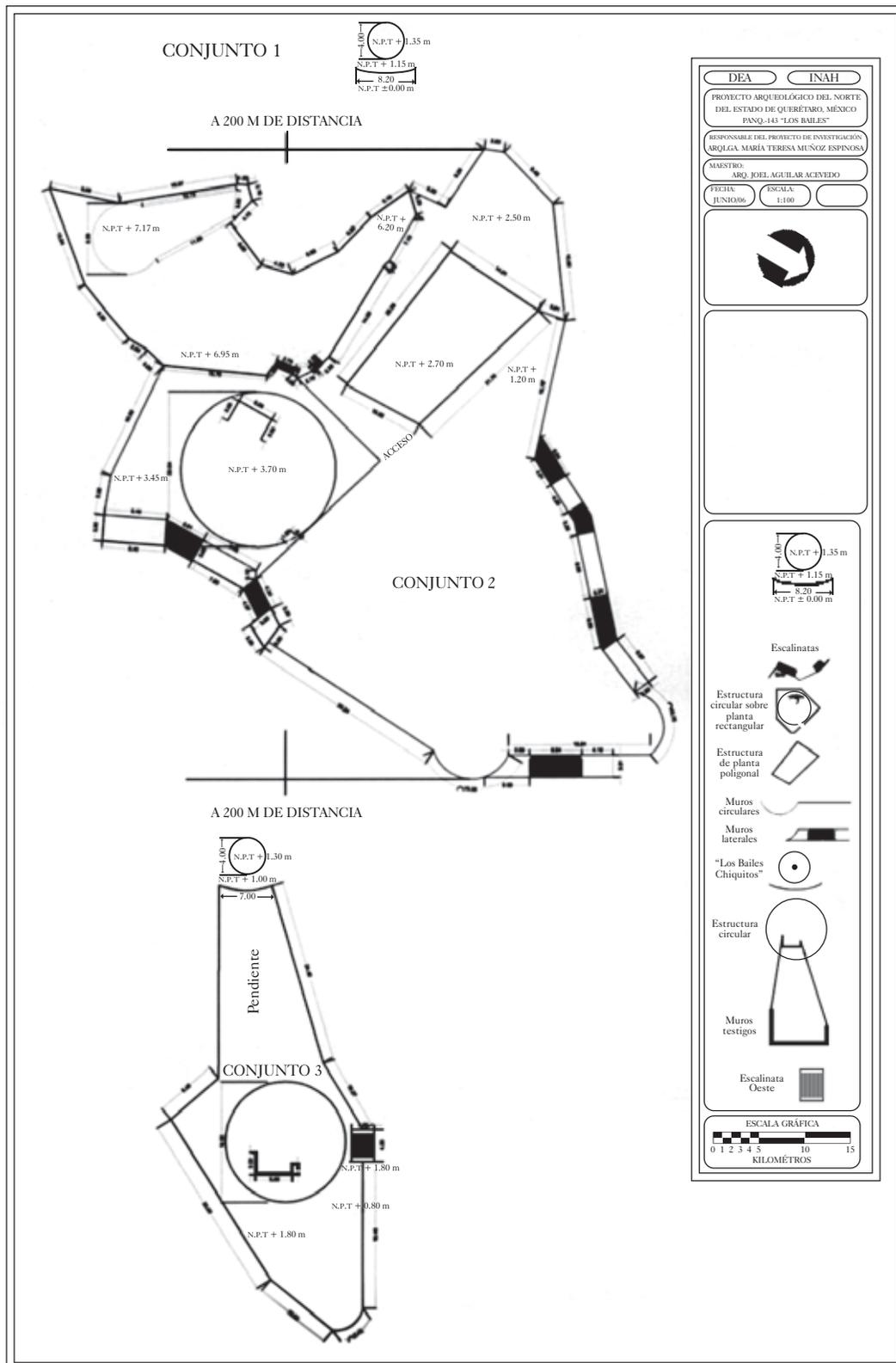
Datos arqueológicos

Es factible suponer que la gente que habitó "Los Bailes" buscó con empeño un área elevada que sirviese como lugar de defensa, difícil de ser ocupada y que permitiese dominar el paso por esta zona de la Sierra Gorda. Describiremos a continuación cada uno de los conjuntos arqueológicos localizados hasta ahora.

Conjunto 1. "Los Bailes-Vigía"

Es un espacio arqueológico (fig. 4) localizado en una de las veredas provenientes de la comunidad de Tilaco, a 1 421 msnm, y el conjunto aparece adosado al cerro donde se apoya. Destaca la presencia de una muralla orientada hacia el noroeste, con 8.20 m de largo y 1.15 m de altura, construida con "piedra azul" y cuyos lados se delimitaron con piedras alineadas. Además presenta una estructura aislada de planta circular, ubicada sobre una plataforma muy parecida a la que describiremos con detalle más adelante, pero de menores dimensiones que las de otros subconjuntos arquitectónicos de "Los Bailes".

Es factible suponer que este conjunto atestigüa la existencia de posibles caminos de acceso al conjunto 2 o principal, y muestra la adap-



● Fig. 2 Distribución de los tres conjuntos del sitio arqueológico "Los Bailes" (Muñoz, 2008: 56).



● Fig. 3 Imagen del Cerro del Sapo, donde se localiza el asentamiento PANQ-143 “Los Bailes” en Tilaco, Querétaro. Todas las fotografías son de los autores, salvo indicación en contrario.

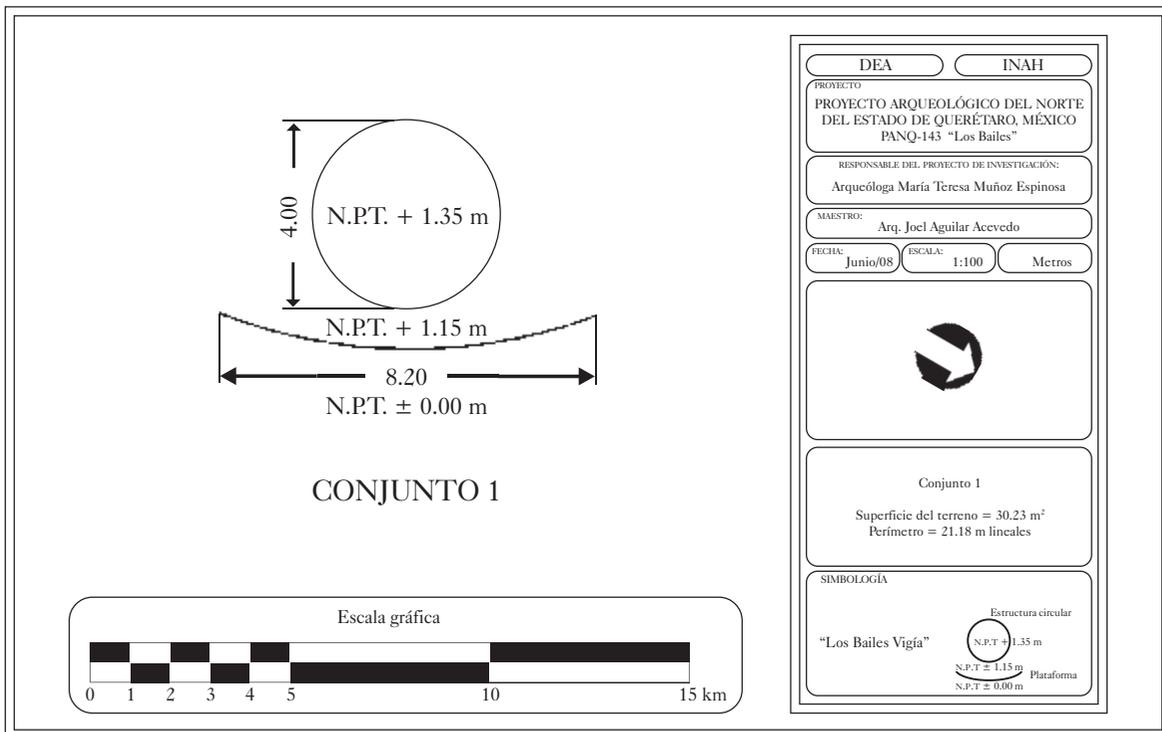
desde ahí se tenía un control visual sobre el entorno, lo que refuerza la idea de ser una zona de paso hacia los sitios principales del Cerro del Sapo.

Conjunto 2. “Los Bailes”

A sólo 200 metros de este primer conjunto, en dirección al Este, se llega al sitio principal del área, a una altura de 1 396 msnm. Este espacio se integra con pocas estructuras (fig. 5), pero algunas de ellas son de gran relevancia; además se distingue por la construcción de terrazas, elemento clave que evidencia la búsqueda de superficies horizontales en terrenos con declive y muy frágiles, lo cual llevó a sus pobladores a crear soluciones mediante el empleo de macizos sólidos para tener suficiente espacio entre las terrazas (fig. 6).

tación cultural del entorno natural a las necesidades de la población que habitó la zona. Por otra parte, al estar ubicado a 1 421 msnm, su mayor altura —en relación con “Los Bailes” y “Los Bailes Chiquitos”— permite suponer que

superficies horizontales en terrenos con declive y muy frágiles, lo cual llevó a sus pobladores a crear soluciones mediante el empleo de macizos sólidos para tener suficiente espacio entre las terrazas (fig. 6).



