



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**El camino del tiempo.**

**Una cosmología ranchera del norte central de México.**

PAULINA ROCÍO DEL MORAL GONZÁLEZ

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Jorge Pablo Saúl Millán Valenzuela

Asesores: Dr. Carlos Garma Navarro  
Dra. María Eugenia Olavarría Patiño

México, D.F.

Marzo, 2013







“The conception of Nature as a single connected system of events  
united by laws is the final and most difficult outcome of abstraction”  
–Otto, *The Idea of the Holy*, 1923.

“El *Dasein*, en cuanto ‘estar-en-el-mundo’, es al mismo tiempo un *estar-el-uno-con-el-otro*”.  
–Heidegger, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*.



A Minerva y Fernando, por sus dones.  
A la memoria de Omar, Hilda y Alejandro.  
A Juan Manuel.





# Índice

Agradecimientos	15
Introducción	19
Panorama desde el cerro: una mirada a los estudios sobre campesinos y rancheros	19
Plan general de esta tesis	32
1. Del animismo clásico a los nuevos animismos	39
El animismo en el siglo XIX	40
Siglo XX: los enfoques y formulaciones post-animistas	46
Hacia una nueva <i>episteme</i> de lo humano	55
Conclusión	63
2. Regionalización y marco histórico	65
La noción de "norte central o norte-centro" de México	65
El campo de estudio etnológico	67
La región histórica	67
Antecedentes del culto al Santo Madero	76
¿Guerra de imágenes o guerra de espacios?	82
La mancha del peñasco y la sustitución de imágenes	84
Conclusión	85
3. San Marcos y sus vecinos regionales	87
4. Cuerpo, persona y <i>socius</i>	97
La construcción social de la persona	97
La exclusión social: cuerpos estigmatizados, castigados y proscritos	112
El cuerpo social	114
La incorporación social	118
Cuerpo, comida y sexo	120
Vestir el cuerpo	126
Conclusión	129
5. Cuerpo, enfermedad y ritual terapéutico	131
Los especialistas, su iniciación y sus remedios	131
Taxonomías corporales	133
La permanente vulnerabilidad de los cuerpos	134
El cuerpo como esquema cósmico	138
La luna, la mujer embarazada y los humores corporales	141
Los cuerpos son intercomunicables	143
Los agentes deletéreos	144
<i>El susto</i>	144
<i>El susto pasa'ó</i>	145
<i>El mal aire</i>	146
<i>El ojo</i>	147
<i>La bilis</i>	148
<i>La mala enfermedad o el mal puesto</i>	148
El principio transferencial entre existentes	148
La polaridad entre humores corporales y aromas terapéuticos	150
Conclusiones	152
6. El Santo Madero, elementos para una interpretación simbólica	155
Cuerpo, persona y cruz en la teología cristiana	155

	El cuerpo nativo en el septentrión novohispano	157
	La relación entre imagen y divinidad	161
	El género del madero	162
	El madero como persona	163
	El madero y sus elementos	166
	Un madero sin leyenda	169
	El madero como ancestro	172
	Conclusión	173
7.	La cruz, la parcela, la lluvia y el paisaje pluvial	175
	La región hidrológica y su precipitación pluvial	176
	Los cultivos de temporal	177
	La relación con la tierra	178
	El simbolismo de la parcela	179
	Las <i>señales del tiempo</i>	182
	<i>El cerro que brama</i>	183
	<i>Las señales vegetales, animales y celestes</i>	185
	<i>El aire, el pitacoche, la lluvia y el trueno del sur</i>	186
	<i>Nube precursora, la nube vaca</i>	187
	La nube guadalupana	193
	El encuentro de nubes, las tempestades y otros meteoros	194
	La Canícula	196
	La cruz y la tormenta	196
	Conjuros contra la lluvia y el granizo	198
	Las señales de horizonte, los elementos y los rumbos cardinales	199
	<i>La Palma</i>	200
	<i>La Entrada del Año</i>	202
	<i>El Ojo de Buey</i>	202
	<i>El arco iris</i>	204
	<i>Halos solar y lunar</i>	205
	<i>La luna</i>	206
	El santoral y <i>las aguas</i>	208
	La cardinalidad de los maderos	212
	Conclusión	214
8.	El colectivo animal	215
	La transición del venado al ganado	217
	El venado hoy	221
	La relación con el ganado	224
	La relación con el rebaño	225
	La polaridad doméstico-montuno	227
	La alimentación y los animales	232
	Los animales en el relato mítico	235
	La polaridad maldito-bendito	237
	La media luna y el carácter acuático	242
	Animales singulares	243
	El tlacuache, el mapache y el tejón	244
	Animales híbridos y adoptados, seres intermedios	245
	Los animales en el ritual	246
	La Danza de Caballitos	249
	Conclusiones	252
9.	Tiempo, cosmos y ritual	255
	El tiempo y su espectro cualitativo	256
	La construcción animista del tiempo	258
	El tiempo cíclico	261
	Los ciclos agroganadero, meteorológico y religioso	263
	Las constelaciones rancheras y los rumbos cardinales	265
	Las constelaciones, las nubes y la lluvia	273
	Ritual y cosmos	275
	<i>El cuerpo como operador cósmico</i>	275
	<i>La construcción ritual del espacio</i>	277

<i>El traje ritual</i>	280
<i>Construyendo el cosmos por medio de la danza</i>	285
<i>Ralentización y aceleración</i>	290
Conclusiones	292
Reflexiones finales. Fisicalidades e interioridades, transformaciones y relatividad.	295
Apéndice 1: Calendario de los ciclos agrícola, ganadero, meteorológico, fiestas religiosas y peregrinaciones. 2011	305
Apéndice 2: Principales poblaciones citadas	309
Apéndice 3: Fotografías	311
Fuentes	323



## Índice de mapas, cuadros y figuras

### MAPAS:

1.	Desierto de Chihuahua	66
2.	Cuenca hidrológica de baja precipitación	66
3.	La jurisdicción de Nieves	68
4.	La región a fines del siglo XVIII, aún con carácter de frontera ("Plano de los curatos de la Nueva Galicia", 1780)	71
5.	Ubicación del municipio de Santa Clara, Durango	87
6.	San Marcos y el paisaje pluvial	193
7.	Los maderos de San Marcos y el madero de la Estancia de Santiago	212

### CUADROS:

1.	Diferencias y semejanzas entre las nubes vaca y toro	192
2.	Polaridad pacífico-salvaje de los meteoros	196
3.	Caracterización del evento meteorológico denominado La Palma	200
4.	Caracterización del evento meteorológico denominado Ojo de Buey	203
5.	Arco iris y elementos relacionados	205
6.	Polaridad entre animales domésticos y de monte	231
7.	Combates rituales entre humanos y animales y sus variantes	251
8.	Constelaciones vernáculas y sus orientaciones cardinales	269

### FIGURAS:

1.	Tipos de fontanelas y sus intersecciones	141
2.	Cuitlacoche común <i>Mimidae (Toxostoma curvirostre)</i> o <i>Curve-billed Trasher</i>	186
3.	Esquema cardinal de La Palma	201
4.	Esquema cuaternario de horizonte	201
5.	Espectro cromático del Ojo de Buey con los elementos	203
6.	Esquema de horizonte del Ojo de Buey	204
7.	Halos solar, lunar y connotaciones meteorológicas y corporales	206
8.	Recuas y jinetes en Cueva de las Mulas, Durango	219
9.	Gallina en Sitio La Colmena, Querétaro	219
10.	Constelación de Orión	267
11.	El Carro Chico, El Carro Grande y La Estrella del Norte	267
12.	<i>Continuum</i> espacio-temporal de la enramada	288

## Siglas, abreviaturas y notas editoriales

### SIGLAS

IIB-UNAM	Fondo Franciscano, Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM. FF Fondo Franciscano
AHPH	Archivo Histórico de Parral de Hidalgo
NMSU	New Mexico State University, Río Grande Historical Collections AHAD Archivo Histórico del Arzobispado de Durango
AP SMA	Archivo de la Parroquia de San Miguel Arcángel, Arzobispado de Durango, Miguel Auza, Zacatecas. LG Libro de Gobierno
AGI	Archivo General de Indias
AJAE/UIA	Archivo Juan Agustín de Espinoza/ Universidad Iberoamericana-Laguna

### ABREVIATURAS

Juan Aldama = JAZ

Miguel Auza = MAZ

Ignacio López Rayón = RYN

El Alamillo = ALM

San Marcos = SM

### NOTAS EDITORIALES

Las palabras y expresiones vernáculas se connotan con cursivas a lo largo del texto.

En general, se respetó la ortografía original de los documentos históricos citados.

En la primera mención se consignan los datos completos de los informantes (edad, localidad y fecha); en las subsecuentes sólo su nombre; en aquellos que tienen más de una entrevista se indican las fechas.

Se usa mayúscula en la palabra Reliquia cuando se trata de la comida colectiva, para distinguirla de otras reliquias referidas a objetos rituales. También se distinguen con mayúscula términos como Monarca y Capitán, cargos rituales de las danzas.

## Agradecimientos

En primer término, agradezco a mi director de tesis, Saúl Millán Valenzuela, su buena disposición, confianza y paciencia permanentes, su escucha sensible y su vigilancia epistemológica. Del mismo modo, va mi reconocimiento a María Eugenia Olavarría Patiño por haberme invitado al programa de Posgrado de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), y a ella y Carlos Garma Navarro por su retroalimentación y apoyo a lo largo del proceso de investigación. La beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, de octubre de 2008 a septiembre de 2011, me permitió realizar mis estudios de doctorado y sufragar el trabajo de campo por tres años. Por un trimestre adicional, esta tesis recibió apoyo del proyecto: *“Parentesco, cuerpo y reproducción. Representaciones y contenidos culturales en el contexto mexicano contemporáneo”* financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) *proyecto CB-2006-1-5638*, bajo la responsabilidad de la Dra. María Eugenia Olavarría. La última fase de escritura fue subvencionada con una beca de terminación de tesis otorgada por la UAM y el Instituto de Ciencia y Tecnología (ICYT) del Distrito Federal, clave 95110099.

Quiero agradecer a Paulín Salazar por hacerme notar la singularidad de la fiesta de los maderos de San Marcos. Sin la hospitalidad de nuestros informantes, los antropólogos no podríamos realizar nuestras estancias de campo; a todos ellos, mi más sincero agradecimiento por su tiempo, espacio y atenciones. En especial a mis anfitriones Flor Montes Flores, Rafael García, Leopoldo Ramos, Emilia Salazar, Filomena Rodríguez, Carmela García, Alfonso Valtierra, María Núñez, Manuel de Jesús Zúñiga, Trini Valtierra, Socorro Navarrete, Isaías Morales, Luisa Mata, Simón Gutiérrez, Carmelo Niño, Raquel García, Karla Ibáñez, Socorro Jáquez, Paulín Salazar e Isabel Pérez. Agradezco el profesionalismo de mis guías de campo, en especial a Jaime Favela, amigo de varios años, y Marco González Salas, quienes con riesgo de sus camionetas me condujeron sana y salva a destinos de difícil acceso.

A los miembros de las comunidades rituales de los pueblos visitados: José Valtierra, Luis Carlos Jáquez Espino, José Ángel Cruz Jiménez, Esperanza Salas, Jesús Salvador Ochoa Perales, Jesús Pérez Mendieta, Ángel Alarcón Hernández, Carlos Flores Rodríguez, Agustín Luján Galarza por su diálogo cualitativo. Al párroco del templo de San Miguel Arcángel, Lisandro Alonso Rivas Morán, por permitirme el acceso a los libros parroquiales. Al profesor Arturo Díaz Cruz, promotor cultural sanmigueleño, por la bibliografía regional, al igual que la proporcionada por los cronistas Rigoberto Perales, de Miguel Auza, y José Arturo Castillo, de Río Grande, y a Mario Garduño, de Juan Aldama, por ponerme en contacto con Josefina y Leticia Rodríguez Pérez. A don José Ramos que siempre me prestaba un banquito para aguantar las largas jornadas de danza. A

todas las personas que me permitieron explorar sus cuadernos de alabanzas. A los dueños de los coloquios que autorizaron su registro, como Juanita Paz, de San Marcos; J. Antonio Huízar, por intermedio de Isaías Morales, de Rayón; a Casimira y José Fraire, Ascensión Martínez Zárate, de Santa Clara, por mediación de Carmen Aguilar de Vargas, María Concepción González de Aguilar y María Guadalupe Aguilar de Aguilar; les agradezco sus buenos oficios.

Otros amigos y conocidos que me proveyeron con libros, tesis, artículos, datos o apoyos logísticos son: José Valdez e Irma García, Hugo Cotonieto, Haydée Quiroz, Javier Guerrero, Araceli Reynoso, Gerardo Kloss y Adriana Hernández, Mónica Cravioto, Patricia Fernández de Castro, Cirila Quintero, Héctor Medina, José Luis Punzo, Juan José Atilano, Valentina Garza y Sara Moreno. En especial aprecio los puntos de vista, sugerencias y acceso a su biblioteca brindados por Jorge Antonio Reyes Valdez, así como por compartir sus notas etnográficas sobre la fiesta de la Santa Cruz en el norte serrano de Durango. Así mismo, agradezco a Bridget Zavala su apoyo técnico en la elaboración de los mapas del paisaje pluvial; a Oscar E. Santana por facilitarme mapas de la región histórica; a Daniel Flores por sus mapas estelares de Durango; a Carolina González, por compartir sus videos históricos de las fiestas de Miguel Auza; a Miguel Ángel Reyna por su trabajo fotográfico; a Francisco Valdés Perezgasga por sus fotos de aves; a William Hatch por su provocación filosófica, y a Juan Manuel González Vera, por su amistad y acompañamiento emocional durante fases críticas del trabajo. Sin olvidar a Socorro Flores Rivas, del Posgrado de Antropología, por su amable soporte a distancia.

Agradecimientos institucionales van dirigidos al Comisariado Ejidal de San Marcos y sus titulares sucesivos durante 2009-2011. A José Abad Calderón Partida, del Observatorio Meteorológico de Torreón (Conagua), por su apoyo documental con información pluviométrica. A Rosario Páez Flores, jefa del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, por permitirme consultar el Archivo Franciscano; a María Auxilio Maldonado Romero, directora del Archivo Histórico del Estado de Zacatecas, por facilitarme bibliografía; a Charles B. Stanford y Jennifer Chavez, del Departamento de Archivos y Colecciones Especiales de la Biblioteca de la Universidad Estatal de Nuevo México, por enviarme copias electrónicas de documentos del fondo Durango Papers. Así mismo, a Lorena Villanueva, del Laboratorio de Plantas Vasculares de la Facultad de Ciencias de la UNAM, y Víctor W. Steinmann, del Instituto Nacional de Ecología, por identificar algunas plantas, y a Anne Hobbs, del Laboratorio de Ornitología de Cornell University, por su colaboración.

Doy gracias a Diego Prieto, Alejandro Vázquez y Carlos Viramontes, del INAH Querétaro, por su apoyo bibliográfico y por el intercambio de perspectivas sobre las culturas del semidesierto; a William Breen por sus instructivas sugerencias; a los coordinadores y miembros del Seminario Sistemas Rituales, Míticos y Estéticos, de El Colegio de San Luis, y del Seminario de Estudios Antropológicos y Socioculturales en el Noreste de México, del CIESAS-Monterrey, por su valiosa



retroalimentación al exponer ante ellos versiones preliminares de algunos temas de esta tesis. Cabe decir que de lo que aquí se expone soy la única responsable.

Al maestro Jesús Montoya Briones (*qepd*), por la inspiración y el contraste que proveyó su trabajo sobre el 'modo de vida ranchero' en Monte Escobedo, Zacatecas.

Por último, agradezco a mis hermanos Jorge y Luis Gerardo por su asesoría y apoyo técnico con los equipos electrónicos, y en general a mi familia y amigos por su solidaridad.



## Introducción

Esta tesis presenta una cosmología ranchera de una región cultural del norte central de México. Pero ¿cuál es la pertinencia de realizar un estudio de este tipo hoy en día? Además de considerar que es un patrimonio inmaterial que merece ser preservado, a continuación doy una fundamentación y a la vez planteo un problema teórico-metodológico en torno al análisis contemporáneo de la cultura campesina-ranchera.

### **Panorama desde el cerro: una mirada a los estudios sobre campesinos y rancheros**

En términos generales, la investigación social sobre campesinos en México se ha centrado más en los aspectos económicos e históricos y menos en los culturales, y dentro de éstos las aproximaciones cosmológicas se han restringido a los grupos indígenas.

La asimetría entre estas aproximaciones pone de manifiesto, a la par que el predominio de algunos paradigmas científicos y ciertas inercias disciplinares, una preocupación histórica por incorporar a los habitantes rurales al desarrollo nacional –a semejanza del indigenismo–, al tiempo que se connota la vida rural como signo de atraso y opuesta a la ‘civilización’ de la vida urbana-industrial, sin ver en ella un modo de vida tan legítimo como cualquier otro. Bajo estos signos, buena parte de los estudios económicos y sociológicos sobre las comunidades campesinas se han concebido en su articulación con lo urbano y la modernidad, de ahí que se hable del carácter ‘pre-moderno’ de sus modos de vida o ‘pre-capitalista’ de sus economías, y por consiguiente sus manifestaciones culturales también hayan sido vistas desde puntos de vista que destacan aspectos tales como la ‘adhesión a la tradición’ y la ‘resistencia al cambio’. Es decir, su sociedad y su cultura son analizadas desde lógicas externas, con énfasis en lo que adolecen o deberían ser.

Desde mi punto de vista las razones que explican este estado de cosas en la investigación rural se relacionan en general con la construcción teórica de lo que se entiende por campesino, primero, y más tarde, por ranchero, pero en particular por los conceptos de cultura y sociedad que encuadran a ambas definiciones. Para este análisis, selecciono dos corrientes de investigación que me parecen representativas de la cuestión: los estudios de campesinado y los estudios sobre sociedades rancheras. Del primer caso haré un repaso sucinto, y del segundo, sin ser exhaustivo, me centraré en hitos y tendencias generales de su trayectoria.

Con pulsos que surgieron de las economías clásica y neo-clásica, de la antropología económica y más tarde de la sociología y la economía política marxistas, los estudios sobre

campesinado se enraizan en nociones y nexos conceptuales que delimitaron su campo de contenido y marcaron su desarrollo ulterior, por ejemplo: el campesinado como entidad semi-independiente y parcialmente integrada a la sociedad industrial, o sea sociedad parcial con cultura parcial (Kroeber, 1923); la pequeña comunidad, con su pequeña tradición en relación a la gran tradición (Redfield, 1930, 1965); la unidad económica campesina (Chayánov, 1966); la importancia de las relaciones sociales en las sociedades rústicas (Firth 1951); la teoría del bien limitado (Foster 1965); la tipología del campesinado en función de relaciones estructurales y no en rasgos o características (Wolf, 1955) y el modo de producción parcelario (Marx, 1852).

Robert Redfield ya había señalado en *Peasant Society and Culture* (1956) que “un campesino es un hombre que está en control efectivo de un pedazo de tierra con la cual ha estado ligado por lazos de tradición y sentimiento” y que “la tierra y él mismo son una unidad, un cuerpo de relaciones establecidas desde el pasado” (Redfield, [1956] 1989: 19). También recalcó que debido a las diferencias regionales en las actitudes tradicionales, era mejor optar por “caracterizar los valores campesinos de cada parte del mundo por separado” ya que la predominancia de ciertas configuraciones podría variar en función de “alguna peculiaridad de la historia antigua de esta gente” o debido a “eventos más recientes” (*ibid.*: 70). A este autor le pareció ver en distintos tipos de comunidades campesinas del mundo lo que él llamó una igualdad inalterable (*imperturbable sameness*), pero también hizo notar que “afirmar las semejanzas importantes sin atender a las diferencias” entre grupos tan separados en espacio y tiempo “no es buena ciencia, pero es una buena manera de mantener un debate” (*ibid.*: 61, 62).

Y Redfield, además de inaugurar el campo de estudio de las relaciones entre tradición y modernidad (con cierta influencia evolucionista de Maine), aportó al debate sobre la campesinidad una definición de la cultura campesina como “un ordenamiento de la humanidad que guarda algunas semejanzas a través de todo el mundo” (*ibid.*: 17), concibiendo a ésta como una pequeña tradición local que está en relación con la gran tradición de la sociedad mayor (*ibid.*: 42).

Redfield propuso en *The Little Community* (1955) que para entender una comunidad como un todo, había que recurrir al *ethos* como idea organizadora, y entonces “el mundo significativo total del aldeano se enfoca con nitidez”. Así, la perspectiva desde “el *ethos* vuelve accesible la totalidad de la cultura desde dentro con más inmediatez que al considerar el sistema ecológico, la estructura social o la personalidad grupal”. Para este antropólogo estadounidense el significado esencial del *ethos*<sup>1</sup> radica en su carácter normativo, es decir, en lo que es bueno y deseable para

---

<sup>1</sup> La definición de *ethos*, restrictiva en Redfield a un sistema normativo, se amplía con Clifford Geertz, quien aclara que “los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, los elementos de evaluación, han sido generalmente resumidos bajo el término *ethos*, en tanto que los aspectos cognitivos y existenciales se han designado con la expresión “cosmovisión” o visión del mundo. El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las

una buena vida (y también lo malo), ya que al describir el *ethos* se describe su cosmos inherente ([1955] 1989: 86, 80, 85).

En “The Primitive World View” (1952), Redfield define la cosmovisión como “el punto de vista sobre el universo característico de un pueblo”, distinguiéndolo de cultura, *ethos*, modo de pensamiento y carácter nacional (1952: 30). Según este autor, la cosmovisión sería el punto de vista desde adentro, mientras que la cultura sería el punto de vista externo del antropólogo al describir el modo de vida de un grupo en términos de sus costumbres e instituciones distintivas.

Como señala Iwaniszewski, Redfield separa la noción de cosmovisión de la de cosmología, a la cual define como “una reflexión sistemática del pensador especializado” (1952: 32) o como “un esfuerzo intelectual hacia la comprensión del cosmos” (1953: 88) (citas de Iwaniszewski, 2009: 20).

A pesar de que con estas ideas Redfield había hecho un planteamiento metodológico integral que habría resultado productivo para los estudios campesinos sucesivos, sus aportes, en particular sus nociones de comunidad y cosmovisión, fueron más seguidos por los antropólogos al estudiar las comunidades indígenas, que por los sociólogos campesinistas. Por su parte, los campesinistas marxistas, con todo y su concepción materialista de la historia, cayeron en la provocación de buscar una definición trans-histórica del tipo ideal de campesino.

En el contexto de las reformas agrarias gubernamentales, la rama mexicana de los estudios de campesinado se expresó en los trabajos de Stavenhagen (1966) sobre la estructura agraria; Bartra (1974) acerca de las formas de propiedad y los actores sociales agrarios; Díaz Polanco (1977, 1981) en torno al modo de producción campesino y los indígenas como componentes de la clase campesina; Esteva (1980) respecto al campo mexicano como terreno de disputa política, y Palerm (1978) sobre el papel del medio ambiente, las técnicas y la organización socio-política en la agricultura, entre otros autores.

Uno de los puntos de partida de los campesinistas fue la búsqueda esencialista de rasgos intrínsecos que configurarían un universal de “lo campesino”, más desde una tipología basada en los modos de producción que de un análisis cualitativo de los modos de vida, o bien subordinando los segundos a los primeros. Su debate sobre los géneros, especies y clases de campesinos – jornalero, granjero, campesino comunitario, ejidatario, o la estratificación leninista entre pobres, medios y ricos– traslucía la disputa entre dos concepciones teóricas: la chayanovista (la continuidad histórica del campesinado) y la leninista (la desaparición del campesinado por la vía de su proletarización en el capitalismo). Estaba, además, la preocupación subyacente por ver a los campesinos como sujetos potencialmente revolucionarios en una época marcada por la pugna

---

cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo” ([1973] 2005: 118).

ideológica mundial entre capitalismo y socialismo. La búsqueda de un tipo ideal de campesino complicó la definición de términos más globales como sociedad campesina y cultura campesina.

En rigor, la expresión “la sociedad campesina” en Foster, Redfield y otros va en contra de su propia definición del concepto de campesinos, ya que, de acuerdo con Kroeber, ambos afirman que los campesinos “constituyen sociedades-en-parte que tienen culturas-en-parte”; esto es, incurren en una contradicción formal, lógica, y no solamente factual (Calva, 1988: 232).

José Luis Calva hace una crítica al uso del término “cultura campesina” en sentido restringido “a las cogniciones y los valores de la sociedad campesina” y en sentido amplio, a la noción sustancialista y atemporal; en ambos casos, dice este autor, resulta un concepto sin contenido, puesto que habría que referirse a culturas específicas de los distintos campesinados, las cuales “no son más que la expresión rural de las culturas correspondientes a las formaciones socioeconómicas de que forman parte integral” (1988: 235-236).

Al proponer al campesinado como mero subsistema del capitalismo y de la clase dominante, por su dependencia económica, política y religiosa, Wolf diría que “la religión campesina no puede ser explicada exclusivamente en sus propios términos” (1966: 100). Esta premisa sería cuestionada más tarde por un estudio del sociólogo Gilberto Giménez (1978) sobre el carácter impugnador, contra-hegemónico, de la religiosidad popular campesina.

Dos autores se desmarcan de la tendencia campesinista general de los primeros tiempos: Oscar Lewis (1959) y Arturo Warman (1972) quienes dedicaron una atención especial a fenómenos culturales distintivos. El primero con su aproximación psicológica y etnográfica al estudio de la pobreza en familias campesinas transterradas a la ciudad de México, desde la premisa de la cultura como concepción del mundo. Y el segundo, con un estudio sobre la danza de moros y cristianos en el marco de la refutación de la tesis fosteriana sobre la dinámica de “aculturación” entre conquistadores e indígenas, donde Warman matiza la afirmación de Foster al demostrar la capacidad de apropiación cultural de los segundos. Si bien el grueso de la obra de Warman participa del enfoque esencialmente macrosocial de sus colegas marxistas, es destacable la importancia que el autor otorga a la realidad empírica en las construcciones teóricas, sobre lo regional, por ejemplo.<sup>2</sup>

Los estudios de campesinado tuvieron su auge en la década de los setenta del siglo XX, aunque arrancaron en los sesenta y comenzaron a declinar a fines de los ochenta con la caída del bloque socialista. En su conjunto, esta corriente acumuló una masa crítica de conocimiento en

---

<sup>2</sup> Por ejemplo la importancia del sistema de regadío y los manantiales en la conformación de las relaciones sociales y prácticas agrícolas entre los pueblos de un sistema regional (Warman, 1976: 25).

torno a la caracterización de los campesinos como sujetos económicos, históricos, político-sociales e ideológicos, dejando de lado su dimensión propiamente existencial u ontológica.

Así, los mundos simbólicos de campesinos y rancheros quedaron contenidos en la lírica religiosa popular (alabanzas, coloquios), el baile popular, la danza ritual y la música vernácula (corridos y canción ranchera), los refranes, los cuentos de aparecidos y otras expresiones orales (vivas o recopiladas en vocabularios agrícolas y refraneros). También fueron reflejados en la narrativa de Yáñez, Rulfo, Inclán, Azuela y otros menos conocidos como Estrada (*Rescoldo*, 1961), y en cierto cine de tema rural, como el de Roberto Gavaldón, en especial *Macario* (1959) y *El gallo de oro*, (1964), esta última hecha con la colaboración de las plumas de Rulfo, Fuentes y García Márquez.

En las perspectivas clásicas –estudios sobre campesinado, sociología rural y antropología del desarrollo– el análisis de la llamada ‘cultura campesina’ aparece circunscrito a su organización comunitaria, derecho consuetudinario, estructura familiar, reproducción social, cultura material, prácticas productivas, usos ecológicos, nivel educativo, y, en menor grado, a la religiosidad y el sistema de creencias, temas recuperados sobre todo por la antropología social.

Desde los encuadres de la sociología y la antropología, la religiosidad campesina, sobre todo la indígena, ha sido explicada en función de mecanismos estructurales, como fenómeno ideológico, representación colectiva, circuito de intercambio económico, instituciones religiosas, aparato de control social, resistencia cultural, etcétera, y en menor proporción desde la cultura popular, los sistemas rituales y las visiones del mundo. A su vez, la antropología social, sobre todo la metropolitana, ha privilegiado el estudio de las cosmovisiones, cosmografías y cosmologías en los grupos indígenas como si sólo ellos tuvieran un sistema de pensamiento articulado y sofisticado.

Por otro lado, con alguna frecuencia se observa en los estudios históricos, económicos o sociológicos sobre grupos campesinos mestizos que algunos rasgos cosmológicos aparecen como datos aislados, a veces incómodos, que no encajan con el conjunto principal, indicados como resabios, curiosidades o creencias atávicas de campesinos o rancheros, y relegados a notas de pie de página, apéndices o capítulos secundarios como complemento folklórico del tema investigado.

Sin discutir la legitimidad de estas perspectivas de investigación, que obedecen a tendencias históricas, paradigmas epistemológicos hegemónicos, o bien, a políticas institucionales y agendas metropolitanas, cabe preguntarse ¿por qué las cosmologías mestizas, sean campesinas o rancheras, no han merecido la misma atención de los científicos sociales como objeto de estudio específico y área de conocimiento particular?

Lo planteado hasta aquí sugiere algunas premisas implícitas: a) el mestizaje habría sido un proceso consumado que supuso la homogeneización y la formación de una cultura nacional,<sup>3</sup> cuya única diferenciación posible estaría determinada por la clase social; b) las cosmovisiones y cosmologías indígenas serían más elaboradas y relevantes por su origen remoto y algunas de ellas se habrían conservado debido a su relativo aislamiento de la sociedad nacional o a un fuerte tradicionalismo; c) los campesinos y rancheros constituirían formaciones sociales periféricas del sistema capitalista y, por su carácter residual y subordinado, sus culturas serían simples reflejos atenuados de la cultura de la clase dominante.

La disciplina antropológica ha estudiado con profundidad la relativa inserción de las comunidades indígenas a las sociedades nacionales, sus procesos de hibridación o mestizaje (Robichaux, 2005; de la Cadena, 2000; Nutini e Isaac, 1974), las relaciones interétnicas (Bonfil, 1976 y 1990) así como su reinención identitaria o “reindianización” (Vázquez León, 1992), entre otros autores, pero rara vez el componente indígena de las comunidades mestizas. Con frecuencia se utiliza la categoría de mestizo como una noción no sólo racial sino también cultural sin acotar las diferencias de grado e implicando con su uso una separación o polaridad respecto a lo indígena. Solemos pasar por alto que las categorías ‘mestizo’ o ‘indígena’, si bien ayudan a reflejar la realidad social, son categorías generadas por la disciplina antropológica en su devenir, cuyo contenido conviene relativizar. Sin embargo, más desde la historia (Alberro, 1999) y menos desde la antropología, poco se ha estudiado el proceso inverso, es decir, qué tanto las sociedades criollas o rancheras han sido permeables al componente indígena y cómo esta interacción se ha cristalizado en las prácticas culturales.

Estudios como los citados han puesto en evidencia que la clasificación “mestizo” no alcanza a registrar el complejo espectro del mestizaje. Por una parte los indígenas han sufrido diversos grados de mestizaje cultural y biológico, y por la otra, los grupos mestizos, particularmente en las áreas rurales, no han estado ajenos a las interacciones con grupos indígenas en alguno o varios momentos de su historia. Así, mientras algunos investigadores siguen buscando un esencialismo en el mundo indígena, se asume que los mestizos están completamente asimilados a la llamada cultura nacional, o se habla de una “identidad criolla” entre los alteños de Occidente.

Es momento de abordar los planteamientos de la ‘rancherología’ –vocablo afectivo usado por el historiador Luis González y González para designar los estudios sobre ‘rancheros y sociedades rancheras’. El historiador nativo de San José de Gracia señaló que “las ciencias humanas han ninguneado a los rancheros”, puesto que “hay muy poca presencia de la vida del rancho en los libros de antropólogos, economistas e historiadores” (1990: 16, 17). La rancherología constituye una toma de posición respecto a las dualidades construidas por la historia social en

---

<sup>3</sup> Con relación al papel de criollos y mestizos en la construcción del nacionalismo, véase el trabajo de Brading (1973), y sobre el papel de los mestizos como clase media emergente y mayoría en la construcción política de México, el de Molina Enríquez ([1909] 1978: 358, 305).



torno a conquistadores e indígenas o entre hacendados y campesinos, y en particular representa un deslinde de los esquemas generados por los estudios de campesinado.

Como objeto de estudio, el tema rancharo surge como consecuencia de la historia social y agraria al observarse: a) la emergencia del rancharo como actor social protagónico del poblamiento fronterizo y de algunos movimientos sociales históricos; b) el surgimiento de la pequeña propiedad al dividirse los latifundios, y c) el rancho como elemento asociado a la hacienda y producto de su desintegración en el siglo XIX. Ello se desprende de los trabajos de Molina Enríquez ([1909] 1978), McBride (1923), Chevalier (1952), Katz (1974), Brading (1978), Guerra (1985), Van Young (1989) y otros. Sólo como ilustración citaré a un par de ellos.

Brading ubica el despegue de los rancheros del Bajío en el siglo XVII. Este autor señaló su amplio espectro categorial, ya que “un rancharo podía ser un próspero granjero comercial ayudado por varios peones, o bien, un pequeño tenedor de tierras que subsistía de tres o cuatro acres de tierra” ([1978] 1988: 151). Brading identifica dos estratos de rancheros: uno de españoles o de calidad española, y otro conformado por mestizos, mulatos, indios y ladinos en los albores del siglo XVIII (1994: 329-330).

McBride había apuntado que, a diferencia de la ubicación privilegiada de las haciendas, los ranchos se encontraban distantes de caminos principales y asentamientos poblacionales de importancia, a veces en emplazamientos serranos; destacó su notable incremento en cifras de la Reforma al Porfiriato, su importancia en la conformación de una clase media liberal en formación, así como cierta propensión apolítica o liberal de los rancheros derivada de su estatus de propietarios y como sector mayoritario de la población (*cfr.* McBride, 1923: 100-102).

Entre los pioneros de los estudios sobre ranchos, rancheros o sociedades rancheras figuran González y González (1968), Meyer (1973, 1986), De Leonardo y Espín (1978), Schryer (1980), Sánchez (1984), Fábregas (1986), Semo (1988), Barragán (1990a), Arias (1992), Lloyd (1998), etcétera.

Se considera que *Pueblo en vilo* (1968), de Luis González y González, es el primer estudio clásico, desde la microhistoria, que se ocupa de la vida de la pequeña comunidad ranchera. El rancharo al que alude este historiador es un mestizo, pequeño propietario de tierras, culturalmente más identificado con la herencia española que con la indígena. En este sentido, cabe señalar que los primeros trabajos formales sobre rancheros se hicieron en el centro-norte y el occidente de México, principalmente el bajío guanajuatense, los altos de Jalisco y la frontera jalmichiana.

Del trabajo de González y González nace un prototipo de rancharo caracterizado por atributos como católico, criollo, austero e individualista, que establece las primeras coordenadas del nuevo campo de estudios. En 1980, Frans J. Schryer saca a la luz una especie de híbridos,

entre hacendados y campesinos, que componen una 'burguesía campesina' de la sierra hidalguense de mediados del siglo XIX, con lo cual el prototipo se refuerza.

Los rancherólogos<sup>4</sup> dedicaron sus primeros esfuerzos a definir la génesis histórica del ranchero, sus características económicas, étnicas y de clase, su ámbito espacial, sus modalidades de producción y sus relaciones con la sociedad nacional, mostrando así cierto paralelismo con los campesinistas respecto a su propio objeto de estudio.

Esteban Barragán afirma que “los rancheros son actores ignorados y sin embargo esenciales de la integración territorial de la nación”, y alude a su posición de marginalidad en las ciencias sociales, sobre todo en la antropología e historia (1997: 30). Thierry Linck señala dos factores que explican el limitado interés de los científicos sociales hacia los rancheros: la dificultad de acceso a la faz oculta del México rural, y “porque la investigación directa pronto enseña que los modelos que han forjado los estudiosos del agro mexicano no dan abasto; sus categorías analíticas no ajustan y más temprano que tarde tienen que remodelarse” (Linck, en Barragán, 1997: 15).

Con el surgimiento del Centro de Estudios Rurales<sup>5</sup> de El Colegio de Michoacán en 1982, se intentó “poner remedio a la escasez de estudios de las sociedades campesina y ranchera” (González y González, 1990: 17). La primera tesis, *La casa dividida*, de Gustavo López, toca el tema de la migración campesina. La segunda generación (1983-1985) estudia “la hacienda, las empresas agrícolas transnacionales, la producción de granos y hortalizas y los braceros” (*ibid.*: 18). Por estos años, Baisnée publica *De vacas y rancheros* (1989) sobre la evolución del sistema agrario y las actividades agroalimentarias en San José de Gracia, Michoacán. Como se observa, los contenidos de estos trabajos aluden a procesos primordialmente económicos y agropecuarios, dando continuidad temática a los estudios rurales clásicos, pero con un enfoque regional y su nexo transnacional.

En una búsqueda por establecer nociones básicas, los rancherólogos se enfrascaron en una tarea similar a la de los campesinistas, en su caso por definir su objeto de estudio y caracterizar los rasgos de la sociedad ranchera, predominantemente desde categorías basadas en el tipo de propiedad sobre la tierra y las actividades productivas. Mientras “para David Brading sus

---

<sup>4</sup> Uso el término rancherólogos en particular para referirme a los investigadores del CER-Colmich, y en general a aquellos, con otras adscripciones, que figuran en compilaciones de congresos de tema ranchero convocados por esta institución.

<sup>5</sup> Con el tiempo se constituyen varias líneas de investigación en el Centro de Estudios Rurales que en 2013 son: historias agrarias, dinámicas de poblamiento y patrimonios territoriales; medio ambiente y sistemas agroalimentarios; migraciones, moviidades y procesos transnacionales; perspectivas políticas del desarrollo rural y de los movimientos sociales; sujeto, saber y cuerpo en espacios rurales y urbanos contemporáneos (<http://www.colmich.edu.mx/>). Con excepción de la última línea, las demás engloban temas clásicos de los estudios campesinos.

rancheros son fundamentalmente agricultores [...] para Luis González, el rancharo se define a partir de la ganadería, aunque ambos autores reconocen la diversidad del conjunto de actividades económicas de estos sujetos [...]” (Skerritt, 1990: 134). En todo caso, definir al rancharo desde su estatus de clase y modo de producción resuelve (¿o complica?) sólo en parte el problema de su caracterización.

Siguiendo los pasos de Luis González y González, Patricia Arias propone en *Nueva rusticidad mexicana* que la vida rural es heterogénea y establece una diferenciación:

en el campo mexicano ser indígena, campesino o rancharo, representa no sólo distintas formas de trabajar y producir lo que necesitan, sino también diferentes modos de apropiarse de un espacio, de organizar su vida familiar y social, de vivir, transmitir y modificar costumbres y valores (1992: 237).

En esta corriente, los rancheros han sido distinguidos de los indígenas y de los campesinos por cierto antagonismo histórico derivado de apropiaciones de tierras por parte de los primeros.

Vistos como “avanzadas de una civilización ladina, española y católica, en tierras hostiles” y “a la cola y en los flancos de los grandes ejércitos, en los márgenes de las encomiendas y de los presidios, de las haciendas y de las minas, de las plantaciones y de los ejidos”, los rancheros fueron caracterizados por su posición periférica de la sociedad nacional con tres rasgos básicos: aislamiento, dispersión y bajas densidades de poblamiento (Linck, en Barragán, 1997: 17). Barragán ha ahondado en estas características desde el enfoque de la geografía humana buscando establecer un patrón espacial para las sociedades rancheras en general.

Al dejar establecido el carácter “individualista” de los rancheros, los rancharólogos optaron por el término de ‘sociedad’ o ‘sociedades rancheras’, descartando así el de ‘comunidad’, generalmente identificado con estructuras sociales indígenas, obviando el hecho de que hubo modalidades agrícolas comunales, en la etapa colonial, en las cuales participaron mestizos y criollos, tal y como consigna McBride en su inventario analítico de 1910 al referirse a las dehesas y ejidos administrados por los pueblos de México central y estados periféricos, así como pequeñas propiedades al interior de los pueblos mismos (1923: 111). Por otra parte, en la actualidad existen caseríos pequeños llamados ranchitos o rancharías que apenas alcanzarían la definición de comunas o congregaciones.

Linck enfatiza la conveniencia de hablar de sociedades rancheras en plural y no de sociedad ranchera en singular, “porque no existen ni un territorio rancharo ni un orden social superior propio de la sociedad ranchera” y porque “si bien encontramos grupos rancheros en muchas partes del territorio nacional, son grupos que han tenido trayectorias históricas propias que han redundado en formas de organización social y productivas diferenciadas”, sin embargo no

descarta que “estas divergencias puedan remitir a una matriz común” (Linck, en Barragán, 1997: 24).

Por su parte, Skerritt cuestiona “si la actividad económica y las características espaciales son constitutivas de una definición del rancho” y, se pregunta acerca de la relevancia de saber quién es el rancho. Como afirma este autor, “mucho de lo que sabemos del rancho está condicionado por el marco de referencia escogido por el investigador” (1990: 144, 136).

A semejanza de los campesinistas respecto a su objeto de estudio, los ranchoólogos abordan la tenencia de la tierra, la clase, la etnicidad y las relaciones interétnicas, el poder político y estudian procesos socioeconómicos como la migración, los sistemas productivos y la organización social, incorporando nuevos enfoques, destacadamente el de región, así como redes de intercambio y género, entre otros.

A diferencia de los campesinistas, la nueva corriente explora la inserción creativa de los rancho en la ciudad, su imagen prototípica en la cultura de masas, lo rancho en la definición de la identidad nacional. Así mismo, acuñan temas como el de ‘sociabilidades rancho’ y exploran los variados ‘modos de ser y vivir’ como rancho en las distintas regiones de la República, o en contextos transnacionales, en un saludable ejercicio de contraste y ampliación de su campo de estudio, como se observa en el compendio *Rancho y sociedades rancho* (1994).

Dos posiciones se advierten entre los estudiosos de los rancho: una, la de los que buscan caracterizarlos desde su estatus social o adscripción de clase, y otra, la de aquellos que intentan conocerlos desde la cultura rancho (Barragán y Linck, 1994: 57-58).

En un simposio internacional sobre rancho en 1993, Brading hace un análisis retrospectivo y vierte dos cuestionamientos. Uno, si es válido limitar la categoría rancho a un estrato de pequeños propietarios o si para definir al pequeño propietario rancho habría que relacionarlo con la ganadería. El segundo concierne a la distinción entre campesino y rancho: ¿los campesinos son rancho? o ¿los rancho son campesinos? Para Brading, el rancho “es una clase muy ambigua que tiene distintos estratos” (1994: 333-334).

Ante la insuficiencia planteada por las categorías agrarias, algunos estudiosos de los rancho, sin abandonar los planteamientos históricos y económicos clásicos, enfocarán sus baterías, la década siguiente, hacia aspectos culturales rancho en una búsqueda por profundizar la dimensión cualitativa de su sujeto de estudio.

La diversidad de enfoques culturales utilizados por los estudiosos de los rancho y el volumen de sus estudios impide hacer una generalización o análisis comparativo en este breve espacio, sin embargo se impone una breve exploración retrospectiva a partir de algunos ejemplos particulares relativos al análisis “desde adentro” que han emprendido sobre la cultura rancho.

Barragán defiende una tesis en 1986 sobre un tema novedoso: la falta de caminos en los ranchos. Su prologuista señala que este trabajo “nace de la visión desde adentro del mundo que describe” (González y González, en Barragán, 1990a: 19). Este autor propone estudiar los caminos, en el marco del desarrollo social e histórico de la región y en función de la dinámica socio-cultural generada en Potrero de Herrera por la dependencia del “modelo de desarrollo urbano-industrial impulsado por el estado nacional” (*ibid.*: 23). Un rico cuerpo etnográfico, a veces desencaminado temáticamente de su objetivo principal, está dispuesto por etapas cronológicas y orbita en torno a ese eje teórico, de inspiración redfieldiana y kroeberiana, tan presente en los estudios clásicos sobre campesinado: lo rural en interdependencia de lo urbano. Sin negar la importancia del enfoque microsocio, me parece que si se va a aplicar el enfoque redfieldiano sería preciso incluir también su propuesta de las cosmovisiones (como nociones e ideas de la existencia) para encontrar la matriz de significación émica de los caminos rancheros aludidos y no sólo interpretarlos desde una perspectiva socioeconómica a partir de la interdependencia entre la pequeña comunidad y la gran ciudad.

Una aproximación heurística similar, pero que combina la geografía humana con la antropología, se observa en el artículo “Tiempo y espacio entre los rancheros jalMichichianos”, donde Chávez y Barragán afirman: “En este pequeño ensayo trataremos de adentrarnos un poco en las medidas y los parámetros de tiempo y espacio utilizados y concebidos en la sociedad ranchera jalMichichana, en relación con su dinámica económica y sociocultural” (1993: 117). Efectivamente hacen una aproximación al espacio desde su construcción sociocultural, pero abordan las nociones vernáculas sobre los tiempos productivos y la cultura material en oposición al tiempo urbano.

¿No se estaría cayendo en un etnocentrismo ideológico –como el señalado por Roy Wagner ([1975] 1981: 143)– al usar nuestra propia realidad como contraste con la del sujeto estudiado? Con esto no niego la importancia de estudiar las relaciones entre lo local y lo urbano, sino cómo este enfoque limita su alcance interpretativo al intentar aprehender nociones culturales émicas desde su contraste con lógicas externas y no, efectivamente “desde adentro de la cultura”, a partir de estructuras más amplias de significación como podrían ser las visiones del mundo o los aspectos cognitivos.

Un ejemplo muy diferente, verdadero ejercicio desde las etnocategorías, ofrece el propio Barragán al estudiar la identidad del sur jalMichichiano que “nace de la visión desde adentro del ‘universo ranchero’” (1990b: 77), poniendo a prueba la definición wolfiana sobre campesino. Inteligentemente el autor ubica su estudio en una región fronteriza que confronta a distintos actores sociales. A partir de la autodenominación identitaria del ranchero y su interrelación con interlocutores campesinos mestizos (ejidatarios y peones), los indios, los poblanos (urbanos) y los agentes que representan “el gobierno”, el autor demuestra que el ranchero del sur jalMichichiano forma un segmento sociocultural distintivo. A su vez, Martha Chávez (1998) aprehende

exitosamente la realidad íntima de las mujeres de rancho, de metate y de corral de la sierra jalmichiana desde las etnocategorías, demostrando el poder femenino en oposición al estereotipo de la mujer abnegada.

En 2001, Jane-Dale Lloyd hace una afortunada aproximación, donde combina historia y antropología, a la cultura material de los rancheros y medieros del noroeste de Chihuahua. Esta investigadora se propone “relatar una historia *desde abajo y desde adentro de las comunidades agrarias* que habitaron los rancheros y medieros del noroeste” (2001: 5). Los hallazgos de Lloyd subvierten el estereotipo del rancharo alteño occidental. El rancharo del semidesierto chihuahuense se caracteriza por el carácter familiar y comunitario, las relaciones de reciprocidad y mutualidad, la multiocupacionalidad sin dejar su vocación agropecuaria, su extremada movilidad (en oposición al aislamiento), su inserción al trabajo industrial transfronterizo desde su particularidad cultural, entre otras (*cf. op. cit.: 307-311*). Ella fundamenta su trabajo en la concepción de la cultura material, en el sentido de Marc Bloch, “como una forma específicamente histórica de asentamiento, apropiación y uso de los recursos básicos de un territorio, por parte de un grupo humano determinado” de la cual se deriva “una comunidad de hábitos mentales y sociales” (2001: 1-2). Uno de los logros de esta historiadora es examinar las repercusiones de la desamortización de tierras como un choque entre dos cosmovisiones que enfrenta la lógica tradicionalista y comunitaria de los rancheros con la lógica individualista y capitalista de los comerciantes porfirianos (*ibid.: 315*). Al tomar en cuenta el “vivir” y el “hacer” de los rancheros, así como “las reglas implícitas del actuar de su cultura” (*ibid.: 5*), ella logra dar respuestas más finas y matizadas a los procesos de construcción histórica e identitaria.

Con relación a los ejemplos expuestos, se puede deducir que para aproximarse a la cultura ranchera “desde adentro”, es deseable primero hacer una crítica de los enfoques macrosociales tradicionales; descartar las nociones restrictivas de cultura como ‘sistema de valores’; y rebasar la simple descripción de la cultura material y las costumbres mediante su articulación con nodos de significación simbólica, rastreables en las prácticas y las concepciones del mundo explícitas e implícitas; en suma hacer una descripción densa a la manera geertziana.

La experiencia de los estudios rancheros en su intento por caracterizar su objeto de estudio prueba la necesidad de recurrir a nuevos enfoques disciplinares, en particular a la antropología. Este comentario prepara el terreno para discutir un último punto de nuestro recorrido: la relación hombre-animal y la noción de sociedad.

Quizá uno de los aciertos más importantes de la rancherología radica en la inclusión de los animales como componentes significativos de la cultura ranchera.

El individualismo, la independencia, el catolicismo, al igual que la posesión de armas de fuego, de vacas y de caballos resultan igualmente valorados en regiones rancheras muy distantes unas de otras (Barragán y Linck, 1994: 59).

Más allá del estudio de los animales desde la ganadería como actividad económica, o desde la estética lúdica de las artes charras, se impone conocer en primer lugar cómo se construye la relación inter-subjetiva entre los animales y los sujetos a cargo de su cuidado o crianza. Un ejemplo de ello lo proporciona Daría Deraga (INAH, 2008) en su estudio de antropología cognitiva sobre los saberes ganaderos (bovino y equino) en Jalisco, donde ella identifica a los actores que constituyen la ganadería y cómo en torno al animal se organiza el trabajo en equipo, es decir, el animal como vector de una agrupación humana. Esto nos lleva a discutir el concepto de sociedad.

Es un hecho que las vacas, los caballos y otros animales de rebaño o de corral han sido identificados como componentes de las sociedades rancheras y que en torno a ellos se organizan distintos tipos de actividades y manifestaciones culturales así como una serie de simbolizaciones, narrativas e inter-subjetividades. Es muy conocido que las corridas de toros, las coleaderas y las peleas de gallos, ya sea de forma autónoma o como parte de festejos colectivos constituyen 'hechos sociales totales' (Mauss) en ciertas comunidades. Recuerdo la definición *emic* de uno de mis informantes cuando señala los rasgos esenciales del rancho: "Aquí en el rancho, de lo principal, debe haber gallinas, borreguitos, marranitos y vacas". Más allá de ser, para usar una expresión de Descola, "un segmento socializado de la naturaleza", en su relación de interdependencia con los humanos, los animales ¿no serían "miembros de pleno derecho del colectivo"? (véase Descola [2005] 2012: 470).

Sin embargo, ¿cómo puede abordarse el estudio de los animales si los enfoques tradicionales los consideran "objetos" secundarios y no "sujetos" copartícipes de las sociedades rancheras? ¿No plantearía esto un cuestionamiento del concepto mismo de sociedad ranchera como ha sido entendido hasta ahora? Es verdad que hay muchas perspectivas convencionales para estudiar la relación hombre-animal, la principal la de la domesticación. Pero ¿la domesticación es un enfoque suficientemente amplio para dar cabida a la multiplicidad de los hechos de la práctica y del pensamiento simbólico en torno a, por ejemplo, los caballos, cuya importancia para el hombre ranchero expresa con amplitud la lírica popular?

Además de los animales, existen otras figuras que forman parte de su ámbito vivencial del ranchero, como los santos, los antepasados o los seres espectrales, y con los cuales pueden o no interactuar, estableciendo relaciones intersubjetivas, familiares o colectivas. Es un hecho que forman parte de su vida social. ¿Cómo incluir estas "sociabilidades" rancheras en una noción de sociedad que sólo incluye a individuos, es decir, a seres humanos?

Nuevas perspectivas antropológicas contemporáneas estudian las relaciones entre humanos y sus alteridades significativas, sean éstas animales, plantas, astros, objetos, fenómenos atmosféricos, lugares, ancestros, espectros o deidades. Estas corrientes de análisis han cuestionado el concepto clásico de sociedad, y han acuñado otros más inclusivos como '*socius*' o

'colectivo', otorgando un papel destacado a las cosmologías en la configuración de los distintos dominios de lo social.

Si otras disciplinas, como la arqueología, están revisando sus enfoques, ¿por qué no hacerlo en los estudios rancheros? Los arqueólogos Brown y Walker afirman: "Tomar el animismo en serio puede proveer un marco para identificar patrones arqueológicos no reconocidos por otras perspectivas teóricas" (2008: 298).

Sirva este recorrido introductorio para justificar la pertinencia de estudiar las cosmologías de las comunidades o sociedades rancheras, cuya interacción con el mundo natural es su rasgo característico. En esta empresa sigo a Marilyn Strathern cuando señala que tanto naturaleza como cultura son conceptos altamente relativizados "cuyo significado último debe ser derivado de su lugar dentro de una metafísica específica" ([1980] 1998: 177).

El trabajo que a continuación presento se deslinda de las perspectivas campesinistas y rancheristas anteriormente expuestas, aunque no niego que existan algunos puntos de convergencia.

### **Plan general de esta tesis**

A partir del estudio del ritual agrario y la relación del campesino<sup>6</sup> con el mundo natural, esta tesis presenta la cosmología de una sociedad ranchera que se distribuye en el ámbito mestizo y rural del sureste de Durango, el noroeste de Zacatecas y el suroeste de Coahuila. Mi intención al emprender esta investigación es explicar la cultura local a partir de las etnocategorías del presente antropológico y desde el desarrollo histórico regional. Si el propósito inicial consistió en estudiar la fiesta de la Santa Cruz en relación con los ciclos hidrológico, agrícola y ceremonial, así como sus nexos con la territorialidad simbólica y el ritmo endógeno estacional, el horizonte de investigación se amplió en el curso del trabajo de campo, ya que el orden simbólico y la temporalidad del ritual develaron un sistema de relaciones complejas, fundado no sólo en la agricultura y el ciclo hidrológico, sino también en la ganadería.

Con este trabajo me propuse conocer la especificidad del ritual agrícola en el contexto del semidesierto norteño, donde el agua tiene una importancia esencial en la reproducción material. El segundo objetivo fue conocer la concepción del mundo que sustenta el complejo meteorológico, así como el sistema ritual en que éste se inscribe o que el culto a la fertilidad pone en marcha. Un

---

<sup>6</sup> 'Campesino', 'ranchero', 'agricultor' o 'gente de campo' son los términos usados por los informantes para definir sus actividades productivas, su identidad comunitaria como habitantes de rancho, y, en sentido ontológico, como personas adscritas a un medio ambiente. Ocasionalmente ellos usan el vocablo 'la rancherada' para aludir al colectivo de rancheros.



tercer objetivo era determinar el papel de la Santa Cruz como operador simbólico en la agricultura de temporal y conocer las formas vernáculas de predecir el tiempo y sus intervalos. La cuarta meta fue profundizar en la ritualidad peregrina y sus relaciones con el territorio como espacio estético, simbólico e histórico.

El estudio del campo semántico de la cruz llevó, en principio, a la parcela, y más tarde a otros dominios. A partir de la simbología de la parcela se establecieron nexos con un conjunto mayor integrado por entidades como la tierra, el agua, las nubes, los cerros y las sierras. Las simbolizaciones orográfica y pluvial remitieron al tema del ganado, así como a la dicotomía entre animales domésticos y de monte. A su vez, el discurso fenológico<sup>7</sup> condujo al estudio de las taxonomías vernáculas sobre animales y vegetales, y éstas a la lógica clasificatoria de los existentes que, en general, pueblan el cosmos. La decisión de hacer un estudio de región a partir de una comunidad de referencia, San Marcos, Durango, obedeció a una demarcación orográfico-pluvial señalada por los informantes.

En este punto, la falta de un sistema canónico de interpretación del mundo entre los queños<sup>8</sup> –como es frecuente entre las comunidades mestizas–, la densidad simbólica de los datos, y el interés por identificar las relaciones entre humanos y existentes no-humanos, me llevó a tomar dos decisiones: recurrir a la noción de animismo resignificada por Philippe Descola y a los ‘esquemas de la práctica’ (*schemata de praxis*). En su formulación más reciente, el autor define el animismo como

la atribución que los humanos hacen a los no-humanos de una interioridad idéntica a la suya. Esta disposición humaniza a las plantas y sobre todo a los animales, porque el alma de la que se les dota les permite no sólo comportarse con arreglo a las normas sociales y los preceptos éticos de los humanos, sino también establecer con estos y entre ellos relaciones de comunicación ([2005] 2012: 199).

En vista de que las conceptualizaciones de seres no humanos “siempre se predicán por referencia al dominio humano” (Descola, [1996] 2001: 105), este autor postula un modelo explicativo con base en patrones subyacentes que organizan las relaciones no sólo entre los humanos, sino entre humanos y no humanos, denominados ‘esquemas de la práctica’, definidos como:

Propiedades de objetificación de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermediarias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación (*ibid.*: 106-107).

---

<sup>7</sup> La fenología es la parte de la meteorología que investiga las variaciones atmosféricas en su relación con la vida de animales y plantas (*Diccionario de la Real Academia Española*, en adelante *DRAE*).

<sup>8</sup> “Queño” es el gentilicio –apócope de sanmarqueño– utilizado por los habitantes de San Marcos, Durango.

Desde la ecología simbólica no dualista, Descola propone una antropología que sustituya la palabra naturaleza por el término más antropocentrista de medio ambiente ([2001] 2003: 19). Por mi parte preferí evitar el término naturaleza –admisible en citas– y sustituirlo por el concepto inclusivo de mundo natural. Desarrollo con amplitud los antecedentes y discusión del enfoque animista en el capítulo 1.

En el curso de la investigación, la decantación progresiva de mis datos de campo llevó a la definición de subcampos de análisis más precisos. Así, la correlación del calendario ceremonial con los ciclos productivos marcó hitos significativos no sólo respecto a la dimensión cíclica del tiempo, sino también en torno a la fenomenología de los intervalos, para lo cual me apoyé en el análisis de las relaciones de temporalidad propuesto por Alfred Gell (1992) y la noción del calendario planteada por Clifford Geertz ([1973] 2005) como mecanismo cultural para determinar las modalidades cualitativas del tiempo. Estas relaciones se concentran en el capítulo 9.

Para el análisis del corpus ritual seguí la proposición de Catherine Bell, según la cual “un rito no puede ser comprendido si se le separa del amplio espectro de modalidades culturales de la acción humana en general”, ya que éste “debe ser visualizado en el contexto de otros actos rituales” (1992: 221). A la vez, los actos rituales deben ser entendidos dentro de un marco semántico en donde el significado de una acción es dependiente de su lugar y relaciones dentro de un contexto de otros modos de actuar: qué evoca, qué revierte, a qué alude, qué niega (*ibid.*: 220). El ritual en su relación con distintos dominios de la práctica se aborda sobre todo en los capítulos 4, 5, 6, 7 y 9.

En esta línea, retomé el ritual como un dispositivo de acción simbólica que condensa un conjunto de relaciones metafóricas con el tiempo, y que pone en relación distintos dominios ontológicos de un universo relacional. Algunas ideas de Roberte N. Hamayon fueron útiles para comprender la transición de sociedades cazadoras a ganaderas y las correspondientes representaciones rituales de lo animal y el juego ritual ([1995] 2011). La interacción entre humanos y animales, las pautas de socialización implicadas, las relaciones con el espacio y las relaciones metafóricas entre existentes se abordan en el capítulo 8.

Los conjuntos temáticos, que a mitad del proceso investigativo parecían islas de información inconexa sustentada en presupuestos implícitos o inconscientes, poco a poco mostraron la correlación no visible de su base a partir de los escasos fragmentos de narrativa vernácula, y sobre todo al contar con el esquema simbólico del cuerpo, imbuido en la práctica terapéutica, el ritual funerario, y por extensión, en la topografía simbólica de la casa y la parcela, en los rumbos peregrinos del paisaje pluvial, así como en algunas configuraciones celestes. La noción de ‘entendimiento del mundo’, de Jacques Galinier, permitió aproximarse a la lógica de relaciones entre estos múltiples ámbitos.

Galinier define el 'entendimiento' como la facultad de elaborar proposiciones a partir del vínculo entre sensaciones, afectos y la 'razón indígena', o sea a partir de una lógica simbólica. Este autor otorga al 'entendimiento del mundo' un mayor alcance heurístico que el concepto occidental de 'visión del mundo' que privilegia la unidimensionalidad de la visión en detrimento de los contextos multisensoriales (Galinier, 1999: 101-102; y Classen, 1990: 722, citado por Galinier, *loc. cit.*).<sup>9</sup>

El abordaje analítico de las simbolizaciones sobre el mundo natural del ámbito mestizo rural implicó cierto grado de dificultad, como dije antes, en virtud de la falta de un discurso mítico explícito y mínimamente estructurado del tipo que se encuentra en las comunidades indígenas. Para el análisis de los fragmentos de narrativa oral, adopté una perspectiva amplia del mito que considera sus dos modalidades: el explícito o verbal y el implícito o cosmológico (Lévi-Strauss, [1971] 2009: 604). Se intentó compensar esta carencia con la construcción de marcos históricos funcionales al objeto de estudio, rescatando los escasos datos etnográficos localizados en fuentes varias. En ello seguí la premisa de Andrés Fábregas respecto a las sociedades norteñas: "Estas realidades exigen relacionar la etnografía histórica con la etnografía actual dentro de un ejercicio analítico que no descuide establecer la interrelación entre pasado y presente" (2003: 70).

La lógica de lo concreto, término acuñado por Claude Lévi-Strauss ([1962] 2003: 11-59), alude a ese movimiento del espíritu humano llamado imaginación estética que ordena el cosmos por medio de sistemas clasificatorios. Esta herramienta, que toma en cuenta las cualidades sensibles de los objetos, permitió identificar ciertas constantes presentes en la caracterización de vegetales, animales y otros aspectos fenoménicos del cosmos ranchero.

Sobre la riqueza de los sistemas taxonómicos amerindios, Lévi-Strauss comentó: "ante tanta precisión y minucia, se lamenta uno de que todo etnólogo no sea también un mineralogista, un botánico y un zoólogo, e inclusive un astrónomo" ([1962] 2003: 75). Para el caso queño habría que agregar al repertorio: músico, lingüista, agrónomo, meteorólogo, criador de caballos, vaquero, veterinario, gallero o pastor trashumante, no para elaborar contrastes sino para profundizar en el conocimiento de distintas esferas prácticas.

El análisis del cuerpo fue ante todo un ejercicio émico que reveló su especificidad regional y donde fueron útiles las nociones de Ignacio López Austin ([1980] 2008) sobre entidades y centros anímicos, y la correspondencia cuerpo-cosmos.

Al final de cuentas, el análisis del ritual agrícola condujo a la comprensión de las dimensiones más significativas de la vida ranchera nor-central y a su cosmología.

---

<sup>9</sup> Salvo indicación en contrario, las citas de textos extranjeros referidos a lo largo de la tesis han sido traducidas por mí.

Los títulos de los capítulos de la tesis recogen las relaciones más sustantivas de los subcampos de estudio, y la secuencia del capitulado intenta dar luz sobre el proceso de investigación. Los capítulos iniciales, 2 y 3, intentan reconstruir los procesos de conformación de la macrorregión y la dinámica regional que enmarca a nuestra localidad eje de estudio. El capítulo 4 aborda la construcción social de la persona como marco para entender un complejo de relaciones que conectan distintos dominios sincrónicos y diacrónicos.

Los testimonios de los informantes, expresados en un rico lenguaje ontológico, constituyen una expresión espiritual que forma parte del patrimonio intangible del norte central mexicano, de ahí su presencia constante a lo largo de esta disertación. En algunos casos los cito *in extenso*; en otros, por fluidez explicativa, me refiero a ellos simplemente como informantes. A veces omito sus nombres por considerar que alguna declaración podría comprometer su seguridad o vida privada en la comunidad. Ellos fueron elegidos en función de los objetivos de la investigación, en este caso, el conocimiento de una forma de entendimiento del mundo natural, de ahí el sesgo hacia los testimonios de personas de la tercera edad, por lo general depositarias de la memoria colectiva, si bien también se incluyeron testimonios de personas de otros rangos de edad. Por lo tanto, aclaro que “el punto de vista queño” estaría connotado, sobre todo, por la generación hoy correspondiente a los abuelos, si consideramos que la modernización y la emigración han operado en detrimento de la vigencia del conocimiento tradicional en los hijos y los nietos.

Con objeto de romper con el artificialismo de presentar una realidad cultural como una totalidad interpretada a cabalidad por el antropólogo, deliberadamente hago mención de las lagunas etnográficas que necesariamente aparecen en el trabajo de campo, con el fin de que futuras investigaciones las aborden, descarten o confirmen y se avance en la interpretación de lo aquí expuesto. Si en otros campos científicos se registra la duda, el error o el acierto, ¿por qué no hacerlo en la disciplina antropológica?

La temporada de trabajo de campo abarcó un periodo discontinuo de enero de 2009 a mayo de 2012, con estancias acentuadas en fechas críticas de los ciclos ritual, pluvial, agrícola y ganadero. El inicio de estos viajes coincidió con la entrada de un cártel criminal a la escena regional. El hecho agravó las condiciones de investigación ya que, al mal estado y soledad de los caminos vecinales y al clima extremoso del semidesierto se agregó la inseguridad, lo cual repercutió en la falta de guías durante ciertos lapsos y la necesidad de diferir las salidas de campo hasta que la región estuviera “menos caliente”. Imposible soslayar la presencia de “los primos” (término local para aludir a la delincuencia organizada); a la postre ésta esporádicamente sirvió como dispositivo de contraste entre lo local y lo alógeno.

Con esta tesis me sumo a la nueva generación de antropólogos mexicanos que está poniendo a prueba, desde variadas realidades geográficas y socioculturales, los nuevos enfoques en antropología. En cierta forma, esta investigación se inscribe en la etnología de salvamento, ya

que el componente humano ranchero se ha visto socavado por la migración laboral, y el campo mexicano, a su vez, por las políticas estructurales y el cambio climático. El trabajo aquí presentado aspira a ser un peldaño inicial en el estudio del *ethos* ranchero en el norte-centro de México, así como una contribución al magro cuerpo de investigaciones antropológicas que, a trancos en tiempo, temática y espacio, ha comenzado a formarse sobre las sociedades mestizas rurales septentrionales.

Torreón, Coahuila, a 10 de febrero de 2013.



## 1. Del animismo clásico a los nuevos animismos

En un camino reactivado por Appadurai, Gell y Kopytoff en *The Social Life of Things* (1986), a su vez Michel Callon (1991) y Bruno Latour (1988) identificaron, en el marco de la sociología de la asociación, los objetos no humanos y los intermediarios híbridos como actores sociales en las tecno-ciencias, abriendo vías interpretativas hacia nuevas ontologías de lo social. Más tarde, Latour ([1991] 2007) señala la incongruencia epistemológica de la gran división entre naturaleza y cultura al poner en evidencia –como el niño de la fábula de Andersen sobre el traje nuevo del emperador– el carácter híbrido del quehacer científico y, por ende, la ausencia de modernidad de las ciencias naturales y sociales, así como la vestimenta colonialista del enfoque dualista en antropología, al servicio de la ciencia hegemónica. Esta división mecánica entre naturaleza única y multiculturas ha coloreado las antropologías metropolitanas y en buena medida las periféricas, incluida la mexicana.

En el comentario final de su artículo “Human Natures” –Naturalezas Humanas, en plural– Philippe Descola exhorta a los antropólogos a ser más audaces y confrontar la materia objeto de la disciplina: la naturaleza humana –ese ‘oxímoron occidental’–, la cual tendría que ser abordada no desde metodologías tomadas en préstamo de la biología, la psicología, la filosofía o la literatura, sino tratando de “interpretar de forma sistemática e inteligible las múltiples modalidades en las cuales los seres humanos, una clase específica de organismo, nos involucramos con el mundo, adquirimos una representación de él, y contribuimos a modificarlo por medio de tramas y vínculos constantes u ocasionales, de diversidad notable pero no infinita, entre humanos y no humanos” (2009: 156-157). Una preocupación semejante es expresada por Tim Ingold al proponer, remontando las especializaciones, que la antropología reestablezca su mandato de estudiar la humanidad como un todo (1985: 16). Por su parte, Eduardo B. Viveiros de Castro afirma que “es hora de radicalizar el proceso de reconstitución de la disciplina llevándolo hasta su fin”, puesto que “la antropología está lista para aceptar íntegramente su nueva misión, la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento” ([2009] 2010: 14).

En aras de una antropología simétrica, y en un esfuerzo por descolonizar las metodologías y por tanto, el conocimiento –expresiones de Linda Tuhiwai Smith ([1999] 2002)–, en la presente investigación me adscribo a la perspectiva de la ecología simbólica que ha desarrollado una noción contemporánea de animismo –o neo-animismo– a partir de la etnografía directa de sociedades amerindias. Al postular el neo-animismo como enfoque de estudio, es pertinente indicar los antecedentes del animismo clásico en el campo antropológico e indagar algunos momentos de su uso y rechazo conceptual en el marco de las discusiones sobre el pensamiento primitivo y las

relaciones naturaleza-cultura, con objeto de demostrar que las nociones actuales sobre animismo han sido construidas históricamente por la antropología.

En su génesis y trayectoria, el animismo toca polaridades canónicas tales como humanidad-animalidad, divinidad-humanidad, cuerpo-alma, materia-conciencia, natural-sobrenatural, creencia-práctica, concreto-abstracto, mente-cuerpo, sujeto-objeto, individuo-mundo, naturaleza-sociedad, todas ellas con significados enraizados en la tradición del pensamiento occidental. De ahí que en su devenir, la discusión en torno al animismo, por lo general ligada a ideas cosmológicas, sea enmarcada con distinto énfasis en constelaciones variables de estos conjuntos binarios. Como veremos, el animismo aparece vinculado con la escatología, los ritos de crisis vitales, el chamanismo, el totemismo y el fetichismo.

Si bien el animismo clásico es conceptualizado como falsa creencia por un academicismo colonialista, el nuevo animismo reivindica las ontologías nativas y la noción de persona como eje rector de sus cosmologías. El siguiente recuento de autores –no exhaustivo– presenta hitos en la historia del concepto desde la noción sobrenaturalista hasta su giro hermenéutico como teoría de la persona y la alteridad, teniendo como eje la discusión en torno a cómo los humanos piensan sus relaciones con el mundo natural. En un primer momento reseño la génesis tyloriana del concepto y las observaciones de sus principales críticos; en segundo término, reviso algunas exploraciones y formulaciones sustitutivas desarrolladas en los primeros tres cuartos del siglo XX, y por último, resumo las teorías de tres autores neo-animistas, algunas de cuyas ideas incorporo en mi propio trabajo teniendo como eje la propuesta de Descola.

## **El animismo en el siglo XIX**

En su acepción clásica, el animismo –del latín *anima*, y éste de la palabra griega soplo– emerge como concepto nodal de los estudios decimonónicos europeos sobre los orígenes de la religión<sup>10</sup> y la magia en una época donde temas como doctrina, rito, sacrificio, tabú, fetiche y tótem comenzaban a perfilar el campo de las incipientes antropologías alemana, británica y francesa nutridas de los informes de folkloristas, viajeros, misioneros e historiadores naturalistas.

El británico Edward B. Tylor elabora el primer constructo teórico en torno al animismo en *Primitive Culture* (1871), donde propone éste como el estadio inicial en la evolución del pensamiento religioso, el cual precedería al politeísmo y monoteísmo. El animismo sería una religión rudimentaria, definida como “la creencia en seres espirituales” (1871: I-383). Con este concepto Tylor intenta explicar la causalidad de la enfermedad, la muerte, el sueño, el trance y las

---

<sup>10</sup> Cabe recordar con Jonathan Z. Smith, que “el término occidental de ‘religión’ se ha estado expandiendo desde el siglo dieciséis convirtiéndose en una categoría impuesta a las culturas nativas desde fuera, no obstante que al mismo tiempo es vista como algo universal y natural para todos” (Smith, 1982: xi, en Mark C. Taylor, 1998: 269, citado por Kippenberg, 2004: 48).



visiones (*ibid.*: I-387), o sea un vasto complejo de fenómenos relacionados con estados extremos del cuerpo y el espíritu.

Tylor construye su teoría del animismo con base nociones existentes en su época o anteriores: el vitalismo médico de Stahl que identifica el principio vital con el alma; la *Elementargedanke* o “unidad psíquica de la humanidad”, de Bastian; la variación cultural construida a partir de una base humana común, de Waitz (*cf.* Tylor, 1871: I-384-5 y vi); la mitología comparada entre primitivos y civilizados, de Müller; la progresión evolutiva del hombre desde su estado salvaje, de De Brosses (*ibid.*: I-256-257 y 32), así como la teoría darwiniana (1859) de la evolución. Su obra dialoga con la de Hume (*The Natural History of Religion*, 1757) para quien la evolución humana se había originado en el politeísmo o la idolatría, y con la de Comte (*Cours de Philosophie Positive*, 1830-1842), quien había propuesto a ese mismo respecto un esquema de tres estadios: teológico-mítico, metafísico-abstracto y científico-positivo.

Es importante dejar establecido que la noción tyloriana de animismo se inscribe en paradigmas mentalistas, evolucionistas y naturalistas.

Se ha calificado de escueta la definición mínima de Tylor, pero la explica con más detalle en el capítulo octavo, dedicado a la “Mitología”. Ahí anuncia una “doctrina temprana de la animación general de la naturaleza” o “doctrina de vitalidad universal” presentándola como una filosofía de la naturaleza: “Para las clases humanas inferiores, el sol y las estrellas, los árboles y los ríos, los vientos y las nubes, constituyen criaturas animadas personales, que viven conforme a sus análogos humanos o animales” (1871: I-247 y 258). Tylor hace una distinción entre seres humanos y “criaturas animadas personales” o “criatura prodigiosa mitad-humana”, estas dos últimas como fuerza fenoménica universal. Identifica el carácter personalista del cosmos nativo y también señala que la base de estas ideas “no debe ser “reducida a la imaginación poética o la metáfora transfigurada”, pero al colocarlas en un marco evolucionista, las reduce a mero primitivismo.

La noción primitiva del alma sería extensiva “a rebaños y piedras, armas, canoas, alimento, ropa, adornos, y otros objetos que para nosotros no sólo carecen de alma sino de vida”, dice el autor (*ibid.*: I-430). Desde su visión, fundada en el racionalismo y el materialismo de inspiración mecanicista y cartesiana, lo real sólo es cognoscible por medio de los sentidos y la acción manifiesta. Para Tylor, el pensamiento animista era infantil, amoral y primario. Su concepción concordaba con la de Comte y Maine.

Mientras Comte afirmaba que la condición mental primaria de la humanidad era un estado de “puro fetichismo” por la tendencia primitiva a concebir los cuerpos externos “como animados por una vida esencialmente análoga a la nuestra, con meras diferencias de intensidad” (citado por Tylor, 1871: I-431), Maine aducía que “en la infancia de la raza, los hombres solamente podrían

explicarse la acción sostenida o recurrente atribuyéndola a un agente personal” (Maine, [1861] 2005: 2-3).

Si bien en la polémica del siglo XIX el animismo aparece asociado al totemismo, en *Primitive Culture* no hay mención de la palabra tótem ni refutación sobre el totemismo, a pesar de que John F. Mc Lennan había publicado un artículo titulado “The Worship of Animals and Plants” (1869-1870), en el cual proponía el totemismo como una forma religiosa y fase más temprana de la religión, a partir de las similitudes entre las creencias y prácticas de los aborígenes australianos y los nativos del noreste norteamericano. La importancia del espacio de pertenencia totémica, no discutido en la obra tyloriana, será considerada más tarde por otros autores victorianos.

Las principales críticas a Tylor provinieron de Andrew Lang, Robert R. Marett y John N.B. Hewitt, entre otros.

En *Myth, Ritual and Religion*, Lang se ocupa de la “mentalidad del hombre salvaje” y señala que ésta no sólo es religiosa sino científica, a su manera, y aduce –en oposición al animismo tyloriano– que ciertas “deidades morales y creativas de las razas inferiores” no necesariamente eran vistas como “espirituales”, sino como “existencias o seres incondicionados por el tiempo, el espacio y la muerte” (1887: 51-52, 2).

La escuela dinamista, encabezada por Robert R. Marett en Inglaterra, John N.B. Hewitt en Estados Unidos, y otros como el francés Arnold Van Gennep, reacciona a los postulados de Tylor. El dinamismo opone la teoría impersonalista del mana a la teoría personalista del animismo (Van Gennep [1909] 1986: 23). Según el folklorista galo, ambas teorías constituyen la religión, “cuya técnica (ceremonias, ritos, culto) llamo magia” (*ibid.*). Van Gennep critica a la escuela animista por no haber “elaborado una clasificación rigurosa de las creencias y de los ritos que ha delimitado” y haberse limitado a establecer paralelismos “considerados aisladamente de sus medios y sin relación con las secuencias rituales” (*ibid.*: 15). Los conceptos del *mana* melanesio y polinesio, el *orenda* iroqués o el *wakan* omaha o dakota son constitutivos de esta perspectiva con enfoque en las fuerzas primigenias y la magia.

En “Pre-Animistic Religion” (1900), Marett postula el ‘sobrenaturalismo’ o ‘animatismo’ como un estadio difuso de la experiencia religiosa, previo al animismo. Por otra parte, critica la definición intelectualista de religión propuesta por Tylor, la cual califica de incompleta por omitir la dimensión de la práctica (Marett, citado por Bengtson, 1979: 650).

Con el animatismo, Marett se distingue del animismo en sentido amplio de Spencer, “atribución de vida y animación”, y del animismo en sentido estrecho de Tylor, “atribución de ‘alma’, ‘espíritu’ o ‘espectro’” (Marett, [1909b] 1999: 260). Para Marett, “la actitud del sobrenaturalismo hacia lo que llamaríamos Naturaleza Inanimada debe ser independiente de las interpretaciones

animistas” (1900: 172) y desde su punto de vista “lo sobrenatural tiende normalmente a ser aprehendido más o menos a partir de formas impersonales” ([1909a] 2004: 139).

En suma, el animatismo concibe la naturaleza como inerte, no antropomorfa sino impersonal, susceptible de atribución de personalidad y voluntad, pero no de alma o espíritu.

Por su parte, John N.B. Hewitt (“Orenda and a Definition of Religion”, 1902), etnólogo y lingüista norteamericano, hace “un postulado fundamental acerca de la filosofía cosmológica del hombre salvaje”. Cada cuerpo de este “cosmos auto-centrado” posee de forma inmanente “una potencia mística de diversa eficiencia y propósito” que es puesta en ejercicio por cada cuerpo y que incluso a veces actúa de forma independiente, aun adversa, al bienestar de su director o poseedor (1902: 33). Este autor es el primero en otorgar un carácter dual a estas fuerzas impersonales.

Hewitt hace notar que en los mitos iroqueses las ‘personas antrópicas’ (*anthropic persons*), traducidas como ‘seres-hombre’ (*man-beings*), son los seres primordiales o prototipos de las cosas de cada clase existente. Algunos son “meras ficciones” o figuras de discurso concretas y objetivas. No propiamente “bestias” sino pertenecientes a “una clase más bien difusa”, de la cual el hombre es el tipo característico. Estos seres primordiales podían aludir a temas concretos o abstractos como Terremoto, Invierno, Medicina, Vida (germinación), entre otros. También señala que en el idioma nativo el término traducido al inglés como “dios” equivale a “dador” o “controlador” (1902: 135). El repertorio taxonómico, amplio y de gradaciones sutiles, referido en un mito onondanga recuperado por el autor, abarca a seres que hablan y visitan a los humanos, como Aurora Borealis, Meteoro Rojo, Viento de Primavera o Noche Profunda (*ibid.*: 174-5). O sea, es un cosmos que concibe la interacción de los humanos con seres de otros órdenes.

Mientras, desde su empirismo kantiano, el animismo de Tylor filtra a los seres a partir de su materialidad –humanos, animales, vegetales, minerales y objetos– o desde su inmaterialidad –espectros y divinidades–, Hewitt, fiel a la concepción holística nativa, otorga el mismo estatuto ontológico a existentes materiales, cuasimateriales o abstractos. Su término cosmológico de ‘persona antrópica’, sin embargo, pasa inadvertido en el debate sobre el pensamiento amerindio.

James G. Frazer en *The Golden Bough* (1890-1935) opone la magia a la explicación animista. Este autor propone que el pensamiento humano siguió un desarrollo lineal de la magia a la religión y la ciencia. En la fase mágica, el hombre domina la naturaleza por medio de la empatía. El antropólogo escocés considera la naturaleza como inanimada, de ahí que desde su punto de vista la magia del hombre primitivo sea “un sistema espurio de ley natural así como una guía falaz de conducta; una falsa ciencia y un arte abortado” ([1890] 1951: 13).

Un autor que se desmarca de la tendencia europea es el norteamericano Frank Hamilton Cushing. A la edad de 22 años, es contratado por el Bureau of Ethnology, y vive de 1879 a 1884

entre los zuñi de Nuevo México, “el más arcaico de los grupos Pueblos o gente del desierto (*Aridian peoples*)”, donde es adoptado en el antiguo clan Guacamaya. La totalidad de su obra no fue publicada en su momento ni conocida por sus colegas europeos.<sup>11</sup> Su tratamiento de los datos denota una empatía con la cultura zuñi, a contracorriente del racismo decimonónico.

Cushing hace referencia a una “organización mito-sociológica” zuñi que es “la clave de su sociología y de sus concepciones míticas del espacio y del universo” (Cushing, 1896: XIII-367-368). Esta cosmología, que permea la estructura social, vida ceremonial y relaciones sociales del grupo nativo, determina la identidad de cada ser humano.

El pueblo zuñi está organizado en seis o siete partes separadas, correspondientes a las subdivisiones de los “mundos” o cuartos del mundo, como sigue: norte, oeste, sur, este, el mundo superior, el inferior y, una división final representa el mundo medio o materno (*ibid.*: XIII-367), una síntesis de los demás. De ahí que el clan de “los maestros sacerdotes de la casa” ocupe esta posición regente y primordial que Cushing denomina “septuarquía tribal” (*ibid.*: XIII-371). Los cuartos del mundo tienen correspondencia con los fenómenos climáticos, sus colores y animales asociados. Esta cardinalidad marca la ubicación de los “clanes o tótems” y, dice el autor, “arroja luz al origen, o al menos al significado nativo, de los sistemas totémicos en general” (*ibid.*: XIII-367). Cushing refiere que “estas organizaciones mito-sociológicas son un sistema dentro de un sistema, y a su vez contiene sistemas dentro de sistemas”, en cascada, acordes con la división sexa-partita de las cosas. Cada clan posee un conjunto de nombres y colores asignados a su tótem, y esta simbología prescriptiva determina la identidad de cada niño que nace y su lugar social, título que trasciende el mero cognomen y su parentesco por consanguinidad (*ibid.*: XIII-371-372). Esta múltiple filiación cosmológica constituye a la persona zuñi.

En el apartado “La filosofía zuñi”, Cushing explica que en este “gran sistema de vida interrelacionado y consciente por entero, [...] los grados de relación parecen estar determinados en gran medida, si no completamente, por los grados de semejanza” (Cushing, 1883: II-9). El hombre es el punto inicial del sistema, el organismo más acabado y más bajo de la escala, en función de su dependencia, su mortalidad y menor misterio. Cualquier entidad, real o imaginaria, se considera cercana al hombre si se le asemeja, o bien, si es misteriosa, poderosa e inmortal, se le considera lejana.

...los animales, por ser igualmente mortales y dotados de funciones y órganos físicos similares, son considerados más próximos al hombre que los dioses; más próximos a los

---

<sup>11</sup> Sobre el carácter inspirador de la obra de Cushing, Claude Lévi-Strauss señalará en 1962: “Comenzamos apenas a sospechar que antiguas observaciones debidas a investigadores tan raros como perspicaces –como Cushing– no constituyen casos excepcionales, sino que denotan formas de saber y de reflexión extremadamente difundidas entre las sociedades llamadas primitivas. En virtud de este hecho, la imagen tradicional que nos formamos de esta primitividad debe cambiar” (Lévi-Strauss, [1962] 2003: 69).

dioses que el hombre, ya que son más misteriosos y caracterizados por poderes e instintos específicos que el propio hombre no posee. A su vez, por su carácter misterioso, poderoso e inmortal, los elementos y fenómenos de la naturaleza parecen más próximos a las deidades superiores de lo que están los animales, y más cercanos a los animales de lo que lo están las deidades superiores, porque sus manifestaciones a menudo se asemejan a las operaciones de los anteriores (*ibid.*: II-9).

Ya que los zuñi consideran que los animales son más cercanos a los hombres que las deidades, pero más cercanos a las deidades que los hombres, con frecuencia los utilizan como intermediarios entre hombres y dioses (*ibid.*: II-11). El joven antropólogo concluye que “todos los seres, ya sean deísticos y sobrenaturales, o animísticos y mortales son considerados como pertenecientes a un sólo sistema”. La creencia en “su parentesco sanguíneo”, dice el autor, parece estar indicada por el hecho de que los seres humanos son llamados los “niños de los hombres”, mientras que los otros seres son “los Padres”, los “Padres de Todo” y “Nuestros Padres” (*ibid.*: II-11). Esta visión holística sobre el sistema zuñi, su noción de organización socio-mítica y su sugerencia de parentesco cósmico ubican a Cushing en un cosmomorfismo adelante de su época.

El estudio de Baldwin Spencer y F.J. Gillen –iniciado en 1875– sobre las tribus nativas centro-australianas (*The Native Tribes of Central Australia*, 1899) marca una transición en la antropología británica de fin de siglo por fundamentarse en la recopilación directa de datos de campo. La obra presenta una estructuración orgánica de la información; inicia con un apartado sobre la organización social e incluye distintos aspectos de la vida ritual. Según estos autores, en las tribus centro-australianas cada individuo se relaciona con un tótem, en especial objetos naturales como plantas animales y también “cosas vivientes” como el viento, el sol, el agua o la nube. Casi cada objeto animado o inanimado da nombre a algún grupo totémico de individuos. Existía, además, entre los nativos, la creencia de la reencarnación espiritual entre plantas, animales, humanos u objetos (Spencer y Gillen, 1899: 112, 126). Los autores destacan el carácter concreto del alma centro-australiana en la creencia churinga:

el hombre primitivo, al considerar su alma como un objeto concreto, imagina que puede colocarla en algún lugar seguro y apartado de su cuerpo, si es requerido, y así, si este último fuera en algún modo destruido, el espíritu separado de él persistiría sin daño (*ibid.*: 136).

El caso australiano muestra una relación entre corporalidad y materialidad diferente al canon occidental. Sin embargo, el dispositivo teórico del evolucionismo cultural estaba limitado por sus propios principios epistemológicos, y los datos quedan aislados como curiosidades a falta de una adecuada matriz explicativa. En consecuencia, el animismo pasa a ser el repositorio de aquellas relaciones intersubjetivas imposibles de interpretar.

El debate finisecular sobre las formas en que los hombres primitivos clasificaban a los seres del mundo natural y fundamentaban su adscripción territorial conduciría a los antropólogos de principios del siglo XX a estudiar los principios de clasificación, así como a profundizar en las categorías fundamentales del espíritu humano. El advenimiento de nuevos paradigmas con énfasis en la estructura social –funcionalistas y estructuralistas– dará nuevas bases conceptuales al estudio de la religión y de las categorías del espíritu humano, dejando de lado al animismo.

La inconsistencia de la propuesta de Edward B. Tylor es atribuible al estado germinal de las ciencias sociales de su momento y a su aplicación de conceptos provenientes de paradigmas grecolatinos, judeocristianos y darwinianos. Se le puede hacer la misma acusación que su contemporáneo Wilhelm Wundt hiciera a Marett: “proceder de lo abstracto a lo concreto para explicar la evolución del pensamiento, y no a la inversa” (Wundt, citado por Marett, [1909a] 2004: xii).

Antes de seguir adelante, cabe recapitular algunas constantes en los postulados de los autores reseñados: a) la tensión entre idealismo y materialismo y el carácter intelectualista de sus epistemologías; b) la polaridad entre la visión dualista occidental (naturaleza-cultura) y la visión holística nativa (el mundo como totalidad integrada); c) una concepción estática vs. una concepción dinámica del mundo, y d) la distinta objetivación del sentido del yo y de los otros, que se manifiesta en la humanidad individualizada (visión occidental), en oposición a la humanidad compartida con los demás existentes del cosmos (visiones nativas).

### **Siglo XX: los enfoques y formulaciones post-animistas**

Veamos ahora lo que plantean algunos autores subsecuentes de los primeros dos tercios del siglo XX a partir de los nuevos paradigmas.

Desde el marco de la sociología, Émile Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) refuta la teoría animista de Tylor: “Si fuera cierta, habría que admitir que las creencias religiosas son representaciones alucinatorias, sin ningún fundamento objetivo” ([1912] 2007: 61). Como señala Nurit Bird-David, Durkheim yuxtapone el dualismo sociológico individuo-sociedad al dualismo modernista cuerpo-alma de Tylor, pero deja intacta la visión infantilista sobre la mente primitiva (Bird-David, 1999: 70).

En cierto punto de su trayectoria, la creencia religiosa animista vinculada al estudio del pensamiento primitivo es retomada por uno de los pensadores de la Escuela Francesa de Sociología, Lucien Lévy-Bruhl, sólo que él lo llama misticismo y lo postula como “representación colectiva”, concepto tomado de Durkheim.

El filósofo francés propone que las sociedades simples poseen una racionalidad y un psiquismo diferenciados, en oposición a la idea habitual, extendida en las sociedades modernas, sobre la identidad universal del espíritu humano. Según él, la mentalidad pre-lógica o la creencia en seres espirituales de los primitivos es de naturaleza mística, y en ella lo vivencial y lo simbólico convergen en un mismo orden de realidad, en conjuntos relacionados. Este tipo de pensamiento místico sería multidimensional y diferente del pensamiento lineal del racionalismo, del cual sería su núcleo primitivo y al cual habría antecedido. Estaría regido, según el autor, por la “ley de participación” según la cual las cosas pueden ser al mismo tiempo ellas mismas y algo más, en oposición a las leyes de identidad y univocidad que distinguen el pensamiento moderno.

En *La mentalité primitive*, Lévy-Bruhl critica a Edward B. Tylor y a otros investigadores por haber empleado la palabra “alma” en sus análisis: “Conocemos las confusiones y los errores engendrados por la utilización de un concepto que los primitivos no poseen” (Lévy-Bruhl, [1922] 1957: 371). Al cabo del tiempo, el filósofo criticó su propia hipótesis prelogicista. Su línea interpretativa, con énfasis en la afectividad, el psiquismo y el misticismo, inscribe su teoría en el enfoque dinamista del siglo XIX, sin embargo su planteamiento sobre el origen social de las ideas religiosas se inserta en la corriente durkheimiana y su oposición al universalismo agrega un elemento de relativismo cultural característico de la corriente boasiana. Las principales críticas a la propuesta levy-bruhliana apuntaron al racismo implícito en ella; sin embargo Lévy-Bruhl acierta respecto al carácter polisémico del pensamiento simbólico primitivo.

Marcel Mauss –quien veía la persona como un ser social y escribió un análisis pionero sobre el tema– en su famoso *Essai sur le don* (1923-4) toca brevemente una idea animista, el asunto del alma de las cosas, sin profundizar en ella, en el marco de una teoría general de las obligaciones:

[...] para el derecho maorí, la obligación de derecho, obligación por las cosas, es una obligación entre almas, ya que la cosa tiene un alma, es del alma. De lo que se deriva que ofrecer una cosa a alguien es ofrecer algo propio [...] Es decir, que la cosa que se da no es algo inerte. Animada y a veces individualizada, tiende o bien a volver a lo que Hertz denomina su ‘lugar de origen’, o a producir, por medio del clan o de la tierra de que forma parte, un equivalente que la reemplace (Mauss, [1923-4] 1971: 168).

Este animismo es extensivo entre personas y cosas, en el marco de hechos sociales totales. La idea acerca de las cosas inertes como poseedoras de ánima o agentividad constituye un desafío hermenéutico para las posiciones materialistas. El tema, inasible para la ciencia occidental del momento, quedará en la penumbra de la escena antropológica hasta la última quincena del siglo XX.

Desde el giro antropológico boasiano de interpretar las culturas en sus propios términos, Paul Radin (*Religion of the North American Indians*, 1914) desempolva el concepto de animismo

como la creencia en seres espirituales, al estudiar la religión de los indígenas norteamericanos. Para él la religión se compone de un “sentimiento religioso” asociado a creencias, concepciones, costumbres y actos asociados con éste” (1914: 335). Radin declara: “El animismo, pues, en el viejo sentido tyloriano del término, es la creencia indígena” (*ibid.*: 351). Le parece errónea, sin embargo la idea sobre los espíritus como una concepción “vaga” y propone investigar la “concepción india sobre los espíritus” desde la etnografía directa con especialistas o “chamanes” (*ibid.*). La propuesta de Radin marca una inflexión teórico-metodológica en los estudios sobre la espiritualidad amerindia.

Este autor critica la dicotomía tyloriana entre espíritus personales e impersonales por basarse en la atribución de características dependientes de la percepción de los sentidos. En el pensamiento indígena el principio clasificatorio es distinto al no equiparar la corporalidad con la realidad, puesto que lo pensado, lo sentido, lo hablado o lo soñado es tan real como lo visto o escuchado. Por tanto, los espíritus nativos son concebidos como visibles, audibles, percibidos emocionalmente, o bien, manifestando su existencia por alguna señal o resultado, todos igualmente reales.

Cuando son visibles, pueden aparecer como seres humanos, animales, animales “mitológicos”, rocas, árboles, fuego, fantasmas, etcétera; cuando son audibles, puede ser una voz humana, o el canto de un pájaro, en forma de canción, el silbido del viento, la crepitación del fuego; cuando manifiestan su presencia por un signo puede ser por un relámpago, una nube, o un objeto encontrado, etcétera (*ibid.*: 351-353). Así, la taxonomía animista registrada por Radin es amplia: antropomorfos, teriomorfos, fantasmales, astrales, espíritus-monstruo, héroes culturales, ancestros deificados, dueños de lugares (*genii loci*), así como otros de naturaleza abstracta o indeterminada (*op. cit.*: *passim*). Este repertorio sofisticado responde a una concepción dinámica de la realidad nativa que Radin registra.

En el capítulo titulado “Los aspectos superiores del pensamiento primitivo” de *Primitive Man as Philosopher* (1927), Radin presenta un “análisis de la realidad y del mundo externo”, en el cual señala concepciones basadas en dos tipos de temperamento, el del ‘hombre de acción’ y el del ‘hombre pensante’ (esta última categoría opuesta a la levy-bruhliana).

Desde un punto de vista fenoménico, Radin observa que “para el hombre de acción de una comunidad primitiva, el mundo externo es dinámico y siempre cambiante”, de ahí que en consecuencia un objeto sea visto como una entidad dinámica. Una deidad es su efecto, y un objeto es esencialmente su relación respecto al hombre [subrayados en el original]. “En otras palabras, la realidad es pragmática” (1927: 243-244), dice el autor. Con relación a sus efectos, estas visiones permiten singularizar ciertos objetos. Radin concluye que el hombre primitivo siente que la realidad se le presenta en un aspecto triple. “Nace dentro de ella; es probada por sus efectos externos e internos. Él vive, por tanto, en un destello de realidad”. Este aspecto relacional entre el hombre y



los objetos supone una “atmósfera amplificada”, ya que si bien el hombre primitivo distingue el sujeto del objeto, y de hecho dedica buena parte de su tiempo ejerciendo coerción sobre éste, “no toda la realidad de un objeto reside en nuestra percepción externa de éste. Existe un lado interno y también efectos o constricciones” (*ibid.*: 246).

Por su parte, el pensador nativo, o sea el filósofo, “trata de descubrir la razón por la cual hay un efecto” y ello explicaría, según Radin, la existencia de mitos de creación. En la concepción winnebago, ningún objeto orgánico habría tenido una forma permanente al principio, pues en el origen del mundo había toda clase de seres neutrales que podían a voluntad transformarse en seres humanos o animales-espíritu. En una etapa posterior estos seres neutrales decidieron usar todo su ilimitado poder de transformación con el fin de convertirse definitivamente en animales o seres humanos. Y así ha continuado hasta el presente, con excepción de unos pocos seres humanos que aún poseen el poder de transformarse, por cortos periodos, en animales (*ibid.*: 248, 250).

Frente esta conceptualización desafiante para el pensamiento naturalista, Radin señala en relación a Lévy-Bruhl: “Es difícil para alguien educado en el externalismo científico de las ciencias naturales del siglo diecinueve visualizar o apreciar esta atmósfera amplificada con la cual el hombre primitivo trabaja” (*ibid.*: 246).

En conclusión, en el animismo de Radin la creencia en seres espirituales no es estática ni homogénea; por el contrario, tiene un carácter dinámico y pragmático. Su análisis aporta el carácter fenoménico de la realidad indígena, el relativismo del punto de vista nativo, así como el movimiento dialéctico entre sujetos y objetos de distinta clase que construye nexos con el mundo.

Otro discípulo de Boas, el lingüista Edward Sapir (*The Status of Linguistics as Science*, 1929), profundiza en la interrelación entre lingüística y cultura y descubre que cada lenguaje tiene implícita una visión del mundo particular [o sea, una ontología distintiva].

[...] el ‘mundo real’ es en gran medida construido inconscientemente a partir de los hábitos de lenguaje del grupo. No hay dos lenguajes lo suficientemente similares para ser considerados como representativos de la misma realidad social. Los mundos en que diferentes sociedades viven son mundos distintivos, no meramente el mismo mundo con diferentes etiquetas... (Sapir, [1929] 1958: 69)

Su hallazgo es importante, entre otras cosas, porque constata la distinción lingüística entre seres “animados” e “inanimados” presente en algunos grupos indígenas. Al respecto cabe recordad que, desde una concepción supraorgánica de la cultura, Alfred L. Kroeber (“The Superorganic”, 1917) ya había propuesto que cada sociedad poseía su propia realidad no sólo cultural sino ontológica.

La noción cosmológica del cuerpo como un ensamble de relaciones socio-míticas, similar a la expuesta por Cushing casi tres cuartos de siglo antes, es registrada por el misionero y etnólogo

francés, Maurice Leenhardt (*Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, 1947) entre los canacos de Nueva Caledonia. Leenhardt aborda la sociedad y la persona melanesia desde un punto de vista fenomenológico. En el mundo canaco lo real y lo mítico son convergentes.

En la noción de *kamo* (viviente), el ser humano y el ser mítico se fusionan y son explicables por sus relaciones en el conjunto social o socio-religioso (Leenhardt, [1947] 1997: 153). El *kamo* “por lo común tiene forma humana y es el hombre, en su generalidad; pero puede ser cualquier otro ser investido de humanidad”. De ahí el término *Do kamo* para designar a los verdaderos humanos. Según este autor, el cuerpo del *kamo* aparece como el revestimiento de un personaje (concepto tomado de Mauss), cuya identidad emerge en interrelación con los otros; en suma, un ser social inmerso en un sistema de relaciones complejas (*ibid.*: 153, 155, 114) que se prolongan en tiempo y espacio. Como señala Descola, esta identidad de estructura y sustancia entre animales, hombres y plantas no involucra sólo una correspondencia metafórica sino una “indudable continuidad material entre dos órdenes de lo viviente” ([2005] 2012: 56).

Contrastándola con su propio individualismo etnocéntrico, a Leenhardt le cuesta otorgar a la alteridad un estatuto de legitimidad:

Hombre no es un término primitivo y veremos que no tiene traducción en melanesio. Y dios es un vocablo incierto, pues no se sabe si se trata de un dios mitológico, de un difunto deificado o de un dios de alguna otra clase [...] Hemos visto al melanesio ignorante de su cuerpo, incapaz de clasificarlo objetivamente, incapaz de tener una historia, y siempre presa de un sentimiento de identidad con el mundo, que le impide ser él mismo (*ibid.*: 45, 100).

El totemismo en Leenhardt es “identidad bajo un aspecto concreto, pues permite comprender más simplemente esta vibración que lleva al hombre a sentir el mundo dentro de él, a sentirse formado por el mundo mucho antes de proyectarse en él”. De ahí que sea “en el altar donde el canaco se busca a sí mismo”, pues “es alrededor del altar donde su sociedad se concentra y guarda su ordenamiento” (*ibid.*: 83, 114).

