

*Diana Zaragoza Ocaña**

El mundo mágico del curandero en el noreste de México

El artículo trata sobre el papel que han jugado las personas dedicadas a las labores de curanderismo en el noreste de México, que incluye a parte de los actuales estados de Tamaulipas, Coahuila, Nuevo León, norte de Querétaro y de San Luis Potosí, tradicionalmente habitado por los llamados chichimecas. Aunque la ausencia de crónicas y fuentes de los primeros evangelizadores de la región no permite visualizar un panorama amplio, de primera mano, sobre el tipo de vida, costumbres y religión de los antiguos habitantes del noreste, no se puede negar que éstos hayan compartido rasgos religiosos con las sociedades más complejas tanto del Norte (sureste de Estados Unidos) como del Sur (Mesoamérica). Sin embargo, hasta hace poco se creía que la religión practicada por los pobladores de esta parte de México fue de un tipo bastante simple. ¿Hasta dónde es posible investigar ideologías y pensamientos del pasado en ausencia de datos escritos? De ahí que surjan muchas interrogantes: ¿podemos encontrar entre los objetos arqueológicos el papel que jugaron los curanderos en las antiguas sociedades?; ¿podemos encontrar que los mensajes plasmados en pinturas rupestres, petrograbados, pinturas murales, representaciones en cerámica, y demás objetos “rituales” encontrados en los asentamientos o espacios ocupados, fueron producto de los curanderos en su comunicación entre lo natural y sobrenatural?; pero además, ¿cómo debemos interpretar los símbolos en las sociedades antiguas? Este es el reto del arqueólogo.

This article deals with the role played by people working as healers in northeast Mexico, including parts of the present states of Tamaulipas, Coahuila, Nuevo León, north Querétaro and San Luis Potosí, an area traditionally inhabited by so-called chichimecas. Even when the absence of a narrative history by the first Spaniards doesn't allow us a wide, first-hand view of the way of life, customs and religion of the ancient inhabitants of the northeast, it can't be denied that they shared some religious traits with more complex societies both in the north (southeastern United States) and the south (Mesoamerica). Nevertheless, until not long ago, it was generally believed that the religion practiced by the population of northeastern Mexico was of a quite simple kind. Is it possible to investigate ideologies and thoughts of the past in the absence of written data? Many questions arise from this: Can we know the role played by healers in the old societies by means of the archaeological objects? Can we determine if the messages shaped in cave paintings, petroglyphs, mural paintings, pottery, and other “ritual” objects found in dwellings or occupied spaces were produced by the healers in their communications between the natural and the supernatural worlds? How can we interpret the symbols of the old societies? This is the challenge for the archaeologist.

* Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH. dianazo@hotmail.com

*El pensamiento indígena siempre busca la unidad
y la armonía del ser humano consigo mismo,
con su familia, con su comunidad,
con la naturaleza y con el cosmos.*

Erik Estrada Lugo (1998: 78)

Hablar del norte de México implica narrar la historia de un espacio cuyas proporciones territoriales, diversidad ecológica y cultural hace que los arqueólogos hayamos diferenciado dentro de este vasto terreno áreas en las que identificamos la existencia de distintas manifestaciones culturales. La frontera como ahora la conocemos es muy reciente, pues en la época prehispánica abarcó territorios que ahora pertenecen a Estados Unidos; aun cuando la definición es arbitraria, podemos considerar a las culturas que se desarrollaron en el estado de Texas como parte de la misma esfera cultural.

El registro arqueológico que nos documenta acerca del norte de México muestra un territorio dinámico, donde las diversas sociedades concurren como agentes activos y contribuyeron al comercio e intercambio de objetos, personas e ideas. En esta ocasión trataremos el territorio conocido como noreste, que incluye parte de los estados de Tamaulipas, Coahuila, Nuevo León, San Luis Potosí y norte de Querétaro (fig. 1), territorio habitado por los llamados chichimecas. Esta región tradicionalmente ha sido considerada, desde el punto de vista de la arqueología, el territorio donde las sociedades que lo habitaron tenían un grado de desarrollo cultural sencillo, comparado con las complejas culturas desarrolladas en el Sur, en lo que se ha llamado Mesoamérica. Sin embargo, a través de recientes investigaciones sabemos que esto no fue así.

Por las etapas más tempranas —es decir, lo que se conoce en Mesoamérica como periodo Formativo— MacNeish estableció, tanto para la Sierra de Tamaulipas como para el área semiárida de Texas, que las agrupaciones de individuos no eran muy numerosas y estaban organizadas en bandas que por lo general eran familiares; su economía se basó principalmen-

te en la recolección y la caza, ya que sus conocimientos, tanto de los ciclos de recolección como de la cacería, les permitieron adaptarse perfectamente a los distintos ambientes en que vivían; además, la tecnología especializada de sus artefactos permitió que estos grupos tuvieran una vida integrada a —y en la mayoría de casos dependiente de— la naturaleza, generando un desarrollo armónico dentro de su medio.

En relación con los habitantes de estas regiones, “por la información arqueológica encontrada [...] podemos saber que [...] habían desarrollado refinadas técnicas de caza y pesca, que tenían intercambios comerciales con otras etnias lejanas y que su organización interna era compleja” (Valdés, 1995: 24). También conocían la minería y explotaban sobre todo los pigmentos; entre los más importantes se encontraban óxidos de hierro (como la hematita), que utilizaron tanto para pintura corporal como para la decoración de la cerámica e incluso en la arquitectura, además de usarla en las pinturas realizadas en cuevas y covachas.¹

Sabemos que esta región estuvo conformada por una gran cantidad de grupos étnicos que se desarrollaron de diversas maneras; Cabeza de Vaca “enumera 19 naciones [...] Ya en los años 1533-1534, Cabeza de Vaca al nombrar a naciones habla de costumbres diferentes que existían entre estas [...]” (*ibidem*: 49 y 52). Dichos grupos ocuparon un extenso territorio y no pueden ser vistos únicamente desde la perspectiva mesoamericana, ya que durante mucho tiempo compartieron con el sureste de Estados Unidos una serie de elementos ideológicos, religiosos y simbólicos que hacen de estas dos regiones si no una extensa área cultural, por lo menos una región de tradiciones comunes.

Aun cuando la mayoría de investigadores está de acuerdo en que los pobladores del noreste de México “eran recolectores-cazadores que no adoraban ídolos” (Carrasco, 1979: 243), ahora sabemos que estas sociedades lograron desarro-

¹ Utilizamos el término covacha y no abrigo porque en arqueología el primero se define como “cueva pequeña” (*Diccionario de la Lengua Española*, 1970: p. 375), mientras abrigo significa “paraje defendido de los vientos” (*op. cit.*: p. 7).