● Fig. 4 Conjunto 1, “Los Bailes-Vigía” (Muñoz, 2008: 56).

Las edificaciones están ubicadas sobre dos plataformas comunicadas a través de escalinatas. Pudo comprobarse que estas plataformas estuvieron adosadas directamente a la roca del cerro, con lo que se edificó un verdadero terreno artificial. La plataforma superior contaba con un edificio de aparente planta mixta, al que denominamos estructura A (fig. 7). Al frente de esta construcción encontramos dos escalinatas que aparecen remetidas al paño de los muros; una se encontraba orientada al Este y otra al noreste (fig. 8), y ambas parecen tener diez escalones que descienden hacia la plataforma inferior.

El muro que sostiene la plataforma superior es de piedra “azul”, un tipo de piedra caliza característico de la zona. Algunas son de gran tamaño y por ello las rocas naturales del cerro se aprovecharon como elementos de retención, para colocar encima las piedras que conforman el muro; éste presenta un aparejo con aplicación de encalado, e implica que quizá las piedras pudieron haber estado blanqueadas con cal para resaltarlas, lo cual hablaría de la importancia que habría tenido este recinto de carácter religioso o defensivo, o tal vez con ambas funciones. El sistema constructivo del amurallamiento de esta plataforma es el de piedra sobre piedra, conocido como construcción a “hueso” o en “seco”. Esto quiere decir que las piedras están perfectamente unidas sin mortero en las juntas (Gendrop, 2001: 107). La altura del muro varía entre 3.86 y 1.47 m, adaptándose al terreno donde se asienta. La orientación es fundamentalmente hacia el noreste y sureste, salvo el muro de una de las escalinatas que se orienta hacia el Este (fig. 9).

La plataforma inferior contiene el resto de las estructuras del sitio y es más amplia que la primera (fig. 10). En general, los muros que sostienen esta plataforma son de forma similar a los de la plataforma superior, sólo que más largos y de mayores proporciones. Para ascender a esta plataforma debieron construirse escalinatas en el frente, o sea al noreste y al Este. Las escalinatas son relativamente estrechas si se considera el tamaño de la plataforma, y en ellas

se combinan muros verticales con esquinas rectas y esquinas redondeadas. Estos muros, al parecer, funcionaron como descansos para subir las escalinatas; y éstas, al igual que en la plataforma superior, se encontraban remetidas al paño del muro, pero actualmente se encuentran destruidas y sólo se aprecian los accesos.

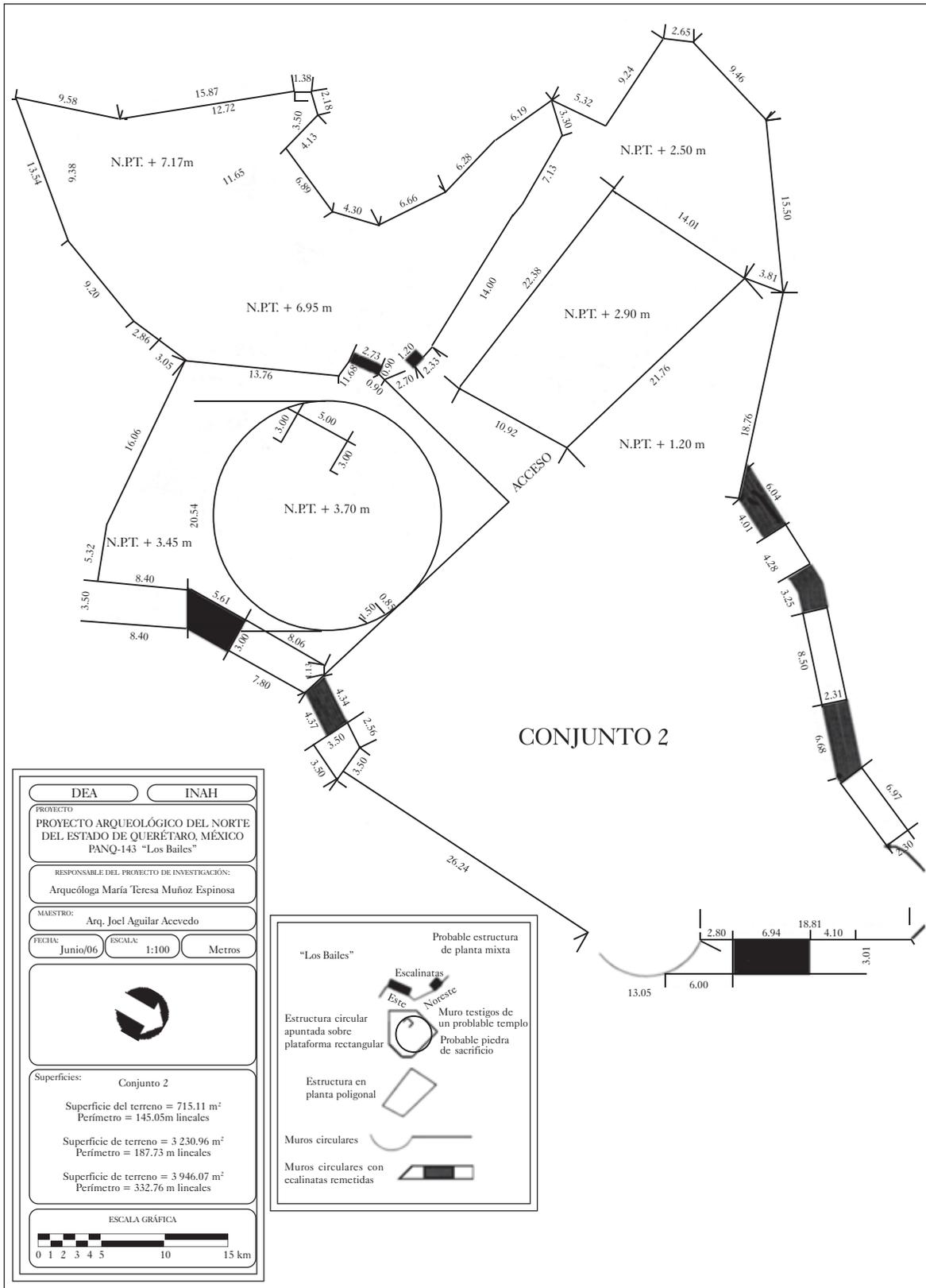
Encontramos dos edificaciones sobre la plataforma superior. Una de ellas, la estructura B, es de planta circular, de piedra bien cortada, se ubica frente a la escalera noreste y se levanta sobre una plataforma rectangular. Sobre este edificio circular se localizó una piedra plana, del mismo material que en el resto de las estructuras y conocida tradicionalmente como “Piedra del sacrificio” (fig. 11), orientada de norte a sur en su parte más larga. A unos 25 m de esta piedra, hacia el Sur, y también sobre este edificio, se detectó un alineamiento de piedras en planta cuadrangular, tal vez muros-testigos de una edificación orientada al sureste.

Frente a la estructura B, al Oeste, se ubica la segunda construcción: una estructura de forma poligonal y que cumple funciones de plataforma, que denominamos estructura C. Está orientada sobre un eje este-oeste. Las dos plataformas están bien delimitadas, y entre B y C probablemente se ubica un acceso para ascender a la plataforma superior, pues entre ellas existe un espacio que formaría probablemente una escalinata o rampa que se habría alineado a la misma escalinata noreste de la plataforma superior (fig. 12).

La conservación del sitio ha sido mala, pues aun cuando los muros que conforman las plataformas se mantienen en buen estado, se han perdido cuando menos dos elementos arquitectónicos (figs. 13, 14).

Conjunto 3. “Los Bailes Chiquitos”

Es un área denominada así por los lugareños. De arquitectura muy similar a “Los Bailes”, pero con menores dimensiones, de donde quizá se deriva el nombre (fig. 15). También está constituido por dos plataformas, inferior y superior, y dos estructuras ubicadas sobre ellas. Se loca-



● Fig. 5. Conjunto 2 de “Los Bailes”, asentamiento principal (Muñoz, 2008: 56).



● Fig. 6. PANQ-143 "Los Bailes", vista general.



● Fig. 7 Estructura A, planta mixta, sección circular en la plataforma superior.

liza a 200 m del conjunto 2 en dirección descendente al Este, a una altitud de 1 339 msnm.

La plataforma superior está incrustada sobre el cerro y sobre ella se ubica una estructura (A) de planta circular que abarca casi totalmente la superficie de la plataforma. El muro donde se asienta esta plataforma va de norte a sur y está orientado al Este.

La plataforma inferior es de mayores dimensiones y presenta una escalinata muy destruida orientada al Oeste. Esta evidente orientación hacia el punto cardinal del poniente posee una fuerte carga ideológica entre los grupos mesoamericanos (Bernal y Oliveros, 1988: 53). Además, la escalinata parece estar empotrada y remetida en el muro.

El muro de esta plataforma es de "piedra azul", con un tipo de construcción similar al de las murallas de "Los Bailes". Sobre esta plataforma se localizó la estructura B, de planta circular, y en ella se observó una serie horizontal de sillares que presentan el arranque de muros-testigos de lajas de caliza, los cuales probablemente formaban una habitación rectangular edificada sobre su cima, tal vez un templo (figs. 16, 17).