El etnólogo francés propone el cosmomorfismo como la primera identificación del hombre con la naturaleza, el primer esfuerzo en busca de sí mismo, así como estadio anterior al antropomorfismo (*ibid.*: 83). En palabras de su biógrafo James Clifford, el antropomorfismo, entonces, se coloca en las antípodas del cosmomorfismo, pues implica un distanciamiento y una paulatina individuación de las personas, los ancestros y las divinidades, incrementándose así la distancia sujeto-objeto ([1982] 1992: 174).

En la obra de Leenhardt “el pensamiento mítico es presentado como una estructura permanente de la conciencia humana, complementaria a la racionalidad” (*ibid.*: 188). Su aproximación fenomenológica coexiste con resabios de la teoría evolucionista: su empeño por

demostrar la transición de lo arcaico a lo moderno, y en momentos su idea de la “mentalidad primitiva” evoca el paradigma temprano de Lévy-Bruhl (*ibid.*: 173, 189) con quien empatiza. El doble énfasis en la vivencia y en el pensamiento mítico lleva a Leenhardt a establecer dos modos de identificación del canaco con el mundo: el relacional y el existencial (*cf.* Crapanzano, 1979: prefacio). En síntesis, su postura teórica podría definirse como cosmomorfista-existencialista.

En otro orden de ideas, el trabajo de Hallowell sobre la relación entre humanos y animales se remonta a su tesis *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere*, del año 1926. En ella propone algunas ideas sugerentes. Aludiendo a diversos ejemplos etnográficos, afirma por ejemplo:

se cree que los animales tienen esencialmente la misma clase de agencia activa (*animating agency*) que el hombre posee. Ellos tienen un lenguaje propio, pueden comprender lo que los seres humanos dicen y hacen, tienen formas de organización social o tribal, y viven una vida que es paralela en otros aspectos a aquella de las sociedades humanas. Los poderes mágicos y sobrenaturales también están a la disposición de ciertas especies; pueden metamorfosearse en otras criaturas o, en ocasiones, en forma humana; algunos pueden utilizar sus poderes para ayudar al hombre en sus propósitos; otros pueden ser hostiles. Los sueños pueden ser un medio especializado de comunicación entre el hombre y los animales, o al interpretar los llamados o movimientos de ciertas criaturas, el hombre puede ser capaz de guiar su destino para bien o para mal (Hallowell, 1926: 7-8).

Desde entonces Hallowell tenía claro que “las categorías del pensamiento racional, con las cuales estamos acostumbrados a separar la vida humana de la animal, y lo sobrenatural de lo natural, están acotadas por fronteras en las cuales los hechos de las culturas primitivas no encajan”. Él propone que si se pretende entender o interpretar la *Weltanschauung* de las personas portadoras de tales nociones, es necesario “reconstruir el contenido específico de las categorías sobre la base de *sus* creencias, no de las nuestras” (1926: 9-10, cursivas en el original), a partir de un orden socio-psicológico.

Años después, en “The Self and its Behavioral Environment” (1954), desde el ajuste psicodinámico del hombre con su medio ambiente, Hallowell deja establecida la interdependencia entre la noción de ser (*self*) y la cultura, y propone un concepto cognitivo, la conciencia de sí (*self-awareness*), como el componente mayor de la estructura de personalidad del hombre, el núcleo del comportamiento normativo del *self* con su medio ambiente y la condición básica para objetivar la propia identidad y la de los demás seres ([1954] 2010: 33, 42, 52, 46).

Su trabajo sobre la ‘visión del mundo’<sup>12</sup> de los ojibwa norteros marca una distinción cualitativa –junto con Radin– en la aproximación antropológica sobre los elementos constitutivos de la persona amerindia y su relación con seres ‘distintos a los humanos’.

En el caso ojibwa, el mundo de la vivencia incorpora una dimensión cosmográfica: “En la experiencia, el mundo del ser (*self*) y el mundo del mito son continuos”, dice el autor (*ibid.*: 39).

Es asimismo significativo que él [el individuo ojibwa] no es un ‘animista’ en sentido clásico. Existen objetos –un hacha, una montaña, una canoa, un arco iris– que son clasificados como inanimados. Además de los seres humanos y los *pawáganak* todos los animales y la mayoría de las plantas son clasificados como animados. También lo son el Trueno, los Vientos, la Nieve, el Sol-Luna (*gizis*, luminarias), ciertas conchas, piedras, etcétera (*ibid.*: 46).

De lo anterior, se infiere la apropiación selectiva de la realidad fenoménica, y por tanto la posibilidad de distintos regímenes ontológicos y modalidades animistas referidas a culturas particulares.

En tanto similares a los humanos, los seres animados son tratados como seres con conciencia y volición. Así, los ojibwa establecerían relaciones dinámicas no sólo con otros seres humanos, animales o plantas, sino también con ‘seres distintos a los humanos’ (*other-than-human beings*)<sup>13</sup> (*ibid.*: 43) como parte de un mismo orden social, cósmico y moral. El carácter interrelacionado del mundo ojibwa se manifiesta en la creencia de que “cualquier enfermedad importante es un castigo por malas acciones” (*ibid.*: 46).

En un texto posterior “Ojibwa ontology, behavior, and world view” (1960), el antropólogo norteamericano señala que “los seres humanos de cualquier cultura están provistos con una orientación cognitiva respecto a su cosmos; hay más ‘orden’ y ‘razón’ que caos”. En seguida señala que existen premisas básicas y principios implícitos que no siempre son conscientemente formulados o articulados por la gente (Hallowell, 1960: 19-20).

Hallowell –como antes Radin, y en cierta forma Lévy-Bruhl– hace notar que no es posible hacer una aproximación objetiva al estudio de las culturas solamente proyectando sobre ellas las abstracciones categóricas derivadas del pensamiento occidental, toda vez que ellas, en sentido amplio, son “un reflejo de *nuestra* subjetividad cultural” [subrayado en el original]. Según él, es

---

<sup>12</sup> Concepto tomado de Robert Redfield, en oposición al “carácter nacional” y en el sentido de “la manera en que un hombre de una sociedad particular, se ve a sí mismo en relación a todo lo demás [...], la idea humana del universo” (Redfield, 1952, citado por Hallowell, 1960: 19).

<sup>13</sup> Si Tylor y sus colegas usaron el término ‘no-humano’ para designar la alteridad anímica, y Hewitt el de ‘persona antrópica’, Hallowell postula el de ‘seres distintos a los humanos’. Desde mi punto de vista, las nociones de Tylor y Hallowell son excluyentes de lo humano, mientras que la de Hewitt es inclusiva.

posible lograr un orden más alto de objetividad al adoptar una perspectiva que incluya el punto de vista de la gente sobre sí misma como procedimiento complementario. A partir de la concepción del mundo es posible obtener una mayor penetración acerca de cómo funcionan las culturas como un todo (Hallowell, 1960: 21).

El autor indica que en la metafísica del ser encontrada entre los ojibwa, “la acción de las personas provee la clave mayor respecto a su visión del mundo”. La categoría de persona, por tanto, no se limita al ser humano, sino que lo trasciende y es inclusiva (*ibid.*: 20-1) [de otros seres naturales, metafísicos y cuasimateriales]. Desde su experiencia y sus categorías lingüísticas, “los ojibwa reconocen, *a priori*, potencialidades de animación en ciertas clases de objetos bajo ciertas circunstancias” (*ibid.*: 24).

En suma, la taxonomía ojibwa sobre la persona revela una ontología distintiva. De ahí que “la dicotomía natural/sobrenatural”, tan frecuentemente aplicada al mundo indígena, sea inoperante. Incluso, dice Hallowell, “sería un error decir que los ojibwa “personifican” objetos naturales, ya que ello implicaría que objetos como el sol, en algún punto, fueron primeramente percibidos como alguna cosa material inanimada (*ibid.*: 28-29). Por otra parte, la atribución de persona no está restringida a los seres antropomorfos, ya que “la apariencia externa es sólo un atributo incidental del ser” y tampoco es definitiva, ya que “la metamorfosis es posible”. En suma, las ‘personas’ están “inextricablemente asociadas con nociones de causalidad”, y por tanto son puntos [*loci*] de causalidad en la dinámica de su universo (*ibid.*: 34, 42). En la interacción entre seres humanos y las personas ‘distintas de los humanos’ hay un “principio de reciprocidad implicado” (*ibid.*: 40). Hallowell identifica premisas fundamentales del pensamiento amerindio que serán desarrolladas por autores ulteriores.

Los aportes del antropólogo de los ojibwa son diversos y ayudan a derribar ideas derogatorias de la cultura indígena como ‘sobrenaturalismo’ y ‘visión confusa’. Entre ellos: a) postula un animismo relativo a cada cultura; b) legitima la razón indígena con base en una ley de causalidad que sustenta su ontología; c) destaca el concepto de pan-persona que permea el mundo de los existentes ojibwa; d) identifica una noción heterogénea de sustancia en el panteón indígena (material, espiritual, inmaterial, cuasimaterial); e) señala la importancia del entorno en relación con la persona, y f) establece una metodología respecto al estudio de la acción de las personas en función de principios implícitos o explícitos.

A mediados del siglo XX, un nuevo giro antropológico es planteado por Claude Lévi-Strauss (*La Pensée Sauvage*, 1962), al reivindicar el carácter mítico y a la vez científico del pensamiento primitivo, término que opone al de mentalidad arcaica. Esta ciencia primera o ciencia de lo concreto, de carácter instrumental, se basa en la lógica práctica-teórica y en los principios del bricolaje intelectual y la mitopoiesis. Desde una nueva perspectiva epistemológica denominada estructuralismo, con fundamentos en las matemáticas, las categorías psicológicas, lingüísticas,

semióticas y de parentesco, la propuesta levistraussiana proporciona un nuevo estatuto al “pensamiento salvaje”.

En su propuesta teórica se advierten, además, las huellas de Durkheim y Mauss (1903) respecto a la primacía de lo social en las formas primitivas de clasificación, así como cierta impronta del filósofo Maurice Merleau-Ponty, quien en *Phénoménologie de la perception* (1945) establecía la sensación como unidad de la experiencia, así como el papel del cuerpo como sede de la percepción, ‘cuerpo-cognoscente’, en oposición a la idea clásica de una consciencia antecedente.

Lévi-Strauss acuñó el concepto sistema de transformaciones, a partir del cual realiza un ejercicio hermenéutico en el cual las nociones de totemismo, mito y rito aparecen imbricadas.

Así, cada sistema se define por referencia a dos ejes, uno horizontal, otro vertical, que corresponden, hasta cierto punto, a la distinción de Saussure entre relaciones sintagmáticas y relaciones asociativas. Pero, a diferencia del discurso, el pensamiento mítico y el pensamiento poético que, como estableció Jakobson por lo que toca a este último, el principio de equivalencia opera sobre los dos planos (Lévi-Strauss, [1962] 2003: 218).

La relación entre naturaleza y cultura es el eje sobre el cual el antropólogo francés hila la trama estructuralista. Lévi-Strauss mostró en una admirable tetralogía que la diferenciación entre ‘cultura’ y ‘naturaleza’ es el tema central de la mitología amerindia, en el cual hombres y animales comparten una humanidad originaria.

En *Les structures élémentaires de la parenté* (1967), Lévi-Strauss propone en la prohibición del incesto el pasaje de la naturaleza a la cultura. En *Les Mythologiques* (1964-1971) – como señala Florencia Tola– el autor “muestra cómo diversas operaciones, actividades e instituciones sociales funcionan como mediación entre el ámbito de la naturaleza y la vida social y cultural”. En *Le Cru et le Cuit* (1964) el arte de preparar los alimentos señala el paso de la naturaleza a la cultura, mientras que en *L’Homme nu* (1971) el tránsito lo otorga la vestimenta (Tola, 2009: 75).

Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y particular (Lévi-Strauss, [1949] 1993: 41)

Retomando la explicación sociocéntrica de Durkheim y Mauss, en *Le Totémisme aujourd’hui* (1962) Lévi-Strauss le asesta el tiro de gracia al viejo animismo al analizar el totemismo como una lógica clasificatoria basada en las discontinuidades empíricamente observables entre las especies, y no como proyección mística de los grupos de filiación con alguna planta o animal epónimos. La

equiparación del 'pensamiento salvaje' como alternativo al occidental comienza a equilibrar la mirada antropológica.

Si bien a Lévi-Strauss se le acusa de haber reducido la cultura a la biología o la psicología, en tanto dispositivo categorizador localizado en el cerebro, en una obra posterior sugiere "que el contraste naturaleza-cultura era una creación artificial de la cultura, y era solamente un dispositivo metodológico (Lévi-Strauss 1969a: xxxix, y 1966: 247, citado por MacCormack, [1980] 1998: 4).

Al concluir el segundo tramo de este recorrido analítico, se advierte que los enfoques post-animistas –con ciertas transiciones cualitativas y retrocesos– dejan atrás las ideas decimonónicas de sobrenaturalismo, vaguedad, infantilismo y mentalidad primitiva para dar paso a desarrollos teóricos pluridisciplinarios, cualitativos, enmarcados en lo social, que reivindican la sistematicidad, lógica propia y racionalidad de las cosmologías nativas. Las aportaciones más destacables de los autores referidos son: a) establecer la pluralidad de animismos vs. la noción única; b) otorgar al cuerpo humano, como unidad integrada, y no sólo a la mente o consciencia, el estatuto de sujeto cognoscente; c) destacar la noción de persona como tema de estudio (Mauss, Lévy-Bruhl y Leenhardt); d) extender la noción de persona a un conjunto de existentes; e) ampliar la noción de sustancia y cuestionar la identidad entre corporalidad y materialidad; f) identificar la existencia de principios implícitos inconscientes en la acción humana; g) registrar el dinamismo del mundo indígena y un principio selectivo en las taxonomías base de sus cosmologías, y h) comprender la insuficiencia de las categorías cartesianas y judeocristianas para dar cuenta de la heterogeneidad de las ontologías nativas.

### **Hacia una nueva *episteme* de lo humano**

En el último tercio del siglo XX, comienzan a gestarse las condiciones para un nuevo ciclo de debate en la relación naturaleza-cultura. Nociones como las de sujeto, sociedad y el mismo enfoque antropológico comienzan a ser objeto de crítica.

Edmund Leach adelanta alguna discusión en torno a la relación del hombre con la naturaleza, en "Men and Nature" y "Men and Machines", conferencias transmitidas por la BBC en 1967 y compiladas el año siguiente en *A Runaway World?*. En ellas cuestiona la idea misma de naturaleza como entidad externa; interroga la objetividad científica; la idea de civilización como opuesta a la naturaleza; la cultura y la tecnología como productos de la actividad humana sobre la naturaleza, así como la idea de un ser consciente, el yo, como copartícipe de la naturaleza y de la cultura (Tambiah, 2002: 381). Antes que él, Edward E. Evans-Pritchard había escrito que la labor del antropólogo en campo era, entre otras cosas, "aceptar la naturaleza común de humanos y animales" y "aprehender un modo de clasificación" con objeto de identificar las "categorías clave" y los "principios" de interpretación de otra cultura (1951: 80, citado por Needham, 1967: viii).

Con agudeza crítica, Clifford Geertz señala:

[...] la concepción occidental de la persona como un universo cognitivo y motivacional delimitado, único, más o menos integrado, un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado en una totalidad distintiva y opuesto a otras totalidades similares como a sus entornos social y natural es, por incorregible que nos parezca, una idea rara en el marco de las culturas del mundo (Geertz [1974] 1984: 126).

Roy Wagner (*The Invention of Culture*, 1975) preludea que “la dialéctica de cultura y naturaleza debe ser ‘abierto’ para incluir otros dominios de experiencia”, y alerta que la aproximación científica naturalista contribuye a la “invención de *nuestra propia* cultura” ([1975] 1981: 59, 142, subrayado en el original):

Cuando esta clase de aproximación se orienta hacia los usos de la investigación antropológica, hace nuestro entendimiento e invención de otras culturas dependientes de nuestra propia orientación hacia la “realidad”, y convierte a la antropología en una herramienta de nuestra propia invención (*ibid.*: 142).

Al proceder de esa manera, dice Wagner, inventamos las culturas de otros grupos “como análogos no de *todo* nuestro esquema cultural y conceptual, pero sí de *parte* de éste”. Por lo tanto, no ofrecen contraste con nuestra cultura, ni ofrecen contra-ejemplos a ésta como un sistema total de conceptualización, sino más bien invitan a la comparación de “otras maneras” de tratar con *nuestra propia realidad* (*ibid.*, cursivas en el original). Ello conduce al etnocentrismo ideológico.

La posición de Marilyn Strathern en este debate es contundente: “No hay cosas tales como naturaleza o cultura. Cada uno es un concepto altamente relativizado cuyo significado último debe ser derivado de su lugar dentro de una metafísica específica” ([1980] 1998: 177).

En este orden de ideas, una alternativa, desde el contexto amerindio, fue vislumbrada en 1979 por Anthony Seeger, Roberto da Matta y Eduardo B. Viveiros de Castro, en su influyente artículo “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. Siguiendo una argumentación presentada por Joana Kaplan en un simposio sobre grupos sudamericanos en 1976, su propia experiencia etnográfica con grupos brasileños y, entre otros, los trabajos de Goldman (1963), Hugh-Jones (1974, 1977), Melatti (1968), Menget (1976) y Reichel-Domatoff (1968), los autores observan que los conceptos aportados por la tradición antropológica –linaje, alianza, descendencia, afinidad o grupos corporados– son insuficientes para dar cuenta de la densidad simbólica del cuerpo en las concepciones tribales brasileñas y su papel central en la organización social y la cosmología de estos grupos (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, 1979: 3, 7). A partir de construcciones analíticas previas como ‘comunidades de sustancia’ (Viveiros de Castro, 1977; Gregor, 1977) y ‘comunidades de propiedades simbólicas’ (Albert y Menget, s.f.)



(*ibid.*: 9-10 y 11-12), los autores se proponen iniciar una “indagación sobre las formas de construcción de la persona” desde un modelo propio sudamericano (*ibid.*: 4, 9).

La crítica del paradigma naturaleza-cultura y, en general del canon académico occidental, así como la necesidad de nuevos planeamientos que consideren hermenéuticas alternativas emergen particularmente en los últimos tres lustros del siglo XX con los trabajos de una variedad de autores: Viveiros de Castro (1986, 1998), Descola (1987, 1992, 1994, 1996), Ingold (1988), Latour (1991), Strathern (1992), Taussig (1993), Lock (1993), Taylor (1994) y Gell (1998), entre otros.

Además de las etnografías amazónicas, el animismo, así como las teorías alternativas sobre la persona y nuevos modelos sobre la percepción emergen en trabajos recientes realizados en comunidades siberianas (Humphrey, 1994; Hamayon, 1990; Pedersen, 2001; Willerslev, 2004), el sureste asiático (Howell, 1984), Melanesia (Kirsch, 2006), y en el norte circumpolar (Ingold, 2000). Incluso se han realizado estudios comparativos, como el de Brightman, Grotti y Ulturgasheva (2012) en la selva amazónica y en la tundra siberiana, cuyo mutuo reflejo está produciendo, con etnografías más finas, “la siberianización de la antropología amerindia”, como señala Hugh-Jones en el prefacio del volumen.

Dentro de este panorama, retomo a tres autores cuyos trabajos tienen en común el estudio de sociedades animistas de pequeña escala, cazadoras recolectoras, horticultoras o pastoriles. En la escena amazónica, reviso a dos autores post-estructuralistas no ortodoxos, Descola y Viveiros de Castro, que participan de la corriente denominada “economía simbólica de la alteridad”, así como el trabajo de Hamayon en el mundo siberiano.

Descola restaura el animismo dándole una nueva significación, reformula el totemismo<sup>14</sup> en términos ontológicos, y extiende el régimen de sociabilidad y la cultura hacia los existentes no-humanos. Viveiros de Castro redefine la oposición naturaleza-cultura como una inversión del pensamiento amerindio vs. el occidental y propone el cuerpo como *habitus* y mecanismo diferenciador. Hamayon, por su parte, resignifica el nexo entre animismo y chamanismo como un circuito de intercambio de almas humanas y no humanas en el marco de rituales de regeneración vital.

En el pensamiento amazónico, la noción de persona es extensiva a otras especies y clases de seres, además del humano. Viveiros de Castro desarrolla sus bases teóricas a partir de sus exploraciones sobre la persona, el orden social y cosmológico de los yawalapíti del alto Xingú (1977) con un dispositivo hermenéutico que incluye la semántica cognitiva y la teoría de prototipos,

---

<sup>14</sup> El propio Descola refiere que “el totemismo levistraussiano no admite comparación con el animismo” puesto que el primero es “un mecanismo de categorización que efectúa correlaciones puramente lógicas entre clases de humanos y clases de no-humanos” (Viveiros de Castro, 1996, citado por Descola ([2005] 2012: 193).

y más tarde, con los araweté de la Amazonia oriental (1986), donde investiga su sociocosmología a partir de la metafísica y la lógica de la identidad-diferencia que gobierna su ontología.

Su teoría del perspectivismo es la cristalización teórica de registros compartidos por autores alternos sobre aspectos de las cosmologías amazónicas denominados ‘relatividad de perspectivas’ (Weiss, 1972: 170; Crocker, 1985: 314), ‘visión del mundo transformacional y perspectiva’ (Århem, 1993: 124) y ‘mundo altamente transformacional’ (Rivière, 1994: 261), entre otros como Vilaça (1992), Lima (1995), etcétera.

Para Viveiros de Castro si bien la distinción entre naturaleza y cultura debe ser sujeta a crítica, no habría que declararla inexistente, y propone contrastar las dicotomías del legado occidental con aquellas de las cosmologías amerindias (1998: 470).

El perspectivismo ilustra la cualidad posicional de las cosmologías amazónicas y se inscribe en un marco de relaciones complejas donde la relación entre afines es la base de la socialidad y el operador cosmológico por excelencia. Más allá de una cualidad, el perspectivismo es una epistemología fundada en una concepción amerindia que supone una unidad de espíritu y una diversidad de cuerpos, así como una metafísica de la predación que implica una transmutación de perspectivas:

La forma en que los humanos perciben a los animales y a las demás subjetividades que habitan el cosmos –dioses, espíritus, difuntos, habitantes de otros niveles cósmicos, fenómenos meteorológicos, plantas y ocasionalmente incluso objetos y artefactos– difiere profundamente del modo en el cual estos seres ven a los humanos y se perciben a sí mismos (*ibid.*: 470).

Así, por ejemplo, “los animales son personas, o se ven a sí mismos como personas” y esta noción se asocia a la idea de que la forma manifiesta de cada especie es un mero envoltorio o ‘vestimenta’ que recubre la forma humana interior –‘alma’ o ‘espíritu’–, sólo visible para los ojos de especies particulares o de seres trans-específicos como los chamanes. Dicha exterioridad no sería un atributo fijo sino intercambiable y sujeto a metamorfosis (*ibid.*: 470-1).

Esa doble torsión, materialista y especulativa, aplicada a la representación usual, psicologista y positivista, del animismo, es lo que hemos llamado “perspectivismo” [...] (Viveiros de Castro, [2009] 2010: 33)

La epistemología constructivista de Viveiros de Castro se resume en la fórmula saussureana (y muy kantiana), como él mismo afirma, de “el punto de vista crea al sujeto”, o mejor dicho, “en donde existe un punto de vista hay una posición de sujeto” (2004: 467). El antropólogo brasileño aclara que el perspectivismo no involucra a todas las especies animales (además de otros seres), sino sólo a aquellas que desempeñan papeles simbólicos y prácticos clave, como los grandes depredadores y las presas de los humanos, en particular los llamados espíritus ‘maestros’ o

hipóstasis de ciertas especies animales, a los cuales se les atribuye intencionalidad y, por tanto, son sujetos de intersubjetividad con los humanos. Esta taxonomía se funda en un universal mitológico amerindio respecto al origen indiferenciado entre humanos y animales, en el cual el común denominador entre ambos sería la humanidad y no la animalidad (1998: 471-2).

En suma, la “personalidad” y la “perspectividad” o capacidad de ocupar un punto de vista, dice el autor, son “cuestión de grado, de contexto y de posición, antes que propiedades distintivas de tal o cual especie” (Viveiros de Castro [2009] 2010: 37). Para el autor, el concepto de persona “es anterior y lógicamente superior al concepto de humano”; a su vez, el término ‘humano’ no designa una sustancia sino una relación. Si bien la morfología corporal deviene signo diferenciador, por otro lado, el cuerpo no es una fisiología ni una anatomía característica, sino “un conjunto de maneras y de modos de ser que constituyen un *habitus*, un *ethos*, un *ethograma*” (*ibid.*: 38, 55). La cardinalidad del cuerpo en la cosmología amazónica lleva al autor a proponer la perspectiva indígena de una cultura singular y múltiples naturalezas o multinaturalismo en oposición a la noción occidental de una naturaleza singular y múltiples culturas.

Esta ‘economía de la corporalidad’ se interrelaciona con la cacería, la guerra, el canibalismo, las relaciones interétnicas, el chamanismo, el parentesco, la morfología social y la escatología; un sistema que vincula fenómenos dispares bajo una misma metafísica. Combinando sociología y cosmología, esta alter-antropología indígena amazónica se compone de tres vertientes: perspectivismo interespecífico, multinaturalismo ontológico y alteridad caníbal (*ibid.*: 26). Para Viveiros de Castro, el perspectivismo es un “corolario etnoepistemológico del animismo” (1996: 122, citado por Descola, [2005] 2012: 219). En el perspectivismo, el punto de vista está anclado en el cuerpo como totalidad perceptiva y no sólo en la mente como en el animismo tyloriano.

Una de las críticas a la proposición perspectivista es que la distinción binaria es sólo una de la multiplicidad de variantes en las cosmologías amazónicas; por ejemplo entre los juruna es aplicable una tríada de oposiciones a cada existente (Lima, 1999). Surrallés, por su parte, a partir de su trabajo con los candoshi, propone alternativamente examinar las implicaciones de tratar el cuerpo como lugar de la percepción y estudiar la percepción en sí misma y no sólo describir, como hace la antropología, las teorías locales de la percepción y como éstas se inscriben en el cuerpo. Ello permitiría resolver “la paradoja epistemológica que surge a partir del momento en que la persona en tanto que individuo desaparece” (2002: 63, 69).

Mientras que la ontología de Viveiros de Castro es multinaturalista, con una dialéctica entre sujeto-objeto, Descola propone una ontología sociocéntrica, donde la noción de sujeto abarca a todos los existentes. Como señala Terence Turner, la naturaleza deviene un “pan-culturalismo antropocéntrico” en el perspectivismo y un “pan-espiritualismo universal” en el animismo (*cfr.* Turner, 2009: 16, 17).

Para Philippe Descola, una ontología es “un sistema de distribución de propiedades atribuidas a los existentes” ([2005] 2012: 195), mientras que “una cosmología es el producto de esa distribución de propiedades, una organización del mundo dentro de la cual los ‘existentes’ mantienen cierto tipo de relación” (Descola entrevistado por Corradini, VIII-2006).

Descola realiza trabajo de campo entre los jíbaro achuar de la Amazonía Ecuatoriana de 1976 a 1980 y publica *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* (1987). En oposición a la teoría marxista del reflejo y del reduccionismo-determinismo ecológico de la cultura como epifenómeno del trabajo naturante de la naturaleza, Descola estudia la sociocosmología amazónica a partir de los modos materiales e intelectuales de socialización de la naturaleza, siguiendo la praxis godeleriana como totalidad material-conceptual y la lógica concreta levi Straussiana, en un ejercicio “de vaivén entre dos representaciones de las relaciones de una sociedad con su medio ambiente natural” ([1987] 1996: 17-19).

Para Descola, “a diferencia del dualismo más o menos estanco” de la visión del mundo que reparte en campos radicalmente distintos a seres humanos y no humanos, “las cosmologías amazónicas despliegan una escala de seres en la que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza” ([1997] 1998: 221). El rasgo distintivo de cada especie está determinado no por sus rasgos intrínsecos sino por “aquello de lo que se nutre y las especies que se la comen”, en suma, una “sociología de la predación mutua” (*ibid.*: 223). Desde la ecología simbólica, la identidad es relacional, metamórfica y se basa en el punto de vista:

La identidad de los humanos, vivos y muertos, de las plantas, de los animales y de los espíritus es completamente relacional, y, por tanto, está sujeta a mutaciones o a metamorfosis según los puntos de vista que se adopten, ya que se considera que cada especie puede percibir a las otras especies según unos criterios y necesidades propias (*ibid.*).

Descola denomina ‘hiper-relativismo perceptivo’ a esta cualidad. Las cosmologías amazónicas son no antropocéntricas ya que “el punto de vista de la humanidad sobre el mundo no es el de una especie dominante” sino más bien “el que podría tener un tipo de ecosistema trascendental que sería consciente de la totalidad de las interacciones” desarrolladas en su seno. Lejos de ser específicas, dice el estudioso de los achuar, “las cosmologías amazónicas vienen a unirse a una familia más vasta de conceptos del mundo que no establecen ninguna distinción tajante entre naturaleza y sociedad”. Su principio organizador se fundamenta en “la circulación de los flujos, de las identidades y de las sustancias entre entidades cuyas características dependen menos de una esencia abstracta que de las posiciones relativas que ocupan unas respecto a otras” (*ibid.*: 223-225).

Más tarde, el autor revisa la relación entre el hombre y su medio ambiente a partir de la reflexión de los antecedentes de la disyunción occidental naturaleza-cultura en *Par-delà nature et*

*culture* (2005). Los modos de identificación entre el propio ser y la otredad serían finitos, propone Descola. Basado en la universalidad de la distinción entre la interioridad y fisicalidad de la persona, y siguiendo las nociones husserlianas de 'cuerpo' e 'intencionalidad', presenta cuatro tipos de ontologías que englobarían las interrelaciones entre colectivos humanos y no humanos. En el animismo, habría una semejanza de interioridades y una diferencia de fisicalidades; en el totemismo, una semejanza de interioridades y una semejanza de fisicalidades; en el analogismo, diferencia de interioridades y de fisicalidades, y en el naturalismo, diferencia de interioridades y semejanza de fisicalidades (Descola [2005] 2012: 182, 189-190). La fisicalidad sería a la vez "condición y resultado de un régimen alimentario y de un modo de reproducción particulares" (*ibid.*: 207).

El naturalismo es la creencia en que la naturaleza es un dominio autónomo separado del humano. El animismo es la atribución que los humanos hacen a los no-humanos de una interioridad idéntica a la suya (*ibid.*: 199). El totemismo –en su aspecto ontológico no clasificatorio– vincula metafóricamente a la sociedad humana con ciertas especies naturales (*ibid.*: 221-223). Y el analogismo fracciona los existentes en una multiplicidad de esencias, formas y sustancias en una escala graduada de correspondencias (*ibid.*: 301).

Para el autor, los sistemas totémicos estarían vinculados a una organización segmentaria mientras que los sistemas animistas tendrían presencia por igual en sociedades con grupos familiares u organización segmentaria. Ambos modos de identificación, reconoce, están presentes en las sociedades nativas americanas con "una distinción clara entre dos dominios separados de no humanos, uno de los cuales se objetifica a través de la clasificación totémica y el otro a través de la animista" ([1996] 2001: 108). Existen diversos tipos de animismo:

Entre otras cosas, el animismo es la creencia de que los seres naturales están dotados de un principio espiritual propio y que, por tanto, es posible que los hombres establezcan con estas entidades unas relaciones especiales: relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios (Descola, [1997] 1998: 225)

La lógica de las relaciones entre humanos y no humanos está modulada por los esquemas de interacción ya sea simétricos o asimétricos. Entre ellos figuran el intercambio, la depredación, el don, la producción, la protección y la transmisión. Cada uno estructura el *ethos* de un colectivo de manera distintiva (Descola, [2005] 2012: 447, 461).

El animismo de Descola confiere "a plantas y animales no sólo atributos antropomórficos – la intencionalidad, la subjetividad, afectos, incluso la palabra en ciertas circunstancias– sino características propiamente sociales: la jerarquía de los estatus, comportamientos fundados sobre el respeto a las reglas de parentesco o de los códigos éticos, la actividad ritual, etcétera" (Descola, [2001] 2003: 37). Estos atributos sociales proceden del repertorio de cada cultura... ([1997] 1998: 225). La modalidad animista es característica de las sociedades en las cuales los animales son el

“foco estratégico de la objetificación de la naturaleza y de su socialización” (Descola, 1992: 115, citado por Viveiros de Castro, 1998: 473). En las ontologías animistas “el paso del animal al humano y el del humano al animal son una constante” (Descola, [2005] 2012: 209).

Habida cuenta de la cualidad metamórfica de los existentes, “el influjo taxonómico sobre lo real siempre es, por consiguiente, relativo y contextual; el intercambio permanente de las apariencias no permite atribuir identidades estables a los componentes vivos del medioambiente” (*ibid.*: 32).

Una antropología no dualista sería “una especie de fenomenología estructural en la que se describen y comparan sistemas locales de relaciones, no como redes funcionales que difieren en sus respectivas escalas y tipos de conexiones [...] sino como variaciones dentro de un grupo de transformaciones” (Descola, 1994b, citado por Descola, [1996] 2001: 121).

Los críticos del perspectivismo de Viveiros de Castro y de los modelos ideales propuestos por Descola señalan su insuficiencia para dar cuenta de la diversidad ontológica, ya que “algunas sociedades se definen precisamente por su transformabilidad, su inconsistencia y su inestabilidad (Vilaça, 2005; Grotti y Brightman, 2012, citados por Brightman, Grotti y Ulturgasheva, 2012: 17). Así mismo, nuevas etnografías indican que el totemismo y el animismo son complementarios más que opuestos, “como estrategias para comprender la realidad y relacionar los humanos a su medio ambiente” (Århem, 1996: 186, *ibid.*) y que la combinación de animismo y totemismo sería más bien la regla y no la excepción (Willerslev y Ulturgasheva, 2012, *ibid.*), algo que ya había sido advertido por Viveiros de Castro cuando dijo que “el animismo y el perspectivismo pueden tener una relación más profunda con el totemismo de lo que el modelo de Descola permite” (1998: 484). No obstante, las nociones y modelos propuestos por Viveiros de Castro y Descola han servido como punto de partida y referencia conceptual para pensar los sistemas animistas.

A partir de su trabajo de campo con los nayaka, cazadores recolectores del sur de la India, Bird-David propone una reconfiguración del animismo como una epistemología relacional, donde el punto de vista del actor-perceptor fluctúa entre horizontes cambiantes y se articula con un concepto relacional de persona y una percepción relacional del entorno. Ella propone la existencia de diversos animismos, y no uno solo, como construcciones sociales de cada grupo a partir de sus habilidades cognitivas (Bird-David, 1999: S79 y S69). La respuesta de Viveiros de Castro a su primer planteamiento es que

los antropólogos persisten en pensar que para explicar una ontología no-occidental deberíamos derivarla de (o reducirla a) una epistemología. El animismo es ciertamente una ontología, vinculada con el ser [*being*] y no con cómo llegamos a conocerlo. Bird-David cae en la trampa tyloriana y se siente obligada a afirmar la validez de esta epistemología y a justificarla sobre la base de su naturalidad cognitiva (Viveiros de Castro, en Bird-David, 1999: S79).

Por otra parte, desde la perspectiva del chamanismo de la caza y pastoril, Roberte N. Hamayon (*La Chasse à l'âme. Esquisse d'une Théorie du Chamanisme Sibérien*, 1990) estudia la lógica del intercambio recíproco entre humanos y espíritus animales entre las comunidades cazadoras y ganaderas del lago Baikal y del bosque siberiano. Su análisis recurre a los conceptos de alma, espíritu y fuerza vital. Los hombres poseen alma y los animales espíritu, pero “su función es homóloga y su estatus equivalente” (Hamayon, [1998] 2011: 64). El término “espíritu” se usa en sentido genérico y designa el alma colectiva de una especie. La sociedad cazadora supone una naturaleza animada por espíritus dueños de los recursos a quienes se solicita “la suerte en la caza”. Al requerirles presas para comer, los pueblos siberianos transforman estos espíritus en socios, permitiendo “mutar el acto de depredación en una relación de interacción” (Hamayon, [1995] 2011: 147).

El orden simbólico de la caza fue transferido a la ganadería, y con éste el circuito de intercambio vital entre hombre y naturaleza se extrapola a vivos y ancestros; no obstante “el principio de fecundidad sigue siendo dispensado por un espíritu de origen animal” (*ibid.*: 157).

El chamán es un mediador-negociador cósmico que administra el intercambio de la fuerza vital de las presas que se van a tomar por la de los humanos. Éste implica una relación de alianza entre ambos mundos y es concebido en términos del intercambio matrimonial. La gestión de esta fuerza vital se verifica en los rituales periódicos de renovación y asegura la perpetuación de la vida de las comunidades humana y animal. El intercambio es simétrico, recíproco y diferido. “Todo el arte del chamán consiste en tomar la mayor cantidad y lo más rápidamente posible y en devolver lo menos y lo más tardíamente posible” (*ibid.*: 152-154).

Para esta autora, “el ritual chamánico pretende ser una acción llevada a cabo de manera colectiva sobre entidades incorpóreas de las que una *eficacia* es esperada a cambio” (Hamayon, [1993, 1995, 1998] 2011: 29, subrayado en el original). Para Hamayon, el chamanismo “es probablemente la más antigua forma religiosa de la humanidad, en tanto que se encuentra muy ligado a la caza” (entrevista de Rodríguez a Hamayon, [2009] 2011: 177).

El análisis de esta etnóloga francesa recupera el chamanismo como construcción social colectiva que concilia los órdenes simbólicos con las prácticas sociales y rituales.

## **Conclusión**

El animismo modernista fue relegado de la escena antropológica por su connotación primitivista. Sin embargo, en cierta forma la noción se abrió paso, a trancos largos, en las etnografías de distintas generaciones de antropólogos, quienes algunas veces nombraron con otras denominaciones el contenido del concepto, o bien lo decantaron, remodelándolo así en etapas discontinuas, hasta llegar a las nuevas formulaciones que incorporan la maduración de la propia

disciplina y el legado de las ciencias sociales. A diferencia de la concepción idealista y culturalista tyloriana, los nuevos animismos destacan el papel de las sociocosmologías como rectoras de la vida social, así como su importancia creciente para comprender los órdenes cognitivo y simbólico que constituyen la así llamada naturaleza humana, devolviendo la antropología a su objeto de estudio desde otro horizonte hermenéutico.



## 2. Regionalización y marco histórico

### **La noción de “norte central o norte-centro” de México**

Nuestra región de estudio constituye una subregión del norte central de México conformada por el sureste de Durango, el noroeste de Zacatecas y una porción del suroeste de Coahuila, la cual podría denominarse una *configuración regional*, término acuñado por Andrés Fábregas, a la cual se podría bautizar como *Durzacoah*, de manera similar a la región cultural entre Jalisco y Michoacán, a la cual Luis González y González llamara Jalmich.

He elegido utilizar los términos “norte central” o “norte-centro” de México, con el fin de hacer una distinción fisiográfica, histórica y cultural que particularice una región del vasto septentrión mexicano. Con ello se pretende, por una parte, evitar la reificación geográfica imperante en los títulos de los trabajos relativos al norte mexicano como si lo que ocurre en una región fuera generalizable para el vasto norte. Por otra parte, se busca evitar la confusión con la noción de “centro-norte” utilizada en el contexto arqueológico.

En primer lugar, la noción de norte-centro que aquí se propone aludiría a la porción central del septentrión mexicano comprendida entre la Sierra Madre Occidental y la Sierra Madre Oriental, en función de tres unidades fisiográficas: el Altiplano norteño, el Desierto de Chihuahua y las cuencas hídricas endorreicas. Considero que esta definición es compatible con la perspectiva antropológica toda vez que este ecosistema de llanuras y escasas elevaciones albergó en la época prehispánica a grupos nómadas o seminómadas, dependientes de los recursos estacionales: pluviales, vegetales y animales.

En sentido extenso, el área denominada norte-centro de México abarcaría un conjunto territorial mayor integrado por las llanuras desérticas de San Luis Potosí y norte de Zacatecas, partes del este de Nuevo León, las llanuras orientales de Durango y sur de Coahuila, teniendo por límite norte las planicies orientales de Chihuahua, el occidente de Coahuila y la frontera del Río Bravo. La prolongación del Desierto de Chihuahua a partes de Nuevo México, Texas y el sureste de Arizona implicaría una extensión adicional que antes de 1848 era parte integrante de nuestro país.



**Mapa Núm. 1: Desierto de Chihuahua**  
Fuente: Instituto de la Candelilla.



**Mapa Núm. 2: Cuenca hidrológica de baja precipitación.**  
Fuente: Conagua.

En segundo lugar, con la noción norte-centro se intenta particularizar el territorio de las llanuras nor-centrales que en la historiografía colonial aparece obviado al aplicar las jurisdicciones borbónicas, de comienzos del siglo XVIII, que dividían el norte novohispano en dos extensos complejos geográficos, las Provincias Internas de Oriente y las de Occidente, bajo las lógicas política, económica y militar de la Corona española.

Por último, el término norte-centro busca ser una categoría antropológica diferenciada de la categoría arqueológica “centro-norte”, la cual está referida a la porción norte de Mesoamérica correspondiente a lo que hoy es Querétaro y estados adyacentes teniendo como límite el desierto norte de San Luis Potosí. Esta noción, acuñada por Ana María Crespo, es descrita por Rosa Margarita Brambila como sigue:

El centro norte se delimita con las estribaciones internas de las sierras madres Oriental y Occidental, colinda al norte por el altiplano potosino, que marca el inicio de los desiertos, y al sur con el parteaguas donde se originan las cuencas de los sistemas Tula Pánuco y Lerma Santiago. Esta extensión se localiza al noroeste de la Meseta Central, fuera del valle de México. Actualmente, abarca los estados de Jalisco, Zacatecas, San Luis Potosí, Querétaro, la parte meridional de Guanajuato y una sección de Michoacán, así como el sureste de Hidalgo y noroeste del Estado de México (Brambila, 1997: 11).

La noción centro-norte fue concebida como una regionalización que alude a un norte relativo a un epicentro mesoamericano. Nuestra regionalización norte-centro se construye a partir de su distinción fisiográfica, histórica y cultural, como una parte del vasto conjunto territorial llamado norte de México.

## El campo de estudio etnológico

Como se verá más adelante, al hacer la reconstrucción de la región histórica, el avance minero hacia el septentrión novohispano y el carácter fronterizo de las poblaciones generó una dinámica de pulsos de dispersión y rearticulación demográfica que dieron un carácter peculiar al asentamiento norteño y a sus formas de interacción territorial.

En razón de este peculiar desarrollo histórico, me pareció conveniente seguir los postulados de Konrad T. Preuss y Josselin de Jong. En su trabajo etnológico con distintos grupos étnicos del Gran Nayar, “Preuss describió el mitote en términos de un complejo ritual regional, donde cada uno de los casos arroja luz sobre los demás” ([1908] 1998: 267, citado por Neurath y Alcocer, en prensa). Por su parte, Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong, identificó un núcleo estructural en la reconstrucción de un antiguo patrón cultural en Indonesia a partir del cual postuló un acercamiento al área cultural en términos de *campo de estudio etnológico*:

Ciertas áreas de la superficie terrestre con una población cuya cultura parezca ser suficientemente homogénea y única para formar un objeto de estudio etnológico separado, y la cual, al mismo tiempo, aparentemente revele suficientes gradaciones de diferencias locales que ameriten la investigación comparativa (J.P.B. de Josselin de Jong 1977: 167-8, citado por De Wolf, 2002: 110).

El concepto de *núcleo estructural* subyacente al campo de estudio etnológico fue precisado posteriormente por el trabajo de su hijo, P.E. de Josselin de Jong (1984a: 2, *loc. cit.*), en el archipiélago malayo. Traduciendo los términos de P.E. de Josselin de Jong<sup>15</sup> a nuestro contexto cultural, el campo de estudio etnológico estaría definido por relaciones de intercambio matrimonial, una concepción del mundo compartida, una unidad cultural manifiesta en aspectos rituales, de parentesco, o lingüísticos, un sentido de identidad común así como cierta resistencia cultural hacia elementos exógenos.

## La región histórica

Para la reconstrucción de la región histórica tomé como punto de arranque el año de 1554, fecha de la fundación de las minas de San Martín, que marca la colonización minera y estanciera del norte de Zacatecas y la Nueva Galicia. Desde San Martín partió la búsqueda de nuevos minerales, fundándose en cadena Chalchihuites; las ‘minas de los Ranchos’ (después real de los Reyes);<sup>16</sup> las

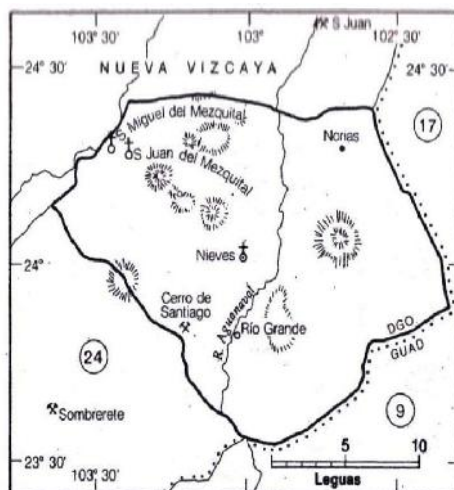
---

<sup>15</sup> Los cuatro elementos que constituyen el núcleo estructural son: “intercambio matrimonial, doble unilinealidad, clasificación simbólica dualista, y resistencia a las influencias culturales externas” (P.E. de Josselin de Jong 1984a: 2, citado por De Wolf, 2002: 110).

<sup>16</sup> “...se descubrieron y poblaron, [a] obra de cinco leguas desta villa, otras minas que llamaban las minas de los Ranchos, por unos ranchos que en ellas se hicieron, y, después de pobladas, se

minas de Sombrerete (o Llerena); las minas de Nuestra Señora de las Nieves (1564),<sup>17</sup> y otras en territorio de la naciente Nueva Vizcaya (*cf.* Acuña, [1585] 1988: 244-256).

En corto, nuestra región de estudio estaría intersectada por tres polos jurisdiccionales: el de Sombrerete y el de Nieves, operantes en el último tercio del siglo XVI, a los cuales se agregó, en la última década del siglo XVI, la jurisdicción de Cuencamé (véase mapa abajo). La Hacienda de San Marcos estuvo adscrita a estas cabeceras políticas en distintos momentos de su historia colonial. Nuestras poblaciones eje se asientan en la región de Los Mezquiales. Estos árboles (los mezquites) dieron su apellido a las poblaciones de San Miguel del Mezquital (hoy Miguel Auza) y San Juan del Mezquital (hoy Juan Aldama). Sus bosques desaparecieron debido al expolio que de ellos hicieron las carboneras que surtían los reales de minas.



**Mapa Núm. 3: La jurisdicción de Nieves.**  
Fuente: mapa de Bruce Campbell, en Gerhard, 1996: 149.

La región comprendida por el sureste de la Nueva Vizcaya y el norponiente de la Nueva Galicia tuvo como frontera el llamado Río Santiago, Río Grande de Medina o Tolosa –hoy Aguanaval–. A la llegada del conquistador vasco Francisco de Ibarra, estaba poblada por zacatecos cuyo territorio colindaba al este con el de los guachichiles, al norte con el de los laguneros, y al oeste, Sierra Madre Occidental de por medio, con el de los tepehuanes. Sobre el aspecto de los zacatecos, el fraile dominico Guillermo de Santa María indica:

---

llamaron el real de los Reyes, las cuales están [a] dos leguas y media de las d[ic]has minas de los Chalchihuites (Acuña, [1585] 1988: 252-253).

<sup>17</sup> Como referencias temporales, considérese que la ciudad de Durango o Guadiana fue fundada en 1563, y Santa Bárbara (Chihuahua) en 1567.

Los Zacatecas, de cuyo apellido tomaron nombre las minas tan nombradas [...] Su significación se derivó de zacate, que es lengua mexicana y quiere decir yerba, como si dijese viven entre las yerbas. Traen éstos unas medias calzas a la rodilla, de perro, de la rodilla al tobillo para defenderse de la aspereza de la yerba y matos [...] Traen colgadas por detrás las cabelleras de las coronas que quitan, y algunas han sido de mujeres hermosas con cabellos rubios y bien largos, y así mismo traen los huesos de las canillas para mostrarlos como insignias de trofeos [...] Las mujeres traen fajados unos cueros de venados, lo demás desnudo [...] Usan mucho embijarse, que es untarse de colores con almagre colorado y otros minerales, de ellos negros y amarillos y casi de todos colores (De Santa María, Texto Mayor, [1575-1580] 2003: 208 y 211).

A Francisco de Ibarra se atribuye la primera fundación de San Miguel (hoy Miguel Auza) en 1554:

que fueron el dicho gobernador y los demas que con el yban al pueblo que agora llaman de Sant Miguel y que es de indios chichimecos y los atruxieron de paz y pusieron alla una cruz y que alli los caciques del dicho pueblo que se dezian Dn. Francisco y Don Miguel les mostraron las dichas minas de San Martin y que aquel fue el primero descubrimiento de alla y de alli descubrieron las minas de Avino y de Sant Lucas (citado por Perales, 2007: 83).

Algunas de estas fundaciones eran meramente nominales cuando, como en el caso referido, se hacían a la prisa del avance colonizador y con un núcleo mínimo de población.

Después de un tiempo, una vez aprobada la fundación de pueblos, los alcaldes mayores solían marcar un centro, generalmente la iglesia del lugar y a partir de allí marcar las caballerías de tierra con cordeles hacia los cuatro vientos. Es el caso de Santa Elena de Río Grande, donde en 1689 el alcalde Alonso de Navarrete Argote delimitó cuatro ejidos, a partir de la iglesia parroquial, poniendo por mojoneras cruces sobre montones de piedras como peanas (Badillo, 1999: 39). Este concepto seguramente influyó en las ideas sobre la organización del espacio en las poblaciones colonizadas.

En la segunda mitad del siglo XVI, el conquistador alavense Rodrigo de Río de Losa tuvo presencia cardinal en la región como militar, minero, gobernante y estanciero. A cambio de sus servicios a la corona por sus campañas contra los indios de la Florida y los chichimecas, Río de Losa obtuvo mercedes reales sobre las tierras nuevas del septentrión. Su Estancia de Santiago, a la cual se retiró en su etapa final de vida,<sup>18</sup> se ubicaba en el Valle de la Magdalena, al oeste de San Miguel y San Juan del Mezquital. Al lado de Francisco de Ibarra, Río de Losa había explorado lo que sería la vasta Nueva Vizcaya. El capitán de la frontera chichimeca describe así a los pobladores del septentrión:

---

<sup>18</sup> En 1594, a la edad de 58 años, según Foin (1978: 206).

La gente que cae a la parte de los llanos desta serranía que es la probinçia de Guadiana, Mezquitales y Laguna y la de la probinçia de Sancta Bárbara y Concha es toda gente muy bárbara y que no siembra casi nada de mayz para su sustento; sustentanse de una fruta de un árbol que se llama mezquite y de tuna y de magey y papas y de pescado; ay en esta parte tres monesterios de señor san Franco y el que más religioso tiene es de uno dos o tres y éstos están de tan mala gana que los perlados [prelados] los sustentan con harto trabaxo [...] se ocupan de tan mala gana en la conbersión de los naturales que hazen poco fruto (Carta de Rodrigo del Río al rey”, 25-X-1591, AGI, Guadalajara, 28, citada por Foin, 1978: 201).

La referencia en 1589 a un alcalde mayor de “Los Mezquitales, Cuencamé, Río de las Nazas y Laguna” (Jiménez Moreno, 1958: 144, citado por Gerhard, 1996: 240) indica que hubo un tiempo en que estas unidades ambientales y los poblados que formaron parte de ellas tuvieron una jurisdicción común –con cabecera política variable a lo largo del tiempo pero oscilante en la misma región–, la cual habría configurado redes de intercambio económico, social, y por ende, simbólico. Figuras como la de “Alcalde Mayor de la Santa Hermandad de la jurisdicción de San Miguel y Nuestra Señora de las Nieves” evocan una vinculación territorial entre poblados circunvecinos.

En una frontera móvil, cuyo avance hacia el norte iba dibujando un mapa difuso con nuevos reales de minas, misiones, presidios, rancherías, haciendas, conventos y estancias agrícolas o ganaderas, los asentamientos humanos estuvieron sujetos a constantes reordenamientos políticos y eclesiásticas en el marco de la pugna jurisdiccional por los territorios conquistados entre la Nueva Galicia y la naciente Nueva Vizcaya. Así mismo algunos poblados septentrionales fueron fundados varias veces y su gente sufrió dislocación territorial hacia regiones vecinas con motivo de las periódicas insurrecciones indígenas desde la segunda mitad del siglo XVI y especialmente a lo largo del XVII, en un proceso de relativa inestabilidad que se prologaría más tarde con las rebeliones apaches del siglo XIX.

A diferencia de la frontera norte del siglo XVI, que comenzaba en Querétaro y terminaba en Zacatecas, la nueva provincia denominada Vizcaya iría ganando terreno a los grupos seminómadas hasta llegar a Nuevo México. Para los siglos XVI y XVII es aplicable la observación de Solange Alberro:

...esta desmedida y lejana región constituyó durante mucho tiempo una verdadera zona de frontera, en el sentido que Pierre Chaunu da a la palabra, es decir, una región que constituye una transición entre las tierras ya pobladas y las que están aún abiertas a las empresas de colonización. Ésta restauró y hasta reforzó comportamientos sociales en vía de desaparición en la metrópoli, y los famosos grupos de paniaguados, el tipo de sus propiedades, su poder, sus ideologías y costumbres son obviamente feudales. Esta situación es lógicamente tanto más clara cuanto más nos alejamos de la capital del

virreinato, y Nuevo México brinda ejemplos luminosos de este estado de cosas (Alberro, 1985: 151).

Nuestra región de estudio conservó su carácter fronterizo hasta principios del siglo XIX, lo cual es expresado por un teniente de justicia del Real de San Miguel en 1802, cuando alega al visitador real que nunca se han cobrado tributos en aquel real ni a los indios del pueblo de San Juan del Mezquital en virtud de que "siempre se han considerado los vecinos de estos partidos como fronterizos a los indios gentiles" (Garza Martínez y Pérez Zevallos, s.f.: 27).

Un mapa de fines del siglo XVIII muestra un esbozo un tanto impreciso de la Jurisdicción de Cuencamé, donde se marcan en rojo San Miguelito (San Miguel del Mezquital) y las Haciendas de San Marcos y Santiago, entre otras.



Mapa Núm. 4: La región a fines del siglo XVIII, aún con carácter de frontera.  
"Plano de los curatos de la Nueva Galicia", 1780.  
Fuente: AGI, 16418.17, MP-MEXICO, 360, 1780.<sup>19</sup>

En el lapso de 1568-1588 fueron otorgadas las primeras mercedes de tierras en la región (véase Perales, 207: 265), entonces bajo la jurisdicción de la Villa de Llerena y Real de Minas de San Martín [Sombretete], reino de la Nueva Galicia. En su relato de viaje de 1605, el obispo Alonso de la Mota y Escobar describe el sistema minero, ganadero y agrícola que Río de Losa montó en la región de Los Mezquiales:

<sup>19</sup> Agradezco a Oscar Edilberto Santana Gamboa haberme facilitado este plano.

[Hacia el poniente del Real de Nieves] [...] se caminan diez leguas todo por despoblado hasta llegar a vna Estañcia de gran poblazon que llaman del Comendador Rodrigo del Rio, en la qual ay vna muy gruesa criança de ganados mayores y menores que todos pastan en estos despoblados. Tiene muchos esclavos y gente libre de yndios, y mulatos, sitiados alrededor desta estañcia, que todos sirven al ministerio de los ganados y labores della y en las vaquerias y carreterías [...] Es temple frio y muy sano y donde se dan muchas frutas de Castilla. Vna legua desta hazienda están dos mineros en vn Real que llaman de Joachin [...] Quatro leguas adelante en vn monte estan vnas carboneras que llaman de Grazian donde hacen carbon para el benef[ic]ijo de las minas circunvezinas (De la Mota, [1605 ] 1966: 81).

El obispo describe los servicios religiosos provistos a la hacienda de Santiago por un beneficiado, y por los franciscanos a los chichimecos en San Juan del Mezquital:

Hay un beneficiado proueito segun el Real Patronazgo que administra a los dueños desta hazienda y a sus criados el qual se sustenta de los quatro nouenos de los diezmos della. [...] Dos leguas adelante esta vn pueblo chichimecos [sic] que llaman Sant Joan del Mesquital, doctrina de frailes françiscos donde tienen vn monesterio [sic], abra cien vecinos escasos todos de la nasçion chichimeca (*ibid.*)

El enclave minero de Río de Losa incluyó numerosas propiedades en esta zona, a partir de unas mercedes que obtuvo, según Perales, en 1576, como sigue: dos sitios menores cerca de Cerro San Francisco, y un sitio mayor y dos caballerías cerca de minas de San Miguel (Perales, 2007: 265). El propio Río de Losa menciona en su testamento la Estancia de San Miguel [hoy Miguel Auza], Carboneras [despoblado en 1942], la Estancia de Santa Ana [hoy 20 de Noviembre], minas en Cuencamé, así como otras minas y estancias distantes en las inmediaciones de Sombrerete, el Valle de la Poana y el norte de Durango (Río de Losa, [1604] 2000: *passim*).

El *real de minas* fue un modelo de desarrollo económico del septentrión novohispano. John Lloyd Mecham (1927: 47) establece que el real de minas operó como una institución de frontera y su desarrollo histórico en la América colonial comenzó a partir de la segunda fase de ocupación española. ¿En qué consistía un real de minas?

Según Garza Martínez y Pérez Zevallos, estudiosos del real minero zacatecano de San Gregorio de Mazapil, “un real minero se creaba al empezar el trabajo en las minas, si esta labor rendía frutos, entonces sus pobladores se ocupaban de instaurar una administración local que permitía cierto grado de organización vecinal”. La actividad minera originaba la creación de haciendas de fundición con espacios habitacionales para los trabajadores, y además las haciendas de beneficio, carboneras y estancias ganaderas, estas últimas a veces fuera de la jurisdicción del real de minas (2004: 18-19).



El desarrollo minero del norte de Zacatecas involucró la creación de la alcaldía mayor de San Martín, con jurisdicción sobre las minas de la frontera norte, dependiente de la audiencia de la Nueva Galicia.

Como lo señalan Garza Martínez y Pérez Zevallos, la política de ocupación del Norte colonial fue desordenada y poco planeada, con el fin de ganar tiempo y evitar que las expediciones de otras gobernaciones se adelantaran. Así, conforme se iban descubriendo nuevas minas y parajes propicios para la agricultura y la ganadería, se creaban nuevos poblados: “Bastaba reunir un grupo de 20 ó 30 vecinos españoles (cabezas de familia) para hacer una fundación que contaba con un alcalde mayor y una jurisdicción” (2007: 35).

John Lloyd Meham (1927: 62-63) destaca que las elaboradas provisiones reales que regulaban la elección de los sitios idóneos para la fundación de los pueblos novohispanos no fueron aplicadas en el establecimiento de los reales mineros. Éstos, por razones económicas fueron fundados en la cercanía de las minas, en ocasiones en las mismas montañas o en pleno desierto, es decir, en ubicaciones específicamente prohibidas por la Ordenanza de 1573. La fundación legal de un pueblo minero dependía de su confirmación como establecimiento fijo si la importancia de la mina y su volumen poblacional lo ameritaban. Cientos de poblaciones de la Nueva España, algunas de ellas importantes, como Zacatecas, Guanajuato y San Luis Potosí, fueron fundadas oficialmente cuando ya era demasiado tarde para elegir un sitio idóneo y contaban con numerosos asentamientos.

Esta forma novohispana de poblar el septentrión en sitios desolados, es evidente en la actualidad, tomando como ejemplos pueblos planos de llanura con calles reticuladas, como Cuencamé (Durango), o pueblos montuosos con calles sinuosas como Nieves (Zacatecas). La dispersión de los distintos componentes del enclave minero formó un patrón geográfico discontinuo, pero unido por redes económicas, sociales y simbólicas.

Sobre el territorio se yuxtapusieron dos tipos de articulaciones: a) la política-económica, definida por los invasores españoles; b) la definida por la territorialidad nativa sobre ciertos parajes naturales. Ambas con patrones de asentamiento no necesariamente continuo. Al cabo de los siglos esta interacción es perceptible hoy día en los pueblos de la región por medio de las redes de parentesco, el intercambio económico y social, así como en la relación ritual con el paisaje pluvial.

El origen de la Hacienda de San Marcos se remonta al siglo XVI, a partir de unas mercedes concedidas a Pedro de Cueva<sup>20</sup> el 26 de octubre de 1568, y a Pedro Minjares de Salazar el 15 de abril de 1588, este último, minero de Sombrerete. Hacia 1725 los hermanos Marcos y José Minjares de Solórzano conservaban la posesión, dándole el primero de ellos el nombre de su santo patrono. Propietarios sucesivos fueron la familia Fernández de Castro y Vicente Ferrer

---

<sup>20</sup> Pedro de Cueva era Secretario de la Gobernación y Audiencia de la Nueva Galicia.

Hernández,<sup>21</sup> a quien fue rematada en 1799, y posteriormente a Agustín Gámiz, en 1824 (Vallebuena, 1997: 135). Para el año de 1898, según el registro de fincas rústicas, la hacienda pertenecía al Lic. Juan Santamarina. En su parte duranguense tenía 30 hectáreas de riego, 80 de temporal y 11,040 de agostadero (Vallebuena y Durazo, 2009: 256).

De la temprana relación económica entre las haciendas de Santiago y San Marcos existe una mención en el testamento del comendador donde refiere que tuvo negocios de “herradero” con Francisco de Minjares, hijo de su comadre Catalina González (Río de Losa, [1604] 2000: 458). En 1896, la Estancia de Santiago aparece adscrita a la Hacienda de San Marcos (APSMA, LG núm. 1, f. 5). En la tercera década del siglo XX, los habitantes de San Marcos y Santiago peregrinaban juntos al inaugurar el novenario de la fiesta patronal de San Miguel (APSMA, LG núm. 1, cartel 1938), tradición que continúa en la actualidad.

Según Gerhard, el incipiente Real de San Joaquín que refiere el obispo De la Mota en su descripción (véase arriba) fue reemplazado por el real de San Miguel del Mezquital (1996: 149). Hacia 1746 el real de San Miguel estaba habitado por 500 a 600 personas, la mayoría no indígenas; en la misma fecha, San Juan del Mezquital estaba poblado por 300 indígenas (*ibid.*: 149-150). Este marcaje étnico es apuntado hoy en día por los informantes de sendos pueblos, quienes declaran que a diferencia de la gente de Miguel Auza, en Juan Aldama descienden de “indios”.

Un censo levantado a fines de 1622 por el padre guardián fray Andrés de León, del convento de San Francisco, sobre el pueblo de San Juan del Mezquital y su jurisdicción, indica que había en esta cabecera cuatro parcialidades de indios. La primera, compuesta por naturales zacatecos; la segunda, de tonaltecos;<sup>22</sup> la tercera, de tarascos, y la cuarta, de tlaxcaltecos y mexicanos con “algunos mestizos casados con hijas de éstos”. Por su parte, las visitas llamadas Santiago, Las Bocas, Santa Clara y San Pedro –ubicadas a 4, 6, 5 y 8 leguas del convento respectivamente– están habitadas por “indios” (FF-IIB-UNAM, fray Andrés de León: 1622-1923, caja 58, núm. 1160.4, ff. 7-7v).<sup>23</sup> Una composición étnica similar se reporta en los conventos de la provincia de Chalchihuites y San Andrés [del Teúl], donde además de tlaxcaltecos, tonaltecos y zacatecos hay nativos sumas y una porción de tepehuanes (FF-IIB-UNAM, fray Antonio Adules: 1622, caja 58, núm. 1622.04.08, 3635, ff. 1-2). A lo anterior habría que agregar otras configuraciones étnicas microrregionales, como la de El Peñol (Peñón Blanco), donde a fines del siglo XVII hubo asentamientos de tobosos, babosarigames y rarámuri (Griffen, 1969: 36). El

---

<sup>21</sup> Vicente Ferrer Hernández fue padre de un capitán independentista que luchó contra los españoles, llamado Gerónimo Hernández, nacido en Durango en 1780.

<sup>22</sup> Los tonaltecos fueron traídos del valle de Tonalán, al sur de Guadalajara (Amador, 1894: 30).

<sup>23</sup> Cotejado con la versión paleografiada por Garza Martínez y Pérez Zevallos, s.f., en trámite de publicación. Agradezco a Valentina Garza Martínez haberme facilitado este documento.

náhuatl, impuesto por los misioneros, fungió como *lingua franca* para la comunicación entre los distintos grupos al menos en una primera etapa de la vida colonial.

San Juan del Mezquital conservó su carácter indígena por un siglo más, ya que para 1723 solicitan a la autoridad real les autorice un capitán protector que los ampare de las diarias vejaciones que padecen con los “mulatos arrimados” y estorbe la introducción de advenedizos, “españoles, mulatos, u otros” a su pueblo y fronteras. Para el efecto los naturales proponen al capitán don Joseph de la Campa, dueño de la Hacienda de San Sebastián (jurisdicción de Llerena y Sombrerete), quien tiene muchos sirvientes, caballada y mulada, lo cual lo faculta para darles socorro contra los bárbaros. Este hacendado es hijo del general don Antonio de la Campa, el antiguo protector, quien, al decir de los sanjuaneros, los amparaba en sus enfermedades, los suplía en sus necesidades y “le desquitaban parte” en las siembras, trasquilas y matanzas (FF-IIB-UNAM, fray Joseph de Medina: 1723-1725, caja 58, núm. 1164.1, ff. 1-11v).

Hacia 1761, el obispo Tamarón y Romeral reporta en San Juan del Mezquital 111 familias de indios, con 557 personas, así como 119 familias de “vecinos españoles y gente de razón”, con 753 personas, mientras que para el vecindario de San Miguel del Mezquital consigna 197 familias, con 1,863 personas ([1765] 1937: 193).

La misión franciscana de San Juan del Mezquital se mantuvo, con una breve interrupción, hasta la época independiente (Gerhard, 1996: 149). En la toponimia de Miguel Auza quedó el nombre de Barrio de España que denota uno de los componentes raciales originarios. Naturalmente, después de la Independencia, al igual que en el resto del país, el mestizaje regional se consumó.

Para 1896, el archivo de la Parroquia de San Miguel Arcángel registra 3,000 habitantes en la villa de San Miguel. Este mismo año, la Hacienda de San Marcos aparece con 500 habitantes y en la Estancia de Santiago, adscrita a aquella, residen 300 personas. Por su parte Magueycitos (hoy Ignacio López Rayón) aparece con 30 habitantes y Alamillo, con 40 (AP SMA, LG núm. 1, f. 5). El Censo Agrario de 1930 registra sólo 269 habitantes en la Hacienda de San Marcos.

El trinomio minas-ganado-agricultura constituye históricamente la base material de los habitantes de este territorio.

San Marcos obedece a la configuración de “poblado de hacienda”, tal y como Bernardo García Martínez alude al poblamiento, continuo o discontinuo, en torno a estas unidades corporadas, ya sean agrícolas o ganaderas ([1991] 1993: I-333).

## Antecedentes del culto al Santo Madero

Con relación a los indios de la sierra de Colotlán (norte de Jalisco), el franciscano Joseph Arlegui se quejaba de que observaban con los árboles “desatinadas tradiciones de sus viejos”. En particular calificaba de “superstición” una costumbre, que había perseverado hasta casi el año de 1716:

tenian de costumbre, y ivan al monte muchos Indios, y escogiendo el mas alto, y derecho Pino, le derribaban con desatinadas ceremonias, y le traian á su Pueblo: avia muchas danzas, y embriaguezes, que son la mayor solemnidad de sus fiestas, hacian al madero reverencias, y le sahumaban con incienso, adornandole con diversas flores, y olorosas hierbas, durando este festejo algunos días (Arlegui, 1737: 165).

Señala Arlegui que los ministros de la iglesia reconocieron que esta ceremonia olía a idolatría “por la veneración, con que al cortado Pino trataban”, reportando el hecho al obispo, “haciéndole cabal relación de las ceremonias, con que trataban al tronco”. El obispo se valió de las Justicias Reales “para acabar con el abuso” (*ibid.*).

Esto ocurrió en el norte de Jalisco. Al parecer, la supresión de los antiguos cultos tuvo vigencia mientras las órdenes religiosas o el alto clero mantuvieron vigilancia sobre las misiones, haciendas y poblados.

En la ocupación del espacio de nuestra región de estudio se advierten adscripciones de grupos parentales o de barrios completos a uno o varios santos vinculados simbólicamente con el territorio o las inflexiones meteorológicas del año.

Veamos ahora cuáles eran las veneraciones en nuestra región de estudio a principios del siglo XX:

En 1903, con motivo de la visita del arzobispo de Durango al templo de San Miguel Arcángel, el párroco consigna la existencia de tres asociaciones religiosas: La Vela Perpetua, la Guardia de Honor y la Hermandad de Nuestro Padre Jesús (APSM, LG núm. 1, XI-1903, f. 10). A pesar de que hay registro del culto a varias advocaciones de la Virgen María y señaladamente al “Castísimo Patriarca Señor San José”, a principios del siglo XX las organizaciones existentes en San Miguel del Mezquital estaban dedicadas a las figuras de Cristo y el Santísimo Sacramento. Los cultos católicos no habían cambiado mucho desde la época colonial. Un documento de 1672 consigna, por voz del cura beneficiado del Real de San Miguel, que en las haciendas de trigo del Valle de la Magdalena se conmemoraban las festividades de “Señor Santiago, Corpus Christi y Semana Santa” (NMSU, 18-II-1672, f. AHAD1 231-233).

Con anterioridad al Reparto Agrario, la veneración a la Santa Cruz en el templo de San Miguel Arcángel se limitaba a la bendición de los crucifijos de los hogares, acompañada de un discurso bíblico donde se hace referencia a un monte coronado por una cruz:

El día 3 se bendijeron innumerables Cruces para colocarlas en todas las casas, con este motivo se les hizo a los fieles un panegirico de transito ó pazo del angel exterminador en tiempo de Moises, y cuando todo el Pueblo corria en demanda de remedio ante aquellas terribles mordeduras de serpiente y que levantaba una cruz en el monte con una serpiente de metal al mandato de Dios, cesó el mal (APSMA, LG núm. 1, V-1913, f. 37).

A principios del siglo XX, las rogativas por las lluvias bienhechoras se efectuaban en el marco de las advocaciones de la Virgen del Refugio y Nuestro Padre Jesús. En julio de 1901 “se dedicaron especiales preces por las aguas”. En agosto de 1906, la Hermandad de Nuestro Padre Jesús acordó dedicar todos los viernes del año en el tiempo de las aguas a llevarlo en procesión por todo el templo “cantando el recuerdo de su Santísima Pasión para aplacar a la Divina Justicia, y haciendo una Confesión y Comunión cada Viernes primero”. El 4 de julio de 1912 se imploró a la Santísima Virgen del Refugio “su intercesión en beneficio de las lluvias que habían escaseado”. En julio de 1925 se hizo un triduo a Nuestro Padre Jesús de Nazareno con procesiones en el templo, rogativa de lluvias para campos y sementeras, y comunión general el último día. Glosa el vicario: “Con estas súplicas se consiguió remediar esta necesidad el tiempo ha cambiado y se espera el deseado socorro, apesetido” (APSMA, LG núm. 1: VII-1901, 7-r; VIII-1906, f. 12-r; VII-1912, f. 35-r, y VII-1925, n.r.).

Por su parte, en San Juan del Mezquital existían en 1925 las siguientes asociaciones religiosas: la Archicofradía de la Vela Perpetua, El Apostolado de la Oración, Archicofradía del Carmen, Asociación Guadalupana, Archicofradía de Ntra. Sra. del Perpetuo Socorro, Asociación del Catecismo y Asociación de San Vicente (APSMA, LG núm. 1, 21-III-1925, f. 65 bis).

Los sacerdotes ejercían sus ministerios desde cabeceras parroquiales y se desplazaban periódicamente a los pueblos de visita hasta bien entrado el siglo XX. Hacia 1923, la entrada del 1º de julio señala:

He practicado la visita por todos los ranchos y Haciendas de la parroquia, no queda lugar habitado donde no haya visitado organizando la enseñanza de la doctrina cristiana, explicándola y activando o fundando los coros de Sr. S. José (APSMA, LG núm. 1, 1923, f. 59-r).

Al año siguiente la Arquidiócesis de Durango se divide en Vicarías Foráneas llamadas Foranías. Entre otras, una estaba integrada por Río Grande, Nieves y Saín Alto; otra estaba formada por San Miguel del Mezquital, San Juan del Mezquital y Santa Clara. Con fines de supervisión, el Vicario Foráneo visitaría cada año las parroquias de su Foranía, permaneciendo en cada una de dos a cinco días (APSMA, LG núm. 1, 12-VIII-1924, ff. 60, 6-r y 62). Detrás de esta organización se advierte la intención de poner al día las parroquias en la agenda eclesiástica y no descuidar las labores de catequesis.

En 1924, un Edicto publicado en el Boletín Eclesiástico de la Provincia de Durango se reitera el viejo tema de la adoración a los santos. Sus recomendaciones revelan las debilidades de la evangelización aún manifiestas en el primer cuarto del siglo XX: “que se explique el culto de las imágenes”, “que se ponga en los altares crucifijo y no se pongan dos imágenes del mismo Santo o misterio”, “que se enseñe un compendio breve de doctrina cristiana”, “que los Párrocos establezcan centros catequísticos aun en los lugares donde solo hubiere cinco familias”, “que se enseñe el catecismo a los adultos” (AP SMA, LG núm. 1, IX-1924, f. 63-r).

En San Miguel del Mezquital, en 1930 se organiza La Corte de María, cuyas prácticas, anota el sacerdote, están dirigidas “a honrar a nuestra Madre Santísima de Guadalupe” (AP SMA, LG núm. 1, 25-III-1930, f. 73-r). Notablemente no había organismo de culto en torno al santo patrono San Miguel; el Arzobispado de Durango autorizará una cofradía en su honor años después, en 1937 (AP SMA, LG núm. 1, oficio 19-V-1937).

Para 1935, los habitantes de la Hacienda de San Marcos ya habían obtenido su primera dotación de tierra. Habitados a asistir a los oficios religiosos en la propia capilla de la hacienda, servida por el sacerdote de San Miguel del Mezquital, los expeones dieron continuidad al culto heredado de la hacienda, el del Cristo de San Marcos, cuya fiesta es el 6 de agosto.

La tradición oral queña consigna que el padre del señor Manuel de Jesús Ramos hizo el primer madero, el de las labores, de un árbol que se cayó en la iglesia y que esta devoción la trajo del mineral de la Valenciana, Zacatecas alrededor de 1932. Sobre la antigua crucecita que existía en el cerro de la Santa Cruz a cargo del señor Burrola, que data de la misma época, sólo se sabe que la bajaba a misa cada año, y no hay memoria viva sobre su origen.

Al contar con tierra propia y la posibilidad de sembrar, los labradores independientes de San Marcos y otros ejidos se vieron en la concomitante necesidad de instaurar un culto propio propiciatorio de las lluvias. Ello explica la creciente importancia de las festividades al Santo Madero y a San Isidro Labrador que empiezan a aparecer en los registros eclesiales.

En el Santuario Guadalupano. Se bendijo una escultura nueva de S. Isidro Labrador [...] y fue hecha en S. Miguel del Mezquital por el joven Benigno Alba (AP SMA, LG núm. 2, 1940, f. 11).

El modelo de praxis religiosa acuñado desde la era de los pueblos mineros y las haciendas consistía en procesiones, peregrinaciones, velaciones nocturnas a los santos, canto de alabados, misas, rosarios, novenarios, triduos, retiros espirituales de Semana Santa, serenatas y danzas. Un ejemplo típico es el siguiente:

Celebrose la función religiosa de Ntra señora del Monte Carmelo con vísperas las mañanitas misa solemne exposición del Divinísimo todo el día Rosario con misterios cantados [...] procesión y alabanzas (AP SMA, LG núm. 2, VII-1947, f. 173).

Al haberse erradicado las tradiciones orales vernáculas, los coloquios<sup>24</sup> y pastorelas proveyeron las nuevas pautas de organización del mundo según el canon judeocristiano. Los versos de algunos coloquios reflejan las preocupaciones de los sacerdotes y su visión respecto a la ritualidad local:

*Quitate de mi delante  
Yndio brujo y Echisero  
Que birjen te abía de hablar  
Si tu bienes de los serroz  
De Crer en los falsos dioses  
En que Cren los Echiseroz  
O quieres aserme en Crer  
Á mí y á su señoría  
En tus flojeras y Cuentoz  
Ninguna birgen te hablo  
Si tu eres un chichimeco*

(Coloquio de la Virgen de Guadalupe, versión San Marcos, 1944: snp)

En cada fiesta patronal había danza pero también representación del coloquio del santo. En nuestra región los informantes de la tercera edad recuerdan haber participado en coloquios como el de Santa Elena de la Cruz, San José, San Isidro Labrador, la Virgen del Refugio y la Virgen de Guadalupe, y también pastorelas, como la de los Siete Vicios, que se representaban la noche anterior a la Navidad.

Entonces como ahora, se observan relaciones de intercambio ritual entre los párrocos de la diócesis. El titular no oficia la misa de su propia parroquia, sino el sacerdote del pueblo vecino, o bien se hace una misa concelebrada entre los curas de los distintos pueblos que forman la unidad regional, como ocurrió en la fiesta patronal en honor de “Señor San Miguel” el 29 de septiembre de 1940:

cantó la misa el Señor Vicario Foráneo de (Nieves) Santa Elena de Río Grande, siendo ministros el Sr. cura de S. Juan del Mezquital, Diácono; y subdiácono el Sr. Cura D. Juan Alcázar. Predicó el Sr. Cura D. Heriberto Morales y fungió de maestro de Ceremonias el Párroco del lugar (APSMA, LG núm. 2, 29-IX-1940, f. 18-r y *cfr.* VIII-1940, f. 17)

El párroco sanmiguelense no deja de notar el entusiasmo de los fieles por ciertas acciones encaminadas a una ritualidad vernácula en contraposición a la ritualidad católico-romana:

---

<sup>24</sup> El coloquio es una representación dramática que versa sobre la historia de los santos. Deriva del auto sacramental.

Mayo 25 1944 Se erigió una Sta Cruz en “Santiago” en el cerro denominado “La Moledera”, a un kilómetro al sur de la Capilla, Celebré misa en la Capilla. Los habitantes abrieron una brecha desde el pueblo hasta el lugar do está la peaña [sic] de la Cruz (APSMA, LG núm. 2, 25-V-1944, f. 111-r).

El 25 de Julio 1944 celebré misa rezada en La Capilla de Santiago; en honor del Sto. Patrono. [i]Nadie comulgó! (APSMA, LG núm. 2, 25-VII-1944, f. 114-r).

A lo largo de la década de los cuarenta y principios de la siguiente, se construyen capillas propias para los nuevos ejidos, se adquieren imágenes santas, se blanquean ermitas con cal, se elaboran estandartes, se bendicen nuevos panteones, se erigen cruces de cedro en los picachos de cada localidad, se forman hermandades religiosas y se observa, en el registro parroquial, la actividad de danzantes de pluma y matachín, y de las asociaciones:

La Santa Cruz de “El Picacho”, de este lugar, se pintó con pintura de aceite y se les arregló una pequeña instalación con piedra y mezcla para colocarla más firme, y preservarla de la humedad. Se le celebró misa en el Santuario Guadalupano el día 3 de mayo, como cada año. Además le hicieron danza de matachines, en la cumbre del cerro aludido (APSMA, LG núm. 2, V-1940, f. 12).

El 14 de Sepbre 1940, celebróse misa en el Santuario Guadalupano de esta ciudad, conmemorando la “Exaltación de la Santa Cruz”. Bajóse el madero del cerro “El Picacho” para la misa y rosario, en el Santuario Guadalupano (APSMA, LG núm. 2, 14-IX-1940, f. 18).

Los feligreses residentes en Sta Ana, celebraron su fiesta patronal con misa solemne – mañanitas, peregrinaciones de las asociaciones UFCM, JCFM, catecismo, Asociaciones de Sta Ana y Perp Socorro. Primeras comuniones de niños, comunión numerosa de fieles, danza de Pluma, [...] y Hora Santa ante el Divinísimo Espuesto en la custodia (APSMA, LG núm. 2, 26-VII-1946, f. 163-r).

Jul 25 Los fieles de Santiago celebraron su fiesta patronal con misa rezada – 2 comuniones – danza y coloquio (APSMA, LG núm. 2, VII-1947, f. 173).

Es sorprendente el dato relativo a la bendición de una ermita en la Cueva del Mono en 1946:

El 3 de mayo misa solemne en honor de la Sta. Cruz: en el T. Parroquial. Trajeron las Cruces de las del Cerro “Picacho”, Calvario, La Viña. Se bendijo e inauguró una ermita en la “Cueva del Mono” (APSMA, LG núm. 2, V-1946, f. 158).

Como parte de las festividades a la Santa Cruz, en dicha cueva se celebra un “rosario solemne” también el 3 de mayo de 1948 (APSMA, LG núm. 2, V-1948, f. 184r), lo que hace suponer la continuidad de la práctica. Esta cueva tenía como antecedente haber sido hito sacro con motivo del



conflicto religioso con el gobierno federal. Un sacerdote de nombre Benjamín Guzmán, que devino mártir en 1935, habría escondido armamento en la Cueva del Mono por órdenes del obispo de Durango (Perales, 2007: 291-293).

Los cultos a imágenes santas en espacios montunos, fuera del ámbito de los templos, ciertamente tienen un carácter no ortodoxo si consideramos que la normativa eclesiástica prescribía en aquellos años el ejercicio de la Eucaristía al interior de los espacios consagrados.<sup>25</sup>

La actividad ritual en los cerros se activa en la época de la formación de los ejidos, probablemente como resultado de la emancipación de los campesinos de las haciendas, su recién ganada autonomía y la necesidad de simbolizar su territorio. En los años cincuenta del siglo XX se observa la práctica de *llevar a misa* los maderos de diversos pueblos adscritos a la cabecera, entre ellos San Marcos y su vecina Estancia de Santiago, la mayoría con nombres de los cerros de la región.<sup>26</sup>

El día de la Santa Cruz 3 de mayo en la misa parroquial trajeron las Cruces acompañando los fieles Lo[s] de Tepozán, Cerro Colorado, El Picacho, Sta. Ana, S. Marcos [...] (AP SMA, LG núm. 3, V-1951, f. 42).

El día de la Invencción la Santa Cruz trajeron los Stos Madero a la hora de la misa Los de El Tepozán la de El [...], Picacho, Santiago, La [...], Carboneras, S. Marcos (AP SMA, LG núm. 3, V-1953, f. 74).

La construcción de la ermita guadalupana de San Marcos data de 1945.<sup>27</sup> Para estos años se aprecia que el culto al Señor de San Marcos coexiste con el del Santo Madero y la Virgen de Guadalupe. Los miembros de los nuevos ejidos participan en la Hermandad de Nuestro Padre Jesús, la Hermandad de la Virgen de Guadalupe de la Sierra de Gamón, así como en

---

<sup>25</sup> Siguiendo el *Código de Derecho Canónico* del papa Benedicto XV, de 1917, reformado por Juan Pablo Segundo en 1983, actualmente la Iglesia Católica define que “son lugares sagrados aquellos que se destinan al culto divino o a la sepultura” (canon 1205, título 1 “De los lugares sagrados”, parte III, libro IV, *Código de Derecho Canónico*). Así mismo, estipula que “la celebración eucarística se ha de hacer en lugar sagrado, a no ser que, en un caso particular, la necesidad exija otra cosa; en este caso, la celebración debe realizarse en un lugar digno (canon 932.1, Art. 4 “Del tiempo y lugar de la celebración de la Eucaristía”, capítulo I, título III, libro IV, *op. cit.*). Sobre el derecho consuetudinario, la misma fuente indica que “Tiene fuerza de ley tan sólo aquella costumbre que, introducida por una comunidad de fieles, haya sido aprobada por el legislador” (canon 23, título II “De la costumare”, libro I, *op. cit.*).

<sup>26</sup> En mayo de 2012, en el Templo de San Miguel Arcángel, continúa vigente la costumbre de llevar en procesión, a misa de 7 de la mañana, los maderos de los distintos barrios, comunidades y pequeñas propiedades de Miguel Auza, acompañados de sus respectivas danzas de pluma, matachín, azteca o apache. San Marcos ya no asiste porque cuentan con iglesia propia donde se celebra la misa.

<sup>27</sup> “Los fieles de San Marcos construyeron una ermita en los suburbios de su poblado. En conmemoración del L Aniversario de la Coronación Pontificia de la Santísima Virgen de Guadalupe. Se bendijo en diciembre [de] 1945” (AP SMA, LG núm. 2, XII-1945, f. 148).

agrupaciones alentadas por el clero como la Adoración Nocturna y la Vela Perpetua. En 1950 existe también una Asociación de la Santa Cruz, en la colonia San José de los Garcías, que celebra la Exaltación de la Santa Cruz (AP SMA, LG núm. 3, 14-IX-1950, f. 29-r).

En 1953, en la semana previa a la fiesta de la Santa Cruz, en San Marcos se realiza una vigilia. Se infiere su importancia por la procesión, la misa y la comunión general:

El día 28 de Abril de 1953, tuvo verificativo La Vigilia de Espigas de esta Sección de la A. Noct. Mex. En los p[re]dios de S Marcos de esta jurisdicción. Hubo cien comuniones, procesión y misa a las 1 horas (AP SMA, LG núm. 3, IV-1953, f. 74).<sup>28</sup>

El mismo año, el 9 de mayo una vigilia similar se verifica en San Miguel del Mezquital “en las mieses” en el Cerro del Picacho, al cual el sacerdote alude con una analogía franciscana como el “Albernia Sanmigueleño” (AP SMA, LG núm. 3, V-1953, f. 74).

A fin de cuentas, se advierte un desplazamiento de los oficios religiosos del interior del templo y las capillas de las haciendas hacia los campos de cultivo, los cerros y el espacio singular de una cueva. En la primera mitad del siglo XX, la ofensiva evangélica del clero puede interpretarse como un intento de reconstituir un orden religioso afectado por eventos sucesivos como la Guerra Cristera, el cierre de templos (de 1926 a 1929) y la competencia de cultos alternos como la masonería y el espiritismo.

### **¿Guerra de imágenes o guerra de espacios?**

La guerra de imágenes<sup>29</sup> en torno al culto a la Virgen de Guadalupe en la Sierra de Gamón aporta materia de discusión sobre la adoración de imágenes santas: la pugna entre la ritualidad primordial y la normativa eclesiástica defendida por el Arzobispado de Durango. Esto ocurre a fines de la década de los años treinta y principios de los cuarenta del siglo XX. Antes de entrar en materia, unos datos de contexto:

En noviembre de 1937 el párroco de San Miguel del Mezquital anota en su registro que el Santuario de Guadalupe [ubicado en una loma a la entrada del pueblo] se encuentra en ruinas y “lo utilizan arbitrariamente como majada de ganado” (AP SMA, LG núm. 1, 25-III-1938, f. 109). Este santuario había sido edificado en 1903 en un solar del “cerro de la Cruz” (AP SMA, LG núm. 1, XII-1903, f. 11). Se informa del hecho al Arzobispado de Durango y a Bienes Nacionales, y se concede el permiso para reparar el santuario el 25 de marzo de 1938. Muy activo en su ministerio, el presbítero Apolinar Ruiz, en octubre del mismo año, celebra misa solemne “en el santuario en

---

<sup>28</sup> La Vigilia de Espigas es una práctica religiosa de la organización católica denominada Adoración Nocturna, y se practica tanto en México como en España.

<sup>29</sup> Tomo esta expresión de Serge Gruzinski (*La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, FCE, 1994).

reparación de esta población” y por la tarde, rosario, seguido de fuegos pirotécnicos con mucha concurrencia de fieles. Para el 12 de diciembre, el festejo en el santuario guadalupano es precedido de un triduo con ofrendas florales; a éste asisten “niñitos con traje típico indiano” y todo el día hubo paseo al “Tepeyac sanmiguelero” con puestos de fruta, fondas, y por la noche con fuegos pirotécnicos y serenata (APSMA, LG núm. 1, XII-1938, 116-r). Días después el párroco Ruiz hace una anotación peculiar en el Libro de Gobierno, un primer signo del conflicto:

se proveyó de oleografías de un metro de dimensión a los fieles de “Colonia Santa Ana, Rayón (sea Loyola) y Pedro Velez (sea S. Pantaleon) para su veneración colectiva publica y *contrarrestar así lo supersticioso de la ‘Sierrita de Gamón’*<sup>30</sup> exhortando además a los fieles se les impuso distintivo de la Archicofradía de la Santísima Virgen de Guadalupe (APSMA, LG núm. 1, XII-1938, 118-r).

Son evidentes los esfuerzos del párroco por animar el culto a las imágenes de las capillas ya establecidas y consagradas por la autoridad eclesiástica. No obstante, el clero se siente desafiado por el culto mariano en la Sierra de Gamón. No es que el culto oficial a la Virgen de Guadalupe fuera soslayado. Por el contrario, desde el 12 de octubre de 1920, la Arquidiócesis de Durango había reactivado el culto guadalupano en la región con la consagración de la imagen de la virgen de la catedral de Durango en la Basílica de Guadalupe de México (APSMA, LG núm. 1, 12-X-1920, f. 47-r).<sup>31</sup> A nivel nacional, en 1938, un edicto de la Arquidiócesis había declarado éste el Año Santo Guadalupano y los párrocos recibieron instrucciones de entronizar “a la Santísima Virgen de Guadalupe en los hogares” (APSMA, LG núm. 1, 1938, ff. 109-r y 110). En este marco, el 10 de octubre de 1938 los guadalupanos de la región habían viajado a la ciudad de México para incorporarse al homenaje a “la Reina de los Mexicanos en el Tepeyac” (APSMA, LG núm. 1, 10-X-1938, f. 117-r) y habían peregrinado en sus pollinos o en sus *trocas* al Santuario de Guadalupe de la ciudad de Durango, del 11 al 13 de noviembre, según refieren los libros parroquiales de San Miguel del Mezquital y de San Juan del Mezquital de esos años.

Un segundo signo del conflicto se advierte en 1940, cuando José María González y Valencia, Arzobispo de Durango, le recomienda al presbítero Apolinar Ruiz que no permita la presencia de la Hermandad de la Sierra de Gamón en actos oficiales de la iglesia:

En atención a su comunicación fechada el 29 del próximo pasado mayo concedo con todo gusto, permiso para bendecir la capillita y el panteón (de Cuauhtémoc) y dispense a los fieles del pago de derechos.- Como la Hermandad de la Sierra de Gamón es algo independiente sin sujeción a la Autoridad Ecclia, que de ninguna manera tomen parte oficial

---

<sup>30</sup> El destacado es mío.

<sup>31</sup> A pesar de que el clero católico siempre ha criticado el animismo vernáculo en torno a las imágenes santas, no deja de ser significativa la práctica de “tocar” las imágenes reproducidas con su original, lo cual supone la transustanciación o contagio de sustancias espirituales.

como Hermandad; y, por tanto no lleven Estandartes; que todos asistan como simples fieles = Una vez más le felicito por el marcado interés de levantar capillas en los ranchos, cosa que da Santa Gloria a Dios Nuestro Señor (AP SMA, LG núm. 2, 5-VI-1940, ff. 13-r y 14).

### **La mancha del peñasco y la sustitución de imágenes**

Ni los exhortos, las recomendaciones o la segregación impidieron las peregrinaciones a la Sierra de Gamón. Ante la imposibilidad de cancelar el culto, la autoridad eclesiástica entra en negociaciones con la hermandad guadalupana. Como resultado, el 23 de octubre de 1944, el Arzobispo González y Valencia preside una junta de párrocos de Canatlán, Lerdo, Santiago Papasquiaro, Guadalupe Victoria, Cuencamé, San Atenógenes<sup>32</sup> y Vicente Guerrero. La presencia de este grupo de sacerdotes da una idea del alcance geográfico alcanzado por la devoción gamona. En esta junta eclesiástica se autoriza el culto, y así lo comunica posteriormente el prelado:

En vista de que la Hermandad de Peregrinos de la Sierra de Gamón hasta ahora substraída a la Autoridad Ecclia, se ha sometido en absoluto a las disposiciones de la Iglesia, de que los peregrinos de dicha Hermandad, por medio de sus dirigentes, han admitido que se ponga una imagen de la Sma. Virgen de Guadalupe en la Sierra de Gamón sobre la mancha que estaba en la roca; después de haber oído el parecer del M.I. y V. Cabildo, el de los Sres. Párrocos de los lugares donde hay socios de dicha hermandad, hemos creído conveniente autorizar el culto de la Sma. Virgen de Guadalupe en la Sierra de Gamón [...] (oficio del Arzobispado de Durango, AP SMA, LG núm. 2, 9-IV-1945, 132-r y 133).

La sustitución de la imagen<sup>33</sup> trae aparejado el intento de suplantar la hermandad por la figura de la cofradía:

y mandamos que los socios de la referida Hermandad se agreguen a las Cofradías de la Sma. Virgen de Guadalupe, establecidas en las respectivas parroquias y autorizamos la visita de la Virgen Peregrina, y comisionamos al Sr. Cura de Guadalupe Victoria, D. José F. García para que reglamente las Peregrinaciones y las visitas de la virgen Peregrina (*idem*).

Así, “el culto de la Sierra de Gamón”, queda normado como sigue:

---

<sup>32</sup> Hoy La Villita, en el municipio de Poanas, Durango.

<sup>33</sup> Entiéndase imagen en el sentido de representación, e imagen santa en el sentido dado por los documentos como representación de una divinidad.

1ª. Quitar de la vista de los fieles la mancha del peñasco y poner allí una imagen de N.S. de Guadalupe, hecha de mosaico, incrustada en la roca o peñasco. (Dicha incrustación ya se llevó a cabo en la roca o peñasco por el Sr. Cura de Guadalupe Victoria.)

2º. Sustituir la Hermandad, por una Asociación de N.S. de Guadalupe, establecida en la Parroquia de Guadalupe Victoria, que es, en donde están los dirigentes y el mayor número de los fieles de los que concurren a la Sierra de Gamón.

3º. Vigilar para que en los cánticos y oraciones se eviten las palabras o frases que hagan alusión a la Aparición de la Virgen de Gamón.= Estas son las normas acordadas y que se están llevando al cabo con su respectivo reglamento.= (AP SMA, LG núm. 2, IV-1945, ff. 132-r y 133)

El cura de San Miguel del Mezquital pide confirmación del hecho a su homólogo de Guadalupe Victoria, J.F. García, quien le contesta así:

Ya coloqué por orden del Excmo. Señor Arzbp. un mosaico de la Virgen de Gpe. que cubrió toda la mancha donde los peregrinos se aferraban en venerar, sin tener figura ninguna, de Virgen de Guadalupe (AP SMA, LG núm. 2, V-5-1945, ff. 133 y 134-r).

La Sagrada Mira autoriza la primera fiesta en la barranca, así como las visitas de la Virgen Peregrina a los pueblos, donde los párrocos celebrarán las misas en ocasión de estas visitas. Añade el padre García:

tocante a las limosnas, queda al buen criterio de cada Párroco, dejarles a los Sres. Encargados, una parte o todo, con el fin de hacer con el tiempo, en la sierra de Gamón, un Santuario a la Sma Virgen de Guadalupe (*idem*).

## **Conclusión**

Sin hacer a un lado la indudable penetración del catolicismo oficial, la praxis religiosa comunitaria revela la importancia del espacio en la adoración de imágenes santas. Aún y cuando en la Guerra Cristera, los pobladores rurales hicieron suya la causa eclesiástica, defendiendo con ella también su propio territorio y creencias, la guerra de imágenes en la región de estudio ha sido una constante que atraviesa distintos periodos históricos, desde la era colonial y alcanza la época actual. Además de las asociaciones oficiales impulsadas por el clero, la figura de la hermandad, con un carácter horizontal y, en algunos casos, autónomo, ha sido sustantiva en el impulso y subsistencia de algunos cultos populares. Aun y cuando la posición oficial del clero ha sido criticar el impulso animista, en la práctica éste ha mostrado una actitud conciliadora, sin olvidar que algunos de sus propios sacerdotes son nativos de las mismas regiones donde ejercen su ministerio y en cierta medida han sido promotores de las prácticas surgidas de la base comunitaria a la que

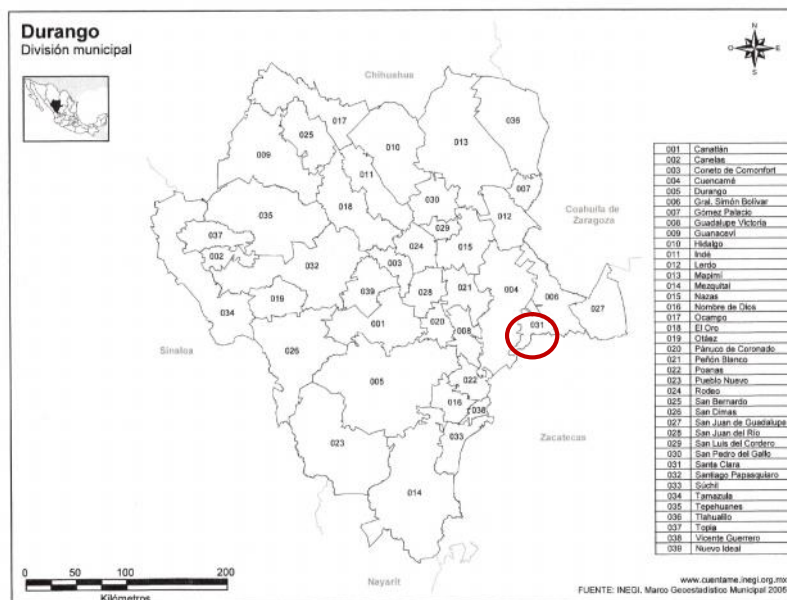
pertenecen. Si bien en cada periodo la pugna sobre la adoración de imágenes santas se ha vuelto más sutil, la atribución de espiritualidad a objetos del mundo natural no ha desaparecido del todo y sigue permeando la religiosidad popular.

En 2011, el culto a la Virgen de Guadalupe de la Sierra de Gamón, sigue vigente. El santuario en el abrigo rocoso y otras obras conexas fueron sufragadas por los miembros de la Hermandad de la Virgen de Guadalupe, aún subsistente con carácter popular. La hermandad tiene delegados en cada pueblo del área devocional de la Virgen Peregrina. Del 9 al 12 de mayo los peregrinos de varios estados forman un campamento en medio del monte de la Sierra de Gamón. Cada 12 de mayo, el Arzobispo de Durango (o un representante) llega en helicóptero al santuario, ubicado en una barranca junto al arroyo de Peñón Blanco, para oficiar la misa a las 12 del día. Las alabanzas, de factura popular, aluden no sólo a la aparición de la Virgen de Guadalupe en el reliz sino también en una nube que se manifiesta en el cielo sobre la barranca.

La declaración de un informante es significativa: “Nosotros no *semos* católicos; *semos* adoradores de imágenes”.

### 3. San Marcos y sus vecinos regionales

San Marcos es un pueblo mestizo rural situado en la altiplanicie semidesértica de la frontera sureste de Durango, en el municipio de Santa Clara. Al lugar se llega por un polvoriento camino de terracería, desde Miguel Auza, después de haber surcado, por la carretera federal 49, tramo Torreón-Río Grande, poco más de 200 kilómetros de llanuras de los municipios duranguenses de Cuencamé y Santa Clara hasta la frontera zacatecana de Juan Aldama.



**Mapa Núm. 5: Ubicación del municipio de Santa Clara, Durango.**  
Fuente: INEGI, 2005

Hoy día, San Marcos está habitado por 899 personas (INEGI, 2010), cifra que lo coloca en segundo lugar después de Santa Clara. Censos anteriores muestran un decremento poblacional<sup>34</sup> a partir de la década de los noventa del siglo XX, probablemente debido a la expulsión migratoria.

La localidad sanmarqueña, a pesar de estar situada en una zona semiárida, su altitud de 2,029 msnm y ubicación latitudinal en la región pluviométrica de la meseta del Aguanaval la favorecen con un clima templado en los extremos del día. Cabe pensar que su cercanía a fuentes de agua y tierras fértiles ha contribuido a su continuidad histórica.