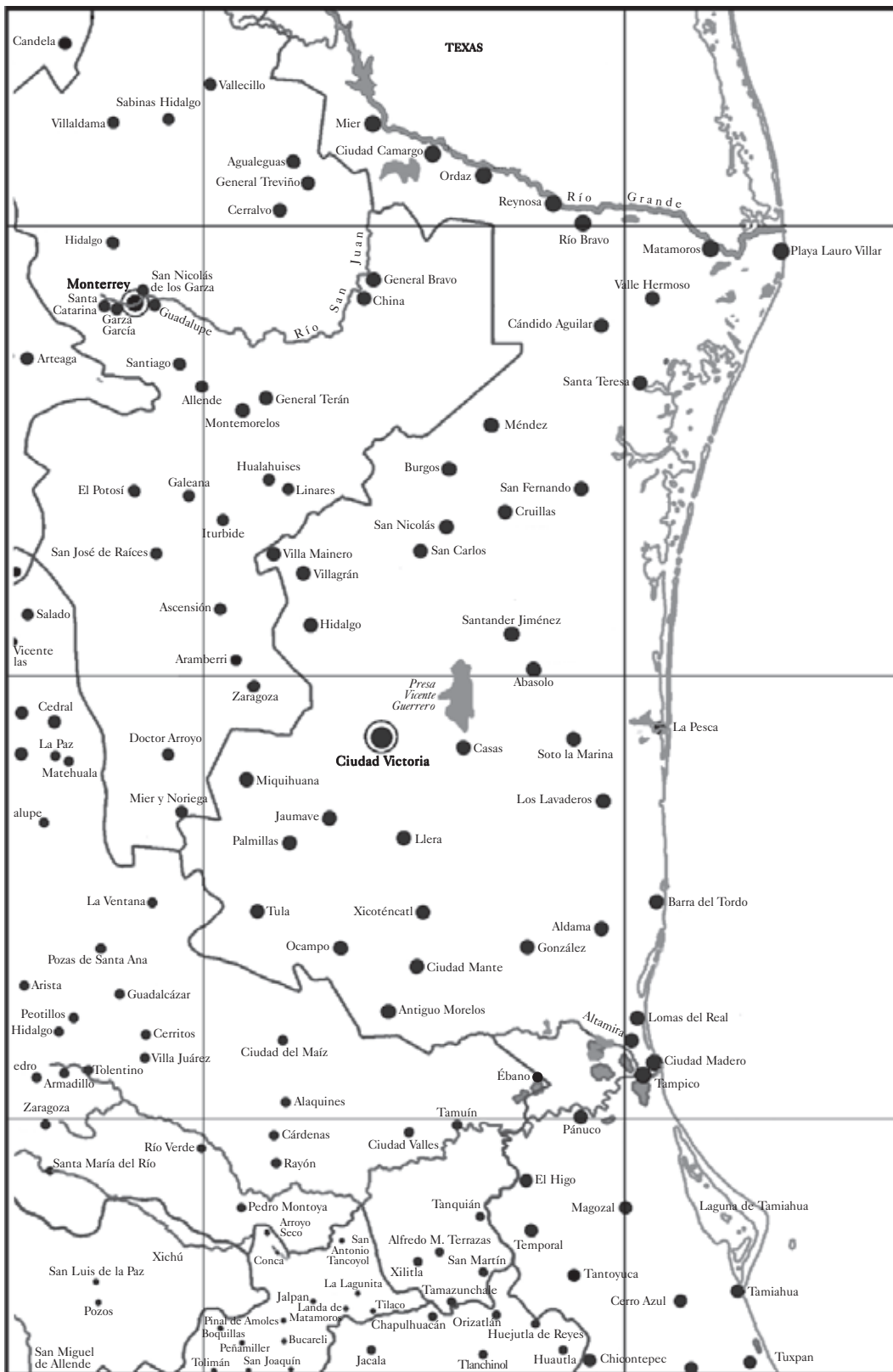


Fig. 1 Mapa del noreste de México.

llarse de modo gradual; iniciaron la agricultura en lugares donde hubo posibilidades, primero de manera incipiente, derivada de la recolección, y luego de forma permanente, lo cual permitió tener asentamientos que se iniciaron como pequeñas aldeas y más tarde llegaron a ser verdaderos centros ceremoniales.

En arqueología es muy difícil poder afirmar —sobre todo en esta región de México, para lo cual prácticamente se carece de fuentes documentales— hechos relacionados con las formas religiosas practicadas por sus habitantes, por ello resulta indispensable apoyarse en ciencias como la etnología, la etnohistoria y la etnografía para entender escenarios que de otra manera serían incomprensibles, porque se trata de un territorio culturalmente muy diverso, pues los diferentes ecosistemas permitieron que sus habitantes se desarrollaran de muy distintas maneras.

Así pues, en este artículo intentamos analizar aspectos relacionados con el papel de los curanderos “u oficiantes religiosos” (García, 2006: 8) en las sociedades desarrolladas en dicha zona y, por tanto, con la magia y la cosmovisión; para ello es necesario dilucidar si algunos de los objetos encontrados en las excavaciones arqueológicas fueron utilizados en rituales o ceremonias de carácter religioso.

En esta región el curandero es quien tiene poderes, y lo que le da esa “fuerza política” es el conocimiento de plantas y el control de visiones ideológicas transmitidas por las almas de los antepasados que en cierto modo “toman ‘posesión’ de un joven y proceden a iniciarlo” (Eliade, 1960: 81). En este caso se les llama curanderos a las personas que hacen el bien, mientras al personaje que causa el mal se le llama brujo; aquí trataré de los curanderos, que además de ser intermediarios entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos pueden predecir eventos astronómicos y realizar toda clase de ceremonias y rituales, así como practicar la medicina tradicional. Debe aclararse que se utilizó el nombre de *curandero*, “el intermediario entre las divinidades y los hombres [...] a la vez curandero y sacerdote, pero que puede transformarse en brujo hechicero” (Bässler, 1997: 29),

y no el de chamán porque este último tiene otras implicaciones que tal vez no puedan adjudicarse a las culturas americanas. “Con el nombre de chamanismo se designa a un conjunto de concepciones y de prácticas cuyo propósito es, sobre todo, interpretar, prevenir o tratar los infortunios [...]” (Gallinier y Perrin, 1995: ix); por otro lado, debe recordarse que “chamanismo viene del ruso —de origen siberiano— *tungús shaman*” (Eliade, *op. cit.*: 19).

Estado de la cuestión

La ausencia de una historia narrada por los primeros evangelizadores no permite visualizar un panorama amplio, de primera mano, sobre el tipo de vida, costumbres y religión de los habitantes del noreste; sin embargo, resulta innegable que sus habitantes compartieron rasgos religiosos con las sociedades más complejas tanto del Norte (sureste de Estados Unidos) como del Sur (Mesoamérica); por más que hasta no hace mucho se creyera que la religión practicada por estos pobladores del noreste de México era de un tipo bastante simple:

La religión del Norte de México muestra una mezcla de las características chamanísticas subyacentes tan aparentes en la religión de los Indios Americanos del Norte de México y las altamente politeístas religiones sacerdotales de México y el Sur. En algunas áreas, particularmente en la región central no agrícola, algunos elementos de las altas culturas están por encontrarse, pero en otros lados estos elementos son considerables (Beals, 1932: 124).

A pesar de los pocos testimonios disponibles, gracias a los documentos escritos conocemos algunas características relativas a los pames; por ejemplo, fray Juan de Guadalupe Soriano² en

² Fray Juan de Guadalupe Soriano pertenecía a la orden franciscana de los descalzos menores del colegio de Pachuca. Fue presidente de la misión de Fuenclara (Jililapan, Hidalgo), cura de ruego y encargado del curato del Real de San Pedro Escanela. Las primeras gestiones para la fundación de la misión se realizaron en 1773, pero son rechazadas un año más tarde. Soriano logró obtener, en

su “*Prólogo historial* describe ceremonias bastante complejas que estaban en relación con la cosecha de maíz entre los pames...” (Soustelle, 1993: 510); gracias a los escritos de fray Guillermo de Santa María³ sabemos algo acerca de los chichimecas, y esto, aunado a los restos arqueológicos encontrados, nos hace pensar en una situación bastante compleja en relación con los temas religiosos.

El área presenta características culturales muy diversas y está descrita en los mapas de Powel (1984), Kirchhoff (1944) y Beals (1932); el territorio fue dominado en su mayoría por los grupos conocidos como chichimecas, entre ellos los guachichiles, nombre que según los datos etnohistóricos “...es puesto por los Mexicanos, compónese de cabeza y colorado” (Santa María, 2003: 207). Kirchhoff, por su parte, menciona que: “ambos sexos llevaban el cabello largo y en algunas regiones trenzado. Los Guachichil y Guamar se lo teñían de rojo y se embijaban el cuerpo de varios colores, pero preferentemente de rojo” (Kirchhoff, *op. cit.*: 138).

Al hablar sobre el norte de México, Jiménez Moreno dice:

En general tenemos la impresión de que en el norte de México se había llegado a una máxima atomización: [...] acá, en las regiones septentrionales, abundan pequeñas bandas, las más de las veces compuestas de menos de un centenar de personas, aunque no era esta siempre la regla, pues sabemos que los cuachichiles y los zacatecos se distinguían —como me lo ha hecho notar el Dr. Kirchhoff— por su habilidad para formar fuertes núcleos poderosos que podrían ser embriones de imperios o confederaciones” (Jiménez, 1944: 128).

1776, el apoyo del virrey para fundar, en agosto de este año, la misión con el nombre de la Purísima Concepción de Bucareli. Ahí congregó a los indios jonaces y chichimecos de las misiones de San José Vizarrón y de San Pedro Tolimán, enseñándoles a cultivar la tierra y árboles frutales, así como a leer y escribir. Información disponible en línea: http://www.queretaro.gob.mx/nuestro_edo/info_gral/PinalA/historia.htm y <http://www.cnmh.inah.gob.mx/core/htme/mhi02201b.html>

³ De Fray Guillermo de Santa María se sabe poco. Nació en la villa de Talavera de la Reina en España, llegó a la Nueva España en 1541, fue partícipe de la guerra del Mixtón, perteneció a la orden de los agustinos y “se consagró de por vida a la evangelización de las naciones chichimecas”; véase Carrillo Cázares (2003: 81).

También pensaba que “los ‘teochichimecas’ de los informantes de Sahagún podrían identificarse con aquellos de los pames que conservan mejor la vida nomádica, y así mismo, con los guamares y cuachichiles...” (*ibidem*).