Si se compara la ubicación geográfica de los tres asentamientos descritos, las coordenadas indican una clara alineación de los tres sobre el Cerro del Sapo. Este aspecto deberá estudiarse detenidamente en futuros reconocimientos del sitio, incluso desde el punto de vista de la arqueoastronomía.

En cuanto al fechamiento del sitio a partir de sus materiales arqueológicos, podemos decir que los tipos cerámicos encontrados en superficie corresponden a los ya conocidos en el área de la Sierra Gorda y que hemos estudiado desde

de 1988 (Muñoz, 1988, 1989, 1990, 2007). Encontramos los siguientes: Concá estriado, Arroyo Seco Negro pulido y Tilaco arenoso. La temporalidad que puede asignarse a esta unidad de investigación se ubicaría entre el periodo Clásico temprano y el Posclásico tardío mesoamericanos (150-1521 d.C.), a reserva de realizar investigaciones más profundas en el asentamiento.



● Fig. 8 Escalinata noreste de la plataforma superior.



● Fig. 9 Muralla de plataforma superior. Obsérvese la ubicación de las rocas naturales para formar la base de la muralla.

Datos etnográficos

Hasta aquí la información arqueológica. Sin embargo, la población de Tilaco guarda en su memoria diversas tradiciones relacionadas con el sitio "Los Bailes" y su probable función ritual. Todos ellos parecen coincidir en ciertos aspectos concretos: ahí tenían lugar ceremonias de carácter religioso, aparentemente ligadas con la fertilidad. Por ejemplo, el señor Refugio Vi-

llegas narró que la gente solía ir a "Los Bailes" para hacer fiestas y dar las gracias por sus cosechas, tradición que se mantuvo al menos hasta la década de 1930. Su abuela le contó que "antes servía [también] como lugar de vigilancia", y que "al terminar la cosecha iban a hacer la fiesta". La señora Cirila Contreras, nacida en 1906 y abuela de Hildebrando Covarrubias, le platicaba que en los meses de octubre o noviembre, al obtener su cosecha, la gente de Tilaco preparaba atole, *pachole*, tamales, tortillas gruesas, y subía al sitio a bailar y a dar gracias por el favor recibido. Y según la señora Luisa Chávez Márquez, también ahí realizaban sus ceremonias los indígenas pames. En el Cerro del Sapo vivía entonces el diablo, quien tenía una gran cuna para mecerse y a la que se llamaba "el columpio del Diablo", con una cuerda que iba de cerro a cerro, por lo que la gente del pueblo colocó en su cima, lejos de "Los Bailes", una gran cruz para alejarlo y así acabar con la mala influencia que provocaba muertes entre los vecinos de Tilaco.

¿Qué relación existe entre los pames y la población de Tilaco? De hecho, Tilaco fue una "República de indios", como se desprende del acta del reparto de tierras entre los vecinos de la naciente comunidad. El documento data del 23 de octubre de 1770 y se conserva en el museo comunitario. Incluso podemos señalar que no hay un rompimiento con las tradiciones más antiguas del área, las cuales pudieron haber iniciado con los grupos huastecos o huastecoides de la Sierra Gorda, continuadas por los indígenas pames que reocuparon el área y en nuestros días mantenidas por la población actual, descendiente de estos últimos.



● Fig. 10 Vista general desde la plataforma superior hacia la plataforma inferior.



● Fig. 11 Estructura B y la "Piedra del sacrificio", a la derecha, sobre la plataforma inferior.

Pero sin duda fue Don Onésimo Balderas quien proporcionó una información más amplia al respecto (fig. 18) y resumió la percepción que otros habitantes del pueblo tienen sobre el sitio "Los Bailes". Además, Onésimo es el actual "Monarca", cabeza de la danza ancestral practicada antiguamente en el lugar y que hoy todavía se representa en el atrio de la iglesia de la

misión de San Francisco de Tilaco² cada 4 de octubre, en la fiesta del santo patrono del pueblo. Se trata de una fecha significativa para los indígenas pames de la Sierra Gorda, pues antes de ella deben efectuarse los rituales en honor al trueno —fuerza de fertilidad ligada con las lluvias, las nubes y los vientos, y en general con la fertilidad agrícola—, numen benéfico al que se debe ofrendar para evitar su enojo con los hombres (Chemin, 1984: 85, 194). Según don Onésimo, más que una danza, la fiesta de Tilaco era un ritual antiguo para obtener la lluvia. Después de la conquista debió modificarse por la influencia española y se convirtió en fiesta cristiana en honor del patrono del lugar, San Francisco de Asís (López Cortés, *et al.*, 2007: 26). De cualquier forma, celebrar la danza en este día se liga con el inicio de la cosecha en la zona huasteca de Aquismon, San Luis Potosí, a fines del mes de septiembre, por lo que su relación con el ciclo agrícola es evidente (Sevilla, 2000: 21).

La abuelita del "Monarca", Antonia Márquez, fallecida en 1964 con más de cien años de edad, le decía que la gente de Tilaco iba a "Los Bailes" a pedir el agua para que lloviera. Si caía mucha pedían que lloviera menos, y si la cosecha era buena iban a dar gracias. Antes de levantar las cosechas subían al cerro, una peregrinación que recuerda a las que hacían los antiguos pames para congraciarse con las divinidades de la fertilidad que habitaban en cerros y montañas, a los que también acudían para pedir la llu-

ción que recuerda a las que hacían los antiguos pames para congraciarse con las divinidades de la fertilidad que habitaban en cerros y montañas, a los que también acudían para pedir la llu-

² Palabra náhuatl que quiere decir "lugar abundante en aguas negras", de *tili-lan-co*, de *tilitic*, negro, *lan*, por, *tlan*, donde algo abunda, *co*, locativo "en lugar de" (Muñoz, 2007: 39).



● Fig. 12 Vista de la plataforma superior con escalinata orientada al noreste, estructura circular B y plataforma rectangular C de la plataforma inferior.



● Fig. 13 Esquina este de la muralla de la plataforma inferior.

via. Así se hacía, por ejemplo, en el cerro de Tamapache cerca de Xilitla, San Luis Potosí, en una procesión que duraba al menos ocho días.

Luego regresaban a preparar sus milpas, pues la lluvia era inminente (Chemin B., 1984: 195).

Al ir a bailar llevaban comida, la mitad la ofrendaban al pie de las murallas, a los cuatro vientos, antes de empezar la celebración, como hasta nuestros días se hace en la Huasteca, donde se acostumbra ofrendar al cielo antes de empezar a sembrar o trabajar el campo entre todos. El señor Alfonso García informó que entre los pames la fiesta tenía lugar al iniciar o terminar las cosechas. Lo mismo dijo don Luis Zamora: los chichimecas pames veneraban en sus fiestas a los astros, el Sol y los cuatro vientos;³ hacían las festividades para recoger su cosecha

cuando ya había fruto, y empezaban a cortar elotes y frijol. Practicaban su ceremonia, llevaban que comer y tenían su *convivio*. Entonces, según dice el señor Pinito García, el sobrante de comida lo lanzaban al aire, dando gracias a Dios por tener una buena milpa y “porque se respiraba”. Bailaban la “Danza de San Francisco”, y por ahí de 1900 dejaron de hacer la danza en el propio sitio cuando había necesidad de dar gracias.⁴

En “Los Bailes” había una “piedra de sacrificios” de forma rectangular, donde se piensa se hacían los sacrificios humanos y aún hoy mencionan que es una “piedra encarnizada”, de mala

³ Según Chemin B. (1984: 85, 196) el pame ofrenda los granos del primer maíz tierno que recogió a los cuatro vientos, luego de cocerlo. Los pames de Santa María Acapulco, San Luis Potosí, muy cercano a la zona que nos ocupa, arrojaban cuatro granos al aire, uno para cada viento, para venerar al dios del trueno.

⁴ Debe decirse también que algunos habitantes de Tilaco consideran que es difícil establecer una fecha precisa para el momento en que se dejó de bailar en el sitio. Lo que es más, consideran que la danza en Tilaco tiene “260 años de vida” dedicada a San Francisco, pues toman en cuenta la fecha del 1 de mayo de 1744, cuando se fundó la población de Tilaco, y las de 1762 o 1764 como el momento en que habría iniciado el culto al santo en la festividad cristiana. Tal es la opinión de Hildebrando Covarrubias González, otro profundo conocedor de las tradiciones de Tilaco.



● Fig. 14 Muro este de la plataforma inferior. Obsérvese el tipo de aparejo y las proporciones de la edificación.

suerte para quien la toca. Ello es también creencia compartida con los pames, para quienes las piedras son asiento de espíritus malignos que pueden enfermar, y hasta matar, al que las toca porque contrae el “mal de piedra” o “piquete de piedra”, que se manifiesta a través de temblores, diarreas, vértigos, hasta llegar a la muerte del enfermo (Chemin B., 1984: 196)

Pero la tradición del baile continuó en el pueblo, en el atrio de la iglesia, con el festejo del patrono San Francisco. Don Onésimo baila desde los 14 años de edad con el grupo, por lo que tiene 50 años de bailar y 17 de ser “Monarca”. Se le llama “El Monarca” porque es jefe de los bailarines y “La Malinche” es su pareja, un hombre disfrazado de mujer —tradición que no ha cambiado hasta la fecha—. “El Monarca” y “La Malinche” son los “gerentes” de la danza, simulan ser los líderes de una tribu (López Cortés *et al.*: 28) (fig. 19).