<sup>34</sup> 1980: 1,178 habitantes; 1990: 1,255; 1995: 1,183; 2000: 1,018; 2005: 768 (INEGI, Archivo Histórico de Localidades).

Los queños siembran frijol negro con fines de comercialización, su principal fuente de subsistencia, la cual complementan con la crianza de ganado y la siembra de insumos forrajeros. Las familias cuentan, de manera diversificada, con ganado bovino, caballar, ovino, porcino o aves de corral. La comunidad está clasificada con grado de marginación medio por el INEGI. Adicionalmente a los programas gubernamentales y el envío ocasional de divisas de sus parientes, el usufructo de sus animales les permite apoyar su economía familiar. Los más favorecidos, cuentan con tierras, ganado o pequeños comercios. Quienes no poseen tierras para sembrar, se emplean como peones agrícolas, pastores o albañiles con sus parientes o vecinos, como jornaleros en ranchos vecinos, como obreros en Miguel Auza, o bien, emigran hacia la Unión Americana.

En el municipio de Santa Clara predomina la agricultura temporalera, como consigna el Censo Agropecuario: en 2009 se sembraron 17,722 has de temporal en comparación con 1,184 de riego (INEGI, 2010). De ahí la importancia que el régimen de lluvias tiene para esta comarca y la observancia estricta de las prácticas rituales en torno al temporal.

San Marcos depende administrativamente de la cabecera política de Santa Clara, pero concentra sus vínculos económicos, sociales y religiosos con sus vecinos inmediatos, Miguel Auza y Juan Aldama, Zacatecas, el primero cabecera parroquial y el segundo centro económico regional de esta frontera duranguense-zacatecana. En razón de estas relaciones se describe la región conjunta.

En la actualidad, el frijol es el principal cultivo de los campos de esta comarca, ocupando Zacatecas el primer lugar nacional en la producción de la leguminosa y Durango, el segundo. Ambos estados, junto con San Luis Potosí, concentran el 40% de la producción nacional de frijol (SAGARPA, 2009).<sup>35</sup> En esta frontera zacatecana también se cultivan forrajes, chile, maíz, y se surte de cebada a una planta cervecera. La mayor parte de la agricultura es tecnificada; algunos rancheros cuentan con tractores propios o los rentan, y ya son raros los que utilizan el arado de animales de tiro.

Esta modernidad sugerida por el uso de maquinaria agrícola, camionetas y telefonía celular –en buena parte subsidiada por las divisas de los parientes emigrados– provoca la comparación con otras comunidades agrícolas, de la misma escala, existentes en La Laguna o Chihuahua. Sin embargo, a diferencia de aquellas sociedades agrícolas más secularizadas, la modernidad rural del sureste de Durango y noroeste de Zacatecas coexiste con un fuerte conservadurismo manifiesto, entre otras cosas, por la persistencia del uso de la nomenclatura vernácula anterior a la reforma callista. Así, se dice San Miguel en vez de Miguel Auza, se prefiere San Juan a Juan Aldama, Santa Ana a Veinte de Noviembre, Nieves a Gral. Francisco R. Murguía, Ojo Zarco a San Antonio

---

<sup>35</sup> En 2009, en el estado de Durango, la superficie sembrada de temporal fue de 558,072 has, mientras que en Zacatecas fue de 1'114,074 has (INEGI, 2010).



de los García, etcétera. Y se sigue diciendo San Marcos en vez de “San Marcos 24 de Febrero”, como aparece en el registro oficial.

Con relación otros aspectos de infraestructura, la conectividad televisiva en Miguel Auza data de 1983, y al parecer llegó más tarde a San Marcos. El pueblo [sic] de Miguel Auza tiene 13,551 habitantes (INEGI, 2010) y cuenta con un cajero automático universal, mientras que la ciudad de Juan Aldama, con 15,431 residentes (*ibid.*), posee un único banco. Para recibir servicios hospitalarios, los locales tienen que recorrer cerca de un centenar de kilómetros a Río Grande, o bien, acudir a Victoria o Cuencamé, del lado duranguense. La Cruz Roja y los Bomberos también se localizan en Río Grande. La raquíta red de caminos vecinales, que empeora en la estación lluviosa, da cuenta del abandono de las localidades de tierra adentro, tanto duranguenses como zacatecanas, por parte de gobiernos estatales apegados al viejo uso y costumbre de dejar todo como está, con escasas excepciones. Por supuesto, cada temporada electoral hasta el poblado más remoto es sembrado de promesas que rara vez fructifican, pero que han servido de inspiración a las hiperbólicas parodias que el viejo de la danza<sup>36</sup> de San Marcos intercala en los recesos de la danza de pluma.

El *ethos* religioso regional es comparable al de otras comunidades rurales conservadoras del país. En Miguel Auza, las campanadas del templo marcan el ritmo de la jornada. Las banquetas son angostas, como en la época colonial, y apenas soportan el tránsito unipersonal. Algunas casas tienen sus zaguanes abiertos, la gente se habla de usted, los hombres se quitan el sombrero y se persignan al pasar frente a los sitios sacros; el uso del tiempo es laxo. Las bancas en la misa mayor del domingo a mediodía resultan insuficientes para atender la demanda de feligreses. Al vivir la cotidianidad de estas latitudes, pareciera que el tiempo hubiera hecho un paréntesis, sobre todo cuando se escuchan los cascos de algún jinete que se aproxima, como avatar del contingente de charros, locales y vecinos, que cada año desfila el Día de la Virgen de Guadalupe.

No hay cine, pues el único que hubo –Cine Lux, 1934– dejó de operar hace años. Si un lugareño quiere conocer una sala cinematográfica tendrá que desplazarse a algún centro urbano importante de Durango o Zacatecas. Los videos han sustituido al cine. El acceso a la televisión por cable es moderado, mientras el uso de telefonía celular es generalizado. Las diversiones dominicales son dar la vuelta en “troca” [camioneta] alrededor de la plaza, el epicentro social, mientras se escucha música, se bebe cerveza o se toma nieve; ir al encuentro de futbol entre locales y foráneos; y en días festivos asistir a “las coleaderas” (exhibiciones ecuestres de artes

---

<sup>36</sup> El *viejo de la danza* es un especialista ritual, de carácter híbrido o liminoide, que, en el marco de la danza y con el apoyo de máscara y vestimenta especial, desempeña alternativamente papeles de control del desempeño de los danzantes, como contrapunto del Capitán o Monarca, o bien de humor ritual, mediante la personificación de una alteridad humana o no humana, típicamente un animal depredador, provocando el susto y la risa de los espectadores. Por otra parte, la figura del viejo de la danza aparece en el contexto cora, en la danza de los urraqueros; se caracteriza por el uso de una máscara que representa la alteridad mestiza (véase Neurath, 2005).

vaqueras), las peleas de gallos y los bailes con música en vivo. Este modelo de esparcimiento de la cabecera se sigue, a escala, en las distintas localidades de la región.

Gracias a este estilo de vida cautivo en el tiempo, el ritual agrícola norteño sigue vivo en esta parte del país, mientras que en la vecina Comarca Lagunera la fiesta de la Santa Cruz se encuentra casi extinta o en segundo plano del ciclo ceremonial.

El ritmo del año en nuestra región de estudio está marcado por las festividades religiosas más importantes: la Semana Santa, en temporada seca, y aquellas que tocan los extremos del ciclo lluvioso: San Juan y San Miguel. Desde la víspera y a lo largo del día principal, la autóctona tambora y el violín europeo, en diálogo mestizo, llenan de sonos el espacio auditivo junto con la música estridente de la feria-mercadillo. Cada fiesta patronal está precedida por un decenario de peregrinaciones de los gremios, asociaciones religiosas, civiles, y comitivas de las localidades pertenecientes a la jurisdicción eclesiástica. Estos eventos y la feria ganadera del Día de Muertos en Juan Aldama, atraen centrípetamente a las redes de parentela de las localidades de estados aledaños, e incluso de la Unión Americana.

En Miguel Auza, el drama de la Pasión de Cristo se representa afuera del templo y el viacrucis culmina en una loma ubicada en las ruinas de lo que fuera un antiguo tiro de mina. El día de la Santa Cruz, el alba es rota por el estallido de un cohete seguido del aullido de un viejo de la danza, señales que anuncian la puesta en marcha de las procesiones con los maderos de los distintos barrios, cerros, labores y pequeñas propiedades, traídos a bendecir a la primera misa. Una tónica semejante se sigue en las demás poblaciones, como Juan Aldama, donde se destaca el culto a la Santa Cruz del Calvario. La fiesta de San Isidro Labrador se verifica en la mayoría de las comunidades, convocando atención especial la del Barrio del Chubasco, al sureste de Miguel Auza, y la fiesta patronal de Tierra Generosa.

*San Isidro Labrador  
por tus copiosos raudales  
nos alcance del Señor  
la lluvia en los temporales*

Juan Aldama observa un calendario ceremonial similar al sanmigueleño, con énfasis en una fiesta centenaria en el Barrio de las Flores, la cual constituye una sobrevivencia del culto regional más sobresaliente del siglo XIX y primera mitad del XX, el del “Castísimo Patriarca Señor San José”.

Dentro del paisaje humano que emerge en las fiestas y los días de mercado figura la discreta presencia de los menonitas residentes del campo La Honda, y con los cuales los mestizos regionales mantienen relaciones comerciales agrícolas. Los menonitas zacatecanos también guardan sus tradiciones, hablando alemán bajo, usando la vestimenta prescrita y situándose en

grupos apartados, reproduciendo su aislamiento geográfico y su relación periférica con sanmiguelenses y sanjuaneros.

Así como el real minero colonial generó las figuras del señor, capitán protector, esclavo, peón de minas, minero, carbonero, arriero, estanciero, labrador y pastor, la hacienda decimonónica continuó o agregó caracteres: el amo o hacendado, el peón o jornalero, el vaquero, el caporal y, en menor grado, el pequeño ranchero mediero o terciero.

El *ethos* ranchero de esta parte del país quedó cristalizado en el siglo XX en melodramas rancheros como “Allá en el Rancho Grande” (1936) y “Bajo el cielo de México” (1937), filmes dirigidos y co-guionizados por Fernando de Fuentes (1894-1958), basados respectivamente en las novelas “Cruz” y “Amansadores de Potros” de la autora sanmiguelense Luz Guzmán Aguilera (1897-1974), cuyo hermano Antonio (1894-1955), de los mismos apellidos, colaboró en la adaptación de los respectivos libretos cinematográficos (Perales, 2007: 297-303).<sup>37</sup> El ideal ranchero plasmado en estos filmes provocó la identificación nacional, de ahí su éxito en taquilla. Así mismo, Antonio Guzmán Aguilera –periodista y crítico de teatro de *El Universal Ilustrado*– fue autor del bucólico poema “La Chacha Micaila”,<sup>38</sup> un drama ranchero que a partir de un episodio suscitado durante un herradero de ganado exalta los valores de fidelidad, virtud y orgullo de la mujer ranchera en oposición a la insidia del hacendado.

Cerca del Barrio de las Minas, en Miguel Auza, los montes de escoria indican la reanudación de la explotación de plata, actividad discontinua que data de la época de la fundación del Real de San Miguel por los conquistadores hispanos. *San Pedro Resources* es la subsidiaria mexicana de la compañía canadiense *Silver Eagle Mines*. Esta empresa minera y la maquiladora japonesa de partes automotrices *Sumitomo*, a la salida hacia Juan Aldama, constituyen las escasas fuentes de empleo industrial accesibles a los habitantes rurales de las localidades adyacentes. Por tanto, la agricultura y el comercio ganadero siguen siendo las actividades preponderantes, descontando la emigración.

Los terrenos que constituyeron la base de la dotación parcelaria en Miguel Auza, Juan Aldama y San Marcos se tomaron de varias haciendas, entre ellas, parte de la Hacienda del Fuerte, en el municipio de Río Grande, así como la Hacienda de La Honda, la Hacienda de San Antonio de la Laguna, la Estancia de Santiago y la Hacienda de San Marcos, esta última con tierras en Durango y Zacatecas. El proceso de expropiación hacendaria se fundó en la Ley del 6 de enero de 1915 y en el artículo 27 de la Constitución Federal emanada de la Revolución. La primera petición de los sanmiguelenses se hizo alrededor de 1917; se señala que hubo una primera entrega

---

<sup>37</sup> En este ámbito de predominio masculino no sorprende que una calle céntrica de Miguel Auza lleve el nombre de “Guz Águila” y no el de Luz Aguilera, la novelista, quien también fue co-guionista, junto con él y Fernando de Fuentes, de “Allá en el Rancho Grande”.

<sup>38</sup> Disponible en URL: <http://www.poesiasselecta.com/poeantonioguzman.html>

de tierras en 1922, bajo la presidencia de Álvaro Obregón, así como dotaciones posteriores en 1930 y 1980 (véase Perales, 2007: 266-270). El nombre del primer líder campesino quedó simbolizado en el territorio: la localidad de Juan Salas Fernández, municipio de Miguel Auza.

En 1935, los propietarios de la Hacienda de San Marcos accedieron a entregar tierras a un centenar de campesinos de San Marcos y de Santiago; ampliaciones ejidales sucesivas fueron otorgadas en 1943, 1950 y 1969 (Favela, 2008: 73-74).

La tierra colorada de estas mesetas –distinguible en las fotografías satelitales– es considerada por los agricultores locales como de calidad intermedia, en comparación con la tierra negra o *josca* [hosca] de las latitudes meridionales –de mejor calidad pero de mayor absorción y exigencia de agua– y la tierra clara de las llanuras áridas, casi pulverizada y demasiado seca.

En época de aguas, el *bordo* de terracería se *enzoqueta* y dificulta recorrer los seis kilómetros que separan Miguel Auza de San Marcos, lo que permite observar la evolución de las plantas de frijol en las parcelas sanmiguelenses, así como el ocasional trasiego de chivas y borregos por los pastos nuevos. De la antigua trashumancia de inmensos rebaños de ovejas por las planicies, hoy sólo sobreviven los pastores en pequeño.

A mitad del trayecto se encuentran los vestigios de la antigua hacienda santiagueña. Un único vértice erguido formado por dos murallas color almagre, hechas de piedra laja, que denotan su antiguo esplendor. En su casa grande, hoy inexistente, pasó sus últimos días Rodrigo de Río de Losa, Caballero de la Orden de Santiago, quien fuera teniente de capitán general de la Nueva Galicia y gobernador de la Nueva Vizcaya. Una pequeña capilla encara un cerro situado un kilómetro al sur, coronado por un santo madero erigido en 1944 (APSMA, LG núm. 2, f. 111v). Su interior alberga un lienzo antiguo de Santiago Apóstol. Hoy día la localidad se encuentra prácticamente deshabitada, con un par de familias. El censo la registra como “Estancia de Santiago”, perteneciente al municipio de Cuencamé, con 24 habitantes (INEGI, 2010). Los ejidatarios que le dieron vida emigraron al Barrio de las Minas, en Miguel Auza. Sus descendientes regresan dos veces al año a rendir culto al santo Santiago de la capilla y al santo madero.

El ambiente xerófito se transforma súbitamente en vegetación de humedal al aproximarnos al siguiente hito: la presa de Santiago. La obra fue realizada en 1992 por la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos a partir de la expropiación de 42 hectáreas del ejido San Marcos (Favela, 2008: 72-74). Su vaso contiene las aguas del río Santiago que en este punto se llama río San Marcos, ya que su curso va cambiando de nombre según la localidad que cruza, hasta desaguar en el Aguanaval. Algunas personas se persignan al pasar por aquí, ya que el camino queda por debajo de la cortina de la presa, un peligro potencial.

Del lado opuesto de la presa se encuentra un balneario que aprovecha el arroyo del Ojo Caliente, el cual poco antes de llegar a San Marcos, une sus aguas termales con la corriente fría

del río Santiago en el punto llamado Las Juntas.<sup>39</sup> A un costado del balneario, antes de cruzar el puente peatonal sobre el torrente de agua caliente se encuentra una ermita dedicada a Santo Santiago también con culto activo.

La terracería termina al pie de una cuesta donde comienza la carretera pavimentada. Desde esta posición elevada se aprecia el enorme cuerpo de agua de la presa que se puebla, por temporada, de patos, grullas y garcitas blancas. Cerca de un kilómetro antes de llegar a nuestro destino se encuentra el tercer hito del camino, el cementerio sanmarqueño, frente al cual también se hace la señal de la cruz como señal de respeto a los antepasados. Un poco adelante, el pueblo de San Marcos se reconoce por su Cerro de la Cruz en el horizonte suroeste.

De la hacienda sanmarqueña sobreviven fragmentos de muros y de arquería asimilados al caserío, una sobria iglesia franciscana remozada, y un acueducto llamado por los locales *La Alcantarilla*, arriba del río San Marcos, así como el Rancho llamado La Banda [por estar en la otra banda del río], donde antes había un molino de trigo, ya en terreno zacatecano, hoy habitado por pastores.

En San Marcos, el término casa designa la edificación que alberga al grupo doméstico. Además, se usa como sinónimo de grupo familiar, es decir, grupo de parentesco por filiación o alianza: “¿Usted de qué casa es?” El aludido contesta: “Soy de los Navarretes”, “soy de los Frayres”, etcétera. O bien, se dice: “Fulanito es de otro pueblo, pero es de *la casa* de ellos porque está casado con una García”. En una segunda connotación, se puede usar también para incluir a personas amigas, agregadas al grupo familiar: “Usté[d] ya es *de la casa*”. En cierta forma, hay un nexo de pertenencia a una casa como el o los lugares donde siempre se come o se puede comer de forma cotidiana.

En San Marcos, la pauta de residencia postmarital puede ser neolocal o patrilocal, la casa donde el marido vivía de soltero, o un solar heredado o prestado. A la vez, se observa cierto patrón uxorilocal, ya que algunas mujeres casadas viven en proximidad de la casa de sus padres, sobre todo cuando dividen su tiempo para cuidar de ellos. La familia se puede ampliar por el reclutamiento cognaticio, es decir, la agregación de los hijos de los hermanos y hermanas a la familia nuclear.<sup>40</sup> La unidad básica de reproducción ranchera es, pues, el grupo doméstico, lo cual se pone en evidencia en ocasión de las labores agrícolas. En algunos casos, se echa mano de una unidad intermedia formada por el grupo doméstico, los parientes políticos y rituales, los vecinos o

---

<sup>39</sup> El paraje arbolado de la presa ha sido utilizado desde 2009 por la delincuencia organizada para emboscar a los que van y vienen por este recodo del camino.

<sup>40</sup> La díada tío materno-sobrino, manifiesta en la parcela y en la vida social, pareciera evocar el avunculado, sin embargo, en la localidad ranchera mestiza tiene un carácter más patriarcal que matriarcal.

amigos. Además del contexto laboral, esta unidad intermedia se pone en evidencia en ocasión de las fiestas de los ciclos de vida y las Reliquias<sup>41</sup> familiares.

En tiempos de la Hacienda de San Marcos, “los peones sólo tenían un cuartito y cocinita”. En esa época apenas había dos calles con nombre: La Palma, frente a la iglesia, y El Condochi, atrás de la *casa grande*. Con el Reparto Agrario, la tierra de la hacienda fue repartida en solares y parcelas, las cuales se localizan en terreno discontinuo, a una distancia de la zona habitada. Los lotes<sup>42</sup> del fundo legal para fincar el hogar campesino fueron solares de 20 por 40 m<sup>2</sup>. La medida de la parcela, o tierra de labor, fue de 10 hectáreas, o sea 500 m de largo por 200 m de ancho (Alfonso Valtierra, 80 años, SM, 30-X-2011). Con el tiempo y la descendencia familiar, esta dotación original se fue subdividiendo. Aún en la actualidad se observa un patrón de asentamiento por grupos de parentela, concentrados en ciertas cuadras o áreas del pueblo. La veneración a los santos de las Reliquias familiares está circunscrita a los grupos de parentela, mientras que el culto a los santos corporativos —el Santo Madero, San Isidro Labrador y el Señor de San Marcos—, para usar una expresión de James Lockhart ([1992] 1999: 351-352), abarca todo el colectivo.

Los queños se refieren coloquialmente a su pueblo como “el rancho”. Ante la ausencia de barrios, en San Marcos sólo existen dos rumbos: “arriba” y “abajo”. Cuando se pregunta dónde vive alguien, se dice *p’arriba* o *p’abajo*, y las demás señas. La parte de arriba se acentúa hacia el noroeste, y la de abajo hacia el sureste. Cabe señalar que la exhacienda fue fundada en la parte baja, no muy lejos del río San Marcos, y de ahí partió el poblamiento ulterior. El templo es adyacente a la exhacienda y funge como centro procesional.

La casa rural de esta parte del país sigue la estructura de la hacienda colonial, a escala. Un zaguán o entrada, cuadrado, que se abre a un patio central, y del cual parten cuartos laterales, ocupando tres lados del cuadrángulo, a veces los cuatro, limitado por una barda que comunica con

---

<sup>41</sup> *Reliquia* proviene del latín *reliquiae* y significa “residuo de un todo”; en el catolicismo designa un objeto sagrado, pertenencia o parte del cuerpo asociado a una figura sacra, cuyas implicaciones simbólicas ha estudiado Goody ([1997] 1999).

Es interesante la transposición entre el significado católico de reliquia con la práctica ranchera, donde denota el sacrificio de un animal y su reparto colectivo en el contexto de una fiesta religiosa. Entre los rancheros, la Reliquia es la comida colectiva que se regala durante las festividades religiosas en diversos pueblos de Zacatecas, Durango y Coahuila. En la reliquia se sacrifican uno o varios cerdos que han sido destinados para determinada fiesta a un santo y en cuya alimentación a veces participa la comunidad entera mediante donativos. Por lo tanto, si el animal ‘pertenece’ al santo y se sacrifica en su honor, la comida adquiere un sentido sagrado en cuya comunión todos participan. Al ser un alimento ritual que se reparte y a todos toca una fracción se entiende que lleve el nombre de Reliquia. Se realiza por devoción y una vez cocinados los platillos reciben la bendición del sacerdote, si es que la comunidad cuenta con uno a la mano. Si no, suele rezarse un rosario o una oración antes de comerla. Cuando sobra reliquia, ‘se queda en la casa donde se hace; si es un poquito más, se le da a la gente. Todo se aprovecha y no se debe desperdiciar.’ Se dice que la Reliquia siempre alcanza para todos milagrosamente (Del Moral, 2006: 148).

<sup>42</sup> En Rayón eran de 100 m<sup>2</sup>, o sea 50 X 20 metros (Toribio Martínez, 11-VII-2011).

el corral. En otras, este desarrollo se ha hecho de forma lateral, o discontinua, adquiriendo lotes vecinos que se agregan a la finca original, para contar con un espacio para guardar ya sea la *tartana* o la *troca*, el tractor, los enseres agrícolas, la costalera de frijol o el forraje para el ganado. Desde fuera, algunas casas tienen forma rectangular por la disposición longitudinal de los cuartos. Las primeras casas se hicieron con adobe e incluían tres espacios: humano, vegetal y animal, con cercas de ocotillos (*Fouquieria splendens*) o plantas espinosas: “nopalera, corral de vacas, corral para mulas y el ganado chico, y la casa. Para encorralar, la fila del nopal” (Toribio Martínez, 91 años, RYN, 11-VII-2011).

La casa tradicional es de una planta, de frente longitudinal y techo más bien bajo, que en cierta forma constituye una prolongación del paisaje del semidesierto: vastas llanuras de armonía horizontal. Su fachada con canaletas y el portón verde o verde-azul evoca por un momento la arquitectura y cromática de los indios pueblo, pero de una sola planta. En la casa queña se observa una conjunción de elementos culturales. En ella convergen elementos novohispanos, por su patio central y techo de morillos o vigas, así como componentes de la arquitectura de tierra de las culturas del desierto, en el uso del adobe,<sup>43</sup> el terrado de la techumbre, el poyo de la entrada,<sup>44</sup> las canaletas, el *cocedor*, las piedras apiladas y la ornamentación con elementos vegetales como huizaches (*Acacia Farnesiana*) y mezquites (*Prosopis glandulosa*).



**San Marcos desde el Cerro de la Cruz.  
Foto: Miguel Ángel Reyna.**

---

<sup>43</sup> Respecto a la arquitectura de tierra, todavía es frecuente en la región la fabricación de grandes adobes rectangulares y la edificación de cocedores. Por otro lado, es costumbre usar el suelo de tierra como pizarra para dibujar un croquis de lo que se está platicando.

<sup>44</sup> El poyo para sentarse parece una transformación externa de la base interna de la puerta “T” del contexto arqueológico.





## 4. Cuerpo, persona y *socius*

La búsqueda de explicaciones sobre las nociones relativas a la relación cuerpo-persona resultó poco productiva al principio de la investigación en San Marcos debido a que en el ámbito mestizo rural de esta parte del país estas formulaciones no son parte de un discurso organizado y explícito sobre la corporalidad o la escatología. No obstante, lo largo de la investigación, ciertos trozos de información sobre el cuerpo y la persona fueron emergiendo en diferentes contextos empíricos. La teoría de la persona queña resultó ser fundamental para comprender las interrelaciones entre cuerpo, cosmos y ritual que se plantean en esta tesis.

Ese cruce entre lo biológico y lo social que constituye la noción de persona es, pues, el tema de esta sección. El aparato cultural por medio del cual los individuos se perciben a sí mismos y son percibidos por los demás atraviesa distintos dominios de la vida social. Este ejercicio analítico se inscribe en los aportes teóricos de Françoise Héritier (1994) sobre los humores corporales, de Arnold van Gennep sobre los ritos de paso ([1909] 1986), y de Mauss ([1923-4] 1971) sobre el intercambio de dones.

### **La construcción social de la persona**

El primer acto de la vida social queña es bautizar al recién nacido por medio del ritual católico, el cual postula que borra el pecado original del cuerpo e introyecta en éste el Espíritu Santo, con lo cual emerge la persona cristiana. La expresión popular *quitarle los cuernitos* al niño simboliza la condición ominosa y la necesidad de purificación. Para ingresar a la vida social y a la religión católica, el nuevo ser humano debe ser rociado con agua bendita. En estos términos, el ritual hace emerger a la nueva persona por medio de dos acciones consecutivas: la purificación de una entidad límbica y la sacralización de una criatura al otorgarle un nombre y un don espiritual. El cuerpo, en consecuencia, aparece como un receptáculo de entidades metafísicas de carácter negativo y positivo, y el ritual constituye la condición necesaria de su metamorfosis. La necesidad de purificación corporal y espiritual está presente en los rituales católicos del ciclo de vida. Para hacer la primera comunión, así como en los sacramentos subsecuentes, es necesaria la confesión. Así mismo, el baño y la ropa nueva son mandatorios en las fiestas religiosas.

En el polo contrario, la identidad individual y el carácter social de la persona se diluyen al cruzar la última frontera de la vida: la muerte. Así cuando un sujeto fallece, los queños dicen “tenemos cuerpo”. La persona se convierte simplemente en un *cuerpo* y se evita llamarla por su nombre –señal distintiva de su carácter social y espiritual cuando vivía– ya que ha vuelto a su

condición liminoide original. Ahora es sólo *ánima*, o presencia que se *revela* en sueños, conminando así al soñante a asistir a su funeral. El que muere, *ya acabó*, dicen los queños escuetamente, con referencia a que “ya acabó su camino”, “ya acabó su peregrinar” por este mundo. La vida es concebida en términos de un peregrinaje, un caminar por el plano terrestre. La metáfora ambulatoria connota la duración de la vida y también se escucha en el ámbito meteorológico: “El tiempo ya va *caminando* y no llueve”. El plano humano se proyecta hacia la esfera cósmica. La prosopopeya es una constante del discurso metafísico queño. El tiempo camina y el hombre camina en el tiempo de su vida. En resumen, la vida es movimiento, un movimiento que se despliega en el espacio. Antes de morir, es deseable que la persona reciba los últimos auxilios espirituales: confesión y santos óleos. En el funeral, los cantos y rezos del novenario son imprescindibles para “el descanso de su alma”.<sup>45</sup> La transición del espíritu del difunto a la esfera de los muertos dura *seis meses* y conlleva ritos funerarios así como precauciones materiales y simbólicas. Si se pone lápida a una tumba antes del semestre “se sume para abajo, se sume la tierra. A los seis meses se regala la ropa del difunto”.

La vida social de los niños es amplia. Su presencia es ubicua y se advierte en todos los espacios sociales: la casa, la escuela, la calle, la parcela, la parroquia, la danza, las procesiones, los bailes, los jaripeos, los encuentros deportivos, las peregrinaciones, etcétera. Son consustanciales a la vida familiar y tienen autonomía de movimiento por toda la villa y los linderos de monte socializados. Las categorías ‘adolescente’ o ‘joven’ casi no aparecen en el discurso queño. Se es niño, muy poco tiempo muchacho y luego adulto, tránsito determinado por su paulatina asunción de responsabilidades. Los mayores los llaman *nuevos*, enfatizando el hecho de su incorporación a un mundo ya existente, el instituido por sus mayores, los que llegaron antes, los *viejos* o *señores grandes*. Las fronteras son imprecisas; estos usos se deducen de los contextos empíricos.

En el pasado se solía nombrar a los recién nacidos conforme al santoral, su nombre quedaba ligado al día de su nacimiento, lo cual marcaba simbólicamente un nexo de protección entre el individuo y su santo tutelar. El día del nacimiento connota al nuevo ser, como en el caso referido por una persona de Juan Aldama: su tío se llamaba Isidro y era consultado por los demás agricultores como pronosticador de la lluvia<sup>46</sup>. La costumbre de bautizar conforme al santoral se ha

---

<sup>45</sup> Las alabanzas hacen referencia al camino que emprende el alma, como “Despedimiento del alma”, “Levántate alma cristiana”, a la luz que guía su camino “Al cirio pascual”, “El alba”; “Al Santo Ángel de mi guarda” que defiende del maldito. También se hace un paralelo con la muerte de Jesús Nazareno en la cruz: “Los 33 años”, “Las 7 palabras”, y otras que se cantan en la Semana Santa como “Camino a la penitencia”, “Gracias a Jesús Sacramentado”, “A Nuestro Padre Jesús Nazareno” y en las peregrinaciones “Tropas de Jesús”, “Marcha celestial” (Lista proporcionada por los hermanos Celso y Atanasio Reyes el 4-VIII-2012 y cotejada con su cuaderno de cantos religiosos, La Ventana, mpio. Viesca, Coahuila). El tema del alma también se aborda en la terapéutica corporal, véase capítulo 5.

<sup>46</sup> El único caso regional que encontré de lo que podría denominarse un especialista del tiempo.

ido perdiendo, aunque no del todo, y es observable sobre todo en los queños de los grupos de mediana y tercera edad que llevan los nombres del santo del día que nacieron, algunos de ellos relacionados con las deidades del panteón religioso regional: Marcos, Santiago, Cruz, Sanjuana, José, Guadalupe, Miguel, etcétera.

En la actualidad, a pesar de la petición de algún abuelo de bautizar al nieto con su nombre, hay una tendencia de los hijos a imponerles nombres angloamericanos a sus vástagos, quizá para facilitar, al menos en el plano simbólico, su futura inserción y mimesis en un contexto transnacional, por medio de un nombre inglés. En esta generación la emigración es alta. La práctica hispanocatólica de poner a los primogénitos los nombres de los padres se observa en menor grado. La ginonimia<sup>47</sup> predominante en las mujeres adultas gira en torno a las vírgenes de la religión católica. A su vez, la andronimia<sup>48</sup> de los adultos se basa en los santos. Si hubiera qué caracterizar el sistema de nominación rural entre los queños se podría decir que por lo menos en las tres generaciones observables en la actualidad se advierte menos un patrón de continuidad de un repertorio de nombres dado y más un esquema abierto de incorporación de nuevos nombres conforme a la moda nominativa generacional, a semejanza de la sociedad secular. Por otro lado, las mujeres casadas, aunque vivan en el solar del marido, firman sus documentos oficiales como solteras y así son llamadas por sus conciudadanos.

En el orden temporal de la familia, los extremos son significativos: el hijo mayor o principal y el hijo menor o *coyote*; ambos marcan los márgenes, el inicio y el fin, del proceso de procreación. Al hijo más chico se le hereda la casa materna porque es el que va a cuidar a la madre en su vejez. En el sistema familiar el primogénito tiene un papel protagónico. En algunas familias de antaño, al saludar, se solía *adorar la mano* a los padres, a los abuelos, a los tíos y al *hermano mayor*, con el respeto debido a *sus mayores*. Los vocativos “la mamá de”, “el papá de” y sus correspondientes “hijo de” o “hija de”, a veces usados en sustitución de los nombres propios, enfatizan la importancia de la reproducción en el grupo doméstico. Una informante señaló que durante su infancia y adolescencia fue llamada “Tuti”, pero al tener a su primer hijo, los demás comenzaron a dirigirse a ella por su nombre de pila: “Ruth”. Dejó de ser niña simbólica y pasó a ser mujer; la transformación de su cuerpo por medio de la maternidad le confirió un nuevo estatus social.

Por lo regular en la vida cotidiana se usan los apodos o nombres cortos, y sólo para los trámites oficiales o los rituales del ciclo vital se despliegan los nombres completos. De esta forma se organiza una especie de exterioridad nominativa, donde la persona es interpelada periféricamente –ya sea por esa forma atenuada del nombre que es el diminutivo, o de forma indirecta por sus atributos personales expresados en los apodos caracterológicos o carismáticos–

---

<sup>47</sup> Ginonimia: los nombres de las mujeres.

<sup>48</sup> Andronimia: los nombres de los hombres.

con lo cual se evita convocar su esencia más íntima al pronunciar su *nombre de pila*. Esta prescripción alcanza a los muertos cuando, al referirse a alguno, se dice “el difuntito”.

Un procedimiento simbólico análogo ocurre en la *adoración* a los santos, cuando los fieles besan su réplica o, si se tiene acceso al original, la periferia de su cuerpo –pies, manos u orilla de su vestimenta–. Quizá el caso más característico de trato reverencial es el realizado por el ahijado/a cuando *adora* la mano del padrino y acto seguido inclina su frente –el sitio de la cruz bautismal– sobre la mano recién besada en una especie de acto conmemorativo del rito originario. El tiempo queda inscrito en el cuerpo del mismo modo que éste se inscribe en el tiempo por medio del marcaje dado por los ritos de las crisis vitales.

Un ejemplo de esta proyección de eventos connotativos en el tiempo es cuando una persona hace algo que sale de lo ordinario, ya sea curar, componer una canción, fabricar un objeto, cocinar un tipo de alimento, etcétera. A partir de allí –como el que mata un perro y se convierte en “mataperros” oficial–, el sujeto es erigido como especialista y, a veces a su pesar, la gente lo obliga a asumir esa conducta o papel social. Es el caso de una sobandera de Rayón, la cual dice resignada: “Soy curandera a palos porque no le afloja la gente”.

El marcaje conmemorativo es ilustrado en la interacción con la antropóloga. Una vez recibí hospedaje en una casa de Rayón en ocasión de la fiesta patronal de San Ignacio. La pernocta era indispensable ya que quería quedarme al evento de “la pólvora” y no era prudente volver a San Marcos de noche sobre todo por que esa tarde había llegado el ejército a Rayón. Al día siguiente partí. Debido a la inseguridad de la zona, tardé tiempo en volver. A mi llegada a Rayón, los padres andaban en Plateros y la hija me atendió. Le dije que esta vez haría una estancia más larga y le solicité su ayuda para conseguir hospedaje, a lo cual ella respondió: “No es necesario; usted *siempre* llega aquí”. De modo semejante, observé en varios casos que si a una casa llevaba una cierta clase de alimento la primera vez, se esperaba que conmemorara esta acción en visitas subsecuentes. En estos casos el argumento para justificar la petición era costumbrista: “Usted ya me impuso”. Después de asistir dos años consecutivos a los eventos religiosos en San Marcos, el tercer año no fui a la fiesta de la Santa Cruz debido a que cubrí el mismo evento en un pueblo vecino. Esto despertó comentarios en el sentido de la falta de continuidad: “Es que usted *siempre* viene a las fiestas de San Marcos y ahora no vino”.

Estas glosas dejan entrever que la regularidad que se manifiesta en el mundo natural se espera sea reproducida en las acciones de la vida social. Un hecho extraordinario marca con su impronta una serie de acontecimientos por un lapso determinado y, por tanto, es susceptible de una recurrencia cíclica en la espiral del tiempo, a la manera de una estructura fractal. Esta cosmocognición podría explicar por qué los encargados de las fiestas religiosas o los anfitriones de las Reliquias a los santos familiares son vitalicios y sólo transfieren el puesto cuando físicamente

se encuentran inhabilitados, o bien, cuando por alguna causa mayor, como emigración o muerte, la continuidad es interrumpida.

A manera de precaución social, la gente acostumbra el trato de “usted”, sobre todo al dirigirse a las personas mayores y a los desconocidos. Esta actitud ceremonial parece ordenar el trato social y familiar, destacándose sobre todo en el vocativo a los padres, cuyos nombres no son enunciados por sus descendientes y son sustituidos por los términos de parentesco, además de ser una norma implícita hablarles de *usted*. Los abuelos solían ser llamados con los mismos vocativos del padre y la madre pero seguidos de sus nombres; por ejemplo: “papá Paulo”, “mamá Lupe”, “abuelito Papatacho”; o bien “papá grande” y “mamá grande”. En algunos casos a las personas de la tercera edad se les llama en diminutivo –“Jesusito”, “Ponchito”, “Dieguita”– a semejanza del tratamiento cariñoso hacia los niños, como si su ubicación cercana a los extremos de la vida los unificara cualitativamente. La fórmula de cariño y respeto es extensiva a los santos: “virgencita”, “Santiaguito”, “Santo Señor San Miguel”, etcétera. Respecto a los nietos, los abuelos se refieren a ellos cariñosamente con la palabra *ñetos*. La identificación transgeneracional, abuelo-nieto, puede ser muy fuerte: un abuelo puede heredar a su nieto saltándose a sus hijos, o bien, una nieta puede dejar la casa familiar para irse a vivir con su abuela. También se nota la cercanía afectiva entre tío materno y sobrino, evidente en distintos contextos de la vida cotidiana, nexos a veces sacralizados por el padrinzago.

Existe otra modalidad de parentesco simbólico, como es el corte del ombligo: “Mira, esa es tu abuela porque ella te cortó el ombligo. En otras partes les dicen *nana*.”<sup>49</sup> Una nieta en Cuauhtémoc me dice nana” (Antonia García, ALM, 65 años, 10-VII-2011). También se genera filiación simbólica entre “hermanos de leche” cuando una madre amamanta a un bebé sin parentesco biológico. En ambos casos se advierte que la trasmisión de fluidos corporales –sangre y leche– entre dos cuerpos genera un vínculo social. La categoría de nana es extensiva al ámbito animal: “La *nana* es la vaca madre del becerro”. Las analogías entre cuerpo humano y animal son constantes. A la inversa del dominio humano, donde el hijo de la madre embarazada enferma de *tiricia* provocada por el feto en formación, entre las vacas ocurre a la inversa, pero se aplica el mismo principio relacional: “El destete es a los seis meses [...] Si el toro ya cubrió a la vaca, hay que quitar el becerro porque le roba la sustancia al bebé y nace desnutrido”.

Entre cónyuges, en términos generales, él se dirige a ella como “mi mujer”, “mi señora” o “mi vieja” y ella se refiere a él como “mi señor”, “mi hombre” o “mi viejo”. El uso de los términos “marido” o “esposo” por parte de una mujer puede suscitar una risa connotativa de sus escuchas. A

---

<sup>49</sup> En el contexto *cora*, la palabra *nána* significa mamá (Valdovinos, 2009: snp). La palabra nana proviene del náhuatl *nantli*, madre, matriz (Siméon, [1885] 2004: 302).

nivel extrafamiliar, se usa la palabra *cuate*<sup>50</sup> para designar a un amigo cercano. El término proviene de los hermanos gemelos; entre ellos se llaman “mi cuata”, “mi cuate”. El nexo semántico es evidente. También se dice, cuando dos personas andan juntas para todas partes, que “andan *aparrandadas*”. Por el contrario, para designar un extraño puede decirse “este amigo”, “este *bato*” o “aquel viejo”, con lo cual se connota una relación con cierta distancia social. “Esta señora” y “este señor” son vocativos de orden provisional para tratar a desconocidos.

Otros términos de uso común son: *lepe*, “*mocoso*, *chamaco*, *peladillo* o *huerco* para referirse a los niños/as. *Pelado* o *pelada* es una forma impersonal de referirse a otras personas con distancia filial o emocional: “andaba con aquellos *pelaos*”, “esa *peladilla* nomás piensa en hacer travesuras”. La voz *pariente* se usa al saludar a uno o a alguien con quien se desearía tener un vínculo. El vocativo *cuñao* [cuñado] puede ser usado indistintamente como término real de parentesco, o bien como intención afectuosa entre amigos, y como lítote cuando el que habla no lo es y desearía serlo porque le gusta la hermana del interlocutor.

Al despedirse, los niños y los jóvenes de antaño se hincaban ante sus mayores para recibir la bendición, acto que se repetía en otros contextos transicionales como al partir de viaje, al casarse o al morir. Este signo de respeto intergeneracional tiene su símil simbólico en la veneración que los vivos guardan por sus ancestros<sup>51</sup> en la fórmula expresada al evocar su memoria: “que en paz descanse”, “que Dios lo tenga en su Gloria”. El ceremonial de la interacción social incluye el saludo colectivo o personalizado al entrar a un lugar donde se encuentra un grupo de personas. A menor escala, los saludos de “buenos días”, “buenas tardes” y “buenas noches” son mandatorios para reiniciar la interacción social suspendida por la noche, al tiempo que conjuran con su buena intención la tácita peligrosidad de las transiciones del día.

Es costumbre que la novia lleve en su vestido un accesorio que la vincula con una antepasada, por ejemplo, el collar de la abuela, elemento de buena suerte matrimonial y, al mismo tiempo, de conexión temporal con su linaje femenino. Al casarse, las mujeres conservan su nombre y apellido de solteras. En la vida diaria, algunas personas son llamadas por un diminutivo o apócope de su nombre; por ejemplo “Millo” es Emilia; “Chume” es Jesús Manuel, “Chalito” es

---

<sup>50</sup> Un hombre de la Flor de Jimulco, municipio de Torreón, Coahuila, informó sobre una palabra – hoy en desuso en esa región y desconocida en San Marcos– para designar a un amigo muy cercano: “es mi *anacua*”. La *anacua* (*Ehretia Anacua*) es un árbol del norte mexicano de la familia de las borráginaceas. Otro término similar, *naragua*, que aún se utiliza en Cuencamé, Durango, en La Ventana, mpio. de Viesca, Coahuila, y en Picardías, mpio. de Lerdo, Durango, designa a “una persona con la que se ha hecho un trueque: cambiar un costal de frijol por un animal, o información por un trago de vino, cualquier cosa. Decía uno: ‘hice un *naraguazo*’, o sea, un cambio” (varios informantes y Roberto Martínez García, comunicación personal, Torreón, 12-III-2012). Un vocablo fonéticamente parecido, *noragua*, que conjunta ambos significados, se usó entre los ópatas para significar *amigo* o *cliente* (*business client*) (nota 1, Nentvig, [1764] 1980: 82). En esencia las tres palabras acusan el carácter relacional de la vida social.

<sup>51</sup> También se dice ‘los pasa[d]os’ o ‘los abuelitos’.

Gonzalo, “Calili” es Carlos, etcétera. Es más común que las personas del género masculino tengan un apodo. Estos sobrenombres son designados conforme a algunas variantes: a) un apócope del nombre principal; b) un rasgo caracterológico o físico, o c) algún suceso carismático que marcó un momento de su existencia.

Algunos apodos están referidos a animales, tal vez por algún rasgo de semejanza. En la población de Rayón existen “la cochina”, “el burro”, “el caballo”, “el toro”, “el perro” y otros que forman un ‘club’ autodenominado humorísticamente “el zoológico”. Otros pueden tener una connotación étnica como uno de mis anfitriones en San Marcos, a quien un amigo suyo apoda “el huichol”. A David, un niño que se tardó en hablar, le pusieron “El Mudo”. Hay sobrenombres arbitrarios, los cuales sin una explicación, resulta difícil rastrear su origen. Un niño llamado Christopher lleva el sobrenombre “Tiliki” debido a que una tía suya un día se dirigió a él de esa forma, “le salió de repente” y así se le quedó. Es el mismo caso de la niña Jimena, a quien la misma persona comenzó inopinadamente a llamarla “Cucha”.

Entre los apodos carismáticos, se encuentra un hombre llamado Joel, quien obtuvo su apodo “Chicas” desde la infancia debido a que solía jugar con canicas grandes y al observar que unos niños abrían una bolsita de canicas de un tamaño menor, nunca visto por él, fue tal su entusiasmo que no paraba de gritar “¡Chicas!, ¡chicas!, ¡chicas!” Otro caso es el de un hombre que se fue a bañar a la presa y regresó asustado al pueblo afirmando haber visto al *chan*<sup>52</sup> del agua – entidad acuática de carácter mítico–. A partir de ese evento la gente comenzó a apodarlo “el chan”; tal fue su desconcierto que se fue a vivir a Ciudad Juárez, a la orilla norte del país.

En mi caso particular obtuve el apodo de “la reportera” por mis actividades de videograbar y fotografiar las danzas. Intenté varias veces disuadirlos argumentando que ponían en peligro mi vida, por el contexto de criminalidad y atentados a periodistas, pero sólo los más cercanos comenzaron a llamarme “la maestra” no sólo por mi grado académico sino también en atención a mi costumbre de escribir constantemente, práctica que si dejaba de lado mis interlocutores eran los primeros en recordar: “Ándele, ¿no va escribir en su cuaderno?”

El acto de nombrar a la persona se proyecta a otros contextos. Un grupo musical de Río Grande tomó el nombre de “Indeciso” debido a que nunca se decidieron por ningún nombre. La forma en que se generan los apodos guarda cierta analogía con la toponimia de ciertos parajes que son bautizados de acuerdo con alguna característica particular o algún evento ocurrido en ellos. Por ejemplo, el ejido Morelos, municipio de Juan Aldama, que antes se llamó El Arriscón. Esta nomenclatura se debió a que los revolucionarios a caballo llevaban a sus prisioneros en

---

<sup>52</sup> En la región, el *chan* es un ser teriomorfo, entre hombre y animal, comparado con un cocodrilo o serpiente “que se come a la gente”. En San Marcos dicen haberlo visto por el rumbo de la presa de Santiago, donde “se subía a los sauces y se dejaba caer al agua”. Al respecto cabe señalar la referencia a caimanes en lagunas septentrionales en las crónicas coloniales.

cordada a través de cañones y riscos. Quienes deseaban escapar elegían de antemano este paraje sinuoso fuera de la vista de sus custodios. “Arrísquense” significa salir del camino principal para irse por un cañón o risco. Cuando una persona muere violentamente, ahí donde quedó el cuerpo se coloca una cruz y veladoras. El puente llamado “Tres Cruces”, al pie de la carretera entre Santa Clara y Cuencamé, debe su nombre a tres accidentados.

Los ritos del ciclo de vida están enmarcados por la religión católica y son: bautismo, presentación a los tres años, confirmación, primera comunión, matrimonio y funeral. Cada uno de ellos conlleva la elección de padrinos. El padrinzago ha permeado el ámbito educativo y ahora también se eligen padrinos o madrinas para acompañar la conclusión de ciclos de primaria o secundaria, umbrales de la vida escolar. El compadrazgo constituye una modalidad de parentesco simbólico que amplía el corpus familiar y se inserta en la lógica de redes sociales para la producción. Estas alianzas se ponen de manifiesto durante las tareas grupales de la vida cotidiana, tanto masculinas como femeninas, y se basan en el principio de mutualidad.

Los ritos vitales configuran paulatinamente la identidad de la persona y su personalidad social. Otros ritos de paso no oficiales relacionados con la socialización de la cultura agroganadera son: cuando la niña o el niño sembrador acompaña a su papá a la labor, cuando el niño aprende a montar a caballo o a pastorear el ganado, cuando la niña aprende a tortear (hacer tortillas) y cuando el joven o la joven inician su vida laboral en la maquiladora o emigran para trabajar en otro pueblo o a la Unión Americana.

En San Marcos, las fronteras identitarias de la vida están determinadas por procesos fisiológicos, inserciones a esferas sociales o religiosas, y asunción de responsabilidades. Ritualmente, estos pasos son destacados por medio de elementos concurrentes: vestiduras nuevas, comensalidad colectiva a partir de un sacrificio animal, padrinos, liturgia, música y baile. El baño y el estreno de ropa nueva –purificación corporal– así como la confesión y comunión –purificación espiritual– suelen ser los actos que acompañan la fiesta patronal, los ritos del ciclo vital, así como ciertas conmemoraciones religiosas o civiles como las graduaciones escolares, y a escala atenuada, la misa dominical.

La fiesta de los quince años es un evento social trascendente, el cual algunas veces se connota con el uso de un vestido rojo, o de un color floral o acuático,<sup>53</sup> como metáforas de fertilidad. La transición de niña a mujer –puesta en escena en las secuencias rituales del baile: su

---

<sup>53</sup> Por ejemplo, azul turquesa o verde malaquita, rosa o morado. Una adolescente informa que en el pasado se usaba que las quinceañeras llevaran vestido blanco, pero que ahora están de moda los colores. Con relación al color en el vestido femenino, una señora mayor informa que cuando ella era joven, las solteras usaban rebozo o manto (más largo que el rebozo) de color, pero una vez casadas lo usaban oscuro. “Se cubría el cuerpo con él si estaba embarazada. Había gente que ni se daba cuenta del estado” (Julita Lugo, 96 años, SM, 30-VII-2010). También la reina de San Marcos usa vestidos de colores fuertes, entre ellos el rojo.



última muñeca, la coronación de la quinceañera por su padre, y la permutación de sus zapatos de piso por las zapatillas de tacón alto— marca su transformación corporal y la disponibilidad procreativa de la nueva mujer ante la sociedad de los hombres, representada al bailar en forma seriada con una cohorte de jóvenes chambelanes. Sin importar la escasez de recursos económicos, esta es una fiesta prescriptiva en el ciclo vital de la joven ranchera. Si sus padres no tienen cómo costearla, lo harán sus parientes de Estados Unidos.

La castidad de los cuerpos aparece como un requerimiento de pureza previo al ritual. Una adolescente no podrá celebrar su fiesta de quince años si antes de esta fecha baila públicamente con un hombre. Se considera que “ha pecado”, ya que, “es necesario que guarden su tiempo para que le hagan sus quince años”. Lo mismo ocurre si una pareja cohabita antes de su matrimonio religioso. Robarse a la novia, o *juvirse* [huirse] con el novio implica, días después, el rito compensatorio de *El Perdón* para resarcir la ofensa ocasionada al cuerpo familiar representado por los padres y hermanos de la joven. Después de esto, los novios sólo pueden contraer matrimonio civil, o vivir en unión libre, ya que se considera que no están limpios para el matrimonio religioso. Como muchas costumbres que comienzan a secularizarse, en la actualidad no siempre se observan estas interdicciones.

El emparejamiento involucra la circulación de mujeres y conlleva la obligatoriedad del intercambio. Todavía en la generación de los abuelos, algunos hombres decidían a quien tomar por esposa, a veces sin conocimiento de la joven. Una vez robada, la muchacha sólo tenía la opción de casarse con su secuestrador. El que una familia negara a su hija en matrimonio podía ocasionar el colapso de la relación social: la muerte del padre a manos del pretendiente ofendido. El conflicto se origina por la ruptura de la cadena de intercambio y la transgresión del acuerdo social. La muerte del padre, a su vez, tenía el potencial de desencadenar la revancha interfamiliar. Esta costumbre de la generación de los abuelos se ha paliado; hoy día el pretendiente es advertido que “ella es la que tiene que dar el desengaño”. La pareja, como unión paradigmática sancionada socialmente aparece en el contexto cívico-ceremonial en la figura de la pareja, unida en matrimonio católico, que organiza *la Reliquia*.

El lapso de la virginidad, estado liminal que idealmente precede a la unión conyugal, es destacado en dos instituciones colectivas de hipóstasis de lo femenino: la elección de la reina de la fiesta patronal sanmarqueña —6 de agosto— en la época de aguas, y la personificación ritual de la Virgen de Guadalupe —el 12 de diciembre— en la época de secas.

En una comunidad que celebra la fertilidad, una persona femenina “no es mujer” si no se ha casado, procreado o continúa célibe a edad adulta. Un hombre puede decir que “hace mujer” a una persona del sexo opuesto. La identidad se concibe, pues, como relacional. A un solterón se le ve con cierta reserva. Por su carácter inacabado o liminoide, los solteros mayores están situados en la periferia social. De forma paralela, en la esfera de la producción, aquellos hombres que no

tienen tierra, carecen de trabajo fijo o son mantenidos por sus esposas suelen ser objeto de crítica social y por tanto confinados simbólicamente a las márgenes de lo social.

Por ende, las madres solteras, solterones/as, viudos, divorciados, separados o *dejados* son personas con un sentimiento de inadecuación social. Buscan trascender su condición de *solos* mediante un emparejamiento que es visto como deseable por la comunidad circundante. Cuando un viudo o divorciado conversa por casualidad con una mujer, en corto indaga su estatus social, y si ella admite no estar casada, de inmediato él le comunica su condición de soltero y disponible. Si ambos están de acuerdo, se *arreglan* al poco tiempo para emparejarse. Sin importar las diferencias de físico, edad, salud, pobreza, riqueza, etnicidad o estatus, como sucede en ciertos sectores urbanos, lo primordial es la unión conyugal, institución base de la comunidad ranchera. Por otra parte, los *solos* constituyen un peligro potencial de adulterio para las parejas establecidas, y suelen darse las solicitaciones sexuales de viudos hacia casadas. Un hombre sin esposa es una especie de paria. Al no tener pareja que le cocine, esta función suele ser asumida por alguna pariente femenina, con lo cual se adscribe a la unidad doméstica encabezada por ella, adquiriendo así un papel subordinado al jefe de familia.

La pareja como estatuto social es tan importante que incluso, durante las actuaciones especialmente jocosas del viejo de la danza, el público volteo a ver a la esposa de éste, como buscando su aprobación o alguna reacción de su parte. Ella admite que esta interpelación no verbal de la gente le resulta tan incómoda que algunas veces prefiere no asistir a la danza.

Como corolario, el usufructo de los cuerpos en la alianza marital –la producción de hijos– y de la tierra y del ganado en el ámbito agroganadero –la producción de alimentos y de animales– aparece como la marca constitutiva del *metabolismo social* –para usar una expresión geertziana ([1973] 2005: 314)– de la comunidad ranchera. Un ejemplo paradigmático, en el sentido de un estado continuo de expansión, es ilustrado por un sujeto que me fue presentado por unos vaqueros en una *coleadera*<sup>54</sup> como “el hombre más rico de Miguel Auza”. Don Pablito, nombre del personaje en cuestión, es un comprador regional de ganado mejor conocido por haber tenido 64 hijos con alrededor de ocho mujeres. Su abundancia de hijos y ganado constituye el ideal regional de prosperidad por medio de los principios de incorporación y multiplicación. La fortaleza masculina se manifiesta en la descendencia y se demuestra en las tareas agrícolas, ganaderas, y en el ámbito lúdico, en el dominio de los jinetes sobre los toros, habilidad cultivada desde niños y notable entre los queños.

Además de una familia abundante, a veces no sólo de una única esposa, el prestigio ranchero supone tener muchos ahijados –hijos simbólicos–, una casa grande, camioneta/s de modelo reciente, caballos y sementales de casta, tractores óptimos, cosechas pingües, bodegas

---

<sup>54</sup> Una *coleadera* es un espectáculo público de charrería o exhibición de artes vaqueras, cuyo nombre deriva del acto de derribar reses jalándolas de la cola, desde arriba del caballo.

amplias, muchos trabajadores, despensa bien surtida, una mesa generosa, patrocinios de Reliquias, capacidad de regalos costosos, festejos pomposos –con música viva, comida y bebida copiosas– en los eventos del ciclo vital, entre otras señales exteriores de riqueza. Cada unidad doméstica, de acuerdo con sus capacidades, se esfuerza por cumplir estas metas. A pesar de las campañas de desarme, las pistolas<sup>55</sup> figuran, de forma velada, como accesorios masculinos. Otras armas cotidianas son los machetes, en la labor; las hondas, que usan los pastores para *atajar* a la chiva o borrega *puntera* y también para defenderse de los ataques de coyotes; y por último, los cuchillos y navajas, de amplio uso en las labores agroganaderas y de la vida diaria.

La exteriorización de la prosperidad, en la práctica, no siempre se cumple, ya que hay gente que acumula dinero pero no lo muestra y vive en precariedad, cosa que es criticada por la comunidad.

Por otra parte, excepto en parejas de novios o esposos, la separación de los sexos es constante en ciertos espacios sociales a modo de precaución<sup>56</sup> que preserva el orden social poniéndolo a salvo de implicancias extramaritales. En las reuniones familiares, por ejemplo durante una carne asada, los grupos de hombres y mujeres se polarizan espacialmente. En el templo los hombres se colocan en el ala izquierda y las mujeres en la derecha. En los bailes del salón ejidal los hombres suelen agruparse junto a caballos o camionetas, cerca de la puerta, del expendio de bebidas o junto al grupo musical, como espacios de control y custodia social. En los funerales, las mujeres velan el cuerpo adentro de la casa mientras los hombres guardan la calle; en el panteón se forman dos filas, una de hombres y otra de mujeres que alternadamente echan puños de tierra sobre la fosa. En las fiestas religiosas, las mujeres y los niños se sientan en los tres flancos del cuadro de la danza mientras los hombres custodian el cuarto lado, el que da a la huerta (espacio montuno); o bien se colocan periféricamente en pequeños grupos a la vera de la calle o en las esquinas, ya sea a pie, a caballo o en sus *trocas*.

En consonancia, el aparato simbólico de competencia masculina ranchera se encuentra focalizado en el complejo lúdico de coleaderas, jaripeos, carreras de caballos y peleas de gallos. Las cualidades de fuerza y potencia sexual de los toros, de vigor y nobleza de los caballos y de sexualidad y violencia de los gallos aparecen hipostasiadas –para usar un término de Viveiros de Castro ([1986] 1992, *passim*)– en el espectáculo público como una extensión simbólica de sus

---

<sup>55</sup> El símil de las armas con los hombres queda ilustrado por una observación que me hizo un antiguo *defensa rural* de San Marcos: “Seguramente usted anda armada porque yo la veo que anda por todas partes con mucha confianza”. La observación me sorprendió y lo negué, lo cual dio lugar a una conversación sobre las armas. Es práctica local que las mujeres viajen acompañadas por un hombre, sobre todo al transitar entre poblaciones; por tanto, en ausencia de éste, un arma lo equipara.

<sup>56</sup> Mi condición de soltera fue motivo de cuidadosas selecciones de hospedaje por parte de mis asistentes queñas, para quienes nunca fue opción adecuada para mí el rentar alguna de las casas solas dejadas por los migrantes. En general, fui alojada en casa habitadas por parejas mayores o por mujeres.

poseedores y como cualidades socialmente valoradas en la vida ranchera. Su puesta en escena reitera el dominio del hombre sobre el animal, al tiempo que intercala componentes identitarios de prestigio y opera como rito de intensificación de los vínculos sociales. El trato con los animales, consustancial al *ethos* ranchero, se refleja en una imagen masculina de reciedumbre, subrayada por el uso de sombrero, botas vaqueras, *chivarras* o espuelas, y en el pasado el sarape. Así, un *hombre bragado* –calificativo que designa la bragadura o entrepiera del hombre o del buey– se caracteriza, tal y como dice el Diccionario de la Real Academia Española, por ser “un hombre de resolución enérgica y firme”. Un calificativo que los queños usan es el de *hombre cabal*.

La cultura vaquera encuentra expresión mitopoiética en las canciones o corridos rancheros,<sup>57</sup> las leyendas rurales, los refranes campiranos y resuena en el corpus simbólico plasmado en películas, videos, revistas y *casetts*. Mientras veíamos con la familia una película ranchera en la sala de su casa, un informante me dijo: “¡Estas sí son películas, mire, salen caballos y el ganado!” Películas como *Los toros diabólicos*, *La muerte de un gallero*, *Caballo prieto azabache* u otras ficciones sobre la ruda vida del campo son contenidos que refuerzan, por medio de historias estereotipadas, el modo de vida ranchero. Del mismo modo, los espacios de esparcimiento social operan como reforzadores del *ethos*: ferias ganaderas, palenques y eventos deportivos donde se toma mucha cerveza, entre otros. A veces estos dominios se entrecruzan y forman un extenso complejo como el que se observa en el santuario guadalupano de la Sierrita<sup>58</sup> de Rayón [Sierra de Santa María], sitio sacro que convoca a varios pueblos de la frontera duranguense-zacatecana.

En el terreno de acceso hacia el santuario, ubicado en un abrigo rocoso, se entremezclan en *collage* paroxístico danzas, mariachis, conjuntos de tambora, peregrinos en fila o descansando, puestos de tunas, chiles, elotes, nieve, tacos, gallinas, trastes, ropa tendida, baños públicos, *souvenirs*, imágenes de santos, toma de fotografías arriba de un caballo o junto a una réplica de la virgen, un rodeo con jaripeo de animales, y un largo etcétera. Además de su paralelo olfativo, esta bizarría visual se replica en el plano auditivo con el estruendo producido por un *collage* de alabanzas, misa, saludos por el micrófono<sup>59</sup> a la virgen de familias “del otro lado”, informes de niños perdidos o encontrados, mañanitas grabadas a la virgen empalmadas con el tambor de la danza y todo género de música nortea, pregones de vendimia, relinchos de caballos, cacaraqueo de gallinas, etcétera. Para alguien no acostumbrado a esta experiencia límite en un sitio serrano,

---

<sup>57</sup> El mundo natural encuentra expresión en los nombres de cantantes y grupos de música nortea: ‘Los alacranes de Durango’; Valentín Elizalde ‘El Gallo de Oro’; Lupillo Rivera ‘El toro del corrido’, Fabián Ortega ‘El halcón de la sierra’; ‘Rugido de la sierra’; ‘Los huracanes del norte’, etcétera.

<sup>58</sup> El mismo diminutivo a los santos se aplica al vocablo “Sierrita”.

<sup>59</sup> El microfonista es un *personaje* más de la vida ranchera, ya que cada pueblo tiene esta voz electrónica que marca la agenda del día, y a través de la cual la gente intercambia todo tipo de mensajes cotidianos.

su primera visita puede ocasionarle, si no una insolación, sí por lo menos un aturdimiento psíquico, ya que todos los sentidos son densamente estimulados. El *complejo peregrino* integra un *continuum* de lo sacro a lo profano que en la vida pueblerina aparece compartimentalizado en unidades discretas. El santuario serrano deviene *locus* peregrino ante el cual el *socius* íntegro se despliega, con todas sus emanaciones anímicas, a los pies de la divinidad.

Como es de suponerse, la cultura ranchera se expresa metafórica o poéticamente en el ámbito lingüístico. Un hombre dijo “Soy mostrenco aquí en La Valenciana; yo nací en Simón Bolívar”, indicando que no es nativo de su lugar de residencia y que se encuentra fuera de su comunidad de origen. Su calidad de extranjero aparece ligada a un vocablo que se utiliza para designar el ganado no doméstico, el que anda errante. Esta oposición entre sedentarismo y errabundez se aprecia en una canción, en la cual el compositor hace una apología de la libertad comparándose con los animales mostrencos:

*Soy solitario/que voy por los caminos/soy solitario/que vivo a mi manera.// He visto valles, montañas y fronteras/ya no me asusta el rugir de las fieras.//Sí, sí, sí, no les pido parecer/ soy como el potro salvaje de la sierra/ que corre libre y relincha dondequiera.<sup>60</sup>*

En la lengua ranchera de esta parte del país es frecuente convertir un sustantivo en verbo. “Arriéndate” le dice la esposa a su marido al ir conduciendo la camioneta porque olvidó algo en su casa. También se usa al ir a pie: “Mejor nos arrendamos porque ‘taba enzoquetao”. “Arrendarse” se deriva de “rienda” y significa volver,<sup>61</sup> ya que jalar la rienda es el movimiento que se hace para ordenar al caballo que dé vuelta. “En este tiempo empieza uno a *arrear* sus fierros para arar” se refiere a juntar los aperos de labranza que serán llevados a la labor. “Somos bien arreaos” significa que las personas necesitan que les repitan las cosas a fin de llevarlas a cabo, como cuando al caballo o a la mula se le exhorta con la interjección “arre”, o a varazos, a que ande. “Antes se aliviaba uno como las vacas: tiraba el becerro” dice una mujer. “Vamos a *echar un pienso* (alimento para el ganado)” es un exhorto para comer. “Ya te estás haciendo tordillo” es que estás encaneciendo como el color del caballo. En estos juegos lingüísticos se advierte un continuo trasvase metafórico entre humanos, animales y objetos.

En las coleaderas el vaquero con su lazo atrapa las patas de un animal para “manearlo”, es decir lazarlo de las manos<sup>62</sup> y tirarlo. “Anda maneao” designa por igual a un animal o a una persona que no puede caminar bien, que cojea. También se les amarran las manos o

---

<sup>60</sup> Canción *Solitario*, intérprete Lorenzo de Monteclaro (1939, Cuencamé, Durango). El *corpus* lírico seleccionado para el análisis musical está constituido por canciones que pueden ser de intérpretes duranguenses o de fuera de la región de estudio, pero que se escuchan en San Marcos, Durango.

<sup>61</sup> Del mismo modo “vueltear” es “darle vueltas” o ir a visitar a alguien para ver cómo está.

<sup>62</sup> Tanto en la Enciclopedia Ecuestre como en el Diccionario Taurino y en el contexto veterinario, las extremidades anteriores de caballos y bovinos reciben el nombre de “manos” y las posteriores, “patas”.

extremidades delanteras a los burros o vacas para evitar que se metan a las labores o anden deambulando por el pueblo. Puede, asimismo, usarse en lýtote, si un hombre intenta tocar a una mujer sin su consentimiento y ésta se defiende ironizando “Tas maneao ¿verdad?” Por otra parte, cuando un anciano interroga “si me enfermo ¿quién me *lidea* [sic]?” hace un paralelo entre la lidia de un toro y la atención continua que exige una persona enferma. El término “topeteo”, referido a toros y chivos, alude a un enfrentamiento entre policías y narcos. La conducción automotriz es equiparable al jineteo: “ronceó” la camioneta significa que el conductor la hizo patinar como al caballo que se frena al jalar el roncal atado a su pescuezo. Estas transposiciones denotan por igual una antropomorfización de los animales a la vez que una zoomorfización de los humanos.

La comparación entre humanos y animales puede basarse en una característica física. Un abuelo llama a su nieto “el becerrillo” en atención a su aspecto macizo comparable al de un becerro. Una abuela llama a su nieta de brazos “la coconita” por su aspecto frágil. Un padre acaricia a su hijo mientras lo llama “coyotito”, no sólo por ser el menor sino por su carita afilada. En otro orden de ideas, se dice que una mujer es “recia” –como el ganado– para señalar su fuerte temperamento sexual. El adjetivo también se usa para connotar fuerza y velocidad: “pegar recio”, “manejar recio”.

En las canciones y corridos norteños se expresan distintas metáforas animales. Por ejemplo, un hombre es homologado a un ave: “Quisiera ser pajarillo/ para volar más derecho/ y juntar puños de azahares/ y hacer mi nido en tu pecho”.<sup>63</sup> Una mujer se compara con una víbora: “A una mujer mi amor le había ofrecido/ juré quererla mientras ella fuera firme/mas sin saber que allá en su pecho había escondido/el aguijón de una serpiente para herirme”.<sup>64</sup> La retórica se expande en una metáfora campirana-tecnológica: “...en la ribera del Conchos/cantaba una M60/ cacareaba una R15/ y distintas metralletas”.<sup>65</sup>

En concordancia con el prototipo del hombre ranchero, se espera que la mujer tenga cualidades complementarias, es decir, que sea fértil, trabajadora, fiel, dedicada al cuidado de su marido, hijos, hogar, plantas y animales domésticos, capaz de ofrecer contención emocional a su cónyuge, además de colaborar con éste en la labor parcelaria cuando sea necesario o en la construcción de la casa si no hay recursos para pagar un albañil.

Las labores típicas de las queñas, según su disponibilidad de insumos, son: desgranar el maíz y llevarlo al molino, tortear –aunque muchas ya compran las tortillas que traen de Miguel

---

<sup>63</sup> *Quisiera ser pajarillo*, letra e interpretación de Chalino Sánchez (Las Flechas, Sinaloa, 1960-1992).

<sup>64</sup> *Noches tenebrosas*, letra e interpretación de Chalino Sánchez, (Las Flechas, Sinaloa, 1960-1992).

<sup>65</sup> *La Carga Ladeada*, letra de Paulino Vargas (Promontorio, Durango, 1941-2010), intérprete Lorenzo de Monteclaro (1939, Cuencamé, Durango).

Auza–, ordeñar vacas o chivas, hacer queso, cocinar, darle de comer a su cónyuge e hijos, lavar la ropa, asear la casa, alimentar a los animales domésticos, coser, etcétera. A esto hay que agregar que es socialmente apreciado que la mujer ranchera sepa hornear el pan ritual en el cocedor, así como rezar el rosario y expresarse por medio de un llanto sonoro en los funerales.

Se consideran atributos femeninos deseables tener una cabellera más o menos larga y un cuerpo con senos turgentes y caderas opulentas, marcas de capacidad procreativa. Una mujer de estas características, al pasar junto a un grupo de hombres puede suscitar el comentario admirativo “¡Ai va una mujer en toda la extensión de la palabra!” Se prefieren las entradas en carnes que las delgadas. La gordura es sinónimo de bienestar familiar. Una atractiva joven casada refirió: “Me dicen que a lo mejor mi esposo y mi suegra me tratan mal, que por eso estoy flaca. Que si me trataran bien, estaría gorda”. Desde el punto de vista local, se considera que una persona delgada tiene un déficit alimentario y que una persona llenita, “bien dada”, está satisfecha. En tiempos pasados la gordura fue símbolo de salud y prosperidad; con la intervención de los médicos del sistema de salud pública esta representación se ha modificado, aunque no del todo. El buen comer está connotado como rasgo saludable, tan es así que la ausencia de apetito es señal de enfermedad, tanto en humanos como en animales.

Hay una especie de democracia corporal o exhibicionismo natural, ya que las mujeres obesas o delgadas disfrutaban de la moda por igual, sin importar a las primeras el desbordamiento de las carnes o a las segundas su escasez. En todo caso, es un código estético ligado a una valoración alternativa de la corporalidad. La fisicalidad, a fin de cuentas es contingente; lo que importa es la interioridad y el bienestar anímico.

La vestimenta es el complemento de una mujer atractiva; es común que use ropa moderna, de preferencia vestido, zapatos de tacón y muestre una cualidad seductora en el arreglo de cabello y rostro. En el pasado, las mujeres usaban rebozo, un accesorio típicamente femenino que hoy sólo llevan las ancianas. Desde la óptica masculina se considera sensual que una mujer sepa montar a caballo, aunque esto se verifica pocas veces y por lo general lo hacen las solteras como diversión. Inmersas en un *ethos* ranchero, las mujeres también muestran una reciedumbre de carácter que las capacita en lo corporal para enfrentar el dolor físico y las cargas de trabajo, así como en el plano emocional para soportar el trato, a veces tosco, de sus parejas e interactuar con un entorno no exento de conflicto.

Como excepción de la condición de la mujer tradicional<sup>66</sup> –polaridad que confirma la regla– está el caso de Mónica Ríos, una mujer vaquera residente en el rancho de la Yerbabuena, conocida en la región por su experiencia en la crianza de caballos y su dominio de las artes

---

<sup>66</sup> También registré a una pastora y a una vaquera-pastora, en El Alamillo, mujeres curtidas por el sol que reflejaban en su corporalidad y actitud psicológica su vasta experiencia e interacción con el mundo natural.

ecuestres, de quien refiere uno de mis anfitriones levantando las cejas: “Laza mejor que un hombre”. Mónica y un pequeño grupo de Amazonas forman la vanguardia de la peregrinación guadalupana de Miguel Auza, la cual convoca a un numeroso contingente de vaqueros de los pueblos pertenecientes a esta cabecera parroquial. Un cuerpo peregrino ecuestre compuesto por la diversidad regional.

### **La exclusión social: cuerpos estigmatizados, castigados y proscritos**

El incesto, en su extrema violación del código social y moral, es motivo de exclusión. Un caso me fue referido por unos vecinos de una localidad al sur del municipio de Cuencamé. En este lugar un sujeto llamado Candelo –en el nombre llevaba el pronóstico de su incendiario temperamento, como diría el escritor García Márquez– mantiene sometidas a su esposa y a sus hijas. Según los informantes, la mujer teme enfrentarse a su cónyuge, y éste no ha permitido que sus hijas se casen, excepto una que logró escapar con el novio. Estas mujeres son objeto de una doble explotación, sexual y laboral, ya que son obligadas a trabajar “como hombres” en la labor familiar. Al no contratar jornaleros, el padre asegura la ausencia de competidores sexuales. La familia “no va a misa” y si alguna vez la madre va al templo, se sienta en la banca de atrás. Su casa está situada en las afueras del pueblo; su colindancia con el monte, el lugar de los animales, es consonante con la condición bestial de sus ocupantes. La periferia es también el lugar donde se tiran la basura y los animales muertos. El estatus ignominioso de este grupo familiar está reflejado en su marginación de los espacios colectivos.

Los delitos sexuales son causa de estigma y escisión social, más para las víctimas que para los victimarios. Una muchacha violada prefirió irse de San Marcos por la vergüenza pública y por verse sin posibilidad de llevar una vida normal. En otro caso, un intento de estupro, el victimario, un solterón sin tierra, pasó un tiempo en la cárcel. Como represalia, un familiar de la menor lo castigó corporalmente, pateándolo y ocasionándole una cojera permanente. Una vez que salió de prisión, volvió al pueblo a residir con su padre; como es de suponerse, los familiares de la víctima marcan su distancia social al no dirigirle la palabra. Un caso parecido de *manoseo* de una niña por parte de un hombre mayor fue causa de conflicto entre familias en una localidad olvidada al sur del municipio cuencamense; sin embargo él sigue residiendo en el lugar. A pesar de tener hijos en otras ciudades, él alega que no se retira por su avanzada edad. En los eventos referidos, los victimarios eran hombres solos sin opciones de emparejamiento en sus comunidades.

Otro delito que, una vez comprobado, determina la salida del infractor de la comunidad es el abigeato. Es sugerente que tanto la victimización de personas como de ganado tenga un castigo similar.



Por último, el homicidio es un delito radical que obliga al que lo comete a huir y romper lazos definitivos con su comunidad de origen por el resto de su vida. En caso contrario, cuando los homicidas permanecen en su pueblo se origina una cadena de venganzas, de la cual se infiere una búsqueda por restablecer el equilibrio perdido. Esta variante se da en la cabecera municipal de Santa Clara, en la cual existe una historia genealógica de revanchas familiares, donde la muerte de un miembro de *la casa* o grupo familiar es cobrada por sus deudos con una vida del linaje del homicida, en una saga interminable que evoca la ecuación de honor-estatus<sup>67</sup> analizada por Pitt-Rivers para el caso andaluz ([1954] 1971), pero que en nuestro caso de estudio se enmarca, además, en un esquema de orden cósmico. Hoy día el revanchismo se ha visto atenuado por la migración de la generación joven; sin embargo siempre corre el peligro de reactivarse en alguna fiesta familiar del ciclo de vida, en un baile o en alguna de las jornadas de la fiesta patronal cuando los migrantes visitan su pueblo.

El tema del equilibrio social expresado por el intercambio de vidas entre grupos familiares, antes referido, encuentra un eco en la siguiente anécdota: en un atraco perpetrado presumiblemente por los Zetas<sup>68</sup> de Miguel Auza en una casa de San Marcos, uno de los asaltantes fue reconocido con la mirada por uno de sus parientes asaltados. Según el informante, el zeta ignoraba que ahí vivían sus familiares. Eso cambió la dinámica del atraco ya que el pariente descubierto exhortó a su acompañante a no golpear a las víctimas. Tiempo después trascendió que esta persona quería salirse del grupo delictivo pero que era difícil ya que sólo podría hacerlo si conseguía un reemplazo.

En este caso el equilibrio de un grupo familiar supone la escisión de uno de sus miembros de la asociación criminal que opera, a su vez, como grupo cerrado de parentesco. El tema del balance de cuentas por medio del cuerpo es omnipresente, como se ilustra en el siguiente caso: al anunciar sus intenciones de matrimonio con el hermano de X, una joven fue advertida por su propio hermano, al que llamaremos Y y esposo de X, que no lo hiciera, ya que si se casaba con este hombre, su cuñado, él la golpearía debido a que *en ella cobraría los golpes* que en cierta ocasión Y le propinara a X. La joven finalmente se casó con el hermano de X; al paso del tiempo, al deteriorarse la relación, efectivamente el hombre la golpeó tal y como su hermano le había pronosticado.

En los casos referidos, la venganza entre grupos familiares aparece como una institución social.

---

<sup>67</sup> Para una aproximación no materialista sobre los sistemas de prestigio, véase "Theories of Social Honor" de Elvin Hatch, en Darnell (2002: 552-571).

<sup>68</sup> Este cartel criminal es una escisión del Cartel del Golfo y, según la prensa, tuvo su reunión fundacional en Torreón en 2008, plaza estratégica que se encuentra en el vértice de un cruce geográfico que conecta el corredor centro-norte con las rutas noreste y noroeste del narcotráfico (*El Universal*, 19-V-2008).

En el ámbito ritual también se castiga al cuerpo transgresor. La anécdota de cómo un viejo de la danza fue suspendido de su cargo ilustra la prescriptiva corporal ritual. La historia me fue referida por el viejo de la danza actual, quien había sido discípulo de una dupla de viejos de la danza de la generación pasada (actualmente uno difunto y otro inactivo). Hace años, para una fiesta de la Santa Cruz, el antedicho viejo de la danza había bebido más de la cuenta y en esas condiciones acompañó a los danzantes a llevar el madero de las labores. Era tal su ebriedad que entre las payasadas que hizo en el camino se acostó arriba de un hormiguero y al subírsele las hormigas se arrojó al arroyo. Ya en la enramada del madero, el Monarca le quitó *el morral* y *el cabresto* [azote], sus accesorios característicos, y los colgó del madero (en el sitio donde van los listones que los danzantes dejan al final de su danza, en la despedida). Al día siguiente, el viejo de la danza volvió al madero para recuperarlos, pero ya no estaban. Se puso muy triste por haber perdido su puesto y con más razón se refugió en la bebida.

Antes de entrar en materia, es conveniente precisar que arrastrarse por el suelo es una prerrogativa de cualquier viejo de la danza, sin embargo esto lo hacen más bien de noche, durante la etapa de desorden ritual. En el relato anterior este desorden ocurrió de día, subvirtiendo así el orden tradicional. Una prohibición ritual es no presentarse alcoholizado. En el caso que se discute el viejo aparece integrado a la danza desde el principio de la peregrinación, la transgresión se revela entonces como producida por la contaminación del traje ritual –el operador simbólico por excelencia– con los efluvios de seres inframundanos: las hormigas y el agua. Como se verá más adelante, en las señales fenológicas, lo bajo connota un final (cuando los coyotes aúllan en las barrancas preludian el cese de la lluvia). El plano horizontal remite al cuerpo muerto, inerte. Lo vertical denota la vida, como un árbol erguido. En el firmamento, el sol nace y crece cuando va “p’arriba” y declina o muere cuando va “p’abajo”. En el refranero ranchero mexicano, dice Braulio Hornedo, “bajar al agua” o “bajar al llano” es un supuesto de peligro.

En la misma tónica de anomia ritual, un caso similar se presentó en la localidad de Juan Aldama durante una danza del Día de San Juan. Todo marchaba como de costumbre cuando de pronto un danzante que se desplazaba hacia atrás del cuadro de la danza tropezó con una señora que cruzaba la calle y ésta cayó al suelo causando una conmoción entre danzantes y espectadores. Mientras la mujer era auxiliada, el Monarca suspendió la danza y ésta no se reanudó sino hasta después de la comida, al entrar la tarde, la siguiente fase del día.

En ambos *performances* rituales se perdió la verticalidad y sobrevino un cese.

### **El cuerpo social**

En la familia queña se dice que cuando los padres envejecan sus hijos y nietos los cuidarán: “Los hijos verán por los viejos; es la ley de la vida”. Es un principio de reciprocidad diacrónica que

también permea sincrónicamente el cuerpo social sobre todo cuando se consideran los intrincados vínculos de parentesco entre grupos familiares: “aquí todos somos parientes”. Un aspecto característico de la sociedad ranchera de esta parte del país es la horizontalidad de su organización social. Aunque se cuenta con una directiva local impuesta por la administración municipal de Santa Clara, en la práctica las decisiones que atañen a la vida comunitaria se consensan en reuniones colectivas en el salón ejidal –la casa comunitaria por excelencia–. Como dijo un informante de Rayón al referirse a los primeros tiempos del ejido, “la voz de uno era la voz de todos”. Este principio isonómico se observa en la vida cívica de San Marcos y pueblos aledaños, sin importar si hay algún vecino que tiene mayores propiedades que los demás.

El día de mayor convivencia social es el domingo, a partir de las 12 del día, cuando toda la comunidad, bañada y arreglada, se presenta a la misa que semanalmente oficia un sacerdote de Miguel Auza. Al atardecer, como una gran familia, se expresa esta unidad del *socius* en las distintas modalidades de convivencia por sectores de edad: las señoras platican en grupos afuera de sus casas; los jóvenes y adultos circulan en sus *trocas* con música a todo volumen y bebiendo cerveza; las preadolescentes caminan por las calles entrelazadas por los brazos; las adolescentes o jóvenes casaderas caminan en grupo por la calle o se reúnen en un portal, en ruidoso parloteo a la sombra de un árbol, saludando a los que pasan en sus *trocas*. Los hombres casados también platican en grupos, con un gesto peculiar en la región: una lata de cerveza en la mano. Este bullicio se prolonga hasta la noche. Si bien las preadolescentes se recogen en sus casas a eso de las diez, la estancia o circulación de jóvenes por las calles puede prolongarse hasta la medianoche, o si éstos *andan tomados*, hasta las primeras horas de la madrugada.

La sociabilidad es manifiesta en todos los órdenes de la existencia. Desde temprano por la mañana, al ir las mujeres a moler el maíz al molino, los hombres a sus actividades agrícolas o ganaderas, los niños a la escuela y los empleados a la maquiladora, la gente intercambia las noticias sobre los sucesos más recientes. De vuelta al hogar, durante el almuerzo, la comida o la cena las noticias recogidas afuera se socializan al interior de las familias. Todo se conoce de los demás, desde la genealogía, el parentesco biológico y simbólico hasta las enfermedades secretas y los rasgos de personalidad.

Esta modalidad de comunicación, casi obsesiva, aparece como una necesidad de identificar cada jornada por los eventos del día y descifrarlos, de manera parecida a como se marcan los segmentos temporales del año según los cultivos, o se pronostican las estaciones al decodificar las señales meteorológicas o fenológicas. Una de las características de los habitantes del ámbito rural en el semidesierto es su habilidad para hacer diagnósticos instantáneos de las personas que transitan por la calle o de los vehículos que pasan por la carretera. Según una serie de indicios, entre los cuales pueden figurar la hora, el rumbo, la vestimenta, el tipo de transporte, la carga o los instrumentos, se puede decir: “Va a ordeñar”, “viene de rastrear y la tierra está seca”,

“va a a San Miguel al mandado”, “fue a vender unos animales”, “pasó la troca de las tortillas”, “ya llegó la *van* de Wichita” y así por el estilo. Incluso, las voces animales son interpretadas: “el burro se asustó con el cuete”, “las borregas ya quieren comer”, “el perro ladró, alguien llegó”. En San Marcos hay una dialéctica del ver y el ser visto, cuyo síntoma extremo es el acto patológico del *ojeo*.

Como una sociedad mutualista, la mayoría de los queños –a veces sólo las mujeres en los *baby-showers*– suele acudir a los bautizos, bodas y funerales. En San Marcos se alude a la imagen idílica de “en el rancho somos como una gran familia”, ya que en caso de problemas, la gente, especialmente los familiares, ejerce la solidaridad. Este principio general se muestra en eventos colectivos como la cooperación para costear un funeral, la asistencia al novenario de rosarios, la colecta para sufragar *la pólvora*<sup>69</sup> de la fiesta patronal, etcétera. Por otra parte, es frecuente que ciertos bienes materiales, como instrumentos de trabajo o menaje de casa, se soliciten en préstamo y haya una relativa circulación de los mismos. Participan del mismo circuito los videos de las fiestas, las ollas para la Reliquia, o el collar terapéutico infantil. La apropiación y el robo son considerados actos antisociales ya que rompen con la cadena de intercambio. Entre las situaciones conflictivas están las ofensas, las peleas interpersonales, el robo de animales de los agostaderos o corrales, así como la sustracción de fruta de los huertos, las deudas impagas, los adulterios, los delitos sexuales y los pleitos de borrachos, entre otras.

Salir de los límites del pueblo, separarse del cuerpo social, implica una situación de vulnerabilidad y suscita la despedida-bendición “Dios lo ayude”. Las formulaciones “en el nombre sea de Dios”, “si Dios quiere”, “si Dios es servido”, “bendito sea Dios” a lo largo del día marcan umbrales de acciones, ya sea su principio o conclusión, e intentan conjurar una especie de peligro inherente a un cambio de estado, al efectuar un cruce o tránsito entre espacios, actividades o jornadas, invocando a Dios como protector. Es, asimismo, un *memento mori* que recuerda la fragilidad de la existencia. Desde esta perspectiva, la vida constituye un contrato tácito que puede ser rescindido en cualquier momento. La continua invocación a la voluntad divina antes de iniciar una acción o al enunciar un plan futuro podrían llevar a un observador novato a inferir que los queños son católicos extremos. Sí son católicos, por supuesto, pero en una variante que conjuga rasgos animistas y totémicos (en el sentido de Descola).

La veneración a los santos, por autoadscripción, se organiza en torno a grupos de parentela con uno o varios ancestros comunes por lo cual cabe señalar que es una forma segmentaria de organización ceremonial comunitaria.

Otro registro identitario se expresa en el eje de la cultura cuando los lugareños dicen: “t’a le falta mucha escarda” para señalar la incultura de alguna persona. O bien, “en esa familia son muy *aindiados*” cuando sus miembros viven apartados y no participan de los espacios sociales

---

<sup>69</sup> El costo de la pólvora para la fiesta patronal es cercano a los 40 mil pesos en 2010.

colectivos. Los pastores que pasan mucho tiempo en el monte o las majadas, por cuidar sus animales, son caracterizados como individuos más bien asociales. La diferenciación está marcada topográficamente al decir: “soy indio, soy de la sierra”, con lo cual la vida en el rancho, en interacción comunitaria, se ubica como el espacio por excelencia de la sociabilidad. También se dice que alguien es *matrero*, como se califica a los animales del monte o de la sierra, para indicar su personalidad ‘salvaje’, poco educada y refractaria al contacto social.

En ese mismo sentido, los queños establecen una diferenciación entre ellos y los habitantes de otros pueblos cuando dicen “aunque nosotros pertenecemos al municipio de Santa Clara aquí no somos *bravos* como los de la cabecera municipal”; o bien al preguntar a la antropóloga: “¿A poco anduvo para allá para Apaseo y La Valenciana? Esa gente es bronca”. Su dicho quedó comprobado en febrero de 2011, con motivo de una incursión de los Zetas en la población de Villa Cárdenas, en el municipio de Nieves, cuando un sólo joven enfrentó al grupo armado quitándoles una de sus armas y atrincherándose en su casa de donde no pudieron sacarlo ni con granadas.<sup>70</sup>

El *ethos* belicoso de la región se extiende allende el Aguanaval y toma un matiz de prestigio en Cuencamé, cuyo lema “Tierra de Generales” hace alusión a que el general revolucionario Francisco Villa reclutó en ese lugar y las localidades vecinas de Ocuila y Santa Clara a una veintena de generales y un buen número de oficiales para su cuerpo militar.

Si un miembro del cuerpo social se ve agraviado, el resto del cuerpo puede responder en su apoyo. El caso sucedido en la población vecina de Cuencamé lo ilustra. Unas 400 personas atacaron a pedradas la presidencia municipal, incendiaron patrullas y dañaron vehículos en represalia porque un policía disparó con prepotencia su arma contra un ciudadano que había ido a pagar la fianza de su hermano a la cárcel municipal (Arellano, 9-VI-2008).

La emergencia de un cártel criminal en la región llegó a oídos de los queños, quienes se referían a ellos con el eufemismo de *los primos*, tal vez en función de su contigüidad geográfica o temporal, connotando así su incorporación virtual por medio de una relación simbólica de parentesco.

El imperativo social, entre los queños inmigrantes de la Unión Americana, de asistir a las fiestas del ciclo de vida o funerales de sus parientes en su pueblo natal se ha visto frenado por la radicalización de las leyes de inmigración norteamericanas y la recesión económica. Esta situación hizo emerger una modalidad de sustitución simbólica: el video familiar. Muchas veces filmados en tiempo real, estos videos son grabados a petición de los parientes de Estados Unidos. Estas

---

<sup>70</sup> Nota de prensa: “Zacatecas, Zacatecas.- El Presidente Municipal de Francisco R. Murguía, Zacatecas Alfredo Ortiz del Río, indicó que fue una sola persona, de 24 años, la que se enfrentó a un grupo de la delincuencia organizada en el poblado de Villa Cárdenas, mató a dos sicarios e hizo huir a los demás (Redacción, *El Sol de Zacatecas*, 28-II-2011).

imágenes constituyen *extensiones*<sup>71</sup> *visuales* de los cuerpos de los parientes, ya sea en fiestas de quince años, bodas, bautizos o funerales. Ya que el ritual de despedida del difunto implica que los familiares formen un cerco junto a la fosa, los videos incluyen tomas cercanas del rostro del difunto, desde la perspectiva del familiar en el círculo.

En suma, el *socius* abarca no sólo la circunscripción habitada del rancho, sino también las comunidades translocales de parientes que residen en poblaciones mexicanas y queños migrantes en el exterior, así como la comunidad metafísica de queños difuntos cuyos cuerpos residen en el panteón. A este conjunto habría que agregar a los animales domésticos y el ganado, reunidos en comunidad para su bendición el día de San Isidro Labrador. Y, por último, a “los primos” [Zetas], asociados periféricos<sup>72</sup> de los queños por la vía de la depredación.

La clasificación de Schultz retomada por Geertz (2005: 302-305) relativa a los *predecesores*, *contemporáneos*, *asociados* y *sucesores* como integrantes sincrónicos y diacrónicos del cuerpo social es aplicable a la sociedad queña hasta cierto punto, en términos de una entidad abierta y dinámica, en continua incorporación y expansión. Sin embargo queda corta en su alcance, ya que el *socius* ranchero incluye, además, a los santos, los geosímbolos<sup>73</sup> del pueblo, los animales, los espacios productivos y los objetos de trabajo, en un conglomerado donde las fronteras físicas y metafísicas se diluyen, como explicaremos en capítulos sucesivos.

### **La incorporación social**

Ya Marilyn Strathern había identificado que el acto de comer rebasa la mera nutrición, y lejos de ser intrínsecamente individual construye relaciones sociales (1990: 294). Desde la perspectiva animista, el cuerpo es más que un campo o extensión de lo social, y la oralidad un concepto más amplio que la alimentación.

En San Marcos, el primer acto de integración social al llegar a un hogar está constituido por la invitación a comer, y por extensión, la comensalidad colectiva expresada en la Reliquia que acompaña las fiestas patronales es el acto comunitario por antonomasia. En la fiesta los invitados comen primero, y el anfitrión, o sacrificador del animal ritual, al final. En la jornada ritual de la Santa Cruz, se observa un ejemplo paradigmático de la alimentación a la divinidad. Los maderos son llevados en procesión por los danzantes al almuerzo, la comida y la cena o merienda, para luego

---

<sup>71</sup> Véase el interesante trabajo de Florencia C. Tola donde considera las *extensiones* del cuerpo como parte de la noción simbólica de persona (2005: 127).

<sup>72</sup> Me refiero, desde luego, a una asociación simbólica, no de hecho.

<sup>73</sup> Entiéndase los símbolos sagrados como contenedores de una ontología, una cosmología, una estética y una moral, en el sentido otorgado por Geertz ([1973] 2005: 119).

volver a la enramada. Los danzantes, intermediarios rituales, al ser los primeros en comer, forman un eslabón intermedio entre la divinidad y el pueblo en general.<sup>74</sup>

En el ámbito familiar, cuando alguien llega a una casa, el invitado come primero y sólo hasta que su anfitrión se asegura por medio de repetidas incitaciones a rellenar el plato que el hambre de su huésped ha sido saciada, entonces comen los demás. Otras variantes son que el huésped tome por sí mismo cuanto alimento desee, o bien comer simultáneamente con él sirviéndole el primer plato, connotando su lugar de honor. Una metáfora de la Reliquia se expresa cuando alguien abre un alimento o toma una bebida frente a un grupo de personas, entonces es obligada cortesía ofrecer a los demás, aunque sea un fragmento o un trago, y una vez que los demás han declinado, sólo entonces se procede a comer. También es usual que una madre dé de comer a su hijo de su propio plato o que ella y sus vástagos beban de la misma botella.

La familiaridad generada por las repetidas visitas de una persona ajena a la comunidad y el periódico intercambio de regalos mutuos puede desembocar en un nexo más permanente como es la petición de padrinzago/madrinzago, con lo cual el ciclo de incorporación comunitaria se completa mediante un vínculo de parentesco simbólico. Otra modalidad de integración de una persona ajena a la comunidad está ejemplificada en el caso del joven médico foráneo que estuvo adscrito por un año a la clínica de San Marcos. En su tiempo libre, el médico forjó una amistad con un hombre queño durante largas jornadas de paseo en *troca* —en San Marcos y pueblos vecinos—, invitaciones a comer y beber cerveza los fines de semana, las cuales culminaron en el noviazgo del primero con la prima cruzada de su amigo, una cabalgata masculina por la periferia del pueblo y el préstamo de pantalones del médico a su anfitrión quien había engordado por beber tanta cerveza, según me informó una mujer queña. Así, su integración al cuerpo social se dio por todas las vías posibles: la comida, la bebida, la trashumancia, el ofrecimiento de una mujer, el intercambio de ropa, y una apropiación territorial conjunta. Por otra parte, el papel protagónico del médico en la vida de la comunidad fue patente cuando, junto con Bernabé el viejo de la danza, formó parte de la comisión de diálogo ante el párroco de Miguel Auza para negociar el permiso para hacer la fiesta a los maderos, el 3 de mayo de 2009, a pesar de las prohibiciones parroquial y municipal de efectuar reuniones públicas debido a la alerta epidemiológica.

Mi propia incorporación a la comunidad pasó por varias mediaciones: la oralidad (la conversación y la comida), la visualidad (fotografías y videgrabaciones), la trashumancia (procesiones, peregrinaciones, *raits* y visitas a localidades vecinas) y el madrinazgo. También fui informada que una maestra de Gómez Palacio se había casado con un local, lo cual constituía una invitación tácita a tomar pareja y formar parte del cuerpo comunitario. Mi incorporación ritual fue

---

<sup>74</sup> Sólo una vez atestigüé el caso de que se violara esta regla y se diera de comer primero a la antropóloga y al fotógrafo, en virtud de que éste tenía que volver de inmediato a la ciudad. Esta acción excepcional se enmarca, sin embargo, en la obligatoriedad de que nadie se quede sin comer en una reliquia.

como madrina de cámara de una quinceañera. El clímax de mi aceptación por la comunidad fue al montar un caballo durante la peregrinación del madero a las labores, y al danzar un son con las mujeres queñas en la danza de pluma. Al final de mi estancia, fui invitada como madrina de una Reliquia en honor a San Miguel Arcángel.

La integración de personas foráneas a la comunidad por medio del matrimonio, como sucede en el caso reiterado de las maestras de primaria célibes, es una forma común de asimilación de la exterioridad al cuerpo social por medio de una relación de alianza.

Además de los perros, cuyo papel es muy definido, ciertos animales pueden ser agregados al cuerpo doméstico, como los borregos huérfanos que son alimentados con tetera por los humanos y se les bautiza con el nombre de "Sancho", o bien algunos animales traídos del monte, como cervatillos, conejos o tortugas.

La asimilación al espacio ajeno también puede darse a latigazos. Cinco viejos de la danza de Miguel Auza (uno por cada barrio) azotaron a Bernabé, el viejo de de San Marcos, cuando los danzantes de pluma participaron en una procesión con sus homólogos en Miguel Auza.<sup>75</sup>

En el polo contrario, la invasión del cuerpo territorial puede ser vector de escisión social. Un pleito de límites territoriales involucró el usufructo de un recurso natural. Los habitantes de Ramón Corona comenzaron a construir un balneario en el Ojo Caliente, alegando tener derecho sobre las aguas termales debido a que sus animales abrevan ahí y sus mujeres acuden a lavar ropa al sitio debido a la falta de agua en su comunidad. Los queños suspendieron las obras y comprobaron que legalmente ese territorio les pertenece y sólo habían dado permiso a sus vecinos de servirse del manantial.

### **Cuerpo, comida y sexo**

Entre cónyuges, es la esposa la que le da de comer al marido, manteniendo así la integridad simbólica del cuerpo familiar. En su ausencia, se encargan de hacerlo las hijas o alguna pariente femenina del esposo. La exclusividad sexual entre esposo y esposa es una prescripción social y en la vida cotidiana se traduce en que su mujer lo alimenta, duerme con él, viajan juntos, lava su ropa, la repara (cose), y lo atiende cuando está enfermo. Del mismo modo, en pleitos de pareja, el cuerpo puede constituirse como escenario del conflicto, ya sea con golpes directos, o de forma transferencial. Una esposa indignada regaló (versión de ella) o quemó (versión externa) el ajuar de danzante de su marido, el cual tuvo que recurrir a su hermana y cuñada para que se lo rehicieran. En Cuencamé, una mujer refiere que se enojó con su esposo porque lo observó dormido soñando con otra mujer y a ella le pareció que 'el sueño era muy real'; en un pleito cuando él se fue de viaje

---

<sup>75</sup> Esta forma corporal de iniciación simbólica evoca el horizonte cultural amerindio, como sucedía en la iniciación de los niños Hopi (véase Curtis, 1922, XII: 100).



y la dejó sin dinero, ella se desquitó con los hijos “que se parecen a él”. En esta tónica, los pleitos entre miembros de distintos cuerpos familiares pueden ser extensivos a los parientes directos, cobrando los agravios en sus cuerpos.

Una joven mujer sorprendió a su esposo en una cita con su amante. Duraron dos días enojados, sin hablarse, y al tercero se reconciliaron. La cancelación de la oralidad –representada por el mutismo entre cónyuges, la negación a alimentarlo y la supresión de la relación sexual– son síntomas característicos de un pleito conyugal. A escala social, el mutismo o el contacto verbal mínimo operan, de forma tácita y con cierta elasticidad, en el caso de las personas *liminoides* como exabigeos, exconvictos, seductores de mujeres que *no les cumplieron*, presuntos ladrones o mujeres de reputación dudosa.

Las relaciones sexuales clandestinas suelen realizarse *en el monte*, connotativamente un espacio salvaje. Alguna señora mayor se quejaba de ciertas jóvenes que se van con los novios en sus *trocas* por la noche a las afueras de San Marcos. Los sitios elegidos para estas citas –el monte, la huerta, arboledas, balnearios de agua caliente, o incluso la casa desocupada referida– tienen como común denominador ser espacios no habitados, en oposición a las relaciones legítimas que se realizan en el ámbito socializado que es el hogar. La camioneta, un vehículo mediador entre la casa y el exterior, opera a veces como “habitación” para el encuentro erótico.

Un comentario suspicaz que una esposa puede hacer a su marido cuando llega tarde a casa es decirle “seguramente ya te dieron de cenar por ahí”, con una connotación que advierte sobre la posible usurpación de sus funciones tanto alimentarias como sexuales. Las huellas de mordidas en el cuerpo de una mujer indican a los demás –cuando por accidente o perspicacia son descubiertas– la fogosidad de su novio, esposo o amante, a la vez que constituyen una marca territorial masculina. Esta relación entre oralidad y sexo se trasluce en el comentario incidental de un niño a su abuelo, al ver una novela donde los protagonistas se besaban con pasión: “¡se la está comiendo!” Así, cuando se dice que una mujer *está buena*, la oralidad está implícita.