El mundo mágico del curandero

¿Hasta dónde es posible investigar ideologías y pensamientos del pasado en ausencia de datos escritos? Este es el reto del arqueólogo, quien mediante los mensajes plasmados en pinturas rupestres, petrograbados, pinturas murales, representaciones en cerámica y demás objetos encontrados en los asentamientos o espacios ocupados intenta entender, aunque sea en parte, el pensamiento de los antiguos pobladores en muchas partes del mundo. Ningún arqueólogo que haya trabajado con sociedades antiguas deja de reconocer la importancia de la religión, la cosmogonía e ideología en la conformación de dichas comunidades.

Para entender muchas de las implicaciones religiosas antiguas, la arqueología debe apoyarse en la etnografía y la etnohistoria como herramientas metodológicas, disciplinas en las que podemos relacionar y extrapolar, siempre cautelosamente, los datos arqueológicos encontrados. En esencia, el comportamiento simbólico de las actuales etnias puede ser muy parecido al mostrado por los antiguos grupos que habitaron el llamado noreste.

A través de estudios realizados en comunidades originarias se percibe cómo las creencias con raíces prehispánicas llegan hasta nuestros días, y en simbiosis con el catolicismo incluso permiten el uso de espacios religiosos católicos para efectuar ceremonias con rituales de origen prehispánico. Esto demuestra, al hacer una reflexión acerca del pasado, que “existe un patrón de significados transmitidos históricamente, representados por símbolos, un sistema de conceptos heredados, expresados en forma simbólica mediante los cuales el hombre se comunica, perpetúa y desarrolla su conocimiento y su actitud frente a la vida” (Geertz, 1973: 89). Sin embargo:

[...] la historia pasada fue real, pero la evidencia que sobrevive de ella puede estar distorsionada o desconectada [...] La evidencia incluye las tradiciones frecuentemente transmitidas de forma imperfecta a través de las generaciones; las ceremonias cuyo simbolismo ha cambiado para servir de respaldo a nuevos valores; los mitos de origen se adaptan a nuevas localidades [y] los objetos ceremoniales cuyo completo significado sólo era conocido por los ancianos que han muerto [...] (Hall, 1997: 167; trad. de la autora).

En el mundo antiguo el orden cósmico era fundamental para la supervivencia de sus pobladores, y sabemos que en muchos casos los petroglifos se utilizaron posiblemente para la observación de las fases de la luna o algún otro evento astronómico. Los personajes con los poderes del curandero conocían el posicionamiento de los astros con que se guiaban, y según García Valencia (*op. cit.*: 9-10) los curanderos tenían “una visión del mundo, herbolaria, medicina tradicional, curanderismo o brujería, cuyo conjunto se presenta como un grupo de elementos en oferta para diferentes consumidores [...] El curandero emplea todo tipo de innovaciones para legitimarse como el auténtico y legítimo”.

Representaciones simbólicas

Los símbolos son una parte fundamental para definir a la humanidad, y para Leslie A. White (1949: 22; trad. de la autora) “el símbolo es la unidad básica de todo el comportamiento humano y su civilización. Todo el comportamiento humano se origina en el uso de símbolos”. A su vez, Turner (1999: 21-22) dice que “el símbolo es la unidad más pequeña del ritual que aún conserva las propiedades específicas de la conducta ritual [...] los símbolos están esencialmente involucrados en el proceso social”. Y si lo que encontramos son diferentes maneras de representar su mundo a través de símbolos, estamos ante el desarrollo de sociedades que manifestaron su pensamiento en forma distinta y, por tanto, no pueden ser ceñidas en una sola categoría de comportamiento humano.

Ya señalamos que como parte del concepto de simbolismo deben exponerse varias preguntas relacionadas con las creencias religiosas y

cómo “entendemos la manera en que la gente utilizó su mentes” (Renfrew, 1997a: 5). En este sentido, es necesario considerar por lo menos tres interrogantes: *a)* ¿cómo podemos saber que ciertos objetos fueron utilizados con propósitos rituales?; *b)* ¿mediante qué tipo de indicadores arqueológicos podemos saber si ciertos artículos fueron usados para dicho fin?, y *c)* ¿esos objetos tendrían ciertas características que pudieran reflejar su empleo en circunstancias rituales? Esto puede resolverse a partir de tres vías de acercamiento: *analizar* el contexto arqueológico en el que fueron encontrados; estudiar la iconografía de los símbolos utilizados, y analizar la información etnográfica de la zona para realizar comparaciones.

Entre los grupos que recorrieron estas tierras norteñas, el dejar testimonio de su presencia, mediante pinturas y petrograbados como sistema de comunicación, muestra enorme importancia religiosa. El uso del color implica un gran simbolismo, y todo ello forma parte del conocimiento del curandero, quien estaba en contacto con las fuerzas cósmicas y con los espíritus y mediante un estado alterado de conciencia, ayudado seguramente por plantas alucinógenas, podía plasmar los signos que transmitieran, a través de generaciones, mitos de creación, valores mitológicos, historias ancestrales. Aquí juega un papel muy importante la tradición oral, y desafortunadamente son pocos los estudios realizados entre las comunidades indígenas del noreste de México.

Arqueológicamente, el simbolismo más significativo es el que se visualiza y construye con base en cuatro procesos físicos y conceptuales:

- 1) La creación de imágenes visuales.
- 2) La clasificación, en el sentido del reconocer si una imagen pertenece a cierta clase de símbolo o se constituye como una nueva.
- 3) La comunicación intencional.
- 4) La atribución de significado a las imágenes visuales (Mithen, 1997: 30).

Renfrew y Bahn (1997: 395) señalan que “las superficies planas, donde se hicieron pinturas,

dibujos o grabados para representar el mundo, ofrecían una perspectiva mucho más adecuada que las representaciones de una sola figura en tercera dimensión”, lo cual permitió narraciones que establecen la pertenencia, la memoria colectiva y la identidad. Por otra parte,

[...] la religión empezó cuando el hombre intentó explicar racionalmente [...] fenómenos tales como la muerte, el dormir y los sueños, suponiendo que hay un alma que puede desprenderse del cuerpo. Tylor pensaba que, habiendo dado con esta idea, el hombre primitivo procedió a dotar de alma a los animales y las plantas, y hasta lo que consideramos como objetos inanimados, y esto lo condujo eventualmente a la fe en ciertos seres poderosos imbuidos de la misma cualidad: dioses, espíritus y demonios (Evans-Pritchard, 1964: 11).

Ahora bien, si recordamos que “los símbolos se usan para regular y organizar no sólo a las personas sino también a la cultura material” (Renfrew y Bahn, *op. cit.*: 386), ¿cómo interpretar los símbolos en las sociedades antiguas? Todo comportamiento humano es un comportamiento simbólico y los símbolos son inherentes a la humanidad (Renfrew, 1997a: 6). El estudio de las representaciones simbólicas puede realizarse a partir de la iconografía, pues “...la representación iconográfica es una de las rutas más prometedoras hacia la percepción de algunos sistemas de creencias” (Renfrew, 1997b: 49); es decir, para entender la forma en que se plasmaron las ideas mediante símbolos. En las sociedades sencillas casi todos los elementos simbólicos están relacionados con los fenómenos que les afectaban, por ello vemos en las manifestaciones gráfico rupestres una gran cantidad de elementos asociados con plantas, animales, escenas de cacería y con ellos mismos. Además podemos identificar algunos símbolos que son testimonio del mundo sobrenatural y nos permiten ver cómo dichos grupos sociales concibieron esas fuerzas. Los sistemas simbólicos de las sociedades antiguas separaban las acciones de la vida cotidiana de aquellas de la vida religiosa.

A su vez, identificar los símbolos de poder requiere, por una parte, el estudio de las ofrendas colocadas en los enterramientos, y mien-

tras más ricas sean éstas podrá decirse con alguna certeza que el personaje enterrado tenía una posición relevante dentro de la comunidad. Sin embargo, en el noreste son escasos los enterramientos y sabemos que los grupos “Guachichil y Guamar y en cierta parte de Nuevo León [...] se acostumbraba la cremación” (Kirchhoff, 1944: 141). También sabemos que en Nuevo León y el norte de Tamaulipas acostumbraban comerse a los parientes para no perder los lazos familiares (*ibidem*).

Los grupos cazadores-recolectores tenían especial interés por mantener contacto con sus muertos, quizá por ello “estas [...] tribus llevaban siempre consigo la ceniza de sus parientes muertos [...]” (*ibidem*); estas prácticas se relacionan principalmente con el nomadismo, cuando eran escasos los enterramientos. Sin embargo, los entierros encontrados presentan elementos muy característicos, como los huesos humanos trabajados en forma de figurillas; en ese sentido, fray Juan de Guadalupe Soriano menciona: “les quité los idolillos [...] que tenían la figura de un pescado” (Bässler, 1997: 25) (fig. 3) o de instrumentos musicales (fig. 4), caracoles perforados (fig. 5), cuchillos de piedra con pintura roja (fig. 6) y piedras o simples cantos rodados; también “se han encontrado en algunos enterramientos guijarros o cantos rodados pintados” (Rodríguez, 1985).