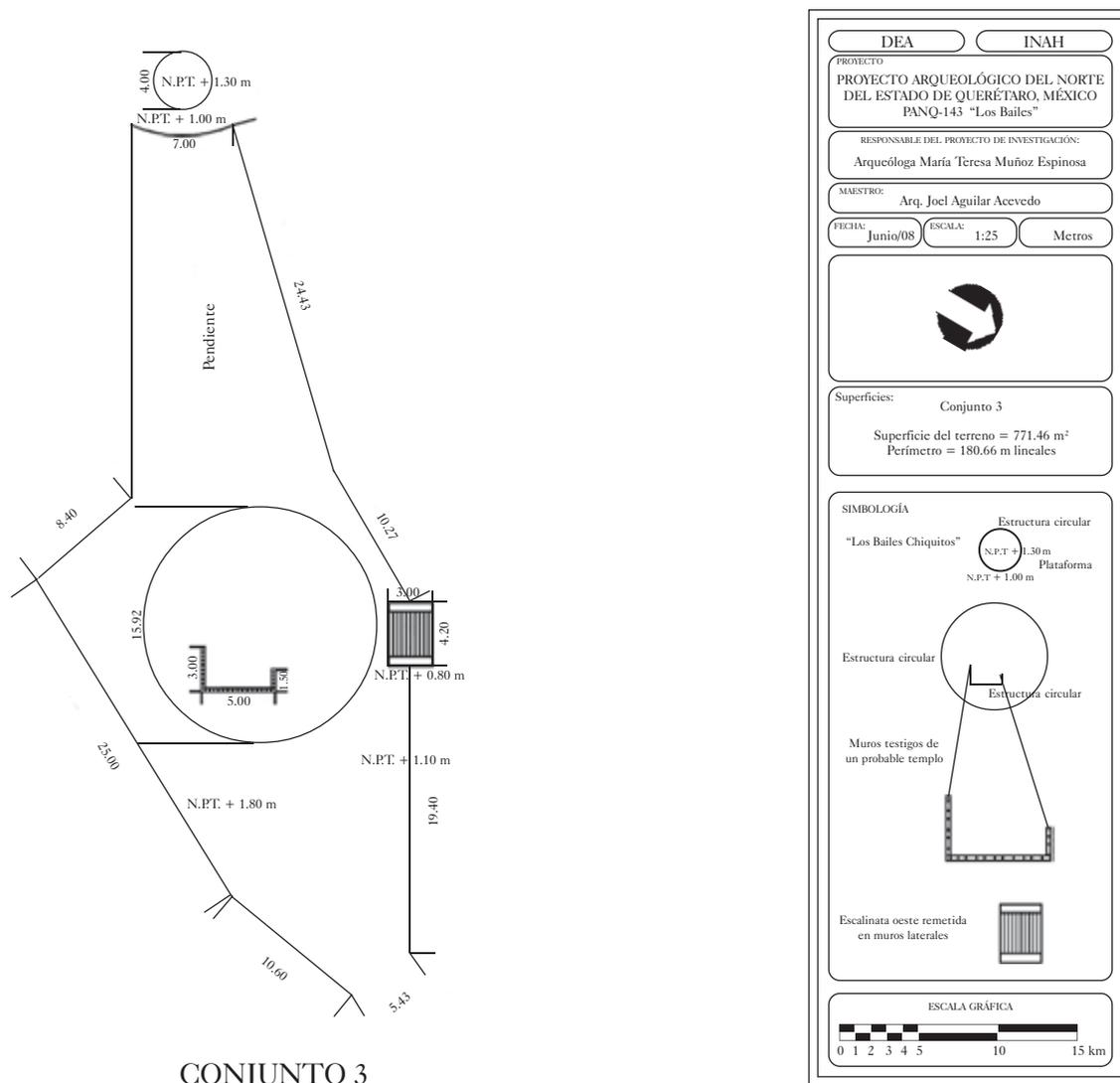
En cuanto a la danza en sí, la bailan con ropa del diario, o vistiendo camisa y pantalón de man-

ta con cintas blancas, y huaraches; portan una corona de carrizo con flores de papel de China, papel crepé o papel de aluminio, además de un espejo que simboliza un diamante. También llevan siete pañuelos: uno como delantal, otro para tapar la espalda, uno más amarrado a la cabeza, tres en la corona y uno para cubrir la barba (Zúñiga, 2000: 87), como observamos durante nuestro trabajo de campo (figs. 20, 21).

En la mano izquierda cada uno de los bailarines porta un plumero y una sonaja, mientras en la derecha lleva un carrizo de 20 a 50 cm de largo y que representa un machete. Por su parte, el “Monarca” danza con un bastón de mando que mide 1.30 m, está hecho de carrizo y tiene semillas de quelite en su interior, con lo cual se convierte en un “palo de lluvia”, importante símbolo de un posible rito de fertilidad agrícola (figs. 18, 19). Cada “Monarca” conserva el bastón que utilizó en el baile, pero elabora uno nuevo para entregar a quien lo sustituye al frente de la danza.

Era costumbre que bailaran solamente hombres, lo cual parece formar una tradición —al menos en algunas danzas de la Huasteca antigua, como veremos luego—.⁵ Sin embargo, en nuestros días ya se acepta que al conjunto se integren mujeres o miembros de otras comunidades, en un intento por preservar esta usanza tradición de la Sierra Gorda. De hecho, se piensa que en sus orígenes la danza era exclusiva de criollos o caciques siempre originarios de Tilaco y descendientes de sus primeros habitantes, que al parecer fueron pames (López Cortés *et al.*: 29). Anteriormente los danzantes entraban al grupo por generaciones de padres a hijos, para que los primeros quedaran libres de la obligación de bailar, ya que el danzar es algo cerrado y restringido, por lo que únicamente los oriundos

⁵ Al respecto, Sevilla, (2000: 16) dice que “en la mayor parte de las danzas sólo intervienen hombres de distintas edades, ya que a las mujeres se les prohibió participar activamente en los rituales pertenecientes a la tradición cristiana por considerar que el cuerpo femenino contamina el carácter sagrado de la danza. Por esta razón los papeles femeninos, que en su mayoría representan a la Malinche, Maringüilla, Malintzi o Marina suelen ser interpretados por jóvenes vestidos de mujer. La presencia de las mujeres se observa sobre todo en las danzas indígenas cuyas religiosidad no ha sido fuertemente atravesada por el cristianismo...”



● Fig. 15 Conjunto 3, "Los Bailes Chiquitos" (Muñoz, 2008: 56).

de Tilaco podían integrar el grupo de baile; por lo demás, era obligatorio pertenecer a dicho grupo, y quien se negaba a bailar debía permanecer en la cárcel el tiempo que durara el festejo (fig. 22). De hecho, don Onésimo fue admitido en el grupo de manera especial por el entonces "Monarca", Eligio Barragán, al apreciar su empeño por aprender por sí mismo los pasos de la danza. Antes no había sido admitido en el grupo "por no ser pame" (Zúñiga, 2000: 86) —curiosamente, don Onésimo es originario de Rayón, San Luis Potosí, que es una zona Pame.

Las personas que integran el conjunto de baile se tienen que confesar antes de bailar y

previo a la misa. Esto tiene que ver con la idea de que el danzante debe llevar una vida digna, y su función es incompatible con el delito o el crimen. El hecho de pertenecer al grupo es un gran honor dentro de la comunidad, transmitido por lo general de padres a hijos y se conserva hasta después de la muerte, ya que el danzante es enterrado con su atuendo y los miembros del grupo suelen acompañarlo, para despedirse de él antes de que emprenda el viaje a su última morada.⁶

⁶ Tal tradición la observamos en nuestra visita a Tilaco, ya que el señor Margarito Solares, antiguo "Monarca", murió el 3 de



● Fig. 16. Muralla de la plataforma inferior de "Los Bailes Chiquitos" con 1.80 m de altura



● Fig. 17 Vista general de la estructura B en la plataforma inferior de "Los Bailes Chiquitos".

Al comenzar la celebración los danzantes entran al templo, adornado con flores de *xotol* o de cucharilla, cactácea traída del mismo Cerro del Sapo (fig. 23). Los danzantes comulgan y de inmediato salen y comienzan a bailar en el atrio de la iglesia, para recibir a la gente cuando termina la ceremonia religiosa. La música es in-

terpretada por "huapangueros" con violín y guitarra. Bailan hasta 32 compañeros con un mínimo de 12 danzantes; la costumbre es danzar ocho sones,⁷ denominados: el son de la Comida, el son del "Monarca", el son de "La Malinche", el son de la Sonaja, el son del Plumero, el son de los Cargados, pues al que ya no puede bailar lo cargan "lomo con lomo"; el son de la Pata larga o del Cojo, y el son de la Rueda o la Despedida (fig. 24).