En una canción *de ardidos* se aprecian tanto el estro del compositor como su eficacia retórica al comparar el cuerpo con el universo vegetal, por medio de metonimias, sinécdoques y metáforas que hacen un juego semántico entre la alimentación y el sexo:

*Tu ya no eras quintonil<sup>76</sup> cuando fui tu verdolaga/pero te quise y cuidé como lechuga adorada.// Búscate otro perejil que quiera ser tu epazote/y olvídate que ayer era tuyo este camote.// Conociste un mamey y de verde te pasaste/le diste la coliflor y por él me abandonaste.// Le aburrieron tus melones y te dio tus calabazas/y te mandó a la verdura*

---

<sup>76</sup> La fonética de quintonil connota el término *desquintar*, sinónimo de desflorar, desfondar, vulgarismos que aluden a la pérdida de la virginidad. El quintonil (del náhuatl *quilitl*, verdura, y *tonilli*, cosa calentada por el sol) es una “planta herbácea silvestre de la familia de las Amarantáceas, que se come como verdura” (DRAE).

*porque ya no le gustabas.// Hoy quieres ser mi quelite<sup>77</sup> pero ya estás muy pasada/ahorita me ando comiendo una muy buena papaya [...]*<sup>78</sup>

Los términos de los sexos femenino y masculino constituyen metáforas vegetales, animales y alimenticias. La palabra *panocha*, enunciado generalmente por los hombres para referirse al órgano sexual femenino, designa indistintamente el pubis, la vulva o la vagina. En la región, la *panocha* –término que data de la época colonial– es el piloncillo (cono de azúcar de caña no refinada) o las tortillas de harina con melaza y canela. Por extensión, la vagina recibe el nombre de *bizcocho*. El pubis es el *borrego* y la vagina el *changuito*. El clítoris se llama *burrito* “por estar enrollado”, refiriéndose al taco norteño de tortilla de harina.

Las glándulas mamarias femeninas reciben el nombre de *chichis* o *tetas*: “le está dando *teta* al niño”; “ya le quitó la *chich*”. El término se usa también para designar las mamas de las borregas, las chivas y las perras; las vacas tienen “ubres”. En la toponimia, la cercana Hacienda de Tetillas debe su nombre a un par de cerros homónimo. El término *verijas*<sup>79</sup> –latinismo para miembro viril (DRAE)– designa indistintamente los testículos del caballo y del hombre, así como los *labia majora* de la mujer. Como órganos de secreciones hemáticas o lácteas, las partes del cuerpo referidas connotan umbrales y solían cubrirse con ropa interior roja, un color concebido como protector.

El par leche/sangre configura un dualismo cromático que se refleja en el cuerpo y se proyecta hacia la casa y la vida ritual. Este dualismo aparece con frecuencia en la vestimenta de las figuras santas y en la ropa de gala de las fiestas del ciclo de vida. De color rojo eran los primeros tractores del ejido y también el primer molino de maíz, ambos usados para procesar plantas cultivadas en las parcelas.

La maduración sexual en los hombres está indicada por la ruptura de la piel junto al glande, lo que se denomina “romper su virginidad”. Por lo que respecta al pene, éste recibe los nombres de objetos largos u oblongos: *verga*, *palo*, *camote* o *chile*. También aparece asociado a un animal conpotencia sexual: “el pescuezo del cócono”. Los testículos son nombrados con símiles morfológicos como *huevos*, *aguacates* y se escucha menos el nahuatlismo *tanates*. Se nombran con el eufemismo “tiene los tamaños bien puestos”. Se les llama *cantinas* porque cuando un hombre trae la bragueta abierta se bromea “El cantinero dormido y la cantina abierta”. El ano es “el horno”, “el chiquito” o “el nudo”. Una persona perezosa es llamada “huevoón” o “huevoona”.

---

<sup>77</sup> El *quelite*, otra amarantácea (del náhuatl *quilitl*), es el “nombre común común a varias hierbas silvestres comestibles, cuando están tiernas” (DRAE). Por semejanza fonética, *quelite* connota la palabra “querida”. La expresión “es su *quelite*” metaforiza la cercanía de las hierbas silvestres a las plantas cultivadas observable en cualquier parcela.

<sup>78</sup> *El quelite*, letra e interpretación de Lorenzo de Monteclaro (1939, Cuencamé, Durango).

<sup>79</sup> Una concepción semejante sobre los genitales femeninos y masculinos se registra en el contexto indígena mexicano (véase Alvarado, 2004: 294).

La salida de pelo corporal, en la adolescencia, se denomina con la metáfora aviar de *emplumamiento*. “Durante el emplumamiento cambia la voz de la niña y el niño”. En lo relativo a la piel desnuda, se usa la palabra “encuerado” o “anda en cueros”. Se asocia con el cuero, la piel, la vestidura externa que cubre una interioridad; ambos, lo externo y lo interno, conforman la persona.

De la boca se deriva el complejo espectro de la oralidad. En primer lugar, la pulsión alimentaria que más tarde se combina con la pulsión invocante (lacaniana) del habla. A partir de esta matriz, las funciones orgánicas, comunicativas, espirituales y culturales se fusionan en un entramado de relaciones: mamar, hablar, enmudecer, comer, salivar, beber, *adorar* la mano, bostezar, hipear, chupar, lamer, relamerse, sorber, saborear, morder, mascar, hacer bucheces, gruñir, soplar, resoplar, exclamar, tragar, atragantarse, chuparse los dientes, torcer la boca, chistar, chasquear o sacar la lengua, hacer trompetillas, salivar, eructar, escupir, vomitar, estornudar, toser, sollozar, gimotear, gritar, gemir, suspirar, chiflar, roncar, cantar, tararear, canturrear, reír, sonreír, carcajearse, silenciar, fumar, enronquecer, besar, besuquear, lanzar besos, rezar, bendecir, maldecir, insultar, jurar, renegar, inquirir, insinuar, asombrarse, tartamudear, pasar saliva, ensalivar a otro o a un objeto, refunfuñar, hacer muecas, remedar, murmurar, musitar, regurgitar, boquear, ponerse un diente de oro, inhalar-exhalar o expirar (dar el último aliento). “¡No te vas a morir, estábamos hablando de ti!”

En el poblado de San Valentín, municipio de Santa Clara, el día de la fiesta patronal (edición 2010) llegaron “los primos”<sup>80</sup> [Zetas] a “comprarles besos a las muchachas bonitas” por mil y mil 500 pesos. Dice mi informante: “hasta hubo unas que se apuntaron diciendo que estaban guapos”. Más allá de lucrar con la pobreza, el pago por traspasar las barreras corporales evidencia la necesidad simbólica de conjurar el agravio por medio de un contradón compensatorio.

Uno de los actos que refleja el carácter comunitario de la alimentación constituye la matanza de un marrano, un acto típico de la vida familiar queña. Es un evento que causa cierto revuelo en la unidad doméstica, ya que concita la participación de todos. La operación es dirigida por el jefe de familia, a veces auxiliado por un hermano, hijo, yerno o vecino, o un matancero externo al núcleo familiar, y pone en movimiento a hombres y mujeres, ya que se cocina afuera de la casa. La matanza y destace se efectúa en el corral o patio, por lo regular bajo un árbol del cual el animal es colgado y abierto en canal. Sus partes se van cocinando en un gran perol, sobre una fogata, por etapas: primero los chicharrones para que suelten la manteca y sobre este líquido hirviente se cuecen las patas, las tripas y los órganos internos como el hígado y el corazón. La familia, la parentela y los invitados se acercan a comer. Incluso las mascotas familiares se acercan

---

<sup>80</sup> Los vocativos registrados para referirse a los Zetas por parte de los queños y sus vecinos regionales sufrieron una evolución a lo largo de los tres años de mi trabajo de campo. Si al principio se les llamaba “los primos” o “los amigos” [en el sentido de extraños], luego fueron “estas gentes” y, por último, “los malos”; por supuesto evitando nombrarlos directamente. El cambio denota una percepción que parte de lo neutral y culmina en lo peyorativo.

al festín. Al matancero se le entrega una parte de la carne como pago por su servicio, la dueña de la casa guarda el resto para el consumo familiar, del cual reparte a sus parientes y vecinos ausentes. Cocinar con leña –en el patio– a veces sobre fogatas en el suelo se constituye en un modelo paradigmático de la comensalidad colectiva en las Reliquias de las fiestas a los santos dentro de los límites del pueblo, y en los campamentos familiares –en el monte– durante las peregrinaciones.

En el ámbito familiar es frecuente que la esposa espere a su esposo para comer, aún si éste se demora varias horas por alguna eventualidad. En el polo contrario, la no invitación a comer a una fiesta familiar evidencia un conflicto serio entre algunos de sus miembros. Otras veces se les invita, a pesar de la distancia, con el fin de no radicalizar el conflicto –“al fin y al cabo somos familia”– o bien para contribuir al restablecimiento del vínculo. En un caso que atestigué, dos mujeres estaban enemistadas y la primera le había prohibido a su pequeño hijo tener contacto con la segunda, a sabiendas del aprecio existente entre ambos. Durante una fiesta patronal, el niño, junto con un grupo de menores, se sentó por casualidad junto a la examiga de su mamá y, en silencio, le ofreció galletas, un nexo alimentario preexistente entre ellos, manifestando de forma tácita la continuidad de su aprecio.

Incluso en el tiempo libre, fuera de las comidas principales, la oralidad aparece como puntuación de ciertos intervalos del día o del año: mascar chicle, mascar caña o quiole, pelar y comer cacahuates, semillas de calabaza o tunas; o bien, al mordisquear, como al desgaire, una vaina de mezquite o un palito.

El vínculo de la alimentación está simbólicamente valorado y se extiende hasta la comunidad de parientes que viven en los Estados Unidos, a quienes se les envían alimentos rituales y de la vida cotidiana. Entre ellos, las gorditas de horno o pan ranchero (hechos en el cocedor familiar), el quiole (corazón de maguey asado con piloncillo en horno de tierra), a veces pinole, todo ello a pesar de las restricciones aduanales alimentarias. Este intercambio entre los locales y sus familiares en el exterior se realiza por medio de visitas directas cuando se cuenta con pasaporte o por remesa en camioneta, cuyo encargado realiza viajes periódicos con encargos de ida y vuelta de San Marcos a Wichita, Kansas. Este esquema de remesas por *van* se ha socializado a otros pueblos de la región.

La relación de pertenencia simbólica de los migrantes con su tierra de origen puede alcanzar límites extremos. Una informante me relató el caso de un joven que tenía que llevar una *troca* a Colorado y sus paisanos queños allá le dijeron “no la laves, tráetela así enzoquetada, para tocar la tierra de San Marcos”. Así lo hizo y al llegar al puesto migratorio, los oficiales norteamericanos le señalaron la extrema suciedad del vehículo e ironizaron si en México no había agua suficiente para lavarlo, a lo cual él contestó que así la llevaba por encargo. Cuando llegó a su

destino, fueron todos los queños a tocar la tierra con las manos; incluso la del suelo de la camioneta “porque ahí se había subido mucha gente”.

La comida tiene un polo negativo, ya que puede ser el conducto para que una persona le *haga un mal* a otra. De ahí la recomendación de que, en caso de desconfianza, se haga una cruz sobre el plato antes de comerlo. Una informante afirma que por medio de una coca cola una persona envidiosa le *hizo un mal*; después de beberla se enfermó y acabó la prosperidad de su familia.

El nexu alimentario vincula, asimismo, la esfera de los muertos. El 2 de noviembre, los queños acuden al cementerio donde un sacerdote de la cabecera parroquial oficia una misa frente al pórtico de entrada, acto memorial y sacralizador del espacio. Además de arreglar las tumbas de sus parientes fallecidos, regarlas y adornarlas con flores y coronas, se acostumbra la vendimia de menudo, atole y tamales –alimentos rituales– en la explanada exterior del camposanto. En este caso *no hay anfitrión* de esta comida, ya que cada persona o familia debe comprarla; cada quien es su propio anfitrión. No hay exégesis al respecto pero es obvio que al efectuarse el consumo de alimentos junto a la barda o entrada del cementerio, se escenifica un rito alimentario entre la comunidad de humanos y la comunidad de muertos. En este tenor es significativa la crítica de una señora mayor respecto a la nueva costumbre, al final del novenario de difuntos, de ofrecer una merienda (atole, tamales u otro) en agradecimiento por los rezos. “Haz de cuenta que nos están dando al difunto en pedacitos”. Su observación adquiere peso si consideramos su pertenencia a la familia que durante años ha administrado una funeraria en Miguel Auza. Estas prácticas y glosas sugieren un intercambio entre esencias y cuerpos.

Una de las afrentas más graves es no asistir al funeral de un familiar directo, situación que se presentó en el caso de un anciano que no dio sustento adecuado a su esposa e hijos cuando joven. La cuenta de las acciones buenas o malas se resume en la muerte, ya que es *vox populi* que quienes dejan cuentas pendientes u obran mal, después de fallecer “andan *penando*” y su alma no tiene reposo. “Nomás viera como sueño a mi suegro... es que él no se portó bien con nosotros cuando el papá de mis hijos nos abandonó por otra mujer. Era su hijo y tenía responsabilidad, pero no nos hizo caso, tenía tienda y no nos daba nada para comer... [En el sueño] ora él me dice que vaya a la tienda y que agarre cosas”, se queja una informante.

Con respecto al ritual de la comida, una informante de Juan Aldama señala que las generaciones pasadas solían hacer “la señal de la cruz para empezar y terminar el día... para preparar la comida: antes de hacer las tortillas, arriba del comal, con la lumbre prendida y la mano mojada, se hacía la señal de la cruz... Para planchar: ‘En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo’... El comal va rezado. El cazo de la cajeta va rezado, y el cazo de los chicharrones. [Se reza] para el atole, para la masa de tortilla. Los primeros tamales que se acomodan en el bote

llevan la señal de la cruz” (Sara Moreno, 66 años, JAZ, 26-VI-2010). Esta continua solicitud de intercesión de la divinidad connota la peligrosidad latente del contacto con la alteridad.

La alimentación ritual rebasa el pan de cocedor y la Reliquia, si consideramos que danzar y caminar son formas de ofrendar corporalmente, *pagar mandas*, y, por tanto, nutrir a las divinidades. De ahí que dejar de cumplir los compromisos rituales sea impensable so pena de caer enfermos o enfrentar una calamidad en su familia o bienes.

En San Marcos tanto los danzantes que participan en procesiones locales como la gente común que anualmente peregrina a los santuarios nacionales con cierta frecuencia manifiestan que al ofrecer en sacrificio su cuerpo<sup>81</sup> –por medio de la danza, las caminatas extremas, o los desplazamientos distantes– están *pagando* una manda por un favor recibido de la divinidad. Aún si concedemos que estas ofrendas pueden inscribirse en la mística cristiana del sacrificio corporal y espiritual a semejanza del martirio de Cristo –hecho por demás evidente en la procesión de Semana Santa–, las mandas, procesiones, peregrinaciones y ofrecimientos a los santos parecen situarse más en una economía de dones y contradones.

### **Vestir el cuerpo**

Investir el cuerpo con ropa nueva es una constante en los rituales del ciclo de vida. Los padrinos de bautismo de un niño son los encargados de vestirlo, no sus padres; esta actuación guarda paralelismo con la que ejecutan los padrinos con la pequeña escultura del Niño Jesús durante el *levantamiento del niño* el Día de la Candelaria. El mismo proceso se verifica cuando los padrinos llevan a presentar a un menor al templo al cumplir tres años o cuando hace su primera comunión. Hay padrinos también para el vestido de quinceañera y, en algunos casos, para los distintos elementos del ritual de bodas. Si consideramos que el símbolo<sup>82</sup> es consustancial a la cosa simbolizada, entonces la ropa opera una transformación al connotar sobre el cuerpo un cambio de estado espiritual o una consagración a una deidad. En todos los casos los apadrinados y amadrinadas no son vestidos por sus padres sino por sus padrinos. La característica de la comunicación oblicua que rige la vida social es así reflejada en la esfera ritual.

En Cuencamé, para la fiesta de Santo Santiago algunas madres de familia llevan a sus infantes vestidos como el santo al cual le pidieron algún favor, generalmente de salud, en beneficio del niño. Llevar al niño vestido así forma parte de *la manda*. La representación humana de las figuras santas en las fiestas patronales, como la de la Virgen de Guadalupe en San Marcos

---

<sup>81</sup> Alvarado (2008: 18) utiliza la expresión *cuerpo en crisis* para connotar el esfuerzo físico y emocional al que se someten los peregrinos.

<sup>82</sup> Entiéndase símbolo en sentido geertziano como “cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una significación” ([1973] 2005: 90).

obedece a un principio semejante: encarnar al santo y ofrendar el propio cuerpo. El pago de manda expresa un principio isonómico que supone una devolución de un valor equivalente al favor recibido. Vestirse como el santo e ir a su santuario son el corolario de un proceso que inició con una petición. Si la ropa constituye el vínculo con la divinidad o su representación, entonces es dable suponer que el pago, además de la ofrenda corporal exteriorizada involucra una transmisión anímica en sentido contrario, cuyo operador es la vestimenta.

La relación de interioridad/exterioridad que se pone de manifiesto en una figura santa puede ser paradójica. En 2005, durante una fiesta patronal en el pueblo de Santiago, en el municipio de Cuencamé, mi cognición habitual fue desafiada durante la recolección procesional de tres imágenes santas: Santiago, San Joaquín y Santa Ana, en ese orden. Los danzantes se disponían a hacer la parada final, en el altar de Santa Ana, cuando observé que aún no habíamos recogido a San Joaquín, puesto que sobre el palanquín había dos imágenes de Santo Santiago, una grande y una pequeña. En un primer momento supuse que una era la principal y la otra la réplica, como es la costumbre regional de colocar santos domésticos junto al principal o patrón. Cuando pregunté a un danzante dónde estaba San Joaquín, mi interlocutor señaló hacia el palanquín. Volví a examinar a los santos montados en caballos blancos y ambos eran muy semejantes salvo por el tamaño y leves diferencias en los arreos. Pregunté a varias personas y todas me indicaban que el santo grande era Santiago y el pequeño San Joaquín. Sintíendome víctima de una broma, le pregunté a un niño y el menor tranquilamente me confirmó lo dicho por los adultos. Seguí la procesión. Al regresar a la capilla, volví a la carga con el Monarca. Insistí que en la capilla del lugar había un cuadro con el rostro de San Joaquín y que no se parecía para nada al santo pequeño. Mi interlocutor, sin inmutarse, dijo que así siempre había sido y que para ellos Santo Santiago y San Joaquín eran las dos estatuas que iban en el palanquín. De estas glosas se desprende que la interioridad predomina sobre la exterioridad; el cuerpo es contingente, la interioridad no; la apariencia externa puede ser la misma, los significados son diferentes.

Otra pista sobre la función del vestido<sup>83</sup> en el contexto ritual la proporciona el viejo de la danza de San Marcos, el cual posee un amplio repertorio de máscaras, cada una con su vestuario y accesorios correspondientes, las cuales usa con gran sentido estilístico. Él mismo refiere que

---

<sup>83</sup> En ocasiones el antropólogo funge como dispositivo etnográfico de contraste, sin proponérselo. En San Marcos, la ropa funciona como un marcador identitario y es objeto de análisis y comentarios. Con frecuencia las mujeres<sup>83</sup> me incitaban a usar vestido y me preguntaban si siempre andaba de pantalón, botas de campo y sin maquillaje, a lo cual les explicaba que por mi actividad en el semidesierto y lo difícil del terreno esta era la vestimenta apropiada. Cuando fui elegida “madrina de cámara” de una quinceañera me vestí “de mujer” con lo cual logré pasar la aduana simbólica femenina. Una tarde canicular en que usé falda larga y un amplio sombrero de palma, para protegerme del sol, fui confundida por mi asistente con “Testigo de Jehová” y otros más pensaron que yo era menonita. En Rayón, por usar una gorra color olivo el hijo de un informante pensó que yo trabajaba para el ejército. En este mismo pueblo, con posterioridad a una temporada en que sufrieron el acoso de un grupo delictivo, luego que partí le preguntaron a mi anfitrión si la persona que había estado en su casa pertenecía al cártel.

desde que se hizo viejo de la danza, cuando niño, y le regalaron su primer máscara, decidió que las subsecuentes tendrían que ser regaladas y no compradas por él.<sup>84</sup> “Ése es mi capricho”, señala. Él sólo compra el vestuario, según la inspiración que le provoca cada máscara, a veces en la frontera norteamericana de Ciudad Juárez. En las jornadas de la fiesta a los maderos puede usar un vestido por día o dos, dependiendo de la extensión continua o discontinua de las jornadas dancísticas. Entre sus híbridas caracterizaciones, que me tocó atestiguar, se pueden reconocer: “el político”, “el narco”, “el hombre de verde”, “el indio apache”, “el loco o drogadicto”. Con excepción de la del “hombre de verde” que usó cuando llevamos el madero a las labores (edición 2009) y que tenía un obvio parecido cromático con el ropaje del santo madero, las demás están referidas a seres humanos alogenos a la comunidad, de aparición esporádica. A estas caracterizaciones diurnas, hay que agregar las nocturnas, ya sea de monstruos o animales como el lobo o el toro o el gavilán.

Cabe señalar que el primer año que presencié la fiesta de la Santa Cruz, en la jornada ritual del día 3, el viejo de la danza solicitó mi gorra “de reportera” para usarla en una secuencia de la danza,<sup>85</sup> con lo cual metonímicamente *me personificó* como agente externo, al tiempo que *me integró*, siguiendo un principio metonímico, a la danza que yo estaba fotografiando y grabando, protegiéndola así de mi visión continua. Ese día tomé unas fotos desde el campanario de San Marcos para poder visualizar la formación en cruz de los danzantes. El día 4 durante la caminata para llevar al madero a las labores entrevisté con cámara de video a Bernabé. Muy pendiente de mis movimientos, el viejo de la danza me preguntó si había logrado fotografiar en toda su extensión la cruz de jinetes con la caravana peregrina cuando llevamos el madero a las labores. Le contesté que esto no había sido posible debido a la falta de elevaciones en la llanura, que para ello sería necesario hacer una toma aérea. Para mi sorpresa, en la última jornada ritual, el viejo caracterizado como político, transformó su discurso en una alegoría tecnológica, al prometer a los queños, con su proverbial estilo hiperbólico, las siguientes obras: en vez de un drenaje común y corriente, mejor construiría un drenaje aéreo para San Marcos; así mismo encargaría ‘a sus ingenieros’ el diseño de un tobogán desde el Cerro de la Cruz hasta la presa de Santiago; y, entre otras cosas, las señoras ya no tendrían que lavar a mano o batallar con lavadoras descompuestas puesto que él les regalaría unas cubetas que no sólo lavaban y exprimían solas, sino que la ropa ya salía planchada.

Las vestimentas del viejo de la danza de San Marcos podrían definirse como variaciones “modernas” del tipo clásico de los viejos de la danza de Miguel Auza, en los cuales predomina la representación de un ser híbrido entre vaquero y animal. En resumen, en todas sus

---

<sup>84</sup> El primer evento marca la tendencia de la serie sucesiva.

<sup>85</sup> La misma solicitud me fue hecha, por el viejo de otra danza, en honor al Señor de Mapimí, en la localidad de La Flor de Jimulco, mpio. de Torreón, Coahuila, en 2005.



personificaciones el viejo de la danza queño representa una *alteridad divina, humana, animal o fenoménica*. Durante cierto tiempo el viejo de la danza trabajó de “payaso de rodeo”, circunstancia que indica la relación de isomorfismo entre los planos social y ritual.

Las exégesis más relevantes, verbales y no verbales, fueron las derivadas de sus actuaciones como político y como indio apache. En 2009, como político, el viejo se apoderó del personaje, o mejor dicho, *el personaje habló a través de él*. En 2010, también para la fiesta de la Santa Cruz, su caracterización como apache obedeció a un contexto particular en San Marcos: la visita de la Danza Apache de Ciudad Juárez, dirigida por un migrante queño. Al vestirse y usar una máscara de indio con una pluma en la cabeza, su papel como mediador simbólico entre la comunidad y la danza apache visitante no podía ser más claro. En este caso, su personaje mantuvo cierto hermetismo a la manera de los nativos americanos, exageró su lenguaje corporal como danzante indio, y ocasionalmente bromeó con los danzantes apaches, fungiendo así como interlocutor liminoide entre lo local y lo extranjero. “Cuando me pongo la máscara me transformo”, dice Bernabé. “Cuando no es tiempo de fiesta y quiero hacer la voz de viejo no me sale, no me acuerdo, hasta que me pongo la máscara entonces sí puedo”. Es decir, el vestido opera una transformación de la naturaleza del sujeto, insuflando en el cuerpo, de forma transitoria, un personaje o entidad espiritual. Una transformación similar opera al nivel identitario, ya que Luis Carlos Jáquez Espino recibió un nuevo nombre al ingresar al campo ritual como viejo de la danza: “Mis maestros me pusieron Bernabé”.

El tema del vestir el cuerpo será retomado, más adelante, al explicar las simbolizaciones en torno al Santo Madero.

## **Conclusión**

¿Cuál es la lógica que prima en estas relaciones? Primero señalemos las regularidades: a) el cuerpo y la vestidura externa son contingentes; b) la ropa posibilita una transformación de las interioridades; c) los intercambios corporales, por la vía alimentaria, sexual o procreativa, determinan la naturaleza de los cuerpos; d) las contigüidades entre cuerpos y espacios de distintos órdenes provocan una afectación de las interioridades, manifiestas en signos externos corporales; e) el cuerpo social forma una unidad integrada, es extensivo a una serie de cuerpos de distinta clase, humanos o no humanos, posee fronteras que no deben ser transgredidas, y se vincula con espacios y elementos significativos del paisaje, incorporados cíclicamente por medio de procesiones, peregrinaciones o relaciones de intercambio ritual; f) el entorno natural, a semejanza del cuerpo humano, sufre cambios de estado, con temporalidad estacional o anual, que también demanda rituales, impostergables, que posibiliten o apoyen su transformación o regeneración cíclica. En resumen, el *socius* está regido por una metafísica basada en una economía de las interioridades.



## 5. Cuerpo, enfermedad y ritual terapéutico

El cuerpo humano, en el entendimiento queño, aparece como un vórtice de representaciones sociales y rituales, de manera similar al cuerpo de la casa o al de la parcela. Así como la dinámica peregrina articula los distintos rumbos geográficos y sus espacios significativos en una unidad territorial, el cuerpo humano deviene topografía simbólica donde se efectúan recorridos y acciones rituales. En este capítulo se hace un ejercicio inductivo para identificar los principios generales que configuran el complejo salud-enfermedad desde la práctica terapéutica tradicional.

El corpus de entrevistas incluyó a especialistas como *curanderas*, *sobanderas*, *una partera* y amas de casa con práctica en la materia. Más que en cualquier otro dominio de la vida social, las ideas sobre la corporalidad se encuentran objetivadas en los rituales curativos que en su conjunto forman un complejo simbólico.

Si bien el propósito de este apartado es identificar y analizar el discurso y la praxis *emic* relativos a las prácticas terapéuticas sin imponer marcos teóricos externos, no puedo dejar de acreditar la aplicación de algunos conceptos acuñados por Alfredo López Austin: entidad anímica, centro anímico y correspondencia cuerpo-cosmos ([1980] 2008: I-221, 395), cuya resonancia en los datos etnográficos es evidente, aunque culturalmente distinto en el marco de un sistema de transformaciones amerindio. Respecto a la correspondencia cuerpo-cosmos, el autor señala:

Los hombres parten de las representaciones de sus realidades naturales y sociales para dividir, animar, estructurar y normar el cosmos. En su propio orden social ven las bases reguladoras de la naturaleza, y de las leyes universales así concebidas toman los principios que autenticarán, fincarán y legalizarán el mismo orden humano del que originalmente proceden (López Austin, [1980] 2008: I-395).

### **Las especialistas, su iniciación y sus remedios**

La curandera de San Marcos, Julita Lugo, nació en Juan Aldama, se crió en Jaralillo (municipio de Nieves) y vino a residir a San Marcos por matrimonio. Fue la mayor de siete hermanos; nació en 1914 y lleva curando 61 años. La puerta de su casa abre directamente a un cuarto-altar dedicado a la Virgen de Guadalupe con un par de figuras del Santo Niño, entre otros santos. Ella afirma haber estudiado en “centros sagrados de Zacatecas” (23-VI-2009); al evocar su iniciación declara: “Yo aprendí por mi cuerpo, por el espíritu” (30-VII-2010); en suma, su conocimiento proviene de la interioridad, constituye una revelación. Pastora de niña, al acompañar a su abuelo al monte estuvo

en contacto con los elementos naturales y conoce una gran variedad de plantas medicinales.<sup>86</sup> Tiene una mirada brillante y profunda, anda descalza, suele estar rodeada de perros advenedizos. Dos de ellos, *Quenanday* [Quién-anda-ahí] y *Tiempo*, ostentan nombres metafísicos que connotan las esferas de acción de su dueña. Cura con yerbas y hace limpias con botellitas de alcohol y, para casos graves, utiliza ácidos de oro y plata, medidos en onzas, conseguidos en minas por encargo de sus pacientes. Las botellitas de ácido son enterradas en el patio después de las sesiones curativas.

Esa es cosa sagrada; quema; no cualquiera lo agarra. Es para limpiar el cuerpo, para enfermedad de susto y fiebre. Para curar [a] una persona muy enferma, desahuciada [...] hasta vienen a buscarme de Estados Unidos pa' que los cure" (Julita Lugo, 97 años, SM, 15-VII-2011).

En efecto, es frecuente ver *trocas* con placas norteamericanas estacionadas afuera de su casa en temporada de fiestas o vacaciones. En la terapéutica de doña Julita se fusionan la herbolaria y los metales mineros. La curación por fuego o metales quemantes aparece como un remedio radical para males extremos, en una dinámica de balance que se basa en la polaridad caliente-frío.

Con modestia, la curandera afirma: "no sé ni cómo curo, fíjese". Su señalamiento es similar al de la sobandera de Rayón, Josefa Herrera, la cual sólo se considera un instrumento de curación: "Mi Padre Dios es el que los cura. La Virgen de Guadalupe es la que los cura. Yo nomás les pongo las manos". El mismo principio de intermediación aplica en el contradón, cuando doña Julita pide que el dinero del pago se deposite junto a la imagen santa.

Las parteras empíricas fueron en el pasado el único recurso médico disponible en los ranchos; eran "líricas por la voluntad de Dios". Antonia García nació en Pánuco de Coronado y reside en El Alamillo. "Una señora que era partera tenía una nuera. La nuera me decía que me arrimara: 'pa' que *mires*'. Yo nunca estudié con los doctores." Doña Antonia es Testigo de Jehová. "Antes cuando era católica rezaba un padrenuestro [antes de curar]".

Doña Josefa Herrera es sobandera; tiene 86 años, nació en Sombrerete pero se crió en Rayón. Ella refiere su iniciación: "Mi abuelita curaba todo eso. Yo aprendí nomás *viendo*. Me encomiendo a la Virgen Santísima y a mi Padre Santísimo".

De los testimonios anteriores se desprende que la práctica terapéutica, a semejanza de otras habilidades culturales, proviene de la interioridad por medio de la revelación, o bien, del aprendizaje por medio de la instrucción a cargo de especialistas, y su eficacia es posibilitada por intermediación de una fuerza divina.

---

<sup>86</sup> Varias de las plantas referidas por doña Julita, con nomenclatura y usos terapéuticos parecidos, son mencionadas en la relación del beneficiado de Nieves, Joseph Mathias de Vergara, en el siglo XVIII (De Vergara [1777] 1994: 22-23).

Entre la variedad de remedios utilizados figuran ciertos vegetales, animales, minerales, alimentos, metales, tierra, agua, vapores y fuego, así como secreciones o partes corporales: saliva, cabello, el ombligo, entre otros.

### **Taxonomías corporales**

Basándome en la lógica de lo concreto (Lévi-Strauss ([1962] 2003), o sea la taxonomía resultante de las relaciones entre las cualidades sensibles de los objetos, busqué el marco clasificatorio donde se insertan los principios de la práctica terapéutica.

La dualidad femenina-masculina permea el discurso queño sobre el mundo natural. El cuerpo humano sirve como referencia metafórica de otros existentes: “La triga es una espiga que no tiene barbas y el grano está más grandote que el trigo que sí tiene barbas”. Además de las distinciones usuales como la de caballo-yegua, lingüísticamente el género se explicita: víbora y víbora, golondrina y golondrino, coyote y coyota, etcétera. Las características corporales y la diada macho-hembra marcan la diferenciación en animales y vegetales: “El cenizontle es delgadito y la cenizontla ancha”. “Los señores de antes decían maíz macho, el más ancho, y hembra, delgadito”. “El frijol canaria es más amarillo, más larguita, como almohadita; el canario, más clarito, más chico, más bolita”.

Los queños distinguen variaciones sutiles de los cuerpos y sus relaciones de contigüidad en tiempo y espacio con otros seres: “El Lucero salta; se apaga y se vuelve a ver más arriba. Unas tres veces salta. Y adelante retiradito va una estrellita chiquita”. La observación y connotación corporal es una constante: “Un caballo ligero y largo que jugó para el 13 de mayo le pusieron El Coyote”, “Los pollos *búlicos* les sale una manchita blanca en la cabeza y son pintos de todo el cuerpo”. Los caballos son identificados por sus características cromáticas, a veces relacionadas con existentes astrales, vegetales o animales: negro lucero, flor de durazno, palomo, jovero, tordillo, bayo, oscuro, alazán, pinto, colorado, moro, prieto azabache... Y así por el estilo.

En la nomenclatura de algunas yerbas encontramos yuxtaposiciones semánticas entre existentes de distinto orden ontológico. Ya sea que ostenten nombres de animales que las frecuentan, o bien, que posean una morfología que las relaciona con éstos. Entre ellas, doña Julita Lugo refiere: epazote de zorrillo (*Chenopodium graveolens*), yerba del perro (n.i.), yerba del sapo (*Eryngium heterophyllum*), orejuela de ratón (*Dichondra argentea*), yerba del burro (n.i.), yerba de la víbora (*Castilleja scorzonifolia*) o yerba de la golondrina (*Euphorbia maculata*). Fundada en una lógica asociativa, los nombres pueden connotar el florecimiento de una planta en contigüidad

temporal a la fiesta de un santo, como la flor de San Juan (*Bouvardia longiflora*), o por semejanza morfológica con un símbolo, como la yerba en cruz (*Euphorbia lathyris*).<sup>87</sup>

En resumen, la dualidad y una lógica relacional entre los objetos de distintos órdenes organizan las ideas en torno a la corporalidad en sentido amplio.

### La permanente vulnerabilidad de los cuerpos

La reconstrucción de la teoría ranchera sobre la salud y la enfermedad se hizo a partir de los esquemas de la práctica en contextos y situaciones particulares.

Una de las primeras lecciones sobre el cuerpo la obtuve casi de inmediato en 2009 cuando visité San Marcos para asistir a la fiesta de la Santa Cruz, en el marco de la alerta epidemiológica nacional contra la influenza. Acatando la disposición oficial, viajé con el tapabocas puesto. Sin embargo, ni en las calles de Miguel Auza o San Marcos había personas embozadas y mi aspecto más bien suscitó sonrisitas. Mi asombro creció cuando indagué en la clínica queña la razón y la enfermera me dijo que habían enviado todos los tapabocas a Durango, pues allí *sí los necesitaban*. Algunas personas, entre ellas el viejo de la danza, me aseguraron que no tenía nada que temer ya que todos en San Marcos eran sanos y que *nunca* había habido influenza allí. Esto que al principio me pareció irrazonable desde mi lógica citadina pude comprenderlo después a la luz de la mecánica cognitiva expresada en la esfera temporal con la aparición de las señales del

---

<sup>87</sup> Agradezco al Dr. Víctor W. Steinmann, del Instituto Nacional de Ecología (SEMARNAT), su colaboración para la identificación de la *Euphorbia lathyris*. Comunicación por intermediación del Departamento de Botánica del Instituto de Biología-UNAM, 30-VIII-2011. Aunque hay otras especies del Genus *Euphorbia* endémicas en el país (Martínez Gordillo *et al.*, 2002: *passim*), la *Euphorbia lathyris*, según Steinmann, especialista en este taxon vegetal, es una planta “introducida a México” proveniente de Europa.

En la *Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana* (UNAM) la *Euphorbia lathyris* no aparece registrada. Por su parte, Conabio la clasifica como especie invasora con el nombre de “tártago”, término con el cual se le conoce en España, donde se conoce como *lechetrezna*, *cagarríos*, *tártago de judas*, *tártago de la cruz* o *yerba topera* debido a que su raíz venenosa mata a los topes. En Estados Unidos de Norteamérica es conocida como *mole plant* (planta topo).

Si bien las Euphorbiaceae aparecen mejor representadas en los ámbitos tropicales, subtropicales y templados, también existen en contextos desérticos, siendo algunas cactáceas y suculentas las más características. En el norte mexicano, por ejemplo, la candelilla (*Euphorbia colorata Engelm*) o la Sangre de Drago (*Jatropha dioica Sessé ex Cerv.*) pertenecen a esta familia. Según un estudioso de la zona árida de la Murcia española, las Euphorbiaceae tienen continuidad en hábitats terrestres, aéreos, acuáticos y subterráneos: “desde altos árboles forestales hasta lianas, incluyendo arbustos, hierbas anuales y perennes, suculentas geofitas y plantas acuáticas flotadoras [...] muchas de sus especies fueron utilizadas por las sociedades más primitivas [...] El latex de varias especies de *Euphorbia*, *Aleurites*, *Crotón*, etc. se ha utilizado como veneno para matar peces o en cebos para envenenar grandes animales” (Pascual Villalobos, 1992: 39, 40 y 42). Según Conabio, a esta familia pertenecen también la *Manihot utilissima*, “un arbusto originario de Brasil pero cultivado en todo el trópico”, de cuyos tubérculos amiláceos se obtiene la tapioca; la *Hevea brasiliensis*, de cuya corteza se obtiene el caucho, así como la yuca o mandioca (*Manihot esculenta*). Algunas *Euphorbiaceae* crecen en campos no cultivados y a la vera de los caminos, ubicaciones que, para efectos de nuestro análisis, denotan su carácter como entidad de umbral.

tiempo o avatares que marcan ciclos de bienestar o desgracia, como se analiza más adelante en el capítulo sobre el tiempo. Desde la visión *emic*, la ausencia de un signo precursor indica que no hay peligro.

Tuve conocimiento preliminar sobre la noción de enfermedad como resultado de la influencia de un agente externo por medio de circunstancias particulares. En una ocasión llegué con una semana de anticipación a la fiesta patronal de El Alamillo, como parte de un ciclo de etapas de campo en diferentes localidades. Las jornadas de acompañamiento de la danza a la intemperie, con heladas tardías y tolvaneras frecuentes, me ocasionaron una severa afección respiratoria que obligó a suspender mi estancia. Al momento de despedirme, la dueña de la casa me dijo con aprehensión: “Nosotros no tuvimos nada que ver”, con lo cual ella quería asegurarse que yo no atribuía a su grupo familiar la pérdida de mi salud. A la inversa, en otra ocasión, la nieta de una familia que me hospedó amaneció con irritación en la piel de la cara, síntoma que su madre y abuela atribuyeron a mi propia afección de rosácea y me solicitaron administrarle el gel de sábila que yo uso para el efecto.

Una vez una informante de Miguel Auza refirió que tenía un hermano enfermo al cual llevaba cada sábado al Ojo Caliente con objeto de rehabilitar sus piernas por medio de baños de inmersión. Se trata de una poza rodeada de árboles y situada muy cerca de las labores de San Marcos. Al fondo de ella se advierten unos agujeros pequeños de los cuales brota el agua caliente a borbollones. Según la glosa, a este sitio acuden personas enfermas de distintas localidades duranguenses, zacatecanas<sup>88</sup> e incluso de la ciudad de Torreón. Los queños dicen que el agua está tan caliente que se puede *pelar* una gallina. En otro pueblo, una persona se quejaba de sus dolencias articulares y le pregunté si visitaba el Ojo Caliente; a lo cual ella repuso que allí llevaban gente con cáncer y que el agua estancada resultaba muy peligrosa pues “allí se quedaba la enfermedad”. De este planteamiento se infiere que el cuerpo humano es *permeable* y la enfermedad una entidad con agencia.

La primera informante declaró que “los que saben”, o sea las personas mayores, recomendaban no estar demasiado tiempo inmerso en el agua caliente, mojarse la cabeza para que salga el vapor del cuerpo, entrar y salir rápido de la poza y reposar cubierto con una cobija ya que es peligroso exponerse a una corriente de aire (Carolina González, 45 años, MAZ, 18-IV-2011).

En otro caso, un hombre mayor comentó “es malo *recordar* [despertar] a los niños cuando van cruzando el agua”. Se refería al atravesar un arroyo con un niño dormido, el infante era susceptible de ser afectado por alguna cualidad peligrosa del *agua corriente*. La observación remite al tema del sueño. Cuando una persona se despierta se dice que “ya recordó”, como si al

---

<sup>88</sup> Entre éstas mencionó Ramón Corona, Veinte de Noviembre, Carrillo Puerto, Purísima, El Alamillo, Rayón, Juan Aldama, Ciénega, Carranza y Miguel Auza.

dormir el cuerpo se vaciara de su identidad, de manera parecida a lo que ocurre con la muerte. Por tanto, el umbral entre el estado de vigilia y el sueño aparece connotado como un estado de vulnerabilidad debido a que el cuerpo está ‘desocupado’ o ‘en tránsito’ y necesita *reintegrarse* para volver a la conciencia humana.

Una práctica común de los queños al nadar en Los Álamos, unos esteros que provienen del Ojo Caliente, es untarse el rostro con la arcilla de la orilla. Según mi anfitriona, este barro posee una cualidad suavizante. Su ubicación en el umbral del agua y la tierra sugiere un rito homeopático para contrarrestar la letalidad del agua.

Como otros conceptos que forman parte del orden simbólico de los queños y sus vecinos regionales, el agua aparece en las glosas con un valor ambivalente: por un lado se le considera fuente de vida, y por el otro, elemento peligroso. Una informante de Rayón dijo que su abuelito nunca se bañaba, sólo se lavaba los brazos, los pies y la cabeza. Una mujer de la misma familia afirma que el vigor del que goza a su avanzada edad se debe seguramente a que no se baña. Estas prácticas sugieren, desde el punto de vista *emic*, que el contacto frecuente con el agua puede degradar la energía vital del cuerpo y acortar la vida.

Los cuidados del cuerpo están ilustrados en el caso de Dieguita, una anciana viuda que asistía de mañana en su casa “porque le daba pena molestar a sus familiares”, pero que a media tarde se iba a casa de su sobrino para hacer sus alimentos y pasar la noche. Una petición constante de su parte era que si se ponía enferma de muerte, la llevaran a casa de su pariente para no morir sola. Y así ocurrió una tarde de julio de 2011. Como rasgo general, las ancianas o tías se procura que no duerman solas y son acompañadas por nietas o sobrinas. O bien, cuentan con la compañía de una niña dada en adopción por sus padres.

El estar solo,<sup>89</sup> además de su carácter antisocial, es una condición indeseable para el cuerpo humano por su condición vulnerable. En consecuencia, tácitamente es protegido con la compañía de otras personas, sobre todo en transiciones como el sueño y la muerte. Por otro lado, si no hay nadie en la casa, es común que las amas de casa enciendan el radio o prendan el televisor, a veces con volumen alto, para sentirse acompañadas.

La vulnerabilidad corporal no sólo atañe al cuerpo humano sino que es extensiva a los objetos manufacturados o industriales que desde la perspectiva occidental se consideran inertes. Un Monarca dijo que una máscara se había partido porque “le hicieron ojo”. A las camionetas se

---

<sup>89</sup> El tema de viajar sola de Torreón a San Marcos, aun contratando guías para los desplazamientos interregionales, fue motivo de comentarios y repetidas reconvenciones por parte de la gente de mi entorno de trabajo de campo; incluso un piquete de soldados coreó un asombrado: “¡¿Anda sola?!!” Así las cosas, doña Juanita Paz me dio para mi protección corporal una medalla milagrosa y los esposos Ramos un San Judas Tadeo para mi coche. Además del contenido simbólico intrínseco, los comentarios aluden a la condición de género y a la peligrosidad de caminos y carreteras.



les abren cajuelas y puertas para rociar con agua bendita su interioridad y exterioridad. Aparatos u objetos de la casa son susceptibles del mismo rito de *limpia* corporal que los humanos. “Un *mueble* que *no quiere jalar*, o algo que tenga en su casa, que le tienen envidia. Limpiarlo con un huevo tres días hasta que quede *natural*”. El color rojo se usa para proteger no sólo el cuerpo humano, las plantas o los animales, entidades orgánicas, sino el molino de maíz, los tractores y la vestimenta de los santos.

Por otra parte, el sexo es visto como un usufructo del cónyuge sobre el cuerpo de su mujer. Al preguntarle si la prescripción de cuarentena postparto realmente se cumplía, una informante replicó: “No fijese, este hombre a los diez días *me usaba*”.

El lugar donde una persona nació, se crió o enterró su ombligo tiene una alta significación espiritual. En El Alamillo un abuelo dijo que heredaría su casa a su nieto y no a sus hijos porque ese niño había nacido en ella y tenía más derecho. Se enfatiza la pertenencia de los cuerpos a los lugares de origen, su necesaria reintegración y acompañamiento por los deudos a su destino final. Cuando un queño muere en la Unión Americana se realizan gastos elevados para traer su cuerpo a enterrar a San Marcos. Si los parientes del exterior no pueden venir a su funeral por razones laborales o migratorias, solicitan el envío de un video que incluya la grabación del cortejo fúnebre, la despedida colectiva en el panteón y la bendición de los parientes en torno al féretro; el video funge como sustituto de la presencia personal. Esta práctica funeraria mutualista se observa también en los pueblos vecinos.

De las glosas anteriores se desprenden varios supuestos: a) el cuerpo humano es permeable y susceptible de ser penetrado por fluidos contaminantes o seres metafísicos peligrosos; b) el agua, estancada o corriente, y el aire pueden tener cualidades deletéreas; c) los extremos caliente y frío son causa potencial de enfermedad; d) la transición corporal del agua caliente al aire frío es peligrosa; e) el sueño es un estado de vulnerabilidad corporal; f) los infantes son susceptibles de desprendimiento anímico; g) el sexo es equiparable a un usufructo; h) el cuerpo del difunto debe ser reintegrado a su lugar de origen, connotado simbólicamente por el ombligo, y i) algunos objetos fungen como extensiones corporales.

Entre los síndromes y enfermedades registrados entre los queños y sus vecinos regionales figuran *el embarazo*, *el latido*, *la bilis*, *la mollera*<sup>90</sup> *caída*, *el susto*, *el susto pasado*, *el empacho*, *la*

---

<sup>90</sup> La *mollera* es el nombre popular de la fontanela anterior, llamada también frontal, mayor o bregmática. La fontanela designa el espacio membranoso existente entre los huesos del cráneo antes de su osificación completa. La que se localiza en el vértex de la bóveda craneana del recién nacido es la fontanela de mayor tamaño y la que tarda mayor tiempo en cerrarse, entre los 13 y 14 meses con variabilidad entre 4 y 26 meses (cfr. Bustamante, Miquelini, D’Agustini y Fontana, 2010: 254). La fontanela es romboidal y forma el centro virtual de una cruz cuyos ejes están constituidos por la intersección de las suturas craneanas. El eje vertical estaría formado por la sutura metópica que une las dos mitades del hueso frontal entre sí, y que se prolonga en la sutura sagital, la cual une ambos huesos parietales entre sí. El eje horizontal estaría delineado, a su vez, por la sutura

*tiricia, el ojo, el mal aire, o bien la dolencia de dientitos, andar espinado, el sarampión, entre otros. Para las patologías causadas por la brujería se usan los términos hacer un mal o tener mala enfermedad.*

Como es deseable suponer, en su mayor parte estos síndromes o afecciones forman sistema, es decir, participan de principios estructurales comunes fundados en un *entendimiento del mundo*.

Trataremos de identificar estos principios estructurales en una selección de ejemplos.

### **El cuerpo como esquema cósmico**

Jacques Galinier concibe el *entendimiento del mundo* desde una perspectiva que considera la relación dinámica entre cuerpo y universo, la multisensorialidad en oposición a la visión, así como los presupuestos conscientes e inconscientes presentes en las lógicas indígenas (1999: 101-102).

En nuestra región de estudio estos presupuestos se ponen de manifiesto en los esquemas corporales de la práctica terapéutica.

Entre los queños y sus vecinos regionales se considera que *el latido* es un principio anímico ubicado en el centro del cuerpo, específicamente en el ombligo. “El latido es la vida. El latido es el eje del cuerpo, porque si se le desparrama a usted el latido, no tiene fuerzas, no tiene ganas de comer”. Los síntomas del latido son el brinco del ombligo y traer la boca seca o amargosa. La estasis anímica y el decaimiento físico causados por el desplazamiento del latido se curan mediante la intervención de una curandera. *Juntar el latido* consiste en reunir la energía disgregada, de la periferia del cuerpo hacia el centro, con movimiento centrípeto desde cabeza y extremidades. En esta curación es fundamental la acción cinestésica<sup>91</sup> de las manos de la curandera al percutir con el puño cerrado sobre el dorso de la mano (como amortiguador) encima de la fontanela, y friccionar desde de los dedos a lo largo de brazos y piernas, más el uso de coadyuvantes calientes o fríos para restablecer el equilibrio perdido:

El latido está en la boca del estómago o lo trae regado por el cuerpo. Primero sentado [el paciente], empieza en la cabeza con tantito alcohol y le da *tres golpes* en *la mollera*; la

---

de las placas frontales con los parietales. En términos fisiológicos existen seis fontanelas: la *anterior*, situada entre hueso frontal y parietales; la *posterior*, también llamada menor o lambdaidea (en forma triangular), situada entre los parietales y el hueso occipital (encima de la nuca); la *anterolateral* o esfenoidal y la *posterolateral* o mastoidea, estas últimas en las caras laterales del cráneo.

<sup>91</sup> No confundir *cinestesia*: “percepción del equilibrio y de las partes del cuerpo” (*DRAE*) con su homófona *sinestesia*: término biológico para designar una “sensación secundaria o asociada que se produce en una parte del cuerpo a consecuencia de un estímulo aplicado en otra parte de él”, o su acepción psicológica: “imagen o sensación subjetiva, propia de un sentido, determinada por otra sensación que afecta a un sentido diferente” (*DRAE*).

soba hasta la cintura bajando desde la cabeza. Luego acostado, los brazos [desde las manos] y las piernas [desde los pies] hacia el centro del cuerpo. [Sobre el ombligo] se le pone un *confortativo* de papa machucada con alcohol, o plátano machucado con alcohol. Siente la boca amargosa. Le da a tomar *prodigiosa* [*Ambrosia artemissifolia*] tres días como agua de uso, la conocen como *ajenjo*. Los primeros días que está *malote* no la siente amargosa hasta el segundo día ya se siente mejor y ya la nota amargosa. Al adulto lo curan en la mañana y se lo cambian [el confortativo] al día siguiente. La papa la deja *chupada y negra*. Se tira el confortativo y se pone otro. Son *tres días* [...] A los niños se les deja el confortativo nada más un ratito [porque es fuerte] (Josefa Herrera, 86 años, RYN, 12-VII-2011).

Existe una variante de curación del latido donde el paciente es colocado en postura de parto:

Acostado en la cama con las piernas flexionadas se golpea *tres veces* la rodilla y luego las manos en las palmas y *dos golpes* en la cabeza. En la rodilla retacha [se refiere al movimiento de sobar recogiendo el latido]. Y ya se soba y se recoge en la boca del estómago. Y ya se lo amarra en el ombligo *un muñequito* de papa rallada cruda con alcohol y envuelto en tela. Al otro día se asoma [para revisarlo] y si ya está en su lugar el latido ya está bien y da mucho apetito. La papa, *deatiro seca* al otro día [...] También puede hacerse con gajitos de naranja pelados, envueltos y vendados; se hace un muñequito, así un envoltorio de tela, luego se les vacía el alcohol (María Núñez, 75 años, SM, 13-VII-2011).

El esquema del cosmos aparece sugerido por las cuatro esquinas representadas por las extremidades y lo alto, por la cabeza. En el siguiente ejemplo, el territorio hidrológico emerge en un esquema corporal de la curación *de susto*:

A las meras doce se tiende al paciente, acostada, afuera –en el patio o en el corral o a pleno sol–. [Boca arriba.] Abajo del paciente se pone un costal o tapete. La persona con los brazos extendidos y los pies juntos. Entonces se le raya [el contorno] el cuerpo con un cuchillo. *Encimita de la cabeza un pocito, junto a la punta de cada mano van los pocitos y otro abajito de los pies juntos*. Cada pocito se llena de agua bendita, y donde le entró el susto se consume el agua bendita. Le reza: “en el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. [La cruz se hace arriba-abajo y luego izquierda-derecha por encima del paciente.] Luego lo levanta, [lo lleva] a acostar y no debe voltear para que no levante *lo que dejó*.<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Una constante en las exégesis sobre el cuerpo es nombrar al agente alógeno ligado al inframundo mediante una perífrasis o un eufemismo, como un rasgo proscrito del discurso. Desde mi punto de vista, esta elusividad presente en distintas sociedades rurales norteñas pudiera datar de la época de la evangelización franciscana, cuando cualquier alusión a un elemento no católico era fuertemente castigada, según se desprende de las propias crónicas de evangelizadores como Arlegui ([1737] 1851, *passim*).

Se acuesta y suda mucho. A veces se quedan dormidos [si están muy asustados].  
Depende de cada paciente (Trini Valtierra, 42 años, SM, 14-VII-2011).

Los pocitos de agua<sup>93</sup> son metáforas, a escala corporal, de los rumbos acuáticos situados en cinco sierras con santuarios marianos que conforman sitios de peregrinaje en fechas que marcan el inicio y el fin de la estación lluviosa. Los rumbos del paisaje pluvial están connotados por entidades anímicas; de ellos provienen las nubes precursoras de las lluvias, así como el trueno o los vientos. Esto se precisa con detalle en el capítulo sobre la parcela y la lluvia.

En otra modalidad, la *barrida para sacar el susto* se verifica en el umbral de la puerta:

Se cura con un ramo de pirul y tres credos. Acostado en la cama, tapado el paciente con una sábana incluyendo la cabeza. Se hacen los manojitos de pirul *uno pa' cada pie y uno pa' cada hombro*. Se rezan tres credos y se van colocando [los manojitos] de izquierda a derecha. Se le ponen los manojos encima de la sábana. A las meras doce cuando está entrando la raya del sol [por el umbral]. Acostado [el paciente] en el marco de la puerta. De la cintura para acá [interior de la casa] los pies, y de la cintura para arriba en la parte iluminada [exterior de la casa]. [Se le pone] una cobija y una almohada. Una sábana arriba. Pa' que no le caigan las bolitas. Los cuatro ramitos de pirul ya usados se llevan a tirar al centro de las cuatro esquinas de la calle. Cuando estuvo rezando estuvo barriéndolo en forma de cruz, todo el cuerpo y los va colocando [los ramitos] (Josefa Herrera).

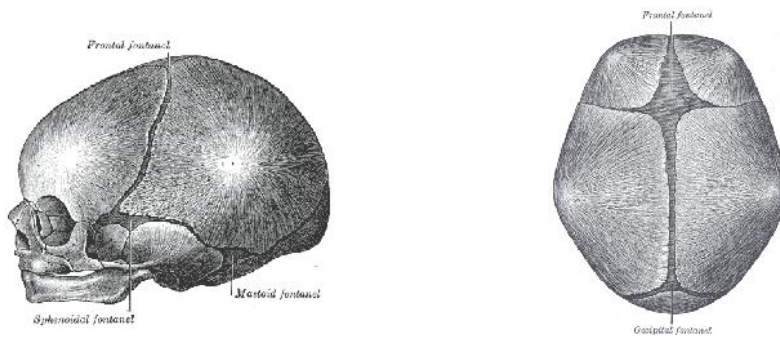
Los cuatro rumbos simbolizados por los hombros y los pies, así como la mitad superior del cuerpo del lado solar y la mitad inferior del lado nocturno construyen la metáfora del cuerpo-cosmos.<sup>94</sup> Al aprovechar el umbral temporal del mediodía, el proceso humano es ayudado por el *barrido* cósmico de la luz solar que ingresa por la puerta. El esquema binario que opone la luz a la oscuridad aparece en otros órdenes simbólicos, como se discute en capítulos subsecuentes.

Los desechos de la curación son conjurados al tirarlos en el axis de un cruce de calles, donde el tráfico humano, vehicular y los vientos ayudan a disipar los humores patógenos.

---

<sup>93</sup> En un ejido de la vecina Comarca Lagunera, en 1953, Isabel Kelly registró curaciones similares: cruces con saliva; signos de la cruz sobre diversas partes del cuerpo; limón rociado sobre el suelo en forma de cruz; demarcaciones sobre la tierra con cuchillo o con pocitos de agua en forma de cruz; pasar el cuerpo de un infante en forma de cruz sobre una vela; agua aventada hacia los rincones en forma de cruz; brincar sobre un incensario en forma de cruz sacudiendo la ropa; curaciones con hierba en cruz, y constantes referencias a la cruz en los rezos (1965: 24, 42, 47, 49, 50, 59-60, 65, 71).

<sup>94</sup> El principio isomorfo entre cuerpos se confirma en la reclamación de un informante al verme guardar unas fotografías con la imagen de su tío materno hacia abajo en una bolsa de plástico. Su protesta evidencia la indeseable homología del cuerpo en la imagen con la posición que connota la caída o el enterramiento. Esta relación puede extrapolarse a las presas de matanza que son colgadas cabeza abajo o a los astros que caen por el horizonte vespertino.



**Figura Núm. 1: Tipos de fontanelas y sus intersecciones.**  
**Fuente: Gray's Anatomy of the Human Body, 1918, figs. 197 y 198.**

### **La luna, la mujer embarazada y los humores corporales**

Otra modalidad de relación entre cuerpo y cosmos se pone de manifiesto en la mujer embarazada. Para comenzar, la gestación en la mujer es un proceso de afectación orgánica:

Se les hace *la mirada* muy triste. Empiezan que no quieren comer, que eso no les cae, que les da *asco*. Empiezan con *vasca* y vienen conmigo y les compongo *el latido* [...] Y se lo controlan, aquel *brinco* que traen en el estómago y no las deja comer. Dicen que da latido de lo que anda formándose el niño y que se quita el apetito y no se puede comer (Antonia García, 66 años, ALM, 10-VII-2011).

Apenas se entera una mujer que ha concebido, tiene la precaución de ponerse un seguro de metal “en la panza enfrente del ombligo”, mismo dispositivo que se usa durante los eclipses. Algunas lo llevan por dentro de la ropa y otras por fuera.

La partera indica la influencia de la luna en la mujer gestante:

Los [sic] que se engendran en luna tierna salen niñas [...] y los que se engendran en luna maciza salen niños” [...] Las embarazadas sentían *revolución* en el cuerpo con la *luna tierna*, y [se sentían] bien con la *luna llena*. Cuando se *sienten mal* dicen ‘es por la luna’ [...] Las suegras estaban al pendiente de que [las nueras] engendraran los niños en la luna llena y no tierna. Que por eso era la familia *fuerte*. Que por eso las personas duraban doscientos años, más de cien años (Antonia García).

La polaridad de la luna, en su *continuum* celeste, determina el sexo de los seres humanos. A la luna se le adjudica ambivalencia: por una parte enferma, y por la otra da fuerza.

En la exégesis, “la criatura se alimenta por el ombligo de la madre. Las mujeres solteras ellas solas le dan de comer, porque una casada, si hay sexualidad, el niño se alimenta de lo que

arroja el esposo [semen]<sup>95</sup> (María Núñez, 29-X-2011). En esta concepción la mujer es vista como la tierra y el hombre como el cultivador que con su trabajo hace crecer al niño. Quizá ello explique el cuidado de quince días o más que el esposo da a su mujer y al recién nacido después del parto.

A escala humana, las denominaciones *parto de agua* y *parto reseco* guardan paralelismo con la temporalidad climática de la esfera agrícola. El primero es el normal “cuando se revienta la fuente y luego se viene la criatura”. El segundo es cuando antes del parto la madre estuvo “arrojando agua” y a la hora del mismo no tiene fluidez, por lo cual es necesario hacer una cesárea. “Las parteras antes le ponían aceite adentro pa’ que resbalara la criatura”. Se hace una distinción morfológica de género: “Los niños nacen en su bolsa, limpios. Desde fetitos tienen su bolsita, se ve en los abortos. Las niñas nacen sucias, llenas de sangre; sin bolsa” (María Núñez, 29-X-2011).

Después del parto, la placenta y el cordón umbilical todavía en la generación pasada eran inhumados en un bajío, en el corral, debajo de un árbol o bajo un *tenamaste*:

La placenta la enterraban en un hoyo. En un corral, atrás de los cuartos. Juntas, la placenta y el cordón. Nomás le corta uno [a] *cuatro dedos* de donde está el ombligo de la criaturita. Con tijeras. Otra gente lo ponía abajo del *árbol del patio*. Los de mi casa los enterré en esos barrancos aquí en mi patio [...] El bebé, le amarraban su ombliguito, le poníamos una venda al ombliguito. Y todos los días, curar con alcohol. También se enterraba el ombliguito cuando se caía (Antonia García).

Para que la niña no saliera *jacalera*, el ombligo era enterrado en la cocina. “Antes se enterraba el ombligo en [un pocito de tierra de] la *chimenea*<sup>96</sup> de la cocina de uno, en el *tenamaste mayor* [...]” (Juana Vielmas, 70 años, MAZ, 12-VII-2011). Los tenamastes son las tres piedras<sup>97</sup> que detienen el comal; los hay de barro y de fierro. Éstos eran alineados en un triángulo cuyos vértices inferiores estaban ocupados por los tenamastes menores, y el superior por el mayor. Al ser consumido por el fuego, el humor del ombligo impregnaba de una vez y para siempre la casa, marcando así el epicentro anímico de la niña. El mismo principio se sigue al guardar el ombligo del nieto en alcohol, o el pañal con su primera orina, para que se *ingra* con la casa de los abuelos.

Por relación de contigüidad e intercomunicabilidad, los términos que estuvieron originalmente en contacto sirven para restablecer la salud perdida. El ombligo puede ser un agente terapéutico para dolores derivados del parto:

---

<sup>95</sup> Esta es una idea amerindia presente desde el Noroeste de México hasta el Amazonas.

<sup>96</sup> La palabra *chimenea* designa propiamente el fogón. También se les llama así popularmente a los círculos de piedra que hacían los indígenas prehispánicos, observables en sitios arqueológicos de Coahuila y Durango.

<sup>97</sup> También en el contexto mexicano se mencionan los tenamastes (Alvarado, 2004: 306).

Con el ombligo del niño de una primeriza lo echa en alcohol quince días y se fermenta y con ese alcohol se frota la cabeza para quitar las punzadas en la cabeza que eran de un aire que me dio de parto (María Núñez, 13-VII-2011).

En caso de abortos, los cuerpos son ubicados en lugares relacionados con lo bajo: “Cuando están grandes, se les entierra en el panteón; cuando es chiquito [...] aquí en el barranco, en la casa” (Antonia García).

Al igual que los difuntos, las partes corporales son inhumadas, denotando lo bajo, el inframundo, como el lugar de la descomposición orgánica. El vientre de la mujer embarazada es objeto de trabajo ritual como lugar oscuro y húmedo donde se gesta un nuevo ser. El cuerpo de la mujer recién parida requiere cuidados y se le prescribe reposo y abstinencia sexual durante una cuarentena.

### **Los cuerpos son intercomunicables**

La premisa del síndrome de la tiricia es que los cuerpos que han estado unidos, al separarse, se resienten anímicamente. La competencia vital se pone de manifiesto entre una madre, el bebé gestante y el hijo en crianza:

Cuando la mamá está esperando, que tiene un niño chiquito, [éste] se pone *atiriciado*. Un niño atiriciado se enflaca, no quiere comer. Se le *carga* [el otro niño, el embarazo de su mamá], se pone *amarillo, llorón, rebelde*. Pasan los meses y se le quita (Ruth Rojas, 33 años, SM, 15-VIII-2011).

La yuxtaposición de los procesos de gestación y crianza implica que el desarrollo del bebé (interno) se dé en detrimento del niño (externo), siendo la madre el vector energético en disputa. Las oposiciones dentro/fuera, no visible/visible, oscuro/luz correlacionan los tres cuerpos, siendo el cuerpo del ámbito oscuro el que demanda la energía de los cuerpos de la esfera externa o luminosa.

Una de mis anfitrionas refiere un caso de tiricia por separación de un ser querido:

A mí me dieron con mi abuelita; me crié con ella y cuando mis papás volvieron por mí y me llevaron a su casa me *atiricié*; yo extrañaba mucho a mi abuelita. Entonces mejor me devolvieron otra vez con ella (Emilia Salazar, 54 años, SM, 26-VII-2010).

En este caso el ánimo o potencia espiritual aparece dislocado del cuerpo y es necesario reunirlos en el espacio de crianza de la abuela para recuperar la salud. El tema de la tiricia amorosa aparece en una canción norteña por medio de la figura retórica de la prosopopeya:

*La rama del mezquite, donde tú me esperabas/ desde que tú te fuiste/ se comenzó a secar./*

*Sus hojas eran verdes y ya son amarillas<sup>98</sup>/ parecen que comprenden, que yo estoy sin vida.// La rama del mezquite igual que yo se muere/ amor si algún día vuelves, me vas a visitar/ al panteón de los enamorados, pero sobre mi tumba no vayas a llorar.// Mi cruz será, la rama del mezquite/ así sabrás, lo mucho que te quise.// La rama del mezquite y yo estaremos juntos/ mas no te pongas triste/ todo tiene su final [...]*<sup>99</sup>

En suma, la tiricia pone de relieve la permeabilidad del cuerpo humano y la comunicabilidad entre los cuerpos.

### Los agentes deletéreos

Los síndromes del susto, el ojo, el mal aire y la mala enfermedad figuran entre las principales afectaciones a la salud humana. La distinción entre agentes alógenos físicos –aire, espinas, amibas– o metafísicos –mal aire, mala enfermedad, ojo– resulta irrelevante toda vez que, como se observó en el trabajo de campo, la enfermedad es menos atribuible a causas fisiológicas y más a la influencia humana, los humores malignos, la mala conducta o el incumplimiento de alguna promesa a la divinidad.

#### *El susto*

Los síntomas del asustado son: andar *desfuerzao*, deseo permanente de dormir y las corvas débiles. “La *vara en cruz*<sup>100</sup> es pa’ los asustados”, dice Julita Lugo, “se barren con vara en cruz, con un *majuelito* [rama]” (30-VII-2010).

Otra variante se hace con fuego, se vierte alcohol sobre el piso, se enciende y se hace brincar al paciente: “Una *cruz de lumbre* p’al susto... Y se brinca en cruz p’al *susto pasao*”. Precisa: “El tamaño de la cruz según esté *l’alma*. Si es niño cruz chiquita; si es adulto, grande” (30-VII-2010).

---

<sup>98</sup> El destacado es mío.

<sup>99</sup> *La rama del mezquite*, letra de Emilio Navaira, intérprete Ramón Ayala (1945, Monterrey, Nuevo León).

<sup>100</sup> La vara en cruz o yerba en cruz (*Euphorbia lathyris*) es una planta de tallo erecto y raíz axonomorfa o pivotante, es decir, una raíz principal gruesa con ramificaciones más delgadas, en estructura *axial*. Planta hermafrodita, posee hojas opuestas oblongo-lanceoladas dispuestas en forma de cruz, en cuyo ápex son más cortas y trifoliadas. La estructura tetrafoliada de la vara en cruz, con su inflorescencia central, deviene metáfora vegetal del esquema simbólico queño de las cuatro esquinas y el centro. La dualidad femenina-masculina del ciato completa la metáfora cosmológica. La planta funge como operador intermediario entre la curandera y el paciente asustado. Sus hojas en forma de lanza evocan armas de ataque y las propiedades purgativas, gomosas y cáusticas de su látex sugieren la extracción del humor patógeno del cuerpo enfermo.



En estas curaciones se evidencia un nexo simbólico entre las almas humanas y las cruces. La oposición entre las formas de curar el *susto simple* y el *susto pasado* indica un grado de fluidez del humor patógeno: ligero y sustraíble con una rama vegetal, mientras que la operación con fuego supone un esfuerzo mayor en función de su condensación temporal hacia un estado sólido.

En una tercera variante, se agrega la escoba como instrumento terapéutico:

En la noche a la hora que sea se barren [los pacientes] *en cruz*. Todo el cuerpo. Con ramitos de pirul o la escoba. Se rezan *tres credos* mientras se está barriendo. Se deja la escoba debajo de la cama y se saca al otro día... A veces de tan asustados se quedan dormidos después de la curación... Acabándose de curar se les da un té de poleo [*Mentha pulegium*] *para que vuelvan a agarrar el espíritu* y sudan mucho (María Núñez, 13-VII-2011).

En esta operación, la escoba impregnada con la sustancia del susto es dejada en un sitio oscuro y bajo, metaforizando así un nivel inferior o inframundo. El estado sutil del espíritu aparece simbolizado por la calidez y el humo del té que lo reintegra. Los términos *alma* y *espíritu* en las glosas de los informantes parecen connotar la misma entidad anímica. El concepto alma es el más comúnmente utilizado, sobre todo en la lírica popular. Nótese el circuito emocional entre alma, sueño, pensamiento y mirada:

Tengo el alma enamorada/ nomás de pensar corazón/ de soñarme noche a noche/ dueño de tu amor/ tengo el alma enamorada/ muy enamorada mi bien/ si me das toda tu vida/ yo te la doy también [...] No me niegues tu mirada/ porque yo la quiero soñar/ y mi alma enamorada/ así te quiere más...<sup>101</sup>

El tipo de curación se distingue por las oraciones pronunciadas durante la acción ritual:

Cuando se rezan credos dicen que es para brujería. Yo rezo Glorias y Alabados: "Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar de la Pura e Inmaculada Concepción de María. Y alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar, en los Cielos, en la Tierra y en todo lugar" (Trini Valtierra).

El síndrome del susto aparece ligado a los muertos y éstos al signo de la cruz. A veces se pone una cruz de cal o de sal sobre el cuerpo del difunto al despedirlo sus parientes en el panteón. Las primeras paletadas de tierra sobre la fosa se hacen en forma de cruz, y los puños de tierra que echan los asistentes a la fosa también se hacen en forma de cruz. Durante el novenario, su cuerpo es representado con velas, flores y un vaso de agua en cruz sobre el suelo de su casa.

### *El susto pasao*

"A mí una vez me curaron de asustada", dice María Núñez:

---

<sup>101</sup> *Alma enamorada*, letra e interpretación de Chalino Sánchez (Las Flechas, Sinaloa, 1960-1992).

Me asusté con un *matao*. Yo siempre estaba dormida. Vino una señora de Santa Clara; vino a llevarme allá pa' curarme. Y cuando llegamos me llevó con doña Socorro. Como a las 11 me llevaron. Sacaron dos cobijas. Me llevó al panteón. En una sepultura de matao, me acostaron en un costal. Entre dos hombres me cargaron y ella dirigía; yo me agarré de las orillas [del costal] y *me movieron en forma de cruz*. Se siente como que se vienen las nubes encima. La señora rezó tres credos. Y me envolvieron en dos cobijas, tapada, y de allí nos fuimos en el *vochito* con los vidrios cerrados a sude y sude. Me trajeron [...] 'No se descubije' [...] Estuve sudando 24 horas. Es cuando *está arrancando el susto...* (75 años, SM, 13-VII-2011).

La licuefacción de los humores patógenos por medio del sudor, así como el marcaje cinético en forma de cruz son operaciones constantes en la terapéutica ritual.

Hay muchos modos de curar el susto pasado:

Aquí [en San Marcos] curaba una cuñada en el panteón. A la que curaba *venía caminando* por la carretera, *sin voltear p'atrás*. Y la señora venía por detrás aventando puñitos de arena que traía en un sartencito del panteón hasta que llegábamos a la casa. Se acostaba uno y *ya trasudaba* y se levantaba y ya. Y así curaba" (María Núñez, 13-VII-2011).

En esta explicación, el susto aparece como un estado de impregnación del paciente por un agente alógeno que es expurgado mediante el sudor y por medio de una operación de "descontagio" con un cuerpo patogénico similar al que originó el daño. La acción ritual de la caminata, alejándose del panteón, escenifica la intención mediante un principio cinético. El carácter deletéreo de la mirada sobre los objetos, o de ciertas posturas del cuerpo (piernas cruzadas), son factores tomados en cuenta en la terapéutica al indicarse su evitación.

### *El mal aire*

Las *ventosas* –nombre derivado de la palabra viento– son curaciones tópicas en las cuales se usan vasitos de vidrio cuyo interior es calentado con una vela encendida o una mecha. Los vasitos se colocan invertidos, generalmente sobre la espalda del paciente, la cual recorren con fines extractivos o intrusivos. Se usan para curar aires, torceduras, dolencias del sistema musculoesquelético, entre otros. "Cuando está malo, se hace *pocito* en la carne", explica doña María. El vaso, recipiente oral, tiene dos propósitos: ser llenado y vaciado al beber. Así, como operador metonímico, el vasito *bebe* el aire frío que saca del cuerpo y *vierte* el aire caliente hacia su interior.

El acto de curar es, ante todo una relación dialógica entre curandero y paciente, y por tanto implica un cuidado de la posible interferencia de los observadores o acompañantes: "Una vez llevé a X a curar [con ventosas] a Juan Aldama y el curandero me dijo que *descruzara* las piernas porque no podía trabajar" (María Núñez, 13-VII-2011).

## El ojo

Una informante refiere que su mamá tenía la *mirada fuerte*: “miraba las plantas que le gustaban y al otro día la planta amanecía cocida, como helada” (Socorro Luévanos, n.r., Río Grande, 2-VII-2011). Los animales especialmente agradecidos pueden ser *ojeados*. Cuando un extraño elogia la belleza o simpatía de un niño, es práctica frecuente que la madre solicite al visitante que le toque la cabecita o le marque con el dedo una cruz en la frente, a veces con saliva. En las mujeres, cruzar levemente los brazos como tapándose el plexo solar al encarar a un desconocido es casi un acto reflejo.

En Jaralillo, un tamborero juanaldamense se lamentaba de que continuamente tenía que curar de *ojo* a su pequeño hijo, un niño danzante poseedor de una gracia que de inmediato convocaba todas las miradas. “No me gusta traerlo; pero a él le gusta bailar. Cuando regresamos a la casa en la noche le da calentura, se pone malito”. El infante ostentaba dos remolinos de pelo en la cabeza –dextrógiro y levógiro–, un dato singular como su forma de bailar. No hubo exégesis respecto a esta característica capilar; la mayoría de la gente tiene un sólo remolino y casi siempre en sentido horario.

“Cuando un niño está ojeado, se les ve un *ojo caidito* y les da mucha calentura. Se les hace blanco, se les *coce* [sic por *cuece*] el ojito si no lo atienden” (María Núñez, 13-VII-2011). Como en muchos cuadros patológicos infantiles, los niños se ponen llorones y les duele la cabeza por la fiebre.

Mire, se rezan *tres benditos*: “Bendito y alabado sea el Santísimo”... El huevo se quiebra en un plato. Antes hizo *tres crucitas de palma bendita* amarradas con hilo verde. Y así barre el [al] niño con el huevo y las crucitas. Tres veces. Si se *cuece* el huevo, estaba ojeado [el niño]. Y si sale *natural* [el huevo], ya está bien el niño (María Núñez, 13-VII-2011).

En otros casos se examina el huevo para ver si sale un *ojo* en él, la proyección del agente patógeno.

Una informante de Río Grande comenta que a los niños los barre su propia mamá:

A los niños *ojeados* se les hace un ojo chiquito y les da temperatura y se les barre con su propia ropita. La mamá [hace la limpia] con *un credo* [rezándolo] y una vela bendita prendida y [marcando] *en cruz* todo el cuerpo. De la cabeza a los piecitos. Por adelante y por detrás (Socorro Luévanos, Río Grande, 2-VII-2011).

En San Marcos, la curación es más expedita: “Le da *tres golpes* [percusiones] en la cabeza y le jala una vez la nariz: ‘Listo m’ijo’” (María Núñez, 13-VII-2011).

### *La bilis*

La bilis es ocasionada por “los malos ratos”, por un coraje, una malpasada, por no almorzar; y ocasiona desplazamiento del latido.

Se sale un líquido de una parte que le llaman *la comalilla*, del cuerpo, y se agarra uno de la *boca del estómago*. Y ahí trae el latido en vez de traerlo en el ombligo. Y si sale ese líquido y no ha comido, dicen que es como un *mojo* [sic por moho] que se hace verde (María Núñez, 13-VIII-2011).

De forma paralela a la esfera climática, ciertos eventos emocionales y fisiológicos en la vida del cuerpo causan desestabilización.

### *La mala enfermedad o el mal puesto*

Al respecto, cabe comentar un par de casos. En el primero, un hombre con envidia hacia la prosperidad de una pareja dio a beber una coca-cola a la mujer de su socio. A partir de ese momento, comenzó “a irles mal”, perdieron su bienestar material, ella tuvo problemas continuos de salud y tuvo un embarazo de alto riesgo. En el segundo caso, la amante de un hombre obstaculizó la vida sexual del matrimonio mediante un hechizo que ocasionó el encogimiento (efecto consuntivo) de los genitales masculinos a escala infantil. Después de una serie de vaivenes matrimoniales donde el hombre decía sentirse impelido a irse contra su voluntad, abandonó a su esposa e hijos para irse con su amante a una ciudad distante. En la primera situación, la comida funge como operador del mal puesto. En la segunda, la acción aparece sugerida también desde la oralidad, según la exégesis de la esposa, por la práctica del sexo oral de la amante hacia el esposo.

Existe una forma de protegerse contra la mala enfermedad:

Doña Julia me dijo que le enseñara las manos y me dijo: ‘Toda la gente que tenga las venas en cruz en las manos olvídense que le hagan algo las brujas’ (José Martínez, 82 años, SM, 29-VII-2009).

La presencia de la cruz como elemento icónico que metaforiza el plano cosmológico es constante en el ritual terapéutico.

### **El principio transferencial entre existentes**

La observación de algunos fenómenos naturales, donde excepcionalmente hay sobrevivientes, en este caso con relación al rayo, podría ser el sustrato empírico en que se basa el principio transferencial del operador intermediario en la terapéutica del cuerpo.

Dos señores de la sierra, en Agua Zarca los agarró un aguacero y a uno lo mató un trueno, estando juntos, nomás a él (José Martínez, 23-VI-2009).

Hace muchos años, muchos, apenas me acuerdo yo, el señor ya no vive, se llamaba Luis Aguilar, todo el tiempo *traiba* la carrillera pa' la pistola, el parque. Le cayó un rayo, se le quemaron todos los tiros y la pistola se hizo pedazos, y a él no le pasó nada (ídem).

Estaba un becerro acostado al pie del mezquite.<sup>102</sup> El rayo cayó a un lado y no le hizo nada al becerro. [Lo normal es que caiga en todo el árbol y baje hasta el suelo] (Rodolfo de Santiago Orona, n.r., Peñón Blanco, 3-III-2009).

En los casos referidos, los operadores intermediarios fueron un ser humano, un objeto de metal y uno vegetal.

Para conjurar las molestias de la primera dentición de un bebé, se les coloca un collar de vértebras de víbora.<sup>103</sup> El objeto conjunta semánticamente la mordedura característica y la intención terapéutica; constituye un operador intermediario que transfiere la cualidad mordiente del animal al niño.

En la sección *El colectivo animal* se refirió el caso de la curación de una mujer, afectada de *mala enfermedad*, por medio de la transferencia de su mal hacia un cuervo. Un principio semejante se observa en una curación con un huevo de gallina prieta, cuyo estatus nocturno se encuentra en oposición a la limpia diurna con huevo de gallina común:

...vino a hacerle una curación a [X] de un pie que no podía andar. Voltéese p'allá, sacó un viaje de cabellos de aquí, un clavos chiquitos así, hizo una cruz así y le prendió. Volteése p'allá porque si voltea p'acá no va a valer la curación. Y un huevo de gallina prieta y la cruz de fuego. Ahí traía a [X] brincando. Batió el huevo con los cabellos. Fue en la noche (José Martínez, 29-VII-2009).

Si se parte de la idea vernácula que la enfermedad es causada por un agente alógeno que hace del cuerpo su residencia, entonces la misma lógica es aplicable en sentido inverso: que la enfermedad puede dejar el cuerpo humano y alojarse, por contagio, en un cuerpo alterno, por ejemplo, el de una divinidad con gran poder de contención. Esto se desprende del siguiente testimonio:

Iba mucho a Nayarit, cada año, al corte de frijol, se *rayaba* uno. Me enfermé una vez allá. Queríamos durar más. Yo y el compañero. Él me veía malo: "no te vayas a morir aquí". Me

---

<sup>102</sup> Se tiene la creencia de que las espinas en forma de cruz del mezquite protegen de los rayos.

<sup>103</sup> En el contexto apache, hay una referencia sobre la curación de un niño con una gorra, cuyo dueño la prestaba a otros niños para el mismo fin (Curtis, 1907: I-41). Por otra parte, el collar de vértebras de víbora de cascabel, como elemento de cultura material, se remonta al horizonte arqueológico en el ámbito coahuilense (González Arratia, 1999: 28).

encargó con el operador del autobús. En Guadalajara trasborda uno. De *ai* me voy a Fresnillo a ver al Santo Niño [...] Cuando llegué a Plateros, a las gradas, ya no aguantaba, me fui a gatas. Me llevaron la veladora. Cuando llegué con el Santo Niño había muchas veladoras. Puse mi veladora ahí. Cuando la prendí, me desmayé... me dio un calorón que ahí me desmayé. Al rato ya volví en sí. La gente *güiri, güiri*, oí que decía “¿De dónde será?” Y me levanté como si nada y hasta corrí pa’fuera. Me fui a Fresnillo, agarré las maletas, llegué a Juan Aldama y ni cuenta se dieron que venía enfermo... Cada vez que puedo, que tengo el modo, voy a visitarlo [al Santo Niño] (Ángel Alarcón Hernández, 69 años, JAZ, 15-VII-2010).

En el caso anterior, el bienestar del enfermo está marcado por la catarsis corporal al entrar en contacto con la imagen santa con el apoyo de la veladora, la cual funge como operador intermediario. Un caso semejante de transferencia fue narrado por doña Julita en San Marcos: “Vino una señora de Indiana (Estados Unidos), le rezó al Niño [Jesús]. Venía cieguita y se fue mirando. Al Niño Dios se le reventaron sus dos ojitos” (2-II-2010).

Inmerso en un entorno peligroso, no es casual que el cuerpo humano sea protegido con cruces, escapularios y toda suerte de imágenes santas.

De los casos referidos se desprende que el principio transferencial opera entre objetos y existentes vegetales, animales, humanos y divinos.

### **La polaridad entre humores corporales y aromas terapéuticos**

El cuerpo humano produce olores y secreciones en sus junturas y umbrales, tanto en su estado normal como en caso de enfermedad, parto o muerte. La práctica diaria de los queños de bañarse al anochecer, después de volver de la labor o de las actividades fuera de la casa, denota una idea de limpiar el cuerpo no sólo de sustancias propias sino de aquellas recogidas en el exterior. Ello podría explicar la inveterada costumbre de algunos hombres de la tercera edad de escupir al suelo constantemente. La casa es objeto de la misma depuración odorífera, ya que los desechos orgánicos de la comida se le dan a las mascotas, o bien son regalados a algún marrano del corral familiar si no se cuenta con uno propio; así mismo, la basura inorgánica es quemada en ese espacio metonímico del monte que es el patio.

El día de San Isidro Labrador, después de oficiar la misa, el sacerdote bendice las *tinas* [cubetas] de agua florida de las mujeres y luego procede a bendecir las *trocas* –cuyas puertas y cofres son abiertos para tal propósito, como si *bebieran* el agua<sup>104</sup>–, tractores e instrumental agrícola de los hombres. El agua de este día será regada en las esquinas y el centro de la parcela

---

<sup>104</sup> Como dato adicional respecto a la oralidad metafórica de los vehículos, el antiguo camión de pasajeros que llegaba a San Marcos era denominado “la panza”.

para protegerla de las plagas. Cada Semana Santa o para alguna otra fiesta patronal, el ama de casa tendrá la precaución de pedir al sacerdote en la misa *de mediodía* que bendiga una *tina* de agua. Esta agua que “no se hace mala” será utilizada para bendecir los rincones de la vivienda, al inaugurar una casa nueva, al enterrar a un difunto, o para darla como remedio a algún enfermo, contrarrestando así los humores malsanos de la enfermedad.

En algunos hogares aún se cuenta con letrina exterior, alejada de la vivienda, al fondo del patio. A pesar de contar con una cocina interior, en muchas ocasiones se usa un cuarto exterior o cobertizo para cocinar, evitando así que los humos de alimentos –tortillas y frijoles– hechos a partir de cultivos de parcela impregnen el interior de la casa. Dentro del cuarto exterior se almacenan la leña y las yerbas que provienen del monte. El cocedor se aloja en el patio y allí se hornean las gorditas y el pan ranchero, hechos con maíz y trigo de las parcelas. El fuego que transforma lo crudo en cocido construye la metáfora entre lo salvaje y lo civilizado. En las reliquias se trae leña del monte para guisar el puerco en el patio y es común ver las enormes cazuelas con las sopas y el asado en fila sobre el suelo, del mismo modo que se guisa en campo abierto durante las peregrinaciones.

Los domingos y el día de la fiesta patronal se luce la mejor ropa o ropa nueva,<sup>105</sup> lo que denota un cambio de estado –purificador– al transitar entre unidades temporales cíclicas. La víspera de una reliquia la casa es pintada por fuera, una metáfora de su nueva vestimenta. La preocupación purificadora es patente en los funerales. El cuerpo del difunto es velado entre cuatro cirios que depuran las cuatro esquinas, al tiempo que la fragancia de las flores contrarresta el humor de la corrupción orgánica, el sonido de los rezos y alabanzas protege la atmósfera espiritual, y una fogata de leña de mezquite encendida toda la noche afuera de la casa purifica el entorno. Las precauciones se prolongan durante el cortejo fúnebre que acompaña al muerto al cementerio, trayecto protegido con cantos y a veces música viva. Si el difunto fue repatriado, se le coloca una cruz de cal sobre el torso como protección. La canción *Cruz de madera* que interpretan los conjuntos musicales en el panteón sintetiza las precauciones simbólicas a la hora de la muerte:

*Una cruz de madera de la más corriente/ esto es lo que pido cuando yo me muera/ yo no quiero lujos ni mesas de adobes/ no quiero una caja que valga millones [...] Lo único que quiero es allá en mi velorio/ una serenata por la madrugada [...] Cuando ya mi cuerpo esté junto a la tumba/ lo único que pido como despedida/ en las cuatro esquinas de mi sepultura/ como agua bendita que rieguen tequila.*

Un informante de Valenciana reporta que antiguamente el cuerpo del difunto era tendido en un catre de madera sin colchón para ser velado; luego era enterrado con una pura sábana blanca, con la cabeza resguardada en la pared de tierra y el resto del cuerpo recibía las paletadas.

---

<sup>105</sup> En una fiesta patronal tuve que comprar un vestido nuevo ante la pregunta reiterada de si iba a usar la misma ropa.

El complejo odorífero anteriormente referido encuentra su correspondencia lógica o complemento en la terapéutica corporal mediante la aplicación de herbolaria aromática, en barridos o infusiones; en los humos producidos por la combustión de velas o cruces de fuego encendido con alcohol; en las aspersiones con agua bendita o líquidos impregnados de yerbas de olor intenso; e incluso en la pólvora que se utiliza en las fiestas patronales y en los trayectos peregrinos y procesionales.

Así, encontramos un *continuum* cuyos polos están constituidos por olores patógenos y benéficos, un eje que evoca otras dualidades presentes en el sistema simbólico: luz-sombra, doméstico-montuno, etcétera.

## Conclusiones

De los protocolos terapéuticos descritos se infiere que la salud radica en la armonía entre el cuerpo físico y su principio vital, mientras que la enfermedad es la pérdida del equilibrio debida principalmente a la disgregación corporal de energía del centro anímico (latido) y/o la dislocación del alma (susto). El susto y el latido constituyen las principales afectaciones anímicas que, de no atenderse, ocasionan la estasis vital y la potencial muerte del sujeto. Los síndromes patológicos, así como el sueño y la muerte aparecen como estados de desorganización anímica o espiritual. La práctica terapéutica pone en evidencia una noción relacional de persona que rebasa los límites del cuerpo humano y la dualidad judeocristiana de cuerpo-alma.

El cuerpo, en tanto fisicalidad, oscila entre dos polos: la astenia y el movimiento. El cuerpo humano es vulnerable, permeable, intercomunicable con otros cuerpos –humano, vegetal, animal o divino– y enajenable por agentes alógenos físicos y metafísicos. Las afectaciones patógenas incluyen no sólo al cuerpo del sujeto, sino que pueden ser extensivas a sus posesiones orgánicas o inorgánicas. Los humores y secreciones del cuerpo humano poseen una cualidad transferencial. El cuerpo difunto es susceptible de “desdoblamiento de espectro terrestre” en el sentido registrado por Viveiros de Castro ([1986] 1992: 68), espectro que puede, en ocasiones, regresar a atormentar a los vivos. El cuerpo aparece sujeto a una economía energética; por tanto, el equilibrio físico y anímico de una persona entra en crisis al ser invadido por un agente alógeno, vectorizado por aires, agua o alimento. Para contrarrestar el proceso entrópico (estasis, astenia) puesto en marcha por la dislocación del principio vital se requiere del ritual terapéutico. La terapéutica se funda en una polaridad: el principio homeostático (integridad) y el principio heterostático (dispersión).

En distintos protocolos curativos figuran como nodos significativos de la acción ritual o *centros anímicos*: el ombligo, la boca del estómago, el cuello, la nariz, la mollera,<sup>106</sup> las sienas, las

---

<sup>106</sup> La simbolización de las fontanelas en el nor-centro mexicano podría estar inscrita en la larga duración. En el contexto arqueológico de un osario de La Quemada, Zacatecas (Abbott de Kelley,



corvas, debajo de las costillas, las rodillas, las palmas de la manos, las plantas de los pies, la espalda, la columna vertebral y la *rabadilla* (coxis). En suma, las coyunturas, periferias o umbrales corporales entre exterioridad e interioridad.

La *physis* queña abarca todos los seres que pueblan el universo físico y metafísico. En términos cuánticos podría decirse que “las entidades físicas que parecen separadas y discretas en el espacio y en el tiempo están realmente vinculadas o unificadas de una manera implícita o subyacente” (Wilber [1987] 1992: 9). En la concepción queña, el plano terrestre aparece como el espacio de los hombres, las plantas, los animales y la vida cotidiana. El inframundo es el lugar de lo oscuro, lo frío y lo bajo, de la descomposición orgánica (abortos, ombligos, placentas), de las sustancias desechadas en las limpias, el espacio de los muertos. El plano celeste es el lugar de los astros y las divinidades, también dotados de agentividad. La práctica terapéutica toca estos tres niveles en su ejercicio ritual. La pulsión escópica tiene un carácter de primera importancia en la esfera social y en la relación hombre-cosmos.

La enfermedad aparece ocasionada por tres tipos de causas: naturales, humanas y sobrenaturales (muertos o divinidades), estas últimas como sanción por una mala conducta o incumplimiento ritual.

La dicotomía entre enfermedad común y mala enfermedad involucra un discurso ritual y, al parecer, un uso herbolario (yerbas domésticas, ribereñas o de llano, o bien de carácter frío o caliente) diferenciado. Las enfermedades comunes y la mala enfermedad aparecen ocasionadas por agentes alógenos de distinta potencia cuya letalidad es sugerida por *el momento ritual* en que se realizan las curaciones para los dos tipos de afecciones: las malignas en la noche o al mediodía cuando principia la declinación solar, y las benignas en el día. El desplazamiento del agente alógeno del cuerpo humano hacia el exterior es posibilitado por el uso de un operador intermediario o dispositivo terapéutico.

En el ritual terapéutico se advierte la aplicación a escala humana de principios, espacios y orientaciones vinculados con un esquema cosmológico: las cuatro esquinas y el centro, el cenit-nadir, las polaridades luz-sombra, alto-bajo, caliente/frío, doméstico/montuno, así como la aplicación, en los horarios de curación, de tiempos-umbral relacionados con transiciones solares o lunares. En el acto curativo ritual aparecen con carácter emblemático el soporte cuadrilátero y la

---

1978, citado por Gómez Ortiz *et al*, 2007: 434-435) y de un cementerio de la sierra tepehuana del sur de Chihuahua (Hrdli ka, 1901: 706) se reportan prácticas rituales (perforaciones, pintura roja o huesos intercalados) relacionadas con las suturas craneanas. Neill (1995, citado por Gómez Ortiz *et al.*, *op. cit.*: 435) identificó que el 50% de los cráneos presentaban rayas que los dividían en cuatro partes, y el osario se ubicaba en un recinto compuesto de dos círculos concéntricos divididos en cuatro partes orientadas a los puntos cardinales. Por otro lado, en el norte serrano de Durango de mediados del siglo XVII, el jesuita Pérez de Ribas menciona la apropiación de calaveras y huesos largos de los enemigos y el canibalismo ritual en el marco de un mitote de victoria por guerra intertribal (Pérez de Ribas, [1645] 1944: 19).

cruz, esta última como elemento icónico y acción cinética. Entre los principios terapéuticos observados sobresalen los de transferencia, semejanza, contraste, isomorfismo cuerpo-cosmos, y subyacente a todos ellos, el de movimiento.

## 6. El Santo Madero, elementos para una interpretación simbólica

Este capítulo explora las simbolizaciones en torno a la interioridad y exterioridad de la figura del Santo Madero.<sup>107</sup> Para el efecto, presento dos visiones sobre el cuerpo que formaron parte de la etnogénesis cultural en el norte mexicano y que constituyen el sustrato simbólico del complejo de adoración de imágenes santas. En un segundo momento se explora como dialogan estas visiones en torno al símbolo, a partir de datos etnográficos de contextos significativos. Este análisis se auxilia de la perspectiva animista de Philippe Descola, de la teoría de la acción ritual de Catherine Bell y del estructuralismo levistraussiano.

Partiendo de que mito y ritual están imbricados (Lévi-Strauss, [1971] 2009: 604), en este texto se adopta una perspectiva amplia del mito que considera sus dos modalidades: el explícito o verbal y el implícito o cosmológico. Esta vía metodológica incluye una variedad de expresiones, en tanto que cristalizaciones sociales, como son: narrativas alternas (cuentos, leyendas, *charras*, dichos, prescripciones rituales), textos rituales (alabanzas, coloquios), símbolos religiosos y espacios rituales (naturales o formales), música (sones), danza (personajes, trajes y coreografías), prácticas agrícolas, terapéuticas o de la vida cotidiana y simbolizaciones sobre el espacio, entre otras.

### **Cuerpo, persona y cruz en la teología cristiana**

Al revisar el proceso histórico de la concepción de la persona cristiana, Jérôme Baschet hace notar que en las representaciones medievales hay una tensión entre dualidad –la dicotomía alma-cuerpo de la tradición platónica– y ternalidad –la tríada espíritu-alma-cuerpo fundada en las concepciones judaicas, la trilogía de San Pablo y las reelaboraciones de San Agustín– respecto al estatuto que se le concede al principio de fuerza vital y las mediaciones entre lo material y lo espiritual (Baschet, 1999: 53 y 44-5).

---

<sup>107</sup> El tema de la cruz en el ámbito mestizo rural ha sido abordado en Durango, Coahuila y Zacatecas por antropólogos, como parte de trabajos relacionados con la ritualidad. Kelly (1965) registra el símbolo de la cruz en las prácticas curativas y mágicas en un ejido de la Comarca Lagunera. Reyes Valdez (2009) estudia la cruz hispanocatólica vinculada con las devociones crísticas y la Semana Santa en las hermandades nazarenas duranguenses. Del Moral (2006) analiza el culto al Cristo de Mapimí en relación al sistema ritual jimulquense de la frontera entre Coahuila y Durango. Por su parte, Alvarado (2008: 24, 135) encuentra, en el contexto del fidencismo, el símbolo asociado a los maderos ancestros y a las prácticas curativas del cuerpo peregrino.

Esta discusión llega a su punto culminante con el aristotelismo hilemorfista de Santo Tomás de Aquino, que opone al dualismo una visión monista fundada en la idea de que materia y forma son inherentes a todo cuerpo. Una consustancialidad o totalidad expresada en los conceptos de “alma-encarnada” o “cuerpo-animado” (Chenu, 1959: 122, citado por Baschet, 1999: 56). Esta concepción alcanza su clímax en el ideal de cuerpo glorioso, inmortal e incorrupto, como el de los santos y el de Cristo Resucitado, correlación perfecta entre lo humano y lo divino (*cf.* Baschet, 1999: 59-60), o como afirma Jean-Marie Schaeffer “una forma que participa a la vez de la trascendencia espiritual y del cuerpo humano” (2006: 60).

Según Schaeffer, la idea del cuerpo en el cristianismo occidental proviene de tres fuentes principales: el dualismo ontológico cuerpo-alma, el creacionismo monoteísta y el pensamiento de la encarnación. En el dualismo “el destino del cuerpo depende entonces de la relación que mantiene con su alma” (*ibid.*: 59). En el creacionismo monoteísta difundido desde el Antiguo Testamento “el origen del cuerpo se sitúa en el acto creador *ex nihilo* de un Dios que hace al hombre a su imagen”, por lo cual el cuerpo deviene reflejo de Dios (*idem*). En la doctrina de la encarnación que postula al Dios hecho hombre, éste participa a la vez de la trascendencia espiritual y del cuerpo humano. En estos términos, “el cuerpo humano es pensado en referencia a un modelo que es a la vez su fuente y su ideal”. En el Renacimiento este ideal divino es interiorizado en un ideal de perfección estética; así la belleza externa es una proyección de la belleza interior (*ibid.*: 76). Estas nociones que forjaron el modelo de la persona cristiana permeaban el catolicismo traído por los misioneros al Nuevo Mundo.

En 2012, monseñor Raffaello Martinelli señala en su portal electrónico que en la imagen católica, el cristiano venera: “No la imagen en sí misma, la cual es simplemente un objeto material (una estatua, una imagen, un símbolo, un amuleto). Si se venerase el objeto, se caería en la idolatría”. Por el contrario, se venera “a quienes las imágenes tienen que representar, las ‘personas’ que las imágenes reproducen son: Jesucristo, la Señora y los Santos”. El teólogo al servicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe agrega: “el honor dado a una imagen pertenece a quien representa” y “quien venera la imagen, venera la realidad de quien en ella representa” (San Basilio Magno, *Liber de Spiritu Sancto*, 18, 45: SC 17bis, 406, citado por Martinelli). Los santos son susceptibles de una “veneración respetuosa”, ya que la adoración “conviene sólo a Dios”. El prelado destaca que la representación católica más importante es “la imagen del crucifijo”, ya que la cruz es “Instrumento de la pasión de Cristo y de su glorificación”, “signo de la esperanza de salvación en Cristo”, y “de los valores cristianos” (Martinelli, 2009).

La historia del cristianismo ha oscilado entre la iconolatría y la iconoclastia, que en el fondo ha sido la lucha entre dos concepciones sobre la representabilidad de lo sagrado. En 1563, el Concilio de Trento aprueba de nuevo la representación de las imágenes sagradas. Durante el proceso de evangelización americana las imágenes santas juegan un papel fundamental en la

catequesis y la imposición de un nuevo orden simbólico. La *doxa* que postula la imitación de Cristo como camino de salvación conlleva una praxis cristiana que en las colonias novohispanas americanas adoptó nuevos predicados culturales derivados de las ideas locales en torno al cuerpo.

### **El cuerpo nativo en el septentrión novohispano**

Las crónicas misioneras han dejado constancia del choque entre visiones del mundo. A fines del siglo XVIII, un jesuita alemán se quejaba de que la lengua de los pimas estaba “enteramente condicionada a la forma y hábitos de pensar de los indios” y que sus palabras se limitaban a denominar los objetos físicos que percibían a través de sus sentidos (Pfefferkorn: [1795] 2008: 218). En contraparte, cualquier manifestación de espiritualidad indígena era adjudicada al Demonio, como refiere un franciscano español en la primera mitad del siglo XVIII al observar los mitotes de los nativos chichimecas en torno a una calavera astada de venado, cuyo salto pronosticaba el rumbo propicio para salir a la caza o a la guerra (Arlegui, 1737: 158). Estos ejemplos muestran dos lógicas simbólicas en acción.