Entre los habitantes del noreste era común colocar en los enterramientos cantos rodados pintados que debieron tener un importante significado, pues quizá estas piedras representaban el lugar donde se encontraba el alma del individuo muerto y que le acompañaría durante su vida en el otro mundo. Dada la importancia de estas piedras, en muchas partes se les colocaba en lugares sagrados. Por ejemplo, en la región de La Palma existen “montículos de piedras colocadas cerca de cada rancho en la parte más alta y a veces muy cerca de un cementerio, ya que existe una relación muy estrecha entre las piedras y la muerte” (Chemin, 1984: 8). En esta región se sabe que actualmente los curanderos les llevan ofrendas.

Muchos de los abundantes montículos arqueológicos de esta región, y que dan la aparien-



● Fig. 3 Figurilla zoomorfa (tomado de Rodríguez, 1985).

píritus malignos, con el propósito de realizar ceremonias y ofrendas para apaciguar el enojo de los espíritus.

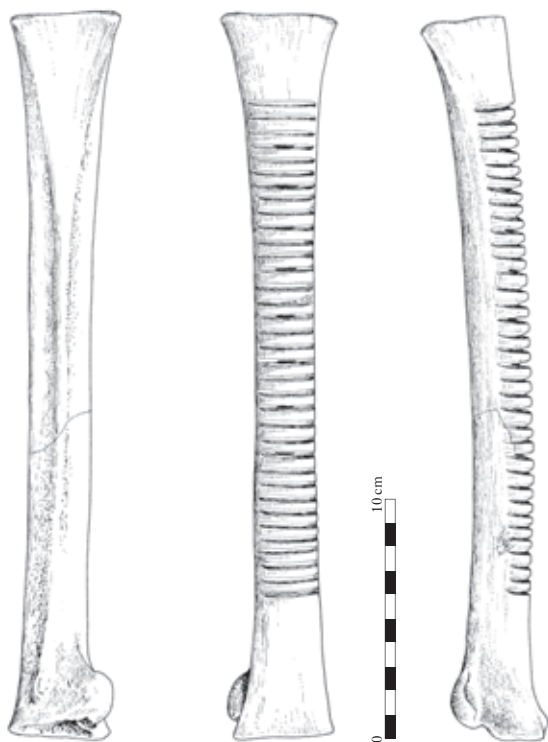
Indicadores arqueológicos

En las investigaciones arqueológicas con frecuencia encontramos objetos que nos permiten atribuirles un determinado uso con fines rituales, entre ellos ciertos tipos de piedras grabadas con posibles símbolos religiosos. Estas inscripciones ayudan al arqueólogo en su tarea de descifrar el pensamiento de las sociedades pretéritas.

Estas piedras podemos identificarlas mediante un paralelismo con ciertos objetos utilizados por los aborígenes australianos llamados *churinga*, que son objetos de piedra o madera, de forma oval con extremidades puntiagudas o redondas, a menudo grabadas con signos; a veces también son simples pedazos de madera o guijarros no trabajados: “el churinga puede ser, inclusive, un canto rodado, un peñasco natural o un árbol” (Levi-Strauss, 1964: 348).

Por lo que se refiere a las grandes piedras o peñascos, como dice Levi-Strauss, podemos ver que en los relatos de Vicente de Santa María se nos muestran creencias como la siguiente:

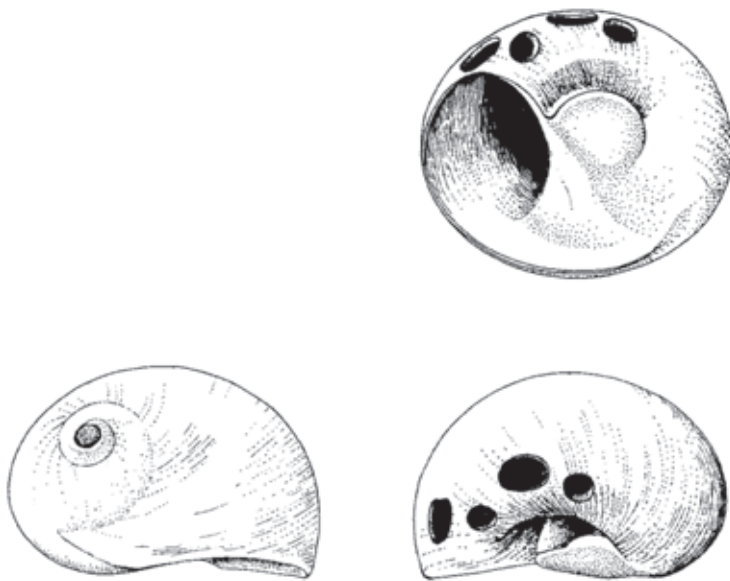
[...] hubo en tiempo de la gentilidad de los indios una piedra cuadrilonga del tamaño de una tercia y tan pesada, que no bastaban varios hombres, aplicando toda su fuerza, a sostenerla; sus circunstancias eran, según los conservadores de la noticia, lo primero, el ser de cierta especie muy poco o nada conocida, y lo segundo, el tener el diabólico instinto de vagar ella sola, alternándose entre las naciones de los bárbaros, por quienes era recibida, cuando les tocaba la vez, con bailes y festejos, barriéndole y enflorándole tanto el camino por donde venía como el lugar donde la alojaban, todo en señal de adoración y culto idolátrico (Santa María, 1973: 121).



● Fig. 4 Instrumento musical (tomado de Rodríguez, 1985).

cia de ser simples piedras amontonadas, quizá hayan sido lugares sagrados, a donde los curanderos llevarían las piedras infiltradas por los es-

Soriano, por su parte, también refiere el culto a las piedras: “según él, los indígenas habrían



● Fig. 5 Caracoles perforados (tomado de Rodríguez, 1985).

adorado a Moctezuma⁴ [?] y sobre todo al sol; poseían ídolos que llamaban Cuddo Cajoo (kudo kaho, ‘piedra-brujo’)” (Soustelle, *op. cit.*: 538). En el caso de México, y dada la abundancia de cuarzos, sobre todo en el noreste, podemos asumir que tuvieron la misma función. Sea cual fuere su apariencia,

[...] cada uno representa el cuerpo físico de un ancestro determinado y se atribuye solemnemente, generación tras generación, al ser vivo que se cree que es este ancestro reencarnado. Los churingas se amontonan y ocultan en covachas naturales, lejos de los senderos frecuentados. Se les saca periódicamente para inspeccionarlos y manipularlos, y en cada una de estas ocasiones se les pule, se les da grasa o se los pinta [...] (Levi-Strauss, *op. cit.*: 345-346).

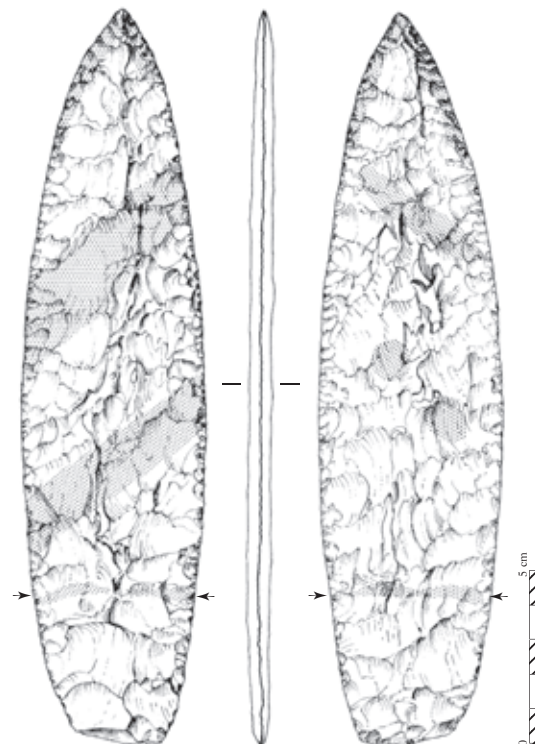
Así, pues, las piedras tuvieron gran importancia en la vida de los habitantes del noreste; y como estaban habitadas por espíritus benignos o malignos, se trataba de seres vivientes que deben alimentarse: “A cuyas piedras es

⁴ En este caso consideramos que Soriano se refiere, y Soustelle interroga entre paréntesis, a los *montezumas*, nombre que los habitantes del noreste dan a los montículos arqueológicos.

mucho el temor que les tienen los Yndios pensando tener estas dominio, para quitarles la vida. Y assi para aplacarles el enojo, les llevan una porción de tamales [...]” (Soriano, 1766; citado por Soustelle, *op. cit.*: 538).