Al terminar la danza la gente del pueblo da de comer a los bailarines, y se firma un libro de que se cumplió con el baile. No tienen los libros antiguos, pero el más reciente lo guarda el maestro Hildebrando Covarrubias González, vecino de la comunidad de Tilaco.

El 4 de octubre de 2008 acudimos a presenciar la festividad del santo patrono de Tilaco, en la que nuevamente don Onésimo encabezó la danza y a un grupo de 17 bailarines de 12 a 31 años de edad, siendo la mayoría de danzantes niños y adolescentes.⁸ "La

de golpe, arpegiado y bordoneo" (Rodríguez Vicencio, 2008:4). En el caso de los sones de Tilaco no se aprecia el canto, tan solo la música, muy "lenta, lastimera, arrastrada, dolorosa, pasional", según Rodríguez Vicencio. Los habitantes de Tilaco mencionan que es un son de tradición pame.

⁷ El etnomusicólogo Alejandro Rodríguez los considera así (comunicación personal). Sería una forma un tanto especial, pues el mismo autor señala que "el son es una denominación genérica que indica la combinación de creaciones literarias de diversos rangos y metros que llevan el propósito de ser cantadas, acompañadas particularmente de música de guitarras

de golpe, arpegiado y bordoneo" (Rodríguez Vicencio, 2008:4). En el caso de los sones de Tilaco no se aprecia el canto, tan solo la música, muy "lenta, lastimera, arrastrada, dolorosa, pasional", según Rodríguez Vicencio. Los habitantes de Tilaco mencionan que es un son de tradición pame.

⁸ En la festividad de octubre de 2008 participaron René Morales Hernández, de 31 años; José Radamés Morales Hernández, de 16; Fernando Rojas Balderas, de 17; Juan Saúl Hernández Barragán, de 17; Edwin Covarrubias Acuña, de 18 años; Misael Ledezma Ponce, de 14; Javier Balderas Melo, de 17; Jesús Noel Márquez Zamora, de 13; Juan, de Leonel Morales Guerrero, de 13; Hipólito Morales Guerrero,



● Fig. 18 El señor Onésimo Balderas, el "Monarca" de la danza de la región de Tilaco. Lleva el bastón de mando que es un "palo de lluvia" (4 de octubre 2008).



● Fig. 19 "El Monarca" y "La Malinche" de la danza de San Francisco de Tilaco, 4 de octubre de 2008.

"Malinche" fue interpretada por Francisco Chávez Zamora, de 23 años de edad, cuyo abuelo, Luis Zamora, escenificó tal papel en repetidas ocasiones.

Todos estos elementos relacionan a los danzantes de Tilaco con las danzas tradicionales pames, ya que comparten una serie de elementos principales como el "Monarca", la "Malinche", las coronas que los adornan, el carácter vitalicio del puesto de danzante o la importancia de la fiesta del 4 de octubre (Chemin B., 1984: 169, 173-174, 176-177). Sin embargo, a pesar de los rasgos pames de la festividad que actualmente se practica en Tilaco, no debe olvidarse el sustrato huasteco que también for-

ma parte de la cultura regional (Sevilla *et al.*, 2000), como veremos ahora.

Reflexiones y epílogo

Para la historia antigua, la información que aporta el testimonio arqueológico en sí, al igual que el dato etnográfico o el histórico, son aspectos que deben contrastarse y utilizarse en la medida de lo posible, a fin de alcanzar la comprensión de los procesos histórico-culturales que refleja tal información. A decir de Román Piña Chan, "la arqueología y la historia pueden unirse para brindar un mejor conocimiento del pasado, más rico en datos etnográficos e históricos que lo que podría alcanzar cada una de ellas trabajando separadamente" (Piña Chan, 1988: 8). O bien, como escribe L. Binford:

Tenemos [los arqueólogos,] por tanto, tres importantes campos de investigación a desarrollar: el estudio

de 12; Simplicio Garay Cantera, de 13; y Rubén Figueroa de 25 años. "La Malinche" fue interpretada por Francisco Chávez Zamoram, de 23 años; "El Monarca" fue el mismo Onésimo Balderas. En cuanto a los músicos, fueron el violinista Petronilo Morales Briseño, de 63 años, y Nemesio Monroy Suárez, de 71 años, con la quinta huapanguera.



● Fig. 20 Tocado del "Monarca". El espejo simboliza un diamante.



● Fig. 21 Sonaja y "plumero" de los bailarines.

de los pueblos contemporáneos, la creación de situaciones experimentales que nos permitan controlar las causas a fin de estudiar los efectos, y el uso de documentos históricos de diferentes clases, todos ellos campos de investigación que la arqueología contemporánea está empezando a desarrollar de forma significativa. A medida que estos aspectos van adquiriendo importancia, la imagen popular del arqueólogo, calado con un casco [o mejor, el sombrero de "Indiana" Jones, diríamos nosotros] descubriendo una tumba, será sustituida por la de un individuo ecléctico, interesado en casi todos los dominios de la actividad humana que conducen a resultados que pueden quedar reflejados en el registro arqueológico (Binford, 1988: 30).

La interdisciplinariedad en los estudios arqueológicos e históricos es una propuesta muy conocida como para insistir en ella (Daniel, 1987: 272; Schnapp, 1985: II, 13-17; Noguera, 1963: 6). Otro elemento metodológico relacionado con el tipo de información disponible para el sitio "Los Bailes" es la posibilidad de realizar, o no, analogía etnográfica. De hecho —y a pesar de las críticas en contra—, la aplicación de ejemplos contemporáneos al análisis e interpretación de casos arqueológicos concretos es una posibilidad necesaria y fructífera. El mismo Binford señala:

Si alguna era capaz de realizar inferencias correctas de los datos arqueológicos, estaba convencido de que previamente debía entender la dinámica de los sistemas actuales y estudiar sus consecuencias estáticas... [Por lo tanto] pasé varias temporadas... practicando etnoarqueología en el Ártico... [Ya que] había llegado a la inevitable conclusión de que la única posibilidad de desarrollar métodos arqueológicos de inferencia era a través del estudio de pueblos contemporáneos vivos, o mediante la práctica de la arqueología en situaciones cuyo componente dinámico estaba documentado históricamente (Binford, 1988: 109-113 y caps. 5-8).

Por su parte, Alcina Franch analiza detenidamente la aplicación de la analogía etnográfica en arqueología, y concluye que "la relación existente y posible entre Arqueología y Etnología salta a la vista desde el momento en que estamos considerando ambas disciplinas como métodos específicos utilizados por la Antropología, junto con otros varios, para alcanzar los



● Fig. 22 Grupo de bailarines de la danza de la fertilidad de la comunidad de Tilaco, Querétaro, 2008.



● Fig. 23 Las flores de *xoto*, traídas del Cerro del Sapo, decoran la fachada de la misión de San Francisco de Tilaco.

objetivos que se tiene impuestos, como campo científico mayor: el hombre, la sociedad y la cultura” (Alcina Franch, 1989: 169).

Tal perspectiva no es nueva, pues se usaba ampliamente en los trabajos de investigación de la arqueología “tradicional”. Así, Crawford (1960: 220-231) resalta la importancia de esta herramienta inapreciable para el trabajo de investigación arqueológica recurriendo a la observación de ejemplos contemporáneos, como los

que señala entre los indígenas australianos. En Oceanía, de hecho, “la historia, la antropología y la arqueología se encuentran” (Crawford, *op. cit.*: 222). Incluso autores como Hodder (1994: 119-132) discuten la importancia de emplear este método de investigación. Con todo, quizá la principal propuesta de analogía etnográfica aplicada a la arqueología —con un rico sustento metodológico— es la del propio Binford (2001).

En México, Leticia González ha puesto en práctica esta metodología en sus investigaciones sobre grupos nómadas cazadores recolectores del norte de nuestro país (González, 1986, 1990 y 1991). Sin embargo, entre los investigadores pioneros en este sentido debemos destacar el trabajo de Manuel Gamio (1979, vol. 5); los grupos indígenas del norte de México ya habían sido investigados con esta perspectiva de trabajo por Charles Di Peso (1978: I, 671-686).

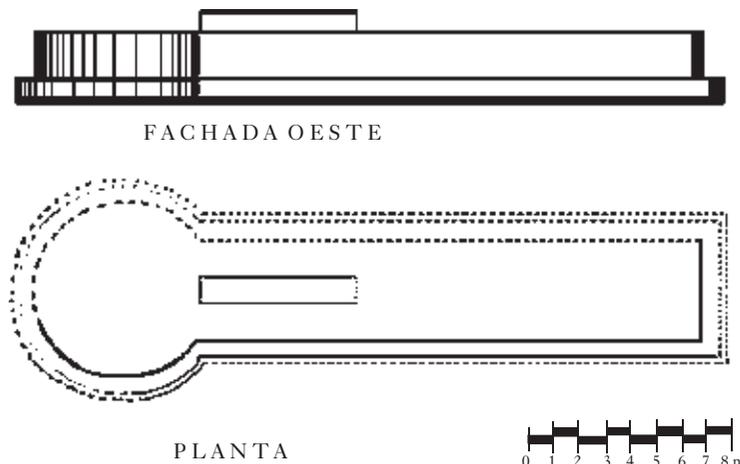
En tanto “argumento inferencial”, la analogía etnográfica puede estar orientada, como en nuestro caso, por cuestiones planteadas por el mismo registro arqueológico y los datos históricos disponibles, “de modo que las analogías posibles son *precisamente* buscadas en función de determinados hechos ofrecidos por el terreno y per-

tenecientes, sin duda, a la tradición de los indígenas que aún sobreviven” (Alcina Franch, *op. cit.*: 178). El autor hace referencia a su trabajo interdisciplinario en Esmeraldas, Ecuador, donde no sólo se ha investigado la parte arqueológica, también los testimonios de misioneros, fuentes documentales históricas de los siglos XVI al XVIII, y se ha recabado información directa con los cayapas y otros grupos indígenas de la región.