En estos encuentros con la alteridad, la visión occidental del cuerpo como sede de individualidad soberana ha entrado en conflicto con aquellas nociones que trascienden la mera fisicalidad y muestran al cuerpo, además, como una red de relaciones transpersonales o metafísicas. La exposición “*Qu’est-ce qu’un corps?*” inaugurada en 2006 en el Museo du Quai Branly de París, constituye la reflexión colectiva más reciente sobre el cruce cultural de miradas en torno al cuerpo humano. Ya desde 1980, Alfredo López Austin había enfatizado la importancia del cuerpo en el análisis social al afirmar que:

Las concepciones de lo anímico son fundamentales en muchos de los sistemas de cualquier complejo ideológico, y pretender la comprensión histórica del pensamiento de una sociedad dada sin haber precisado al menos los rasgos generales de las entidades anímicas, es bordar en el vacío ([1980] 2008: 197).

Por lo que respecta a nuestra región de estudio, los invasores españoles se asombraron del complejo cultural de los nativos septentrionales relativo al cuerpo: su desnudez, sus “embijos”, tatuajes o atavíos rituales, la resistencia al hambre, a la sed, al dolor físico y a la intemperie; su canibalismo ritual guerrero; su relación con los animales, las plantas, los aguajes, los astros y otras entidades del cosmos; así como su capacidad de caminar largas distancias y sobrevivir en un ambiente hostil.

Aunque la Crónica de la Provincia Franciscana de Zacatecas escrita por el exProvincial Joseph Arlegui fue señalada por Ralph Beals ([1932] 1973: 95) por su escasa precisión geográfica y cronológica como inviable para un estudio comparativo, sí resulta útil haciendo un uso selectivo de ella para nuestro propósito de identificar algunas características culturales generales dentro de

esa enorme región fluctuante integrada por el norte de la Nueva Galicia y las posesiones de la Nueva Vizcaya que constituyó la frontera novohispana con los “chichimecas”, aún activa en el primer tercio del siglo XVIII, características que son comprobables con otras fuentes de la misma época. La selección de algunos fragmentos de la crónica de Arlegui<sup>108</sup> aporta elementos para una visión general sobre el cuerpo nativo, como se glosa a continuación.

Las identidades étnicas en el gran septentrión novohispano tienen como trasfondo la relación entre los hombres y su entorno natural:

Tantas, y tan diversas son las naciones de barbaros que habitan los territorios de esta vasta, y dilatadissima Provincia de Zacatecas,<sup>109</sup> [...] son las siguientes: Guachichiles, Negritos, Bocalos, Janambres, Borrados, Guaripas, Pelones, Janos, Zacatecos, Guisoles, Tobozos, Conchos, Tarumares, Salineros, Tepehuanes, Tochos, Gualaguizes, Julimes, Cybolos, Alazapas, Guazancoros, Tepicanos, Coras, Nayaritas, Yurgimes, Mazamos Matascucos, Quepanos, Coyotes, Yguanias, Sopilotes, Blancos, Amitaguas, Zamoranos, Zalayas, Quiamis, Ayas, Chinarras, Comocabras, Summas, Chiros, Mezquites; y finalmente ay naciones, que han cogido los nombres de animales, como Lobos, y Venados, y otras se llaman piedras, y arboles; y otras muchas que no refiero, por no llenar este capitulo de desapacibles voces (Arlegui, 1737: 148-149)

Entre otras, difíciles de identificar, o que pudieran ser nombres dados por los españoles como el de “comocabras”,<sup>110</sup> sobresalen aquellas nomenclaturas vinculadas con animales como el cíbolo (bisonte), iguanas, zopilotes, lobos, venados, coyotes, así como con elementos arbóreos (mezquites), ctónicos (piedras), acuáticos (conchas) y minerales (salinas). Es viable deducir aquí un principio estructural que relaciona al cuerpo comunitario con sitios topográficos o con seres del mundo natural.

De particular interés resultan las observaciones de Arlegui sobre las relaciones de rapacidad y canibalismo ritual entre los nativos septentrionales como resultado de una situación de guerra continua. Una infracción muy penada es la violación territorial por un acto de cacería. De su consecuencia bélica se infiere la importancia de la integridad territorial y su usufructo exclusivo por parte de los dueños de cada paraje y no por sus vecinos:

---

<sup>108</sup> Se ha respetado la ortografía original de la edición de 1737.

<sup>109</sup> Cuando Arlegui dice Provincia de Zacatecas, se refiere al vasto territorio donde había misiones o conventos franciscanos dentro de la frontera novohispana en expansión, desde el norte de Jalisco, pasando por el área donde hoy se ubican San Luis Potosí, Nayarit, Durango, Zacatecas, Chihuahua, Sinaloa, Nuevo León y hasta Texas o Nuevo México, entre otras. “En el continente de esta dilatadissima Provincia ay mas de cien leguas de tierra arida, é infructífera: pero es la mas socorrida de oro, y plata (Arlegui, 1737: 131). El franciscano terminó de escribir su Crónica en agosto de 1736 en el Convento de la Asunción de Tlaxcalilla, cerca de la Congregación de Santiago, de indios guachichiles, en San Luis Potosí.

<sup>110</sup> La cabra fue traída por los colonos hispanos a América.

Las causas, porque suelen descomponerse semejantes uniones, son tambien indignas de racionales, porque ellos tienen divididos entre sí los montes, prados, ríos, y llanuras; de suerte que una nacion caza, pesca y se aprovecha de todo lo que tiene señalado, y si uno de otra nacion entra en sus tierras, aun que sea solo por coger un conejo, lo reputan por tan grave delito y menosprecio á sus armas, que se excita una sangrienta guerra por un solo conejo, como pudiera por el mas poderoso Reino ó Señorío (*ibid.*: 162).

Esta reacción expresa la importancia del territorio como extensión identitaria. Si había guerra por un conejo, cabe suponer lo que significó desde el punto de vista nativo el expolio de aguajes, tierras y montes, así como la esclavización o muerte de los suyos por parte de los colonizadores mineros que sentaron sus reales en la región desde la segunda mitad del siglo XVI. Tomando en cuenta esta lógica de integridad espacial, en relación de oposición, el mayor ultraje al enemigo constituiría precisamente el desmembramiento del cuerpo, como parte de un ritual de destrucción, donde la cabeza ostenta un énfasis especial:

Igualmente matan a quien se defiende, como á quien rendido se les sujeta, haciendo en sus cadáveres increíbles atrocidades, sacándoles las entrañas, y enredándolas en los arboles hasta hacer pedazos pequeños, los humanos cuerpos, comiendo las carnes de los que matan, con horror de la naturaleza, siendo para ellos el bocado mas sabroso el de los cuerpos humanos, quitándoles el casco de la calavera, para beber en el con alegría, y en señal de la victoria (*ibid.*: 150).

En otra fuente, de 1580, se señala: “No entierran, sino que queman a sus muertos y guardan sus cenizas en unos costalillos que traen consigo, y si son de enemigos las esparcen al viento (De Santa María, citado por Carrillo Cázares, 2003: 49). En esta referencia encontramos de nuevo la idea de unidad simbólica en el hecho de que los muertos propios forman parte del cuerpo comunitario en contraposición a la idea de lo ajeno, personificado en el cuerpo del contrario que amerita ser destruido por la vía de la dispersión. Estas prácticas ponen de relieve –al menos desde la exterioridad de las crónicas– el ideal del cuerpo nativo como entidad a la vez material y simbólica, colectiva e indivisa.

El acto de comer carne humana tiene como razón fundamental una creencia: “es en ellos tan radicada esta bárbara opinión de que participan [de] las propiedades de las carnes que comen” (Arlegui, 1737: 151). Entre “muchos horrorosos casos” que argumenta conocer, el cronista franciscano relata la tragedia de un indio curandero que vivía entre la nación bárbara de una misión llamada San Antonio, el cual debido a la gracia de haber curado a algunos pacientes con sus hierbas, fue muerto con el objetivo premeditado de comérselo, “para que saliessen buenos curanderos todos los que comiessen de sus carnes”, tomando como pretexto el hecho de que unos de sus enfermos había muerto (*idem*). También eran comidos los propios compañeros que

fallecían entre ellos si en vida habían tenido alguna cualidad excepcional como valor, fuerza, destreza al tirar la flecha o conseguir la caza en abundancia.

Aunque muera de tabardillo, o viruelas, o de otro accidente contagioso, lo comen, solicitando todos alcanzar algún bocado de aquella corrupta carne, por heredarle la habilidad, que en el vieron, quando vivía (*op. cit.*: 151-2).

En otro caso, Arlegui refiere que en los asaltos a recuas cargadas de oro, plata y otras riquezas, el objetivo alimenticio son las mulas y caballos, los cuales prefieren los nativos en razón de que:

las mulas, y caballos son animales mas ligeros, que las bacas, y novillos, y que, comiendo sus carnes, participan [de] su ligereza, y juzgan, que con carne de novillos se hacen tardos, y pesados para sus carreras, y para el ejercicio de sus continuas hostilidades (*ibid.*: 51).

En esta concepción rapaz del mundo, los nativos reseñados por Arlegui consideran que las epidemias son entidades con agencia y se esconden de ellas en “los mas retirados montes, buscando los sitios mas espinosos, y enmarañados, para que de miedo de las espinas, no entren [...] las viruelas, pues les parece, que es algún animal, que los sigue” (*ibid.*: 152).

Los repetidos despojos de vestimenta, piel o cuero cabelludo que pueblan las crónicas coloniales del ámbito chichimeca dan cuenta de la importancia simbólica de la envoltura de los cuerpos y de la relación de dominio y apropiación de la alteridad expresadas en el acto predatorio. Al asaltar o matar a los clérigos caminantes, los naturales les quitaban sus hábitos y dejaban los cadáveres desnudos (*ibid.*: 141, 239, 251). Fray Juan de Ocaranza refiere a Arlegui que en el camino de Cuencamé hacia San Juan del Río [Durango], los indios le flecharon dos mozos que lo acompañaban y al interceder de rodillas por sus vidas, los bárbaros accedieron a ello quitándoles solamente la pobre ropa que llevaban (*ibid.*: 205).

En todo caso, los religiosos eran vistos como seres humanos con algún tipo de agencia o poder simbólico semejante al de los curanderos y en razón de ello eran asesinados, ocasionalmente respetados, o bien, salvaguardados como protectores en función de los bienes que eventualmente dispensaban a las poblaciones indígenas. Un Vicario Provincial camino a su pueblo de visita a tres leguas de Durango fue emboscado y atestiguó que los bárbaros mataron a sus acompañantes, mientras que a los religiosos no hicieron daño alguno:

traxeron toda su chusma, y hincados de rodillas, pidieron, que los Padres les pusieran las manos á todos sobre sus cabezas. Llevaronse todas las bestias, y ropa de quantos allí avia, dexando á los Religiosos á pie, y solos entre aquel sangriento espectáculo de cadaveres (*ibid.*: 204).

Como se observa, el expolio abarcó el rito de bendición. En otro caso el padre Juan Serrato y los “indios cristianos” que lo acompañaban murieron flechados por quemar unos ídolos en Atotonilco,



en el camino entre Sombrerete (Zacatecas) y la Sierra de Michi (Durango), a siete leguas de la villa de Nombre de Dios (*ibid.*: 237-8).

Además de la piel que cubre y protege la interioridad física de los cuerpos, los ídolos u otros objetos cumplían un papel de protección simbólica del grupo. Los conflictos por la adoración vernácula suscitaron en la mayoría de los casos la muerte de los frailes, e incluso rebeliones periódicas en el septentrión novohispano.

Más allá de los usos simbólicos indígenas, tanto misioneros como comerciantes coloniales pronto identificaron la predilección nativa por lucir algunas prendas o armas españolas y las incluirían como parte instrumental en sus respectivas estrategias de dominación.

### **La relación entre imagen y divinidad**

Volviendo al tema con el que iniciamos este apartado, relativo a la lógica simbólica, Arlegui establece una relación de oposición entre los ídolos nativos como símbolos del Demonio y las imágenes cristianas como símbolos de Dios. Es peculiar que Arlegui, habiendo sido Calificador del Santo Oficio, puesto desde el cual habría condenado la agencia de las divinidades del panteón indígena, en su crónica reseñe episodios de agentividad de las imágenes santas católicas. En su diálogo con el beato Margil de Jesús, se evidencia la idea de correspondencia literal entre materialidad y divinidad:

En el Religiosissimo Conve[n]to de N.P. San Augustin ay una Imagen Milagrosa de Jesus Nazareno tan devota, tierna, y lastimosa, que solo de mirarla se compunge, y enternece el corazon mas empedernido. Hablando de esta soberana Imagen el año de mil, setecientos, veinte, y cinco con el R.P. Fr. Antonio Margil de Jesus, Varon extatico y de especialissima virtud, adornado del espiritu prophetico, como se experimentó aun viviendo, en muchas cosas que predixo, me acuerdo averle oido estas formales palabras: [“]R.P. Arlegui, la Imagen de Jesus Nazareno de San-Augustin de Durango es *muy milagrosa, y muy parecida á su original.*[”]<sup>111</sup> Esto es lo que dixo con mucha seriedad este Santo Religioso, y para mi su dicho es de esta Santa Imagen el mayor encarecimiento (Arlegui, 1737: 61)

En otro ejemplo, Arlegui refiere que en el convento de Santa María de las Charcas [San Luis Potosí] hay una imagen milagrosa de María Santísima que presenta cambios de expresión:

su estatura es de una mujer de proporcionado cuerpo, con un niño Jesus en sus brazos, pero de tan bello rostro, que á quien le mira lleva dulcemente los deseos; y según me han dicho religiosos graves fidedignos, muda el divino simulacro por instantes de colores (*idem*).

---

<sup>111</sup> Las cursivas son mías.

El fraile recoge el testimonio de un testigo ocular, sobre dos prodigios de esta virgen, el primero protagonizado por “una india de Ypoa” y el segundo por el Provincial de la orden franciscana; ambos como pruebas de la potencia taumaturga de la imagen santa. A la primera la libró mediante un acceso de tos de una aguja chomitera que traía encajada en la garganta, y al segundo, lo curó de apoplejía, dejando a ambos con salud perfecta (*op. cit.*: 68).

La adoración literal a las imágenes sagradas, como antes a los ídolos nativos, se entiende en el marco de una guerra simbólica donde se buscaba sustituir si no del todo los significados, al menos los significantes locales. Lo paradójico es que la misma idea inducida por los frailes en sus afanes por lograr la conversión colectiva de los naturales reforzó, a fin de cuentas, el sistema simbólico vernáculo.<sup>112</sup>

### **El género del madero**

El término “santo madero” tiene cierta distribución geográfica en la zona de estudio y la vecina Comarca Lagunera. Las denominaciones Santo Madero y Santa Cruz son usadas en la liturgia cristiana. La Iglesia Católica conmemora dos fiestas con este nombre: la Invenición de la Santa Cruz, el 3 de mayo, y la Exaltación de la Santa Cruz, el 14 de septiembre. En San Marcos se celebra la primera, mientras que la segunda se verifica en la población zacatecana de Río Grande, donde existe el culto a la Vera Cruz. La fiesta al Santo Madero participa de un esquema simbólico común, si bien en cada localidad se realiza con variantes, pero en general ligada al cerro, la parcela agrícola y la petición de lluvias.

En la península ibérica los festejos a “las cruces de mayo” se inscriben en un ciclo festivo hispano que incluye, además, el día del Triunfo de la Cruz (16 de julio, conmemoración de la victoria sobre los musulmanes) y la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre, recuerdo de su cautividad entre los “infieltes”). Las fiestas obedecen a su propia lógica cultural e histórica. Inscritas en el llamado turismo religioso, las cruces de mayo poseen “cierta complejidad que aglutina lo pagano con lo divino”, pues se realizan en el tiempo católico designado como mes de María e incluyen elementos de antiguos cultos romanos a la primavera como el árbol de mayo y la diosa Maya, además de asumir una variedad de expresiones según el costumbrismo local (*cfr.* González Cruz, 2004: 15-17).

Los habitantes de San Marcos y de sus poblaciones vecinas privilegian el uso del término masculino “madero”. Es posible que los evangelizadores franciscanos hayan introducido esta modalidad a la región y ésta haya sobrevivido como un arcaísmo entre muchos de origen colonial

---

<sup>112</sup> Aquí cabe la teoría semiótica de Peirce, para quien “un signo, o representamen, es aquello que representa algo para alguien, en algún aspecto o sentido”, donde se toma en cuenta el signo, la idea y la apropiación de sentido por parte del intérprete (Peirce, 1985: 14). Por otra parte, es preciso recordar el carácter relativo y polisémico de los símbolos.

que pueblan el habla contemporánea. La consulta de los libros de gobierno de la cabecera parroquial de Miguel Auza revela que –desde mediados del siglo XX hasta la fecha– los presbíteros usaron indistintamente ambos términos: cruz y madero. En San Marcos el Santo Madero guarda relación de contigüidad inmediata con las figuras de Cristo Crucificado o Señor de San Marcos, el patrón del pueblo. Las alabanzas que los fieles queños cantan durante los trayectos procesionales y la peregrinación a “las labores” aluden unas a la Santa Cruz y otras al Santo Madero. Las primeras parecen estar referidas a los impresos eclesiásticos oficiales y las segundas parecen haber sido elaboradas por un compositor tradicional que recoge el habla cotidiana.

En el ámbito de la danza se advierte una estructura dual o división del trabajo ritual por género: la danza de matachines, integrada por mujeres, y la danza de pluma o palma, integrada por hombres. Mientras que el ciclo de la danza de pluma abarca las fiestas de la Santa Cruz y San Isidro Labrador al inicio de la temporada de lluvias (a veces ampliado cuando los danzantes son invitados a las peregrinaciones a la sierra o a fiestas patronales vecinas), el ciclo de la danza de mujeres se circunscribe a la fiesta de la Virgen de Guadalupe, en la época seca. Si la organización social es proyectada al plano ritual, entonces el madero constituye una figura masculina patriarcal.

En suma, en la figura del Santo Madero parecen confluír el Cristo católico y el dueño espiritual del lugar y sus mantenimientos si nos atenemos a sus emplazamientos en el cerro tutelar, la parcela y la capilla junto al arroyo.

### **El madero como persona**

En las comunidades rurales de esta parte del país la gente acostumbra tratar a los santos con respeto, afecto y cercanía. Es común escuchar “mi Padre Dios” en relación a la imagen de Cristo Jesús y “mi Madre Santísima” para referirse a la Virgen María. Según la circunstancia, se invoca a un santo determinado; por ejemplo, al pasar un arroyo: “Santiaguito, jálanos con tu caballito”. Se establece una relación interpersonal con la imagen santa al negociar el intercambio de dones, cuyas expresiones más acabadas son “la promesa” o “el pago de manda”. Se proyecta afectividad también cuando se asume que la deidad se puede “enojar” y “castigar” el incumplimiento, lo cual supone su ejercicio de un código moral.

En el contexto de las imágenes antropomorfas de cristos, vírgenes y santos, la Santa Cruz constituye una excepción ya que carece de rostro, no obstante recibe una veneración y trato semejantes a las demás. Las referencias a “los *brazos* del madero”, “la peana donde está *postrado* el madero”, “el cojín para *acostarlo*”, “su vestido, su velo, su manto y su sudario” evidencian un antropomorfismo virtual. Este discurso está reforzado por las prácticas.

Una vez que el madero es recolectado y entregado a las encargadas para su arreglo, éste es tratado con suma consideración. Es recargado provisionalmente en la pared o colocado sobre una cama o mesa. Ya vestido, el madero es perfumado comenzando por el centro, arriba y a los lados, rociando “el pecho”, “la cabeza” y “los brazos”, en forma cruciforme, siempre colocado de pie sobre un cojín que lo protege del espacio profano del suelo. También a las quinceañeras, cuando se les cambian los zapatos, se colocan sus pies sobre un cojín. Por otra parte, la práctica de perfumar imágenes santas se observa en la fiesta de la Candelaria, cuando el Niño Jesús es “levantado” y vestido con ropa nueva.

Al explorar el significado del Santo Madero, algunos informantes indican que “es la cruz donde murió Nuestro Padre Jesús”, señalamiento que coincide con el Evangelio católico. En la práctica, no obstante, sobresalen las siguientes expresiones para referirse a diversas acciones rituales en torno al madero: bajar el madero, vestir el madero, llevar el madero a misa, bailarle al madero, hacerle su fiesta, adorar al madero, o llevar el madero a su *piaña* [peana].

Otras informaciones denotan una relación interpersonal: “yo soy guardián del santo madero”, “le prometí al madero nuevo que me iba a ir caminando con Él” o “Él me hizo el milagro”. Así mismo, las relaciones de parentesco son proyectadas sobre la imagen santa: “cada madero tiene su *hijita* [la cruz pequeña]”, “soy madrina de este madero”, “ellos son los padrinos del madero”, etcétera. Por lo tanto, vemos que coexisten dos formas de pensamiento amalgamadas en el mismo discurso, una ancestral o nativa donde se proyectan relaciones de alianza, y otra derivada de la evangelización hispanocatólica.

Si bien en el pasado la devoción al primer madero estuvo a cargo de una sola familia, la de Manuel de Jesús Ramos (88 años) y María Natividad López (81 años) y su fiesta se financiaba por colecta, en la actualidad el número de maderos ha aumentado, la devoción ha permeado la comunidad y la Reliquia corre a cargo del Comisariado Ejidal.

El acarreo y arreglo de los cuatro maderos grandes y las dos crucitas de la comunidad involucra la participación de numerosos individuos o grupos familiares que han adquirido sus responsabilidades rituales por tres vías: la devoción heredada, el pago de manda, o bien el compromiso personal ya sea transitorio o vitalicio.

En orden cronológico, primero fueron el madero de “las labores” (1932) y el del Cerro de la Cruz (antes Chiquihuitillo) a cargo del señor Burrola (allá por 1940). Al ser sustituido por uno nuevo, el de “las labores” fue emplazado en lo alto de la capilla guadalupana;<sup>113</sup> luego se puso el madero de “los magueyales” también llamado “de la fracción”. Por último, en 2004, Efrén Rojas e Hilario Navarrete reactivaron la tradición del Cerro de la Cruz. Los primeros tres años allá en el cerro se hacían la danza y la Reliquia, “ese madero no se bajaba nunca”. En 2007, este madero

---

<sup>113</sup> Lo mismo sucedió en Miguel Auza, donde el madero del Cerro del Picacho, al ser renovado, fue reubicado en el santuario de la Virgen de Guadalupe (APSMÁ, LG núm. 2, 3-V-1945, f. 131-r).

queda bajo la responsabilidad de Víctor Navarrete y su tío Francisco del mismo apellido quienes comenzaron a bajar el madero a misa, como hacía el señor Burrola en el pasado (Benigno Navarrete, 76 años, SM, 5-V-2010).

El origen de las crucitas o “hijitas” de los maderos se remontan a una danza de niños que, al crecer éstos, desapareció. Dos pequeñas cruces fueron distribuidas entre el madero de “las labores y el de “los magueyales”. También son vestidas cada año y reciben los mismos honores que los “padres”. En estas glosas se advierte una proyección de la estructura familiar humana hacia la comunidad de maderos, donde la relación de alianza queda implícita en la figura de las cruces hijas. Al mismo tiempo, la comunidad humana refrenda sus relaciones con los maderos por medio de la institución del padrinzago; por lo general los padrinos o madrinas son permanentes pero en ciertos años otras personas solicitan ser padrinos para pagar algún favor recibido.

Por otro lado, los maderos viejos que son reemplazados por nuevos son albergados bajo la protección de otra imagen, en un sitio sacro o al cuidado de una persona. El anterior madero de “las labores” hoy está al cuidado de la Virgen de Guadalupe en la capillita. El madero del cerro que había quedado abandonado al morir el señor Burrola fue reubicado en el panteón junto a la tumba de su antiguo cuidador. En el curso de esta investigación, el madero de “los magueyales” fue reemplazado por uno nuevo y el viejo quedó como guardián de la casa de Eliazer bajo el cuidado de quien fuera su madrina. Así como en la esfera humana los ancianos son puestos bajo resguardo de alguna de sus hijas o nueras, los maderos son sujetos de un trato similar al “jubilarse”.

Al observar el deterioro de la madera y comentar la posibilidad de renovar el madero más antiguo, una informante replicó con cierta aprehensión: “Él no *quedrá* [querrá]” porque no se quiebra” (María Ceniceros, 82 años, SM, 11-IV-2009). Lo destacable de estas expresiones y prácticas es que el madero es tratado no sólo como una persona de respeto, sino como una entidad con intencionalidad, voluntad o agencia.

En general, en el culto a las deidades del panteón regional se observa una continuidad anual. De alguna manera, si el padrino o dueño de una imagen santa no cuenta con fondos para costear la Reliquia, procura reunirlo por limosna, con ayuda de la comunidad. En San Marcos el Comisariado Ejidal sigue siendo la institución encargada de financiar las fiestas religiosas agrícolas: Santo Madero y San Isidro Labrador. El dinero para costear los gastos se obtiene de las cuotas por el derecho de pastar animales en los terrenos del ejido tanto por parte de ejidatarios como de no ejidatarios. El objetivo de la fiesta es propiciatorio ya que, en palabras del señor José Ramos, antiguo Capitán de la danza de pluma: “Es para pedirle a Cristo Jesús, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, que no nos falten las lluvias para las labores de temporal” (84 años, SM, 15-V-2009).

Un informante comentó: “Dice mi papá que una vez no se hizo danza. Que fueron a verlos [a los maderos] y ellos solos estaban bailando, solos, tronando”. Sorprendidos, los testigos volvieron al pueblo para informar a los danzantes que debían ejecutar la danza de inmediato. En cierta forma, este carácter mandatorio de la fiesta fue confirmado en su edición 2009, ya que a pesar de las prohibiciones municipal y eclesiástica de hacer eventos colectivos por causa de la alerta de influenza, del cierre de templos y de no contar con el apoyo económico del Comisariado Ejidal, la fiesta al Santo Madero se llevó a cabo con los insumos mínimos: danza, rosario, procesiones y Reliquia de pollo en vez de cerdo. Al preguntarle al viejo de la danza por qué “se habían saltado las trancas”, él contestó que “¿Cómo no íbamos a hacer la fiesta si los demás pueblos vecinos [de la frontera zacatecana] sí la iban a hacer?” Por un lado, el culto al madero se inscribe en una relación de alianza que se nutre de la dinámica de dones y contradones, y por otro, en una tradición cuya continuidad mantiene la liga con los antepasados.

### **El madero y sus elementos**

El estudio de sus componentes puede arrojar luz sobre el significado profundo del símbolo. El madero es de materia arbórea, forrado con tela verde y ornado con listones de colores, encaje blanco y flores artificiales. A veces lleva una franja de tela verde, un poco más ancha que los listones, denominada *manto*. Su accesorio principal es un cojín de color verde relleno con la vestidura del año anterior. En Miguel Auza el cuerpo del madero simplemente se adorna con un *sudario*, su prenda más distintiva, una banda longitudinal de tela blanca. Durante las procesiones, en San Marcos un cargador, en relevos, lleva el madero “de pie” recargado sobre su hombro – como Jesús en la Pasión–, mientras que en Miguel Auza acostumbran llevarlo “acostado”, en posición horizontal, sujeto en cada extremo por una persona. En el monte, su base o pedestal es un montículo cuadrilateral pintado de blanco de tres escalones con un orificio central llamado peana, o simplemente piedras amontonadas en torno a un hoyo en la tierra.

Ya que el madero de “las labores” fue hecho de un árbol “que se cayó en el templo”, queda establecida su conexión con el espacio sacro<sup>114</sup> donde se venera al Señor de San Marcos<sup>115</sup>, antes Cristo de Mapimí. Sobre éste, una leyenda regional refiere que fue encontrado en un mezquite. En otra parte ya he escrito sobre la relación mítica entre el sabino y el mezquite con el Cristo de Mapimí en el contexto de la asociación de imágenes santas con cerros, árboles y fuentes de agua (Del Moral, 2006: 301-306 y 120). La exHacienda de San Marcos participó de la devoción al Señor

---

<sup>114</sup> Un informante señala que también el madero del cerro se hizo de un cedro “de aquí a un costado del templo”, lo cual reitera la importancia del espacio sacro católico.

<sup>115</sup> La advocación Señor de San Marcos se refiere al Cristo y no al apóstol, así lo consigna el registro parroquial de 1940: “El día cinco de agosto después de la misa de la función regresé a S. Miguel para ir a S. Marcos a la función patronal del Señor Crucificado de S. Marcos, donde celebré la misa [...]” (APSM, LG núm. 2, VIII-1940, f. 7).

de Mapimí, un culto colonial neovizcaíno, ya que el actual Cristo de San Marcos llevó en el pasado aquella advocación.

Como se vio arriba, el mezquite es un árbol relacionado con una parcialidad étnica de las que refiere Arlegui en su Crónica. En la región donde se asienta San Marcos hubo bosques de mezquiales, de ahí el nombre originario de las poblaciones inmediatas: San Miguel del Mezquital y San Juan del Mezquital. El mezquite fue un árbol importante en la alimentación de los grupos cazadores-recolectores y a la fecha sigue teniendo un carácter sustantivo en la vida diaria de los habitantes de las comunidades rurales: su fronda sirve para colgar el menaje de casa, y su sombra ampara toda clase de prácticas culturales y convivencias sociales, incluyendo la celebración de misas. Los informantes refieren la práctica de colgar la vestidura vieja del madero en un mezquite.

Al igual que hoy se hace con los maderos, hace años el Cristo de San Marcos era sacado en procesión a “las labores” cuando había sequía o en Semana Santa, costumbre que quedó prohibida hace algunas décadas debido a la reglamentación gubernamental (Instituto Nacional de Antropología e Historia) respecto al resguardo del patrimonio eclesiástico.

Nosotros le pedimos a los santitos que intercedan por nosotros ante mi Padre Dios, que nos manden el socorro de las lluvias y, parece como cosa de alguien que no lo crea, que tan pronto como sacamos una procesión, con un santito, sea Cristo Jesús, ai vienen las nubes y nos socorren con la agüita. Y es con lo que nosotros vivimos, con el socorro de las lluvias para nuestras cosechas (José Ramos)

En uno de los cantos al Santo Madero se alude a éste como “árbol de la vida”, concepto presente en la liturgia cristiana significando que Cristo murió en la cruz para redimir o dar vida nueva a los pecadores.

Las cruces de color verde son comunes en las poblaciones de esta región fronteriza de Durango y Zacatecas. A diferencia de Miguel Auza, donde los maderos son sólo cubiertos con pintura verde y no forrados, en San Marcos son “vestidos” con tela de raso porque “resiste la intemperie y la decoloración”. La señora Eliazer Jáquez señala que además del encaje blanco llamado *velo* debe agregársele el *manto*, que consiste en una franja angosta de la misma tela verde del forro, alineada con los listones. Ella indica que estos elementos están descritos en la alabanza: “Verde es el vestido que su esposa dio/ el velo y el manto a los dos cubrió”.

Hoy día, los maderos de San Marcos son adornados con flores artificiales de colores vivos y guardan cierta unidad de estilo en su arreglo. Las flores son dispuestas en los ejes vertical y horizontal. Se aprecian dos puntos de énfasis –el cruce formado por ambos travesaños de la cruz y el nudo de los listones en la parte inferior del travesaño vertical– que son señalados con ramos especiales o flores de color contrastante. Una vez arreglado, el madero adopta una forma semiromboidal por la superposición de listones y flores.

Sobre las flores, Eliazer cita el verso de un canto: “*las cinco flores que tiene la cruz son las cinco llagas de Nuestro Jesús*”.<sup>116</sup> Si bien el madero no es decorado con cinco flores solamente, esta afirmación connota la cruz como personificación del cuerpo sangrante de Cristo.

En ausencia de un relato hierofánico que sustente el culto, los actores otorgan a la alabanza a la Santa Cruz un valor normativo como depositaria de la tradición, legitimando así la práctica social. Según el dicho de Eliazer, pareciera que los significados atribuidos a los elementos del madero se limitan a aquellos sancionados por el culto católico oficial. Sin embargo, la praxis en torno al madero revela significados adicionales.

El maguey emerge como componente relacionado al campo ritual en las flores que adornaban los primeros maderos y las coronas de los antiguos danzantes. Estas flores eran elaboradas con el pellejo –de nuevo la piel– de las pencas del maguey seco que traían de los magueyales de Juan Aldama. Las flores de maguey (*Agave durangensis Gentry*) o sotol (*Dasyliirion wheeleri*) todavía se usan en los maderos de pueblos vecinos como Rayón. Un madero queño fue emplazado en un sitio de magueyales. Los guajes de los danzantes suelen llevar *puyas* [púas] de maguey encajadas para que las piedritas o semillas suenen mejor. El maguey<sup>117</sup> ciertamente es otra planta paradigmática de las culturas del desierto y en la región se consume como quiote en la temporada de aguas. La ausencia de una exégesis sanmarqueña respecto al significado ritual del maguey restringe la interpretación de esta posible variante de un sistema regional de transformaciones. No obstante, es evidente un nexo simbólico en el acto de “vestir” el cuerpo del danzante con la “piel” de esta planta.

A cada madero se le tributan flores, listones y, a veces, velas. Los ramos de flores naturales son puestos en el centro de mesitas cubiertas con un mantel blanco que las señoras mayores sitúan en medio de la calle, en las paradas de adoración de la procesión. En general a todas las imágenes santas de San Marcos se les tributan flores. El uso de soportes cuadriláteros como mesas, o sillas en el caso de San Isidro Labrador, cubiertas por manteles de algodón, por lo general yuxtapuestos en rombo, evocan los ocho rumbos cósmicos (cardinales e intercardinales).

Los listones son amarrados a los travesaños del Santo Madero antes de devolverlo a su peana durante el despedimiento de los danzantes, un momento emotivo a veces acompañado de lágrimas de danzantes o llanto simbólico del viejo. La explicación local indica que estos listones, cortados de las coronas floridas de los danzantes “son *reliquias* que dejan los danzantes al

---

<sup>116</sup> Las cinco llagas son las que Jesús Crucificado tuvo en cada pie, en cada mano y en el costado como resultado de los clavos y la lanza. Es decir, en las cuatro extremidades y en el costado (a la altura del centro del cuerpo).

<sup>117</sup> En otro contexto ritual no tan distante, ubicado al extremo oeste de la frontera de Durango y Zacatecas, entre los tepehuanes del sur contemporáneos, el licor de agave o *guachicol* es ingerido en los mitotes familiares de mayo (Reyes Valdez, 2006a: 30). Por otra parte, en Los Remedios, población del semidesierto queretano, el culto a la Virgen de los Remedios está asociado al maguey y al agua (Viramontes, 2005b: 222-223).



madero". Los listones, metonimia de los danzantes, a la vez que nexo simbólico, se integran al cuerpo material del Santo Madero, como lazos de filiación con el símbolo corporativo, y como corolario del esfuerzo físico, sudor y lágrimas ofrendados por los danzantes. Al final del ciclo anual, los listones viejos vuelven al ámbito humano para ser usados como protecciones en las parcelas, o como relleno del nuevo cojín-base. En este circuito de intercambio, "la piel" del Santo Madero nutrirá los frutos de la tierra que servirán de alimento a los hombres.

El acto del amarre entre personas y símbolos colectivos está presente en otros contextos rituales de Durango. En la comunidad mestiza de Cuencamé, cuando los fieles visitan al Señor de Mapimí durante la fiesta patronal reciben un hilo como *reliquia* que es llevado anudado al cuerpo y renovado cada año al visitar de nuevo el santuario. Por su parte, entre los mexicaneros de Durango los hilos son metáforas de las ligas entre ser humano, ancestros y divinidades (Alvarado, 2004: 134). La práctica tiene cierta universalidad y se encuentra incluso en sociedades agrarias tan remotas como los grupos siberianos estudiados por Hamayon, donde los listones amarrados a troncos de árboles simbolizan exvotos o peticiones de éxito o curación dirigidos a los espíritus locales ([1995] 2011: 156).

Los maderos de nuestra región de estudio son montados en bases escalonadas o peanas, donde son apuntalados con piedras. Este dispositivo permite la movilidad de las cruces para los servicios rituales. En San Marcos, las piedras que se encajan en las peanas de los maderos suelen ser de río o de las labores. Estas bases suelen ser pintadas de blanco. Este color aparece en otros espacios y objetos rituales: los peñascos del cerrito donde está erigida la ermita guadalupana, el sudario del madero, la sábana mortuoria, y los sepulcros del cementerio.

### **Un madero sin leyenda**

Con excepción del relato del madero que exige su danza, no localicé otra relación oral de tipo fundacional. Una razón puede ser la relativa juventud del culto agrario al Santo Madero. "Esta veneración de la cruz viene del tiempo de cuando se hizo el ejido, que ya nos dio la tierra el gobierno" (José Ramos). San Marcos es una localidad que se formó en el Reparto Agrario a partir de la expropiación de las tierras de la hacienda del mismo nombre. De forma semejante a la formación de ejidos que además de beneficiar a la población local atrajeron parientes o vecinos de pueblos aledaños, el reparto de tierras en San Marcos atrajo a inmigrantes de los municipios de Nieves y Río Grande, entre otros. La tradición oral consigna que el padre del señor Manuel de Jesús Ramos hizo el primer madero de un árbol que se cayó en la iglesia y que esta devoción la trajo del mineral de La Valenciana (Nieves) aproximadamente en 1932. Respecto a la pequeña crucita que existía en el Cerro de la Cruz a cargo del señor Burrola, no hay memoria viva respecto a su leyenda, si tuvo alguna.

Con relación a la escueta exégesis sobre “el madero hecho de un árbol que se cayó en la iglesia” asistimos, tal vez, a la muerte de un mito, o bien, a la aparición de una célula generatriz, en términos de Claude Lévi-Strauss ([1973] 2008: 242-253), de un nuevo conjunto mitológico. Según este autor, la muerte de los mitos ocurre cuando después de trasponer umbrales sucesivos – lingüísticos o culturales–, la impulsión afabuladora se agota y:

el campo semántico de las transformaciones, fácil de explotar al principio, ofrezca un rendimiento decreciente. Volviéndose menos y menos plausibles a medida que se engendran unos a otros, los últimos estados del sistema impondrían tales distorsiones a la armadura mítica pondrían su resistencia a tan ruda prueba, que ésta acabaría por ceder. Entonces el mito dejaría de existir como tal. O bien se desvanecería para ceder el puesto a otros mitos, característicos de otras culturas o de otras regiones; o bien, para subsistir, sufriría alteraciones que afectasen no ya solamente la forma, sino inclusive la esencia mítica (*ibid.*: 248).

Agrega Lévi-Strauss que, después de trasponer varios umbrales, el mito sufre una inversión de significados y puede tomar otros caminos, el de la tradición legendaria, el de la historia o el del cuento novelesco (*ibid.*: 251).

Entre el cuento novelesco, la leyenda y la historia se encuentra el relato del madero de Gilita,<sup>118</sup> en el sur de Coahuila, incluido en este análisis por su cercanía geográfica. En esta leyenda, si bien no aparece el enfrentamiento entre fuerzas antagónicas primordiales de cuyo combate surge el universo a la manera de los mitos cosmogónicos mesoamericanos, sí, desde su modesto mitema, presenta el arquetipo universal de la lucha del hombre por resolver un conflicto auxiliado por un ser sagrado, es decir la transición de un estado de desorden o violencia inicial a un estado de orden o armonía, que, en este caso, instaure un culto:

Cuentan que por el año de 1910, cuando la Revolución, allá por el cerro de Aguanueva (a 50 km. al sur de Gilita) iba huyendo don Pedro Carreón, habitante de Gilita, de la [A]Cordada que lo seguía para matarlo porque no quería pertenecer al ejército de Porfirio. En el cerro de Aguanueva, don Pedro encontró una cruz de madera de aproximadamente 4 mts. de alto y con toda su devoción le pidió que lo salvara. Contaba don Pedro que la Cordada disparó sobre él y las balas se incrustaron en la madera, momentos después, la Cordada inexplicablemente se retiró. Don Pedro Carreón se sintió salvado por aquel madero en forma de Cruz y fue a Gilita a contar lo sucedido.

Don Pedro, en agradecimiento a su salvador, decidió festejarlo cada 3 de mayo. Así, cada 28 de abril, armaba su carro de mulas y se iba al cerro de Aguanueva por el Madero, lo traía, lo depositaba en la capilla de la comunidad para velarlo, rezarle y vestirlo, es decir, forraba la

---

<sup>118</sup> Texto escrito tomado de la tradición oral. Gilita, municipio de Viesca, Coahuila, en la Comarca Lagunera, dista unas tres horas y media de camino carretero desde San Marcos.

Cruz con tela blanca y la cubría de flores, hasta la mañana del tres de mayo lo sacaba a un lado de la capilla y lo colocaba bajo una enramada [sic] y empezaba el festejo con la danza de la pluma, la preparación de sopas y asado para repartir en el rancho, todo esto financiado por don Pedro, Después de este día, don Pedro lo cargaba en su carro de mulas y lo volvía a llevar a su cerro. Con el transcurso de los años, la gente bautizó a esta cruz de madera como “El Santo Madero”. El Madero era vestido año con año con tela blanca y flores, tela sobre tela cada año, hasta que se cumplían diez años, se le despojaba de todo y se empezaba a vestir otra vez, las encargadas de vestirlo aseguraban haber visto las balas incrustadas en la madera. La comunidad de Gilita y ranchos circunvecinos empezaron a tener una real devoción a este “Santo Madero”.

A la muerte de don Pedro Carreón, de la que no hay fecha, le dejó encargado el festejo a su hijo Pedro Carreón, el que lo cumplió fielmente hasta su muerte en 1976. La familia Carreón pidió a la comunidad ayuda para la realización de los festejos y así, la comunidad de Gilita se apropió de este festejo y lo hizo una tradición.

Actualmente el festejo inicia el 28 de abril, cuando la comunidad contrata un camión de redilas para ir al cerro de Aguanueva por el “Santo Madero”, la comunidad nombra a un encargado de los festejos, que organiza las limosnas para la Reliquia y las comidas de los danzantes. Toda la comunidad participa en esta fiesta. Ya existe una enramada [sic] permanente para la Cruz de Madera. La gente dice que es muy milagroso y cada flor que le colocan, es un milagro recibido [Anónimo, 1910-1915, AJAE/ UIA-L].

Este relato historizado en tiempos de la Revolución<sup>119</sup> provee datos etnográficos que confirman los rasgos distintivos de la fiesta religiosa en la región, en particular sobre la Santa Cruz, a saber: la cruz vestida y adornada con flores, la enramada, la danza de pluma, la comida colectiva de Reliquia (sopas y asado de cerdo), la división del trabajo ritual por género, la transmisión devocional por la vía familiar, el vehículo de peregrinaje, así como el periodo preparatorio o víspera de la fiesta (4 días en este caso). Datos significativos son el culto a los cerros, la ubicación del madero en uno cuyo nombre está relacionado con el agua,<sup>120</sup> el carácter sacro de las capas sucesivas de tela de color blanco, así como el simbolismo de las flores que consigna la capacidad del madero para otorgar dones, es decir su agencia.

---

<sup>119</sup> El contexto de guerra presente en algunas leyendas es explicable en función de que el norte-centro de México fue una zona bélica entre colonizadores hispanos e indígenas nómadas hasta el siglo XIX. La constante refundación de pueblos arrasados significó la dislocación temporal de órdenes culturales.

<sup>120</sup> En 2009, los habitantes de Gilita siguen llevando su madero a un cerro, llamado Estanque de los Güeros, donde se localiza un depósito de agua. Ahora bajan el madero el primer domingo de Semana Santa.

En las glosas ha sobresalido “el vestido”, la envoltura o piel del madero como un elemento indispensable en la renovación anual, cuando “baja” a la comunidad para ser festejado, y antes de retornar a lo “alto” del cerro o a otra ubicación sacra. Veamos ahora como la corporalidad del madero se sustenta en otros contextos significativos.

### **El madero como ancestro**

Un elemento que merece atención particular es el cojín que “sirve para que el madero no toque la tierra”. Este cojín, de tela verde, es relleno con el forro y los listones que usara el madero el año anterior. Después de ser usado en las procesiones como almohadilla para “recostar” el madero, el cojín nuevo es guardado por la madrina para dos usos posteriores: agrícola y mortuario. El uso agrícola se aborda en un capítulo ulterior; aquí comentaré sólo el aspecto relacionado con el ámbito funerario.

Existe una serie de prácticas donde el símbolo de la cruz aparece estrechamente relacionado con el ritual de la muerte. En la velación, el féretro es colocado entre cuatro cirios en cada esquina y un crucifijo en el centro, con carácter protector, encima del ataúd. Bajo éste, se coloca un vaso con agua para que el muerto no padezca sed, y a sus pies su fotografía y flores. Antes de ser enterrado hay quien le pone una cruz de sal al cuerpo de la persona fallecida. Los cavadores dispersan en forma de cruz las primeras paletadas de tierra sobre la fosa. También los puñados de tierra que cada hombre y mujer de la comunidad arrojan sobre el féretro se hacen en forma de cruz. Durante el novenario, el cuerpo del difunto está representado por una cruz virtual formada con velas, flores, un vaso de agua, la foto del finado y un crucifijo en la cabecera. En otros tiempos se colocaba una cruz de cal bajo el ataúd o la cama donde la persona estaba tendida. Si alguien fallece en un accidente carretero, se coloca, además, una cruz con sus flores en el sitio donde perdió la vida. Al pasar por el lugar se hace la señal de la cruz al igual que al transitar por el cementerio.

En estas acciones rituales se observa un juego de trasposiciones. El Santo Madero, ya lo vimos, metaforiza el cuerpo de Cristo, la cruz de velas representa al cuerpo del difunto y la cruz carretera representa el cuerpo del accidentado. Mientras que cada madero constituye un símbolo corporativo de la comunidad, la cruz de tierra que cada habitante de San Marcos deposita en la fosa constituye la señal de una unidad colectiva en torno al difunto. Cuando alguien muere se dice “tenemos cuerpo”. El cuerpo fallecido, potencialmente peligroso, amerita cuidados especiales. Si los familiares lo piden, el cojín viejo del madero es puesto en la base de la cabeza del difunto, al interior del ataúd. Por contigüidad, el cuerpo del difunto y el cuerpo divino y corporativo del madero confluyen en unidad simbólica.

Si invertimos esta proposición, entonces el madero es tratado como un cuerpo muerto, ya que sólo a los muertos y a los maderos se les pone el cojín y el sudario. Cuando los ataúdes eran de madera, los cuerpos de los difuntos eran envueltos en una sábana blanca. El color blanco remite al mundo de los muertos, recuérdese el vestido blanco de La Llorona, tema presente en la narrativa local. Si el madero es un cuerpo muerto, la tela que lo viste es una mortaja que se renueva cada año; en consecuencia, el madero es un ancestro. Por otra parte, el madero revive cada año para recibir las honores de la comunidad humana bajo su protección y luego muere de nuevo.

En el funeral, se le pone un vaso de agua al difunto; en la fiesta de la Santa Cruz, los maderos no se quedan “solos”, sino que son llevados a “almorzar” y “a la Reliquia” junto con los danzantes, participando así del ámbito humano. A la inversa, el 2 de noviembre, los vivos comen en la entrada del panteón en el espacio donde yacen sus antepasados. La comunidad alimenta por igual a vivos y muertos. En el novenario, si se apagan las velas de los pies significa que “ese difunto está muy necesitado de que le recen”. El vaso de agua se pone en la cabeza “para que el ánimo venga a tomar un traguito cada día del novenario” (Amelia Luna, 68 años, SM, 11-XII-2009). Confluencia de oralidades: el rezo humano nutre la oralidad del ánimo; el circuito de la alimentación, en solución de continuidad, abarca por igual los ámbitos físico y metafísico.

Así mismo, en el ámbito terapéutico, las cruces representan a las personas: si es un niño, una cruz pequeña; si es adulto, una cruz grande: “el tamaño de la cruz según esté l’alma”. En este juego de transposiciones, almas y cuerpos confluyen en la totalidad simbólica del Santo Madero.

## **Conclusión**

El Santo Madero es portador de un simbolismo cósmico en el que confluyen las nociones de persona, divinidad y territorio. Es tratado con la deferencia que se debe a un ancestro. La doxa y la praxis ritual en torno a su figura ponen de manifiesto la coalescencia de catolicismo romano y animismo. Desde la perspectiva queña:

a) La noción de *persona* rebasaría el cuerpo humano y abarcaría, entre otros seres, a los maderos, los muertos, los ancestros y las divinidades.

b) Hay una continuidad de las interioridades y una discontinuidad de las exterioridades.

c) No todos los seres poseen una exterioridad antropomorfa.

d) El Santo Madero tiene conciencia, entendimiento, volición, código moral y agencia.

e) Los maderos tienen género, filiación de parentesco y forman comunidades análogas a las humanas.

f) Los poderes de las divinidades son mayores que los de los humanos y son potencialmente benefactoras o castigadoras.

g) La comunicación es posible entre seres de distintos órdenes de existencia.

h) Las relaciones sociales entre ámbitos ontológicos requieren precaución, continuidad, cuidado material y alimento simbólico.

Postular la existencia de una ontología alterna exige el análisis de otros órdenes, los cuales se abordan en los capítulos subsecuentes.

## 7. La cruz, la parcela, la lluvia y el paisaje pluvial

El ritual agrícola<sup>121</sup> ofrece la oportunidad de estudiar la relación de los campesinos rancheros con el agua, la tierra y el cosmos en general, y, en este caso, poner de nuevo a prueba nuestra hipótesis animista a partir de las correlaciones entre ámbitos humanos y no humanos que suscita la acción ritual. Mi enfoque toma en cuenta el contexto de las culturas del desierto, siendo el agua un concepto central en las concepciones indígena y mestiza del norte árido mexicano. Sigo a Descola ([2005] 2012) en el tratamiento del mundo natural a partir de los modos de identificación animista y totémico.

El ciclo hidrológico comprende el régimen lluvioso y las avenidas de los ríos estacionales. Las fiestas agrícolas de la Santa Cruz y San Isidro Labrador, el 3 y el 15 de mayo, se realizan con la finalidad de “pedir el socorro de las lluvias”. Ambas forman un mini-ciclo ritual que marca la transición de la estación seca a la lluviosa.

A continuación presento las interrelaciones entre las prácticas culturales, glosas y relatos míticos en torno a la agricultura y el clima, con base en los informes de campesinos, vaqueros, pastores y gente común de San Marcos y localidades aledañas. El registro de campo abarcó un área etnogeográfica que los informantes queños definieron como significativa para predecir las lluvias. Esta demarcación *emic* sanmarqueña abarca una región orográfico-hidrológica que intersecta los estados de Durango, Zacatecas y Coahuila, y está integrada por las localidades inmediatas o vecinas a las sierras de donde provienen *nubes vaca*: Sierra de Santa María (municipio de Cuencamé, Durango); Sierra de Jimulco (municipio de Torreón, Coahuila); Sierra de Gamón (municipio de Peñón Blanco, Durango), así como la Sierra de Guadalupe de las Corrientes y una estribación menor, la Sierra de Yerbabuena (municipio de Nieves, Zacatecas).

Para efectos de análisis he acuñado dos conceptos: paisaje pluvial y sistema simbólico pluvial. Por paisaje pluvial entiéndase la circunscripción etnogeográfica que incluye cerros, sierras y cuerpos de agua vinculados con la fenomenología de la lluvia. El sistema simbólico pluvial es un

---

<sup>121</sup> Con relación a los saberes agrícolas, algunos estudiosos han indagado el tema desde la etnometeorología o la etnoclimatología, en el marco de un sistema de relaciones complejas. Sus trabajos aparecen compilados por Lammel, Goloubinoff y Katz (1997, 2008) en varios volúmenes sobre la antropología del clima en el mundo hispanoamericano y en México.

concepto mayor, que supone una multisensorialidad, integrado por el paisaje pluvial, así como por los meteoros<sup>122</sup> y la *comunidad anímica* de los niveles ctónico, terrestre y celeste.<sup>123</sup>

### **La región hidrológica y su precipitación pluvial**

San Marcos se localiza en una mesa árida, de vegetación xerófila, a una altitud de 2,030 msnm. Sus coordenadas son: longitud 103°32'40.00" y latitud 24°17'43.00" (INEGI). En esta región del altiplano norteño los ríos son estacionales y se forman a partir de los escurrimientos montañosos que nutren su caudal durante la época de lluvias. La localidad de San Marcos, municipio de Santa Clara, Durango, forma parte de las poblaciones de la Cuenca del Aguanaval, de la región Nazas-Aguanaval, una de las siete divisiones hidrológicas del estado de Durango. El río de Santiago – frontera natural entre Durango y Zacatecas– adopta el nombre de río San Marcos y posteriormente el de río Santa Clara a su paso por estas poblaciones hasta desaguar en el Aguanaval.

A la fecha de esta investigación, la Comisión Nacional del Agua no tenía registros vigentes sobre la precipitación pluvial para San Marcos, pero sí para la cabecera municipal de Santa Clara<sup>124</sup> de la cual éste forma parte, y cuya máxima histórica fue de 269 mm en agosto de 1973 (Conagua). Entre 2000 y 2008, la precipitación más alta registrada para el trimestre más lluvioso, julio-septiembre, fue de 203.7 mm (septiembre, 2004) y la menor 27.5 mm (septiembre, 2005). Estas cifras cobran sentido al saber que a nivel nacional, la precipitación media anual (mm/año) en 2009 fue de 723.6 mm (Conagua, 2010). La precipitación media anual de la subregión Aguanaval es de sólo 406 mm, mientras que la de la región hidrológico-administrativa conocida como Cuencas Centrales del Norte en su conjunto es apenas de 352.5 mm (Conagua, 2007).<sup>125</sup> En consecuencia, las lluvias son fundamentales para conjurar las sequías periódicas en esta parte del país.

---

<sup>122</sup> Según el diccionario, la palabra meteoro tiene un sentido de “elevado en el aire” y alude al fenómeno atmosférico “que puede ser aéreo, como los vientos, acuoso, como la lluvia o la nieve, luminoso, como el arco iris, el parhelio o la paraselene, y eléctrico, como el rayo y el fuego de Santelmo” (*DRAE*).

<sup>123</sup> Ya Hviding había señalado que “para una comprensión comparativa apropiada de las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente hacen falta instrumentos analíticos ampliados y no tan firmemente arraigados en la ontología y la “etnoepistemología” occidentales ([1996] 2001: 209).

<sup>124</sup> Comisión Nacional del Agua, Gerencia Regional Torreón. Agradezco a José Abad Calderón Partida, del Observatorio Meteorológico de Torreón, el haberme facilitado los tabulados históricos de precipitación pluvial del municipio de Santa Clara, Durango.

<sup>125</sup> En el tabulado sobre precipitación pluvial normal mensual histórica por región hidrológico-administrativa del periodo 1971-2000, Cuencas Centrales del Norte aparece con los siguientes datos para las lluvias de verano: junio 59.5 mm, julio 86.9 mm, agosto 86.1 mm y septiembre 71.7 mm, siendo la anual: 429.8 mm. Estas cifras colocan a Cuencas Centrales del Norte como la región de más baja precipitación pluvial del país, por debajo de la región del Río Bravo (438.3 mm anual) y la región del Noroeste (445.2 mm anual) para el mismo periodo. Fuente: Conagua, Coordinación



El río Aguanaval nace en la Sierra de Ábrego, también conocida como Sierra de Palomas, cerca de Fresnillo, al centro del estado de Zacatecas; se le conoce como Río Grande, y su curso sur-norte desembocaba en la hoy desaparecida Laguna de Viesca, en el suroeste de Coahuila. El río Nazas nace en la sierra de Guanaceví, al norte de Durango, y sigue un curso noroeste-sureste hasta desaguar en la hoy extinta Laguna de Mayrán, también en el suroeste coahuilense. Por inclinación topográfica, ambos ríos vierten sus turbulentos cauces en el vaso lacustre de la Comarca Lagunera conformando así una cuenca endorreica, o sea, sin salida al mar.

Estas configuraciones orográficas e hídricas, que vinculan a los actuales estados de Durango, Zacatecas y Coahuila, cobran significación al estudiar la importancia que la lluvia tiene para la reproducción material de las comunidades del semidesierto, así como para comprender la existencia de circuitos rituales de las poblaciones de la macrorregión con ciertos santuarios naturales o institucionales.

El clima de la subregión Aguanaval, donde se inserta la región de estudio, se cataloga como semi-seco templado (Conagua). El clima de San Marcos es definido por sus habitantes, a grandes rasgos, así: de febrero a marzo, los aires; de junio a septiembre, las aguas, y de octubre-noviembre a febrero-marzo, las heladas. Respecto a “las aguas”, los queños y sus vecinos regionales poseen una tipología que reconoce diferencias de grado: desde un *tamito*<sup>126</sup> o lloviznilla (agua pulverizada), llovizna (llueve poquito), temporal (lluviecita delgadita, las primeras lluvias o lluvia para la siembra), aguacero (cae fuerte el agua), tormenta eléctrica (agua en demasía, hasta 8 ó 10 días con relámpagos), tempestad (rayos y centellas), aguanieves (agua con hielo), granizo (bolitas de hielo), o combinatorias como aguacero tempestuoso (con gotas gordas), culebras en los aguaceros, entre otros términos.

### **Los cultivos de temporal**

Más o menos desde la segunda quincena de mayo y con mayor intensidad a lo largo de junio, la observación del cielo sanmarqueño se convierte en objeto de constante atención y conversación, ya que para esta época los pastos de los agostaderos son casi inexistentes y la provisión de alimento para el ganado que algunos propietarios almacenan como reserva se ha agotado y hace necesaria la compra de forraje.

Hay muy buenos agostaderos aquí para animales. Hay cultivo de avena de riego y temporal. Los animales comen avena y agostan. La avena se les da cuando escasea la pastura por falta de lluvias (Basilio Salazar, 79 años, SM, 21-VI-2009).

---

General del Servicio Meteorológico Nacional, 2010, “Distribución de la precipitación pluvial”, en URL: <http://www.conagua.gob.mx/atlas/atlas.html?seccion=0&mapa=7#>.

<sup>126</sup> El tamo es un polvo o paja muy menuda que desprenden las semillas trilladas como el trigo (DRAE).

La fecha de cierre de siembras es el 22 de julio, día de Santa María Magdalena, ya que de hacerlo más tarde se corre el peligro de una cosecha tardía, expuesta a las heladas de octubre. Cuando las lluvias se retrasan, algunos rancheros siembran “en polvo”, es decir, con la tierra seca, con la esperanza puesta en el temporal grande del ciclo. Las lluvias son esperadas con varios propósitos: a) renovar los pastos para que el ganado no muera, extendiendo lo más posible el ciclo de agostadero, b) sembrar los cultivos de temporal con oportunidad y c) recargar los acuíferos para consumo humano, animal y para los cultivos de riego.

En años anteriores el cultivo de maíz de temporal era predominante, no sólo en San Marcos sino en las poblaciones vecinas de esta región fronteriza del sureste de Durango y noroeste de Zacatecas. La caída del precio de este producto obligó a recurrir a cultivos alternos, siendo ahora preponderante la siembra de frijol negro, y un poco de maíz para autoconsumo.

Antes sembrábamos puro maíz, pero cayó una plaga muy mala de unos jabalines [jabalíes], puercos prietos del monte, manadas de jabalines. Ahora, pura avena y frijol. Sembramos media hectárea de maíz nomás p'al gasto, porque el maíz no tiene precio (Basilio Salazar).

El maíz y el frijol se siembran en junio-julio, en la época de los temporales, y se cosecha en octubre-noviembre. Por otro lado, la cebada, la avena y el trigo son cultivos más bien de invierno que requieren del riego, aunque ocasionalmente alguno de ellos se realiza aprovechando los temporales. El comisario ejidal comenta:

El año pasado [2008] se vinieron las lluvias juntas: junio, últimos de julio y todo agosto. Los años más ordenados [las lluvias se presentan] de junio a septiembre. Como dijo Dios: ‘hay qué sembrar cuando te mojes’. Todavía julio es un tiempo bueno para sembrar” (Luis Valdez, 44 años, SM, 11-IV-2009).

### **La relación con la tierra**

Aún si llegan las esperadas lluvias, no es seguro que llueva *parejo* ni igual para todos. “Llover en *mangas*” es un término para designar la lluvia que cae en franjas de terreno de forma aleatoria, en función de la extensión de las nubes y la trayectoria del viento. Así que si llueve en un pueblo no es garantía de que llueva en el vecino. Incluso, en las mismas labores, unas parcelas se mojan y otras no. La constante amenaza de sequía torna indispensable la ejecución del ritual agrícola. Pero además, conviene llevar una vida recta para que no haya consecuencias en la fertilidad.

Durante un recorrido por las labores, un informante me señalaba a qué familia pertenecía cada parcela e iba indicando el progreso de las plantas de frijol y la calidad de cada sembradío según el trabajo invertido en ellas. Al llegar a una en particular disminuyó la velocidad de la *troca* y llamó mi atención sobre la esterilidad de ese terreno explicando que al dueño de esa parcela le iba

mal porque se había apoderado de la tierra en contra de la voluntad de sus padres. De su afirmación se infiere que la violación de las normas éticas y morales en la esfera humana tiene una repercusión en el mundo natural, lo cual supone su mutua interacción.

En el relato hagiográfico, San Isidro Labrador obtenía buenas cosechas debido a que rezaba el rosario antes de comenzar sus diarias faenas agrícolas, refieren los queños con una ambivalencia que destaca tanto el tema del intercambio como la actitud piadosa del santo. Por otra parte, es señalamiento frecuente que las lluvias llegan por la voluntad de Dios y la ausencia de éstas se explica como el castigo divino por las faltas de los hombres. “Cómo quieres que llueva si *semos* [sic] bien malos?” “Dicen que no llueve por todo lo que andan haciendo los hombres malos”, se lamentan los informantes. Al enfatizar la consecuencia moral de las acciones se implica un nexo de causa-efecto.

Otro cultivador refirió que no se deben hacer trabajos en parcelas ajenas a la propia:

La tierra es como una mujer. Es celosa. Si usted anda haciendo trabajos en otras tierras, las plantitas se entristecen; pero si usted las procura y las atiende, se ponen bonitas (Gerardo Jáquez, 28-VII-2010).

Al referirse a la tierra como un ser con agencia y emociones, se expresa una relación entre pares, en la cual la exclusividad de la energía desplegada por un rancharo sobre su cultivo, mediante el trabajo, le es retribuida con una buena cosecha por una entidad del mundo vegetal con la cual establece una relación simbólica de alianza. Desde esta perspectiva, la dinámica circular del don entre los existentes tiene un papel sustantivo en la armonía social y el equilibrio del cosmos.

Por otra parte, la tierra es también el destino final de los muertos y hay una preocupación por traer de regreso a San Marcos los cuerpos de quienes mueren en los Estados Unidos. La unidad del cuerpo social presupone la reintegración de sus miembros; la unidad simbólica supone, por tanto, una unidad física.

### **El simbolismo de la parcela**

Como se dijo en un capítulo previo, la ubicación de los maderos de San Marcos pone en relación la cruz con los espacios del cerro, la tierra y el agua. También quedaron establecidas las transposiciones semánticas entre cruz, cuerpo y territorio. Lo que veremos ahora es cómo el ritual agrícola pone en comunicación los distintos órdenes de existentes con la esfera humana. Al revisar la fenomenología del agua, la tierra, los animales y otras entidades, el campo interpretativo se abre hacia un espectro cosmológico mayor.

En la generación anterior, los actos de sembrar y cosechar no estaban exentos de ritos:

Se sembraba en junta [en familia]. Antes de sembrar se quitaban el sombrero, se hincaban y se *persinaban* 'En el nombre de Dios Todopoderoso' y empezábamos a trabajar. Y mi Padre Dios nos mandaba buena cosecha (Julio Mata, 51 años, ALM, 9-V-2011).

Cuando se usaba la yunta de bueyes, antes de poner la "pija" [pieza que se engancha en un hoyo] al arado, "rezábamos en forma de cruz" (Simón Gutiérrez, 90 años, ALM, 3-IV-2010). Otro informante señala:

Cuando yo sembraba, primeramente, hacía una cruz con la semilla, en el primer surco. Sembrado, así crecía [una cruz formada por plantas de maíz], para que no llegara *El Pingo*; yo la inventé [...] Hay una mata de maíz que da tres [elotes], es una caña; me gustaba guardarla, era como una crucita; la clavaba en las vigas del techo [de la casa], como una curiosidad (Rito Sánchez, 87 años, ALM, 3-IV-2010).

Existía una interacción simbólica entre el sembrador y la parcela, materializada en "una mazorquita empalmada que le decimos la mano del sembrador" (Rito Sánchez, 3-IV-2010). El sembrador de la parcela era generalmente un niño u una niña que, antes de la llegada de los tractores, iba detrás de la yunta de su papá. La energía invertida en la tierra por el trabajo del niño le era "devuelta" metafóricamente por la tierra durante la cosecha: "Mira, tu mano' me decía mi papá. [Era] una mazorca planita con borditos [los dedos]" (Antonia García). Los elotes con características diferentes, como las de granos rojos, se convertían en objetos rituales. En el rico campo semántico del siguiente testimonio el cuerpo divino dialoga con el cuerpo vegetal:

La mano de sembrador... La gente grande cuando ya pizca su labor salen unas mazorcas rojas con granos blancos, luego sale una mazorca que forma dedos en lo ancho de la mazorca. Esa mazorca roja que sale en la labor dicen que es la sangre de Cristo. Mi papá formaba una cruz con esas mazorcas rojas y blancas. En medio una caña, unos palitos a los lados y ahí encajadas las mazorcas rojas y blancas [...] Tenía la precaución la gente de poner una bandera roja de tela en cada esquina de la labor. Cualquier palo o caña. Esa era experiencia de mis gentes grandes... Otra: la semilla que iba a sembrar usted, había la precaución de este pueblo: la tortilla de Señor San José la pintaban con chilito de biznaga del campo. Era rojo. Y esa tortilla la desgranaba y la echaba en la semilla en el surco... El pan de Semana Santa ese va desgranado y también en la semilla. En ese tiempo se usaba desgranar eso en la siembra. Eso *vide* yo en mis tiempos. Ahora lo que se trata de su semilla es llevarla a la iglesia a que se la *bendizca* [bendiga] el padre [...] La biznaga de chilitos [...] tiene espinas como estrellitas que forman una coronita (Toribio Martínez, 6-V-2011).

La vestimenta de Cristo en la Semana Santa, túnica blanca y manto rojo, es metaforizada en los granos rojos y blancos de la mazorca y la corona de espinas de la biznaga. La sangre simbolizada por el color rojo de los frutos de la tierra, vuelve a ella en forma de alimento ritual, como corolario

de un circuito alimenticio que conecta, a hombres, vegetales y divinidades, por la vía de los frutos silvestres (maíz y trigo) transformados en alimento (tortilla y pan), en una oposición crudo-cocido, para decirlo en términos levistraussianos.

En San Marcos, el principio simbólico es análogo, pues conecta la figura Cristo, representada por el madero, con el mundo vegetal. La tela que recubre al madero es su vestimenta, equivalente a una piel que se regenera cada año. En la generación de los abuelos la vestidura vieja del madero era quemada y sus cenizas esparcidas en las cuatro esquinas y en el centro de la parcela de cultivo; en las casas, en las macetas domésticas, y en el monte, en la rama alta de un mezquite expuesta a la acción de los elementos naturales (María Ceniceros). Una madrina del madero explica que la tela y los listones viejos del madero “son *reliquias* que se deben de poner en las labores para las plagas y los buenos frutos”, en “las cuatro esquinas” y en “el centro de la tierra”. Justifica: “Ésa es la tradición de los abuelitos que así nos decían que eso privaba a las plagas de los frutos del campo” (Eliazer Jáquez, 56 años, SM, 11-IV-2009).

El dueño del madero del Barrio de Las Minas, en la cabecera parroquial, refiere: “El vestido viejo [del madero] tradicionalmente se pone en las parcelas. Se les da a las gentes porque se supone que está bendito. Se reparte. O se pone en un árbol de las parcelas” (José Ángel Cruz, 55 años, MAZ, 25-VII-2009). Algunos queños utilizan los listones viejos del madero como *reliquias* protectoras, ya sea amarrándolas a su vehículo, a la pata de la cama de un enfermo, o bien, en la *petaquilla* o *castaña* [especie de baúl familiar], para “alejar la sal y que haya suficiente alimento”. En otros pueblos, como El Alamillo, se solicitan las astillas del madero viejo como *reliquias*; en esta variante se denota la continuidad metonímica árbol-madero-astilla. La repartición de un todo en sus partes, sugerida por el concepto de reliquia, involucra la idea de la unidad por medio de la comunidad. La comida colectiva denominada *reliquia*, que se comparte entre propios y visitantes, expresa el mismo principio de integración social y simbólica.

La tradición de disponer de la vestidura vieja de los santos es observable en el ritual del levantamiento del Niño Dios –Día de la Candelaria–, cuya ropa de años anteriores es expuesta, año con año, en las ramas de mezquite o de gobernadora que simulan el “árbol de Navidad” junto al montecillo del Nacimiento. A diferencia de la ropa del madero que tiende a ser dispersada, la ropa del niño Jesús es conservada por la dueña.

La disposición de las cenizas de la ropa del madero en las cuatro esquinas y el centro de la parcela remite al concepto de quincunce. Es sugerente que los datos que los informantes aportan establecen una conexión del madero con dos dimensiones: la parcela (horizontal) y el árbol (vertical). Como ya se ha señalado, el mezquite es un árbol de suma importancia cultural en la región –un *axis mundi* social y ritual– y también emerge en el contexto mítico asociado a hierofanías crísticas (véase Del Moral, 2006). El quincunce se relaciona con la topografía simbólica de la casa queña –cuadrangular con un árbol en el centro del patio– y sobresale como esquema

del cuerpo humano en el ritual terapéutico, donde el ombligo, sede del “latido”, es el epicentro de la vida anímica.

El quince aparece en el ritual funerario. De nuevo, una trasposición simbólica, esta vez entre el cuerpo de la parcela y el cuerpo del difunto. Antes de depositar el ataúd en la tierra, es deseable que las cuatro esquinas de la fosa sean rociadas con agua bendita, de manera similar a cuando se bendice el espacio de una casa, rociando agua sacra en los rincones.

En relación de contigüidad geográfica, el quince aparece en las cosmovisiones indígenas de grupos del suroeste de Durango como tepehuanes y mexicaneros, así como de sus parientes culturales, coras y huicholes. Entre los tepehuanes del sur, la organización del espacio ritual obedece a la lógica del quince (Reyes Valdez, 2006a: 20). En términos cosmológicos, el quince designa cuatro esquinas o rumbos que convergen en un quinto ubicado en el centro, que viene a ser un eje vertical que comunica el cielo, la tierra y el inframundo.

¿Cuál es el significado cosmológico del quince entre los queños? ¿Cómo se construye simbólicamente esta relación entre los niveles ctónico, terrestre y celeste a partir de la práctica agrícola?

### **Las señales del tiempo**

Los informantes han señalado diversas modalidades para predecir las variaciones del clima, a corto y largo plazos. Éstas se pueden clasificar en: a) celestes, b) astronómicas; c) fenológicas: las relativas a las alteraciones de la flora y la fauna en función de las variaciones atmosféricas; d) orográficas: las relacionadas con cerros y sierras, y e) ctónicas: piedras, tremor subterráneo. El conjunto abarca el comportamiento de las nubes, el viento, el trueno; la conducta de aves, insectos, batracios, reptiles, animales de corral, animales de monte; ciertos fenómenos celestes como halos lunares, solares, constelaciones, el arco iris y las fases de la luna.

Del acervo de prácticas heredadas de sus antecesores, los queños hacen referencia a las *Cabañuelas*<sup>127</sup>, la *Canícula*, la *nube vaca*, y raramente al Calendario de Galván. Las Cabañuelas se basan en la observación de las variaciones climáticas del mes de enero:

---

<sup>127</sup> Del diminutivo de “cabaña”, actualmente en desuso, según consigna el *DRAE*, cuya definición establece que es el “cálculo que, observando las variaciones atmosféricas en los 12, 18 ó 24 primeros días de enero o de agosto, forma el vulgo para pronosticar el tiempo que ha de hacer durante cada uno de los meses del mismo año o del siguiente”. A diferencia de México, donde las Cabañuelas se registran en enero, en la España mediterránea las más populares son las de agosto y las de ciertos días señalados del santoral. En pocos sitios de la península se practican las cabañuelas invernales, que se observan de diciembre-enero a partir del solsticio de invierno. En el País Vasco y en Cantabria, el norte peninsular, se les conoce como *Témporas* y son predicciones que se hacen al principio de cada estación. En España la observación predictiva se encuentra cristalizada en los refranes.

Enero tiene 31 días. Las Cabañuelas se cuentan del 1 al 12, al derecho; del 13 al 24, al revés. Y luego dobles: del 25 al 30. Y luego ya después son todas cada hora hasta que salen, el último día: 31 (varios informantes).

Las Cabañuelas en San Marcos parecen haber caído en desuso debido a las alteraciones climáticas. Sobre el Calendario de Galván, un informante opina: “hace como 30 años compré el Calendario Galván; puras mentiras, sin una base ¿verdad?”

En la actualidad los mayores siguen observando la Canícula, las fases de la luna y la nube vaca. Los agricultores queños recurren a señales pragmáticas: “cuando sopla el viento del sur”, “cuando se oyen truenos en el sur”, “cuando truena el Cerro de Apaseo”, “cuando hay crecientes del río”, etcétera.

### *El cerro que brama*

Apaseo es una localidad situada al este de San Marcos, perteneciente al municipio de Gral. Francisco R. Murguía (antes Nieves), Zacatecas. El cerro Apaseo se ubica en una estribación de la Sierra de Yerbabuena.

Para este rumbo de acá, a'i en el cerro de Apaseo, cuando truena es que va a llover; pero no sabemos ni dónde va a llover. El Cerro de Apaseo está por la laguna de Valenciana; es un pico, el más alto de toda la región (Basilio Salazar).<sup>128</sup>

Ese cerro tiene mucha agua [...] lagrimea mucho el cerro, o sea que está asentado en agua (José Martínez, 83 años, SM, 29-VII-2009).

Informantes de San Marcos y de Apaseo señalan que este cerro solía “tronar” en abril o mayo –sin agua, en tiempo seco– y su estruendo era escuchado en toda la región: San Marcos, Juan Aldama, Miguel Auza, Rayón y El Alamillo, entre otras poblaciones.

Se pone nublado y Él [el cerro de Apaseo] se pone de un color grisecito oscuro, como color petróleo. La gente de antes decía que estaba sentado sobre un brazo de mar, que por eso hacía ruido. Se oye el estrago como cuando brama un toro. Le contesta el [Cerro] del Temascal, el que está en la Sierra [Guadalupe de las Corrientes] (María Severa de León, 65 años, Apaseo, 30-III-2010).

---

<sup>128</sup> En realidad, el cerro más alto de la Sierra de Guadalupe de las Corrientes es El Temascal, con 2,343 msnm; el Cerro de Apaseo es el segundo más alto, con 2,348 msnm. El más alto de esta región es el Pichagua, cerca de San Juan de Guadalupe, con 2,358 msnm. El cerro más alto del estado de Zacatecas es el Pico de Teyra con 2,790 msnm (“Francisco R. Murguía”, sección Orografía, *Enciclopedia de los Municipios de México*), en URL: <http://www.elocal.gob.mx/work/templates/enciclo/zacatecas/municipios/32014a.htm>

Para quienes residen al pie del cerro la experiencia conmoviona: “por debajo de la tierra se oye el estrago y retiembla en los cañones; siente uno que se va a acabar el mundo” (Manuel Cárdenas, 77 años, Apaseo, 30-III-2010). Doña Severa añade: “Aquí vibran los vidrios [de las ventanas] cuando truena Apaseo”. Un informante del municipio de San Juan de Guadalupe refiere que el Cerro Apaseo “cuando ya quiere llover, truena tres veces” (Daniel Espino, 62 años, Nueva Reforma, 10-IV-2011).

Al este de Apaseo, en la también comunidad guadalupana de El Tullillo, los informantes reportan que en abril tronaban dos cerros: “Ronca el Cerro Temascal y le contesta el Cerro de Apaseo” (Socorro Lira, 65 años, El Tullillo, 30-III-2010). Estos dos cerros son los más altos de la región.

En estas glosas sobresalen por una parte la antropomorfización de los cerros, y por la otra, la zoomorfización de las fuerzas ctónicas. El bramido del Apaseo en abril coincide con la temporada de brama del ganado. El nexo del toro con la fertilidad está connotado en símbolos y prácticas. No hay que olvidar que San Isidro Labrador aparece acompañado por un arado de bueyes. Por otra parte, con “las bolsas del toro” se elaboraban los *tanates*, “una especie de morral de cuero crudo” que se usaba para sembrar, según refiere Montoya Briones (2003: 65) para el ámbito rural de Monte Escobedo, en el norte zacatecano.

Héctor Medina reporta el nexo simbólico entre toro y agua entre los mexicaneros de San Pedro Jícoras, Durango, quienes sacrifican reses y realizan prácticas de austeridad en Semana Santa con el fin de evitar que dos cerros, uno al norte y otro al sur, “volviera a ser toros, como lo fueron en el origen” y choquen en el centro provocando que la tierra se vuelque y se inunde el mundo (2004: 66). Asimismo, entre los huicholes de Durango, visitan el Cerro Ututawita, en la frontera zacatecano-duranguense para “celebrar una Mawarixa o fiesta del toro” (2003: 104). Desde su entendimiento del mundo, la fiesta alimenta a los dioses con la sangre del toro y del venado para que llueva y no haya enfermedad (2002: 33).<sup>129</sup>

Por su parte, Reyes Valdez reporta entre los *o'dam*, tepehuanes del sur de Santiago Teneraca, municipio de Mezquital, Durango, un ritual nocturno de pronóstico del tiempo del año, en enero, en el cual se hacen resonar cuernos de toro con mezcal, y un hombre en estado de embriaguez canta y nombra los cerros (Jorge Antonio Reyes Valdez, comunicación personal, 19-XI-2010).

---

<sup>129</sup> Agradezco a Héctor Medina Miranda proveer estas referencias (comunicación personal, 11-VIII-2011).



### *Las señales vegetales, animales y celestes*

Algunos signos pluviales premonitorias son perceptibles desde el mes de abril. Ciertos árboles sobresalen como significativos; determinados animales aparecen asociados con espacios orográficos como cerros, barrancas y cañadas:

En este mes de abril se venían los *nublinazos*, muy *calmosos*, así se venían las lluvias [...] Otra regla, los huizaches:<sup>130</sup> si florea todo completo era bueno todo el año; si no, mediado [...] Si florea la mitad del encino y la otra no, también es mediado el año [...] Ahorita, como en este tiempo, si el coyote aúlla arriba de aquel cerro, va a llover; y si aúlla abajo, no va a llover [...] Y si está muy llovido: ¡ah!, cantaron los coyotes por la cañadita, se va a parar el agua. Platicaban eso los que eran esclavos en las haciendas. Me contaba mi papá, era del otro siglo, del 68 [siglo XIX]. Si en la mañana en la barranca andaba la burrita al son de los borreguitos [retozando], eso quiere decir que va a llover (Simón Gutiérrez, 3-IV-2010).

En relación de polaridad, lo alto connota la pluviosidad mientras que lo bajo marca su ausencia o cese. El advenimiento de las aguas pone en movimiento animales de los tres niveles: subterráneo, terrestre y celeste.

“Las tuzas empiezan a sacar tierra húmeda pa’ fuera; las hormigas, [hacen] las casitas”; “las serpientes se vienen del monte pa’ las casas”; “salen las ranas”; “corren las arañas”. “Una hormiga zancona hace un hoyito con piedritas [...] eso lo hacían para que cuando llegara el agua no se metiera al hormiguero” (varios informantes).

El canto de los grillos preludia la lluvia; el canto de los gallos y el aullido de los coyotes anuncian el cambio de tiempo. Don Isaías: “Las urracas gritaban y miraban p’arriba; traían el agua. El pitacoche traía el aire. Las hormigas volaban en los hormigueros”. Don Toribio: “El pitacoche cantaba, cantaba y cantaba; las reses comenzaban a retozar; las borregas, las chivas era la misma señal”.

El inicio de la estación de lluvias pone también en movimiento a los labradores. Dice don Simón: “en este tiempo empieza uno a *arrear* sus fierros para arar”.

En mayo aparece en el firmamento la constelación la Cruz de Mayo [Cruz del Sur], y el 13 de junio, día de San Antonio, *nacen* Las Cabrillas [Las Pléyades]. El ritual agrícola expresa estos movimientos del cosmos. Algunos de los sones que ejecutan los danzantes de pluma en honor a la Santa Cruz tienen correspondencia con las señales de la lluvia: La Pitacoche, La Viborita, El Torito, La Estrella, La Cruz, entre otros.

---

<sup>130</sup> Árbol pequeño y espinoso con flores perfumadas en forma de bolitas peludas y densas de color amarillo que pueden llegar a saturar el árbol por completo.

Por su parte, los coyotes anuncian cuando las siembras están “muy venidas [maduras], o están tiernas [a medio vivir] que va *el dientito de perro* [el elote], se *helan*” (María Huerta, 86 años, SM, 1-IV-2010).

Cerdos y vacas también predicen el cambio de clima:

Cuando nevó en [19]88 yo tenía unos cerditos de un mes. Estaba un aire muy helado en la tarde y había pasado una cosa curiosa: estaban en un pedacito de tierra; hicieron una cama de tierra de unos quince centímetros de alto. Saben que va a nevar. Eran dos marranitos. [Esa camita la hacen] para salvarse de la humedad de la nieve [...] Ese trabajo lo hacen también las vacas. Las vacas se amontonan entre sí y hacen una cama de vacas, dejando la cabeza para afuera. [La informante hace un movimiento radial, del centro hacia afuera] (Juana Reyes, n.r., Gómez Palacio, 2010).

#### *El aire, el pitacoche, la lluvia y el trueno del sur*

El canto del pájaro pitacoche es “p'al aigre”, es decir, anuncia el viento que en época de temporales precede a la lluvia. En San Marcos es también conocido como *huilangoche*. El término *huilango*, en náhuatl, significa “en la cercanía o intermediación de las palomas” (Navarrijo Ornelas, 1995: 71) y se desconoce su significado en otras lenguas locales desaparecidas. La media luna blanca que se observa en las alas del pitacoche lo vincula semánticamente con una fase lunar relacionada con la lluvia (véase más adelante el apartado sobre la luna creciente). Según Conabio, el pitacoche correspondería al *Toxostoma curvirostre*. No obstante, la variedad *Toxostoma longirostre*, identificada por el laboratorio ornitológico de la Universidad de Cornell es más afín a la descripción física de un pájaro pinto (véase apéndice fotográfico), cuyo patrón de manchas evoca la forma de las gotas de agua.



**Figura Núm. 2: Cuitlacoche común *Mimidae* (*Toxostoma curvirostre*) o *Curve-billed Thrasher*.**

**Nótese la creciente blanca en su ala.  
Fuente: Instituto Nacional de Ecología.**

“Los aires vienen de los cuatro puntos cardinales. El aire es el que guía las nubes, las avienta. Viene el aire del sur, significa agua; viene el aire del norte, significa aguasnieves” (Gerardo Jáquez, 30-VII-2009). En San Marcos y otras localidades tanto el viento que sopla del sur como los truenos de este rumbo preludian la temporada de lluvias. Cuando los agricultores mayores se refieren a estas señales, acotan que hace tiempo que no se presentan [cinco años o más]. En general existe un consenso entre los informantes acerca del trastorno de las estaciones debido al cambio climático, así como la pérdida generacional del conocimiento tradicional meteorológico acuñado por sus antepasados. En San Marcos dicen “antes Las Cabañuelas eran como debe de ser”, “ahora es ya un *reborujo* el clima” (Gerardo Jáquez y José Vizcarra). En Ignacio López Rayón, al pie de la Sierra de Santa María, rememoran una señal clásica: “en los años sesenta [...] a la medida del sol [...] se miraba el relámpago que subía del lado de Río Grande [al sur] y se venía el agua. Eran otras señales más buenas” (Toribio Martínez, 3-IV-2010).

#### *Nube precursora: la nube vaca*

De mayo en adelante los rancheros de San Marcos atisban el cielo matutino en dirección de la Sierra de Santa María, al suroeste, para localizar la “nube vaca”<sup>131</sup> que sale en tiempo de aguas. “Es una nube alta, así *p’arribas*, como un cerro, ancha de abajo y angostita de arriba” (Basilio Salazar). Las frases clásicas asociadas a ella: “Ai’stá la nube vaca, ya no dilata el agua”; “ya salió la nube vaca, vámonos a sembrar”.

La nube vaca, considerada “la reina de las nubes”, constituye, al mismo tiempo, una señal de corto y largo plazo. Su aparición marca el inicio de la temporada lluviosa, es decir, tiene un carácter inaugural. También es señal de que va a llover ese día, aunque puede llegar a ocurrir que “a veces sale y no echa agua” (José Martínez, María Huerta, Rito Sánchez).

Esa sale en la mañana como a las diez-once; cuando está limpio el cielo. Una nubita blanca, una cosa muy bonita, es la primerita. Precisamente en estos tiempos. Luego empieza a poblar bonito. Al rato se va haciendo grande; se va haciendo como ceja. Y luego al ratito ya está lloviendo. Sale lejos, en una sierra azul que se ve allí (Alfonso Valtierra, 28-VII-2009).

La nube vaca es de origen orográfico, pues se observa en la cumbre de ciertas sierras o cerros y la caracteriza su carácter dinámico. “Esas nubes *corren* pa’ un lado o pa’ otro” (José Martínez). Comienza como una nube blanca, pequeña y solitaria que nace por la mañana con el cielo limpio y

---

<sup>131</sup> La nube vaca no sólo es conocida en el altiplano norteño, existen referencias de ella en Guanajuato: a) en el Cerro de Culiacán (2,834 msnm) (Herminio Martínez, informante de Cañada de Caracheo, Cortazar, Gto., correo electrónico del 29-XI-2009), y b) en San Felipe, San José y Dolores, en el norte guanajuatense (dato proporcionado por el antropólogo Hugo Cotonieto, correo electrónico del 21-X-2011).

soleado. Crece durante el día y “jala a otras nubes detrás de ella” hasta formar un banco nuboso que se desplaza, por la acción del aire, de la sierra hacia las tierras de cultivo o a los llanos donde, por la tarde, ya convertida en *cumulus congestus*,<sup>132</sup> estalla en lluvia.

A veces llueve primero en la Sierra de Santa María antes de que el agua llegue a San Marcos. Cuando la precipitación es copiosa provoca que los escurrimientos de esta sierra engruesen el caudal de los arroyos que alimentan el río San Marcos, el cual con gran estruendo anuncia su entrada turbulenta por la parte baja de la población. Es cuando la gente dice “viene una creciente” y saben que dentro de pocos días llegará la lluvia al pueblo.

Agricultores y pastores queños indican que existen nubes vaca en los cuatro puntos cardinales.

La de aquí de San Marcos sale en la Sierra de Santa María; la de la Sierrita de Gamón; la de Apaseo, que le nombran ‘La Norteña’; la de la Sierra de Guadalupe de las Corrientes, y con la de [la Sierra de] Jimulco, son cinco (José Martínez y José Vizcarra).

La nube vaca del cerro de Apaseo es conocida con nombre distinto según la población de referencia. En San Marcos y Miguel Auza la llaman “La Norteña”, aunque es obvio que sale hacia el este.<sup>133</sup> En Apaseo la llaman “Nube Timón”, quizá por ser la principal de las que se observan en esta localidad. En la región duranguense de Los Llanos (por el rumbo de Victoria) le dicen “La Valencianeña” (porque viene del rumbo de La Valenciana, población cercana a Apaseo). A su vez, en la localidad de La Valenciana la conocen como “La Norteña”, pero aquí la denominación es más pertinente ya que el cerro Apaseo se ubica al noreste del punto de referencia. En El Tulillo la misma nube es identificada como “Nana Pancha”. La nube vaca de la Sierra de Gamón (noroeste) es conocida como “La Durangueña” en La Valenciana, población zacatecana.

En El Tulillo y La Valenciana conocen como “Nube Rubí” a la que sale del rumbo de Río Grande (hacia el sur). En Apaseo un informante señala que la “Nube Rubí” sale del Cerro del Venadito, pero otro dice que del Cerro de San Lucas.

Estos informes hacen suponer que cada pueblo tiene su cerro tutelar, o sierra, de donde proviene una nube que le es propia y que la nomenclatura se utiliza para distinguirlas según el rumbo de donde provienen, y tal vez su coloración (¿la Nube Rubí?), ya que durante la temporada lluviosa son observables nubes rojizas, amarillentas-café, oscuras y blancas. El hecho de darles un nombre les da identidad comunitaria y las incorpora simbólicamente al territorio socializado por el colectivo humano.

---

<sup>132</sup> Nube de desarrollo vertical en forma de coliflor.

<sup>133</sup> Esta asociación entre norte y este pudiera sugerir una connotación de pisos cosmológicos, pero no contamos con más datos al respecto.

No todas las localidades tienen nubes vacas en los cuatro rumbos cardinales, como es de suponerse, debido a las distintas especificidades orográficas de cada región. En San Marcos se alcanzan a observar cuatro o cinco nubes vaca; en La Valenciana registran cuatro; en Apaseo dicen “salen muchas [nubes vaca] pero le tenemos fe a tres”. En El Alamillo, señalan tres, indicando que la de ellos proviene del Cerro del Chiquihuitillo.

Un informante del municipio de San Juan de Guadalupe señala tres nubes vacas: la que nace en la Sierra [sic] Temascal, al lado de la Sierra de Guadalupe de las Corrientes; “La Valenciana” por el Cerro Apaseo, y la nube de San Pedro, por el pueblo (Daniel Espino). En Estación Symón, del mismo municipio, divisan la nube vaca de lado del Pico de Teyra, el cerro más alto de Zacatecas, por la tarde (Jesús Carranza, 85 años, Estación Symón, 2010).

Al interrogar al veterano agricultor queño, José Martínez, sobre la razón del nombre de “nube vaca”, contesta: “¿por qué nube vaca?: porque crece grandota”. Una informante de Rayón recuerda que su papá le decía que la nube vaca tenía la forma de la cabeza del animal. La interpretación de un informante queño suena a metáfora ganadera: la nube vaca es “la que va adelante y jala a las demás”, a semejanza del rebaño vacuno, donde hay una vaca guía o *caponera* que conduce el hato. Los tropos forman parte del habla cotidiana de los habitantes de San Marcos y sus vecinos regionales.<sup>134</sup>

En algunas regiones geográficas de España aparece el nexo entre nubes, vacas y lluvia inminente. El término “nubes paciendo” es un fenómeno que se presenta en Los Pirineos durante el verano. La génesis de estas nubes pirenaicas es muy semejante a la de la nube vaca mexicana:

ellos [pastores y labradores] saben muy bien que si se observan nubes flotando sobre los valles montañosos o las depresiones orográficas, es muy probable que vaya a haber tormenta al cabo de unas horas. Para este tipo de nubes la lengua castellana ha acuñado un término bien peculiar: son las nubes paciendo, o sea, comiendo, y por tanto el campesino sabe que van a engordar con la mañana, a mediodía ya es posible que el cielo esté tapado y por la tarde casi seguro habrá tormenta (Pascual Blázquez, 2002: 283).

A consulta expresa, el cabañuelista español indica que en Cataluña y Baleares las llaman “*núvol pastura*”, con el mismo significado: “nubes pastando o comiendo”.<sup>135</sup>

En la localidad sevillana de Osuna, los campesinos llaman “vaca desollada” a una nube roja en forma de faja que anuncia lluvia inminente, predicción materializada en el siguiente refrán “*Baca esoyá ar Lebante/ agua al istante*” (Rodríguez Marín, [1883] 1896: 7).

---

<sup>134</sup> Fuera del área de estudio, en el norte de Guanajuato, se cree que el nombre de nube vaca proviene de la asociación entre nubes cargadas de agua y las ubres de las vacas (dato proporcionado por el antropólogo Hugo Cotonieto, correo electrónico del 21-X-2011).

<sup>135</sup> José Luis Pascual Blázquez, Presidente de la Asociación Española de Cabañuelas y Astrometeorología, correo electrónico del 15-VI-2010.

Para nuestra región de estudio, la nomenclatura “Nube Timón” sugiere una conexión semántica con el arado y, por ende, con los bueyes, ya que el timón es la pieza central que conecta el yugo y el barzón. “El Carro” es una constelación que aparece al norte del cielo nocturno, la cual está formada por siete estrellas (cuatro para el carro y tres para la lanza). “Había un Carro grande y había un Carro chiquito. El Carro grande daba vueltas sobre el chiquito” (Toribio Martínez, 6-V-2011).

Un aspecto a destacar del *tópos* celeste definido por los movimientos de las nubes descritas por los informantes de la región pluvial es su amplitud territorial que abarca porciones de tres estados: Durango, Zacatecas y Coahuila. Sobre su temporalidad, la nube vaca “anuncia lluvia de temporal hasta la Canícula” (Jesús Orona, n.r., Flor de Jimulco, 2010).

La primera vez que escuché mencionar la nube vaca fue en los años noventa en la localidad de Villa de Bilbao (municipio de Viesca, Coahuila), donde desagua el río Aguanaval. Años más tarde, siguiendo una intuición, recorrí kilómetros hasta la cabecera del río Aguanaval,<sup>136</sup> donde encontré un relato más completo sobre la génesis de dicha nube en el informe de un excampesino de una comunidad de Plateros, Zacatecas, quien rememora lo vivido en compañía de su padre como niño sembrador:

Muchas veces [ocurría] en aquellos tiempos... porque ahora ya no se da eso, ahora puede llover en un día todo lo que no llovió en un mes... Antes podía llover varios días y se daban las culebras... En 1958 mi papá decía que salía la *nube torito* rumbo a la Sierra de Fresnillo y la *nube vaca* del lado de Zacatecas. El toro viene morenito negro. La vaquita sale blanca y se pone cafecita, como café con leche, de la panza. Atrás ya traen a sus *hijitos*. La nube vaca sale por el Lomerío de la Pimienta, hacia el rumbo de Zacatecas. La nube toro sale por la Sierra de Valdecañas, rumbo a Fresnillo. Empiezan a salir los primeros algodones entre 11 y 1 [del día]. Después de esta hora ya hacía sombra porque ya habían salido las demás nubes detrás de éstas... El primer día no llegan a chocar porque hay una fuerza de las dos nubes que se repele, como que se genera una tormenta eléctrica. Entonces la nube vaca y la nube toro no sueltan el agua ese día... Al segundo día ya *se juntaron*, ya llovió, y

---

<sup>136</sup> El Diccionario Geográfico de García Cubas describe la trayectoria del Río Aguanaval: “Río de la República, formado por varios arroyos que nacen en los montes de García, cerro Prieto, Saucedo y Valdecañas, del Estado de Zacatecas en donde es conocido, en su curso de S. á N., primero con el nombre de Río Grande y después con el de Nieves. Este río abrió su cauce entre montañas y lomas, hallándose limitada la cañada hacia el E. por las eminencias del Mineral de Plateros, Cerros de Santiago y Tetillas, Serranía de Guadalupe y Cerro de Pichihua [sic], punto limítrofe con el Estado de Durango. En este lugar el Río Grande recibe las aguas que proceden de las lejanas serranías llamadas de San Juan de Ahorcados al S.E. y de Novillos y Pico de Teyra al NE. y prosigue con la denominación de Río de Aguanaval, formando la línea divisoria entre Coahuila y Durango, en una parte de su curso al NO. pasando al Oriente de la Sierra de Jimulco, perteneciente á Coahuila. Después del Paso de Picardías el río cambia su curso al Oriente, pasando al Sur de Matamoros de la Laguna, y se arroja en la laguna del Álamo, del Distrito de Viesca” (García Cubas, 1888-1891).

luego al tercer día la gente dice: “ya se *entabló* el cielo”: es cuando está todo oscuro y no se ve ni un pedazo azul; está completamente nublado. “Sabrá Dios cuando vaya a llover, ya se *entabló* el cielo” así decían. El primer día las nubecitas que vienen detrás de la nube vaca, llueven de siete a nueve, en la tarde... El segundo día llueven un poco más temprano, como a las seis... El tercer día ya no se ven la nube vaca y la nube toro porque el cielo ya está *entablado*... Luego llueve varios días. Sale el sol y el ciclo puede repetirse. Eso era cuando las estaciones [seca y lluviosa] estaban más definidas (Servando Santacruz, n.r., Plateros, VI-29-2011).

El matrimonio meteorológico entre toro y vaca tiene su símil en la esfera humana. Una informante recuerda que “las personas de antes” denominaban “mancuerna”<sup>137</sup> al lazo de boda, y había quien dijera “a mí no me mancornaron” (Herminia Vielmas, 49 años, SM, 25-IV-2010). Estos elementos meteorológicos son sublimados en la poética del vate jerezano Manuel López Velarde (1888-1921), quien los conjuga en una estrofa de *La Suave Patria*. Se colige que el “cielo nupcial” está referido al encuentro de nubes y las “madererías de Dios” al *cielo entablado* de los labradores zacatecanos:

*¡Y tu cielo nupcial, que cuando truena  
de deleites frenéticos nos llena!  
Trueno de nuestras nubes, que nos baña  
de locura, enloquece a la montaña,  
requiebra a la mujer, sana al lunático,  
incorpora a los muertos, pide el Viático,  
y al fin derrumba las madererías  
de Dios, sobre las tierras labrantías.*

Con base en lo presentado hasta aquí, el campo semántico conformado por la díada toro-vaca se concentra en el siguiente cuadro de oposiciones, donde se advierte una proyección de la esfera humana hacia el ámbito meteorológico:

---

<sup>137</sup> “Pareja de animales o cosas mancornados. Correa o cuerda que usan los vaqueros para mancornar las reses” (*DRAE*). Héctor Medina refiere que a principios del siglo XX en muchos pueblos de la charrería salmantina ibérica, en las bodas el “mozo del novio”, momentos antes de la comunión, echaba sobre el cuello de los casados un paño o banda que recibía el nombre de yugo y al acto de ceñirlo “echar el yugo” (Blanco [1986] 1999: 134, citado por Medina, 2009: 92).

<b>Cuadro Núm. 1: Diferencias y semejanzas entre las nubes vaca y toro.</b>	
<b>NUBE VACA</b>	<b>NUBE TORO</b>
<b>Diferencias</b>	
Blanca	Oscura
Benéfica	Peligrosa
Pacífica	Salvaje
<b>Semejanzas</b>	
Origen orográfico-ctónico	
Ella es caponera; él es guía.	
Nexo sexual: tienen hijitos.	
Forman comunidades.	

Varios aspectos son destacables en este simbolismo bovino. En primer lugar, la dualidad de carácter pacífico y salvaje, que nos remite en seguida a una polaridad semejante en el plano humano entre animales domésticos y de monte. En segundo, su ambivalencia entre lo ctónico y lo celeste. En tercero, la insólita humanidad de sus atributos: las nubes poseen género, seguidores, nexo sexual, liderazgo y familia.