Si no se les da de comer, para nutrirse ellas se apropian del cuerpo de aquel que haya omitido hacerles ofrenda y entonces la muerte del individuo negligente se convierte en la deuda. Incluso en la actualidad podemos ver la gran relevancia que tienen las piedras en la vida de los pames.

Soriano (*op. cit.*) dice que los indígenas le tenían mucho miedo a las piedras y “en la pamería todavía se les teme, ya que se cree que son habitadas por espíritus malignos. Los curanderos son los encargados de ordenar estas ofrendas, pues sólo ellos conocen



● Fig. 6 Cuchillo con pintura roja (tomado de Rodríguez, 1985).

la composición y momento propicio” (Chemin, 1984: 196).

Algunos utensilios utilizados por los curanderos son unas vasijas de doble vertedera (fig. 2) que han sido localizadas en diversos sitios arqueológicos; por ejemplo, “en la región de La Palma, actualmente los curanderos fabrican —con fines de curación— pequeños objetos de barro, algunos de los cuales representan al trueno [...]” (Chemin, 1977). Estas pequeñas vasijas sirven para atrapar al espíritu maligno de algún enfermo: el curandero tapa los dos pequeños orificios y se lleva el recipiente a los cerros y lo abandona, por lo general, en un cruce de caminos, para que el espíritu no sepa por dónde regresar a la comunidad.

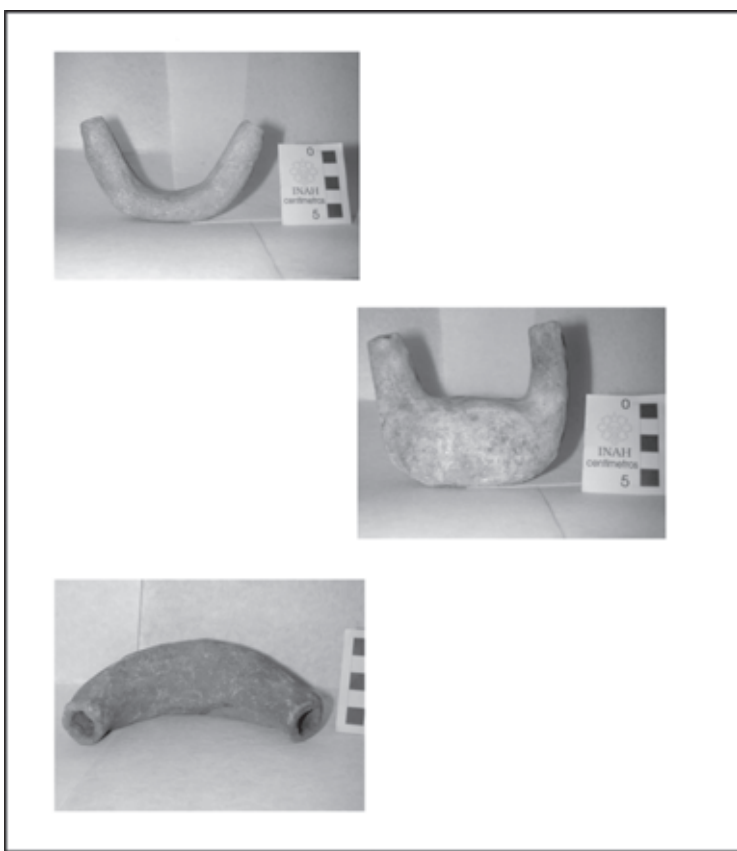
Otros objetos encontrados en excavaciones son los espejos, en su mayoría hechos de pirita; al parecer se utilizaban —al igual que cuarzos, caracoles y calcitas— en rituales como la adivinación y determinadas actividades mágicas,

entre ellas iniciar el fuego o reflejar haces de luz. En tiempos antiguos la pirita usada en el noreste probablemente tuvo como fuente de abastecimiento la Sierra Gorda, en el actual estado de Querétaro (Langenscheidt, 1988), o las minas de Chalchihuites, Zacatecas (Kelley, 1971).

De igual manera, acerca de la profusión de elementos identificados como sonajas, resulta “interesante observar que la sonaja en guaje o en calabaza [...] fue un objeto ritual muy importante entre ciertas tribus primitivas del sur de Texas y del norte de Tamaulipas” (Stresser-Péan, 2000: 477). Otro elemento arqueológico que siempre ha estado relacionado con aspectos rituales y simbólicos de muchos pobladores del México antiguo son las figurillas fabricadas en barro, en su mayoría femeninas, y que han sido asociadas a ritos de la fertilidad y como un culto a la tierra; sin embargo, hay “otras de apariencia masculina y con el rostro arrugado [que] deben haber tenido una relación con los cultos al dios viejo” (*ibidem*: 477-478).

Además de los objetos de uso ceremonial o simbólico, también encontramos que el paisaje ritual fue muy importante, por lo cual “no es del todo imposible que las pirámides truncas sobre las que se apoyaban los pequeños templos de la sierra de Tamaulipas hayan sido representaciones simbólicas de las montañas” (*ibidem*: 478). De la misma manera en que los curanderos utilizaron, e incluso construyeron o mandaron construir montículos en donde arrinconar a los malos espíritus, también podemos ver cómo en piedras, cuevas, covachas y acantilados pintaron y esculpieron símbolos que representan la memoria de sus creencias.

La tierra se considera como un templo y determinados lugares adquieren un carácter sagrado, en los cuales se realizan ceremonias que son mucho más importantes precisamente por llevarse a cabo



● Fig. 2 Vasijas para atrapar los malos espíritus.

en estos sitios. Para empezar, debe aclararse que no es lo mismo un lugar sagrado que un sitio de culto, ya que en estos últimos se realizan fiestas religiosas con rezos, plegarias y ofrendas en cuevas, cerros, ríos, pozos o manantiales. A su vez, los lugares sagrados no sólo incluyen los antes señalados, también todos aquellos que representen espacios de vida e identidad indígenas. En arqueología pueden distinguirse estos dos conceptos; por ejemplo, las montañas como lugares sagrados donde encontramos pinturas rupestres —“en diversas cuevas del centro y norte de Tamaulipas pueden observarse escenas que posiblemente representan chamanes en estado extático o en comunión con seres sobrenaturales o con los astros”— (Ramírez, 2007: 77)—; piedras con petrograbados donde se plasmaron imágenes, o simplemente la montaña misma; por otro lado tendríamos los templos, cuevas, manantiales o parajes cercanos al agua donde se han encontrado las ofrendas.

Poder religioso

El poder religioso siempre estuvo presente, aun en las etapas más tempranas; sin embargo, mediante los estudios etnológicos y las referencias documentales sabemos que no todos tenían acceso al mismo; el orden cósmico era el dominio de los curanderos y hechiceros, quienes ponían de manifiesto la comunicación entre el mundo natural y el sobrenatural en prácticamente todos los grupos, si bien no sabemos “con certeza cómo le viene su vocación. Parece, por lo menos, que adquiere su poder sobrenatural con ocasión de un sueño [...]” (Chemin, 1977:8). Para ello, en la región del noreste utilizaron plantas con poderes alucinógenos como el peyote, “que era el conductor de los indios hacia ese dios desconocido” (Valdés, *op. cit.*: 126). Por este medio se inducía la experiencia religiosa, ya que esta planta enteógena (Aguilar, 2003: 27) permitía la comunicación entre el mundo humano y el sobrenatural, y provocaba “un sentimiento de íntima unión con la naturaleza y un sentimiento de pertenencia al cosmos” (*ibidem*). En muchas representaciones pic-

tóricas se plasmaron experiencias y visiones que “los chamanes después de ingerir algún alucinógeno pintaban en la roca como parte del ritual para hacer del lugar su casa” (*ibidem*).

El uso del peyote

Tanto los datos arqueológicos como determinadas fuentes documentales de frailes españoles reportan información acerca del uso de esta cactácea. La presencia del peyote (*Lophophora diffusa* y *Lophophora williamsii*) y de otras plantas similares ha podido detectarse en muchas de las cuevas exploradas en el norte de México y el estado de Texas (Evans y Hofmann, 1982), con una antigüedad superior a 3 000 años, de donde se desprende que su uso se remonta a miles de años (Dávila, 1992: 1).