● Fig. 24 Bailando el son de la Despedida en el atrio de la Misión de San Francisco de Tilaco, 2008.

Lo anterior es particularmente claro en el caso que nos ocupa, y con base en la información presentada podemos hacer algunas observaciones. Sin duda destaca la presencia de un edificio de planta mixta en el sitio, un tipo de construcción bastante común en la Sierra Gorda, ya que lo hemos encontrado también en otras unidades de investigación (Muñoz, 2003: 39-55). Es bien sabido que este tipo de construcciones por lo general estaban dedicadas a Quetzalcoatl en su advocación de Ehecatl, dios del viento. Al respecto, y con fines comparativos, en la fig.



● Fig. 25 Edificio de planta mixta dedicado a Ehecatl-Quetzalcoatl en el sitio "Cuisillo del Aguacate", Sierra Gorda, Querétaro (Muñoz, 2003: 50).

25 podemos apreciar otro edificio de planta mixta localizado en la Sierra Gorda, estudiado ampliamente en otro artículo y cuya arquitectura parece corresponder a la de "Los Bailes". Como bien muestra Sahagún (1975: Libro 1, Cap. V, p. 32) Quetzalcoatl es sin duda una de las divinidades principales de Mesoamérica: "Este Quetzalcoatl, aunque fue hombre, teníanle por dios y decían que barría el camino a los dioses del agua y esto adivinaban porque antes que comienzan las aguas hay grandes vientos y polvos, y por eso decían que Quetzalcoatl, dios de los vientos, barría los caminos a los dioses de las lluvias para que vieriesen a llover".

El culto a Quetzalcoatl como dios del viento es de origen huasteco (García Payón, 1976: 97, y además sabemos que en la arquitectura mesoamericana los edificios de planta circular o de planta mixta pueden relacionarse sin duda con el culto a esta deidad fundamental de Mesoamérica (Ringle *et al.*, 1988: 183-232). En relación con la arquitectura distintiva ligada a esta divinidad, Noguera (1975: 171) dice:

La característica propia de la arquitectura huasteca, la constituyen en términos generales, sus montículos y edificios construidos sobre plataformas o terraplenes de barro y piedra de laja. También son un rasgo especial de esta arquitectura los edificios y plataformas de planta circular,⁹ semicircular o rectangular, algunos con esquinas redondeadas, lo que sugeriría que eran construcciones relacionadas con el dios Quetzalcoatl.¹⁰

⁹ En ese sentido, García Payón (1976: 282) señala también que los edificios circulares abundan en la Huasteca y se consideran como dedicados a Quetzalcoatl, dios del viento o Ehecatl.

¹⁰ Muñoz (2003) revisa y discute el problema de las estructuras circulares huastecas asociadas a Quetzalcoatl. De hecho, parece innegable que estas

En la planicie costera del Golfo se han localizado este tipo de estructuras semicirculares desde épocas muy tempranas, y en toda la secuencia de su desarrollo cultural (Merino Carrión y García Cook, 1989: 106-113). El sitio de Tamtok (Stresser Péan, 2001) es quizá una de las mejores evidencias al respecto, con una arquitectura muy similar a la observada en la Sierra Gorda. En especial, “Los Bailes” corresponde ampliamente con lo afirmado por Stresser-Péan sobre las adaptaciones artificiales del terreno que solían realizar los huastecos, concretamente en Tamtok:

Nuestra impresión general es que esta gigantesca pirámide es probablemente una loma de formación natural rebajada y aislada por la erosión que rebajó el nivel de la llanura en períodos geológicos recientes [...] encontraríamos que los indios que establecieron un

construcciones circulares o semicirculares son típicas de esa región, lo cual no quiere decir que este pueblo, fundamental para la cultura mesoamericana no hubiesen realizado edificaciones de planta cuadrangular, pero muchas veces con esquinas redondeadas. Como menciona Solís: “El carácter de la arquitectura huasteca se manifiesta en la preferencia de los constructores por la forma de la planta de las estructuras, ya sea circulares o una combinación de fachadas cuadrangulares y la parte posterior redondeada” (Solís, 2006: 81; Gendrop, 1979: 228). Quizá en épocas tardías los huastecos dejaron de construir tan profusamente edificios de planta circular o semicircular — como atestiguan el Castillo de Teayo (Solís, 1986: 72-78) y, sobre todo, Tamohí, donde aparentemente no hay edificios de ese estilo—, y por ello algunos investigadores han puesto en duda que las estructuras circulares sean “una característica arquitectónica de la Huasteca... por lo menos para la última época prehispánica” (Zaragoza, 20007: 75; Zaragoza y Dávila, 2006: 41-45). Sin embargo, esta matizada opinión no invalida vestigios arqueológicos de la zona huasteca que son bien conocidos y anteriores a estos edificios de planta circular o semicircular. Por ejemplo, en la cuenca baja del río Pánuco, fase Tapaón (900-650 a.n.e.), abundan las “estructuras, elevadas, [que] fueron fabricadas con tierra apisonada y tienen planta circular o semicircular” (García Cook y Merino Carrión, 2004: 20). Asimismo, desde el Formativo temprano se observa la existencia de plataformas de planta circular en Tamtok (García Cook, 2001: 33; Stresser-Péan, 2001: 105-112) un sitio coetáneo a Tamohí en su última época de desarrollo (1100-1300 d.n.e.) (Stresser-Péan, 1991: 30, 2006: 38; y Solís, 2006: 79-80). De hecho, la cronología de Tamtok lo ubica al menos desde el Clásico temprano hasta el Postclásico (Stresser-Péan, 2001: 292-296). Con ello, los estudios y las observaciones *in situ* de García Payón y Noguera, entre otros, parecen confirmarse ampliamente.

centro ceremonial al oeste de esta colina habrían, de este lado, modificado la pendiente de la misma, creando así dos terrazas y su montículo final cónico, de manera que se obtuviese un efecto impactante de la pirámide, en terrazas o cuerpos (Stresser-Péan, 1991: 23).

En nuestro caso, tal efecto se obtiene con las grandiosas murallas que sostienen las mismas dos terrazas.

En cuanto a la caracterización y análisis del ritual (Vilella, 1990: 2-9) en “Los Bailes”, parece evidente que la tradición cultural del pueblo de Tilaco recupera creencias y prácticas que al parecer se realizaban cotidianamente en dicho sitio arqueológico, mismo que sin duda funcionaba como un santuario dedicado al culto a la fertilidad, sobre todo de carácter agrícola. El tipo de danzas ahí practicadas, realizadas exclusivamente por hombres, recuerdan tradiciones como la que consigna la lámina 30 del Códice Borbónico (fig. 26), donde varios personajes huastecos aparecen ataviados con un gorro muy similar al tocado de los danzantes actuales de Tilaco (figs. 20, 27) y parecen realizar una “guerra de escobas”, pues en una mano llevan la escoba y en la otra su falo erecto, como parte de la festividad en honor a la diosa Tlazolteotl-Ixcuina (Muñoz y Castañeda, 2007: 217). Desde luego, la fiesta en honor del falo de Yahualica implicaba también música y danza, hasta que durante el gobierno de Porfirio Díaz se decidió trasladar la famosa escultura a la ciudad de México (León, 1903: 278-280; Mena, 1923: 7, 28).

Si bien ese carácter fálico explícito parece haberse perdido en la danza actual, ese elemento sexual quizá se mantiene de una manera simbólica al portar un carrizo en la mano derecha (fig. 28), en tanto el uso de la escoba fue sustituido por un arreglo de plumas o plumero. Este último rasgo quizá podría deberse al hecho de que Tlazolteotl es la diosa que “limpia” o “barré” los pecados. Es precisamente en ese sentido que se le menciona en los *Memoriales*, si bien ahí aparece como una deidad masculina: esta divinidad, era “dios de la basura e de la suciedad, e a éste dedicaban los pecados del adulterio e otros semejantes, y a éste tenían por muy sucio e muy vil demonio, y era servido con los pecados de vileza” (Motolinia, 1971:



● Fig. 26 Fiesta fálica (*Códice Borbónico*, 1979: lám. 30).



● Fig. 27 Danzantes en Tilaco, 2008. Obsérvese el gorro cónico similar al huasteco.