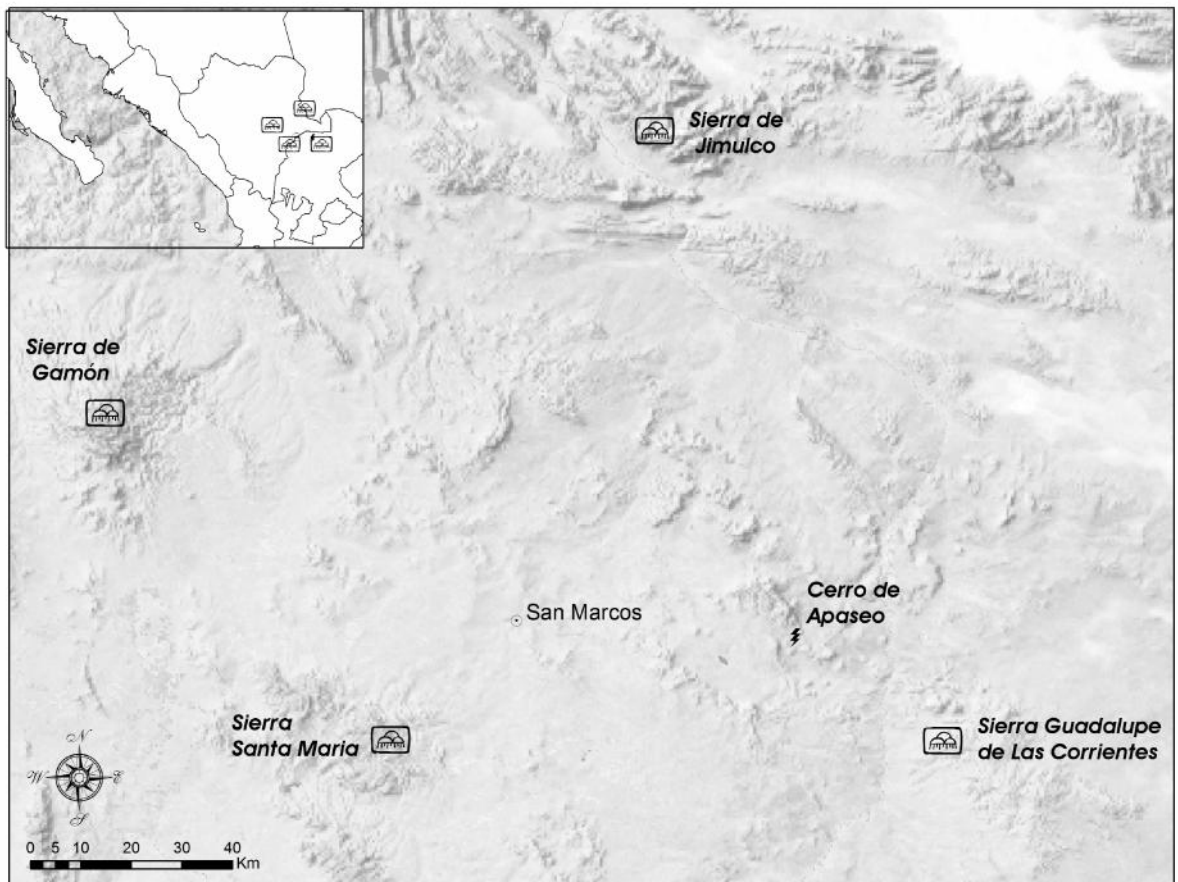
Un fenómeno meteorológico con simbolismo semejante ocurre en España, donde existen la “nube hembra” y la “nube macho”, cuyo encontronazo puede provocar graves tormentas. Pascual Blázquez confirma: “Las nubes macho y hembra forman parte de las creencias populares: una es blanca y la otra negra, y cuando se juntan estalla un tormenta temible. En cada lugar tienen nombres peculiares, pero siempre con ese trasfondo sexual.”<sup>138</sup>

Es claro que para la interpretación de estas simbolizaciones ganaderas en cada país es necesario recurrir al contexto cultural correspondiente. En nuestro caso, el orden simbólico ranchero. A continuación, la configuración *emic* de los rumbos pluviales en el sureste de Durango, noroeste de Zacatecas y suroeste de Coahuila:

---

<sup>138</sup> José Luis Pascual Blázquez, correo electrónico del 15-VI-2010.





**Mapa Núm. 6: San Marcos y el paisaje pluvial.**  
 Diseño de la autora, con la colaboración técnica de Bridget Zavala.

### **La nube guadalupana**

Las sierras de los rumbos pluviales albergan santuarios marianos. El peregrinaje a estos sitios por parte de devotos de los estados de Durango, Coahuila y Zacatecas se realiza en el lapso enmarcado por la estación de lluvias y el tiempo de la cosecha.

Como una singularidad en la tipología de las nubes emerge la nube divinizada que los peregrinos de la Sierra de Gamón afirman se aparece después de la misa de mediodía: “Dicen que mero mediodía sale la Virgen en una nube que se ve patente. La verán sólo los que tienen buen corazón” (Paula García, 88 años, Santa Clara, 2-IX-2010). Un informante confirmó la visión colectiva en el cielo:

Acabándose la misa corrió mucha gente pa’cá y venía una nube muy recio de allá, y ai estuvo, una nube de colores... como cinco minutos [...] Yo venía a mirar todo y me fijé,

como le estoy diciendo. La misa acabó como a la una. El cielo estaba limpio, nomás la nube esa que llegó, y se apareció arriba de la iglesia... [era] ¡la Santísima Virgen! (Arturo Rentería, n.r., rancho Mezcalillo, Nombre de Dios, Durango, 12-V-2011).

La hierofanía se ha popularizado y ha sido plasmada en una alabanza ranchera:

*Ya nos vamos linda madre  
ya nos vamos muy felices  
ya te vimos madrecita  
en la nube y los relices*  
(“Alabanza a la Virgen Guadalupe de la Sierra”)

La celebración del mediodía tiene su correlativa la medianoche anterior cuando se hacen estallar los fuegos artificiales desde la oscura barranca y dan inicio las Mañanitas a la Virgen. Esta correlación pone de manifiesto el cenit y el nadir como un eje solar significativo del campo ritual serrano. Además de los cantos y las danzas, otra modalidad de adoración a la virgen del reliz es disparar hacia el cielo –eje vertical– una descarga de tiros de pistola, cuyos ecos retumban en los cañones y, en cierta forma, metaforizan el estruendo ctónico del agua serrana.

### **El encuentro de nubes, las tempestades y otros meteoros**

Mientras que la nube vaca individualmente tiene un carácter benefactor, por el contrario si chocan dos o tres de ellas que vengan de distintos rumbos puede producirse un “aguacero feo”, llamado “encuentro de nubes”, el cual es peligroso por su intensidad y la enorme cantidad de agua que se precipita en un lapso muy corto.

Se ponen las nubes de un lado y otro, relampaguea, trueno y llueve mucho (María Huerta, 1-IV-2010).

Ya es malo con dos nubes y peor con tres. Peor que una culebra. El tiempo [duración] puede ser corto pero la cantidad [de agua] es mucha. Caen chorros. Se hacen muchas corrientes de los cerros (Manuel Cárdenas).

Sin embargo estos encuentros no suelen presentarse con frecuencia. Un informante recuerda la impresión que le causó de niño un *encuentro de nubes* [dos de ellas] con muchos truenos, hacia 1960, y el enorme volumen de agua que cayó en San Marcos (Leopoldo Ramos, 57 años, 30-III-2010).

Otros fenómenos meteorológicos reputados como peligrosos son las tormentas eléctricas – puro viento y rayos–, “la Culebra” –especie de tromba– y la llamada “Nube Lagarto”. En estas últimas su morfología animal es más evidente:

Según la exégesis, la culebra se forma de una nube. “La culebra es una tira así [forma vertical], una *destrocidad* de la caramba, arrastra ranchos, raja cerros”. Sobre su génesis, otra persona apunta: “las culebras vienen de la nube; son remolinos como de aire, pero son de agua”. Un tercero describe el fenómeno a la inversa: “el remolino de aire jala la nube, *le chupa el agua por una chichita*<sup>139</sup> y se forma la culebra” Una cuarta informante dice “Las culebras salen también como *prietosas*, llenas de agua será. Las culebras se descuelgan de la nube, y luego se sube otra vez”.

El carácter rapaz de estos meteoros aparece connotado por sus nombres identificados con animales peligrosos, su color oscuro, así como por sus combates celestes, como en el caso referido del remolino de aire y la nube de agua. La nube lagarto<sup>140</sup> es más peligrosa que la culebra:

Me la enseñó mi abuelito es como un lagarto: se le ve el pico y las patas *destendidas*. Yo la vi una vez en Jaralillo; se desbarató, se desinflamó. Es negra (Julita Lugo, 96 años, SM, 30-VI-2010).

La nube lagarto... ai derecho a la sierra, una nube negra. Se le ve todo, bien que se transforma. Con las patas, la cola, el hocico abierto: de la nube corre un pedazo p'arriba y otro p'abajo (María Huerta, 3-VIII-2010).

En aquel tiempo se oía decir ‘ya no salen las culebras’. La gente grande decía ‘es un aguacero tempestuoso’; ‘es un encuentro de nubes’, ‘es una nube lagarto’. Ahora se habla de los ciclones [...] Una nube grande con *colguijes* decían que era la nube lagarto. Yo pasé por aguaceros muy fuertes (Toribio Martínez, 12-VII-2011).

En estas morfologías nubosas emerge la polaridad entre las nubes pacíficas y los meteoros peligrosos.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> El destacado es mío.

<sup>140</sup> La nube lagarto es descrita con las mismas características de peligrosidad en el ámbito rural de los municipios de Villa de Guadalupe y Charcas, en San Luis Potosí, donde aparece asociada a las prácticas rituales de los antiguos hechiceros huachichiles (véase Adame, 2008: 49-51 y 2004: 77-78). Por su parte, la antropóloga Sofía Hernández refiere que en Cortázar, Guanajuato, el culto a la cruz del cerro Culiacán sirve para contener al lagarto destructivo que habita este cerro (2010: 135).

<sup>141</sup> Sobre la peligrosidad de los meteoros, un informante refiere lo siguiente: “en el 95-96 llegó un aguacero con rayos y centellas y mató como mil animales. Los enterré en un hoyo, otros los dejaron a la intemperie”.

<b>Cuadro Núm. 2: Polaridad pacífico-salvaje de los meteoros.</b>	
<b>Pacífico</b>	<b>Salvaje</b>
Nube vaca, nube guadalupana	Nube toro, encuentro de nubes, nube lagarto, culebra.
Silenciosa	Ruidosos, con rayos y truenos.
Pacífica	Peligrosos
Productiva	Destructivos
Blanca	Negros

Como corolario, la taxonomía de las nubes arroja una tríada: destructivas, benefactoras y divinas, como la guadalupana.

### **La Canícula**

La Canícula<sup>142</sup> es la temporada más caliente del año y abarca, con ligeras variantes, cuarenta días del 14 de julio al 24 agosto. Es considerada una microestación seca dentro de la estación lluviosa, y puede “*entrar* seca o húmeda”, es decir con lluvia o ausencia de ésta. En la astronomía occidental, la Canícula debe su nombre a una constelación epónima. Si la Canícula entra seca, las labores se pierden. En cambio, si entra con lluvia, resulta beneficiosa.

Quando las mujeres están embarazadas no se pueden aliviar hasta que sale la Canícula. Los huevos se hacen hueros. Las plantas no desarrollan hasta en tanto no sale la Canícula: no se mueren, se mantienen; se fortalecen al salir la Canícula (Gerardo Jáquez, 30-VII-2009).

La Canícula es un periodo de estasis orgánica que afecta a hombres, plantas y animales. Su influencia en todos los existentes revela la conexión del ámbito meteorológico con los demás órdenes. En el fenómeno de la Canícula emerge de nuevo una ambivalencia, el carácter destructor o benéfico que notamos antes en la díada nube toro-nube vaca.

### **La cruz y la tormenta**

Los viejos campesinos recuerdan con nostalgia el caudal de las antiguas lluvias, de hace sesenta años:

---

<sup>142</sup> Según el *DRAE*, “la canícula es el tiempo del nacimiento helíaco de Sirio, que antiguamente coincidía con la época más calurosa del año, pero que hoy no se verifica hasta fines de agosto”.

Más antes esperábamos el agua. Del 7-13 de junio y hasta el 24 de junio. Eran lluvias muy formales. Antes empezaban por la Sierra de Apaseo y llegaba el agua porque llegaba. Era agua muy segura. De Apaseo hasta más allá de Victoria. ¡Cuánta agua, no se acababa! Quedaban llenitas todas las lagunas de los llanos. Los llanos nomás relumbraban. Todo es por Dios, porque nosotros no tenemos ningún poder... En agosto sale la Canícula y regresaba el agua. La planta ya estaba con ganas de agua. Todavía seguía el agua, para escardar, asegundar.

Por el cambio climático la peligrosidad de la estación de lluvias ha decrecido en el norte de México, sin embargo la temporada ciclónica en otras partes del país puede ser verdaderamente catastrófica.

En su obra *El tiempo cíclico*, Pascual Blázquez señala que en España “el tiempo entre cruces”, es decir, entre la cruz de Mayo (día 3, Invencción de la Santa Cruz) y la cruz de Septiembre (día 13 [sic], fecha correspondiente a la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz) se consideraba peligroso:

Clérigos y sacristanes recorrían los campos colocando cruces en algunos oteros,<sup>143</sup> mientras el cura impartía sus bendiciones. Por su parte, muchos labradores también colocaban cruces y ramos bendecidos en sus fincas para protegerlos de los males de las tormentas (*ibid.*: 282-283).

En la Nueva Vizcaya del siglo XVII existe referencia a la práctica de poner cruces sobre los cerros para conjurar las tempestades “de truenos y relámpagos”. En el mes de agosto de 1674, en el Real de Minas de San Joseph del Parral, la autoridad ordena reponer una Santa Cruz que se tenía por abogada de los rayos y centellas:

Con la tempestad que hubo de truenos y relámpago[s] cayo un rayo o centella e despedaza una santa cruz que había colocada en la cumbre del zerro que esta enzima de este pueblo y minas y que dicho suzezo acaezio con la tempestad que hubo abra treinta y tres o treinta y quatro años por cuya causa la fe publica de este Reyno voto fiesta asignando para ella la de la exaltación de la Cruz que celebra la iglesia a catorce de septiembre (AHPH, Aranda y Agramonte, 20 y 21-VIII-1674).

En nuestra región de estudio el día de la Exaltación de la Santa Cruz se festeja en la población de Santa Elena del Río Grande, Zacatecas. Cerca de esta localidad se halla la población de Santa María de las Nieves. Tanto Santa Elena como Santa María de las Nieves eran advocaciones ibéricas contra las tempestades. Por otra parte, el río Aguanaval nace de la Sierra de Ábrego, voz que proviene del latín *afrcus* y que significa “viento templado y húmedo del sudoeste, que trae las lluvias” (*DRAE*). Aunque se sabe por las crónicas coloniales que los conquistadores novohispanos

---

<sup>143</sup> Otero.- Cerro aislado que domina un llano (*DRAE*).

bautizaron los nuevos territorios, ríos, minas, pueblos o estancias con el nombre del santo del día de su descubrimiento, o bien con sus nombres o apellidos, es una sugerente coincidencia que los informantes contemporáneos indiquen el punto geográfico entre Fresnillo y Río Grande como referencia de sus augurios de lluvia.

El nombre de San Marcos es el de un santo español relacionado con el arco iris (“arco de San Marcos”) y las lluvias. Reza el refrán ibérico: “*San Marcos, llena los charcos*”. Además, entre otros santos, San Marcos Evangelista se identifica con el toro. Según Héctor Medina, en el occidente de la península, Extremadura y algunos poblados salmantinos, se celebra “el Toro de San Marcos” en abril (2009: 86). “Cuando la gente del campo soñaba con toros se interpretaba como una señal de que caería una tormenta. Lo mismo se pensaba cuando los toros bravos sudaban o bramaban mucho” (Blanco, [1985] 2001: 66; 1987: 39, 65, 169, citado por Medina, 2009: 89).

En San Marcos, Durango, la fiesta del 25 de abril ciertamente conmemora a la figura del Evangelista. La festividad coincide con el mes en que se escucha el bramido del Cerro de Apaseo y con la época de brama del ganado.

### **Conjuros contra la lluvia y el granizo**

En la región, la lluvia peligrosa se conjura cortándola con un cuchillo tres veces o esgrimiendo un Cristo [crucifijo] y rezando tres credos. Cuando es granizo, se corta con un puño de sal en forma de cruz sobre el suelo, aventando el escapulario, o prendiendo un pedazo de vela bendita en el altar. También puede hacerse una cruz tres veces con el huarache del pie izquierdo. Estas acciones de conjuro deben ir acompañadas de rezos católicos como La Magnífica.

Conjuros semejantes, con variaciones regionales, son descritos por Pascual Blázquez, citando entre otros al folclorista Violant i Simorra, con relación al ámbito rural ibérico de la época medieval: hachas con el filo hacia arriba en el portal de las casas o dos hachas en forma de cruz, cuchillos y hoces para cortar nubes, encendido de velas de La Candelaria o del tenebrario del Viernes Santo (véase Pascual Blázquez, 2002: 279-280). Fray Martín de Castañega, en su *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas*, publicado en Logroño en 1529 condenó desde el catolicismo:

algunos [conjuradores] que presumen de más sabios hacen círculos y entran en ellos y dicen que se ven a los demonios con tanta prisa, que les echan el zapato del pie para que con él se despidan y salen del círculo muy fatigados y lóanse de muy esforzados y señalan términos dentro de los cuales quieren que se extiendan y valgan sus conjuros, procurando de echar la nube fuera de su término y caiga en el de su vecino o en tal lugar o parte señalada... (citado por Pascual Blázquez, 2002: 282).

Repetir tres veces una oración es asimismo una costumbre de antigua raigambre ibérica.<sup>144</sup> El cabañuelista refiere que más tarde “el cristianismo incorporó estas fórmulas en forma de oraciones a Santa Bárbara, como un trisagio, o a Santa Elena [de la Cruz], abogadas ambas contra estas catástrofes naturales [tormentas y granizo]”. Se rezaban credos, padrenuestros y avemarías, se invocaba la Santísima Trinidad, y se recurría a Nuestra Señora de las Nieves, abogada contra rayos y centellas, en “la primera crisis climática del verano”, es decir, durante las tormentas de principios de agosto que son también los días de las Cabañuelas españolas (*ibid.*: 284).

Otra coincidencia entre las representaciones culturales del ámbito rural ibérico (*ibid.*: 286) y las del altiplano norteño mexicano es el sentido de castigo asociado a las catástrofes climáticas:

Decía mi mamá que el arco iris se aparecía para no recibir el castigo del cielo porque las nubes nos querían acabar por tanto pecado cometido. [También decía] que antes la tierra era blanca pero que nosotros la hemos ennegrecido con tantos pecados” (Juana Reyes).

En la región de estudio el comportamiento de los animales provee un repertorio de señales anticipatorias para estos casos:

Si las vacas braman es peligrosa la lluvia que va a haber. Cortan las culebras de agua con los cuernos; ellas presienten el peso de lo que viene y con sus cuernos los mueven en forma de cruz. Las borreguitas y las cabras balan en la noche cuando presienten que viene fea la cosa, cuando presienten que es un castigo. La tortolita canta ‘Jesús por qué’ cuando va a cambiar el tiempo (María Huerta, 1-IV-2010).

A los animales se les adjudica la capacidad de avisar a los humanos de lo que se avecina. Las vacas se destacan como capaces de conjurar las lluvias peligrosas según el testimonio anterior. Con distintas modalidades, cada especie animal emite señales atípicas que anuncian un cambio de tiempo desfavorable: al cantar, aullar, balar o bramar con desesperación.

### **Las señales de horizonte, los elementos y los rumbos cardinales**

Entre las señales ópticas meteorológicas que anuncian transiciones y etapas temporales figuran la Palma, el Ojo de Buey, el arco iris y los halos solares y lunares. Estos signos, en relación con otros factores concurrentes, pueden connotar el advenimiento de elementos –aire, agua, viento, polvo– o temperaturas –calor y frío–.

---

<sup>144</sup> Trisagio.- Himno en honor de la Santísima Trinidad, en el cual se repite tres veces la palabra *santo* (DRAE).

## La Palma

Es un efecto de dispersión y difracción de la luz solar, cuyos rayos en forma de abanico aparecen una vez que el sol se ha ocultado en el horizonte; a veces son rayos anticrepusculares en el oriente, o simplemente crepusculares en el poniente. En términos generales, la Palma puede ser “de agua”, “de frío” y “de aire” (véase el Cuadro Núm. 3). La Palma de Agua es azul, color que connota el agua y el cielo; en la región de estudio aparece vinculada con el este, rumbo del sol, sus ortos solsticiales (noreste-sureste), así como con los rumbos de la lluvia y el trueno (este y sureste). La Palma de Frío es blanca, color de la nieve; o roja, color del fuego; aparece connotada con el oeste, dirección del ocaso solar y del frío. La Palma de Aire es blanca y aparece vinculada con el norte, origen del viento frío.

Temporalmente, la Palma de Agua sale en julio, mes de la transición de las aguas formales con la Canícula y de la aparición de la Vía Láctea. Por su parte, la Palma de Frío surge en octubre, un mes que marca el retiro de las aguas, el inicio de la estación seca y las primeras heladas. Es una señal de umbral, ya que aparece entre la salida del sol y la entrada de la oscuridad.

Cuadro Núm. 3: Caracterización del evento meteorológico denominado La Palma.						
Descripción	Horario	Nombre tradicional	Color	Temporalidad	Cardinalidad	Pronóstico
“Es un reflejo en forma de pavorreal.”	“A la hora de la metida del sol.”	Palma azul o Palma de agua	azul	julio	oriente sureste noreste	Va a llover (1) Va a dejar de llover (6) Va a llover (4)
“Es extendida, como los rayos del sol.”	“Ya pardita la tarde.”	Palma de frío Palma blanca Palma roja	blanca roja	octubre	oeste norte poniente	Anuncia el frío (3) Va a hacer frío (5) Es de aire (4) Va a hacer frío (1)
“Quedan los rayos reflejados [...] en el lado opuesto.”	“Ya metido el sol, que ya se ocultó.”	Ausencia de palmas				Va a seguir lloviendo (2)
<b>Informantes:</b> Concepción Montes, María Huerta, Isaías Morales, Juana Carrera, Daniel Espino, Evelia Ávila, Julio Mata y María Núñez. <b>Localidades:</b> San Marcos, Ignacio López Rayón, El Alamillo y Nueva Reforma.						

Al igual que algunas señales fenológicas, como el canto de los gallos,<sup>145</sup> la Palma es correlativa al tiempo precedente. Es decir, si no está lloviendo y aparece, indica lluvia inminente, por el contrario, si está lloviendo, su aparición marca el cese pluvial. Ello explicaría el dicho de una informante de Apaseo, a contracorriente de la mayoría: “Mientras no se ponen las palmas es que va a llover”. Personalmente, pude avistar una palma de agua, al sureste de San Marcos el 13 de julio de 2010,

<sup>145</sup> “Cuando oscurece después de 7-8 de la noche, y los gallos cantan, si está caliente, es que amanece frío” (Gerardo Jáquez, 12-XII-2010).



a las 20:30 pm. En suma, la Palma<sup>146</sup> emerge como señal solar de la lluvia del este, del aire del norte y del frío del poniente.

La cardinalidad de los colores arroja el siguiente horizonte cromático, donde aparecen como significativos los rumbos de la trayectoria solar (este-oeste), los ortos solsticiales (sureste-noreste), la lluvia y el trueno (este-sureste), y el frío (norte):

Azul	Este, Sureste, Noreste
Rojo	Oeste
Blanco	Norte

**Figura Núm. 3: Esquema cardinal de La Palma.**

El esquema aparece incompleto, ya que falta el punto cardinal del sur. No obstante, si nos atenemos al esquema del cuerpo en el ritual terapéutico, connotado con sombra en su hemisferio sur, y en el traje del danzante de pluma con un pantalón negro, el esquema cuaternario de horizonte podría completarse así:

Este	Azul
Oeste	Rojo
Norte	Blanco
Sur	Negro

**Figura Núm. 4: Esquema cuaternario de horizonte.**

Estos cuadrantes evocan el simbolismo direccional de los cuatro cuartos del mundo, asociados a colores, deidades y sitios sacros de la mitología de algunos grupos amerindios. En el caso navajo, por ejemplo: el blanco connota el este; el azul el sur; el amarillo el oeste, y el negro el norte, rumbos vinculados con montañas y deidades principalmente femeninas (*cfr.* Curtis, 1907: I-84). En el caso hopi, el simbolismo es intercardinal: el blanco el noreste; el rojo el sureste; el azul/verde el suroeste; y el amarillo el noroeste. Entre los mayas, el rojo el este; el negro el oeste; el blanco el norte, y el amarillo el sur (Aveni [1980] 2005: 181). Estos ejemplos demuestran el relativismo del simbolismo direccional.

---

<sup>146</sup> Fuera de la región de estudio, en Zapotlanejo, Jalisco, una fuente histórica del siglo XIX refiere que los triunfos militares de los realistas sobre los insurgentes fueron atribuidos, propagandísticamente, a la aparición de “nubes en forma de palmas” en el cielo por intervención de la Virgen de los Remedios, e interpretadas como símbolo de victoria. Véase (Vázquez Mantecón, 2010: 69-71).

La palma aparece simbolizada en la danza de pluma, en el operador ritual hecho con plumas de guajolote que los danzantes portan en su mano izquierda, que se analiza en otra sección.

### *La Entrada del Año*

La cardinalidad es destacada en este pronóstico de horizonte, donde intervienen el aire, la luz o la nube. El eje norte-sur aparece como significativo en el diagnóstico de la *Entrada del Año*: “El último día del año, cuando a las doce de la noche se suelta un airecito, se ve de qué parte sopla: de norte a sur, o de sur a norte” (Gerardo Jáquez, SM, 12-XII-2010). El año también puede nacer hacia el este: “Ahora nació p’acá p’al oriente el año, así decían” (Simón Gutiérrez, ALM 8-V-2011). Los rumbos cardinales son inherentes a la Entrada del Año<sup>147</sup>: “Los señores grandes [decían] que según el viento y la dirección en que venía, y una nube” (Manuel Morales, 74 años, RYN, 7-V-2011). “Se ve de qué rumbo sale una nube chiquita con una lucecita [resplandor]. Así se veía como *entra* el año” (Benigno Navarrete, SM, 12-XII-2010).

### *El Ojo de Buey*

No tuve la oportunidad de atestiguar este fotometeor que, según los informantes, tiene la forma almendrada de un ojo. Su nombre lo asocia al toro, entidad ctónica. Su resplandor lo vincula con el sol, y su coloración, con el arco iris. Al igual que la Palma, el Ojo de Buey es una señal de umbral que se observa en la claridad posterior al ocaso solar. La mayoría de los informantes lo ubican en el horizonte oeste, aunque una pastora muy experimentada señala su aparición en todos los puntos cardinales con excepción del norte. En general, está connotado con el cambio de clima y sólo una informante, la de mayor edad, le da cierto matiz aversivo al describirlo como “grandote y feo”.

El Ojo de Buey es signo predominante de lluvia; aunque en ocasiones, según su coloración, anuncia aire, frío o calor. En el campo semántico del color, el elemento aire aparece relacionado con lo colorido del arco iris; el calor, con el color rojo, mientras que el frío se asocia al rosa tenue, es decir hacia la polaridad blanca. Sólo un informante indica para el ojo de buey la combinación de azul y el rojo, colores que aparecen en los extremos del arco iris.

---

<sup>147</sup> Al respecto, es interesante observar que en los sistemas calendáricos de la época prehispánica reportados entre mayas, zapotecas y pueblos del Altiplano central, el año se nombraba por medio de cuatro nombres de días llamados ‘portadores del año’ que estaban asociados a las cuatro partes del mundo (Galindo Trejo, 1994).

Cuadro Núm. 4: Caracterización del evento meteorológico denominado Ojo de Buey.						
	Forma	Color	Temporalidad	Cardinalidad	Pronóstico	Observaciones
1	"De ojo".	"Azul con colorado."	5 ó 6 de la tarde	"Donde se pone el sol." [oeste]	"Trae agua. Anuncia lluvia."	"Dura buen rato." "A veces se ven dos o tres."
2	"Grandote, feo"			"A la medida del sol." [oeste]	"Se vienen <i>nubonas</i> y llueve al día siguiente."	
3	"Se ve como un pedazo de arco iris."		"Ya metido el sol, que ya se ocultó."	"Sale muy seguido para acá, para el lado de la sierra." [suroeste]		"Dura mucho." "Es independiente del arco iris."
4		"Cuando trae frío es rosita bajito." "Cuando trae calor es más rojo." "Cuando trae aire es más colorido, así como arco iris".	"En tiempo de fríos y Cuaresma." [temporada de Secas]		"A veces trae aire, frío o calor."	
5				"Sale pa muchas partes <i>menos p'al norte</i> ."	"Indica agua."	
6			junio [irregular]	"Al sureste vio el <i>ojo de buey en junio</i> ; es raro."		
7	"Es el resplandor del sol."					

**Informantes:** (1) Concepción Montes; (2) María Huerta; (3) Isaías Morales; (4) Daniel Espino; (5) Evelia Ávila; (6) Julio Mata; (7) Javier Valtierra. **Localidades:** San Marcos, Ignacio López Rayón, Nueva Reforma, El Alamillo.

Temporalmente, el Ojo de Buey tiene nexos con "el tiempo de fríos y la Cuaresma", es decir con la estación seca. De ahí que su visión en el mes de junio sea percibida como atípica. En resumen, el Ojo de Buey emerge primordialmente como señal de la lluvia, y de forma esporádica, como señal del aire, el frío o el calor.

Frío	Calor	Lluvia	Aire
Rosita-bajito	Rojo	Azul con colorado [colores extremos del arco iris]	Colorido como arco iris.

Figura Núm. 5: Espectro cromático del Ojo de Buey con los elementos.

Por lo que respecta a la cardinalidad, el Ojo de Buey arroja el siguiente esquema de horizonte, donde el norte, que corresponde a lo alto, al cenit, aparece como dimensión ausente:

Norte	Sur, suroeste, sureste	Este	Oeste
(-)	(+)	(+)	(+)

Figura Núm. 6: Esquema de horizonte del Ojo de Buey.

### *El arco iris*

Según doña María Huerta, el arco iris es “el brazo de María<sup>148</sup> y la paz para la Tierra”, porque la aparición de éste significa el cese de la lluvia. En esta nomenclatura se advierte una metáfora de la Virgen protectora. Esta acepción del arco iris forma parte de un conjunto simbólico femenino que pone en relación a la Virgen María, Nuestra Madre, con las sierras de culto mariano; la nube vaca Nana<sup>149</sup> Pancha; las nubes pluviales que reciben los nombres de *Rosa María* y *Rosa Morada*;<sup>150</sup> las golondrinas que llegan a casas de mujeres llamadas María, y por último, con *María Veloz* (la luz trashumante, ánima ctónica del panteón). Todos estos existentes representantes de las esferas divina, celeste, acuática y ctónica. Con excepción de *María Veloz*, de la cual no hay exégesis al respecto, las demás señales son pluviales.

El cese de la lluvia indica que la tierra está húmeda, a veces lista para sembrar. “Decía la gente más antes: Arco al oriente, suelta la yunta y vete”,<sup>151</sup> recuerda don Toribio y añade: “El arco algo contiene”, por las reacciones que suscita al desplazar el polvo y las nubes por medio del aire. En este sentido, se vincula con la apariencia colorida del ojo de buey que también connota aire.

La lucha del arco iris con las nubes es confirmada por otra informante: “Decía mi mamá que el arco iris se aparecía para no recibir el castigo del cielo porque las nubes nos querían acabar por tanto pecado cometido (Juana Reyes). Según una niña queña, no debe señalársele con el dedo porque, en castigo, “sale un mezquino”. El arco iris entonces, es un ser que exige respeto deviene un ser dual: protector o castigador.

De estas glosas se infiere la agencia de nubes y arco iris, así como el nexos comunicante entre las esferas humana y celeste.

<sup>148</sup> Esta denominación queña tiene su contraparte femenina en Islas Canarias donde el término “arco iris” coexiste, entre otros, con la denominación “arco de la vieja” (García Mouton, 1984: 170).

<sup>149</sup> Nana equivale a nodriza o madre nutricia.

<sup>150</sup> La Rosa María es una gran formación nubosa que sale por el rumbo de Fresnillo, y la Rosa Morada, por Jerez (*Portal Valparaíso*, 21-VII-2011).

<sup>151</sup> Sólo encontré dos refranes relativos al tiempo durante el periodo del trabajo de campo.

Cuadro Núm. 5: Arco iris y elementos relacionados.				
Morfología	Aire	Agua	Tierra	Significado simbólico
“El arco se tiende”	“se suelta el airazo”	“avienta las nubes”	“se forma <i>polvadera</i> ”	“paz para la Tierra”
“El arco se atraviesa”		“desbarata la temperatura de nubes”		“protege del castigo de las nubes”
“El arco aparece”		“avienta la temperatura a otro rumbo” “Cuando no quiere que pase [la temperatura de nubes], el arco se tiende, o hasta se forman 2 arcos”		
<b>Informantes:</b> María Huerta, Toribio Martínez y Juana Reyes. <b>Localidades:</b> San Marcos, Ignacio López Rayón y Gómez Palacio.				

La suspensión temporal de las lluvias por el arco iris explica el antiguo refrán: “Arco al oriente, suelta la yunta y vete” (Toribio Martínez, 6-V-2011), una indicación para comenzar a sembrar sobre la tierra recién humedecida. Aunque puede surgir virtualmente a cualquier hora del día, el arco iris suele verse al ocaso. Su aparición entre el tiempo húmedo y el tiempo seco lo sitúa como señal de umbral.

#### *Halos solar y lunar*

Son fenómenos de refracción de la luz, solar o lunar, al atravesar cristales de hielo, generalmente de una nube yuxtapuesta.

Por lo que respecta al sol, se indica que cuando “se le pone un círculo, al otro día hace mucho calor” (Otilia Orona, 80 años, Flor de Jimulco, 27-V-2010).

La luna, según sus halos, indica tierra –*polvadera*, tolvana–, aire, lluvia, así como enfermedad vegetal y humana:

Si la luna tenía círculo, iba a hacer tierra al otro día (Meldardo Gándara, 84 años, MAZ, 23-VI-2009).

La luna con halo, trae aire (Daniel Espino).

Cuando la luna tiene una rueda grandota pero clara, va a hacer aironazo. Cuando la luna tiene una rueda amarilla va a haber enfermedades de los cultivos (viruela en el algodón) y las personas. El maíz también se emplaga. Es cuando da varicela; la gripa, se resfría

uno con mucha facilidad; sarampión también. Cuando tiene una rueda espesa pero blanca, la luna trae lluvia (Juana Reyes).

Los halos de sol y luna aparecen como señales de acontecimientos que afectan la esfera humana. El sol y la luna aparecen con una dualidad ambivalente, ya que un exceso de calor es tan perjudicial para la vida orgánica como un exceso de lluvia. Comparativamente la luna aparece más patogénica que el sol, como puede verse en la figura siguiente.

	Calor	Tierra	Aire	Lluvia	Enfermedad
Halo solar	( + - )				
Halo lunar		-	-	(+ -)	-

Figura Núm. 7: Halos solar, lunar y connotaciones meteorológicas y corporales.

Sólo resta señalar que estas configuraciones, como indicadores de cambio climático y afectaciones a la vida humana, forman parte de la cultura de distintos grupos amerindios, especialmente de América del Norte (véase Lévi-Strauss, [1971] 2009: 218-223).

### *La luna*

En el ámbito ranchero, las fases de la luna son de suma importancia para predecir intervalos, sobre todo pluviales.

La esperanza de lluvia está basada en ciertas fases de la luna: luna nueva, cuarto creciente, la salida de la luna. Si en estas fases llueve, se inicia un ciclo de lluvia. Pueden ser 3, 15 ó 16 días (Carmelo Niño, 44 años, Morelos, 2-IX-2010).

Esta luna entró con agua, y [por eso] están las nubes. Cuando no hay agua, la esperanza de lluvia se deposita en cada fase de la luna: 'A ver si en el cuarto', 'a ver si en la llena'... (Evelia Ávila, 66 años, ALM, 8-V-2011)

Según otro informante, la fase lunar puede regir la pluviosidad hasta por un mes:

Antier, la luna del mes de mayo se acabó el 21, nos estaba perjudicando mucho la luna de mayo porque sí estaba lloviendo pero no caía el agua aquí. El agua nos brinca, llueve en otro lado; aquí nomás chispea. Eso era con la luna de mayo. La luna nueva [de junio] acaba de entrar, tiene dos días [...] Al cuarto día de la luna nueva, se formaliza el agua (Meldardo Gándara).

La fase de la luna en conjunción con señales concurrentes, marca el periodo de tiempo subsecuente: "Antier hubo luna nueva y salió la Palma: hizo frío dos días". O bien, "Ayer la

Canícula entró con agua; llovió en la noche y hubo luna llena”. La interpretación toma en cuenta la estación, la hora y los aspectos celestes, de ahí el carácter polisémico de la fase lunar, la cual no en todos los casos tiene un valor constante.

La media luna tiene una importancia simbólica con relación al agua. Según su posición,<sup>152</sup> la luna creciente constituye una señal pluvial. “Cuando viene sentadita la luna, trae agua. Cuando viene ladeada [vertical, de canto], no trae agua” (Evelia Ávila). Esta es una primera variante.

En una segunda variante: “Cuando es nueva, si sale ladeada del cuernito, es que trae agua” (Daniel Espino), es decir, está inclinada por el peso del agua. Para este informante, la media luna en posición horizontal no significa nada, mientras que en posición vertical significa “luna seca”, haciendo una analogía como si el cuenco estuviera vacío, de canto. También constituye una señal de umbral: “A la puesta del sol, en tiempo de agua, si la luna está ladeada es que trae agua” (Gerardo Jáquez, 12-XII-2010).

La forma de la media luna sentada es extrapolada a la herradura que se coloca a veces sobre el umbral de la puerta, siempre hacia arriba, para que “capte” la buena suerte y no la “tire”.

Por otra parte, la luna opera como catalizadora de los procesos orgánicos relacionados con plantas y animales:

En la luna llena, [hay que] *rozar*<sup>153</sup> el maíz. Si se hace en luna tierna, se agorjoja, se apollilla. Las vacas, cuando traen el [sic] ubre muy alta cuando entra la luna, hasta la *acabada* de la luna pueden parir. Hay que sembrar en luna maciza porque es cuando nacen las mazorcas bien, no está desnutridilla la mazorquilla [...] Cuando está la luna maciza y que se *enculeca* la gallina, saca todos los polluelos. En luna tierna, medio creciente o medio menguante, salen más *hueros* y no sacan todos los polluelos (Eliazer Jáquez, 12-XII-2010).

Es óptimo cosechar cuando la luna está llena:

Ese señor tenía la precaución de no cortar cuando el frijol o el maíz estaba[n] madurando. Que no cortaran hasta que la luna estuviera maciza; entonces sí (Toribio Martínez, 11-VII-2011).

A la vez, la luna llena ocasiona intensidad vital: “La luna llena, andan los animalillos inquietos”. El mismo principio homotético opera con el cuerpo humano: “Cuando la gente se cae, y la luna es una

---

<sup>152</sup> Entre los “signos de mano lunar”, en el contexto maya, Aveni consigna varias posiciones lunares, entre ellas: la luna horizontal (que retiene el agua/temporada de secas) y la luna ladeada (que deja escapar el agua/temporada de lluvias). Estos signos antecedieron a la escritura y más tarde se conceptualizaron como glifos astronómicos matemáticos (*cf.* Aveni, [1980] 2005: 183), lo cual indica la antigüedad de estas analogías lunares.

<sup>153</sup> Rozar significa cortar con la rozadera, instrumento agrícola en forma de media luna.

ñita, es más fácil que se fracture a cuando está llena” (Socorro González, 59 años, SM, 2-II-2010). En la terapéutica corporal se hace referencia a la influencia de la luna en el cuerpo de la mujer gestante para determinar el sexo del nuevo ser (luna llena-niño y luna tierna-niña) y la polaridad de bienestar (luna llena) y malestar (luna tierna) que opera en el cuerpo de la madre embarazada.

El episodio lunar más peligroso es el del eclipse, del cual deben protegerse los animales y mujeres en estado de preñez:

Las embarazadas nos teníamos que cuidar. Cuidarse con algo metálico que esté siempre tocando el cuerpo: montón de seguros o llavero, algo que proteja al bebé (Juana Reyes).

Hay unas [chivas] que se les mueren los chivitos cuando la luna está *eclisando*. Cuando oyen que va a haber *eclís*, [las personas] les amarran en el cuello unas garras coloradas. Si no, amanece el animalillo tirado; [las chivas] los abortan (Antonia García).

En suma, la luna llena acusa plenitud, fuerza y solidez; la luna creciente coadyuva al desarrollo, y la luna menguante, a la conclusión de un proceso. La media luna del primer día indica vulnerabilidad. El eclipse, peligro.

En la luna se manifiesta la polaridad benéfica o destructiva inherente a otras entidades del cosmos ranchero. Por una parte aparece como dadora de lluvia y productividad; por la otra, asume un carácter rapaz.

### **El santoral y las aguas**

La agencia pluvial de las divinidades aparece explícitamente expresada: “La patrona, la Virgen del Refugio, esta virgen siempre nos socorre con lluvia para el 4 de julio o un día antes” (Raquel García, n.r., Morelos, 31-VIII-2010). Para un antiguo pastor, “los días de las imágenes era agua segura”, y los enumera:

el 15 de mayo [San Isidro Labrador], el 24 de junio [San Juan], la Virgen del Perpetuo Socorro [17 de junio], de San Pedro y San Pablo [29 de junio], la Virgen del Refugio [4 de julio], la Virgen del Carmen [16 de julio], San Ignacio de Loyola [31 de julio], San Ramón [31 de agosto] eran días muy llovedores (Isaías Morales, 3-IV-2010).

En cierta forma, el Día de San Juan, por su proximidad al solsticio de verano, equivale al mediodía del año, umbral de la época de *aguaceros* (lluvias fuertes) en la región de estudio. Este evento, aún en la generación pasada, era simbolizado por la costumbre de tirar agua a los paseantes, desde las azoteas de las casas, práctica prohibida por la autoridad. San Juan, como señal pluvial, determina la humedad de la fase temporal subsecuente. Una jimulquense destaca la importancia del mediodía en relación al clima imperante: “Si la tolvanera no se quita a las 12 del día, ya no se quitó el resto del día” (Otilia Orona). Aseveración extrapolable al ciclo anual en el sentido de que si



para mitad del año aún no ha llovido, es probable que “la seca” siga prevaleciendo por el resto del año. De ahí la importancia regional de esta festividad en el pronóstico pluvial.

Decían los señores de antes que “cuando llueve en Semana Santa, *malpare* el año; que viene recortado el año” (Isaías Morales, 3-IV-2010). Malparir es sinónimo de abortar (*DRAE*). Nótese la relación entre el tiempo y el cuerpo humano, en este caso con una mujer gestante que arroja agua antes de tiempo, de la misma manera que la dicotomía entre parto de agua y parto reseco metaforiza la división del año en estaciones lluviosa y seca. El tiempo, en tanto ser viviente, se regenera cíclicamente. Expresiones como “ya nació el Lucero”, “ya nacieron Las Cabrillas”, “ya nació el año” y “el año viejo” refuerzan esta idea.

Piedras y hormigas fungen como señales del tiempo. Don Toribio Martínez refiere un método predictivo: “pa'l Jueves de Corpus,<sup>154</sup> levantaban una piedra y si la piedra estaba húmeda, seña de que venía pronto el temporal”. En el pasado había tres días del santoral dedicados a la observación predictiva. El Jueves de Corpus, el Jueves de la Ascensión<sup>155</sup> y el Jueves Santo:

Iban a los hormigueros a ver las hormigas. Si el Jueves Santo las hormigas estaban sacando comida, el año era bueno. Si el Jueves de Corpus estaban metiendo comida, era malo. Si estaban metiendo y sacando comida, el año era mediado (Isaías Morales, 3-IV-2010).

Otra informante explica con más detalle este comportamiento que analogo los hormigueros con las casas humanas:

ese día las hormigas sacan toda la comida del año pasado para meter comida nueva; quiere decir que va a ser año de buena cosecha; es porque van a poder renovarla. Si no sacan la comida, es peligroso para todos porque quiere decir que no va a haber alimento suficiente (Juana Reyes).

Además de indicar la influencia judeocristiana del santoral, las prácticas predictivas en torno al tiempo ponen de manifiesto un principio de homotecia entre los pisos cósmicos, conectados por relaciones de interdependencia.

“Ahora decimos que los santos están viejos y ya no quieren echar agua. Que ya no se emborrachan y ya no echan agua” (Toribio Martínez, 3-IV-2010). Esta glosa conecta la lluvia con la orina divina. No es muy diferente de una explicación dada por un indio viejo a su amo español en el

---

<sup>154</sup> *Corpus Christi* es una festividad católica del mes de junio que conmemora la Solemnidad del Cuerpo y la Sangre de Cristo y se verifica 60 días después del Domingo de Resurrección.

<sup>155</sup> Fiesta católica del mes de mayo que conmemora la ascensión de Jesucristo al cielo en presencia de sus discípulos tras anunciarles que les enviaría el Espíritu Santo, la cual se celebra cuarenta días después del Domingo de Resurrección.

siglo XVIII, cuando éste se quejaba de la falta de aguas en su labor, en el sentido de que había sucedido una desgracia en el cielo:

Ya hace muchos años, según dicen nuestros mayores, que el llover corria por cuenta de un viejo, tan discreto, y tan cuidadoso de embiar las aguas á su tiempo, que no dexaba parte de la tierra, que no regasse, porque tenia toda providencia, y disposición en su ministerio, y mientras él vivio, nu[n]ca se experimentaron faltas, antes cuidaba de los sembrados, y todo lo tenia bien dispuesto; pero murió el viejo los días pasados, y dexó el officio de llover á un hijo suyo mozo, y sin experiencias, el qual, como nuevo en el officio, y poco diestro, no sabe llover parejo, sino á mangas, ni embiar las aguas, quando la tierra las necesita, y por esso se experimentan tantas esterilidades en estos tiempos (Arlegui, 1737: 163).

Este relato, además de ofrecer una visión antropomorfizada del cosmos celeste, da cuenta del choque entre las visiones hispanocatólica y nativa. Los sacerdotes se esforzaron por todos los medios de erradicar las antiguas creencias, pero éstas de algún modo sobrevivieron en la memoria colectiva. Los nexos entre divinidad, embriaguez, sueño y lluvia aparecen condensados en un relato mítico referente al origen de la fiesta de Santo Santiago, el 25 de julio, recogido en Mapimí, Durango, en 2005:

La víspera [de su fiesta] vino Santo Santiago al pueblo. Venía a llevar la harina para hacer el pan [ritual] para toda la gente. Los amigos le preguntaron que cómo se iba a festejar. Y dijo Santo Santiago que él quería que lloviera a cántaros el día de su fiesta. Entonces los amigos le dijeron que cómo iba a hacer eso, qué cómo iba a bailar la gente [los danzantes] si llovía. Santo Santiago dijo que de todas maneras quería que lloviera. Se fue a comprar dos costales de harina para hacer el pan. Luego sus amigos se lo llevaron a la cantina. Y le dijeron que cómo iba a hacer eso, que la gente no iba a poder salir a bailar, pero no lo convencieron. Entonces los amigos lo emborracharon, lo durmieron y lo echaron al lomo del caballo con un costal de harina de cada lado y lo mandaron de regreso [a su casa]. Con la espuela agujeró el saco y se fue tirando la harina y ya cuando despertó dijo:

—¿Pos qué pasó?

—Es tu santo, te quedaste dormido.

—Yo quería que lloviera.

—Si, pero ya pasó tu santo ¿cómo vas a echar el agua?

—No, pos de todos modos.

Por eso, el día de su fiesta llueve tarde, después de las doce de la noche; es la lluvia más fuerte (Del Moral, 2006: 304).<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Relato de la época de los abuelos de la informante, señora Olivas de López, residente en Mapimí, Durango.

El relato mítico, ambientado en un contexto ranchero, explica eventos celestes importantes del mes de julio:<sup>157</sup> la aparición de la Vía Láctea, Camino de Santiago o *Camino Blanco* –la harina regada por el cielo– y el temporal grande del día 25, festividad de Santiago, anunciada la víspera con leves lloviznas. Nótese el carácter nocturno de la lluvia que evoca las potencias del inframundo. En este caso, Santo Santiago funge como señal de la lluvia de julio. En Rayón, las lluvias nocturnas son percibidas como potencialmente peligrosas según el refrán local:

*De noche lluvia  
y de día sol  
las labores de mi amo  
perdidas son.*  
(Toribio Martínez)

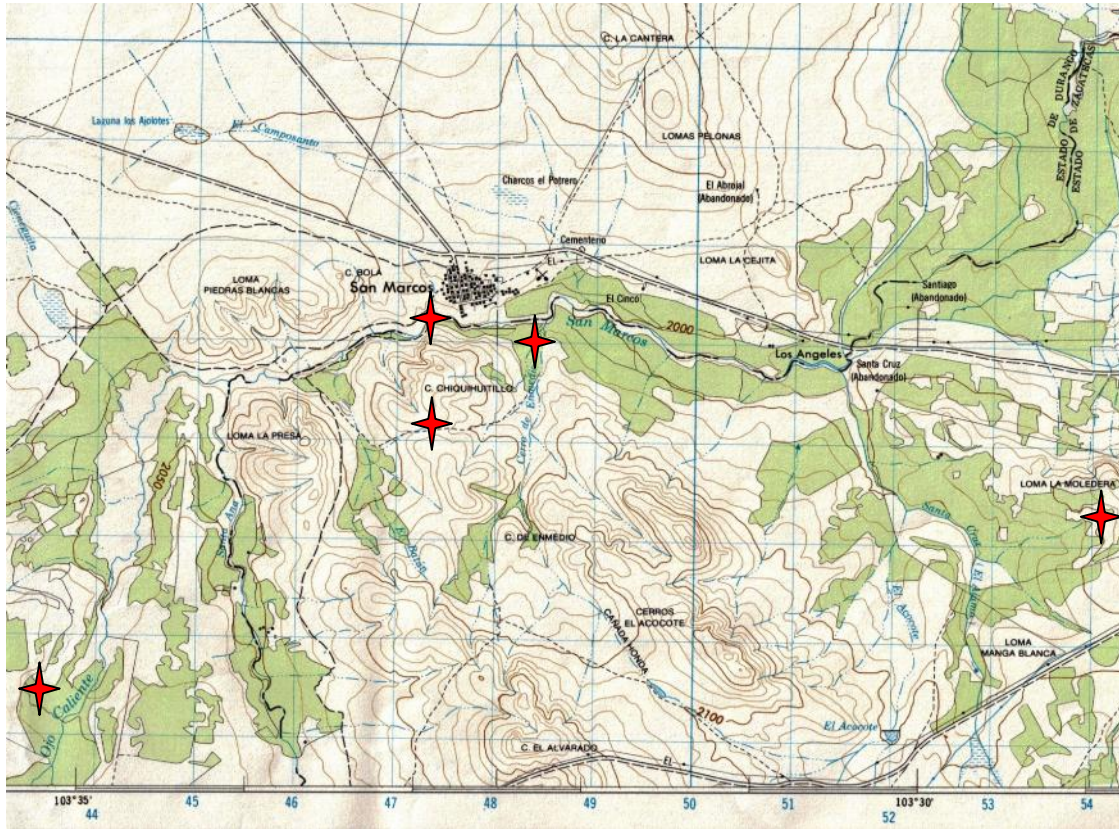
Una connotación similar conecta la praxis ritual en torno a otras imágenes santas relacionadas con el agua y las fuerzas ctónicas. En San Marcos, la recolección nocturna del madero de las labores, la renovación del fuego nuevo guadalupano la medianoche del 11 de diciembre, la antigua procesión masculina en honor a San Isidro Labrador al anochecer. En Juan Aldama, la antigua velación del Divino Rostro el 31 de diciembre para ver la “entrada del año”; o la procesión de la Virgen del Refugio a El Palmar, donde los hombres oraban en el campo en tiempo de sequía y regresaban al pueblo a las doce de la noche. La vigilia nocturna antecede los umbrales de las fiestas religiosas relacionadas con el pronóstico del tiempo, la lluvia, la fertilidad, el fuego.

El verano trae aparejada una exaltación de la actividad religiosa no sólo por las rogativas de lluvia activadas por las fiestas patronales que saturan el ciclo, sino por la intensificación de los ritos del ciclo de vida. Las primeras comuniones, quince años, confirmaciones se concentran en las vacaciones escolares cuando los parientes regresan para festejar a sus hijos en el pueblo de sus padres o apadrinar a los locales. En consonancia con el tiempo estacional, el santo patrón opera como epicentro simbólico que aglutina a la comunidad local y foránea en un cuerpo unificado.

Vistas en perspectiva, las fiestas de los santos van puntuando las inflexiones del ciclo vital de la lluvia, desde mayo, cuando nace con las primeras gotas o lloviznas, pasando por el temporal grande de junio o julio, que marca la transición hacia las tormentas del verano, clímax de su desarrollo, y después de ellas, su paulatino decrecimiento a su origen ctónico, o muerte, cuando las aguas se retiran a la sierra en octubre.

---

<sup>157</sup> También cada 25 de julio, Las Pléyades y Orión son visibles en el horizonte oriental al amanecer.



**Mapa Núm. 7: Los maderos de San Marcos y el madero de la Estancia de Santiago.**  
**Fuente: INEGI, Carta topográfica Juan Aldama G13D75, Zacatecas y Durango,**  
**Comisión de Estudios del Territorio Nacional, Escala 1: 50,000.**

### **La cardinalidad de los maderos**

En la ubicación de maderos y crucifijos se observan dos principios: protector y conjurador. En primer lugar, fungen como guardianes de espacios productivos como las labores agrícolas, la tienda o la casa; los crucifijos también protegen el cuerpo, la recámara y la camioneta. A la vez, el símbolo se usa como conjurador de la enfermedad en el ritual terapéutico, y este principio se extrapola al conjuro de fuerzas peligrosas como remolinos de tierra, tormentas eléctricas, o bien, sitios de accidentes, cementerios, o lugares habitados por entidades metafísicas como cerros, arroyos y espacios liminares entre el pueblo y el monte.

Las labores, la parcela, la capillita guadalupana y el Cerro de la Cruz son los sitios donde se ubican los cuatro maderos de la comunidad, siendo “el primordial” el de las labores colectivas, puesto ahí cuando se inició el ejido. El sitio se eligió “por ser lo más céntrico de la labor”, en una lomita, junto a un bajío donde se formaba una laguna por escurrimiento lluvioso. Estos espacios evocan a menor escala los temas del cerro y el río.

¿Qué nos dice el emplazamiento de los maderos en el cerro, las tierras de cultivo y los peñascos junto al arroyo? Como símbolos corporativos, las cruces estarían marcando espacios

propios cuyo usufructo es privativo de la comunidad. En el emplazamiento de las cruces en estos lugares vemos una ambivalencia de significados. Por un lado connotan el conjuro cristiano contra la antigua espiritualidad nativa, llámese demonio, serpiente guardiana o chanes. Al mismo tiempo, al colocarse ahí los maderos, otorgan vigencia a estos espacios, que según las narrativas contemporáneas están habitados por dueños de lugares y potenciales dadores de dones, susceptibles de entrar en relación de intercambio con los humanos.

Además de su ubicación espacial en estos sitios con significado cosmológico, ¿habría alguna intencionalidad en la dirección cardinal de los maderos? La orientación hacia ciertos rumbos y sierras parece sugerir que son sitios significativos para los agricultores por su relación con el sistema simbólico pluvial:

- a) El de las labores enfrenta el suroeste, ubicación de la Sierra de Santa María, de la cual proviene la “nube vaca” y el arroyo; ambos riegan las tierras labrantías de San Marcos.
- b) El de la capillita guadalupana está orientado hacia el este, donde está Apaseo, el cerro que brama y truena, y la Sierra de Guadalupe de las Corrientes, rumbo de nubes vaca.
- c) El del Cerro de la Cruz mira hacia el noreste, encarando el pueblo de San Marcos, y el rumbo de la sierra de Jimulco, productora de nubes vaca, antiguamente llamada “Sierra Madre del Agua” y sede mítica del Cristo de Mapimí.
- d) El de la labor de Los Magueyales encara el sur, rumbo de los vientos precursores de lluvia y del nacimiento del Río Aguanaval.

Estas sierras están asociadas a sitios de peregrinaje mariano. Dos de ellas, Santa María y Gamón, tienen santuarios naturales –tríada de arroyo, reliz y peñasco– dedicados a la Virgen de Guadalupe. En la Sierra de Yerbabuena, en Jaralillo, está el santuario de la Virgen de los Remedios. Por último, en la Sierra de Guadalupe de las Corrientes se ubica el santuario de la Virgen de las Nieves. Todos ellos tienen afluencia de peregrinos de los estados de Durango, Zacatecas y Coahuila en lo que parece denotar un antiguo territorio común.

La interacción espacial de los habitantes de San Marcos con los ocho rumbos dados por los puntos cardinales (N, S, E, O) e intercardinales (NE, SE, NO, SO) de sus desplazamientos rituales, según su calendario ceremonial (véase Apéndice Núm. 1) da cuenta del intercambio ritual con los poblados de la región, especialmente en la estación lluviosa, y con los santuarios, naturales o construidos, que reifican con su emplazamiento las fuerzas ctónicas de las sierras del paisaje pluvial y constituyen, por tanto, centros anímicos del cuerpo territorial.

## Conclusión

En este capítulo vimos la red de relaciones del sistema simbólico pluvial, integrado por una multiplicidad de existentes de un amplio espectro ontológico.

Los existentes muestran una cualidad metamórfica, apareciendo unas veces antropomorfizados, otras zoomorfizados, fitomorfizados, ctonimorfizados, etcétera. La luna muestra una dualidad como entidad protectora o rapaz.

El quince, como metáfora cosmológica del cuerpo presente en la parcela y la casa, se proyecta también a los rumbos del paisaje pluvial cuyo centro virtual es San Marcos. El tiempo meteorológico aparece dividido en ciclos marcados por la aparición de señales de distinto orden cuya fase inicial marca el periodo subsecuente, ya sea de corto o largo plazo.

El cosmos queño aparece connotado en el plano horizontal por los rumbos cardinales e intercardinales, y en el eje vertical por los niveles ctónico, terrestre y celeste. En el primero, las señales de horizonte expresan una cardinalidad donde el este y el sur muestran cualidad positiva, mientras que el oeste y el norte, negativa. En el segundo, las señales fenológicas establecen la correlación entre pisos cósmicos, donde las divinidades y entidades anímicas tienen una polaridad bienhechora o destructiva manifiesta en relaciones de rapacidad o protección. Desde esta perspectiva, el circuito de dones y contradones contribuye al equilibrio del universo. En esta dinámica, el ritual agrícola juega un papel armonizador.

Las relaciones entre existentes manifiestas en el relato mítico y la construcción simbólica del clima muestran un cosmos vinculado en tres niveles verticales y ocho rumbos horizontales. La serie de trasposiciones entre cuerpo humano, plantas, vegetales, piedras, cerros, divinidades, animales, astros o meteoros dan cuenta del complejo entramado semántico del sistema simbólico pluvial, uno de los órdenes más expresivos de la ontología ranchera.

## 8. El colectivo<sup>158</sup> animal

En la sociedad rural el trato con los animales es una constante que, como vimos antes, se proyecta a las esferas lingüística y social. La relación con los animales de corral y de monte<sup>159</sup> está en la base del *ethos* ranchero. “Aquí en el rancho, de lo principal, debe haber gallinas, borreguitos, marranitos y vacas” se dice. En la ropa, en la camioneta y en la decoración del hogar ranchero, los motivos animales son una presencia icónica. El paisaje mismo está simbolizado con nombres animales: Rincón de los Bueyes, Mesa de los Lobos, paraje El Venado, Cañón del Águila, Cerro El Chivo, Laguna de Palomas, etcétera. Algunos nombres de localidades ostentan esta connotación: San José del Venadito (hoy Morelos, mpio. de Miguel Auza), El Carnero y El Potrero (mpio. de Nieves), y Mazamitote<sup>160</sup> (mpio. de San Juan de Guadalupe), entre otros.

¿Cuál es el estatuto de la animalidad en la visión ranchera? Por una parte se afirma que “el hombre es el rey de los animales. El hombre domina. Es ley de arriba”. Esta premisa, de origen judeocristiano, postula al hombre como centro de la creación, y al mundo natural como un campo de lucha. Al mismo tiempo, ciertos animales son vistos como asociados familiares, e incluso son adoptados. A la par de las creencias católicas, se admite que algunas brujas puedan convertirse en lechuzas, volar por las noches, y sea posible conjurarlas por medio de rezos católicos y amarrando nudos. De estos datos se desprenden dos consecuencias: el grupo doméstico es susceptible de ampliar su límite humano, y lo animal se entiende como parte de un cosmos compartido donde el cruce entre dominios ontológicos es posible. En este sistema simbólico ambos contenidos, católicos y no católicos, forman parte del mismo entramado cultural. Por tanto, este esquema ontológico rebasa el esquema clásico de la interacción hombre-animal que Digard (en Bonte e Izard, [1991] 1996: 80) denomina “el sistema domesticador”, en el cual se enfatiza el control humano.

En el capítulo relacionado con la parcela y el paisaje pluvial se abordó un conjunto de animales vinculados al complejo de la fertilidad. En este capítulo se revisa la taxonomía *emic*

---

<sup>158</sup> El concepto de ‘colectivo’ sólo en parte corresponde a lo que se denomina ‘sistema social’ y fue formulado por Latour “como un procedimiento de reunión, de ‘recolección’, de humanos y no-humanos en una red de interrelaciones específicas”, distinguiéndose de la noción clásica de sociedad como el conjunto de sujetos humanos apartado de las relaciones con seres no humanos (Latour, 1991, citado por Descola, [2005] 2012: 363).

<sup>159</sup> Para identificar los nombres científicos de las especies animales recurrí a fuentes regionales disponibles o bases de datos nacionales como la de Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Diversidad (Conabio), así como al compendio *The Birds of North America*.

<sup>160</sup> De *mazatl* (venado) y mitote.

respecto a los animales de rancho que postula la polaridad entre animales domésticos-de corral y *de monte*, con vías a establecer los principios estructurales de simbolización. Los animales de monte que aquí se describen corresponden al bioma de Los Llanos y Los Mezquiales, así como al sistema de sierra de pino-encino de la Sierra de Santa María.

Para efectos de este estudio, el colectivo animal estaría formada por el conjunto de los animales domésticos, semidomésticos o salvajes, tanto terrestres, acuáticos o alados que son objetos o sujetos de cacería, usufructo, convivencia, juego y uso ritual, en suma, de interacciones materiales y simbólicas, por parte de cazadores, agricultores(as), ganaderos, vaqueros(as), pastores(as), leñadores, trabajadores de monte y amas de casa en la vida ranchera.

Antes del abordaje sincrónico, conviene hacer algunas consideraciones teóricas e históricas.

De los cuatro tipos de ontologías o modalidades de identificación entre existentes que propone Descola, me parece que el animismo, por su “homología de las interioridades y [...] diferencia de las materialidades” y el totemismo, por su “ordenamiento general de colectividades en que se mezclan humanos y no humanos” y por “las propiedades compartidas entre humanos y no humanos” pueden guiar nuestro análisis como modos en polaridad con el naturalismo que plantea la discontinuidad de las interioridades y una continuidad material (véase Descola, [2001] 2003: 35, 42, 43, 47). En esta diáda sigo a autores como Willerslev y Ulturgasheva, (2012) quienes proponen ambos modos como complementarios.

Si vemos la sociedad ranchera nortea como el resultado de la etnogénesis de culturas vernáculas (mezcla interétnica entre “naciones” nómadas) y foráneas (mezcla con grupos mesoamericanos, negros y españoles) —es decir, de la fusión de distintos modos de identificación—, es lógico inferir que este proceso tuvo grados específicos de hibridación en las distintas regiones nortea. Los propios misioneros y mineros, con la circulación de individuos por medio de sus redes de misiones y enclaves mineros sobre el vasto territorio, contribuyeron a estos intercambios y fusiones. Lo característico de las primitivas comunidades nómadas prehispánicas —no aludidas por Descola, ya que él se refiere sólo al analogismo de las sociedades mesoamericanas al momento de la Conquista (*ibid.*: 44)— es precisamente su animismo y totemismo, rasgos reiterados en las crónicas de jesuitas y franciscanos sobre el vasto septentrión novohispano.

En todo caso, si tuviéramos que adscribirnos a una hibridación particular aplicable a nuestro caso de estudio, la más parecida sería la propuesta por Hamayon en el sentido de un animismo protector (1990: 605-704, citada por Descola [1996] 2001: 116). Estos postulados serán clarificados conforme analicemos los contextos empíricos.



## La transición del venado al ganado

La región comprendida por el sureste de la Nueva Vizcaya y el norponiente de la Nueva Galicia, a la llegada de los españoles, estaba poblada por zacatecos cuyo territorio colindaba al este con el de los guachichiles, al norte con el de los laguneros, y al oeste, Sierra Madre Occidental de por medio, con el de los tepehuanes.

Los españoles que colonizaron la región del norte de Zacatecas en la segunda mitad del siglo XVI trajeron los primeros ganados caballar, bovino, ovino, así como las gallináceas<sup>161</sup> y el cultivo del trigo a estas latitudes septentrionales.

En 1562, el capitán español Pedro de Ahumada, informa al virrey sobre la rebelión de zacatecos y guachichiles en las minas del norte de Zacatecas. Al narrar los asaltos a los convoyes para robar ganado, Ahumada menciona que los nativos “de la parte de la Florida” –también colonizada por España– acudían a estas depredaciones atraídos por “la fama de las vacas que ellos llaman venados grandes” (Ahumada [1562] citado por Sempat, 2008: 342). Me pregunto si esta idea que sugiere la transición cultural, por medio de la caza, entre el complejo del venado y el del ganado, estuvo presente entre otros grupos indígenas del septentrión mexicano.<sup>162</sup> La respuesta es afirmativa. El mismo nexo semántico se encuentra en una crónica más tardía, dos siglos después, referida a los pimas de Sonora:

Algunas cosas que los pimas no conocían antes de la llegada de los españoles las llamaron con sus propias palabras: por ejemplo, *a una res le llaman gu top (venado grande)*;<sup>163</sup> al aguardiente lo conocen como *taisi schudaki* (feroz, agua que quema); una iglesia, *gu hotai ki* (casa de piedras grandes) ya que las iglesias en Sonora las construían de grandes adobes; el cielo, *yasina soy* (tierra azul) y también *diosche ki* (la casa de Dios); un pollo, *tuchturi nunuwo* (el hijo de la gallina); un gato, *mis*, palabra aprendida de los españoles quienes la usan para llamar a los gatos; y así por el estilo (Pfefferkorn [1767] 2008: 219).

Como se observa, los pimas incorporaron lingüísticamente los nuevos seres y objetos a partir de una articulación de los conceptos nativos existentes, añadiendo a su léxico nuevas palabras que denotaban nuevos fenómenos de lo real, aplicando en este proceso su propia lógica cultural. El mismo mecanismo cognitivo pudo haber sido empleado por los demás grupos septentrionales.

---

<sup>161</sup> Según los informes coloniales, en el septentrión sólo existían los “gallos y gallinas de la tierra”, que en España llamaban pavos (Acuña, 1988: 141).

<sup>162</sup> Y en Norte América. Hacia 1834, los ojbwa de Fond du Lac, cerca de lo que hoy es Minnesota, llamaban al ganado con la palabra *pjiki* (búfalo). Sin embargo notaron que el ganado domesticado comía, además, otras plantas que los venados o alces nunca consumían, sin sufrir daño, de lo cual infirieron sus poderes espirituales especiales (Kugel, 1994: 228).

<sup>163</sup> El destacado es mío.

Esta hipótesis, que vincula lo nuevo a lo preexistente, podría extrapolarse a la semantización de otros animales traídos por los españoles. Y, por ende, a los procesos de representación simbólica en torno a la relación humano-animal gestada en la época colonial.

En la Norteamérica arcaica, el chamanismo de la cacería involucró la pictografía ritual de animales en paredones rocosos o cavernas junto a arroyos, sitios frecuentados por ellos. En las escenas de cacería los hombres esgrimen sus armas contra bóvidos o cérvidos, o bien, las imágenes de los animales aparecen con flechas o lanzas ya encajadas en sus cuerpos. En ellas también se observa a los perros como aliados cazadores de los humanos, así como figuras de danzantes mitad venado y mitad humano. A veces, estas representaciones están picoteadas por efecto de proyectiles, como parte del ritual propiciatorio (véase Turpin, 2001: 394-395, entre otros). El venado, en particular, se convirtió en un animal totémico de algunas culturas nómadas prehispánicas del norte mexicano.

La presencia de características culturales típicas de sociedades animistas ya había sido advertida por Ralph Beals en lo que él llamó “subáreas” o “provincias culturales” del septentrión. En su estudio, no exhaustivo como él mismo lo califica, Beals califica como “problema histórico mayor” el hallazgo en el norte de México, de rasgos “típicamente sudamericanos”, como el “endo-cannibalismo, la *couvade* completa, el sacrificio infantil, y el yugo. Entre otros, se refiere a la *couvade* entre los nativos laguneros (grupo colindante con zacatecos y guachichiles), característica que comparten con las culturas amazónicas, y que él califica de “sobrevivencias” de un pasado arcaico (cfr. Beals, [1932] 1973: 151).<sup>164</sup>

El análisis de la cosmología ranchera en nuestra región de estudio no puede ignorar este estrato cultural, y constituye un desafío hermenéutico ponerlo a prueba desde el *logos* mítico y la praxis ritual contemporáneos, como categorías insertas en la larga duración.

Beals señaló que la “solución final de los problemas históricos del norte de México” reposa en una correlación intensiva de tres fuentes: el trabajo etnográfico entre las poblaciones sobrevivientes; el estudio intensivo de las fuentes literarias del siglo XVI y XVII, y la arqueología (*ibid.*: 94). Desde mi punto de vista, este esquema es aplicable a los problemas antropológicos de esta área, en virtud de su complejo desarrollo histórico.

---

<sup>164</sup> Beals indica, a partir de fuentes coloniales, que la *couvade* puede presentarse de forma completa, parcial o nominal (1973: 121). Una práctica reminiscente es reportada en San Marcos, donde el esposo pasa el mayor tiempo posible con su mujer y su hijo recién nacido, generalmente todas las tardes, ya que por las mañanas “nomás sale a hacer lo más urgente y se regresa; ya no sale de la casa; parece que están *culecos*” (Trini Valtierra, 41 años, 30-X-2011). La supervivencia de la *couvade* entre vascos y cántabros del norte de España hasta los siglos XVIII o XIX es un tema de debate entre autores a favor (Caro Baroja: 1943: 171-181; Bosch Gimpera [1945] 1995: 161) y en contra (Schuchardt, 1912: 284), entre otros.

En el contexto arqueológico del norte central de México existen algunas evidencias de la transición pictográfica de las antiguas escenas de caza con animales nativos hacia los nuevos animales traídos por los españoles. Un ejemplo es la Cueva de las Mulas, en el municipio de Nuevo ideal, Durango, donde hay figuras de lo que parecen arrieros con recuas de mulas (Berrojálbiz, 2008). Así mismo, en la Cueva de Ávalos, en Ojocaliente, Zacatecas, existen dibujos de cuadrúpedos montados por antropomorfos y carretas jaladas por cuadrúpedos. Hacia el semidesierto del norte-centro del país, en el sitio La Colmena del municipio de Colón, Querétaro, hay imágenes de un bovino y un ave que parece una gallina, correspondiente a la época colonial en un abrigo rocoso previamente empleado por cazadores recolectores (Viramontes, 2005a).<sup>165</sup>



Figura Núm. 8: Recuas y jinetes en Cueva de las Mulas, Dgo.  
Calca: Arq'lgo. Fernando Berrojálbiz

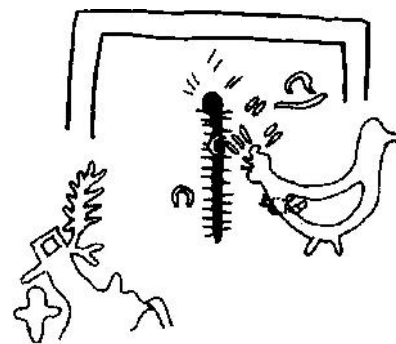


Figura Núm. 9: Gallina en Sitio La Colmena, Qro.  
Calca: Arq'lgo. Carlos Viramontes

La evangelización franciscana en nuestra región, como se comentó en su oportunidad, trajo consigo la imposición de un nuevo orden simbólico. Las anteriores creencias cósmicas, que implicaban las interrelaciones entre humanos, vegetales, piedras, animales y astros, fueron suprimidas por los misioneros quienes calificaron las prácticas culturales vernáculas como supersticiones u obra demoniaca. Las crónicas coloniales de distintas órdenes religiosas están pobladas de estos juicios sobre la alteridad, donde el *logos* occidental se clava como estandarte de conquista sobre la tierra americana, discurso estudiado por Guy Rozat (1996), entre otros.

Con relación al poder atribuido a ciertas plantas, el franciscano Joseph Arlegui señalaba en 1737 que no sólo entre “los bárbaros” sino aun “entre indios políticos” había la costumbre de los padres de colgar a sus hijuelos unas bolsillas en los cuellos en cuyo interior “en lugar de los quatro

<sup>165</sup> Agradezco esta referencia a Carlos Viramontes, correo electrónico 2-II-2011.

Evangelios, que ponen á los niños en España,<sup>166</sup> meten el Peyot, ó otra hierba”, afirmando “sin empacho, ni vergüenza: que es admirable para muchas cosas, pues con ellas saldrán sus hijos diestros toreadores, ágiles, para domar caballos, y de buenas manos, para matar novillos” (*ibid.*: 167). Este sencillo ejemplo supone la comunicación de fuerzas entre cuerpos de tres órdenes ontológicos.

La estrategia para asentar a los nómadas septentrionales implicó su concentración territorial, su sedentarización, el cultivo de la tierra y la crianza de animales domésticos. Estas cualidades se vincularon a la vida “política”, mientras que la vida montaraz, con sus prácticas inherentes, se asoció a la incultura, a lo salvaje. En suma, la vida sedentaria se contrapuso a la vida nómada; los “indios políticos” a los “indios bárbaros”; las imágenes católicas a los ídolos; lo cristiano, a lo demoníaco; el pueblo, al monte; y el naturalismo judeocristiano (con su animismo residual) al animismo y totemismo indígenas. “El desierto como inversión de la *polis*” dice Rozat (1996, s.n.p.). Con una lógica maniquea, los misioneros partieron en dos –con su *logos* occidental como espada– un cosmos que antes de su llegada era unitario. El territorio mismo fue renombrado al bautizar los nuevos pueblos con los nombres de los santos. El proceso evangelizador gestado en el sur de la Nueva Vizcaya y el norte de la Nueva Galicia no fue distinto al que se verificó en otras partes de la Nueva España, como ocurrió en Guerrero, por ejemplo:

La recuperación de la naturaleza a cargo de los santos es el eje del cambio ontológico en la Tierra Caliente, las nociones de propiedad y racionalidad, asociadas a lo civilizado, colocaron a los santos como los nuevos dueños de los animales del monte, análogos al ganado doméstico. Su relación con la cofradía como instrumento de evangelización establece un nuevo orden jerarquizado entre lo humano y lo no humano; la noción de propiedad divina rompe la continuidad identitaria entre humanos y no humanos al otorgar al hombre el derecho de explotar los recursos (Atilano, 2012: 11).

En Durango, “los misioneros propiciaron también la fundación de cofradías de indios en los poblados. Sus miembros se agrupaban en torno a la devoción de una imagen y organizaban su fiesta con el rendimiento de algunas tierras o ganados pertenecientes a la corporación (Vallebuena, 2009: 76-77).

En Jalpa, vecina de Juan Aldama, los naturales sostenían la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción con un sitio de ganado mayor, hacia 1759 (Garza Martínez y Pérez Zevallos, s.f.: 58). En la región de Los Mezquiales, el diezmo operó como institución para que los fieles ofrendaran a la divinidad, en la persona de sus representantes, los sacerdotes. Los oficios religiosos podían ser pagados en efectivo o por medio de capellanías establecidas por los hacendados, o contribuciones en especie, animales o vegetales. Este régimen se observa aun en

---

<sup>166</sup> Por lo visto, los españoles también adolecían de su propio animismo, al colocar la bolsita con los cuatro evangelios en el cuello infantil.

la época postindependiente. En el mes de junio de 1821, el administrador de la Hacienda de San Marcos paga dos pesos por una misa al padre Pedro Noriega y cinco pesos y una vaquilla al “padre Chacon por haber venido a confesar a la gente sirviente” (NMSU, AHAD247 26 30).

No contamos con datos de la época colonial, pero a principios del siglo XX la organización de cofradías,<sup>167</sup> archicofradías, congregaciones y asociaciones –términos usados en el registro parroquial– alentadas por el clero coadyuva a mantener y sufragar el culto de los santos por medio de la colaboración de los feligreses con actividades espirituales, trabajo, cuotas y frutos de la tierra. En 1924, una circular recuerda a los párrocos que “urjan el pago de los diezmos según costumbre y expliquen a los fieles la obligación” (AP SMA, LG núm. 1, 18-VIII-1924, f. 65). El esquema, con ligeras innovaciones, se mantuvo hasta la era ejidal.

Quando venía la cosecha de elotes, antes de que la gente los comiera llevaba las primicias a la iglesia; se las comía el cura. Ejotes, calabazas, elotes... Venía la cosecha y cada quien daba un diezmo al cura (Simón Gutiérrez, 3-IV-2010).

Las creencias vernáculas y judeocristianas formaron nuevas redes semánticas. Hoy día, la fiesta a San Marcos Evangelista, el 25 de abril, coincide con la época de brama del ganado y el bramido ctónico del Cerro Apaseo. En la comunidad de Pastelera, Zacatecas, se le ofrenda a San Alejo, el 17 de julio, la Danza de Caballitos, al igual que a Santo Santiago, el 25 de julio, en Viesca, Coahuila, ambas interpretada por danzantes mitad hombre-mitad caballo. En las fiestas de mayo, que coinciden con la aparición de la nube vaca en el horizonte, en distintas localidades de Zacatecas, Durango y Coahuila, los maderos y San Isidro Labrador son homenajeados con “juegos de la danza” en los cuales danzantes o viejos de la danza personifican animales como el toro, la víbora, el gavilán y los pollos, donde las escenas de caza ponen en relación a humanos, animales y deidades, en los marcos simultáneos del catolicismo y el culto a la fertilidad.

### **El venado hoy**

En las sierras del estado de Durango existen dos tipos de venado: cola blanca (*Odocoileus virginianus*) y bura (*Odocoileus hemionus*) (Servín, 1998). Son herbívoros. Un informante, al recordar un episodio de su juventud, describe al venado como animal salvaje, y su zona de refugio en lo más recóndito de la sierra. En su relato sobre la adopción de dos cervatillos huérfanos, el nexa domesticador está dado por la alimentación y la convivencia humana:

---

<sup>167</sup> No localicé libros parroquiales sobre las cofradías para profundizar en sus actividades. El archivo parroquial anterior a las Leyes de Reforma fue retirado del templo de San Miguel Arcángel por disposición del gobierno de ese tiempo, según se consigna al inicio del libro de fecha más antigua.

Un señor de aquí mató a la mamá [venada]. Un hermano y yo *‘tábamos* haciendo carbón. Y en la tarde [al oscurecer] fuimos con una lámpara [a buscar a las crías] y le echamos la luz a los ojos de la venadita [cervatilla]; se ven coloraditos. Mi hermano llevaba un rifle; yo le dije ‘no lo mates, es un conejo’. Me la traje al rancho. Y al otro día fui a buscar al otro [cervatillo]; por su balidito lo encontré. Balaba como un chivito. Le dimos sus teteritas. La venada tiene su ubre con dos chichis. Les dábamos lechita de vaca. Yo los crecí. Se pusieron pardos.

El énfasis en el daño que algunos humanos pueden hacer con la mirada pone de manifiesto de nuevo la vulnerabilidad de ciertos cuerpos y la transferencia de efluvios anímicos entre existentes de distinto orden:

Los quería llevar a vender a Durango. Decían que son muy delicados y *les hacen ojo*, me los matan [si los llevo en el camión]. Están bonitos, les da curiosidad [a los mirones] y me les hacen ojo. Vendí el par en 50 pesos a un señor que [él] sí los fue a vender a Durango. Con la leñita y los venaditos saqué más [que] del carbón. El carbón [costaba] a 12 centavos el kilo. Estaban chiquitos [los cervatos] y ya comían pastito. Ésos eran mansitos; éstos no estaban matreros (Rito Sánchez, 9-V-2011).

Hipersensible, el venado cuenta con un dispositivo de alerta *sui generis*. Don Simón lo define como un “sentido”, la palabra ranchera para oído. Un excarbonero explica: “el venado tiene un agujerito en la pezuña y con ese oye [siente los pasos de alguien que se acerca]. Es un animal muy listo, muy liviano” (Arturo Sánchez, 68 años, ALM, 8-V-2011). El pastor Guillermo Espejo (53 años, ALM, 12-V-2011) afirma que “el agujerito lo tienen en medio de la pezuñita borregos, venados y chivos”, los cuales “cuando se sienten acosados dan una patadita en el suelo”. A semejanza del oído, dicho hoyuelo acumula cerumen. Este animal singular cuenta con glándulas odoríferas en torno a los ojos, en la frente y en las patas.

En el ámbito ritual, la cuarta o látigo que se usa en la Danza de Caballitos está hecha con una pata de venado enmangada en cuya pezuña lleva cintillas de cuero trenzado ensartadas a través del agujerito. La pata funge como intermediaria entre el cuerpo del jinete y el del “caballo” simbólico. “La cuarta se hace con pata de venado porque es más grande y tiene un agujero. La de conejo, de buena suerte, pa’ los llaveros porque es más chica”. Además de la conexión simbólica del venado con la danza, estos artículos, que forman parte del complejo vaquero, se usan como colgantes en los parabrisas de las camionetas, espacio intermediario entre el chofer y la calle por la que avanza su vehículo. En la entrada de una casa,<sup>168</sup> en un perchero se pueden observar

---

<sup>168</sup> En los escalones que preceden los umbrales de algunas casas se insertan herraduras en el cemento. Se dice que es de buena suerte. Podría inferirse de esta formulación una conjunción semántica y morfológica de la herradura como símbolo del espíritu animal, protector de la casa, y de la luna creciente, como metáfora de la prosperidad.

colgadas varias cuartas de patas de venado, cada una con el nombre de un miembro de la familia. Por medio del trabajo del hombre, la pata animal se ha transformado en un objeto cultural, y adquiere un carácter ambivalente, entre objeto decorativo y numen guardián. Su ubicación es de nuevo intermediaria, entre el espacio habitado y la calle. En estos tres ejemplos prácticos la pata del cévido es objeto liminoide, una sinécdoque del antiguo carácter del animal en los rituales arcaicos de cazadores recolectores.

El venado tiene un hueso en forma de cruz<sup>169</sup> equidistante de las escápulas del mismo modo que “lo tienen el ganado ovino, caprino, equino y porcino” (Javier Valtierra, 57 años, SM, 30-X-2011), y también el perro, configurando así una comunidad animal asociada al simbolismo de la cruz y ligada, por una característica corporal, al espacio de los hombres. Este nexo recuerda el sistema de correspondencias de los sistemas totémicos analizado por Lévi-Strauss cuando alude a la capacidad de ciertas culturas de “conceptualizar su estructura social por medio de una representación icónica simple” (citado por Descola, [2001] 2003: 36). Al respecto, Descola explica:

En numerosas tribus, en efecto, el tótem principal de un grupo —una especie natural, un objeto, un elemento del relieve, una sustancia o una parte del cuerpo humano—<sup>170</sup> y todos los seres, humanos y no-humanos que le están afiliados comparten, según se les atribuye comúnmente, propiedades fisiológicas, físicas y psicológicas en virtud de un origen común y localizado en el espacio (*idem*: 39).

Puercos y jabalíes son del orden de los artiodáctilos, tienen dedos pares, y es el mismo orden de toros, cabras y cévidos. Respecto al tiempo de gestación, el animal más similar al humano es la vaca, la cual pare a los nueve meses. Borregas, chivas o marranas paren a los seis meses. Al dejar la leche materna, los infantes humanos son alimentados primordialmente con leche de vaca; y ocasionalmente de burra o de chiva. Todos estos animales son alimento de humanos.

En la vida ranchera, más allá del canon domesticador que conlleva la producción, protección y subordinación de los animales, la relación con ellos está inmersa en un sistema de relaciones simbólicas con el mundo natural *in extenso*. Este sistema subyace en los vínculos de cercanía o distancia que el hombre mantiene con ciertos animales de su entorno doméstico o montuno. Antes de abordar esta polaridad, se describen los términos de la relación con el ganado y el rebaño.

---

<sup>169</sup> La cruz es la parte más alta del lomo, donde se cruzan los huesos de las extremidades anteriores con el espinazo. La cruz se usa para medir la altura de un animal, de ahí el término “alzada a la cruz”. El hueso de la cruz lo poseen los équidos, bóvidos, suidos y el perro (*Atlas de Osteología de los Mamíferos Domésticos*).

<sup>170</sup> El destacado es mío.

## La relación con el ganado

Como comunidad ranchera tradicional, en San Marcos opera “la propiedad colectiva de los pastos y la apropiación individual o familiar de los rebaños” (véase Brisebarre, 1978, en Bonte e Izard, [1991] 1996: 313). En el caso particular de la crianza de ganado, su usufructo y modo de producción no responde a definiciones cerradas de tipo capitalista como la de ‘ganadería de traspatio’, característica de los pequeños estableros cuyo fin es la producción lechera. Aunque los ganados queños gozan de grandes agostaderos en época de aguas tampoco se inscriben en el esquema de ‘ganadería extensiva’, tipo *ranching*, enfocada a la producción cárnica comercial. En la vida ranchera, la interacción de los animales en los espacios agrícola, ganadero, pastoril y doméstico forma un continuo más o menos integrado.

Al revisar el ciclo del ganado, vemos que, en efecto, en época de secas éste es guardado en los corrales domésticos, donde en fase semiforrajera provee de leche a las familias para alimentación o venta, pero también los animales operan como auxiliares en las labores agrícolas rumiando los desechos del frijol después de la cosecha, y en la preparación de la tierra, con su aporte de estiércol como fertilizante.

Antes del advenimiento del tractor, se usó la yunta de bueyes o toretes, idóneos por su fuerza para abrir tierras *brutas*; más tarde vinieron los troncos de burros, caballos o mulas. En tiempos pasados las cosechas de maíz y frijol se levantaban en noviembre. Para entonces el frijol ya estaba listo para *la parva*, lo extendían, le pasaba encima un burro y se le quitaba la yerba seca con el viento.

En las localidades vecinas, cuando los pastos se agotan, los ganados de pelo y lana pueden ser conducidos por pastores o vaqueros, a caballo, hacia la Sierra de Santa María, estacionalmente, en pastoreo de montaña, acompañados del perro. A lo largo de su ciclo de vida, el ganado constituye, en efecto, un recurso patrimonial para las familias rancheras con el cual complementan su economía familiar, pero también forma parte del cuerpo comunitario.

Los animales tienen presencia en la cotidianeidad de la unidad doméstica y participan en la vida social y religiosa con distintas modalidades desde objeto utilitario hasta sujeto lúdico o entidad simbólica. Las carreras de caballos, las coleaderas, los rodeos y las peleas de gallos, como ya quedó referido, son el complemento “profano” de ciertas festividades religiosas. Los animales de corral eran arreglados para ser bendecidos el día de San Isidro Labrador, junto con semillas, tractores, camionetas y aperos de labranza.<sup>171</sup> “La iglesia por detrás tenía un corralón: ahí se hacía la bendición de los animales. Las señoras llevaban pollitos, gallinas, pájaros, gatos, borregas, perros; los señores, ganado, caballos, burros” (Isaías Morales, 5-V-2011). En la edición 2009 de

---

<sup>171</sup> Estas bendiciones del ganado fueron suspendidas por la instancia parroquial debido al caos que se ocasionaba por tantos animales reunidos en multitud.



San Marcos, un perico fue bendecido junto con dotaciones de agua, semillas, tractores y vehículos. En suma, animales y vehículos –es decir, seres animados e inanimados– forman parte del *socius* ranchero.

Hay un momento en el año cuando se conjuntan simbólicamente los animales de monte, de corral y domésticos en un sólo sitio: *el Nacimiento* de Navidad. En los hogares queños, las amas de casas levantan un montecillo, por lo general de tres niveles, formado con heno que se colecta de los encinos de la Sierra de Santa María, además de flores de peña, piedras de río y yerbas de los arroyos locales. En el axis del Nacimiento se encuentra el portal del Niño Jesús, coronado por una estrella, acompañado de José y María, el Ángel, así como la vaca y la mula. Flanqueado por un mezquite o por ramas de gobernadora, casi no hay espacio en el monte escalonado que no esté ocupado por animales terrestres, celestes y acuáticos de distintas escalas. A veces se monta un pequeño rodeo con vaqueros y ganado, o se arriman juguetes como tractores y camionetas. Un microcosmos de la vida ranchera.

En la iglesia, los animales aparecen sacralizados en los exvotos que se colocan a santos como San Isidro Labrador o San Francisco de Asís para agradecer el favor recibido al sanar o recuperar un animal perdido.

### **La relación con el rebaño**

Los pastores experimentados saben que los animales se adaptan al estilo del pastor: la forma de alternar la caminata con el ramoneo de pastos, los descansos, la siesta y el abrevadero. “Cada pastor tiene su modo”. La rotación frecuente de pastores afecta al rebaño; a éste le toma un tiempo adaptarse. Un pastor novato agota a los animales al conducirlos sin ton ni son; al enflaquecerlos baja la calidad del rebaño.

Los pastores eficientes saben cómo rotar los animales por el campo identificando parajes propicios, ya sea en llano, cerro o sierras. Saben cómo engordarlos, destetarlos, encorralar a las crías y acampar cerca de una laguna para no cansar a los chivitos. Sabe también lanzar el bordón [palo curvo o bastón] o la pedrada para atajar a la *chiva puntera* cuando se le *chorrea* [desparrama] el rebaño; buscar animales perdidos que se fueron a buscar pastos, y alejar al coyote mediante tiros certeros de su honda. Se da cuenta cuando una borrega anda *ispiada* [tullida] y sabe curar una pata rota con una *bilma*, ayudado del escueto menaje que carga en su morral. Capa a chivas y borregas a los cuatro meses y toma precauciones con las hembras embarazadas en los eclipses de luna amarrando “unas garras coloradas” a sus cuellos para evitar que aborten o mueran los chivitos. Y si por causa de algún predador o accidente muere un animal; lo aprovecha como alimento. En suma, es protector, criador, curandero y consumidor.

La convivencia con su rebaño hace que el pastor reconozca el temperamento de cada chiva, borrega o vaca. Los animales a veces son bautizados con un nombre propio o un apodo relacionado con alguna característica física o rasgo de personalidad. “*Ai* en La [Exhacienda de La] Honda había un señor que tenía su *chif[n]chorro*. Y un hijo de él se encargaba según el día que nacía el animalillo le ponía por nombre el del día del santo” (Toribio Martínez, 12-VII-2011). Entre el animal y el humano que lo atiende surge la intersubjetividad. “[Los animales] se *ingren* [apegan] con el pastor también”.

En contrapartida, el trato con los animales y el aislamiento al que se ven sometidos los pastores tradicionales al pasar largas jornadas en el monte, ya sea semanas o meses enteros en las majadas, puede llevarlos a desarrollar una personalidad atípica que va de la ingenuidad a la hosquedad, a veces adoptando rasgos de la personalidad animal. “Allá en la sierra nos íbamos en julio, al comienzo de las lluvias, y hasta diciembre bajaba cuando ya andan parveando [el frijol]. Visitas a la familia, nomás los fines de semana”.

Una mujer narra que desde los diez años de edad pastoreaba el ganado sentada a pelo en un toro que sólo se dejaba montar por ella. Prefería el toro en vez del burro con montura que le arreglaba su papá. “Siempre me ha gustado andar de chiva, andar en el monte, subida en las peñas; por eso traigo dientes quebrados, cicatrices en las piernas.” Al evocar sus días de pastora, la mujer adopta una expresión taciturna que alterna con una mirada que recuerda la afable expresión bovina. Su infancia estuvo marcada por la profesión aislada de sus padres; los niños de la escuela la perseguían a la salida de la escuela para apedrearla por ser fuereña. Ella está casada con un pastor que fue *vaciero*<sup>172</sup> de su papá. Sus hijos son migrantes en los Estados Unidos: “Cuando mis hijos no me hablan por teléfono, que ando bien estresada, me subo a este cerro, o a aquel, y allá lloro a gritos y ya bajo muy tranquila. Me gusta allá, estar sola”.

La relación entre los animales y el hombre ha dado lugar a algunas modalidades de comunicación, así como a un código de señales. El pastor puede hacer que sus chivas o borregas se regresen mediante un chillido o interpeándolas directamente con un “Párate” o “Párense”, utilizando la voz en segunda persona. Otra modalidad: “Para juntar las yeguas se usa un pito de cuerno de vaca, y se junta la manada; se suena el cuerno para que se junten en el manantial” (Julita Lugo, 30-VII-2010). El ganado brama cuando escucha que llega su dueño en la camioneta, “como diciéndole ‘Dame de comer’”.

Cada rebaño tiene su *caponera* o líder. “Antes se usaba que la caponera de las bestias llevara una campana, ya fuera vaca, yegua o chiva”. El dispositivo de la campanita sólo se usa al principio, mientras el rebaño se acostumbra. “Si la yegua anda parida, le pongo un cencerro; ellas [las crías] buscan la caponera; si se pierden, andan arrebuze y arrebuze” [sic]” (Daniel Espino).

---

<sup>172</sup> Vaciero es el ayudante de pastor.

Así mismo se utiliza *puntera* como sinónimo del animal femenino que va adelante del rebaño, y el término *cabresto*<sup>173</sup> para el animal macho.

En el pasado hubo pastores de tiempo completo que murieron en el campo, junto a su rebaño, como el papá de don Toribio, o el papá de don Isaías que murió alcanzado por un rayo que atravesó juntamente las cruces<sup>174</sup> de él y su caballo durante una tormenta eléctrica.

La distinción *emic* entre animales domésticos y de monte puede proveer elementos respecto a las categorías de simbolización.

### **La polaridad doméstico-montuno**

En la región de estudio, para connotar lo salvaje, encontré los siguientes vocablos tanto a nivel oral como documental: bravo, bruto, mostrenco, matrero, fiero, mestefío (en desuso) y realengo (en desuso). En el polo opuesto, están los sinónimos: manso, doméstico o “animal de casa”.

El carácter doméstico o montuno de los animales estaría determinado en función de tres operadores simbólicos: el espacio que habitan, andar en grupo y el tipo de comida.

Al cambiar su alimentación montuna, el animal sufre una transformación hacia el polo doméstico. En este caso, por dos vías: la leche de una chiva y el apareamiento con una perra.

Los coyotes agarran perritas de aquí y tienen perritos-coyotes. Un coyotito se crió con la chivita y le mamó; por eso después agarró una perra. Los perritos-coyotes se enseñaron a comer comida de casas; no tuvieron a la coyota que les enseñara a cazar (Arturo Sánchez, 9-V-2011).

En sentido contrario, el animal experimenta un cambio hacia el polo salvaje: “A los gallos los alimentan con carne para hacerlos bravos”. Los gallos normalmente se alimentan de granos.

El perro cuida la casa y se alimenta de los sobrantes de comida humana, mientras que su homólogo montuno, el lobo (*Canis lupus baileyi*), depreda al ganado doméstico:

Los lobos agarran a los burros de las nalgas, les arrancan pedazos de carne y se los comen vivos. Un lobo agarró un burro mío y lo dejó en los huesos. Ya no lo pude curar y se murió” (Rito Sánchez, 9-V-2011).

Los perros domésticos pueden volverse salvajes, bajo ciertas circunstancias, al llevarlos al monte. En este caso, es espacio funge como operador:

---

<sup>173</sup> El *DRAE* indica que cabestro es el “buey manso que suele llevar cencerro y sirve de guía en las toradas”.

<sup>174</sup> La cruz ubicada entre los omóplatos, ápex de la columna vertebral.

Fuimos mi muchacho y yo a ver las vacas [a la sierra]. Y se vino un jabalín. Saca la escopeta y le tira. Los perros lo aventaron al arroyo. De rato, vinieron los perros ensangrentados. Al otro día fuimos al arroyo y estaba muerto un venado. ¡Los perros se habían comido el venado! (Simón Gutiérrez, 12-V-2011).

El salvajismo de los perros ferales es corroborado por una nota de Profepa sobre animales predadores en territorio zacatecano:

el problema real con el que ahora tienen que sortear los ganaderos, es con las jaurías de perros salvajes, que han aumentado y que devoran casi completamente a sus presas. Dichos animales bajan en manadas hacia los potreros y las poblaciones y acaban sobre todo con los animales más vulnerables de las manadas de ovinos; mientras que en el caso de los gatos montés, son más escurridizos y pocas veces se ven (Vacio, 2010).

Otro animal que se encuentra en polaridad con el perro doméstico es el coyote (*Canis Latrans*). En el medio ranchero no hay pastor, vaquero o agricultor que no tenga anécdotas sobre el coyote del semidesierto. Sus capacidades, casi sobrehumanas, rayan en lo insólito. Entre la fauna del monte, el coyote se destaca por su astucia, habilidad como cazador y es gran corredor (hasta 65 km/h). El coyote transita del ámbito montuno al de los hombres. Caza conejos, roedores, venados adultos en desventaja, cervatos e incluso manzanilla de la sierra, pero también depreda los rebaños de borregos y asalta por la noche los corrales para sustraer gallinas.

Por su parte, el puerco tiene un carácter ambivalente. Se le adjudica comportamiento doméstico, predador y ritual. Los puercos, en cautiverio, con alimentación doméstica se mantienen controlados. Por el contrario, si andan sueltos por la calle,<sup>175</sup> con hambre y en grupo, su antigua condición, pueden volverse salvajes. “Hay puercos que se comen a los pollos, chivas, borregos... ¡hasta niños!”, dice una señora de Rayón. Uno de ellos entró a una casa y mordisqueó a un niño de cuna, ocasionando así una tragedia familiar.

Un informante de Mapimí, Durango, relata que una noche una marrana parida entró a la casa; al salir ella uno de sus marranitos se quedó adentro, al pie de un crucifijo llamado el Señor de las Minas:

*se hincó el animalito, ahí se estuvo seriecito, mire, ni resollaba el animalito. Y todos ahí serios, ¿vedá? ¡Todos! Y ya... sería un cuarto de hora [...] sí, y luego ya se fue. Ya...*

---

<sup>175</sup> Esta práctica fue prohibida por la autoridad. Tiene un carácter residual en pueblos alejados de las cabeceras municipales, como El Alamillo, donde en 2011 se advirtió que se cobraría una multa a las personas que trajeran burros sueltos por las calles del pueblo. Ahí observé una marrana con sus cerditos transitando por la calle.

*‘¡Mejor el animalito que nosotros!’ ‘¡Comprende más un animalito que nosotros!’* (Jacinto Hernández García, n.r., Mapimí, VIII-2005).<sup>176</sup>

En este caso, un animal de corral, al entrar al espacio humano, sufre una metamorfosis.

Tanto gallos (*Gallus*) como cóconos (guajolotes) son admirados por su capacidad sexual y reproductiva; son polígamos. A la gente enamorada, se le dice “Ay tú pareces gallo”. Las gallinas y las cóconas son apreciadas por su alta producción de huevos. El guajolote (*Meleagris gallopavo*) es un animal de corral, apreciado por su fertilidad. “En el rancho en mayo y junio las cóconas sacan coconitos. Un cócono puede traer unas seis cóconas [...] El guajolote se la pasa escarbando: come palomillas de la luz, gusanos...” Además comen maíz. Hay que hacer notar que siendo un ave, el guajolote anda por el suelo y menos por el aire. Las amas de casa establecen un nexo con las gallinas por la vía de la alimentación:

Usted les arrima de comer y el agua. Ellas oyen cuando *piya* el pollito, que quiere salir el pollito, y le pican al cascarón. Y ellos se abren cancha y salen. A los dos días: a *pasturearlos*; uno les muele maíz y ya de ahí comen (María Núñez).

El cócono doméstico tiene su contraparte en el cócono de la sierra (*Meleagris mexicana*). “Los cóconos de la sierra son negros y vuelan, cruzan cañones”. Aquí se advierte una polaridad de color, ya que es más común ver cóconos blancos que negros en los corrales humanos. Por otro lado, los cóconos negros de la sierra son salvajes y pueden atacar a una persona. De esta forma se construye la polaridad blanco-doméstico y negro-salvaje. (Recuérdese esta misma polaridad en las nubes y meteoros del ámbito meteorológico). El cócono doméstico de color blanco tiene gran importancia ritual, ya que sus plumas, arrancadas de debajo de sus alas, se utilizan para vestir *la palma* que usan los danzantes de pluma en las fiestas de mayo.<sup>177</sup> Los guajolotes aparecen asociados al agua y a las nubes: “La nube como largota para arriba, así como la cola de un cócono, en la mañana nos echó el agua”. También se dice que sus plumas tienen la cualidad de enterrarse donde hay agua.