Los cantos y danzas jugaron un papel muy importante en la vida de estos grupos culturales, tanto de los grandes asentamientos y pequeños villorrios como de los nómadas, donde el uso de semillas como cascabeles tuvo un papel mucho más importante que los tambores en la creación de ritmos, y en las danzas rituales el ritmo podría llevar a los danzantes a un estado de éxtasis: “son los indios tan aficionados a estos bailes, que, como otras veces he dicho, aunque estén todo el día en ellos, no se cansan, y aunque después acá se les han quitado algunos bailes y juegos, como el del batey y patol de frisoles, se les ha permitido, por darles contento, este baile, con que, como cantaban alabanzas del demonio, canten alabanzas de Dios” (Cervantes de Salazar, *ca* 1560).

Entre los grupos indígenas existió, y todavía existe, un gran respeto por las plantas medicinales, a las que se les da un lugar como plantas sagradas; la labor médica de los curanderos, que comprendía prácticas mágicas, fue perseguida y prohibida por los españoles desde su llegada a los territorios del noreste, pues la consideraban de origen diabólico, debido en parte a las intoxicaciones provocadas cuando los sacerdotes hispanos realizaban la ingesta de las plantas utilizadas por los curanderos. Sin embargo, éstos tenían conocimientos muy puntuales en el uso de las plantas sagradas y por ello no había intoxi-

caciones, pues a través de un manejo apropiado sabían cuál era la dosis que debía ingerirse, así como por cuánto tiempo, y por ello no se reportaban accidentes en las ceremonias religiosas donde se usaban plantas sagradas. Además, para cortar una planta sagrada el curandero primero debe pedir permiso a los dioses que la protegen para poder utilizarla, ya sea con fines medicinales o para otros propósitos.

Plantas sagradas

Como parte inseparable de las ceremonias religiosas se utilizaban plantas con fines rituales, pues los curanderos debían consumirlas para comunicarse con los dioses. Como ya hemos dicho, una de las plantas a la que se dio mayor uso ritual en el noreste fue el peyote, y desde principios del siglo XX es utilizada por los integrantes de la Iglesia Nativa Americana,⁵ extendiendo así el empleo de la cactácea.

En la región de Guadalcázar, San Luis Potosí, así como en diversas zonas de Tamaulipas, otra planta utilizada considerablemente con los mismos fines era el patol (*Sophora secundiflora*), que contiene unas semillas de color rojo parecidas al frijol, y que ingeridas en altas dosis pueden causar paro respiratorio, de ahí que los brujos las utilizaran para provocar la muerte de algún enemigo. Los integrantes de la Iglesia Nativa

Americana también utilizan el patol y es común emplear las semillas en forma de collares en los rituales, ya que no se ingiere debido a su gran toxicidad.

El uso del tabaco fue también de gran importancia, y la gran cantidad de pipas de piedra y de barro que se han encontrado en las excavaciones realizadas en el noreste señalan lo extendido de su uso, el cual seguramente tuvo también una función ritual.

Animales sagrados

En la celebración de algunas fiestas tradicionales resulta común el uso de animales sagrados para los nativos, ya que sin ellos estas ceremonias no podrían llevarse a cabo, pues por medio de la sangre de los animales se unen todas las ofrendas. En los mitos de creación también existen algunos animales sagrados porque son proveedores de alimentos. Así, cuando en ceremonias religiosas se imita el canto de los pájaros se muestra con ello la variedad y migración de aves en sus territorios, mismas que los hombres utilizaron al hablar sobre los mitos de creación, los animales y los lugares sagrados.

Dioses y deidades

Aun cuando no disponemos de suficientes documentos que nos describan las costumbres de los habitantes de estas tierras del noreste, sabemos que algunos dioses, representados en códices por los habitantes de las culturas mesoamericanas, provienen de las tierras del Norte y que Mixcóatl es uno de los más importantes. De acuerdo con Yólotl González:

Se le representaba como un hombre vestido con un sencillo taparrabo y pintura negra como antifaz; además, en una mano llevaba una cesta especial usada por los chichimecas para recoger la caza y en la otra un haz de flechas. Sus piernas están rayadas de blanco y rojo y su penacho está formado por dos plumas de garza. A veces lleva en las manos un escudo, armas e instrumento curvo que parece representar una constelación (González, 1995: 119).

⁵ La Iglesia Nativa Americana es un cuerpo religioso integrado por indígenas de varios grupos étnicos. La iglesia combina algunas enseñanzas del cristianismo tradicional con el uso sacramental del peyote, el cual induce alucinaciones o estados mentales anormales cuando es masticado, dando a quien lo utiliza un sentido de contacto directo con el dios. Su credo sincrético fue resultado de la presión misionera en un contexto genocida, de honda descomposición social. En su ideología confluyeron los conceptos del cristianismo con los de la religión indígena autóctona. El movimiento comenzó hacia la década de 1860, como una respuesta del pueblo indígena a la miseria y a la opresión que atravesaba. En 1925, como parte de un movimiento de defensa, un grupo de indígenas shoshone del estado de Idaho registró legalmente a la Native American Church. La Iglesia Nativa Americana se encuentra hoy plenamente consolidada y ejerce fuerza sobre la vida de medio millón de indígenas estadounidenses. <http://mb-soft.com/believe/tso/nativeam.htm> y http://www.takiwasi.com/Revista_1/El_peyote.html

Por otro lado, gracias a las evidencias correspondientes al llamado arte rupestre (petrograbados y pinturas) conocemos las representaciones de dioses a los que estos grupos sociales rendían culto, y así podemos observar que en toda esta zona “el sol era considerado como deidad” (Kirchhoff, 1944: 140). Al igual que hubo un culto al sol, también tenían entre sus deidades a la luna y las estrellas, principalmente la estrella de la mañana, y además tuvieron diosas del agua y del viento. Vemos aquí el concepto de la dualidad, presente de hecho en todas las culturas del continente americano.

Entre las representaciones de la pintura rupestre es posible encontrar al curandero mismo en diferentes actitudes, de acuerdo con la ceremonia o rito que estuviese celebrando. Muchos lugares donde se han encontrado petrograbados o pinturas rupestres representan paisajes rituales, por lo que ahí debieron haberse realizado ceremonias propiciatorias dedicadas a elementos de la naturaleza, como las lluvias.

Los dibujos encontrados en gran cantidad de piedras, así como en pinturas realizadas en cuevas, covachas y acantilados, es la manera en que la mayoría de los pobladores de estos sitios expresaban sus creencias y se comunicaban mutuamente. Así, la existencia de figuras geométricas como puntos, líneas rectas y curvas, cuadros, las hemos interpretado como elementos naturales y podrían representar rayos, soles y estrellas, dado que para diversas sociedades antiguas la construcción del orden cósmico está representado por el sol. Del mismo modo se crearon escenas de hombres —que pueden haber sido los jefes de esos grupos sociales o curanderos— y animales, lo cual nos hace ver que estos antiguos pobladores estaban íntimamente relacionados con su medio, del que dependían para sobrevivir.

El curandero en la comunidad

Para iniciar una ceremonia es necesario llamar al curandero de la comunidad, a quien se le tiene mucho respeto. Los estudios etnológicos realizados por Heidi Bässler (1977, 1984, 1997) y Dominique Chemin (1988) en la región pame

han demostrado que el curandero dispone de tiempo libre por estar desligado de actividades productivas, y además posee una personalidad peculiar, aptitudes y conocimientos especiales. Los hombres que disponen de tiempo y de tales conocimientos pueden convertirse en funcionarios religiosos, son los elegidos, y como tales tienen “entrada a la zona de lo sagrado, inaccesible a los demás miembros de la comunidad” (Eliade, *op. cit.*: 22). Por ello es capaz de influenciar o controlar el poder sobrenatural, el mayor de todos los poderes. Sin embargo, en todas las sociedades el pueblo también participa, de una u otra manera, en algunos aspectos de las prácticas religiosas y forma parte de los rituales.

No obstante, el curandero se convierte en un receptáculo susceptible de ser poseído también por otros espíritus, si bien éstos serán casi siempre almas de curanderos muertos u otros ‘espíritus’ que sirvieron a curanderos antiguos: “ante todo, son los espíritus de los muertos los que intervienen en la vida de los hombres para favorecerlos o perjudicarlos” (Levy-Bruhl, 1957: 70). Entre los utensilios empleados en las ceremonias, los curanderos llevan pequeñas vasijas que contienen polvos, en muchos casos de plantas alucinógenas, que deben ser esparcidas y evitar que los malos espíritus atraviesen su espacio; dichos elementos se utilizan como un arma para el viaje y es así como dirigen a los antepasados para obtener su apoyo, además les llevan ofrendas y les hacen sacrificios.

Como en otras partes de México, en el noreste encontramos una serie de formas animales, o nahuales, y fenómenos naturales que asisten al curandero como espíritus auxiliares y protectores; dadas las cualidades del ambiente semi-desértico en que transcurrió en su mayor parte la vida de esta gente, su mentalidad estuvo constantemente preocupada por la subsistencia, de ahí que el curandero debiera propiciarla por medio de los rituales.