307). A su vez, fray Bernardino de Sahagún menciona:

Esta diosa tenía tres nombres: Tlazolteotl, que quiere decir diosa de la carnalidad; el segundo nombre Ixcuina: llamábanla este nombre porque decían que eran cuatro hermanas [...] las diosas de la carnalidad.¹¹ El tercer nombre es Tlaelcuani, que quiere decir comedora de cosas sucias y según decían que las mujeres y hom-

¹¹ Los cuatro nombres de la diosa son Tlacapan, Tlaco, Teicu, Xiucotzin (Aranda, 1993: 145).

bres carnales confesaban sus pecados a estas diosas, cuanto quiera que fuesen torpes y sucios, que ellas los perdonaban. También decían que esta diosa o diosas tenían poder para provocar la lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores [...]¹²

¿Igual función habría tenido la diosa pame Cachum? (Muñoz y Castañeda, 2008).

La idea anterior parece tomar mayor fuerza si consideramos los testimonios sobre los antiguos habitantes de la Sierra Gorda y sus festividades dedicadas a la fertilidad; por ejemplo, el misionero fray Juan Guadalupe Soriano, quien vivió varios años en el pueblo de Tilaco hacia 1760, afirma:

Usan también de sus bailes que en Castilla llaman mitotes [...] Este baile lo usan cuando siembran, cuando está la milpa en elote y cuando cogen el maíz, que llaman monsegui, que quiere decir milpa doncella, y se hace este mitote a son de un tamborcillo redondo y muchos pitos, y con mucha pausa comienzan a tocar unos sonos tristes y melancólicos: en medio se sienta el hechicero o *cajoo* con un tamborcillo en las manos, y haciendo mil visajes, clava la vista en los circunstantes, y con mucho espacio se va parando y después de danzar muchas horas se sienta en un banquillo, y con una espina se pica la pantorrilla y con aque-

lla sangre que le sale rocía la milpa a modo de bendición. Y antes de esta ceremonia, ninguno se arriesgaba a coger un elote de las milpas: decían que estaban doncellas. Después de esta ceremonia le pagaban al embustero, *cajoo* o hechicero, y comenzaban a comer elotes todos: después mucha embriaguez, a que son todos muy inclinados [...] (citado por Chemin B., 1984: 192).

¹² Báez (1988: 135) presenta un cuadro resumen de los atributos e iconografía de la diosa Tlazolteotl; también pueden verse dos estudios recientes sobre esta divinidad y sus atributos en los trabajos de Angulo (2007: 62-64) y Corona (2007: 91-93).



● Fig. 28 Juan Hernández Barragán, de 17 años, danzante en Tilaco, octubre 2008. Porta sonaja, plumero y carrizo.



● Fig. 29 Probable representación de la diosa Cachum del sitio "Las Flores" de la Sierra Gorda, Querétaro (Muñoz-Castañeda, 2008: fig. 5, 54 y ss.).

El mismo nombre del Cerro del Sapo, donde se encuentra el sitio que estudiamos, ¿tiene que ver con estos bailes de la fertilidad, sobre

todo con el *Dapui Cocoa* o "baile del zapo" que menciona el citado fraile? Al menos puede decirse que los hechiceros pame acostumbraban llevar ofendas "a las piedras, truenos, vientos y al diablo", elementos nocivos cargados con las enfermedades que habían curado y que eran depositados en altos cerros (Chemin B, *op. cit.*: 202).

Estos datos pueden ser incluso más ilustrativos. Según el padre Francisco Palou, biógrafo de fray Junípero Serra (1713-1784),¹³ el gran evangelizador de la Sierra Gorda queretana, los indígenas pames adoraban a Cachum, su diosa de la fertilidad y madre del Sol, "en lo más alto de una encumbrada sierra, en una casa como adoratorio o capilla, a la que se subía por una escalera de piedra labrada, por cuyos lados y en el plan de arriba había algunos sepulcros de indios principales de aquella nación pame que antes de morir habían pedido los enterrasen en aquel sitio" (Palou, 1975: 34).

Los pames adoraban a esta divinidad a través de un sacerdote, tal vez un oficiante llamado *chikl*, jefe de rituales, o bien un *madai cajoo*, hechicero grande (Chemin B., 1984: 192) o *kaju*, curandero brujo (*ibidem*: 2005-2005), capaz de sacar espinas para aliviar diversas enfermedades, de hacer ofrendas en lugares embrujados para evitar trastornos a la comunidad (Chemin, 1980: 71-72, 97) (fig. 29). En el caso de la diosa Cachum, este oficiante era "un indio viejo que hacía el oficio de ministro del demonio, y a él ocurrían para que pidiese a la madre del sol remedio para las necesidades en que se hallaban, ya de agua para sus siembras, o de salud en sus enfermedades, como también para salir bien en sus viajes, guerras que se les ofrecían y conseguir mujer para casarse" (Palou, 1975: 35).

¹³ La vida y la obra de fray Junípero en este proceso de conquista espiritual han sido estudiadas por A.H. Fitch (1914: 1, 8-38; Fogel, 1988; Maynard, 1954; De Nevi y Molf, 1985; Miglioranza, 1988; Butera, 1993); la fuente primaria fundamental es Palou (1975).

Esta última línea de la cita es muy explicativa, en tanto muestra que una de las funciones básicas de la diosa consistía en favorecer la fertilidad agrícola y la procreación humana. Al respecto, el biógrafo de fray Junípero Serra menciona que los indígenas “se presentaban delante de dicho viejo con un pliego de papel blanco, por no saber leer ni escribir, el cual servía como de representación y luego que lo recibía el fingido sacerdote se tenían ya por casados. De esto papeles se hallaron chiquihuites o canastos llenos, junto con muchísimos idolillos que se dieron al fuego, menos el citado ídolo principal” (*idem*).

Las procesiones para visitar el santuario de la diosa de la fertilidad eran comunes, y al ídolo de la diosa Cachum el sacerdote “lo cuidaba con mucha veneración y aseo, y tan tapado y oculto, que a muy pocos lo enseñaba o dejaba ver, y tan sólo lo hacía a los bárbaros que venían como en romería de largas distancias a tributarle sus votos y obsequios y pedirle remedios para sus necesidades” (*idem*).

A manera de epílogo, y a reserva de que futuros trabajos de investigación en el sitio permitan precisar algunos aspectos, por el momento puede tomarse como una hipótesis de investigación (López Aguilar, 1990: 82 y ss.; Mesa y López, 2005: 7-22; Bate, 1998: 200-202). Consideramos bastante probable que “Los Bailes” pudo haber sido un santuario dedicado al culto a la fertilidad asociado con la divinidad huasteca Tlazolteotl-Ixcuina,¹⁴ el dios Ehecatl-Quetzalcoatl, o tal vez la misma diosa Cachum. Así, el sitio de “Los Bailes” parece ser un vestigio de los antiguos cultos a la fertilidad en el territorio de la Sierra Gorda, un espacio poco conocido del México antiguo (fig. 30).

Bibliografía

- Alcina Franch, José
1989. *Arqueología antropológica*, Madrid, Akal (Universitaria, 134).
- Angulo, Jorge
2007. “De madres progenitoras a deidades de los mantenimientos”, en Beatriz Barba Ahuatzin y Alicia Blanco Padilla (coords.), *Iconografía mexicana VII. Atributos de las deidades femeninas. Homenaje a la maestra Noemí Castillo Tejero*, México, INAH (Científica, 511), pp. 55-66.
- Aranda Kilian, Lucía
1993. “Los dos rostros de la divina Tlazolehécatl”, en Barbro Dahlgren Jordan (comp.), *III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, IIA-UNAM, pp. 144-152.
- Báez-Jorge, Félix
1988. *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana (Ciencia).
- Bate, Luis Felipe
1998. *El proceso de investigación en arqueología*, Barcelona, Crítica.
- Bernal, Ignacio y Arturo Oliveros
1988. *Exploraciones arqueológicas en Danzú, Oaxaca*, México, INAH (Científica, 167).
- Binford, Lewis
1988. *En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico*, Barcelona, Crítica.

2001. *Constructing Frames of Reference. An Analytical Method for Archaeological Theory Building Using Hunter-Gatherer and Environmental Data Sets*, Berkeley, University of California Press.
- Butera, Luis
1993. *Fray Junípero Serra. El andariego de Dios*, México, Ediciones de Servidores de la Palabra.
- Chemin, Dominique
1980. “Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas y telúricas maléficas en la región pame de Santa María Acapulco, San Luis Potosí”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM, vol. XVII, t. 2, pp. 67-97.
- Chemin Bässler, Heidi
1984. *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Investigaciones Sociales, 13).

¹⁴ Al respecto de esta divinidad la bibliografía es muy amplia cfr. Muñoz y Castañeda, 2008: 56-58.