El cambio de estado, denotado por el color, se ejemplifica en la vida natural del cuervo, cuyos polluelos cuando están en el nido son blancos (pacíficos) y al comenzar a volar se hacen negros (peligrosos).

Al igual que el cócono y el gallo, el toro es un animal con alto prestigio sexual. La época de brama es en abril-mayo, cuando inicia el ciclo ritual de la temporada de aguas en San Marcos. Según el espacio que habite y su clase, el toro puede ser manso o salvaje:

---

<sup>176</sup> Notas de campo de la autora.

<sup>177</sup> Entre los rarámuri, una comunidad que tuvo presencia esporádica como elemento colonizador en lugares como Nazas, Durango (Región Lagunera), las plumas de guajolote aparecen en los tocados de los punteros de las filas de danzantes, en el contexto de las danzas de fariseos, con alusiones a las potencias ctónicas o celestes (véase Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría, 2004: 40).

El cebú-búfalo es matrerísimo; en la sierra, en las aguas, bravísimo... En cambio la vaca pinta, la suiza es muy noble (Arturo Sánchez, 9-V-2011).

Hay aves con carácter predador, las cuales, dentro de su misma clase, muestran una polaridad. Un informante coahuilense indica que “el chencho cabezón ensarta [a] los pajarillos chicos en los chaparros espinosos,<sup>178</sup> mientras que el chencho cantador<sup>179</sup> *arremeda* [imita a] los pájaros y [a] la víbora”. En ambos casos el ave se apropia de la exterioridad y de la interioridad de otros animales. Un informante queño confirma este comportamiento: “aquí les decimos chencho<sup>180</sup> bueno y chencho malo”. El chencho bueno es adoptado para vivir en las casas humanas, el chencho malo pertenece al monte, el espacio de lo salvaje.

El caballo es un animal emblemático de la vida ranchera, casi consustancial al cuerpo del vaquero que lo monta. Numerosas historias ponen de manifiesto la intersubjetividad entre animal y humano. Un hombre fue a la sierra a juntar madera y al sufrir un colapso, su caballo lo condujo inconsciente de regreso al pueblo, comportamiento que es característico de los equinos. En el mismo tenor, se intuyó que un hombre había fallecido porque su caballo regresó solo a la casa. En otro caso, un hombre y su caballo fueron muertos por el mismo rayo; su hijo se refería al animal como “el mejor amigo de mi padre”. Mónica Ríos, la mujer vaquera que desde chica doma caballos, sostiene que los equinos, al igual que las personas, tienen disposiciones afectivas y una personalidad distintiva. “Unos salen nobles y otros matreros”. Además de esta característica de la interioridad del caballo, el espacio y la manada influyen en su comportamiento.

Los amansadores de potros y yeguas brutos fueron muy cotizados en las haciendas de la región. Los vaqueros actuales han heredado la habilidad. Doña Julita Lugo tiene una manada de caballos mostrencos que habita en un paraje del monte y ahí se han reproducido en libertad. A pesar de las ofertas de compra, nunca ha podido venderlos porque “son tan salvajes que ni los vaqueros de Santa Clara han podido lazarlos”. Privados de interacción humana y sin rentabilidad alguna, estos animales no entran en los esquemas de domesticidad o rentabilidad. Al preguntarle a doña Julita al respecto, su respuesta es críptica: le gusta tenerlos allá.

La polaridad doméstico-montuna es consistente a través del sistema simbólico. En la Fiesta de la Santa Cruz, cuando se recolectan los maderos del monte, éstos son agrupados en un espacio liminal junto a un arroyo. Su recepción en la capillita guadalupana marca la transición entre el espacio del monte y el espacio habitado. En esta frontera simbólica, los danzantes de pluma

---

<sup>178</sup> Lo mismo hacían “los chichimecos” con los cuerpos de sus víctimas.

<sup>179</sup> Se refiere al *Mimus polyglottos*.

<sup>180</sup> El beneficiado de Nieves, a fines del siglo XVIII, indica que el cenzone, en idioma mexicano quiere decir ‘canta como todos’ y remeda “no sólo a las demás aves sino también a los demás animales; pues en ellos se verifica que braman como toro, maúllan como el gato, semejan el ladrido del perro, el relincho del caballo y rebuzno del burro [...] y también a las criaturas cuando lloran” (1777: 25).

bailan con ropa común, sin sus trajes rituales y usando una rama de árbol en vez de la palma, reproduciendo así una relación homotética con el madero montuno por haber estado a la intemperie. El ritual de vestirlo con ropa nueva y llevarlo a bendecir a la iglesia marca la conversión o civilización del madero y su re inserción en el ámbito de los hombres.

A partir de la oposición entre animales de rancho y de monte es posible establecer un paradigma que se ilustra en el siguiente cuadro, con una selección representativa pero no exhaustiva.

<b>Cuadro Núm. 6: Polaridad entre animales domésticos y de monte.</b>	
<b>De rancho = Doméstico</b>	<b>De monte = Salvaje</b>
Perro	Coyote / Lobo
Gato	León de montaña/ Gato montés / Leopardo <sup>181</sup>
Zenzontle bueno	Zenzontle malo
Cerdo	Jabalí[n]
Gallo, cócono	Gallipavo o cócono de la sierra
Toro	Toro cebú de la sierra
Caballo	Caballo mostrenco
Borrego	Borrego cimarrón (extinto)
Cabra	Berrendo (extinto)

Los animales, en su polaridad, participarían de un cuerpo parecido, o con características diferenciales dentro de la misma clase; de una misma esencia, con distinto gradiente, que se refleja en su corporalidad y comportamiento. El espacio, la comida, así como la filiación al grupo doméstico humano o a la manada animal (intra-especie o inter-especie) emergen como operadores metamórficos de la interioridad o exterioridad animal.

<sup>181</sup> Los lugareños utilizan el término leopardo. En un informe de Conabio, Servín Martínez (1998) identifica entre los félicos del estado de Durango a los siguientes: el ocelote (*Leopardus pardalis*), el yaguarundi u oncilla (*Herpailurus yagouarundi*), el gato montés (*Lynx rufus*), y el tigrillo o margay (*Leopardus wiedii*), un nuevo registro para el estado de Durango.

## La alimentación y los animales

En el sistema simbólico de los indígenas sonoras de fines del siglo XVIII, existió una polaridad inversa entre el jabalí nativo (llamado *sayno* y más comúnmente *tavalié*) y el puerco domesticado. El primero era comido quitándole el ombligo o sacando su olor por medio de una chimenea a través de un horno de tierra, mientras que los nativos preferían “sufrir hambres antes de comer un pedazo de carne de puerco doméstico”. La explicación es referida por el cronista jesuita: “El seno [sic], dicen, no es un *cochi*, por eso lo comemos, pero los *cochis mansos* son españoles” (Pfefferkorn, [1795] 2008: 111-112). Esta exégesis sugiere dos ideas: a) los puercos son identificados como extensiones simbólicas de los españoles; los jabalíes, como extensiones simbólicas de los nativos; ambas identidades son excluyentes, y b) los seres de cada ámbito participan de una comunidad de interioridades.

Esta situación, al principio de la evangelización, cambió al final del periodo colonial, cuando los santos ya habían sido identificados como los dueños simbólicos del ganado, por medio de las congregaciones devocionales interétnicas o mestizas, superando en el proceso la antigua polaridad nativo-monte vs. español-doméstico.

De manera análoga a la transición entre el venado y el ganado, la oposición entre el jabalí y el puerco se inscribe en la dicotomía entre lo montuno y lo doméstico.

En nuestra región de estudio, las interdicciones de comer ciertos animales sólo son identificables en contextos empíricos. Llama la atención que durante las etapas de sequía sufridas antes del advenimiento de los programas sociales federales, el único alimento de los queños fueran las moras de un paraje de moreras<sup>182</sup> y no hubieran recurrido a la cacería de *jabalines* – puerco de monte o pecarí<sup>183</sup> de collar (*Tayassu tajacu*)–, el principal predador de sus cultivos. Los jabalíes tienen una especie de ombligo en el lomo que en realidad es una glándula odorífera para marcar su territorio y repeler ataques, dispositivo similar al del zorrillo (*Mephitis mephitis*). Por tanto, además de ser un animal fiero que anda en piaras, su olor fuerte vuelve repulsivo el consumo de su carne. Sus predadores naturales son el coyote y los grandes felinos.

Según un informante, en la localidad Pozo de Calvo, colindante con el Cañón de Jimulco, ahí los jabalíes sí son cazados para alimento. A diferencia del clima semiseco de San Marcos, Pozo de Calvo tiene clima seco por lo cual sus opciones de caza silvestre son limitadas. La gente de Pozo de Calvo es conocida por su *ethos* belicoso. Se decía que al pasar por ahí se corría el peligro de ser asaltado, es decir, de sufrir depredaciones. Estas glosas connotan el consumo de jabalí con el carácter predador.

---

<sup>182</sup> En tiempo de lluvias, es posible recolectar otros alimentos como *látiles* [dátiles], tunas, nopales y quiote de maguey.

<sup>183</sup> Los ópatas llamaban *mutza*, y en el pasado *peccari*, al puerco de monte (Nentvig [1764], 1980: 19).



En la comunidad de Rayón, un son llamado “El jabalín” es interpretado por danzantes viejos de la danza de indio, lo cual indica la importancia de este animal en el mundo simbólico rancharo.

Los queños refieren haber comido ocasionalmente rata de campo y conejo; la primera es recomendada, en caldo, para la recuperación de mujeres embarazadas o personas con problemas del corazón. La zona es abundante en conejos y liebres, eso sí, en tiempos de lluvias, cuando hay pastos. Los queños dicen que los *jabalines* “comen yerbita”; sin embargo no los incluyen en su consumo de animales herbívoros. En Rayón, por su cercanía a la sierra, en el pasado se comió venado, un animal también hervíboro. Ambos animales son *brutos*, viven en el monte; sin embargo a diferencia del jabalí, el venado no es agresivo y es domesticable cuando se le cría en una casa desde cervato.

De lo anterior se desprende que los queños sólo incluyen en su dieta los animales domésticos –cerdos, pollos, gallinas– o de corral –reses, cabras, borregas–. Estos últimos andan en el monte estacionalmente y pernoctan en los corrales de la villa una buena parte del año. El hecho de que los animales domésticos y semidomésticos residan en la comunidad y compartan una alimentación semejante a la de los humanos los vuelve aptos para su consumo.

Los marranos son alimentados con los desperdicios de las comidas diarias o con maíz quebrado. A las gallinas, pollos y guajolotes se les da maíz o alimento industrializado. Cuando escasean los pastos, “las borregas dan la segunda pasada del frijol y los burros, la tercera”. Las chivas, además de pasto, comen las ramas de mezquite y sus vainas. El ganado, además de pasto, consume pacas de alfalfa, avena, rastrojo de maíz, forraje de paca de frijol o maíz molido, todos ellas plantas cultivadas por el hombre.

La relación de protección entre amas de casa y sus animales de corral está mediada por el vínculo de la alimentación y ello conlleva un código de comunicación. Dos informantes de distintos pueblos refieren que antes había personas que hablaban con las gallinas. “Todos los animales me siguen y me entienden”. A los cóconos se les habla para comer diciéndoles “*conchis-conchis*”.

Cuando el coyote ataca a borrega, algunos pastores consumen su carne; otros no:

A veces regresa el pastor y regala la borrega [a los del pueblo]. Nosotros no la comemos porque tiene las vísceras rotas [por el ataque del coyote]; está sucia la carne y deja un saborcito (Guillermo Espejo).

Por otra parte, es significativo que los queños y sus vecinos regionales no consuman los huevos rojos que producen sus gallinas de corral, sino que prefieran los huevos blancos que se expenden en las tiendas y que son surtidos desde los núcleos urbanos. Un informante de Rayón justificó la preferencia diciendo: “es que las gallinas agarran de todo, a veces hasta cucarachas”. En cuanto a la pesca, hay consumo regional de pescado en Semana Santa. Al respecto, un informante de El

Alamillo señaló agudamente: “imagínese ahora que descubrieron como cuarenta ahogados<sup>184</sup> ahí... a ver si la gente va a comer pescado de la presa”. El comentario alude tanto a la contaminación de humores entre los cuerpos en un mismo medio acuático como al hecho de que los peces se hayan alimentado de los difuntos.

Por lo tanto, comer animales brutos y animales que se alimenten de carroña constituyen interdicciones alimentarias. Ello supondría una interacción anímica con lo salvaje y los muertos.

En la vida ritual, la bendición de la Reliquia por parte del Monarca o el sacerdote aparece como signo domesticador que marca un cambio de estado al conjurar sustancias de orden animal potencialmente peligrosas. La Reliquia es una comida en honor de los santos, en la cual el marrano, el alimento principal, es donado o alimentado por el colectivo, y forma parte de la red distributiva alimenticia, ya que se reparte entre toda la comunidad y tiene un carácter rotativo ya que hay varias fiestas a lo largo del año. Destinado para el santo, el animal pasa a ser de su propiedad, es decir, objeto sacralizado. En consecuencia, el santo es virtualmente el anfitrión de la comida, por medio del padrino o la madrina, y el pueblo, su invitado. Además del cerdo, en algunas Reliquias se sacrifican chivas, carneros, becerros o toretes,<sup>185</sup> dependiendo de la capacidad económica de los padrinos. Todos estos animales comparten un carácter sacro, ya que por contigüidad, espacial y temporal con el santo, participan de su esencia espiritual.

La Reliquia se compone de asado rojo y se acompaña con sopas de pasta de formas emblemáticas –estrellita, fideo, tallarín, pluma, espagueti, macarrón, tornillo– y patoles (*Phaseolus lunatus*)<sup>186</sup> o sea alubias blancas, arroz con rajitas verdes de Chile y tortillas de maíz. En los elementos de la reliquia aparecen los colores protectores del ámbito ritual: rojo, blanco, verde. Para el almuerzo se da menudo y para la merienda, atole con galletas o pan.

¿Por qué entonces no se sacrifica un toro adulto en la Reliquia? Si así fuera se establecería una relación de equivalencia entre el protector no humano y la comunidad humana.

---

<sup>184</sup> En abril de 2010, con motivo de un ahogado en una presa de la vecina población de Ramón Corona se solicitaron los servicios de unos buzos para sacarlo y éstos descubrieron alrededor de cuarenta cadáveres en el fondo. El hecho fue comentado en la prensa regional (*Milenio*, 26-VI-2009). En el monte entre San Marcos y Pablo Sidar fue encontrado el cadáver del jefe policiaco de Juan Aldama (Gordillo, 13-III-2012). En Cuencamé y Santa Clara se comenta que esta frontera zacatecana-duranguense es un peligroso sitio de ejecuciones; los cuencamenses y santaclareños temen desplazarse al rumbo de San Marcos.

<sup>185</sup> En la clasificación *emic*, de 3 a 5 meses es becerrito mamón “sabe a leche”; de 6 a 12 meses es un becerro, y de un año es un torete. En la fiesta al Santo Madero, edición 2012, “a los danzantes les mataron un becerro y un torete”; les dieron de almorzar el menudo y la carne se las dieron en guisado. Para la Reliquia, mataron dos cabritos y un borrego.

<sup>186</sup> El patol tiene antigüedad como elemento ritual. La misma variedad de patol que se usa en la reliquia fue encontrada por Brooks *et al.* en una cueva del río Zape, en Durango, de ocupación 660 A.D., e identificado como la semilla redondeada del tipo *Carib Lima group*, proveniente de Sudamérica, a diferencia de la variedad más pequeña encontrada en el horizonte prehistórico del US Southwest y cuya ruta deriva de Centroamérica y México central (Brooks *et al.*, 1962: 359).

Esto sólo es posible por la intermediación de la figura del santo. El becerro, la vaca y el torete tienen un carácter más atenuado hacia el polo doméstico, mientras que el toro se encuentra en el polo montuno. Desde mi punto de vista, se sacrifica el cerdo, y en menor grado reses, en función de su adscripción al dominio de lo doméstico y de los santos, en oposición al dominio “del monte”, proscrito por la evangelización católica.

Aunque los rancheros a lo largo del año pueden efectuar sacrificios animales en el contexto de la cacería en la sierra, sin efectuar acciones rituales inmediatas de compensación por este usufructo, es en la fiesta patronal cuando se agradece por los dones recibidos, desde el contexto católico.

El 12 de octubre de 2009, los habitantes de Rayón ofrecieron una Reliquia colectiva consistente en un marrano, una vaca, cuatro borregos y un chivo, lo cual refleja la afluencia de peregrinos a *la fiesta de la Sierrita*, al mismo tiempo, expresa el contradón que se paga a la sierra por sus dones. A esta fiesta vienen familias residentes en Los Ángeles, El Paso e Indiana (Unión Americana), así como de Torreón (Coahuila) y Ciudad Juárez (Chihuahua).

En el siglo XXI, la cacería conserva algún rasgo del antiguo chamanismo de la cacería en cuanto al nexo simbólico entre cuerpo humano y cuerpo animal:

“[El cazador] se aprieta la punta de su miembro, como deteniendo la orina, y es el conjuro para poder agarrar un zorrillo sin que lo orine” (Luis Carlos Jáquez Espino, 45 años, SM, 1-XI-2011).

Ya lo dijo Descola: “las relaciones son anteriores a los objetos que conectan, pero ellas mismas se actualizan en el proceso por el cual producen sus términos ([1996] 2001: 120).

### **Los animales en el relato mítico**

El relato mítico da pistas sobre el estatuto ontológico de los animales. En las narrativas en torno a ellos aparecen fusionados contenidos bíblicos con antiguas tradiciones orales vernáculas. En éstas los animales hablan y expresan agencia. En su conjunto, estos relatos ponen de manifiesto nexos entre animales, humanos, divinidades y elementos naturales, o sea una interrelación entre niveles ontológicos.

Las *charras* en el ámbito ranchero mestizo son narrativas jocosas un tanto hiperbólicas que, entre otros temas, versan sobre animales parlantes. Veamos:

Iba un hombre con su burro y su perro. Le iba pegando muy fuerte al burro y éste volteó y le dijo al hombre que no le pegara. El hombre se asustó y fue corriendo a esconderse detrás de una lomita seguido de su perro. Él le dice a su perro ‘¡Qué susto, habló el burro!’. El perro le contesta: ‘Sí, ¿verdad? Yo también me asusté’.

Una *charra* de pastores inicia con una pregunta: ‘¿Por qué se echó el coyote al agua...?’ El animal llevaba hambre y vio el redondel<sup>187</sup> de la luna en el pozo y dijo ‘Mira qué quesote’, y se echó al agua y t’a no sale...” Este cuento-chiste que asocia al coyote con la luna tiene a la vez una base empírica y una resonancia mítica. Por una parte, los coyotes son conocidos por aullar en luna llena, y por la otra, en la mitología indígena de Norteamérica el coyote aparece como un *trickster* o héroe cultural en diálogo con animales, seres humanos y astros. La *charra* se parece a un cuento seri en el cual se narra el salto del coyote hacia la luna y eso explica la mancha en la superficie lunar (Morales, Instituto Lingüístico de Verano, s.f.). En la *charra* el coyote aparece relacionado con la luna y el agua. La meteorología *emic* establece un nexo entre la luna, el coyote, y el cambio de tiempo. Cazador nocturno, el coyote es un animal lunar.

Por otra parte, la referencia mítica ayuda a explicar el funcionamiento del mundo natural por medio de la analogía entre la esfera humana y la de los animales:

El gallo es superior al hombre. El gallo domina a diez gallinas. Y un hombre no puede dominar a veces a una mujer. Eso está hecho desde que el Rey Salomón... al rey Salomón lo fregó una mujer. Lo hizo que pecara. Al rey Salomón lo hicieron adorar los ídolos. Y al rey Salomón le dijeron: ‘Tiene más fuerza un gallo y tú no puedes dominar a una mujer’... El gallo cuando pisa a la gallina la agarra con el pico del cuello y no la suelta.

A las golondrinas (*Hirundo rustica*) se les atribuye un origen sacro:

Las golondrinas vienen en marzo y en noviembre se *pelan* [retiran]. Vienen de Jerusalén. Vienen a engendrar aquí, sacan sus pajaritos y se los llevan. Es que han de ser de tierra caliente. Hacen nidos de lodo, como jacalitos, el puro agujerito (Arturo Sánchez, 8-V-2011).

Dicen que esos animalitos vienen de Roma. Que se vienen transbordando en los barcos. Es mucho sacrificio. Dicen que allá en Roma andan volando en el altar, *por eso no hay qué correrlas*. Las golondrinas *son las que guardaron el luto por Jesucristo porque están todas tapadas de negro*... Mi mamá decía que no quitara los nidos de las golondrinas ‘Mira –me decía– las golondrinas llegan a las casas de las mujeres que se llaman María, aunque se llamen Socorro o de otro modo, porque cuando llegan dicen con su *cantido*: ‘Doña-Mariquita-présteme-su-casa-para-vivir’ (María Núñez).

Doña María Núñez explica: “Todas [las mujeres] son María Guadalupe, María del Socorro, como la Virgen María... así como los hombres se llaman [de primer nombre] José Rafael, como San José, o Jesús Rafael como mi Padre Jesús”. Otra ave a la que se le atribuye un parlamento es la tortolita cuando dice “Jesús pequé” (María Huerta, 1-IV-2010). Las referencias que aparecen en la oralidad de las aves son santos: María, José y Jesús.

---

<sup>187</sup> Redondel es el “terreno circular destinado a la lidia de toros y limitado por la valla o barrera” (DRAE).

Las glosas sobre la golondrina expresan una variedad de atributos humanos: hacen nidos semejantes a los jacales; son migrantes y transbordan en los barcos; guardan luto por Jesucristo y tienen parlamento. El cuerpo del ave aparece metaforizado con la figura de la Virgen María y su origen vinculado al epicentro del catolicismo romano. Esta connotación con la esfera de lo divino está en la base del dicho de que es de buena suerte que una golondrina anide en la casa humana.

Por otra parte, existen narrativas sobre espectros animales como toros, chivos y víboras, descritos con una talla mayor a la normal y que “devoran” a la gente. Víboras, chivos y toros aparecen como guardianes de sitios que albergan tesoros, como cañadas, entornos acuáticos, cuevas, cerros, ruinas de haciendas o espacios liminales como las fronteras del pueblo. Connotados como seres del inframundo tienen la facultad de desplazarse: “la viborota se cambió de la cañada de La Banda al Cerro Bola”. Suelen aparecer en horarios-umbral.

Los horarios-umbral juegan un papel estratégico en las apariciones o revelaciones: amanecer, mediodía, medianoche o anochecer. Al ubicar la posición solar de estos horarios, se configura un patrón cosmológico cruciforme dado por los puntos: este-oeste y cenit-nadir. En este esquema el mediodía marca la declinación del día y el advenimiento de la oscuridad.

Este conjunto de espectros animales, conjuntado con los espectros humanos, más otras entidades como La Llorona, espectro del ámbito acuático-nocturno ligado a la muerte, y María Veloz, bola de fuego relacionada con las ánimas, configuran una comunidad de existentes no humanos que podría denominarse el colectivo metafísico.

### **La polaridad maldito-bendito**

Así como hay animales “de buena suerte” como la golondrina o el paisano, otros animales como coyotes, serpientes, cuervos, o lechuzas son catalogados con la cualidad opuesta, o circunstancialmente tienen un carácter ambivalente. En los contextos empíricos los animales de signo negativo son connotados por ciertos rasgos distintivos: carácter depredador, tipo de alimentación y alguna singularidad corporal. De entrada, los animales carroñeros se asocian a la noche, la muerte y lo malo.

Entre los rancheros, al coyote se le admira y se le tiene temor. Su personalidad carismática se refleja en dichos y ritos. “Es mal agüero que se cruce un coyote en el camino; puede ponchase o pasarle una cosa al *mueble*”. Para conjurarlo, “se hace un nudo en un paño o cordón, o se marca una cruz en el parabrisas”. Esta glosa subraya la interrupción causada por la intromisión de un connotado animal de monte en el espacio humano y sus letales efluvios que alcanzan por igual a personas y camionetas.

El coyote está catalogado como omnívoro, monógamo y de reproducción vivípara. Aunque es un animal terrestre su madriguera suele ser subterránea (ILCE).

“Los coyotes no son mamíferos”, afirma contundente don Alfonso, un antiguo expastor, y expone sus argumentos:

Mire: pare la coyota, tiene tres o cuatro coyotitos. La coyota pa’ mantenerlos caza animalitos, roba o come animal muerto. Por eso se dice [a alguien que come mucho]: ‘Andas como coyota parida’. Después llega [la coyota] con los coyotitos y se arquea, vomita y de ahí comen. *No los amamanta...* No pare coyotitos; *pare bolsas* y después de un tiempo se revienta la bolsa y sale el animalito (Alfonso Valtierra, 29-XI-2011).

Esta característica corporal distingue al coyote como extraordinario, al igual que su personalidad, cargada de atributos humanos:

Agarra a la borrega grande del cachete, y se la lleva caminando a *pajuelazos* [azotándola] con la cola. [...] Con la cola, dando vueltas, *hipnotiza* a las gallinas, y la gallina se cae del palo, se la lleva y luego viene por otra. Se lleva hasta una docena. Las *atierra* [entierra para guardarlas].<sup>188</sup> El coyote es muy diablo... El borreguillo, se lo echa así al cuello y lo lleva agarrado de [*sic*, con] los dientes para poder correr [...] Los coyotes no se van con el fuego [...] Las coyotas viven en cuevitas de piedra, por *ai* en los cerros, y en hoyos de tierra grandes. Una coyota parida no corre, no tiene miedo. Por los coyotitos que tienen son capaces de echársele a uno encima. Nomás se *arriendan* [retroceden], pero no se van (Rito Sánchez, 9-V-2011).

Los coyotes *los emborrachan* [a los perros] dando vueltas, vueltas y vueltas y así roban las gallinas. También les quitan los borregos a los pastores, se los *gaznatean*.<sup>189</sup> Peor las coyotas paridas que tienen los coyotillos y ya les anda de hambre, salen a ver que les encuentran (Josefa Valles, n.r., ALM, V-9-2011).

Por ser sus presas herbívoras, la alimentación del coyote se halla en dependencia directa de las lluvias. Al escuchar los aullidos de los coyotes en agosto, una informante comentó: “Tienen hambre; llaman a la lluvia”. En época de secas, cuando la cantidad de biomasa en el semidesierto o la sierra disminuyen, el coyote incursiona en los pueblos para robarse animales de los gallineros y corrales. En el hogar rancharo por lo general se tiene al perro doméstico<sup>190</sup> amarrado en el corral

---

<sup>188</sup> El leopardo de la sierra también cubre con palos a los venados que caza.

<sup>189</sup> Gaznatear: agarrar del gaznate (cuello).

<sup>190</sup> Los perros domésticos suelen recibir un trato rudo por parte de sus dueños. Si se atreven a incursionar al interior de la casa son despedidos con un enérgico “¡Cuela!” (del verbo colar, que significa meterse), tal vez como potenciales vectores de contaminación no sólo de parásitos sino de efluvios del patio trasero o corral, espacios cercanos al monte. Por estar amarrados a la intemperie y tener movilidad limitada, pueden tener accidentes al ahorcarse con la cuerda o enfermarse por el frío y el calor extremos. Hay vecinos que no toleran ni siquiera que deambulen por su terreno y los envenenan.

del traspatio y éste puede alertar con su ladrido; otras veces, si es una perra del gusto del coyote, éste la corteja y eventualmente sale embarazada.

El coyote es un cazador nocturno; su canto coral canino se escucha de madrugada. Las singularidades referidas por los informantes sobre el coyote le confieren un estatuto especial en la fauna de monte. Simbólicamente, se mueve en los tres planos: subterráneo, terrestre y, connotativamente, en el celeste como interlocutor de la luna. Es un animal nocturno que se activa en los umbrales del día, al crepúsculo y el amanecer. Múltiples variables se conjuntan para hacer de él un animal de fuerte connotación simbólica.

De forma análoga a los mitos de creación en el mundo indígena, en el conocimiento local el carácter negativo de ciertos animales marginales se explica por una interacción transgresora con respecto al plano divino, en este caso con figuras judeocristianas. “Los cuervos y las víboras están maldecidos. La víbora andaba parada y le picó a la burrita de San José. Entonces Dios le dijo: “*Arrastrada serás... y por eso se arrastra*”, dice doña Evelia.

Además de su carácter predador, la víbora pica a animales y a humanos. El dicho “Tú estás platicando de cuando las víboras andaban paradas” alude míticamente a una antigua condición de humanidad. Las glosas destacan dos singularidades corporales: “la víbora es de parto, pero *no es mamífera*”. Cuando anda en brama, la pareja de reptiles se yergue sobre su cascabel, un rasgo disruptivo de su condición rastretera ordinaria.

Paradójicamente, uno de los usos terapéuticos de la víbora es el collar hecho con sus vértebras para aliviar las molestias de la dentición en los bebés. La peligrosidad anímica del reptil es connotada en la cuidadosa elaboración del collar, un operador simbólico que enlaza los órdenes animal, humano y divino:

Mi ‘apá me decía que son doce vértebras porque vienen representando *Las Doce Verdades del Mundo*.<sup>191</sup> Las cuentitas que se intercalan son para proteger la piel del niño, que el huesito no le vaya a picar. Porque decían que si le picaba el huesito era como si le picara la víbora (Benigna Pardo, 54 años, Cuauhtémoc, 2-XI-2011).

---

<sup>191</sup> En el impreso “Las Doce Verdades del Mundo” se lee:

*“Las Doce Verdades del Mundo, que son base firme de nuestra santa religión.*

*De las doce verdades del mundo decimos una: Una es la Santa Casa de Jerusalén donde Jesucristo crucificado vive y reina por siempre jamás. Amén.*

*Decid la segunda: La dos, son las Tablas de Moisés donde dejó grabada su Divina Ley.*

*Decid la tercera: Las Tres Divinas Personas de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo.*

*Decid la cuarta: Los Santos Cuatro Evangelios.*

*Decid la quinta: Las cinco llagas que quedaron en el Sagrado Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo.*

*Decid la seis: Los seis candelabros que arden en el altar para celebrar la Misa Mayor.*

*Decid la séptima: La séptima son las Siete Palabras que dijo Jesucristo en el Madero Santo de la Cruz.*

*Decid la ocho: Las ocho angustias.*

*Decid la nueve: Los nueve meses que María Santísima trajo a Jesucristo en su Purísimo Vientre.*

*Decid la diez: Los Diez Mandamientos.*

*Decid la once: La once son las Once Mil Vírgenes que asisten al Trono de la Beatísima Trinidad.*

*Decid la doce: La doce son los doce apóstoles que acompañaron a Jesucristo desde su predicación hasta su muerte en la Cruz, en el Calvario.”*

Una vez probada la efectividad del collar, éste es rotado en niños subsecuentes. Esta trascendencia en espacio y tiempo dota al objeto de una agencia creciente, en términos de Gell (1998). Un principio semejante se aplica cuando un niño muda de dientes y se coloca el diente caído en “el agujerito del ratón” para que ése le restituya un diente nuevo. En ambos casos los efectos son atribuidos a la agencia de la víbora y el ratón.<sup>192</sup>

En la labor, si una víbora muerde al cultivador, éste recurre a *la servilleta de las gordas*, un cuadro de tela de algodón bordado con flores, que se amarra [cruz virtual] en torno al sitio de la picadura para conjurar el efecto del veneno, dispositivo sanador que se deja tres días. El textil impregnado con el humor del maíz funge como operador simbólico que conjura la leal sustancia animal inyectada en el cuerpo humano.

Mientras que en las mitologías nativas del Noroeste el cuervo tiene un carácter dual al considerársele creador de la tierra, la luna, el sol y las estrellas, así como *trickster* y tramposo (Boarman y Heinrich, 1999), en el medio ranchero está estigmatizado: “los cuervos son del diablo”.

Esta noción se pone de manifiesto en el uso del cuervo para curar a una mujer “que andaba de rodillas”, presuntamente por una “mala enfermedad”. El remedio prescrito por la curandera fue que consiguiera un cuervo, lo mantuviera en una jaula, y le diera de comer todos los días. La paciente sanó cuando el cuervo se murió. Al interrogar a doña Julita sobre esta curación, dio una explicación que denota el principio de contagio: “lo malo de la muchacha se le pasó al cuervo” (Julita Lugo, 30-X-2011). En esta práctica la comida aparece como mediadora de la transmisión de humores corporales entre la mujer y el ave.

El cuervo común (*Corvus corax*) come gusanos e insectos de la tierra y también ataca a los polluelos de los nidos de otras aves. “Los cuervos ventean carroña; son los primeros en llegar cuando el coyote mata borrega”. Una antigua pastora refiere: “Cuando se mueren los animales, los cuervos les comen los ojos”. Por otra parte, los cuervos tienen un rasgo distintivo equiparable al humano:

El dicho ‘Tengo *deatiro* memoria de cuervo’. Esto viene de que los cuervos entierran la mazorca y luego ya no se acuerdan donde las enterraron... Hasta se les olvidan los nidos de cuervitos (Alfonso Valtierra, 30-X-2011).

Por otro lado, el cuervo tiene un estatus ambivalente: “Si grita el cuervo, trae algo, buenas noticias”. Esto, referido a un cuervo diurno, podría sugerir que asociado con el día, cambia el valor posicional del concepto.

---

<sup>192</sup> Bajo el rubro de “Sucesos raros, jocosos y extraordinarios” Montoya Briones recoge unas narrativas rancheras sobre la agentividad atribuida a un burro muerto que ocasionó la muerte de un león (*Felis concolor*) al caerle encima, y a una carga de huevos que causó la muerte del ladrón al perder el equilibrio (2003: 159).



El cuervo y el coyote tienen en común que son omnívoros, pueden ser carroñeros; ambos pueden enfrentarse a animales más grandes que ellos y son astutos para conseguir alimento. Otras aves de estatus carroñero son el zopilote y el aura. Además de su alimentación, estos seres presentan singularidades en la cabeza respecto a otras aves: “El zopilote es negro de la cabeza. El aura es colorada. Los dos están pelones de la cabeza. Son los que recogen la parte mala de los ranchos” (Arturo Sánchez, 8-V-2011).

Por su parte, el paisano o correccaminos (*Geococcyx californianus*) es considerado de buena suerte. Este “enigmático cuco terrestre” como lo denomina Janice Hughes (2011) pertenece al orden cuculiforme y es un habitante típico del norte mexicano. El paisano es corredor (30 km/h) y diestro cazador de arañas, ciempiés, lagartijas, y escorpiones y ocasionalmente serpientes de cascabel (*The Birds of North America*). Por oposición a estos animales inframundanos, el paisano se coloca en polaridad positiva. Lo que singulariza al correccaminos es que, siendo ave, camine y vuele por el suelo; es decir, es un ser ambivalente que se mueve entre los planos terrestre y celeste, y por su alimentación, tiene contacto con el nivel ctónico.

Así mismo, el paisano se encuentra en relación de polaridad con el coyote, por su asociación con los caminos. El *Canis Latrans* acostumbra defecar en medio del camino ¿metáfora del obstáculo?, mientras que el paisano fluye por él. Las patas del ave son cigodáctilas, en forma de “X”, con dos dedos hacia adelante y dos hacia atrás, formando una cruz intercardinal, apreciable en sus huellas, de tal suerte que un camino andado por esta ave queda marcado con cruces. Este tipo de pata se utiliza para trepar y también la poseen pericos, pájaros carpinteros y algunos búhos, animales de connotación simbólica. Un son de la danza de pluma lleva el nombre del perico; el polvo del pájaro picado por pájaro carpintero se usa como remedio contra los granos, y el búho, a través de su canto, predice el cambio de tiempo.

El tecolote o lechuza (*Buho virginianus*) caza de noche, pertenece a la familia de las aves rapaces y se alimenta de roedores o gallinas y pollos, es decir de animales de monte o de corral.

El tecolote se robaba a las gallinas; estaba escondido. El tecolote, el gavián, el *harconcillo* [halconcillo], la aguililla, todos esos son polleros, todos esos levantan... La gente pone trampas: en un redondito de madera, le ponen *puyas* [púas] y en medio un pollito amarrado. Como [las aves de presa] se dejan caer con fuerza, ahí quedan (Toribio Martínez, 12-VII-2011).

Se dice que las brujas se convierten en lechuzas y vuelan por las noches. Para conjurarlas se rezan tres credos o la oración *Las Doce Verdades del Mundo*, haciendo un nudo al pronunciar cada formulación. “Sirve pa’ agarrar las brujas. Con esa oración va haciendo un nudito con cada verdad; son doce nuditos” Otra informante señala para el mismo propósito rezar *Las Doce Verdades del Mundo* en sentido inverso. Los nuditos son cruces virtuales, signo conjurador por excelencia. La idea de rezar en sentido inverso sugiere la intención de revertir la metamorfosis

devolviendo a la lechuza a su anterior condición humana. En las narrativas sobre las brujas aparecen mezclados elementos del catolicismo en una relación de intercambio de dones:

Un conocido vio una bruja y le dijo: ‘Te voy a matar. Voy a prender el cocedor y te voy a matar’. Entonces la bruja le dijo: ‘Si tú me dejas libre, yo sé que eres muy católica, a los quince días te voy a dar un regalo muy bonito’. La dejó ir y a los quince días le llegó La Biblia (Benigna Pardo).

El conjuro busca restablecer el orden cósmico violado por la transformación del cuerpo humano en un cuerpo animal.

En la polaridad bendito-maldito está implícita una disyunción entre la vida y la muerte. En síntesis, en los casos antes expuestos se advierte una segmentación del universo animal marcada por la comida herbívora o carnívora y la existencia o no de comportamiento depredador. La subversión a lo que se considera un patrón biológico de normalidad al interior de cada especie, o inter-especies, en particular respecto al orden humano –reflejada en alguna singularidad corporal o de comportamiento–, es tomada en cuenta a la hora de establecer los ejes de polaridad. En la base de esta taxonomía dual se advierte un patrón de organización de los animales como parte de un cosmos en equilibrio. Los animales que se alimentan de seres ctónicos como roedores o serpientes, y que además vuelan, caminan por el suelo, y tienen contacto esporádico con el espacio acuático, tienen un estatuto simbólico especial en virtud de su capacidad de interactuar en los tres planos: inframundano, terrestre y celeste.

### **La media luna y el carácter acuático**

El paisano tiene una característica corporal *sui generis*: al volar, muestra una media luna creciente color blanco. La luna creciente está asociada a las lluvias y tiene connotación positiva en las prácticas relacionadas con los procesos agrícolas, avícolas y terapéuticos, como se refiere en otros apartados.

Aves como el pitacoche y el tildío también ostentan una media luna en su cuerpo. Mientras que el canto del pitacoche (*Toxostoma curvirostre* o *Toxostoma longirostre*) preludia el aire que trae las lluvias, el tildío (*Charadriidae vociferus*) anuncia el cambio de tiempo: “Qué frío, qué frío”. El tildío “es un pájaro pinto”, cuyo nombre es una onomatopeya de su canto. En español “*Til-dío*” y en inglés: “*Kill-deer*”. Es un ave asociada al dominio acuático (esteros), así como a suelos rocosos y praderas. Hace un peculiar movimiento vertical con la cabeza, de arriba hacia abajo, como si tuviera hipo ¿metáfora de la lluvia? Las alas desplegadas del tildío forman una luna creciente

blanca, figura que se repite en su cuello, en un atractivo patrón bicolor.<sup>193</sup> Es activo noche y día; a veces su llamado se escucha por la noche.

Algunos tecolotes tienen una media luna blanca en el cuello o ésta se forma al desplegar ambas alas (parte interna). También tienen comportamiento predictivo: “Los tecolotes anuncian cambios: ya sea el frío, o que vendrá lluvia”.

El tema de la media luna tiene correspondencia en el ámbito ritual con un son del mismo nombre, así como en un pan ritual con esta forma –el *condochi*– hecho en el cocedor.

### **Animales singulares**

En general, como se vio en el orden meteorológico, el comportamiento atípico de los animales anuncia un cambio en el orden cotidiano: “si el gato se *lambe* [lame] las manos es que va a llegar visita”.

En algunos animales el comportamiento atípico es inherente y se refleja en actitudes corporales. Su comportamiento atípico les otorga un estatuto simbólico especial. Entre éstos se encuentran el tildío, el tlacuache y la pichicuata, animales de los niveles celeste, terrestre y ctónico, respectivamente, que tienen la habilidad de fingir su muerte.

El tlacuache (*Didelphys marsupialis*) tiene aspecto de rata, con cola lampiña, prensil y es marsupial. Es presa de felinos y cánidos, ante los cuales su mecanismo de defensa es fingir su muerte, cayendo al suelo con la lengua colgante.

Frente a predadores, para defender a sus polluelos, el tildío finge tener un ala rota y da agudos gritos lastimeros (*The Birds of North America*). Esta habilidad hace de él una versión celeste del tlacuache.

La víbora *pichicuata*, *trompilla de marrano*, presenta varias singularidades corporales. “Se voltea de panza para picar” dicen los queños. Del género *Heterodon*, esta víbora es el equivalente reptiliano del tlacuache. Según un herpetólogo:

fingen estar muertas poniéndose vientre arriba, abriendo la boca, sacando la lengua, y estando completamente flácidas. Si se les voltea, inmediatamente se vuelven a poner vientre arriba, manteniendo el cuerpo flácido. Esta conducta se presenta después de haber fallado al tratar de intimidar a su atacante a través de enrollarse, esconder la cabeza,

---

<sup>193</sup> Por cierto, muy similar al observado en el cuello del berrendo.

empujar fuertemente con la cabeza (virtualmente no se les puede inducir a morder), bufar fuertemente y emitir esencias<sup>194</sup> y heces fecales (Lemos, 2008: 72).

La pichicuata es una versión ctónica del tlacuache.

La serpiente (cascabel), el tildío y el tlacuache están ligados al campo ritual.

Un exdefensa rural rememora el poco usual espectáculo del enfrentamiento de un águila real con un gran felino:

Las águilas reales, las reinas de la selva [sic]... ¡él águila se mata con un gato montés! El gato la espera bocarriba, se abrazan y no la suelta. Ninguno se suelta; ahí se matan... El águila mata muchos venados, cóconos. Y los leopardos matan muchos venados (Simón Gutiérrez, 12-V-2011).

Este encuentro emerge como una excepción notable de la díada depredador-presa en la cadena trófica: singularidad que resulta muy sugerente en virtud del papel que las águilas y los grandes felinos tienen en las mitologías amerindias como potencias celeste y terrestre respectivamente.

### **El tlacuache, el mapache y el tejón**

Son animales de carácter nocturno, omnívoros, y didélfidos por sus manitas de cinco dedos dotadas de fuertes garras. El mapache (*Procyon lotor mexicanus*) lava pequeñas presas en los arroyos. El tejón (*Taxidea taxus*) es de la familia mustélida, como la nutria, la comadreja y el zorrillo; tres grandes uñas sobresalen de sus dedos centrales; puede trepar y nadar; se activa en el crepúsculo. El tlacuache forma parte de este conjunto. Los lugareños los distinguen:

El tlacuache tiene la cola pelona. El tejón no tiene la cola pelona. El mapache es parecido al tejón. El mapache tiene la cola igual que el tejón y alrededor de la cola tiene anillitos negros. El mapache es más grande (Guillermo Espejo).

Los tejones ¡cómo friegan las labores! Hacen un trilladero. Con sus dientes filudos, unos colmillotes. Están anidados arriba de los álamos (Basilio Salazar).

Sus manos de cinco dedos los acercan al polo humano. Su comportamiento los conecta a tres dominios: lo terrestre, lo acuático, lo arbóreo. Al igual que el coyote y el cuervo, los didélfidos también aparecen como *tricksters* en la mitología amerindia. En la región, estos animales están ligados a la figura del viejo de la danza: “Los viejos de la danza traen una cola de mapache o de una ratilla de campo”. El tlacuache finge la muerte, al igual que el personaje del *viejo* durante los juegos de la danza.

---

<sup>194</sup> Los olores emitidos por glándulas son característicos de otros animales singulares como el jabalí, el zorrillo y el venado.

## **Animales híbridos y adoptados, seres intermedios**

Las interacciones no sólo ocurren entre el hombre y el ganado, sino que también entre clases de animales, a causa de su convivencia en el esquema de vida ranchero. Estas interacciones son observadas por los rancheros no sólo en sus corrales, sino durante el pastoreo, en los campos agrícolas y durante sus incursiones en el monte, ya sea la sierra o el semidesierto.

En estas exégesis aparecen temas como la disyunción entre identidad y cuerpo. Es el caso de ciertos animales domésticos y de monte:

### *Animales híbridos*

Herencia de la época de la arriería, las mulas y machos, ambos híbridos de caballo y burra o de yegua y burro, son conocidos por su aguante como bestias de carga. Don Alfonso Valtierra explica:

Un burrito, destetado de burra, criado por yegua parida con potrillito chiquito, cuando es grande le gustarán las yeguas. Así, burro con yegua da mula o macho estériles... El potrillo se desteta de yegua y se ahija a una burra parida. A este potrillo cuando sea grande le gustarán las burras. Un burrito se le ahija a una yegua para que le gusten las yeguas. Y es donde salen las mulas o machitos. Si *no pegan* quiere decir que no engendra. La bestia mular se tarda en nacer once meses: macho o mula. La yegua engendrada con caballo: nueve meses (SM, 29-X-2011).

La mula, como ser intermedio entre dos clases de animales, deviene ser liminoide. Esto se pone de manifiesto en el ámbito ritual, en la Danza de Caballitos de Pastelera, municipio de Río Grande, donde la mula es el equivalente animal del viejo de la danza.

### *Animales adoptados*

Es común ver un rebaño custodiado por perros. Pueden ser canes comunes, criados por perras, pero también pueden ser cachorros criados por chivas o borregas. Estos últimos resultan los guardianes idóneos, porque tienen un vínculo de leche con los animales que cuidan. Las borregas o las chivas aceptan la cercanía del perro. La crianza conjunta lleva al animal a una confusión identitaria:

Mi cuñado pidió un perrito y se lo dieron chiquito. Teníamos que acostar a la chiva para que el perrito le mamara. Ahora el perrito ya se apoya en las patitas de atrás y le agarra la ubre con las 'manitas'. *Él se cree chivo* y se topetea con los chivos. Esos perros son los que cuidan los rebaños de [las acechanzas de] los coyotes. La chiva le huele la colita al perrito igual como reconoce a sus chivitos.

Los cerditos huérfanos, criados en cercanía del rebaño, se sienten parte de él: “Se crió una marrana entre las chivas. Se iban al llano y ella se iba con ellas” (Antonia García). El pastor Guillermo Espejo tiene una marranita que, si no se lo impiden, al salir las borregas por la mañana, ella se coloca a la cabeza de ellas. Como no puede caminar al parejo del rebaño, el pastor la deja encerrada en su corral. Cuando el rebaño regresa, al atardecer, la cerdita espera al perro pastor para jugar con él, entre escaramuzas y retozos. “Ya está grandecita... asiste con ellas [las borregas] cuando tiene frío. Ella se va con las borregas como si fueran su familia” (ALM, 8-VIII-2011). La crianza, pues, marca la pertenencia a un rebaño o comunidad animal.

“El burro manadero se crió entre yeguas. Por eso, cuando es adulto, agarra puras yeguas” (Arturo Sánchez, 8-V-2011). En otros casos, el animal no es aceptado por su familia adoptiva. Si una gallina muere, sus huevos pueden ser transferidos a una cócona, la cual los empolla junto con los propios:

[A] ese pollito lo empolló una cócona. Y *el pollito se cree coconito* y quiere andar con ellos, pero lo picotean. Se pelea con ellos. Él les busca pleito. Los coconitos lo picotean y lo persiguen. El pollito peleonero los agarra del cuello y a veces les gana. Luego viene la mamá a reclamar. Por eso está subido en ese tambo y está piyando. [Los coconitos] Son sus hermanos, pero no lo pueden ver (Selena Rojas, 16 años, ALM, 12-V-2011).

Un borrego dado en adopción a otro animal o a humanos recibe el nombre de *El Sancho*, una creación cultural ampliamente practicada en los ranchos de la región:

Las borregas cuando tienen cuatitos, [el dueño] aparta un borreguito que le dicen el Sancho y se lo ponen a otra borrega que se le haya muerto [su cría], o a una chiva, o lo crían en la casa con tetera. Le ponen un nombre (Guillermo Espejo).

Con su bautizo, el animal ingresa *de facto* al grupo doméstico y metafóricamente al mundo humano.

### **Los animales en el ritual**

Ciertos instrumentos musicales se fabrican con partes de animales: “Las cuerdas del violín se hacen con tripas de chiva o carnero; las cuerdas del contrabajo, con tripas de toro; el cuero de la tambora, de vaca” (Julita Lugo, 30-VII-2010). El violín y la tambora son objetos rituales en las danzas de pluma y de indio.

El viejo de la danza es un personaje fundamental del cuerpo dancístico. La vestimenta tradicional de los viejos de la danza en Los Llanos duranguenses y la región de Los Mezquiales está constituida por máscaras animales y ropa vaquera. La máscara está hecha de cuero bruto (o de la piel de una bota vieja), ornada con cejas, barba y patillas de piel de borrega, y unos

pequeños orificios oculares. A ella se le adjudica el efecto de transformación de la voz, ya que los viejos dialogan entre sí con una voz tipluda o un chapurreo apenas inteligible por los espectadores. Las chivarras o chaparreras de piel van sobre las piernas. Usan sombrero vaquero y *cabresto* o *cuarta*, hechos con lazo o piel. Cargan como parte de su parafernalia una cola de tejón o una muñeca harapienta. En suma, una fusión de elementos que da como resultado un animal humanizado como vaquero, o bien, un vaquero animalizado. Por su morral evocan sembradores, pastores o curanderos. El viejo de la danza imita a cánidos, al toro o al gavilán, así como a seres extraordinarios de la alteridad humana, un proceso perspectivista que requiere de un especialista seleccionado por la comunidad ritual.<sup>195</sup> Caracterizado de animal, el viejo de la danza es un ser rapaz que durante las procesiones se roba comida de las tiendas. Asusta niños, baila con ancianas, se roba a una muchacha, hace girar a un perro como proyectil agarrándolo del rabo, canta, baila, corre, se arrastra, se columpia de la enramada, lucha con otros viejos, etcétera.

En el dominio ritual encontramos una predominancia de nombres animales en los sones tanto de la danza de pluma como de la danza de indio. En su desarrollo, las jornadas de danza contemplan dos partes. En las jornadas diurnas se danzan sones cuyos nombres aluden predominantemente a seres del ámbito celeste, o del acuático, pero que tienen un carácter pacífico. El último día por la noche se efectúan “los juegos de la danza”, donde son escenificadas las aves rapaces, como el gavilán, y los animales de carácter ctónico, como la víbora y el toro. Es posible identificar la asociación de la palabra “juego” con la cacería,<sup>196</sup> ya que los juegos de la danza ponen en escena acciones de cacería o la subyugación de animales del monte.

El Torito es un juego de la danza que se ejecuta en honor a San Isidro Labrador. En San Marcos, el animal es representado por el *viejo de la danza* y embiste a los danzantes mientras los *viejos jóvenes* que fungen como aprendices “lo torear” antes de matarlo. En otra variante regional, en Rayón, *el torito* es capado por los danzantes después de ser toreado, lo que marca simbólicamente su sometimiento y anula su peligrosidad.

Uno de los juegos de la danza se llama “El Gavilán”; los danzantes representan los pollos y el viejo de la danza hace el papel de gavilán rapaz, ayudado por otros viejos más jóvenes.

En el juego de la danza de La Viburita, el reptil “mata” o “muere”. La víbora es antropomorfizada mediante una fila de danzantes. El de adelante lleva una palma –en la danza de pluma– o un arco –en la danza de indio–, objeto con el cual “pica” a los *viejos* que se acercan, mientras que el danzante postrero lleva un guaje que hace sonar como el cascabel. La víbora se “come” al viejo, cuando éste cae al suelo y la fila camina con los pies abiertos por encima de él

---

<sup>195</sup> El juego ritual del viejo de la danza presenta paralelismos sorprendentes en su lenguaje corporal con el de los chamanes siberianos descritos por Hamayon (véase [2005] 2011).

<sup>196</sup> En esta línea semántica, los yaquis llaman a la danza del venado, que es una larga escena de cacería, “el juego del venado y los coyotes”.

como tragándolo. En Rayón, la viborita es bicéfala, por medio de dos capitanes de danza que encabezan la fila. En la narrativa mítica local la víbora es un animal guardián de cañadas y arroyos.

Los viejos de la danza llevan, entre otras, máscaras de cánidos salvajes como coyotes y lobos, mostrando su carácter predador con el hocico abierto y los dientes afilados. Al deambular entre los danzantes, *el viejo* lanza gritos animales de vez en cuando y rubrica la danza con una especie de aullido.

El Tildío es un son de la danza de pluma que se toca en San Marcos en las fiestas de mayo. En éste los danzantes avanzan a brinquitos interrumpidos cíclicamente, como lo hace esta ave, según la explicación de su Monarca, José Valtierra (6-VIII-2010). En una variante regional, los danzantes de pluma de Rayón hacen el mismo paso pero con el son de La Rana. En ambos casos el son tiene un carácter acuático, acorde con el objetivo ritual de la danza: la petición de lluvias.

La mayor parte de los sones bailados por las danzas de pluma de la región están relacionados con seres alados: El Perico, El Palomito, El Gavilán, El Tecolote, La Pájara Pinta, La Pitacocha, El Gallito, etcétera. En la Danza de Caballitos se bailan los sones El Tecolotito y Las Auras, y comparte los sones de El Perico y El Gavilán con la danza de pluma. Los exdanzantes de la tercera edad con frecuencia comentan que los danzantes jóvenes ya no hacen los pasos brincados como lo hacían las generaciones anteriores y que ahora sólo los marcan; los danzantes actuales dicen que es agotador el modo antiguo.

El cuervo es también personaje de la danza. En Miguel Auza, “había *viejos de la danza* que se vestían con “cascaroletas de lámina y picotes, parecían cuervos”. Las cascaroletas eran las fichas o tapas de refresco metálicas, muy ruidosas, que simulaban las plumas del ave.

El burro tiene su momento anual estelar el Domingo de Ramos, al centro de la procesión, cuando se conmemora la entrada de Jesús a Jerusalén montado en un asno. En los pueblos de la región la escena es personificada por un joven que representa a Jesús, usualmente con túnica blanca y manto rojo, acompañado de un burro manso o una burrita.

Un problema de salud de unos burros originó la formación de una danza de pluma en Juan Aldama, en 1910. El cronista de Juan Aldama narra que un grupo de gente que llegó del convento de Huazamota, apoyando a los frailes franciscanos fue a la Sierra de Torreón [sic] a explotar guayule. Allá, los burros enfermaron de mal de malacate<sup>197</sup>, que “consiste en que los burros se persiguen la cola para mordérsela” (Mario Garduño, 2-VIII-2010). Los jornaleros “pidieron su alivio a Nuestro Padre Señor San José”, y desde entonces cada 19 de marzo se celebra su fiesta en el Barrio de las Flores.

---

<sup>197</sup> La listeriosis, ocasionada por la bacteria *Listeria monocytogenes*, ataca al ganado, sobre todo a los rumiantes, y entre los signos clínicos, figuran: lateralidad de la cabeza por neuralgia del trigémino, pérdida del equilibrio, desorientación y caminar en círculo (*The Merck Veterinary Manual*).



El caballo está presente en las cabalgatas religiosas, al acompañar al madero de San Marcos a las labores, en cuyo umbral territorial la caravana peregrina forma una cruz híbrida formada por humanos y animales, siendo los jinetes el eje horizontal, y los peregrinos, el eje vertical. Como animal emblemático de la cultura ranchera, el caballo originó la Danza de Caballitos, de la cual existen tres grupos conocidos en la región: Pastelera y Rancho Grande, en los municipios de Río Grande y Fresnillo (Zacatecas), y en el municipio de Viesca (Coahuila). Aquí se analiza la de San Alejo de Pastelera.

### **La Danza de Caballitos**

Es una danza clasificable dentro de las ‘Danzas de Santiagos’ caracterizadas por la aparición del Apóstol Santiago a caballo (Warman, 1972: 145). Los danzantes se visten de jinetes-caballos, a la manera de centauros, con una armazón<sup>198</sup> que simula el cuerpo del cuadrúpedo, cubierta por una falda bordada –con flores, estrellas o líneas quebradas o sinuosas– que llega hasta el suelo y sólo deja ver los pies-cascos de los jinetes calzados con botas. Los faldones de los caballos del Monarca y capitanes son blancos, mientras que la mula, ser liminoide, encargado del desorden ritual, usa un faldón negro. El resto de los caballos puede ir de otros colores. Del axis de la estructura, en medio de la capa cuadrangular también bordada con flores, aves o caballos, emerge el torso del jinete. El caballo lleva los arreos –montura, sarape colorido y lazo– y las prendas del danzante de pluma –*mantilla* y *pañó de sol*–. Por un hueco delantero sobresale una cabeza equina móvil, hecha de madera, y en la grupa está prendida una cola de pelo caballar auténtico, del mismo color. Un paño de sol blanco triangular está atado en torno al cuello del animal –que el danzante de pluma ordinario usa en torno a su cintura– y su lomo está cubierto por una capa o mantilla que el danzante humano usualmente lleva en la espalda. En este sentido, el caballo está humanizado, es un caballo-danzante –de ahí el título de la danza–, un ser imaginario. La metáfora es bidireccional; coloca al humano y al espíritu animal en plano de igualdad, o como dice Hamayon, “son equivalentes en estatus” ([1995] 2011: 110).

Aún falta considerar otro elemento de importancia del traje ritual. El jinete, vestido con camisa vaquera y sombrero, lleva en la mano izquierda la rienda y en la derecha una cuarta con un mango que sujeta una pata de venado. Se podría aventurar que hay dos espíritus animales en juego, sin embargo, a la luz del esquema terapéutico, donde no se tocan los cuerpos directamente, la pata de venado tiene aquí un papel subordinado: es el instrumento intermediario entre jinete y caballo, que *protege* del contacto corporal directo cuando el vaquero lo fustiga. El agujero u “oído” de la pata de venado vendría a ser el equivalente simbólico del pequeño espejo circular que adorna el mango del cetro de la palma del danzante de pluma. En ambos casos estos orificios

---

<sup>198</sup> La estructura está hecha de varillas (anteriormente de vara flexible) y pesa alrededor de 20 kilogramos. El costo del traje de caballito oscila en los 3 mil pesos.

podrían tener un significado esotérico como umbrales entre planos cósmicos, a la manera del *nerika* huichol (Kindl, 2007: 205, 231, 240-250, citada por Kindl, 2010: 83).

Esta danza es muy apreciada y solicitada en las fiestas religiosas de la región. Según el violinista, Agustín Luján Galarza, nativo de Río Grande, la danza es una “derivación de las danzas de Conquista y su base musical son los sones de la Danza de Pluma” (ALM, 5-V-2011). Los tres caballitos de enfrente “siempre son blancos” como el corcel de Santiago Apóstol. Su condición de caballos palomos es reforzada por el ave epónima y el equino blanco bordados que todas las capas ostentan. El paño del sol del caballo del Monarca es el único que va sujeto en ambos extremos del doblez diagonal por sendos espejitos-estrella, símbolos de El Lucero. Emulando al santo militar, el Monarca va flanqueado por dos capitanes y lleva una espada, que le sirve de operador simbólico, con la cual marca los mudanzas, esgrimiéndola en alto para iniciar la danza o hacer cambios, y apuntándola hacia abajo, para marcar el remate final.

La mula trae una campana, cuyo tintineo se escucha en medio de las filas de danzantes, y es el equivalente equino del “viejo de la danza”. “Cuando se encabrita, la mula embiste a los caballos para que se corrijan”, de manera similar al desempeño del viejo de la danza con los danzantes. A diferencia de éste, no hace bromas orales, sino “chistes con el movimiento”: se rasca contra un pilar de la enramada; se echa en el suelo y se niega a caminar; tira el recipiente del agua; embiste a los niños y al público; se aloca y forcejea con el jinete, quien trata de tranquilizarla con gritos vaqueros. La mula va acompañada de la mulita con su campanita al cuello, montada por un niño; el potrillo es representado por un niño preadolescente. La recreación animal de los componentes humanos de la danza de pluma es perfecta.

Además de que los pasos de danza emulan el trote, el galope y la carrera ecuestre, ciertos sones como El Cabeceo, El Remolino y La Media Vuelta, así como coreografías en círculo, están relacionados con movimientos del caballo en la vida vaquera, mezclados con la kinesis ritual y simbolismo de la danza de pluma. El ejemplo más arquetípico sería el Son del Corral, un juego de la danza “donde andan lazando, y lazan o tumban a la mula; hacen *risiones*”.

Más que reproducir el mundo real, estas actuaciones rituales lo recrean con un registro hiperrealista por medio del drama y el juego, en el acto mismo de la ejecución dancística, haciendo vivir emociones intensas al público. En muchos sentidos, son semejantes a los juegos rituales analizados por Hamayon para el caso siberiano, cuando señala el papel fundamental del gesto “un medio de comunicación apto para unir especies diferentes” en la acción lúdica, ya que: “Jugar, en la realidad, con un animal y jugar, en contexto ritual, con espíritus son dos formas de “hacer como” de las especies diferentes y de comunicar con ellas ([1995] 2011: 109).

Hamayon, en una nota a pie de página, conjetura: “sería interesante ver si una misma sociedad practica los dos tipos de combate” ritual: el de humanos que imitan animales y el combate

entre animales organizado en ritual por los humanos, ya que el primero “no tiene el mismo alcance simbólico” que el segundo (*ibid.*).

En los casos analizados en esta tesis, se registran ambas modalidades, unas en el contexto ritual propiamente dicho y otras el contexto lúdico-social de las fiestas patronales (coleaderas, peleas de gallos), en el cual el juego se ritualiza<sup>199</sup> por contigüidad espacial y temporal con la festividad religiosa.

En el contexto ritual, los humanos representan animales en dos variantes: a) los danzantes personifican animales individualmente (paso de tildío) y como cuerpo colectivo (víbora); b) el viejo de la danza y los danzantes de caballitos se caracterizan como seres transespecíficos mitad humano-mitad animal.

Los combates rituales tienen tres variantes, como sigue:

<b>Cuadro Núm. 7: Combates rituales entre humanos y animales y sus variantes.</b>			
<b>Caso</b>	<b>Humano vs. animal</b>	<b>Animal vs. animal</b>	<b>Animal vs. humano</b>
Los danzantes toread al “toro”.	X		
Los danzantes representan a la víbora que es combatida por el viejo, un ser híbrido.		X	
Los danzantes representan a los pollos. El Monarca combate contra los viejos por su defensa.	X		
La mula de la danza de caballitos embiste a la gente del público.			X

En el contexto lúdico-social, es decir en las coleaderas y rodeos vaqueros, el combate es entre jinetes y animales, o sea humano vs. animal. En las peleas de gallos y carreras de caballos, los animales compiten o combaten entre sí, como extensiones simbólicas de sus dueños en función de un juego de prestigio masculino (*cf.* Geertz, [1973] 2005). Aquí el combate es animal vs. animal. En suma, los combates lúdicos pueden ser humano vs. animal, o bien, animal vs. animal.

<sup>199</sup> Esta idea la comenta Lévi-Strauss en el capítulo “La ciencia de lo concreto”, ([1962] 2003: 55-56).

Gallos y caballos reciben nombres propios o apodos en las competencias. Los animales rebasan su condición de objetos utilitarios y, como extensiones humanas, se convierten en sujetos transitorios de prácticas rituales:

[A] Los gallos los soban el cuerpito de la cabeza hasta la cola; le ensalivan la cresta; lo santiguan, y enseguida a pelear. El gallo muerto lo dan a los perros o lo tiran al monte (Julio Mata).

El juego de “El gallo enterrado” es un juego de virilidad. Consiste en una competencia, en la cual varios jinetes, uno por uno, al correr con su caballo intentan sacar a un gallo que se encuentra enterrado en el suelo. En este caso el gallo se convierte en objeto.

El caballo también es contagiado del humor corporal de su dueño antes de una carrera, mediante el rito de masajear sus extremidades, o cuatro esquinas:

El dueño le da una sobada en las manos, en las patas, en las ancas, y una palmada. Y arrancan... (Julio Mata).

Las carreras y juegos conexos a las fiestas patronales evidencian más claramente ser parte del ámbito religioso en las peregrinaciones a los santuarios-sierra, donde no hay duda del tiempo y el espacio sagrados, ya que ahí se verifican combates en lienzos charros construidos ex profeso.

Desde la perspectiva del juego como combate, la idea de la lucha entre animales aparece metaforizada en las identidades corporativas de los equipos de fútbol. Un equipo del municipio de Cuencamé se autonombra, “los estoques de Ocuila”, el nombre local del ardillón de las rocas (*Spermophilus mexicanus*).

Hamayon señala que las especies animales involucradas en ambos tipos de combates rituales son “rumiantes, cornudos y gallináceas” (*ibid.*). A su lista habría que agregar equinos y aves rapaces, ya que, en nuestro caso de estudio, el caballo no es rumiante y el gavilán no es gallinácea sino ave rapaz.

## **Conclusiones**

En virtud de la continuidad esencial de las interioridades, manifiesta en la polaridad doméstico-montuno, que atraviesa distintos órdenes de existentes, se puede determinar el predominio de una identificación animista. Por otra parte el sistema simbólico revela un componente totémico derivado de la identificación de hombres, caballos y ganado con un rasgo corporal común: el hueso de la cruz, así como de la identificación de los humanos con elementos naturales de un ecosistema específico (cerros, lagunas, sierras, llanos, mezquiales). A estos modos de identificación se superponen rasgos del naturalismo, provenientes del modelo colonizador: el hombre es el rey de la creación.

En contraposición al discurso antropocéntrico, la praxis cotidiana revela al rancharo como copartícipe de un *continuum* ontológico, y como equivalente en estatus a los demás existentes, dato visible en la danza ritual.

En la fenomenología animal ranchera, emergen las siguientes constantes:

a) En general, los animales son percibidos como poseedores de saberes propios de la especie, conocimiento predictivo, intuición metafísica, capacidad de comunicarse entre sí, compartir códigos de comunicación con los humanos, entendimiento con el cosmos y agencia.

b) La noción de cuerpo permea el sistema de relaciones simbólicas: oralidad, predación, contagio de humores, metamorfosis, condición liminoide, etcétera.

c) La alimentación está ligada a un ámbito ontológico: ser carnívoro implica un nexo con lo salvaje; comer carroña se vincula a la muerte; comer maíz, frijol, forraje cultivado o comida cocinada está asociado a lo doméstico.

d) La diferenciación entre animales ordinarios y extraordinarios se basa en su carácter pacífico o depredador; tipo de alimentación, singularidad corporal, anormalidad biológica, comportamiento extraordinario o humanizado, y espacio que habitan.

e) Lo bendito o pacífico está vinculado con la divinidad, lo diurno, lo blanco, lo doméstico y la alimentación no carnívora.

f) Lo maldito o disruptivo está asociado a la transgresión divina, lo nocturno, lo negro, el monte y la alimentación carroñera.

g) Se atribuye agencia cósmica a ciertos animales como el coyote (hipnotizar a las gallinas, aullar a la luna), el venado (oír con la pezuña), o el tlacuache (fingir la muerte).

h) Animales de fuerte temperamento sexual como el toro, el gallo y el guajolote se asocian con la fertilidad.

i) La disrupción de la cadena trófica: cazar presas más grandes que el predador (vg. lobo-burro, coyote-venado, leopardo-caballo) otorga un carácter peligroso a ciertos animales.

j) Los animales híbridos, producto de la cruce entre clases diferentes, están connotados como seres liminoides.

k) Un animal requiere de una comunidad de identificación. En el rebaño o en el corral, los animales pueden formar comunidades sociales intra e inter-especies, adoptando comportamientos incluyentes o excluyentes.

l) Algunos seres humanos (brujas) pueden transformarse en animales (tecolotes), o ser considerados animales (padre incestuoso). La transgresión ontológica los coloca en las antípodas del ámbito humano.

m) La intersubjetividad entre humanos y animales conecta simbólicamente los cuerpos: pastor-rebaño, jinete-caballo, ama de casa-animales de corral.

n) La vida social se proyecta a la esfera animal y viceversa.

o) En el plano mítico, los animales son parlantes y tienen interacciones con humanos y seres divinos.

p) El espíritu animal aparece hipostasiado –esencializado– en el ámbito ritual: personajes (viejos de la danza, caballitos), sones, juegos de la danza, objetos de la danza (cuero de tambora, cuerdas de violín) y la Reliquia (puerco, res, borrego o chiva).

q) En las prácticas terapéuticas y lúdicas, los animales son usados como elementos curativos, extensiones humanas y objetos simbólicos. Las cualidades sensibles de los animales son objeto de simbolización aplicando los principios de homotecia o polaridad.

Un día, al iniciar su explicación sobre los animales, don Rito hizo una evocación: “Ellos [los antiguos] decían que la gente iba a andar como arañas [en la bicicleta] y que iban a volar por los aires [en los aviones]. Esta forma de asociar cualidades sensibles de animales a objetos<sup>200</sup> sigue vigente; los lugareños denominan “el mosco” al helicóptero federal que sobrevuela la región.

---

<sup>200</sup> En Santa Clara, con el advenimiento del teléfono, una señora decía “hablan por la hebra”.

## 9. Tiempo, cosmos y ritual

En los capítulos precedentes se hizo una revisión de los mundos simbólicos que componen la vida ranchera relativos a la persona, la parcela, el mundo natural y el ámbito social. Cada uno de ellos reveló sus conexiones internas y, en ciertos casos, fue posible establecer interrelaciones mutuas y nexos con el ámbito ritual. Con objeto de redondear este recorrido y completar así una visión holística sobre la cosmología ranchera, presento ahora la construcción simbólica del tiempo, a partir de las relaciones entre los ciclos agroganadero, meteorológico y el calendario religioso, con algunos datos astronómicos. Este sistema de relaciones complejas tiene como telón de fondo la relación cuerpo-cosmos. Tres premisas guían el análisis: a) la construcción simbólica de tiempo se funda en el mundo natural; b) cuerpo humano y cosmos forman un continuo interdependiente, y c) en el ritual, el cuerpo funge como operador simbólico del tiempo.

Sobre la noción de tiempo sólo haremos una breve introducción, ya que esta categoría requeriría por sí misma un estudio profundo de otro orden que queda fuera de la demostración actual. Nuestra aproximación incluye como temas prominentes el tiempo meteorológico y el tiempo ritual. En el aspecto teórico, me adscribo a los planteamientos de Gell, para quien el estudio del tiempo sería un análisis sobre la conceptualización de las relaciones de temporalidad (1992: 54), autor que también postula, para el régimen de producción campesino de la sociedad tradicional, una visión cíclica del tiempo derivada de las ligas entre mundo natural, practicalidad y ritual:

La vision 'cíclica' del tiempo no es, en origen, una actitud ritual, sino una actitud que surge de un cierto tipo de practicalidad, la practicalidad del campesino o granjero de subsistencia. Transmutada en el ritual, esta actitud se expresa por medio de la celebración de fiestas calendáricas las cuales representan el año agrario de manera ideal como regular, repetitive y presidido por dioses más o menos confiables y benevolentes, los cuales deben ser reconocidos y propiciados (Gell, 1992: 85, 91).

Me adscribo a la concepción geertziana del calendario no como un esquema de medición del tiempo, sino como un mecanismo cultural para "marcar y clasificar las modalidades cualitativas en que el tiempo se manifiesta en la experiencia humana" en distintos órdenes (Geertz, [1973] 2005: 323), o en palabras de Gell, un sistema de acción enfocado a la observancia ritual (Gell, 1992: 73).

Otros dispositivos conceptuales que implícitamente guían mi análisis son: los esquemas de la práctica (Descola, [1996] 2001: 106), la acción ritual y su interdependencia con otros dominios de la vida cotidiana (Bell, 1992: 220), el sistema de transformaciones entre sociedades próximas y

lejanas (Lévi-Strauss, [1964] 2010: 11), y la noción de agencia de ciertos objetos en virtud del tiempo objetivado en ellos (Gell, 1998).

En nuestra región de estudio, históricamente determinada por la trashumancia, la dislocación territorial y la migración cíclica, se escucha decir que “el tiempo va caminando”, “el sol camina”, “las estrellas caminan” o “nosotros caminamos por lunas”. Por una parte, estas metáforas espacio-temporales acusan un estatuto ontológico acerca del tiempo que pone en relación lo humano con lo astronómico, y por la otra, apuntan a una dialéctica entre base sociocultural e individuo. La noción de movimiento permea el discurso sobre el tiempo: “ya acabó su camino”, cuando alguien fallece,<sup>201</sup> o bien “yo me voy a morir andando” según pronosticó una señora. El tiempo emerge como entidad activa, corporizado en expresiones como: “Ya entré a los 56 años”, en oposición al “ya cumplí 56 años” que alude a un ciclo concluido o un tiempo caduco. Si el tiempo camina, entonces también da vuelta: “en enero ya es vuelta de año”, “nos *vuelteamos* al rato”, expresiones que denotan su carácter cíclico.

Esta idea de movimiento,<sup>202</sup> a veces apareada con la noción de agencia, se manifiesta en el plano meteorológico en glosas donde el tiempo aparece antropomorfizado y con carácter performativo: “ai viene l’agua”, “ya entradas las aguas”, “ya salió la Canícula”, “lo agarró la creciente”, “l’anda siguiendo l’agua”, “el aire me aventó p’acá”, “el tiempo está rabioso”, “el tiempo está calmoso”, “¿y si no me reconoce el clima... me vaya a enfermar?” Esta lógica discursiva es constante.

### **El tiempo y su espectro cualitativo**

La primera distinción cualitativa respecto al tiempo se revela en el orden meteorológico-estacional. Conforme al clima extremoso de la región, la variación estacional está definida por dos temporadas: “la seca” y el “tiempo de aguas”. En San Marcos, cada una aparece representada en el plano ritual por una danza de hombres (mayo), y de mujeres (diciembre). A esta definición se yuxtapone la subclasificación de los “tres tiempos” o temperaturas: “heladas, aires y aguas”, los dos primeros incluidos en la estación seca. La terminología meteorológica define unidades climáticas alternas o intermedias como: “la calor” y “los fríos”, o “la Canícula” y “las aguasnieves”. Es menos frecuente escuchar las categorías occidentales de primavera, verano, otoño e invierno referidas a las estaciones, a pesar de sus menciones en los noticieros meteorológicos de la red televisiva nacional que los lugareños ven por las noches.

---

<sup>201</sup> Una concepción semejante, “el camino de la vida” se registra entre los mexicaneros de Durango (véase Alvarado, 2004: 81, 297 y 299).

<sup>202</sup> Un ejemplo de la materialización de la idea de movimiento es la nomenclatura de los vehículos automotores como “muebles”, cuya etimología deriva del verbo mover.



Cada época del año ranchero está definida por las labores del campo: en la temporada seca, barbechar, rastrear, estercolar, es decir, preparar la tierra; en abril-mayo, seleccionar la semilla y bendecirla el día de San Isidro; sembrar después de la primera lluvia intensa, ya sea en junio o julio; rajar los surcos, hacer las escardas en intervalos de 22 días<sup>203</sup> y los desyerbes posteriores a las lluvias, y si todo sale bien, levantar el frijol a fines del verano o principios del otoño, según la temporalidad de las aguas. Luego, el *secado*, la *parva* y el encostalado, entre noviembre y diciembre; y por último, la venta, si hay precio razonable para el frijol.

El ciclo agrícola se intercala en los intervalos del ciclo ganadero: vacunar, forrajear, encorralar, echar los sementales, desahijar las vacas, marcar el ganado, herrarlo, echar los animales a los agostaderos y vender los novillos (véase Apéndice Núm. 1 sobre el calendario agroganadero). En la primera mitad del siglo XX, el pastoreo de grandes rebaños de borregas, involucró la *trasquila* dos veces al año, un evento familiar y comunitario. La cadena laboral de la lana continuaba en la manufactura de sarapes y concluía con su comercialización. De ahí la importancia de la feria ganadera hacia el penúltimo mes del año, una oportunidad de realizar el intercambio comercial de los productos de la región, amén de intensificar las relaciones intercomunitarias.

Como vimos en el capítulo sobre la parcela y la lluvia, especialmente el inicio de la época de siembra involucraba la ejecución de rituales ligados con la cruz. Un informante reporta la práctica de echar trocitos de pan de Semana Santa en las plantas en cada fase crítica del ciclo de vida del frijol. Así pues, el ritual aparece ligado al mundo vegetal, por una parte a la tierra como entidad generadora, y por otra, al ciclo de la planta, de forma análoga al ciclo humano.

En la vida ranchera, el *tiempo estacional* corre paralelo al *tiempo sideral*, marcado por el movimiento cíclico del sol, la luna y las constelaciones, de gran influencia en el ciclo hidrológico. Otra distinción está constituida por el *tiempo social*,<sup>204</sup> que toca varios órdenes: productivo, religioso y cívico.

El *tiempo ordinario* corresponde a las actividades diarias y está connotado sobre todo por el orden laboral.

El *tiempo extraordinario* corresponde al orden ceremonial: los calendarios religioso y cívico. En el calendario religioso figuran las actividades vinculadas con el santoral, ya sean patronales o conmemoraciones mensuales; los desplazamientos interregionales con motivo de fiestas religiosas o peregrinaciones, así como las visitas a santuarios distantes y conmemoraciones religiosas

---

<sup>203</sup> La fecha de cierre de siembras, 22 de julio, coincide numéricamente con los intervalos posteriores en que se realizan labores agrícolas, cada 22 días.

<sup>204</sup> El tiempo social sería un tiempo definido tanto por las relaciones formales (Evans-Pritchard 1940: 107) como por la interacción diaria (Bourdieu 1977: 5-8) (citados por Herzfeld, [1947] 1991: 6).

nacionales. El calendario cívico está conformado por el aniversario del pueblo, los eventos escolares, los días de faena colectiva y las fechas cívicas regionales y nacionales. Al orden ceremonial hay qué agregar los rituales del ciclo de vida humana, que marcan hitos de la existencia desde el nacimiento hasta la muerte.

Al estar en consonancia con los ciclos humano, agrícola, ganadero, social, meteorológico e incluso astronómico el ritual aparece como el dispositivo simbólico que concentra las dimensiones ontológicas más significativas de la comunidad ranchera.

El ritual, por su densidad semántica, debería permitirnos decodificar estos significados acumulados, transformados o reificados a lo largo del tiempo, de forma aproximada al análisis que el dendrocronólogo hace respecto a los anillos de los troncos arbóreos, cuyo espesor determina si ciertas épocas estuvieron marcadas por ciclos de lluvia o de sequía. Este ejercicio hermenéutico se hará con relación a algunos aspectos simbólicos de la danza, en la última parte de este capítulo.

### **La construcción animista del tiempo**

El lenguaje ranchero revela la analogía entre temporalidad biológica y humana. La expresión “Ya estás muy *choal*” equipara la vejez con un grano de maíz seco. De ahí la distinción generacional entre “los viejos” y “los nuevos”. Aquello que no tenga relación con el orden natural de la vida es ignorado. Ignorar el horario de verano que por disposición federal se aplica desde hace algunos años en nuestro país se explica por su falta de vinculación con la agenda agroganadera.

¿Cómo se marcaba tradicionalmente el transcurso del tiempo y sus divisiones antes del advenimiento de los relojes? El desglose de un ciclo temporal, como el de un día, podría arrojar pistas para analizar ciclos mayores, como el anual.

En tiempos pasados los queños se orientaban: “con las estrellas, con el horario de los camiones y la posición de la luna y el sol”. Es decir, por indicadores naturales como el sol, la luna, las estrellas o el canto de los gallos, señales emblemáticas de la vida ranchera. “La Guía, el Lucero [Venus], esas [estrellas] aparecían, era como el reloj, la hora en que salía la gente a la labor”. Los días podían ser simbolizados con piedras de hormiguero, como fue el caso de las mujeres queñas del siglo pasado que por cada día de retiro espiritual pusieron una piedrita en un frasco y, al término, “las mandaron a Roma”. En Juan Aldama, las campanas del templo, el epicentro espiritual, marcaban los momentos del día en la vida cotidiana:

*Con franciscano templo  
colonial campanario  
vas desafiando el tiempo*

*oh pueblo centenario.*

(José Luis Acosta Larios, nativo de Juan Aldama)

Una informante sanjuanera recuerda las protestas de los ciudadanos cuando quitaron el reloj de sol, colocado sobre una columna de cantera en el atrio del templo de San Juan Bautista, reacción que denota su importancia y uso colectivo en la segunda mitad del siglo XX. En ello se advierte un vínculo entre espacios ceremoniales y dispositivos para marcar el tiempo. Algunas personas calculaban la hora del día al observar la sombra proyectada por las canaletas en la fachada de las casas. ¿Podría ser la Santa Cruz colocada al centro de las labores de San Marcos sobre una base triple-escalonada, un *gnomon*<sup>205</sup> que adicionalmente a su función ritual, era usado para calcular el tiempo por medio de la penumbra solar?<sup>206</sup> No hay exégesis al respecto. Sin embargo, en abono a esta hipótesis, Flores, Hers y Porcayo indican que entre las formas de marcadores astronómicos existe la de los cuadrados concéntricos (2008: 265) y ésta es precisamente la forma que tiene la pirámide terraceada del madero vista cenitalmente. Por otro lado, entre los pastores, quienes solían orientarse por los astros,<sup>207</sup> existió la costumbre de observar las estrellas por su reflejo en una tinaja natural de la sierra o en un charco de agua,<sup>208</sup> una modalidad de contemplación indirecta del firmamento. A la luz de la oblicuidad de algunas prácticas rituales y sociales, podría esgrimirse una hipótesis similar respecto a la observación indirecta del sol utilizando dispositivos de sombra.

La segunda clase de indicadores temporales se define, aún en la actualidad, por la agencia humana, entre los cuales identificamos, en San Marcos, los laborales, alimenticios y rituales: vehículos que llegan a horas fijas, como *la troca* de las tortillas y el camión de la maquiladora; tractoristas que enfilan hacia las labores, los pastores y ordeñadores; las horas de *almorzar*, comer o cenar; y las campanadas del templo que anuncian el rosario vespertino entre semana, o la misa del domingo. En suma, cada división del día está señalada por un acontecimiento o una señal. Ya hemos hecho referencia a esta lógica de lo concreto en capítulos anteriores, al explicar las señales

---

<sup>205</sup> Gnomon.- Antiguo dispositivo astronómico de sombra (DRAE).

<sup>206</sup> Arturo Gutiérrez señala que en el contexto huichol los postes y orificios de la arquitectura de sus adoratorios tradicionales operan “bajo el principio de los *gnomons* arqueológicos” refiriéndose a las columnas y orificios encontrados por Witmore en Alta Vista y Teuchitlán (Gutiérrez, 2008: 308).

<sup>207</sup> En la generación actual existen personas que se orientan por las estrellas. Es el caso de un *expollero* en San Marcos, que por años transportó migrantes queños a distintos destinos de la Unión Americana y se auxiliaba de las estrellas durante los trayectos carreteros. Naturalmente, este conductor admite que también usó mapas para ubicar las calles de los domicilios específicos. Una canción cardenche de la vecina Región Lagunera hace referencia a esta práctica: “*Traigo de guía/ hasta llegar a mi tierra/ las Cabritas, los Tres Reyes/ esa Estrella Marinera*” (SECyD, 1993: 79).

<sup>208</sup> Al ver las estrellas en una tinaja se aplica el principio holográfico de que un fragmento reproduce el todo.

fenológicas, la fenomenología de los apodos y los nombres topográficos, así como las taxonomías vegetal y animal.

El tiempo y su decurso aparecen asociados a un objeto, ya sea celeste, animal, vegetal, humano o divino, o bien a un acontecimiento. Una encarnación de los “distintos tipos de agencia que gobiernan el cosmos”, como diría Viveiros de Castro (2007: 163). ¿Estamos frente a una visión animista del orden temporal? Según Lévi-Strauss, algunos objetos expresan “el ser del tiempo” ([1962] 2003: 208).

En nuestra región de estudio, los ejemplos más paradigmáticos de asociación vegetal con el santoral son las *manzanitas sanmiguelenas* y las *peritas sanjuaneras*, cuya nomenclatura data de la época colonial (cfr. De Vergara [1777] 1994: 18).<sup>209</sup> Su producción en los huertos coincide con las festividades de San Miguel Arcángel (29 de septiembre) y de San Juan Bautista (24 de junio). Estas manzanitas y peritas, que deben su nombre a su pequeño tamaño, constituyen señales frutales que marcan la estación lluviosa de San Juan<sup>210</sup> a San Miguel. En este caso el tiempo aparece fitomorfizado, es decir, connotado por eventos vegetales que simbolizan un orden cíclico.

A la inversa, el tiempo puede ser connotado por la aparición de un ser humano. Un informante de la localidad de Morelos narra que sus padres no tenían casa y andaban acampando de pueblo en pueblo, hasta que decidieron quedarse en el ranchito donde nació él. En otro caso, un hombre llamado Isidro, nacido el día de San Isidro Labrador, era consultado por los rancheros sobre el pronóstico de las lluvias, el tiempo oportuno de las siembras, y se dedicaba a curar “animales matados”.<sup>211</sup> En cierta forma encarnaba las cualidades que se atribuyen a San Isidro, divinidad a quien se solicita el socorro agrícola y la salud de los animales.

Esta antropóloga entró a la sacristía del templo de San Marcos justo cuando una religiosa bendecía el cuadro nuevo de San Miguel Arcángel a la dueña de la imagen. Al terminar el rito, la dueña del santo salió de la sacristía hacia el atrio e informó a la primera que por haber entrado al templo en el momento de la bendición le correspondía ser la madrina del santo.

---

<sup>209</sup> En el Real de San Pedro de los Chalchihuites, una fuente colonial hace referencia a las peras de junio y las manzanas de San Martín y de San Juan; las primeras “[...] pera [...] la que se llama chica trae su fruto por el mes de junio hasta todo julio [...] Manzanas llamadas de San Martín o chatas [...] traen su fruto por el mes de septiembre y tienen duración hasta el mes de diciembre y enero; también otras manzanas que se llaman de San Juan, las que son muy dulces y tienen poca duración” (Sáenz de Ontiveros, [1777] paleografiado por Arenas, 2009: 173).

<sup>210</sup> Las lluvias de fines de junio llegan del este.

<sup>211</sup> Los animales “matados” son los equinos que ya no podían dar paso por las llagas causadas por el excesivo roce de las monturas en el lomo y los costados.

Algunos eventos disruptivos fungen como señales de cambio: “Si se cae una tortilla al suelo... o si el fuego chilla,<sup>212</sup> se va a recibir una carta o una noticia”.

La señal puede ser una desgracia reiterada, como en el caso de un hombre que por tres años sufrió accidentes a principios de mayo, siempre fuera de San Marcos, y resolvió conjurar la aciaga recurrencia mediante el expediente de permanecer en su pueblo para esa fecha y sostener el Santo Madero en cada fiesta. “Nada malo puede pasarme. Es su forma de decirme que quiere que yo esté aquí con Él”.

Otra señal puede ser un cadáver encontrado al azar. A un hombre le ocurrió mientras transitaba por el monte y afirmó que al verlo “se le reveló su papá, ya que seguramente él había muerto de esa forma”.

Entre las plantas silvestres que marcan fases del año figuran el huizache, el mezquite, el maguey o las tunas. La gente dice “ya florearón los huizaches”, “ya es tiempo de quiote”, “ya viene el tiempo de las tunas”, “es tiempo de nopales”. Entre las cultivadas, son de importancia cultural el maíz, el frijol, la calabaza y en menor grado, el maguey.

En relación con los productos de la tierra, cada temporada del año se caracteriza por las vendimias populares: de Cuaresma al final de las aguas, el quiote [corazón del maguey] horneado, ya sea natural o en piloncillo. En Semana Santa, la miel de maguey para las *torrejas*, así como los panes de trigo y maíz, hechos en el cocedor, bendecidos después de llevarlos en procesión en torno al templo o en el altar, durante la misa de Resurrección. En junio, las *peritas sanjuaneras* y el pan ranchero de cocedor que se intercambia el Día de San Juan Bautista. De junio a septiembre, distintas variedades de tunas. Para el decenario de San Miguel Arcángel, el 29 de septiembre, las *manzanitas sanmigueliñas*. Al final del verano, los elotes de temporal y las semillas de calabaza que se venden los domingos y en las fiestas patronales. Y, por último, la caña troceada, que se consume en Semana Santa, el Día de Difuntos y el Día de la Virgen de Guadalupe.

A la luz de este campo de relaciones, la noción *emic* del tiempo estaría construida a partir de una combinación de eventos derivados de la agencia humana, así como de señales, de orden material o abstracto, cuya aparición cíclica o concurrente dota de significado a cada fase temporal.

### **El tiempo cíclico**

La encarnación del tiempo cíclico en la vida humana se trasluce en la expectativa de algunos abuelos de que alguno de sus nietos lleve su nombre. En la esfera religiosa, se espera la recurrencia, ordenada y exacta del evento primordial como garante de los principios de orden, simetría y continuidad del cosmos. Esto se advierte en el cuidado que suscita la fiesta patronal

---

<sup>212</sup> En el contexto mexicano, el fuego que silba anuncia una visita (Alvarado, 2004: 306).

anual y en la observancia de las conmemoraciones mensuales a los santos. Cualquier evento inesperado asociado a las fiestas puede indicar desequilibrio. En 2011, el ultraje a la vitrina de la Virgen de Guadalupe, en la Sierra de Rayón, –adjudicado a miembros de un cartel, o bien de una adscripción religiosa distinta a la católica– ocasionó la interrupción de sus conmemoraciones mensuales y fue comentado con el antecedente del caos provocado por una vaca el año anterior:

Antes cada mes, el día 12, la gente iba en sus *trocas* a la Sierrita, le rezaban, le cantaban, era como un día de campo. Pero desde que están esos hombres [Los Zetas] ya se la trajeron [a la Virgen] para acá [al pueblo]. El año pasado [en la fiesta serrana] se les salió una vaca en el lienzo, carrereó gente, aventó gente del potrerito (anónimo, 2011).

Expresiones como “El año non es más malo que el par” sugieren la idea de equilibrio equiparada a la paridad, y la idea de incompletitud analogada a la imparidad; ambas como alusiones implícitas del cuerpo.

Los eventos extraordinarios estacionales también constituyen presagio.<sup>213</sup> Como premoniciones de la sequía del año 2011 –inédita desde 1941– las mujeres de San Marcos hicieron notar que las azucenas de sus casas habían florecido por un calor precoz de enero, y no como es usual, en la primavera. Ese año, el 4 de febrero, se presentó una *helada negra*<sup>214</sup> que abarcó una amplia región del norte central de México. La capa vegetal se *quemó* y hubo una gran mortandad de árboles en los campos y las ciudades. Al respecto, una persona de Rayón señaló: “yo nunca había visto que los pirules se secaran, hasta ahora este año”.

La noción de tiempo cíclico está entrando en crisis por el cambio climático, advertido sobre todo por los informantes más viejos que notan la desaparición paulatina de las señales meteorológicas:

¡No ha llovido, señorita, por eso estoy triste...! [Solloza.] No podemos sembrar... ¡Mi ganado...! Tantos años navegar con él, y ya no hay pastura, se acabó la avena. ¿Qué les vamos dar de comer...? ¡Mejor me hubiera muerto: ‘ojos que no ven corazón que no siente’! En el ‘57 hubo una sequía; se perdió mucho ganado... Señorita, ¡no llueve!, ¿qué vamos a hacer? Por eso lloro... Antes yo montaba mi caballo y me llevaba mi ganado a la sierra; hoy ya no puedo, ¡mis piernas no me responden! Ya no nace la nube vaca; ya no se oye el trueno del Cerro Apaseo... el trueno se acabó. ¡Todo ya se acabó! (Simón Gutiérrez, 8-VII-2011).

---

<sup>213</sup> Recuérdese el evento de los burros con “mal de malacate” que los hacía girar continuamente y cuya enfermedad fue conjurada por medio de la creación de la danza de pluma en el Barrio de las Flores de Juan Aldama.

<sup>214</sup> Al igual que en otros existentes, en las heladas encontramos una polaridad cualitativa –negras y blancas–, las primeras *quemán* y las segundas *hielan*.

La sequía de 2011 ocasionó la migración de familias, sobre todo de la cabecera de Santa Clara, a zonas de refugio con parientes de ciudades como Torreón y Gómez Palacio. El desorden meteorológico se refleja en la dislocación del orden cotidiano.

### **Los ciclos agroganadero, meteorológico y religioso**

El calendario que compendia los ciclos productivos, meteorológico, las fiestas religiosas y las peregrinaciones de los queños (véase Apéndice núm. 1), puede ser útil para ver cómo la caracterización del tiempo está atravesada por la concatenación de varias dimensiones. En el ciclo meteorológico, las señales de orden acuático, ctónico, celeste, vegetal o animal operan como señales del tiempo ya sea para todo el ciclo anual, o bien, entre divisiones particulares. Esta dimensión aparece relacionada con el santoral en ciertas transiciones del año.

En las antiguas velaciones al Divino Rostro, una vigilia sagrada efectuada la noche del 31 de diciembre al 1º de enero, la aparición de una nube, un viento, una claridad o una *borrasca*, dependiendo de su dirección cardinal, era señal del tiempo que regiría el año nuevo. Las aguasnieves como mini-estación lluviosa dentro de la estación seca,<sup>215</sup> en enero, preludian, por su cuantía, la gran estación lluviosa del verano. Por otra parte, “Si llueve en enero, pueden tardarse las aguas más”.

En febrero, el levantamiento del Niño Jesús, en La Candelaria, connota con sutileza la reactivación del ciclo solar. El volumen de las aguas por venir es indicado en febrero por señales vegetales o animales, porque si el huizache florea “nomás de un lado, el año va a ser *remendao, parchao*” o si “la rata ruñe el nopal en el monte a mitad de planta, es malo el año”. En marzo, la fiesta de San José connota la temporada de aires, y su emblemático cetro florido, como preludio de la primavera, da nombre a la vara de San José (*Alcea rosea*), planta del norte central mexicano.

En abril, en la transición de la época seca a las primeras aguas, el Cerro Apaseo funge como señal ctónica y su bramido es consonante con el sonido del trueno del rumbo de Río Grande, al sureste, orientación que corresponde al nacimiento del río Aguanaval, cerca de Plateros, donde la nube toro y la nube vaca emulan con sus periódicos ayuntamientos celestes la época de brama del ganado terrestre. Un paralelismo animal que evoca la polaridad acuática-celeste entre el *chanlagarto* y la nube lagarto. Como correspondencia simbólica, en el cielo de la tercera semana de abril es observable la constelación de Tauro, cuyo ojo es la estrella Aldebarán, y sus cuernos en forma de “V”, el asterismo formado por Las Hiades.

La Santa Cruz, además de conjurar con el signo de la cruz el umbral del tiempo húmedo, potencialmente peligroso, marca la transición del tiempo seco –una llovizna el 3 de mayo, como

---

<sup>215</sup> A su vez, la Canícula sería la microestación seca dentro de la lluviosa. Entre aguas-nieves y Canícula hay una relación de polaridad.

ocurrió en Rayón en la edición 2011, y en San Marcos el 5 de mayo de 2012-. Por su parte, San Isidro Labrador, simbolizado con un arado de bueyes y un guaje de agua, envía la primera *agüita* el 15 de mayo, fecha en que la constelación de El Alacrán (*Scorpius*) se observa en el horizonte surponiente. Estas gotas inaugurales son señales de la estación lluviosa. La nube vaca, en mayo, y en junio junto con Las Cabrillas (*Pleiades*), anuncian las *primeras aguas* necesarias para la humidificación de la tierra y el inicio de las siembras, sobre todo antes del 22 de julio, fecha de cierre de cultivos establecida para salvaguardar las plantas de las heladas tempranas.

La luna opera como señal astronómica de la Canícula de julio, dependiendo de si entra con lluvia, o seca. Por su parte, el canto del pitacoche, a veces escuchado al anochecer, es señal animal del viento que antecede a los aguaceros, traídos con ayuda de los gritos de las urracas<sup>216</sup> (*Quiscalus mexicanus*), a lo largo de la estación lluviosa. A ello se agregan las señales de los animales de los tres niveles cósmicos, a los cuales nos referimos extensamente en el capítulo sobre las lluvias.

Julio aparece acompañado de las golondrinas, peregrinas lejanas que vienen a anidar. La Canícula debe su nombre a una constelación no mencionada en la región de estudio, pero que se evidencia en el horizonte oriental por la aparición de la estrella Sirio, la más brillante de *Canis Major*. El fenómeno canicular suscita el comentario sobre el *castigo* que representa para las plantas, su tristeza, así como el carácter infeccioso de las heridas que ocasiona. La salida de la Canícula está marcada por San Bartolo, el 24 de agosto, día de “un aire del caramba” que en la generación anterior hacía que la gente mayor se encerrara en sus casas. Era anunciada por un mediador inframundano –“el diablo anda suelto”– indicando la proximidad de un tiempo peligroso, connotado en el ámbito celeste por la presencia de nubes provenientes del mar que podrían ocasionar *encuentros de nubes, culebras de agua o aguaceros tempestuosos*, acompañados de rayos y truenos. Estos fenómenos meteorológicos extremos ponen en peligro el desarrollo de las plantas cultivadas, así como la vida de personas y ganados.

A mediados de septiembre, *las agüitas eloterías* anuncian la llegada del jilote o maíz joven. Este mes nace El Lucero. En la región, dos fiestas importantes signan el periodo: el día 14, el Cristo de la Santa Veracruz en Río Grande, y el día 29, el Arcángel San Miguel en Miguel Auza, constituyen señales de los aguaceros postreros. En octubre, las últimas lluvias de la Sierra de Santa María señalan el recogimiento pluvial de vuelta al origen ctónico y, por ende, suscitan la peregrinación de agradecimiento por los dones recibidos. Ello confirma el carácter inverso de la peregrinación de mayo, para solicitar el favor de las nubes y las aguas. Entre otros, las divinidades, ya sean Vírgenes, Cristos o santos, operan como señales climatológicas sobre todo en la estación

---

<sup>216</sup> En el contexto cora, se baila la Danza de la Urraca a lo largo de la estación de lluvias (véase Ramírez (2003: 387).



lluviosa. La luna llena de octubre, la más imponente del año, así como la fiesta a San Judas, el 28 del mes marcan la transición entre el cierre de las aguas y el inicio de la estación seca.

Los últimos meses del año ralentizan el ritmo ceremonial, en oposición a la tensión ritual expresada en el verano. Noviembre está definido por la feria ganadera que coincide con la conmemoración a los difuntos. En diciembre, la celebración guadalupana del día 12 es la contraparte mariana, en época seca, de las fiestas a las vírgenes pluviales del verano. El solsticio de invierno, cercano a la Natividad o “nacimiento” del Niño Jesús señala el fin de la época oscura y el reinicio del ciclo solar.

### **Las constelaciones rancheras y los rumbos cardinales**

La cosmografía de la vida ranchera provee elementos adicionales de discusión. En el Cuadro Núm. 8 se consigna el registro verbal de las constelaciones que aún recuerdan los antiguos agricultores. He preferido no identificar algunas constelaciones dudosas con una clasificación occidental debido a la variabilidad cultural, ya que cada grupo humano puede representar una constelación tomando como referencia estrellas o asterismos diferentes (véase Urton, 1981: 157-167, citado por Aveni, [1980] 2005: 49). Para la identificación estelar se requiere un cotejo de campo. Los agricultores de mayor edad distinguen los movimientos estelares según la temporada de secas y de lluvias. Uno de ellos señaló: “Cuando son las noches cortas, [las estrellas] jalan así: sureste-noroeste [sic]. Y cuando son largas, jalan en mero en medio [medio cielo]”.

No fue posible hacer un cotejo de campo celeste y arqueo astronómico, ya que ello requería más tiempo y un trabajo especializado fuera del alcance de la agenda de investigación. Como puede observarse en el cuadro de síntesis, la información es genérica y fragmentaria. La exégesis se enfoca en el “nacimiento” de ciertas constelaciones y su relación con las lluvias. Los datos parciales pueden atribuirse a varias razones: a) el conocimiento astronómico vernáculo está por desaparecer; b) se requiere profundizar la investigación de campo; o c) los informantes sólo destacan la información pragmática relativa a momentos críticos del ciclo agrícola. Estas circunstancias determinan el alcance de mi interpretación. No obstante, los datos recabados permiten hacer algunas inferencias preliminares.