Ceremoniales, fiestas y rituales

Las autoridades religiosas tuvieron un papel relevante dentro de la organización social entre las culturas del noreste de México, ya que te-

nían a su cargo la realización de rituales y ceremonias; así, el sacerdote o curandero “...es el que organiza los tiempos de los rituales, la fecha y la duración de éstos...” (Galinier, 1990: 156). A los curanderos se les reconocían poderes sobrenaturales, pues ellos servían de intermediarios entre los hombres y los dioses.

En lugares donde se construyeron edificios, como en Balcón de Montezumas, El Sabinito y San Antonio Nogalar (fig. 7), los sacerdotes o autoridades religiosas —que en muchos casos también fungieron como autoridades civiles— utilizaron ciertas plataformas elevadas para oficiar sus ceremonias cívicas y religiosas, de ahí la existencia de edificios rituales y centros ceremoniales. Los rituales consistían principalmente en ceremonias agrícolas propiciatorias, con el fin de obtener una buena siembra y asegurar que la cosecha fuera abundante, una relación donde el sacerdote fungía como el mediador entre la población y el Dios supremo.

Comentarios finales

Uno de los caminos más seguros para conocer sobre la observancia ritual de los antiguos mo-



● Fig. 7 Mapa de los sitios arqueológicos mencionados (tomado de Google Earth).

radores del noreste es el análisis de la información de los documentos virreinales y las crónicas elaboradas por diversos actores después de la conquista. Mediante dicha información, aunada al estudio sistemático de las evidencias arqueológicas, podremos conocer la forma en que pensaban las antiguas civilizaciones.

Aun cuando los documentos tienen un valor indiscutible, siempre debe tomarse en cuenta el punto de vista de quien escribe y con qué finalidad lo hace, pues la mentalidad española de esa época y la necesidad de convertir o exterminar a los nativos del noreste de México puede retorcir en mucho lo que se está manifestando. Por ello resulta indispensable un contraste entre los relatos y la cultura material para llegar a un acercamiento válido.

Es en este sentido que resultan interesantes dos publicaciones, una de ellas ya mencionada: un estudio sobre San Antonio Nogalar realizado por Stresser-Péan, y el relato sobre un proceso por hechicería reconstruido por Ruth Behar.

Stresser-Péan se vale de diversos autores para mostrar el proceso de desarrollo en esta región de la Sierra de Tamaulipas; por ejemplo, “escribe Santa María sobre los preparativos de las fiestas, sobre el uso del peyote y sobre la ejecución de las danzas [...] datos recopilados ciento cincuenta años antes entre los nómadas de Nuevo León” (Stresser-Péan, *op. cit.*: 553). Asimismo, y de acuerdo con el autor citado —quien señala cómo los nativos, además de las danzas, utilizaban cantos para acompañarlas y en ellos “solían dirigirse a la luna y a las nubes y algunas veces al sol y al frío” (Santa María, 1973: 113)—, Stresser-Péan interpreta que debió haber un culto a las fuerzas de la naturaleza.

El mismo autor también apunta la importancia que tuvo el uso del peyote en muchos de los rituales protagonizados por los grupos que se encontraban en estas

regiones, y al respecto dice: “sin duda lo más extraño de todo es el uso ritual del peyote en una región tan alejada de los lugares donde esa cactácea se encuentra en estado natural. Ya Alonso de León señala que ciertas tribus de Nuevo León debían procurarse peyote por medio del trueque o mediante expediciones clandestinas” (Stresser-Péan, *op. cit.*: 553).

Debemos recordar que uno de los lugares donde se encuentra en mayor abundancia esta planta es en el norte de San Luis Potosí, y si conocemos la movilidad que estos grupos de cazadores-recolectores tuvieron dentro de la región no resulta extraño que hubiese relaciones estrechas entre algunos de los grupos chichimecas, principalmente guachichiles, quienes habitaron una amplia región que incluía parte de San Luis Potosí y Tamaulipas.

Santa María⁶ menciona en su obra ciertos ancianos o ancianas que, bajo influencia del peyote, se creían inspirados por los seres sobrenaturales y podían lanzar vaticinios en medio de las noches de fiesta (*ibidem*: 555-556). “En el delirio de la embriaguez suele poner silencio algún viejo o vieja que, tomando la voz en tono magistral y abultado, a que todos aplican la atención, les pronostica los sucesos futuros...” (Santa María, *op. cit.*: 114). De aquí se desprende la importancia que tuvieron las mujeres en cuanto a los rituales y ceremonias.

Como ya señalamos, las danzas entre los habitantes del noreste tuvieron gran importancia, y Soriano menciona una ceremonia acom-

pañada de danza que se realizaba entre los pames y se llamaba “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 su tamborcillo a las manos, y haciendo mil visages, clava la vista en los circunstantes. Y con mucho espacio se va parando, y después de danzar muchas horas, se sienta en un banquillo y con una espina se pica la pantorrilla, y con aquella sangre que le sale rocía la milpa, a modo de bendición. Y antes de esta ceremonia, ninguno se arriesgaba a coger un elote de las milpas, decían, que estaban doncellas (Soustelle, *op. cit.*: 538).

También es interesante el relato que nos ofrece Behar acerca de un juicio contra una bruja guachichila, y aun cuando tiene lugar en 1599 es interesante anotarlo. Esta anciana tuvo visiones (probablemente provocadas por la ingestión de peyote) relativas a venados montados a caballo, lo cual Behar interpreta como una representación invertida, pues en este caso los chichimecas, tradicionalmente cazadores de venados, han sido cazados por los españoles (Behar, 1995: 40-41). En otra parte del relato se menciona una nueva visión de esta anciana guachichila, sobre la resucitación de su hija dentro de una iglesia, y Behar la interpreta como “una visión de la muerte para los españoles y de vida nueva para los indios” (*ibidem*: 43); a través de estas interpretaciones podemos conocer un poco más sobre la organización social de los guachichiles, donde aparece claramente expresada la importancia de los curanderos “con poderes mágicos que les dio una fuerza política” (*ibidem*: 47).

Es relevante anotar el papel de la mujer en este relato, ya que se le atribuyen poderes religiosos y quizá, como dice Behar, hasta políticos. Además, su poder al transformar a los hombres en animales y la capacidad para rejuvenecer o revivir a los indígenas muertos puede darnos una idea de que este tipo de ceremonias no debió diferir en mucho de las que pudieran haberse dado en la época anterior a la llegada de los españoles. Los habitantes de Mexquitic, San Luis Potosí, piensan que sus ancestros fueron

⁶ Vicente José María de Santa María y Martínez nació en Valladolid, Michoacán, en 1755. Desde muy joven mostró inclinación hacia la vida religiosa. Las casas franciscanas de la provincia de Michoacán eran espléndidas y el joven Santa María decide ingresar a la orden franciscana. Fue una persona distinguida; en 1792 fue confirmado en el puesto de lector de teología en Valladolid. Posteriormente se adhiere al movimiento de independencia, estuvo recluido en 1809 en el convento del Carmen en Valladolid, de donde escapa y marcha a la ciudad de México. Elaboró un proyecto de constitución que era una de las mayores preocupaciones de Ignacio López Rayón. Durante 1813 José María Morelos y Pavón convocó –en Acapulco– a ciertos personajes para preparar el Congreso, y Santa María, como pudo, llegó a esa ciudad justamente cuando la peste assolaba la región por lo cual fallece de ese mal en 1813.

los guachichiles y no los tlaxcaltecas, como fue de hecho, pero de esta manera se ha logrado preservar una memoria cultural de la presencia de los chichimecas en la zona.

Aun cuando en arqueología es difícil determinar los objetos que tuvieron uso ritual, hay varias cláusulas que conviene seguir para ello, y de acuerdo con Leone debemos mencionar la importancia de conocer el desarrollo de los pueblos en estudio, así como sus materiales:

Arqueológicamente hay una gran cantidad de depósitos compuestos por materiales que pueden ser identificados en un sitio conforme se va entendiendo su desarrollo no sólo en lo que se busca, sino también en donde se busca. El primer patrón que se hace claro es la composición de los depósitos; el segundo el lugar donde están puestos [...] Muchas veces estamos tratando con materiales que forman parte del mismo conjunto de prácticas (Leone, 2001: 147).

Los restos materiales reflejan el mundo de significados de quienes los hicieron y utilizaron. La reconstrucción arqueológica de los patrones de las prácticas religiosas requiere la presentación de un gran número de datos que no fueron conocidos para quienes practicaron esos ritos y ceremonias.