1979. *Códice Borbónico. Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon. Libro adivinatorio y ritual ilustrado publicado en facsímil*, México, Siglo XXI.
- Corona Sánchez, Eduardo
2007. "Xilonen, Tlazoltéotl y Xochiquetzal. Iconografía de tres deidades de la formación social teotihuacana", en Beatriz Barba Ahuatzin y Alicia Blanco Padilla (coords.), *Iconografía mexicana VII. Atributos de las deidades femeninas. Homenaje a la maestra Noemí Castillo Tejero*, México, INAH (Científica, 511), pp. 83-96.
 - Crawford, O.G.S.
1960. *Archaeology in the Field*, Londres, Phoenix House.
 - Daniel, Glyn
1987. *Un siglo y medio de arqueología*, México, FCE, 1987 (Sección de Obras de Antropología).
 - DeNevi, Don y Noel Francis Moholy
1985. *Junipero Serra. The Illustrated Story of the Franciscan Founder of California's Missions*, San Francisco, Harper & Row Pub.
 - Di Peso, Charles
1978. "El enfoque arqueohistórico", en Raúl Noriega et al. (dirs.), *Esplendor del México antiguo*, México, Valle de México, vol. I, pp. 671-686.
 - Fitch, Abigail Hetzel
1914. *Junipero Serra, the Man and his Work*, Chicago. A.C. McClurg.
 - Fogel, Daniel
1988. *Junipero Serra, the Vatican, & Enslavement Theology*, San Francisco, ISM Press.
 - Gamio, Manuel et al.
1979. *La población del Valle de Teotihuacan* (ed. facsimilar), 5 v., México, INI (Clásicos de la Antropología Mexicana, 8-V).
 - García Cook, Ángel
2001. "Prólogo", en Guy y Claude Stresser-Péan, *Tamtok, sitio arqueológico huasteco, vol. 1 Su historia, sus edificios*, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí/El Colegio de San Luis/Conaculta-INAH-CEMCA/ Fondation Singer-Polignac.
 - García Cook, Ángel y Leonor Merino Carrión
2004. "Secuencia cultural para el Formativo en la cuenca baja del río Pánuco", en *Arqueología*, núm. 32, enero-abril, pp. 5-27.
 - García Payón, José
1976. "Arqueología de la Huasteca. Consideraciones generales", en Román Piña Chán et al., *Los pueblos y señoríos teocráticos. El periodo de las ciudades urbanas. Segunda parte*, México, INAH (México, Panorama Histórico y Cultural, 8), pp. 59-123.
 - Gendrop, Paul
2001. *Diccionario de arquitectura mesoamericana*, México, Trillas.
 - González Arratia, Leticia
1986. "El problema de la arqueología de superficie y la movilidad de los grupos cazadores-recolectores", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XXXII, pp. 51-62.
 - 1990. "El discurso de la conquista frente a los cazadores recolectores del norte de México", en *Boletín Oficial del INAH Antropología*, núm. 29, enero-marzo, pp. 2-15.
 - 1991. "La mujer recolectora en la reproducción material. Los grupos cazadores-recolectores del desierto del norte de México", en *Boletín Oficial del INAH Antropología*, núm. 34, abril-junio, pp. 2-21.
 - Hodder, Ian
1994. *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*, Barcelona, Crítica.
 - León, Nicolás
1903. "El culto al falo en el México precolombino. Nota etnológica", *Anales del Museo Nacional de México*, 2ª época, vol. I, pp. 278-280.
 - López Aguilar, Fernando
1990. *Elementos para una construcción teórica en arqueología*, México, INAH (Científica, 191).
 - López Cortés, Miguel Alfonso et al.
2007. *Tilaco. Mi pueblito en la Sierra. Historia oral y tradiciones*, Querétaro, Taller de Rescate y Difusión de Tradiciones e Historia Oral-Conaculta.

- Maynard, Theodore
1954. *The Long Road of Father Serra*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts.
- Mena, Ramón
1923. *Catálogo del Salón Secreto (culto al falo)*, México, Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía (Catálogos especiales).
- Merino Carrión, Leonor y Ángel García Cook
1989. “La cuenca baja del río Pánuco”, en Martha Carmona Macías (coord.), *El Preclásico o Formativo, avances y perspectivas. Seminario de Arqueología “Dr. Román Piña Chán”*, México, MNA-INAH, pp. 101-118.
- Mesa Dávila, Silvia y Fernando López Aguilar,
2005. “La autorreflexividad entre el presente y el pasado. Una mirada actual a la arqueología”, en Walburga Wiesheu y Patricia Fournier (coords.), *Perspectivas de la investigación arqueológica. IX Coloquio de la Maestría en Arqueología*, México, Conaculta/ENAH-INAH, pp. 7-22.
- Miglioranza, Contardo
1988. *Fray Junípero Serra. Apóstol de Sierra Gorda y de las Californias*, Buenos Aires, Misiones Franciscanas Conventuales-Serra Club.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente
1971. *Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los Naturales de ella* (ed. de Edmundo O’Gorman), México, IHH-UNAM (Serie Historiadores y Cronistas de Indias, 2).
- Muñoz Espinosa, María Teresa
1988. Primer informe semestral del proyecto “Análisis del material cerámico del norte del Estado de Querétaro, México”, mecanoscrito, Archivo Técnico de la Dirección de Monumentos Prehispánicos, INAH, México.
1989. “Análisis del material cerámico del norte del Estado de Querétaro, México”, tesis, México, ENAH-INAH.
1990. “Algunos tiestos con rasgos antropomorfos del Querétaro septentrional”, en *Boletín Oficial del INAH Antropología*, nueva época, núm. 32, pp. 30-37.
1999. Informe preliminar de las actividades realizadas en el “Proyecto Arqueológico del Norte del Estado de Querétaro, México”, quinta temporada de campo, mecanoscrito, Archivo Técnico de la Dirección de Monumentos Prehispánicos, INAH, México.
- 2003. “Una forma arquitectónica de planta mixta en la Sierra Gorda de Querétaro”, en *Arqueología*, núm. 31, septiembre-diciembre, pp. 38-55.
- 2007. *Cultura e historia de la Sierra Gorda de Querétaro*, México, Conacyt/Plaza y Valdés.
- 2008. Informe preliminar de las actividades realizadas en el “Proyecto Arqueológico del Norte del Estado de Querétaro, México”, sexta temporada de campo, mecanoscrito, Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología, INAH.
- Muñoz Espinosa, María Teresa y José Carlos Castañeda Reyes
2007. “Aproximación al estudio del culto fálico en dos civilizaciones: Mesoamérica y el Egipto antiguo”, *Arqueología*, núm. 36, pp. 207-223.
- 2008. “La diosa Cachum, un numen de la fertilidad de la Sierra Gorda queretana”, en *Arqueología*, núm. 38, mayo-agosto, pp. 51-64.
- Noguera, Eduardo
1963. *La historia, la arqueología y métodos para computar el tiempo*, México, Instituto de Historia-UNAM (Cuadernos del Instituto de Historia. Serie Histórica, 8).
1975. *Arqueología de Mesoamérica*, México, Textos Universitarios.
- Palou, Francisco
1975. *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre Fray Junípero Serra y de las misiones que fundó en la California Septentrional, y nuevos establecimientos de Monterrey* (pref. e intr. de Miguel León-Portilla), México, Porrúa (Sepan cuántos..., 143).
- Piña Chán, Román
1988. *Historia, arqueología y arte prehispánico*, México, FCE.
- Ringle, William M. et al.
1998. “The Return of Quetzalcoatl. Evidence for

the Spread of a World Religion During the Epiclassic Period”, en *Ancient Mesoamerica*, vol. IX, núm. 2, Fall, pp. 183-232.

• Rodríguez Vicencio, Alejandro

2008. “La lírica popular de tradición oral en el proceso de enseñanza-aprendizaje de la lengua literaria (Educación Básica)”, en *Horizontes pedagógicos*, año 1, pp. 3-5.

• Sahagún, fray Bernardino de

1975. *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuántos..., 300).

• Schnapp, Alain

1974. “La arqueología”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora (comps.), *Hacer la historia*, Barcelona, Laia, vol. II, pp. 9-31.

• Sevilla, Amparo

2000. “Introducción”, en Amparo Sevilla *et al.*, *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, pp. 13-31.

• Solís Olguín, Felipe R.

1986. “La estructura piramidal del Castillo de Teayo: un edificio en proceso constructivo o un peculiar estilo arquitectónico”, en *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, núm. 8, septiembre, pp. 72-79.

2006. “La región huasteca”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIV, núm. 79, mayo-junio, pp. 76-83.

• Stresser-Péan, Guy

1991. “Primera campaña de excavación en Tamtok, cerca de Tamuín, Huasteca”, en Lorena Mirambell; Patricio Dávila y Diana Zaragoza (comps.), *Arqueología de San Luis Potosí*, México, INAH (Antologías. Serie Arqueología), pp. 15-30.

2006. “La Huasteca: historia y cultura”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIV, núm. 79, mayo-junio, pp. 32-39.

• Stresser-Péan, Guy y Claude Stresser-Péan

2001. *Tamtok, sitio arqueológico huasteco, vol. 1 Su historia, sus edificios*, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí/El Colegio de San Luis/Conaculta-INAH/CEMCA Fondation Singer-Polignac.

• Villela, F., Samuel L.

1990. “Ritual agrícola en la montaña de Guerrero”, en *Boletín Oficial del INAH Antropología*, núm. 30, abril-junio, pp. 2-9.

• Zaragoza Ocaña, Diana

2007. “La arquitectura de Tamohí”, en *Arqueología*, núm. 36, diciembre, pp. 71-92.

• Zaragoza Ocaña, Diana y Patricio Dávila Cabrera

2006. “Tamohí, San Luis Potosí”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIV, núm. 79, mayo-junio, pp. 40-45.

• Zúñiga, Aurora

2000. “Danza de San Francisco de Asís. Tilaco, Landa de Matamoros”, en Amparo Sevilla *et al.*, *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, México, Conaculta-Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, pp. 85-88.