Bibliografía

- Aguilar, Manuel
2003. "Etnomedicina en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, núm. 59, pp. 26-31.
- Bässler, Heidi
1997. *Los pames. Baluarte de la resistencia indígena de Querétaro*, 4 CD'S, México, CIESAS (La Huasteca, visiones e interpretaciones).
- Beals, Ralph
1932. *The Comparative Ethnology of Northern Mexico, before 1750*, Berkeley, University of California Press.
- Behar, Ruth
1995. *Las visiones de una bruja guachichil en 1599: Hacia una perspectiva indígena sobre la conquista de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí.
- Carrasco Pizana, Pedro
1979. *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, ed. facs., Toluca, Gobierno del Estado de México [1950].
- Cervantes Salazar, Francisco de
1560. *Crónica de la Nueva España*, edición digital disponible en <http://www.readme.it/libri/Letteratura%20spagnola/Cr%C3%B3nica%20de%20la%20Nueva%20Espa%C3%B1a.shtml>
- Chemin, Bässler Heidi
1977. *Sobrevivencias precortesianas en las creencias de los pames del norte, estado de San Luis Potosí, México*, San Luis Potosí, Biblioteca de Historia Potosina (Serie Cuadernos, 54).
1984. *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI.
- Chemin, Dominique
1988. *El chamanismo en la región pame de Santa María Acapulco y de Tancoyol, Qro.*, San Luis Potosí, Biblioteca de Historia Potosina (Serie Cuadernos, 92).
- Dávila, Patricio
1992. "El peyote en la arqueología de San Luis Potosí, México", ponencia presentada en la Conferencia Internacional Plantas, Chamanismo y Estados de Conciencia, Casa de la Cultura de San Luis Potosí.
- Eliade, Mircea
1960. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE.
- Estrada Lugo, Erik
1998. "Plantas sagradas y legislación", en Yuri, Escalante, Ari Rajsbaum y Sandra Chávez (coords.), *Derechos religiosos y pueblos indígenas*, México, INI.
- Evans-Pritchard, E.E.
1964. "Religión", en *Acta Anthropologica*, época 2, vol. II, núm. 4, pp. 9-15.
- Evans S., Richard y Albert Hofmann
1982. *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, México, FCE.

- Furst, Peter T.
1976. "Shamanistic Survivals in Mesoamerican Religion", en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, 1974, vol. III, pp. 149-157.
- Galinier, Jacques
1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI.
- Galinier, Jacques, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.)
1995. *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés/CEMCA.
- García Valencia, Hugo Enrique
2006. "Territorios en disputa y paisajes rituales. Refracciones de globalización y nación en lo local", ponencia presentada en el Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla.
- Geertz, Clifford
1973. *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
- González Torres, Yólotl
1995. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Larousse.
- Hall, Robert L.
1997. *An Archaeology for the Soul. North American Indian Belief and Ritual*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press.
- Hoebel, Adamson
1961. *El hombre en el mundo primitivo*, Barcelona, Omega.
- Jiménez Moreno, Wigberto
1944. "Tribus e idiomas del Norte de México", en *El Norte de México y el Sur de los Estados Unidos, III Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, SMA, pp. 121-133.
- Kelley, J. Charles
1971. "Archaeology of the Northern Frontier: Zacatecas and Durango", en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians: Archaeology of Northern Mesoamerica*, vol. 11, parte 2, Austin, University of Texas, pp. 768-801.

1980. "Alta Vista, Chalchihuites: Port of Entry on the Northwestern Frontier of Mesoamerica", en Rutas de Intercambio en Mesoamérica y el Norte de México, XVI Reunión de Mesa Redonda, Saltillo, Coahuila.
- Kirchhoff, Paul
1944. "Los recolectores-cazadores del Norte de México", en *El Norte de México y el Sur de los Estados Unidos, III Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, SMA, pp. 133-144.
- Langenscheidt, Adolphus
1988. *Historia mínima de la minería en la Sierra Gorda*, Windsor/México, Rolston-Bain.

1997. "La minería en el área mesoamericana", en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 27, septiembre-octubre, pp. 6-9.
- Leone, Mark P., Gladys-Marie Fry y Timothy Ruppel
2001. "Spirit Management Among American of African Descent", en Charles E. Orser Jr. (ed.), *Race and the Archaeology of Identity*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 143-157.
- Levy-Bruhl, Lucien
1957. *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, Leviatán.
- Lévi-Strauss, Claude
1964. *El pensamiento salvaje*, México, FCE (Breviarios, 173).
- Lowie, Robert H.
1924. *Primitive Religion*, Nueva York, Bone and Liveright.
- Lozoya, Javier
1983. "Sobre la investigación de las plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas de México", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 16, pp. 193-206.
- Martínez, Maximino
1987. *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, FCE.
- Mithen, Steve
1997. "From Domain Specific to Generalized Intelligence: A Cognitive Interpretation of the Middle/Upper Paleolithic Transition", en Colin Renfrew y Ezra B. W. Zubrow (eds.), *The Ancient Mind, Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 29-39.

- Porteus, Stanley
1931. *The Psychology of a Primitive People, a Study of Australian Aborigine*, Londres, Buttler and Tanner.
- Ramírez, Elisa
2003. “El toloache o yerba del diablo”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 59, pp. 56-57.
- Ramírez, Gustavo
2007. *Panorama arqueológico de Tamaulipas*, Ciudad Victoria, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de Tamaulipas.
- Real Academia Española
1970. *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Renfrew, Colin
1997a. “Towards a Cognitive Archaeology”, en Colin Renfrew y Ezra B. W. Zubrow (eds.), *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-12.
1997b. “The Archaeology of Religion”, en Colin Renfrew y Ezra B. W. Zubrow (eds.), *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 47-54.
- Renfrew, Colin y Paul Bahn
1997. *Archaeology. Theories, Methods and Practice*, Londres, Thames and Hudson.
- Rodríguez, François
1985. *Les Chichimeques. Archéologie et Ethnohistoire des Chasseurs-Collecteurs du San Luis Potosí, Mexique*, México, CEMCA (Etudes Mesoaméricaines, vol. XII).
- Rzedowski, Jerzy
1956. “Notas sobre la flora y la vegetación del Estado de San Luis Potosí. III. Vegetación de la región de Guadalcázar”, en *Anales del Instituto de Biología de México*, vol. XVII, núm. 1, pp. 169-228.
- Santa María, fray Guillermo de
2003. *Guerra de los chichimecas (México 1575 – Zirosto 1580)*, paleografía Alberto Carrillo Cázares, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis.
- Santa María, fray Vicente de
1973. *Relación histórica de la colonia del Nuevo Santander*, introducción y notas de Ernesto de la Torre Villar, México, IIB-UNAM.
- Soriano, Juan Guadalupe
1766. *Prólogo Historial. Copia manuscrita del original*, San Luis Potosí, Col. Antonio de la Maza.
- Soustelle, Jacques
1993. *La familia otomí-pame del México Central*, México, FCE/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Stresser-Péan, Guy
2000. *San Antonio Nogalar: La sierra de Tamaulipas y la frontera noreste de Mesoamérica*, San Luis Potosí, CEMCA/CIESAS.
- Turner, Victor
1999. *La semántica de los símbolos*, México, Siglo XXI.
- Valdés, Carlos Manuel
1995. *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la colonia*, México, CIESAS/INI.
- White, Leslie A.
1949. *The Science of Culture. A Study of Man And Civilization*, Londres/Nueva York, Grove Press/Evergreen Books.
- Zaragoza, Ocaña Diana
1991. “Tradiciones funerarias prehispánicas en el noreste de México”, en Joaquín Muñoz Mendoza (ed.), *América: religión y cosmos, Cuartas Jornadas de Historiadores Americanistas*, Santa Fe, Junta de Andalucía/Diputación Provincial de Granada/Sociedad de Historiadores Mexicanistas, pp. 105-115.
1992. “El papel de las almas de los muertos en Mesoamérica septentrional”, ponencia presentada en la Conferencia Internacional Plantas, Chamanismo y Estados de Conciencia, San Luis Potosí.
1996. “Presencia pame prehispánica en la región de Guadalcázar”, en *XII Coloquio Pame. Los Pames de San Luis Potosí y Querétaro*, San Luis Potosí, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, pp. 75-87.
1998. “Intercambios comerciales prehispánicos entre el área de Guadalcázar y la Huasteca”, en

Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca, México, San Luis Potosí, CIESAS/Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí/CEMCA/IPN/UAC/INI, pp. 31-38.

2000. "Interrelación de grupos cazadores-recolectores y sedentarios en la Huasteca", en *Nómadas y sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, México, IIE-UNAM, pp. 143-150.

2005. "Characteristic Elements Shared by Northeastern Mexico and the Southeastern United States", en *Gulf Coast Archaeology, the Southeastern U.S. and Mexico*, Tampa, University of Florida Press, pp. 245-249.