Ciertamente la estrella que más aparece en las glosas es El Lucero, así como la Guía, una estrella menor, probablemente La Espiga (*Spica*), que según los informantes antecede a la primera en el horizonte del amanecer, y que lo suple en algún momento de octubre, mes de la cosecha. Venus vespertina tiene por nombre contradictorio “La Estrella del Oriente” y también “La Estrella de la Oración”, ya que al cierre de la jornada agrícola, los agricultores de antaño acostumbraban rezar un Alabado. Dice doña Guillerma: “El Lucero es el de la mañana; la Estrella de la Oración es la de la tarde”. Sobre la importancia de Venus, Ivan Sprajc afirma:

En contraste con los agricultores, la importancia del lucero del alba parece ser un rasgo característico de la cosmovisión de los pueblos cazadores y recolectores (Sprajc, 1998: 133).

La observación anterior tiene cierta pertinencia en la región de estudio, que en la época prehispánica estuvo habitada por cazadores-recolectores. La vida sedentarizada que la colonización española implantó en el último tercio del siglo XVI en esta parte del país trajo consigo la necesidad de ordenar temporalmente la jornada de trabajo en los pueblos sujetos; los extremos del día eran importantes, de ahí que Venus siguiera teniendo un papel protagónico en la organización diaria de la villa, estancia o real minero. Y más tarde, en la vida ejidal:

Sale el Lucero a'i, ése es la guía que tenemos todos los agricultores para levantarnos a cortar maíz, a cortar frijol, todo eso. Esa es la guía de nosotros; es como el reloj de todos los agricultores que les gusta levantarse temprano. Y ahora ya no se usa eso (Francisco Salazar, 76 años, Valenciana, 29-VII-2010).

Aunque el maíz haya declinado a cultivo de subsistencia debido a la caída de su precio, sigue siendo un elemento importante de la vida cotidiana. La información anterior evidencia que El Lucero formaba parte de la agricultura del maíz, y ahora del frijol.

La siguiente constelación más nombrada es la de las Cabrillas,<sup>217</sup> que corresponde a Las Pléyades, las cuales inauguran la estación lluviosa, y cuya importancia en la América indígena está más que documentada (Lévi-Strauss [1964] 2010 y [1966] 2010; Urton, 1978; Aveni, [1980] 2005, entre otros). La tercera es El Carro, un fragmento de la Osa Mayor, así como el Carro Chico, referido a la Osa Menor. Semeja un *carro* con su "lanza", muy común en el ámbito rural, por lo que es una referencia cultural, al igual que El Alacrán, el artrópodo más antiguo y habitante por excelencia del desierto septentrional. Ya Lévi-Strauss había hecho notar el nexo simbólico entre el curso de los astros y las técnicas de navegación de los hombres ([1968] 2003: 251).

Cabe señalar que en noviembre, época señalada por el corte de frijol en la región de estudio, el horizonte de las cinco de la mañana está ocupado, según un informante, por El Carro al noreste, en oposición a Orión al suroeste, mientras que Las Cabrillas ocupan el noroeste (Mauro Cruz, 56 años, SM, 1-XI-2011). Siendo un momento clave del ciclo agrícola, estas orientaciones aparecen como relevantes y sugieren el carácter sincrónico de varias constelaciones. El mismo informante dibujó en el suelo de tierra a Orión como un cuadrado con cuatro estrellas grandes en sus vértices, tres estrellas horizontales (cinturón) en medio del cuadrante, y otras tres estrellas en un eje vertical descendente a partir de la primera estrella izquierda del cinturón. Al confrontar este acertado esquema con el resto de las informaciones, no nos fue posible determinar si Las Tres Marías o Los Tres Reyes corresponden al cinturón, a la espada de Orión, o a otro conjunto triple

---

<sup>217</sup> Sólo un informante, Simón Gutiérrez, la refiere en singular: La Cabrilla.

fuera de esta constelación, en vista de que, según las glosas: a) “Las Tres Marías están separadas y Los Tres Reyes están juntos”; b) “Las Tres Marías y Los Tres Reyes siempre andan apareados”, y c) “Las Tres Marías se localizan abajo a la izquierda de Las Cabrillas y Los Tres Reyes abajo a la derecha”. De ahí la importancia de corroborar las informaciones con observación astronómica *in situ*, por épocas del año, y de preferencia con la presencia de más de un especialista.



Figura Núm. 10: Constelación de Orión.

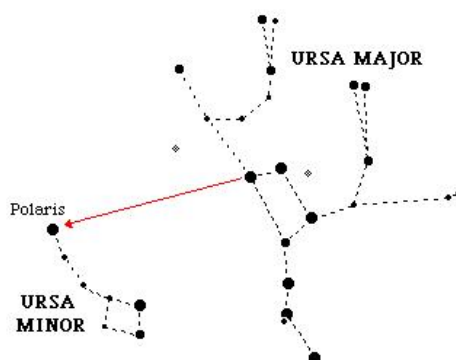


Figura Núm. 11: El Carro Chico (Osa Menor), El Carro Grande (porción media de Osa Mayor) y La Estrella del Norte (Polaris).

En general, la vida ranchera aparece proyectada en las constelaciones. Por una parte Venus, matutina y vespertina, funge como señal de los umbrales del día, peligrosos como todo margen.<sup>218</sup> La Virgen María, Nuestra Madre, es comparada en las alabanzas guadalupanas con El Lucero o con la luna: “Muy buenos día te dé Dios/ Hermosísimo lucero/ que estás en la grande altura/ del reliz del estillero [astillero]” (“Las Puertas de la Gloria”, Cuaderno de cantos religiosos, La Ventana, Coah.) “Ya rompió el alba bellísima/ despertemos alma mía/ a saludar a María/ con l’Ave María Santísima” y “Eres Luna encumbradísima/ nacida para entre nos/ donde nació el mismo Dios/ con l’Ave María Santísima” (“El alba bellísima”, *loc. cit.*).

La contraparte de la luna sería el sol, dador de vida. La pareja formada por ambos conformaría la dualidad madre-padre generadora del mundo, como en la canción cardenche que se reproduce más abajo, donde dice “Sale la luna, se mete el sol/ y a lo profundo se van a ver”. Otra alabanza hace un paralelo entre el sol y el Santísimo Sacramento, como veremos más adelante. El concepto judeocristiano de la Divina Providencia se erige como generador de toda la creación o causa última de todos los seres: astros, nubes, animales, vegetales y humanos. La alabanza “A la Divina Providencia” se canta en las procesiones de la región en tiempos de aguas:

<sup>218</sup> Recuérdese cómo en las procesiones se truenan cuetes en los umbrales, ya sea al aproximarse a las esquinas o cruces de calles, o bien entre cada misterio del rosario. El viejo de la danza grita al iniciar o terminar el son, o entre intervalos de sonos.

Oh Divina Providencia  
Yo te alabo noche y día  
Que nos mandes el sustento  
Por los ruegos de María.

Cuando viene esclareciendo  
Que me voy a levantar  
La Divina Providencia  
Me permita el navegar.

Cuando Dios echa su luz  
Por su divina clemencia  
Que me guíe por buen camino  
La Divina Providencia.

Cuando el sol viene alumbrando  
Con esa luz tan divina  
Ilumina todo el orbe  
La Providencia Divina.

La luna está preparada  
Las nubes con ligereza  
Pues las manda y las dirige  
La Divina Providencia.

Los árboles dan el fruto  
Sin agua y con decadencia  
¿Quién los hace producir?  
La Divina Providencia.

Cuando tiramos el grano  
Con humildad y paciencia  
¿Quién nos da ciento por uno?  
La Divina Providencia.

Las labores ya comienzan  
En elote y clavellina  
Y en un tiempo nos dan fruto  
La Divina Providencia.

Las mazorcas y la espiga  
Ya sazonan con violencia  
Estas maravillas hace  
La Divina Providencia.

Las aves entre los montes  
También te piden licencia  
Que les permita el volar  
La Divina Providencia.

El oro fino que creó  
Los pajarillos ufanos  
Y pues que al hombre lo formó  
Con sus santísimas manos.

Ya cantan los pajarillos  
Escúchenlos, pecadores  
La Providencia los viste  
De plumas de mil colores.  
*[...siguen 12 cuartetas]*

(Cuaderno de cantos religiosos, La Ventana, Coahuila)

Continuando con las proyecciones del ámbito ranchero hacia la esfera astronómica, la contigüidad de los Tres Reyes y las Tres Marías, “que andan apareados todo el tiempo”, simboliza la relación entre hombres y mujeres: emparejados en el seno familiar, pero segregados por sexo en el ámbito social. Las Cabrillas equivalen al rebaño de la vida terrestre. El Alacrán es un animal peligroso del semidesierto, oculto en las oquedades, que a veces invade los hogares, sin embargo no hay exégesis sobre su función simbólica en la esfera celeste. Por último, el Camino Blanco, representa no sólo el trayecto a caballo de Santo Santiago, sino también el camino de la vida. El Camino Blanco, de nomenclatura arcaica, llamado Camino de Santiago en otras partes a la usanza hispanomedieval, es descrito como un arco nocturno similar al arco iris diurno; su morfología los coloca en relación de polaridad.

Un aspecto a señalar es el relativo a los nombres judeocristianos –seguramente inculcados por los franciscanos– de los grupos estelares Las Tres Marías o Los Dulces Nombres, Los Tres Reyes y los Ojos de Santa Lucía, que pueblan sobre todo el firmamento de invierno y connotan La Navidad. La constelación la Cruz de Mayo y su papel central en un momento crítico del ciclo agrícola se comentan más adelante.

<b>Cuadro Núm. 8: Constelaciones vernáculas y sus orientaciones cardinales.</b>					
<b>Nombre de la estrella o grupo</b>	<b>Nombre científico</b>	<b>Fecha de aparición o visibilidad</b>	<b>Horario</b>	<b>Descripción</b>	<b>Observaciones</b>
<b>El Lucero</b>	Venus matutina	Septiembre	5 a.m.	“En la mañana salía la estrellota”.	“Se ve grande” “Como en septiembre decían ya nació el Lucero”.
<b>El Lucero y la Guía:</b> <b>El Lucero</b> <b>La Guía</b>	Venus matutina  [Spica]	Octubre	Entre 4 y 5 a.m.  “En la madrugada.”	“La Guía va delante y detrás de ésta va el Lucero que es una estrella más grande.”	“Cuando no había Lucero, una estrella grande que salía acá decían que era La Guía.” “Ya cuando salía La Guía, ya al ratito salía El Lucero”.
<b>Estrella de la Oración o Estrella del Oriente</b>	Venus vespertina		Anochecer	“Es una estrella grande.”	
<b>El Alacrán</b>	Posiblemente Escorpión		“Sale a las 10 de la noche.”	“Un chorro de estrellas.”	
<b>EL CARRO</b>  <b>Carro Grande</b>	  [parte de la Osa Mayor]	Noviembre	5 a.m.	“Eran 7 estrellas que formaban El Carro”  “Son 4 estrellas y 3 [estrellas] son de	“El Carro sale al noreste y exactamente a su lado opuesto, al suroeste, sale Orión. Y hacia el noroeste,

<b>Carro Chico</b>	[Osa Menor]			la lanza, que están más cerquita”. “Las 4 estrellas forman las 4 ruedas del carro.” “Había un Carro Grande y había un Carro Chiquito. El Carro Grande daba vueltas sobre el Chiquito.”	Las Cabrillas”.
<b>Orión</b>		Noviembre	5 a.m.		
<b>La Cruz de Mayo</b>	Cruz del Sur	Mayo		“Son 4 estrellas, una de cada lado y una arriba y otra abajo.” “Sale acostadita”	
<b>La Estrella del Norte</b>	Polaris				
<b>Las Cabrillas</b>	Las Pléyades	“El 13 de junio nacían Las Cabrillas” “Comienzan en octubre” “Salen en octubre-noviembre para el corte de frijol”	5 a.m.	“Es un montoncito en forma de carrito”. “Las siete Cabrillas”.	
<b>Camino Blanco</b>	Vía Láctea o Camino de Santiago	Julio			“Camino blanco como el arco iris pero sale en la noche”
<b>Las Tres Marías</b> (María Cleofas, María Magdalena y María la Virgen) <b>o Los Dulces Nombres</b> (Jesús, María y José)				“Más separadas”. “Son las tres estrellas primeras que salen.”	“Andan apareadas todo el tiempo [Las Tres Marías y los Tres Reyes]” “Las Tres Marías se localizan abajo a la izquierda de Las Cabrillas, y Los Tres Reyes abajo a la derecha”.
<b>Los Tres Reyes</b>		diciembre-enero		“Más juntos”.	
<b>Los Ojos de Santa Lucía</b>		Diciembre		“Dos estrellas chiquitas parejitas.”	
<b>Informantes:</b> María Huerta, Otilia Orona, Simón Gutiérrez, Rito Sánchez, Toribio Martínez, Manuel Morales, Guillermo Espejo, Juan Antonio Ovalle, Francisco Salazar, Gerardo Jáquez y Mauro Cruz.					
<b>Localidades:</b> San Marcos, Valenciana, Ignacio López Rayón, El Alamillo y La Flor de Jimulco.					

Por último, la cardinalidad *emic* destaca las siguientes orientaciones:

- a) El *eje este-oeste*, trayectoria del sol, la luna y las principales estrellas, a saber: El Lucero, la Guía, y Las Cabrillas, entre otras.
- b) El *eje norte-sur* aparece destacado por la díada Estrella del Norte-Cruz de Mayo, así como por el Camino Blanco; las dos últimas vinculadas con transiciones lluviosas.

Entre ambos, formarían los ejes de una cruz celeste virtual.

Respecto a los rumbos intercardinales:

- a) Las constelaciones del tiempo de la cosecha, aparecen al suroeste (Orión), *noreste* (El Carro) y *noroeste* (Las Cabrillas). [En realidad Las Cabrillas en octubre se encuentran en el nadir, y a lo largo de octubre-diciembre, descienden al punto indicado por el informante.]<sup>219</sup>
- b) El *sureste*, además, aparece indicado por El Alacrán, aunque no se señala tiempo.
- c) El *suroeste*, asimismo, aparece señalado por Las Tres Marías y Los Tres Reyes. [Por su temporalidad, los Ojos de Santa Lucía podrían formar parte de este conjunto de invierno.]

Los informantes no hicieron mención específica de solsticios o equinoccios, no al menos con estos términos. En vez de ello, se mencionan los *días largos* y *cortos*. Así mismo, en la terapéutica corporal se indican los tiempos del mediodía y medianoche –el cenit y el nadir– como momentos sustantivos para efectuar el ritual de curación. Estos momentos vienen a ser metáforas solares del ciclo anual, donde el cenit está dado por la altura máxima del sol en el cielo, es decir por el solsticio de verano,<sup>220</sup> mientras que el nadir, el punto solar más bajo, ocurre en el solsticio de invierno. Aunque se sabe que el Día de San Juan Bautista más o menos coincide con el día más largo del año, el énfasis de los informantes se enfoca más al aspecto pluvial, expectativa comprensible en una agricultura del semidesierto.

Estas acotaciones vienen al caso porque los ejes intercardinales expresados por los desplazamientos peregrinos de los queños, además de su referencia ritual a santuarios específicos, al pensarlos desde una perspectiva astronómica no sólo se relacionan con los ortos y ocasos solsticiales del sol, sino que podrían ser atribuidos –además– a otros fenómenos celestes de carácter solar, por ejemplo las ubicaciones de los Ojos de Buey o las Palmas. O bien, a los

---

<sup>219</sup> En octubre, Sirio, una estrella muy brillante –no mencionada por el grupo de informantes– ocupa el cuarto cuadrante, el del sureste. Falta información para precisar la totalidad del cuadrilátero celeste que, con la presencia de Venus, completaría el conjunto más importante de constelaciones rancheras.

<sup>220</sup> La región de estudio está ligeramente arriba del Trópico de Cáncer, donde el sol alcanza el punto más septentrional de su recorrido antes de retornar al sur.

extremos de Venus en el horizonte, como estrella primordial de la cosmografía ranchera. Dejo planteadas estas alternativas para ser dilucidadas por algún estudio etnoastronómico ulterior.

En el contexto arqueológico del sur de Durango –del lado opuesto de nuestra Sierra de Santa María– Flores, Hers y Porcayo han hecho importantes hallazgos vinculados con motivos astronómicos chalchihuiteños. Ligeramente al norte del Trópico de Cáncer, cerca de Tuitán, localizaron marcadores astronómicos en forma de dos circunferencias concéntricas intersectadas por ejes cruzados, cuyos elementos geométricos poseen orientaciones relacionadas con sucesos astronómicos solares, lunares y venusinos, entre los más importantes los límites septentrionales del sol y la luna (Flores, Hers y Porcayo, 2008: 265, y 277-278). El motivo de la cruz en círculo se repite en un plato localizado cerca de Poanas, con una divinidad femenina con cuatro serpientes, aretes largos y falda de líneas quebradas, figura que se repite en dos cuadrantes contrapuestos (*ibid.*: 251, figura 3). La cruz en círculo o *pecked cross* ha sido localizada con anterioridad por Kelley en el sitio arqueológico de Alta Vista (Aveni, Hartung y Buckingham, 1978). Más adelante comentaremos la importancia de la cruz en círculo como motivo representado en el espacio por los danzantes queños.

Por ahora, lo destacable de los marcadores astronómicos que Flores, Hers y Porcayo denominan Tui 1 y Tui 2 es que su repertorio de fenómenos de horizonte y constelaciones ilumina nuestro propio esquema etnoastronómico contemporáneo. Por ejemplo, en el marcador Tui 1, ellos identifican equinoccios, solsticios y otras posiciones solares emblemáticas, así como la intersección de la Vía Láctea con el plano horizontal, indicando que en su circunferencia exterior se marcaron posiciones referidas a las constelaciones Orión, Tauro y Escorpión. Como dato distintivo la constelación del Toro aparece grabada en el petroglifo con “la forma clásica en V” (*ibid.*: 275-277). Este asunto lo retomaremos más tarde como una forma representada en la danza. El marcador Tui 2, por su parte, marca la salida del sol en el solsticio de verano, la posición de Venus en el extremo sur de la bóveda celeste y a la puesta del sol en el solsticio de invierno; también indica ángulos acimutales de la estrella Polar (*ibid.*: 275-276). Como puede observarse, la mayor parte de las constelaciones chalchihuiteñas referidas evoca el esquema astronómico queño.

Si bien los informantes no refieren la constelación del Toro como tal, a pesar de la importancia emblemática de este animal en la cultura ranchera, sí mencionan a Las Pléyades, cúmulo estelar que forma parte de la constelación de Tauro. Al respecto, un escritor jerezano hace referencia a las constelaciones conocidas por los campesinos zacatecanos hacia 1949, entre las cuales menciona: “El Ojo de Toro”, “El Lucero”, “La Estrella del Norte”, “Las Tres Marías”, “Los Tres Reyes”, “El Carro”, “Las Siete Cabrillas”, “La Espiga de la Virgen”,<sup>221</sup> “El Pesebre”, “El Cuervo” y “Los Ojos de Santa Lucía” (Del Hoyo, [1949] 1988: 53).

---

<sup>221</sup> La Espiga (de Virgo) podría ser la que los queños llaman La Guía.



## Las constelaciones, las nubes y la lluvia

Cuando un informante señala que no barrió el corral por miedo a que las nubes se disiparan está analogando el acto de barrer el suelo con el acto de barrer el cielo, indicando así la interdependencia virtual entre las esferas humana y celeste.<sup>222</sup> Del mismo modo, cuando las mujeres de hace medio siglo cortaban su cabello con una hachita acostadas en el umbral de la puerta el día de San Juan Bautista, colocaban en un plano isomórfico el día más largo del año como señal propicia para una larga cabellera. Los planos celeste y terrestre que en la vida cotidiana aparecen imbricados, emergen como simbolizaciones en danzas y cantos ejecutados en fechas críticas del ciclo pluvial.

La principal señal astronómica que acompaña las fiestas de la Santa Cruz y de San Isidro Labrador, así como la devoción mariana del mes de mayo, es la constelación llamada popularmente “La Cruz de Mayo” (Cruz del Sur) por su fecha de aparición en el horizonte. Un informante indica “Esa cruz de estrellas [...] sí sale pero no sale derecha; p’al sur sale acostadita”. El sur es un rumbo que aparece vinculado con la lluvia.

En la alabanza “Gracias te doy Gran Señor”, verdadera imploración por la lluvia, han quedado plasmadas algunas de las constelaciones y señales celestes que marcaban, cuando los rancheros no contaban con relojes, el inicio y el final de la jornada agrícola. Entre ellas figuran El Lucero [Venus matutina] y La Guía, su estrella suplente o que la antecede al amanecer, así como El Lucero vespertino y estrellas del anochecer como Los Tres Reyes. Se hace mención de las señales pluviales de Las Cabrillas y el cordón de nubes, y se equipara el sol con el Santísimo Sacramento, la hostia católica en forma de disco blanco que es albergada en una custodia de oro con rayos refulgentes.<sup>223</sup>

[...]  
Ya viene alumbrando el día  
Ya comienza a amanecer  
Santísimo Sacramento  
Bendito sea tu poder

*Las Cabrillas, Los Tres Reyes*  
La luna ya se metió  
Santísimo Sacramento  
Despierta ya amaneció.  
[...]

Ya *El Lucero* ya salió

---

<sup>222</sup> El mismo nexo semántico aparece en un verso de “Suave Patria” (López Velarde): *Trueno del temporal: oigo en tus quejas/ crujir los esqueletos en parejas./ Oigo lo que se fue, lo que aún no toco/ y la hora actual con su vientre de coco./ Y oigo en el brinco de tu ida y venida,/ oh trueno, la ruleta de mi vida.*

<sup>223</sup> El cordón de nubes es una formación nubosa que semeja un hilo de algodón rústico desplegado sobre el horizonte, semejante a una ceja larga, el cual preludia la lluvia.

Acompañando a *La Guía*  
Nosotros te damos gracias  
Antes que amanezca el día  
[...]  
El cielo se está nublando  
*Las nubes hacen cordón*  
Santísimo Sacramento  
Danos ya tu bendición

(Cuaderno de alabanzas de Paulo Montelongo, Cuencamé, 2005)

En una canción cardenche<sup>224</sup> de la vecina Región Lagunera, se mencionan el sol, la luna, Venus, y constelaciones como El Carro [Osa Mayor] y la Estrella del Norte [Polaris], esta última comparada con la “llave del mundo” por su lugar regente en el firmamento. El nexa marítimo entre nubes y mar a que alude la canción es explicable ya que después de la Canícula se inicia la temporada de nubes ciclónicas provenientes del Pacífico:

Sale la luna y se mete el sol  
y a lo profundo se van a ver,  
sale *El Lucero* en la madrugada  
y *El Carro* sale al obscurecer.

Los horizontes son chiquititos  
y parejitos al caminar,  
andan en busca de una paloma  
que se ha salido del palomar.

La palomita se echó a volar  
y a la oficina se fue a parar  
‘taba esperando a la pasajera  
que en el momento se iba a embarcar.<sup>225</sup>

La *Estrella ‘el Norte*, llave del mundo  
que no se mueve para saber [nacer],  
bajan las nubes para los mares  
a agarrar agua para llover.

Ya tuvimos la grande dicha  
la que el Señor nos la concedió  
para cantar bonitas canciones  
que *la sirena* nos enseñó.<sup>226</sup>

(“Los Horizontes”)

---

<sup>224</sup> Canto polifónico a *capella* que cantaban los campesinos laguneros al terminar sus labores agrícolas, al atardecer (véase Vázquez Valle, s.f.: 7, en Del Moral, 2006: 142-147).

<sup>225</sup> La cuarteta alude a la oficina de una estación de tren cercana a la exhacienda de la Flor de Jimulco.

<sup>226</sup> Versión recogida en La Flor de Jimulco, municipio de Torreón, Coahuila. Otra versión de la misma canción, en Sapioriz, Durango, lleva el título “Sale la luna, se mete el sol”. Cada región presenta ligeras variantes en la versificación.

Nótese la figura de la sirena, que en el contexto huichol está identificada con una serpiente del inframundo o muchacha con cola de serpiente (Neurath, 2004: 16). La cosmografía hasta aquí referida permite vislumbrar una proyección del ámbito ranchero a la esfera astronómica, tal como ocurre con las representaciones astronómicas en otros contextos culturales del mundo.

## Ritual y cosmos

### *El cuerpo como operador cósmico*

En Rayón, un relato mítico sobre La Llorona, personaje ligado al inframundo, hace referencia a sus dos hijos. Su estructura evoca el mito indígena de la Estrella de la mañana y la Estrella de la tarde, presente en el contexto indígena del Gran Nayar (véase Preuss, 1982: 46 en Guzmán, 2002: 144). La versión ranchera de este sistema de transformaciones regional, refiere:

Que [La Llorona] los había vendido [sus hijos] a los hacendados y los enterraron vivos *cada uno en un extremo de la cortina de la presa* y que uno grita: 'Ai viene el agua', y que el otro le contesta: 'Atájala' (Martha García, 64 años, RYN, 12-VII-2011).<sup>227</sup>

El *díxit* de cada hermano denota, en este caso, las dos posiciones de Venus: el extremo superior de la estrella matutina en el horizonte oriental, más o menos concurrente con el solsticio de junio,<sup>228</sup> que antecede al primer aguacero en la región de estudio, así como el extremo inferior de la estrella vespertina en el horizonte poniente en octubre, fecha de las últimas lluvias.

Estas ubicaciones cósmicas guardan relación con la díada del hermano mayor y el hermano menor, o *coyote*, de la estructura familiar ranchera si las comparamos con las posiciones del lucero "alto" y "bajo" en el horizonte, respectivamente, y también por su orden cronológico: uno aparece primero (el mayor) y el otro, después (el menor). Recuérdese que Kelley identificó los nexos entre la estrella de la mañana, el hermano mayor y la figura del coyote entre los grupos yutoaztecas (1955: 397). Por otra parte, la noción de primacía temporal está presente en la organización social mediante la noción de "Primordiales", como se denomina a los ancianos fundadores del ejido, a quienes su lugar primigenio en el tiempo les otorga primacía social.

---

<sup>227</sup> Una narrativa semejante se cuenta sobre unos niños cautivos en los agujeros de una presa de la novohispana Hacienda de Castañuela, en Parras, Coahuila. Los niños fueron internados ahí para avisar de las avenidas de agua y, según la leyenda, murieron ahogados (Churruca *et al.*, 1989: 261). En este caso la metáfora estaría construida a partir de la imagen del ahogamiento (inframundo acuático) y las dos desapariciones de Venus en el horizonte.

<sup>228</sup> Recuérdese el observatorio astronómico de Altavista en Chalchihuites, Zacatecas, situado en el extremo septentrional de la trayectoria solsticial, con sus esquinas, y no sus lados, orientadas a los puntos cardinales, es decir, el sitio arqueológico tiene una orientación intercardinal (Flores, Hers y Porcayo, 2008: 258).

Es plausible que los niños-Malinche que figuran en la vanguardia de la danza de pluma ofrecida a San Juan Bautista cada 24 de junio, en Juan Aldama, representen al Lucero de la mañana y al Lucero de la tarde, si consideramos que la danza coincide con la aparición de Venus en el horizonte oriental. Los pequeños visten totalmente de blanco, con camisa de manga larga, falda tableada sobre unos pantaloncillos hasta la rodilla, mallas y calzado blancos también. Llevan pelucas de larga cabellera ensortijada, el más alto roja<sup>229</sup> y el de menor estatura, negra. Sus faldas y pelucas ciertamente añaden un toque de ambigüedad sexual; un tamborero se refiere a ellos como “dos niños que parecen niñas”.

Rodeando su cabeza infantil, una ancha corona lisa de color dorado pálido emana cierto resplandor; lleva una cruz frontal al cenit de la frente que representa al Santo Madero. El niño pelirrojo lleva una corona adornada con rayas verdes diagonales formadas por puntitos,<sup>230</sup> y dos estrellitas al frente.<sup>231</sup> En el niño pelinegro las rayas verdes de su corona son continuas y no lleva estrellitas. Cada niño lleva un pañuelo blanco extendido al frente, sujeto por los extremos superiores. El centro del pañuelo muestra una cruz verde colocada sobre una línea que semeja el contorno del Cerro El Calvario, ubicación de la Santa Cruz. En la esquina superior derecha del pañuelo (extremo de Venus en el horizonte), se aprecia una estrella dorada de cuatro puntas y rayos intermedios de fulgor.

En la variante Barrio de las Flores, en Juan Aldama, aparecen dos niñas Malinches, una con el cabello rojizo y la otra negro, pero no ostentan pañuelos, y la primera sigue a la segunda; ambas visten de blanco con una banda azul celeste en la cintura. En la variante Miguel Auza, una única niña Malinche lleva un pañuelo blanco bordado con flores en uno de los ángulos superiores (Venus-flor).

De vuelta al ejemplo inicial, los niños Malinche avanzan todo el tiempo a lo largo de la enramada, casi siempre a cada lado del Monarca. A veces uno va adelante y otro detrás del Monarca; caminan ambos adelante de él, o bien, se colocan enfrentados, encarando ambos al Monarca y a las filas de la danza. El niño de cabello rojizo suele situarse a la izquierda del Monarca y el de pelo negro a su derecha en una calle cuyo eje corre en dirección noroeste-sureste. En el altar, la escultura de San Juan Bautista reposa sobre sus andas, colocadas perpendicularmente sobre el rectángulo de una mesa cubierta de flores blancas y amarillas. Su prenda más sobresaliente es un manto rojo con envés amarillo, colores solares. Su dedo índice derecho señala hacia el cielo cenital.

---

<sup>229</sup> La peluca roja sería el equivalente simbólico de un aspecto de El Lucero como “una estrella coloradita”, según la alusión de un informante.

<sup>230</sup> En el contexto cora, las líneas en diagonal con series de puntitos significan “para la gente” (Alcocer, 2003: 191).

<sup>231</sup> El tema de dos estrellas es recurrente; también se observa en el paño de sol del Monarca de la danza de San Marcos, con una cruz central y una estrella de ocho puntas a cada lado.

### *La construcción ritual del espacio*

La enramada que alberga la danza de pluma revela en su estructura y uso ritual la aplicación de principios cosmológicos. La enramada tradicional de la región se construye con ocho postes, uno cada dos metros, y éstos se hacen con madera de árboles idóneos de cada localidad. En San Marcos la llaman “carpa”; su estructura se edifica con viguetas de álamo, en el eje este-oeste, y se cubre con ramas de olmo en el eje norte-sur, mientras que en Alamillo se usan postes de pino, árbol de la sierra.

Considerando el papel del árbol como conector vertical de los tres planos cósmicos (raíces, tronco y fronda), su carácter hierofánico (mezquite), y *axis mundi* del patio social, la enramada se constituye como un espacio sacro liminar entre el monte y la casa, en el cual los postes enterrados funcionan como operadores simbólicos. La relación techo = cielo queda establecida por una imagen climática: cuando se nubla por completo se dice “ya se entabló el cielo”, en alusión a las tablas que sostienen la techumbre de la casa. La cuatrilateralidad sacra de la enramada es denotada por el hecho de que las imágenes santas son colocadas en espacios isomórficos, ya sea nichos con cuatro paredes o cuatro postes, o ermitas con cúpula. La forma cóncava observable en algunas enramadas con estructura metálica tiene su referencia en el techo del cocedor ranchero, sitio del fuego primordial, donde se cocina el pan de Semana Santa.

La enramada vincula elementos acuáticos al espacio ritual por medio de los troncos de álamo, árbol ribereño que, según la experiencia empírica de los queños, “tiene mucha electricidad” porque atrae los rayos. Otro nexo simbólico es revelado por las ramas de olmo, cuyas hojas de envés platinado titilan con el reflejo solar, metaforizando así la luminosidad celeste. Los elementos acuáticos en la vestimenta de los danzantes, y los sones relativos a seres de connotación hídrica como la rana, el tildío, la pitacocha (o pájara pinta) enriquecen el campo semántico de las danzas agrícolas realizadas para obtener “el socorro de las lluvias”.

En el pasado, era obligación renovar la enramada cada año y desmontarla después de la fiesta, lo cual le otorgaba un carácter efímero, acorde con la temporalidad de la fiesta. Estas prácticas se han diluido por efecto de la secularización y la tendencia cada vez más generalizada de construir enramadas permanentes con estructura metálica y techo plástico.

En San Marcos, la enramada está orientada de cara a la puerta del templo (cuadrángulo oscuro con las puertas abiertas) en un eje este-oeste. En esta época del año los rayos del sol naciente se proyectan hacia el interior del recinto iluminando al Cristo de San Marcos en el altar y bañando por completo el cuadrilátero de la fachada blanca del templo.<sup>232</sup> La enramada tiene dos

---

<sup>232</sup> En el registro arqueológico del Cañón de Juchipila, al sur zacatecano, en un sitio denominado Las Ventanas (750-800 A.D.), se localizó una casa acantilado que registra un fenómeno semejante de proyección solar, éste durante el equinoccio de primavera. “Entre las 7:30 y 8:15 a.m., una pequeña luz en forma de daga u óvalo en un acantilado que forma parte del sitio. Este destello

accesos o umbrales en relación de polaridad. El umbral divino está ocupado por las imágenes santas, hacia el atrio del templo, al oeste, y connota, en cierta forma, el plano celeste, el lugar de la divinidad. En tiempos pasados era vedado atravesar por esta área. En las antípodas, hacia el este, se localiza el umbral o entrada de los danzantes, rumbo donde el sol hace su entrada, y corresponde al margen que divide el espacio sacro del humano.

Los lados norte, este y oeste están ocupados por público sentado, mientras que el cuarto lado, el del sur –correspondiente a la parte oscura del cuerpo en el dominio terapéutico– enfrenta el espacio montuno de donde salen los viejos de la danza, al anochecer, su casa simbolizada por el kiosco del huerto donde se visten. La entrada al mundo mítico de la enramada aparece representada en el son El Pabellón, donde las dos filas forman una especie de túnel de techo cóncavo, al juntar sus palmas en ángulo de 45 grados, a través del cual pasan las parejas de danzantes con el cuerpo inclinado, lenguaje de la reverencia. En esta conjetura nos apoyamos por el uso del arco vegetal de dos ramas enlazadas, en otros contextos rituales.

En el umbral divino los santos siempre están soportados por objetos cuadrangulares como sillas o mesas, y el Santo Madero por un cojín cuadrado. Al lado derecho de las imágenes (perspectiva del observador) se halla la banca que ocupan el violinista y el tamborero, al noroeste. A ellos habría que agregar la presencia virtual de algunos espíritus animales, cuando la cubierta del tambor y las cuerdas del violín son elaboradas con cuero y tripas de chivo o borrego.

Las dos filas de danzantes están alineadas según la trayectoria solar, de este a oeste, teniendo a su lado derecho el norte, y de su lado izquierdo el sur. El centro delantero de ambas filas es ocupado por el Monarca, mientras el viejo de la danza se sitúa en las antípodas y discurre a todo lo largo de la enramada, generalmente por el centro que dejan libre el Monarca y los danzantes cuando no ejecutan *mudanzas* (formas simbólicas dancísticas). En distintos momentos de las jornadas de danza, el centro o *axis-mundi* de la enramada aparece ocupado por diferentes sujetos rituales: un danzante de bruces con sus extremidades recogidas (posición de rana), el Monarca, el toro viejo y el joven, la víbora, el viejo de la danza o el niño-Malinche.

Respecto a los planos horizontales, estos aparecen conectados por los postes, arbóreos o metálicos, como ya dijimos arriba. El suelo de tierra, un elemento de gran valor simbólico, fue desplazado por el cemento a partir de 2010. En San Marcos, no hay exégesis explícita respecto a la estructura cósmica de la enramada ritual, sin embargo, la danza y la música construyen el ámbito simbólico por medio de escenificaciones que evidencian su carácter dialógico con los planos humano, animal, metafísico y astrológico, como veremos adelante.

---

continuó su trayectoria hasta desaparecer en un pozo, ubicado dentro de una casa [acantilado] construida en la prominencia rocosa” (Armando Nicolau, arqueólogo del Centro INAH, “*Observatorio...*, 7-XI-2007). Un fenómeno semejante de luz y sombra, denominado la Santa Cruz Aparecida, se verifica en un cerro del poblado Nueva Reforma, en el municipio de San Juan de Guadalupe, Durango.

Vista la analogía de los espacios cuadrangulares como símiles del universo en dominios alternos, podría plantearse que los ocho postes corresponden a una síntesis longitudinal de los rumbos cardinales e intercardinales del universo,<sup>233</sup> una especie de perspectiva condensada que se advierte en la ubicación de las imágenes santas situadas en un “adelante” y un “arriba” simultáneos, de manera similar a la distinción perceptiva entre vista ordinaria y visión sinestésica que Olivia Kindl consigna para el caso huichol (Kindl, 2005: 222-248, citada por Kindl, 2010: 74).

El esquema cuatripartita en San Marcos se extiende a otros dominios. La forma cuadrada se observa en el marco de flores a las imágenes de los santos; en el mantel blanco de las mesitas-altares<sup>234</sup> que marcan las paradas de las procesiones; en el costal colocado bajo el niño-Malinche antes de despedir la danza; en la servilleta amarrada que cura a los rancheros de las picaduras de víbora; en la sábana que usan las curanderas para tender al paciente; en la sábana-sudario del difunto, o en el adobe que se le ponía como almohada.

Como decíamos hace poco, la enramada se constituye en operador cósmico al representarse en su interior y en su periferia, a lo largo de las jornadas de danza, diversos planos del cosmos, a veces intercalados. El son de la cruz marca los umbrales de la fiesta. Los demás sonos no siguen un orden preestablecido, ya que se tocan según la inspiración del momento,<sup>235</sup> como indica el violinista de Rayón: “el [son] que se me pone aquí [señala su oído]”. Este detalle nos indica que el ritual se construye desde el presente y desde la sincronía entre danzantes, músicos y cualquier señal que se manifieste. La idea de crear el espacio ritual es ostensiblemente obvia en las peregrinaciones serranas, ya que sobre un espacio semidesértico se construye un “pueblo” en forma. Este “pueblo” es desmontado al terminar el tiempo peregrino. En esta práctica se advierte la impronta de un antiguo nomadismo.

Es claro, sin embargo, que en la primera jornada de danza predominan las mudanzas con motivos astronómicos, y durante el día se tocan los sonos relativos a temas humanos.<sup>236</sup> En la última jornada de danza, por la noche, se representa el inframundo, cuando cinco viejos de la

---

<sup>233</sup> El esquema cardinal e intercardinal aparece más claro, visto desde arriba, en la estructura de la enramada sinaloense, del contexto yoreme-mayo; aquella tiene una estructura de nueve postes alineados en tres filas de tres postes cada una (véase Medina, 2008: 322-323).

<sup>234</sup> Una señora lleva 45 años poniendo la mesita afuera de su casa al paso de la procesión. Heredó la devoción de sus suegros. Su papá era danzante de la Santa Cruz y San Isidro Labrador.

<sup>235</sup> Una indicación de que el tiempo está objetivado en los sonos es que no se suele hablar de ellos fuera de época. Cuando el día de San Ignacio le pedí al violinista que me hablara de los sonos de la Santa Cruz me dijo que debía acudir el 3 de mayo porque no los recordaba.

<sup>236</sup> La escena humana aparece mejor representada en la variante Rayón de la danza de indio, cuyos sonos tienen títulos como “El indio”, “El circo”, “Jugueto de naranja”, “Caridad”. Los sonos están enfrentando un proceso de secularización, según reporta un violinista: “En Río Grande y su alrededor la tradición la han cambiado al grado que ya tocan cumbias en vez de sonos tradicionales: La abeja miope, Camarón pelao, El muñeco, Veintitrés de Infantería, El Pávido Návido, Las piernas de Ester...” (Agustín Luján, Río Grande, 5-V-2011).

danza deambulan por la enramada y se bailan los sones de El Toro y La Viborita. El viejo de la danza puede “morir” picado por la víbora y ser “comido”, o a veces él “mata” al reptil. En el juego de El Toro, el viejo mayor representa al animal puesto en “cuatro patas”, mientras los viejos jóvenes son los caporales que lo controlan con un cabresto. El toro puede “ser muerto” por el torero-danzante, o bien, el danzante puede ser “cornado” por el toro. En el juego de El Gavilán, los danzantes representan a los pollos, colocados en fila horizontal en el lado humano, e intentan cruzar del fondo de la enramada hacia el altar. El viejo de la danza<sup>237</sup> representa al ave rapaz que los persigue, con ayuda de otros viejos, mientras el Monarca los defiende. Si en El Toro el viejo de la danza ejercita las extremidades posteriores, en el gavilán destaca las anteriores. A la vez que evocan arcaicos rituales de cacería, los animales representados en los juegos de la danza aluden a los tres niveles del cosmos: víbora=subterráneo, toro-pollos=terrestre y gavilán=celeste.

Este juego de planos humanos, animales, celestes, míticos y lúdicos al interior de la enramada produce, de forma similar al efecto sinestésico del plano espacial, una sensación sinestésica temporal que impacta la psiquis del espectador, el cual experimenta distintos estados de ánimo a lo largo de las jornadas dancísticas: desde la franca contemplación provocada por la ejecución impersonal de los danzantes hasta el susto y la risa, causados por las acciones de los viejos de la danza.

El ambiente juega un papel esencial en la construcción del espacio ritual. A ello contribuye el tendido aéreo de hilos con papel picado colorido, con la combinación cromática del santo que se festeja. La tríada verde, blanco y rojo es la más frecuente.

### *El traje ritual*

Un impreso sobre la historia de esta danza señala que el color negro del pantalón y los zapatos representa el luto “por nuestros familiares fundadores” y la camisa blanca “lealtad y pureza”. Este simbolismo es congruente con el esquema corporal analizado respecto a las prácticas terapéuticas, donde la mitad superior del cuerpo era connotada por la luz solar y la inferior por la oscuridad. Otro símbolo aparece connotado por la forma cuadrilátera, la cual es reiterada en distintos objetos textiles: el terciopelo rojo de la capa; el algodón del paño de sol; la gasa de la *mascada*<sup>238</sup> verde transparente que cubre la cara y cuelga en forma de barba alargando el rostro; la faja roja que cubre la cintura, así como en los pañuelos de algodón rojos o blancos amarrados

---

<sup>237</sup> Como una curiosa inversión, en el contexto ritual el viejo de la danza representa a un animal mientras que en las peleas de gallos es el animal el que representa a su dueño.

<sup>238</sup> Según el impreso de la danza de San José, la mascada debe medir “60 x 60 cm”. [El número par es constante en las medidas. En este caso el 6 resulta de multiplicar tres veces el número 2.]



en cuello y brazos.<sup>239</sup> La corona se yergue hacia el cielo; el paño de sol se dobla en forma de flecha, con una borla blanca en su vértice inferior,<sup>240</sup> que apunta al inframundo.

Es destacable que muchos de los elementos de la vestimenta ritual cubren orificios o coyunturas del cuerpo humano: la camisa de manga larga protege todo el tórax desde el cuello al ombligo pasando por los hombros, los codos y las muñecas. El pantalón cubre toda la pierna hasta el tobillo. Los hilos de *perlas relucientes* caen sobre los ojos, las fosas nasales, la boca.<sup>241</sup> El paño de sol cubre la pelvis y a veces las rodillas. La capa bordada con una gran cruz sobre una peana triple-terraceada cubre la espalda, la cintura, las corvas y el hueso de la cruz; va sujeta entre los omóplatos con cuatro seguros de metal. El (o los pañuelos) que cubre(n) el bíceps indican el punto de inserción de dos huesos largos del antebrazo, el cúbito y el radio, sitios relacionados con la escápula y los músculos que controlan los dedos de la mano, partes del cuerpo impactadas por el movimiento constante de la palma y el guaje durante los tres días de danza. El nacimiento de los listones<sup>242</sup> cubre la concavidad de la nuca; el casquete cruciforme de la corona de flores cubre la fontanela, mientras que los espejitos en forma de estrella o media luna suelen estar colocados en tríada: frente-oreja-oreja, o en ejes binarios: oreja-oreja y frente-nuca, puntos simbólicos de la terapéutica corporal.

La corona, la palma y el guaje, junto con el cuerpo del danzante, constituyen los operadores simbólicos de la danza de pluma, también llamada danza de palma en esta parte del país. Esta danza se ejecuta dos veces en mayo, primero frente al Santo Madero y después ante San Isidro Labrador.

La corona del danzante tiene un casquete formado por dos varas entrecruzadas en la coronilla, forradas de rojo por lo general. Estos ejes van decorados con flores que solían ser manufacturadas con la piel de las pencas centrales del cogollo del maguey (*Agave durangensis*)<sup>243</sup>

---

<sup>239</sup> Algunos pañuelos llevan una cruz verde con rayos dorados intercardinales. El impreso de la danza de pluma del Barrio de las Flores indica que el bordado del pañuelo representa “el trabajo de las esposas o madres [...] y el rojo representa el respeto a los compañeros que sangran al ejecutar la danza”. Por otro lado, habría un isomorfismo simbólico entre este pañuelo y la servilleta de las tortillas usada como amarre contra la picadura de víbora en la parcela, ya que en la enramada también aparece el reptil durante el juego de la danza.

<sup>240</sup> En el contexto cora, las borlas de algodón están referidas a las nubes (Alcocer, 2003: 191).

<sup>241</sup> Como caso excepcional, el Monarca de la danza de pluma más antigua de Juan Aldama usa una máscara con cara de criollo.

<sup>242</sup> Según el impreso con la historia de la danza de San José, los listones deben medir 80 centímetros de largo y ser del mismo color de las flores de la corona. [El número 8 evoca el número de postes de la enramada.]

<sup>243</sup> El uso cultural del agave es muy antiguo (660 A.D.) y ha sido documentado por Brooks, Kaplan, Cutler y Whitaker en la Cueva de los Muertos Chiquitos en el río Zape, al noroeste de Durango (1962). Por su parte, Wasley documenta, en una cueva del arroyo Bonita en Texas, cuya ocupación se atribuye a los Kayenta-Hopi (1280-1285 A.D.), varios objetos ceremoniales hechos con madera de la inflorescencia del agave (quique): conos de base cóncava (asociados a montones

“a las que no les da el sol”, teñidas después con distintos colores. El contorno externo de la corona lleva monedas o espejitos en forma de estrella y media luna, objetos brillantes que por su forma connotan los astros, y por su reflejo la luz solar, lunar o el agua. Al juntar todos estos elementos, la corona aparece como un operador simbólico que conecta el centro de la cabeza<sup>244</sup> con el plano celeste mediante la evocación metafórica del maguey, planta cuyo qurote, o inflorescencia, se yergue en forma vertical.

La cruz –ya sea como referencia a la constelación Cruz de Mayo o del Santo Madero– aparece representada con plumas de guajolote al centro de *la palma*. La palma consta de una empuñadura de madera con una armazón emplumada en forma de haz extendido que evoca la cola del guajolote.<sup>245</sup> La palma clásica que lleva el Monarca está hecha en su totalidad de plumas blancas de esta ave, al natural. Las palmas del resto de los danzantes son coloreadas; en tonos sólidos o con combinatorias ya sea en tres niveles horizontales, en cuadrantes contrapuestos, o en relación centro-periferia. La palma del Monarca de la danza en Juan Aldama ostenta una cruz verde al centro y está rodeada de plumas rojas, mientras que el resto de los danzantes puede llevar palmas similares a la del Monarca o con colores diferentes colocados en los cuadrantes, a veces en relación binaria cruzada.

El mango de madera que sostiene la palma semeja una antigua maza guerrera o cetro divino con un pequeño espejo que al parecer funciona como conector o portal entre mundos. Esta idea aparece en otros contextos amerindios, y ya Gell (1998) había señalado la agencia de ciertos objetos simbólicos. Esto se comprenderá más adelante al describir algunas acciones rituales. En sus variantes San Marcos y Rayón, dicho mango es rectangular con los bordes curvos y al centro un espejo redondo, mientras que en una variante de Juan Aldama éste tiene una forma bilobulada y el espejo es triangular.

El guaje tradicional está hecho con la corteza seca del fruto de una planta cucurbitácea rastrera (*Lagenaria siceraria*); su registro en el contexto arqueológico en Durango y Coahuila es antiguo (660 A.D., Brooks, Kaplan, Cutler y Whitaker, 1962: 361-362; y 1205 A.D., Aveleyra, 1956: 192, citado por González Arratia, 1999: 44-45 y 49). Santos como San Isidro Labrador y el Santo

---

de maíz o a la diosa del maíz), flores con botones centrales, objetos terraceados y un pendiente cruciforme (asociado a figura de ave), junto con otros objetos (hilos con canastas miniatura, tela de algodón y arcos y flechas) que en su conjunto forman parte de un mismo complejo ceremonial (Wasley, 1962: *passim*).

<sup>244</sup> La importancia de la cabeza es revelada por otros contextos. En el relato sobre la muerte de un hombre, de la generación de los bisabuelos, el asesino, después de matarlo por la espalda, siguió disparándole al sombrero. El sombrero constituye una prenda de prestigio que connota el estatus de la persona. En la cabeza hay un centro anímico connotado en las prácticas terapéuticas.

<sup>245</sup> Una variante de la palma, más grande, de forma acorazonada, o bilobulada, con una cruz central es observable en la danza de pluma en honor a San José en el Barrio de las Flores, en Juan Aldama. En Cuencamé la palma de la danza del pueblo de Santiago es grande y ovalada.

Niño de Atocha son representados cargando un guaje. El artefacto de la danza puede llevar púas de maguey encajadas “para que le den sonido a las semillas” de huizache o mezquite. Aparentemente estas espinas no siguen un patrón en cuadrantes. El guaje puede ir pintado de colores rojo, blanco, verde, azul turquesa o amarillo, y decorado con cruces, líneas en zigzag,<sup>246</sup> entre otros motivos, o papel de china rizado. El Monarca de la danza de pluma de San Marcos usa un guaje de este último tipo, con una franja triple de colores: rojo, blanco y verde. El resto de los danzantes usa guajes de un solo color y uno que otro decorado con papel.

Al igual que sucede con la transformación metálica de la enramada, los guajes modernos a veces son adaptaciones de flotadores (usados en las cajas de agua de los sanitarios) comprados en una ferretería, y las palmas modernas están decoradas con guirnalda metálica navideña. Esta “metalización” de los objetos rituales, acompañada también de la ocasional vestimenta fabril de los viejos de la danza, aparece como la nueva “piel” que encarna el tiempo de la modernidad industrial. De este modo se incorpora la innovación dentro de la continuidad de la tradición.

Los danzantes de pluma, al avanzar, mueven la palma en forma de “V” elevándola y bajándola por delante del cuerpo –probablemente representando un aleteo, una punta de flecha, o unas astas animales ¿la constelación del Toro?– mientras con la derecha agitan el guaje cuyo sonido evoca el ruido de la lluvia. Otros movimientos que hacen con la palma son un círculo completo, con media vuelta del torso, así como una “U” invertida, o bien un movimiento vertical sobre el hombro izquierdo. En su conjunto, palma y guaje configuran una metáfora de la nube que desciende a la tierra y la caída de agua que la acompaña. El maguey, el huizache y aves como el guajolote, el águila, el pitacoche, la urraca y el tildío son entidades del campo semántico del agua.

El tema del espejo aparece también en la vestimenta regional de la danza de indio. En la danza de matachines de El Calvario, en Juan Aldama, los danzantes portan en su cabeza una *toquilla* (tocado) en forma de arco tensado con un espejo que cae sobre la frente, a manera de flecha bilobulada. La vestimenta clásica de la danza de indio, también llamada de carrizo, es de color rojo, incluyendo las medias. El carrizo tiene una connotación acuática por ser una planta ribereña. Al igual que los danzantes de pluma, los matachines usan una simbología similar en su ajuar: imágenes santas, espejos, flores, líneas quebradas y rombos en la nagüilla y el chaleco, así como paliacates o paños rojos en sitios estratégicos que marcan umbrales del cuerpo. La diferencia es el uso de las plumas en el tocado en el caso matachín. Es una danza extremadamente acústica, tanto por las hiladas de carrizos que cuelgan de las nagüillas como flecos, así como por la percusión de los huaraches y la tambora.

En la danza de indio sanjuanera los operadores simbólicos son la toquilla, el arco con flecha que usan en la mano izquierda, el guaje en la derecha, y los huaraches con suelas gruesas

---

<sup>246</sup> En el contexto cora, la línea quebrada significa “para que no pare el agua” (Alcocer, 2003: 191).

de madera<sup>247</sup> que impactan contra el suelo. La posición arqueada de torso y piernas de los danzantes, con el tocado-espejo vuelto hacia la tierra y su golpeteo sobre el suelo, como apisonando la tierra, con esporádica percusión triple del arco, sugieren maniobras simbólicas entre planos cósmicos. La danza de El Calvario se ejecuta el día de San Juan Bautista, cuando Venus y Las Pléyades aparecen en el horizonte oriental.

En la danza matachín el arco es el operador simbólico del Capitán, mientras que en la danza de pluma, la palma es usada por el Monarca con el mismo propósito. Tanto el arco como la palma son señalizadores del Capitán o Monarca. Hacia arriba indican el inicio de una acción, hacia abajo, el cese. En ambos casos estos objetos sirven para realizar maniobras simbólicas: a) entre el Monarca o Capitán y el cuerpo de danzantes, b) respecto a los animales de los juegos, y c) las relativas a los planos ctónico y celeste.

No hay exégesis explícita sobre el significado del espejo, pero por contigüidad con otros elementos relacionados con el agua, como las plumas de guajolote, los guajes, los carrizos o los textiles de algodón, así como por su forma que evoca un ojo de agua, es posible incluirlo como parte del mismo conjunto semántico.

En el caso del mango bilobulado que usan los danzantes de pluma sanjuaneros, éste aparece como la transformación de una flecha, la cual, junto con el espejo del mango, invocaría el principio de capturar el agua mediante su “flechamiento” simbólico en el eje vertical.

El arco y la flecha como artefacto cultural compuesto constituye una transformación isomórfica de la unión de tráquea y pulmones del venado.

Este concepto corporal animal, lejano en tiempo y espacio, forma parte de la memoria lingüística de los queños y sus vecinos regionales por medio de dos palabras que designan al conjunto de órganos pegados que se sacan al destazar un marrano: *asadura* o *gallina*, este último como extrapolación del mismo grupo de órganos que se sacan del cuerpo de la gallina para hacer el caldo. Otro concepto de este campo morfológico-semántico es “la cruz”, la parte más alta del cuerpo de los animales que une ambas escápulas con el espinazo, ya comentado con anterioridad.

Como puede observarse, un gran número de elementos simbólicos del mundo natural, de los distintos planos cósmicos, aparece ligado al cuerpo del danzante en lo que parece un culto muy antiguo en torno a la fertilidad y las potencias del universo.

---

<sup>247</sup> Sobre el uso de suelas gruesas de madera, los danzantes aducen que es por penitencia. A muchos de ellos se les rompen por el repetido impacto, y en ocasiones les hacen sangrar los pies. En el contexto ranchero, ser danzante, además del carácter devocional, demuestra resistencia física y da prestigio masculino.

### *Construyendo el cosmos por medio de la danza*

Un juego de planos cósmicos es escenificado en distintos momentos de la jornada festiva por los danzantes. Además de los sones que aluden a seres de los ámbitos celeste, terrestre y ctónico, también aparecen representados los espacios laborales humanos: trayectos de los surcos agrícolas<sup>248</sup> o la galería de un túnel de mina.<sup>249</sup> La escenificación es más clara en el son de “La Trilla” que se realiza en un antiguo espacio laboral en el trayecto de la peregrinación a las labores. En su mayor parte, la danza mestiza parece reproducir escenas de un mundo mítico apenas sugerido por los fragmentos de narrativas míticas.

Veamos ahora el uso ritual de la palma en la danza de San Marcos el día 3 de mayo:

A la salida del sol (7:45 a.m.), con los primeros acordes del son de “La Cruz”, el Monarca y las dos filas de danzantes, de frente a la puerta del templo, colocan una rodilla en tierra, hacen sonar el guaje, levantan la palma en el eje cenital, luego se voltean poniéndose de pie y caminan hacia el este, levantando la palma como saludando al sol. Luego vuelven hacia el oeste, dan sendos giros levógiro y dextrógiro inclinando la palma hacia el suelo cada vez. Vuelven al este, saludan de nuevo en dirección al sol haciendo vibrar la palma con un giro de la muñeca. El pequeño espejo en la base de la palma reverbera con la luz solar. Esta acción ritual aparece como metáfora del fenómeno de horizonte llamado “La Palma”, reseñado en el capítulo meteorológico.

En ese momento comienzan a danzar, giran el cuerpo y vuelven al oeste para encarar a los maderos, recargados en el muro del templo. El viejo de la danza, lanza una serie de cuatro aullidos cortos “áu-áu-áu-áu”, después un “kíkiri” galluno<sup>250</sup> y a partir de ahí “arrea” la danza con gritos esporádicos, ya sea aullidos, “échale-échale”, “ájale”, “kikirríki” o “kikokíkori”. Un movimiento vibratorio de la palma del Monarca es la señal para que comience la coreografía de la cruz, cada eje formado por una fila de danzantes. La cruz danzante no es simétrica en el polo del altar, eje ocupado sólo por tres danzantes y el Monarca, a manera de cruz latina. Una vez alineados con la rodilla derecha en alto y la izquierda en tierra, el Monarca coloca el palo de su palma sobre el suelo en posición vertical. Después, con parsimonia, levanta la palma erguida, hacia lo alto de su

---

<sup>248</sup> En las danzas que tienen niños o niñas Malinche, éstos van a la vanguardia de las dos filas, mientras que en la parcela, el niño o la niña sembradora iba a la retaguardia de su papá, cuando se araba con tronco de mulas.

<sup>249</sup> El Pabellón era el nombre de una mina en el antiguo San Miguel del Mezquital (García Cubas, 1881-1891, IV: 82).

<sup>250</sup> La asociación del gallo con el sol aparecía simbolizada en la antigua fiesta de San Juan, el 24 de junio, en la exHacienda de la Honda, mediante el juego del gallo enterrado disputado por jinetes en carrera de caballos y finalmente lanzado a una azotea (indicando el plano cenital). En el contexto sur-tepehuán, Reyes Valdez observó un juego similar donde los jinetes corren en un eje norte-sur y sur-norte, el del movimiento aparente del sol, hasta despedazar al ave (Reyes Valdez, 2006b: 254-255).

cabeza, sin despegar la vista del espejito del mango; luego la baja y la vuelve a levantar. Los danzantes lo imitan con sus palmas en movimiento sincrónico.

El Monarca inicia el circuito desde el brazo sur de la cruz. Se levanta dando un giro levógiro y se desplaza hacia el eje oriental de la cruz. Esta operación la repetirá en cada punto cardinal hasta terminar en el oeste. Luego, el circuito de la cruz se invierte, ahora en sentido dextrógiro, iniciando en el norte y terminando en el oeste. El viejo de la danza ha seguido al Monarca por los cuatro cuadrantes, aunque en otras ediciones se queda en la periferia. Terminado el segundo circuito, cesa la música, el viejo grita “áájaa” seguido de un corto uáu”. La mudanza termina en posición semiarrodillada con el guaje batiente seguido de un largo silencio que connota una transición.

La mudanza de “La Cruz” marca los umbrales de la danza. A veces, el primer circuito se hace en posición semiarrodillada y el segundo, de pie, indicando un desplazamiento del plano ctónico hacia el nivel superior. Cuando la danza termine, el 5 de mayo al mediodía, la secuencia de la palma se hará en sentido inverso: levantamiento - mango en el suelo - levantamiento - mango en el suelo, connotando así la vuelta al origen subterráneo.<sup>251</sup>

El levantamiento de objetos sacros también se observa en la fiesta de San Isidro Labrador cuando, a la puerta de un altar doméstico, cuatro portadores adultos sostienen en alto las sillas<sup>252</sup> con las imágenes del santo mientras los danzantes ejecutan un son. El 15 de mayo, la danza a San Isidro Labrador abre también con la formación de la cruz. La primera mudanza es encabezada por el Monarca joven, que también aparecerá al final de la fiesta durante el entierro de la Malinche. En esta mudanza, los danzantes alineados de cinco en cinco, a lo largo de la enramada, realizan sendos giros, mirando fijamente su palma, lo cual denota una operación simbólica, con el espejito, semejante a la del Día de la Santa Cruz.

Entre estas dos fechas, hay un momento intermedio, el 4 de mayo, cuando la palma funge de igual forma como operador simbólico en “El adiós” al madero de las labores. En este caso, con un melancólico son de fondo, el Monarca, entre danzantes, arrodillados por completo sobre un tapete rojo, dirige la palma hacia el Santo Madero con un movimiento vibratorio que parece aleteo y luego la retrotrae hacia sí. (Este movimiento produciría un reflejo solar reverberante si se ejecutara en el umbral de la enramada.) El Monarca cubre su rostro con la palma, hace tres

---

<sup>251</sup> Diversas variantes *del entierro de la danza* connotan su retorno al mundo ctónico, nocturno, acuático. En La Valenciana, los danzantes depositan algunas plumas de sus palmas en un hoyo de la tierra. Los danzantes del Barrio de las Minas de Miguel Auza arrancan un carrizo de su nagüilla y lo depositan en un hoyito de tierra al pie de la peana del Santo Madero en un cerro ubicado frente a la exHacienda de Santiago, donde vivieron sus antepasados. En Santiago (Cuencamé), la danza es enterrada, depositando plumas de la palma, máscaras y otros objetos rituales en un pocito de tierra en forma de cruz, ubicado en el atrio del templo. La danza sólo se entierra cuando es propia, en el terreno del pueblo; la danza visitante lo hace en su pueblo de origen.

<sup>252</sup> La silla como soporte de imágenes santas también se encuentra en el contexto ritual cora.

flexiones del torso, hacia adelante (colocando su frente en el suelo), hacia atrás (en ángulo de 130°) y hacia el suelo de nuevo, flanqueado por danzantes en movimiento sincrónico. El par de danzantes pasa a adorar al madero y sendos ayudantes cortan a cada uno un listón de la base posterior de su corona, a la altura de la nuca, para amarrarlos a un travesaño del madero. La secuencia ritual, encabezada por el Monarca, se repite hasta que pasan las dos filas y el madero tiene los brazos llenos de listones coloridos. “El Adiós” está cargado de emoción, y su contrapunto tonal expresado por los llantos paródicos del viejo, quien usa una máscara de calavera para esta ocasión; sin duda, un momento ritual trascendente, que marca la vuelta del madero al monte. En el caso queño los danzantes no lloran, pero en la danza de pluma de Santiago de Cuencamé, todos los danzantes lloran en el despedimiento.

El tiempo ritual en que se ejecuta la danza está relacionado con los tiempos-umbral, es decir los amaneceres, los atardeceres, el cenit y el nadir,<sup>253</sup> los cuales también se relacionan simbólicamente con las apariciones de seres extraterrenos. Por lo general “el ensaye real” de la danza se inicia al atardecer del día previo a la fiesta patronal, a eso de las 5 ó 6 de la tarde, cuando el sol declina por el poniente. El día de la fiesta comienza la jornada desde el amanecer (6 ó 7 de la mañana), con el sol saliendo exactamente al centro del horizonte oriental; como a las 10 se hace una pausa para el almuerzo; se reanuda al mediodía, con el sol cenital. Luego del receso para comer, la danza se reanuda a las 4 ó 5 de la tarde y, con un receso intermedio, a veces ocupado por una danza visitante, se prolonga hasta las 10 u 11 de la noche. En esencia, esta secuencia se repite el día o los días posteriores a la festividad, dependiendo de su duración.

Por otra parte, los tiempos diacrónico y sincrónico aparecen plasmados en la danza de pluma como totalidad simbólica. De inicio, los danzantes actuales representan a los antepasados divinizados, o bien a los danzantes primordiales, lo cual les da una copresencia en tiempo y espacio. Este nexos comunicante se expresa en los momentos de la alimentación ritual. En la comida de Reliquia, los danzantes llevan consigo los maderos, los cuales son recargados en un muro y frente a ellos, se colocan palmas, guajes y coronas de cada danzante, en dos filas. La misma formación sobre el suelo se repite en varios sitios simbólicos: a) La Trilla, una escala para beber agua, camino a las labores; b) la pirámide escalonada del madero de las labores, cuyo ápice es ocupado por la corona del Monarca solamente, y los dos escalones inferiores por los objetos rituales de los danzantes; esto se hace mientras escuchan misa (alimento espiritual); c) frente a la peana del madero de Los Magueyales, y d) en el patio de danza del Cerro de la Cruz, donde también se bebe agua.

---

<sup>253</sup> Los maderos son acarreados en horarios-umbral. El del cerro es bajado a la salida del sol y llevado a una hora similar. El de los magueyales es traído al atardecer (5 de la tarde) y llevado a esa misma hora. El madero de las labores era traído al mediodía por don Miguel Frayre Aguilar y llevado a las labores al mediodía, el cenit solar. Al fallecer éste, su hijo lo trae ahora a la medianoche. Todos confluyen en la capillita guadalupana, cuyo madero, una vez arreglado, es traído por la mañana.

El carácter impersonal y misterioso de los danzantes es realizado por el uso de la parafernalia ritual. Su rostro está casi oculto, embozado por un paño rojo en forma de triángulo, mientras varios hilos de cuentas coloridas penden del frente de su corona, formando una cascada o dos crecientes pequeñas bajo los ojos y una grande sobre la boca, sobre todo en el Monarca. En la variante Juan Aldama, los danzantes cubren su rostro por completo con un paño verde semitransparente, además de las cuentas.

El nexa entre danzantes antiguos y contemporáneos se refleja en el respeto con que los segundos se refieren a sus maestros de danza, en los homenajes que rinden a danzantes o viejos recién fallecidos, así como en la fidelidad con que guardan la memoria de “las pisadas” de la danza y el orgullo manifiesto al referirse a su antigüedad y su reproducción exacta. Así mismo, el orden cronológico aparece reflejado en las filas de la danza, con los más antiguos adelante, entre ellos el Monarca y sus capitanes, seguido por danzantes de edades decrecientes. De esta forma, un *continuum* temporal aparece en el espacio de la enramada por los adultos, mientras que las figuras infantiles (indicadas en cursivas) emergen como inversiones temporales en ambos polos. En la Danza de Indio de pueblos vecinos la parte posterior de las filas es ocupada por dos capitanes jóvenes, completándose así la cobertura de las cuatro esquinas del cuerpo de la danza.

UMBRAL DELANTERO					UMBRAL POSTERIOR	
Imágenes santas (centro) y músicos (lado derecho)	<i>Niños/as Malinches o un danzante infantil.</i>	Monarca entre dos capitanes (danzantes primordiales)	Filas de danzantes con antigüedad o edades en orden decreciente.	Viejo de la danza	<i>Viejillo de la danza (un niño)</i>	Público humano.

Figura Núm. 12: *Continuum* espacio-temporal de la enramada.

El plano astronómico que denota el orden cíclico del universo aparece representado en la danza de pluma de San Marcos en la salutación a los santos y en las mudanzas, entre otras, las siguientes:

- a) “Las Cortesías”. Son los breves acordes al principio o al final de cada son. Son “veneraciones a los santos”, es decir, los saludos a la imagen o imágenes santas. Son actuados por el Monarca y sus capitanes solamente. Forma desplegada: círculo levógiro-círculo dextrógiro sobre el propio eje. Podría representar las trayectorias lunar y solar, equiparables a las figuras de Nuestra Madre y Nuestro Padre.
- b) “La Cruz”. Forma desplegada: cruz en círculo (que rebasa el espacio de la enramada).

En la exégesis local, esta mudanza representa la cruz, o la constelación llamada Cruz de Mayo. Su representación marca los umbrales de la danza. Tiene un carácter solar por el saludo inicial de los danzantes con la palma dirigida al sol del amanecer. La cruz



es formada por dos filas de danzantes, los cuales giran sobre su eje, esgrimiendo la palma y deteniéndose en cada cuarto de vuelta, siguiendo al Monarca. Los desplazamientos del Monarca en la periferia de los cuatro cuadrantes marcan el círculo en torno a la cruz. Circuito levógiro: sur-este-norte-oeste. Circuito dextrógiro: norte-este-sur-oeste. Los rumbos cósmicos son indicados por ambos circuitos y la maniobra cenit-nadir de la palma.

- c) “La Ese”. Forma desplegada: una “S” diagonal (que rebasa el espacio de la enramada).

Formada por todos los danzantes en el eje noreste-suroeste (posiblemente una víbora o una ubicación estelar). Los danzantes colocan palmas y guajes en el suelo, y danzan circulando entre ellos, de ida y venida. Al centro de la “S”, el Monarca levanta y hace sonar el guaje tres veces. Los danzantes repiten el recorrido helicoidal, con giros levógiro y dextrógiro, entre los objetos rituales, en ambos sentidos.

- d) No identificado. Forma desplegada: “X” (que rebasa el espacio de la enramada).

Dos filas de danzantes se entrecruzan orientadas a los ejes intercardinales.

- e) “La Estrella” (adentro de la enramada).

Grupos de cinco danzantes juntan sus palmas al centro y así unidos hacen sendos giros levógiro y dextrógiro.

- f) “La Media Luna” (al oeste, por fuera de la enramada).

Los danzantes hacen una formación en media luna y se entrecruzan con movimiento helicoidal, luego giran y repiten el movimiento en sentido contrario.

Por su parte, la danza de pluma de Juan Aldama ejecuta unas mudanzas con símbolos estelares adicionales, según indica don Ángel, su tamborero: La Cruz, Las Cabrillas, la Media Luna (luna nueva) y la Luna Entera (luna llena).<sup>254</sup> “En estos tres sones [los danzantes] tiran la corona, el guaje y la palma”. La colocación de la palma con el guaje encima, sobre el suelo, también es realizada por los danzantes de San Marcos acompañada de una mudanza en zigzag, en la cual los danzantes circulan por la hilera de palmas y guajes. Al juntar esta idea con la que establece un nexo entre las plumas de guajolote que “se entierran en la tierra para encontrar agua”, se puede inferir que estas mudanzas intentan conectar los tres planos del eje vertical, convocando al agua subterránea y a los astros vinculados con la lluvia.

Un aspecto a destacar es la estructura numérica de la danza. Un informante sanjuanero señala que “cuando comenzó la danza eran 24 danzantes, 12 de cada lado, 2 Malinches y 5 viejos”. El número 24 dividido en dos filas podría representar respectivamente, las horas del día y

---

<sup>254</sup> En el contexto rarámuri, los danzantes fariseos de Semana Santa representan a la luna, al sol y a la Vía Láctea (Heras, 2005: 28).

la noche, o bien los 12 meses del año (diurnos y nocturnos), y explicaría los movimientos entrecruzados entre ambas filas como la relación de equilibrio entre ambos planos. En la actualidad el orden numérico de los danzantes ya no se acata, pues hay pueblos donde escasean los danzantes y no se completa la formación. Por otro lado, a veces las filas exceden esa cantidad en virtud de que algunos emigrados que vuelven al pueblo para la fiesta son exdanzantes que regresan a cumplir con su devoción o a pagar una manda. El esquema se ha vuelto abierto. Las 2 Malinches y los 5 viejos siguen activos como personajes de la danza. El número 2 en los niños Malinche representa la dualidad de Venus. El número 5, en los viejos, aparece como una réplica del quince de los danzantes, pero extrapolada al inframundo (cuatro esquinas) y el nadir (centro).

Por último, después de tres días de jornadas de danza y juegos, antes de bailar La Despedida, el retorno de los danzantes al orden humano aparece connotado por la invitación de personas del público a bailar un son con las palmas y guajes de éstos.

#### *Ralentización y aceleración*

Los temidos umbrales temporales son conjurados mediante dos principios polares: la ralentización y la aceleración. Ello es evidente en el campo ritual. Por ejemplo, en las peregrinaciones, donde la ida al santuario es lenta, mientras que el retorno es expedito. En este caso connotando el poder de la imagen santa que implica un acercamiento paulatino y un retiro veloz de su área de influencia.

En el caso de la danza, al concluir una mudanza, los danzantes dedican su última unidad cinética (desplazamiento desde el fondo de la enramada hasta el altar) a una marcha dancística que inicia con ritmo normal y, a mitad de la enramada, se acelera con un *crescendo* musical y corporal que culmina justo frente a las imágenes santas, seguido, a veces, por un acorde de violín como colofón. Este movimiento de aceleración es antecedido por el repliegue de ambas filas hacia el umbral posterior de la enramada, a veces saliéndose afuera de la misma para agarrar vuelo. Así suelen marcarse los finales de los sones, los intervalos entre la danza local y la visitante, o bien los recesos de descanso entre las tres o cuatro apariciones diarias de la danza.

La ralentización, como ejemplo paradigmático de la relación precautoria entre santos y humanos, es observable en la secuencia ritual final de la fiesta de San Isidro Labrador. En esta escena aparecen el Monarca, el niño Malinche<sup>255</sup> y el viejo de la danza. El primero, representado por un danzante joven, a la sazón el hijo del Monarca, está sentado en una silla, erguido e inmóvil, su rostro cubierto por la palma sujeta por su mano izquierda, situado de espaldas a los cuadros de

---

<sup>255</sup> En San Marcos no hay propiamente un niño Malinche, oficial de la danza. El que interpreta este papel es escogido el mero día, entre los niños del público. Los días previos, durante las procesiones de San Isidro y del Santo Madero los niños queños tienen una participación activa como cargadores de los cuadros de las imágenes santas, y como viejillos de la danza.

San Isidro. La ubicación y actitud hierática del Monarca lo connotan como ancestro. Por su parte, el niño-Malinche yace en el suelo, al centro de la enramada, dormido sobre un costal blanco con un lienzo rojo como almohada y totalmente cubierto por el arco formado por las palmas coronado por coronas y guajes que el Monarca y el viejo acomodaron cuidadosamente sin dejar un sólo hueco. Mientras tanto, los danzantes descansan en el suelo, con una rodilla en el piso y la otra levantada con una mano sobre ella, situados en las márgenes del cuadro ritual. Las ocasiones en que los objetos rituales reposan en el suelo connotan el intento de establecer comunicación entre planos cósmicos.

En esta secuencia ritual de carácter verbal que antecede el final de la fiesta, el viejo de la danza entabla diálogo con el Monarca sentado. Intenta hacer un trueque con él, haciéndole distintas ofertas por “su jardín de laurel y palma” como llama al túmulo florido que cubre al niño-Malinche no visible. La lógica estructural de esta escena evoca el principio de negociación que un curandero establece con las entidades metafísicas para sanar a un paciente, o el “viaje cosmológico” para usar un término de Severi (2002: 32). Por largo rato el viejo por sí mismo, en debate con otros viejos, o incorporando personas del público a la escena, renueva sus ofertas al Monarca: “un saco” [que le quita a otro viejo]; “un durito de puerco”; “la biblioteca con computadoras, secretarias e internet”; “esta muchacha, mira, está gordita”, etcétera. En todos los casos el Monarca niega levemente con la cabeza, inmutable y sin descubrir su rostro. Denotando un concienzudo esfuerzo en sus expresiones corporales, el viejo de la danza se rasca la cabeza con perplejidad ante cada negativa, buscando nuevas propuestas.<sup>256</sup> La secuencia es sin música y dura entre 55 y 30 minutos, según mis observaciones en 2009 y 2010; el tono de la misma es ambivalente y oscila entre el drama ritual y el juego de la danza. En este lapso a veces se duerme el niño Malinche, mientras los viejos de la danza deambulan en torno al túmulo florido.

En cierto momento, cuando el público se encuentra distraído, semiaturdido por la prolongada escenificación, el viejo de la danza le ofrece al Monarca la imagen de San Isidro Labrador a cambio de su “jardín de laurel y palma”, lo cual acepta el Monarca. La negociación se ha efectuado con éxito. De súbito, suena estridente la música del violín, los danzantes se incorporan del suelo con rapidez y se reinicia la danza, con dos círculos, levógiro y dextrógiro, alrededor del niño Malinche, impidiendo la vista del público. Esta mudanza, llamada “La Escaramuza”, se realiza en momentos-umbral del contexto ritual<sup>257</sup> y tiene un carácter protector. Los viejos “desentierran” al niño, observándolo atentamente, y el Monarca va entregando a cada

---

<sup>256</sup> En una secuencia equivalente del contexto siberiano, Hamayon indica que el chamán yace inmóvil sobre un tapete que representa un bosque con animales salvajes, y su cuerpo es la moneda de cambio entre los espíritus y el grupo. El ritual termina también con una secuencia adivinatoria (Hamayon, 2011: 69-70 y 129).

<sup>257</sup> “La Escaramuza” se realiza cuando los danzantes giran en torno al madero en la capilla guadalupana antes de salir en procesión. Otra escaramuza, con jinetes cabalgando en círculo alrededor de la procesión, se realiza al llegar con el madero al umbral de las tierras labrantías.

danzante su palma, corona y guaje. Si el niño aún está dormido, lo esperan a que despierte por sí mismo, mientras se danza “El adiós”. Después, el viejo mayor lo carga en brazos o lo pasea a lo largo de la enramada, primero hacia atrás y luego hacia adelante, acompañado por el Monarca. La importancia transicional del momento del intercambio de San Isidro Labrador por el “jardín de laurel y palma” (niño Malinche) aparece subrayada por el clímax de la música y la aceleración corporal desplegada por los danzantes. Al final de cuentas, el trueque fue por la renovación de la vida vegetal, representada por el jardín, y mediada entre San Isidro Labrador y el cuerpo de un niño. O como dice Gell en relación con el ritual *ida* de los Umeda, se pone en escena “un proceso de regeneración biosocial” (Gell, 1992: 46).

Terminada la escaramuza, y devuelto el niño a su madre, los danzantes salen de la enramada para formar La Cruz, mudanza circular a los cuatro cuartos del mundo que cierra la fiesta.

La tríada Monarca-Viejo-Malinche es correspondiente con sus roles durante la procesión de recolección y devolución de imágenes de San Isidro. En ella los niños fungen como cargadores (intermediarios con el santo), y sólo el Monarca y el Viejo están autorizados para recoger y devolver a su sitio las imágenes de los altares domésticos.

## **Conclusiones**

El análisis de las distinciones cualitativas sobre el tiempo y el espacio nos lleva a la determinación de ciertas regularidades subyacentes. En nuestro caso de estudio, el esquema cuatripartita queño aparece connotado por: a) el quince del cuerpo, la casa y la parcela; b) la cardinalidad e intercardinalidad expresada por los fenómenos de horizonte y los movimientos astrales en la topografía celeste, donde el cenit y el nadir constituyen un eje vertical entre planos. El árbol, la enramada, el cerro y las sierras de culto mariano aparecen como espacios conectores de los tres niveles de existencia. Estas dimensiones se tocan por medio del ritual.

La sumatoria de estas simbolizaciones explicaría la dinámica ritual de los queños en su espacio local, regional y transregional. Respecto a la noción de centro, si nos basamos en el esquema cuerpo-cosmos, ésta estaría radicada en el pueblo y no fuera de él, ya que la movilidad peregrina es centrífuga en dirección a los ocho rumbos.

Catherine Bell ha señalado que, en última instancia, “la noción de ritual se construye a partir de las preocupaciones de una era cultural específica” (Bell, 1992: 222). En el caso aquí presentado, la persistencia del ritual agrícola a lo largo del tiempo se explica por la continuidad de un sistema agroganadero y pastoril con relaciones vivas con el mundo natural.

Para dar respuesta al planteamiento animista con el que iniciamos la discusión sobre el tiempo, diríamos que éste aparece en relación dialógica y fenoménica con los humanos. En la

noción *emic*, el tiempo es movimiento, ocupa un espacio y tiene agencia.<sup>258</sup> El tiempo, en tanto ser actuante se encarna en el mundo natural por medio de señales vegetales, animales, astrales, divinidades o acontecimientos que marcan intervalos. El tiempo es progresivo así como el crecimiento de la planta y del hombre. El tiempo nace y es entrópico, se desgasta; requiere su renovación por medio de rituales. Como garante de la vida humana, es necesario que el tiempo tenga un patrón de repetición que garantice el equilibrio cósmico y la renovación de la vida humana y todos los existentes. El tiempo es experiencia e inaugura ciclos de recurrencia fractal. Se conmemora un evento primordial para mantener su continuidad saludable, o bien, se recurre al conjuro para superar el desequilibrio, de manera análoga a los rituales terapéuticos del cuerpo.

Según las definiciones del diccionario, el término “coexistente” significa “existir a la vez que otra”, mientras que “coalescente” significa “que se une o funde” (*DRAE*). Hablar de la coexistencia de temporalidades paralelas, como se suele hacer en referencia a sociedades colonizadas, implicaría un cierto ahistoricismo por parte del investigador. En nuestro caso de estudio resulta pertinente señalar la coalescencia del espectro temporal, en virtud de que los distintos órdenes cronológicos de la vida social, meteorológica ritual, etcétera, han sido integrados en un cuerpo unificado manifiesto en la praxis cotidiana.

Como afirma Gell, la distinción relevante no radica en los diferentes “conceptos de tiempo”, sino en las diferentes concepciones sobre el mundo y su funcionamiento, en el sentido de su condición de inmutabilidad o variabilidad (1992: 36).

La importancia del tiempo y el espacio como pilares ontológicos del ser queño se confirman en la expresión cultural “*no-me-hallo*”, enunciada cuando una persona se encuentra sola en una ciudad, por motivos laborales, y sin las referencias ordinarias de su vida comunitaria. Este espanto existencial más o menos se conjura con las prácticas de emigrar hacia núcleos de paisanos, las largas conferencias semanales por teléfono, o los retornos al pueblo cada vez que sea posible para nutrir el vínculo espiritual e identitario que el ámbito espacio-temporal sostiene.

El filósofo Martin Heidegger decía que el Ser encarna en el lenguaje ([1972] 2005: 184). El físico cuántico y también filósofo David Bohm, quien opone el orden implicado al orden cartesiano, señala que la percepción fragmentada del mundo se refleja en la estructura del lenguaje y sugiere que una sintaxis donde se privilegie el papel del verbo en lugar del nombre ayudaría a terminar con dicha fragmentación ya que el verbo “describe acciones y movimientos que fluyen unos dentro de otros y se mezclan” sin separaciones ni rupturas ([1980] 1999: 56). Nuestros informantes convierten los sustantivos en verbos característica que, por un lado denota la agentividad atribuida a los objetos y, por la otra, un entendimiento del mundo como entidad en movimiento continuo.

---

<sup>258</sup> Es interesante notar el paralelismo de la noción ranchera contemporánea del tiempo con otras nociones culturales antiguas, como la que se desprende del Códice de Huichapan, donde “el concepto de espacio va aunado con el de tiempo y con el de agentividad para componer el concepto temporal otomí: espacio-tiempo-aspecto agente, de la acción” (Alvarado, 1975: 49).



Laguna de abrevadero cerca del Cerro Tepozán, M. Auza. Foto: PRDMG.

## Reflexiones finales. Fisicalidades e interioridades, transformaciones y relatividad.

Quizá el rasgo más sobresaliente del ranchero de nuestra subregión nor-central es cómo su experiencia con el mundo natural le sirve para elaborar y organizar las relaciones sociales de la esfera humana, así como los aspectos simbólicos de su cosmos.

En nuestro caso de estudio, la interacción entre rancheros y animales, en particular con el ganado, está parafraseada por el lenguaje del cuerpo, los ejercicios de cortejo y seducción, el yugo matrimonial, la sociabilidad masculina, las competencias lúdicas, las revanchas familiares, las disputas entre pueblos por un aguaje o un agostadero, el territorio simbólico, la fenomenología celeste, la danza ritual.

De ahí emanan la separación prescriptiva entre los sexos, la vestimenta típica, la estratificación por edades, la dinámica familiar, el trato social, la educación sentimental y laboral, los códigos de honor, los rituales agrícolas, las Reliquias con sacrificios de cerdos, borregos o toretes, las narrativas y canciones, el estilo político, el lenguaje del baile, la estética ranchera, y una variedad de expresiones culturales que conforman el mundo ranchero.

Si la noción de persona se extiende hacia existentes tan dispares como animales, maderos, nubes, cerros o meteoros, la noción de familia se amplía a ciertos animales domésticos o de corral, como mascotas, ganado o caballos, que forman parte del colectivo de los hombres. La dualidad del universo expresada en la división entre animales domésticos y de monte se traduce, a su vez, en la noción de civilidad o salvajismo humanos. Tanto el comportamiento animal sirve para caracterizar el mundo humano, como el comportamiento humano para interpretar aquel.

Como expresa Descola al referirse al análisis de Lienhardt sobre los dinkas sur-sudaneses:

...con la actitud protectora que los humanos despliegan respecto del ganado se combinan relaciones de otra naturaleza entre esos mismos humanos, paradójicamente calcadas de las que estructuran el mundo de los bovinos: la organización de la manada, la competencia entre toros y las relaciones entre los machos y hembras sirven de parámetros para pensar la organización política espacial, el *ethos* belicoso de los hombres o las relaciones entre los sexos (Descola, [2005] 2012: 470).

Toca ahora responder una serie de preguntas y caracterizar la singularidad del *ethos* mestizo ranchero a la luz de la teoría neo-animista con la cual fue examinado: ¿cuál es el modo de identificación ontológica predominante entre humanos y no humanos?, ¿cuál su esquema o esquemas de interacción?, ¿existe una combinación de modos de identificación?, ¿cómo se

articulan?, ¿qué nos dicen estas modalidades de identificación y relación acerca de su construcción social e histórica?, y por último ¿cuál es la noción de persona que vertebra la cosmología ranchera?

Descola ha señalado que más que determinar la etiología de las prácticas instituidas, su verdadera relevancia consiste en preguntarse “qué es lo que hace que las prácticas” exhibidas por un colectivo determinado “sean compatibles o no entre sí” con objeto de dilucidar “las reglas que gobiernan su sintaxis y su organización en sistema” ([2005] 2012: 558).

Un resumen de los ejes temáticos revisados y sus conexiones puede iluminar algunos principios generales en torno a la ontología y la cosmología rancheras. Antes, una recapitulación breve de sus fundamentos históricos-cognitivos.

La relación de los antiguos grupos cazadores recolectores con su entorno natural fue trastocada por la introducción de la minería, la ganadería, el pastoreo, la agricultura y la sedentarización a cargo de los poderes hegemónicos en el Septentrión novohispano del siglo XVI.<sup>259</sup> Simbólicamente, para los dominados, la nueva vinculación entre hombres y animales implicó transitar de la inter-subjetividad a la relación sujeto-objeto. ¿Cómo operó este cambio?

A grandes rasgos, como vimos en los antecedentes etnohistóricos, la transición *de facto* entre el venado y el ganado comenzó con la cacería del segundo como presa alternativa al primero durante la guerra de los cazadores recolectores contra los colonizadores novohispanos en la frontera norte de la Nueva Galicia en el siglo XVI. La transposición analógica entre ambos conceptos (vacas = venados grandes) operó a partir de la semejanza de sus cuerpos y su forma de alimentación. Si para los nativos, su territorio con todos sus componentes orgánicos formaba un colectivo indivisible, de forma especular los animales domesticados por los españoles fueron considerados como parte del colectivo extranjero y como extensiones simbólicas de sus dueños. De la polaridad inicial entre colectivos se transitó paulatinamente, a lo largo de la Colonia, hacia la articulación de lo ajeno con lo propio. Los demás animales, así como las plantas y objetos nuevos traídos por los colonizadores habrían sido incorporados a los esquemas cognitivos ya existentes a partir de un principio asociativo de sus cualidades sensibles y contextos de uso.

La siguiente transposición simbólica fue operada por los misioneros franciscanos mediante la práctica de asignar ganado o parcelas a una imagen santa cuyo usufructo financiaba las fiestas patronales. Al final del periodo colonial, los santos eran los dueños espirituales de los ganados y,

---

<sup>259</sup> A diferencia del centro del país donde el proceso de Conquista está acotado sobre todo al siglo XVI, las rebeliones indígenas de los siglos XVI y XVII dan cuenta extensa de las resistencias en diversas partes del Septentrión, guerras periódicas que, con ciertos lapsos de paz, se prolongan del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX con la irrupción en los estados del norte de grupos amerindios desplazados de Norteamérica. En suma, ha transcurrido apenas un siglo y medio, aproximadamente, de la conclusión del proceso de “pacificación” del norte post-independiente que encubrió la política de exterminio contra los apaches, las últimas alteridades nativas disidentes del modelo colonizador.



en general, de las vidas y salud de personas, animales y cultivos. Este modelo, que ha trascendido hasta nuestros días, fundamenta la vida ranchera.

Contemporáneamente, el principio de asociación de cualidades sensibles es aplicable al *continuum* ranchero entre humanidad y animalidad con base en el 'parecido de familia' entre ambos colectivos, es decir, a partir de la cercanía o distancia morfológica, alimentaria o de comportamiento entre uno y otro polo. En términos animistas y perspectivistas, la fisicalidad o *habitus* de cada especie reflejaría la gradación analógica de sus interioridades. Para el caso humano, ésta se aprecia en la distinción *emic* entre seres humanos comunes, gente que "hace ojo" (los que se apropian de la interioridad de otros existentes o los enferman) y 'brujos/as' (los que pueden transformarse en animales), y para el caso animal, en la gradación entre 'domésticos', 'de corral' y 'de monte'. En ambos colectivos, las categorías intermedias son mera interfase entre las primeras y las últimas.

En la ontología ranchera, los animales con ciertas configuraciones corporales y *habitus* distintivos se constituyen en mediadores cósmicos y se les atribuye agencia, o por lo menos cierta connotación simbólica que los distingue de los demás. Ello se constata por su presencia como elementos o metáforas rituales de la danza, en las narrativas míticas y, en general, en contextos significativos. En este colectivo se destacan ciertos didélfidos, con cinco dedos que semejan manos humanas (tlacuaches, mapaches, tejones); los que poseen rasgos especiales como glándulas odoríferas u orificios (*jabalín* o pecarí de collar, venado, zorrillo); los que se mueven entre ámbitos: caminan por la tierra y a veces vuelan (paisanos, guajolotes, cóconos de monte), y a la inversa, habitan el espacio celeste y a veces caminan por la tierra (urracas, cuervos); los que transitan entre la superficie terrestre y las cuevas subterráneas (serpientes, coyotes, hormigas); los que frecuentan espacios fronterizos entre el agua y la tierra (tildíos, ranas), y los que anuncian con acciones extraordinarias las coyunturas de tiempo meteorológico (pitacoches, gallos, vacas, ratas de campo, arañas, hormigas, borregas, ranas).

La gama de mediadores cósmicos abarca a existentes de otros órdenes que también anuncian lapsos climáticos (la nube vaca, el remolino, la luna, el Ojo de Buey, la Palma, el arco iris, el cerro que brama, la Canícula, el viento del norte o del sur) o intervalos estacionales (el huizache florido, las peritas sanjuaneras, el Lucero, Las Cabrillas) y que en su conjunto configuran esa figura emblemática del Tiempo que camina, cambia de ánimo o puede desconocer al humano que se muda de latitud. Cada mediador cósmico afecta la naturaleza del intervalo subsecuente, dotándolo de atributos que lo diferencian del periodo anterior (del calor al frío y a la inversa; de la calma al viento, del viento a la lluvia, etcétera); en ese sentido, cada señal del tiempo exhibe una cualidad transformadora y funge como diferenciador entre lapsos.

El universo ranchero da cuenta de un *Anthropos*<sup>260</sup> de amplio espectro: los seres humanos nacen, caminan y llegan a término; la lluvia nace, crece y muere a lo largo del año; las constelaciones nacen y mueren cíclicamente; la danza se entierra y revive al año siguiente. La agentividad se manifiesta en ciertos existentes vegetales, minerales, animales, humanos, meteorológicos, astrales y divinos, e incluye artefactos construidos por el hombre.

Parafraseando a Viveiros de Castro, pareciera ser que todo aquello que denota agencia, posee una interioridad, y por lo tanto, se constituye en sujeto. La noción ranchera de persona es extensiva a seres de distintos órdenes ontológicos, incluyendo objetos catalogados como inertes desde el punto de vista convencional. Este *Anthropos* caracterizado por la pan-humanidad de los existentes sugiere la existencia de un *entendimiento* amerindio del cosmos que estructura el pensamiento mestizo ranchero.

El tiempo acrecienta el poder de ciertos objetos por medio de su uso transgeneracional o intra-generacional, de sujeto en sujeto: el collar de la abuela que porta la novia, o el collar para la dentición que circula de un niño a otro. Éstos operan como catalizadores temporales al usarse en cambios de estado del cuerpo; el primero con el matrimonio, que inaugura el intercambio sexual y la reproducción genésica; el segundo, con la salida de los dientes, que marca un cambio en la alimentación y la separación nutricia del cuerpo materno. Algunos objetos rituales, máscaras, ajuares, violines, sones o alabanzas son depositarios del tiempo transferido en ellos por generaciones precedentes, y su uso o ejecución en el presente reactiva un nexo de intersubjetividad con los existentes del pasado. Estos objetos, al destacarse entre los demás, transforman su estatus ontológico y se convierten en super-objetos o sujetos, toda vez que concentran las interioridades de los existentes con los cuales estuvieron en contacto.<sup>261</sup>

Al aparecer corporeizado por un agente, el tiempo ranchero exhibe sustancia. Por su cualidad metamórfica, es transformacional, y en virtud de su carácter posicional, es relativo. Ello es consecuente con otros órdenes ontológicos. En las taxonomías vegetales, animales y meteorológicas se pudo establecer que los existentes no siempre tenían un valor absoluto y constante, sino posicional, es decir, en relación a otros seres del cosmos.

---

<sup>260</sup> Latour propone en contraposición a la expresión “antropomórfica” la noción de morfismo, ya que son sus alianzas e intercambios “los que definen en su conjunto el *antropos* [sic] ([1991] 2007: 201).

<sup>261</sup> En el contexto de una situación conflictiva entre un viejo de la danza y su grupo de danza, el primero me confió la siguiente anécdota: una vez un danzante pidió prestada su corona a una persona con el fin de cumplir un compromiso de danza en otro pueblo. La persona aceptó y facilitó el objeto. El danzante desarmó la corona para cambiarle cosas. Al momento de llegar a su destino para bailar se dio cuenta que la había olvidado en su casa. El informante añade que no fue correcto que modificara una corona ajena y que, así sin palabras, ciertas acciones inadecuadas traen su propio castigo.

¿Y qué decir del espacio? Recordemos: el espacio del monte, salvajiza; el espacio civilizado, humaniza, y el divino, depura. El espacio y la alimentación fungen como elementos diferenciadores entre animales domésticos y montunos, o entre aquellos portadores de buena o mala suerte. El caso de los animales adoptados, la convivencia con seres humanos en sus espacios, o con otros colectivos animales en sus territorios, determina su socialización e identidad personal, lo que supone un flujo de interioridades que transitan del espacio al cuerpo, o bien, ponen en relación inter-específica cuerpos contiguos.

La dicotomía doméstico-montuno del mundo natural se extrapola al espacio de la casa y acota las interacciones permisibles en cada ámbito para evitar contaminaciones entre las interioridades de los distintos existentes: plantas, seres humanos, animales domésticos, alimentos y desechos orgánicos. La ritualidad interconecta espacios sacros, productivos y naturales resguardados por maderos o vírgenes que cambian su vestimenta cada año, regenerando su potencia y entablando relaciones recíprocas con los humanos. El culto a la imagen santa, más allá del templo católico, suele aparecer acotado al lugar de su hierofanía, sean arroyos, mezquites, cerros tutelares, rocas con humedad icónica o sierras pluviales. En el marco del animismo ranchero, estas filiaciones al lugar son significativas, no sólo reivindicando antiguas jurisdicciones coloniales, sino que responden a una metafísica refrendada por generaciones. La reintegración obligada de los cuerpos de los difuntos a sus pueblos confirma la importancia del epicentro anímico y la pertenencia a un colectivo distintivo que reclama su completitud.

El esquema cósmico de las cuatro esquinas y el centro conecta el cuerpo humano, la parcela, la casa, la tumba, las señales de horizonte y los rumbos peregrinos, constatando así la consustancialidad entre los distintos ámbitos. La terapéutica corporal se funda en la dinámica de flujos entre humanos, vegetales, animales, el fuego, el agua, la tierra y los minerales. La curación del cuerpo del paciente involucra una expulsión del agente patógeno que invade su interioridad para restituir la integridad corporal originaria. En sentido figurado, las curanderas vienen a ser las especialistas de la transustanciación entre las interioridades de los existentes de distinta jerarquía. Dichas interioridades se desplazan, entre plantas, minerales humanos o animales; en suma, entre enfermos y agentes intermediarios, sacrificándose aquellos de menor escala que sirvieron de soportes anímicos. Al decir que aprenden por el espíritu, las curanderas devienen meros cuerpos ocupados por las entidades espirituales a las que encomiendan la acción curativa y de las cuales reciben la solución terapéutica ante su propio asombro: “Yo no sé ni cómo curo”. El entrenamiento técnico pasa a segundo término ya que la agencia curativa de plantas y animales y la eficacia última del tratamiento dependen del poder taumatúrgico de los santos invocados. El mismo principio transferencial se verifica en la figura del viejo de la danza, cuya indumentaria de piel animal y máscara de cánido opera la transformación de su interioridad humana y posibilita la aparición de las alteridades, ya sean animales o humanas. De ahí la importancia de la ropa; en los ritos de las crisis vitales, como catalizadora de un cambio de estado de las interioridades; en los

maderos y los santos, como la renovación de sus potencialidades; en los danzantes, como propiciadora de las fuerzas de la fertilidad.

En esta dinámica de flujos, las imágenes santas de altares y santuarios son catalizadoras de la patología de los enfermos que recurren a ellas, y restauradoras de la salud por medio de un intercambio de las propiedades de sus interioridades respectivas. De ahí la relevancia del territorio simbólico como portador, a su vez, de una interioridad representada por la divinidad que alberga el santuario o por el espíritu guardián del lugar. En la misma tónica se inscriben las peregrinaciones y la recolección del agua taumatúrgica de pozas y arroyos vinculados a sitios hierofánicos o sierras pluviales, modalidades cíclicas de conectarse con las propiedades ontológicas de los santos-lugares o entidades tutelares. Los peregrinos caminan para visitar a sus divinidades; a su vez, ellas les devuelven la visita a sus comunidades por medio de circuitos trashumantes que unen su territorio.

Los órdenes humano, sobrenatural, divino, ctónico, vegetal, animal y astronómico se traslapan en híbridos ontológicos: mazorcas con forma de manos humanas, piedras guardianas, cerros y nubes zoomorfos, espectros animales, estrellas divinizadas, nubes hierofánicas, danzantes-caballitos, brujas-lechuzas, bolas de fuego, etcétera. Los existentes del universo rancharo tienen como rasgo común su cualidad metamórfica. La agencia del cosmos puede ser divina, humana, zoomorfa, fitomorfa, ctonimorfa, etcétera.

Los esquemas de interacción, conscientes o inconscientes, entre humanos y divinidades – cristos, vírgenes, maderos sagrados, sierras guadalupanas, divinidades metaforizadas en mezquites, mazorcas, biznagas–, así como entre humanos y espíritus animales –toros, víboras, gavilanes– reflejan la lógica del intercambio recíproco. Se pide bienestar, salud, cosechas, lluvia, ganado, favores y solución de problemas, a cambio de contra-dones que metaforizan el cuerpo y el espíritu en danzas, niños vestidos de santos patronos, peregrinaciones, procesiones, reliquias, juegos de la danza, sones, mañanitas, alabanzas, rezos, exvotos, caminatas con antorchas, e incluso dinero, ganado con el sudor de la frente, que se dona al santo, paga su fiesta o su nueva vestimenta.

En el colectivo celeste, las nubes, la luna, los astros, las señales solares de horizonte muestran una dualidad protectora o rapaz, polaridad manifiesta, asimismo, en comunidades humanas, vegetales, animales o metafísicas. La sequía o la pluviosidad extrema son una amenaza a la vida y síntomas del tiempo agraviado. La mala conducta de los hombres se hace recíproca con el castigo del clima. Del mismo modo, las figuras divinas otorgan favores o castigan. Divinidades y ancestros manifiestan su agencia por medio de señales, o se comunican con los humanos por medio de sueños o *revelaciones* durante estados de vigilia.

A su vez, los existentes del inframundo como espectros y dueños de lugares tienen las capacidades –al ser conjuradas en espacios umbrales como cuevas, arroyos o cerros– de otorgar

tesoros-dones o causar enfermedades como *el susto* o *el latido*, al sustraer de los humanos el principio anímico, revelando así su doble carácter: protector o rapaz. Las ánimas en pena y los espectros pueden atormentar a los vivos en sueños o visiones, y la vista de un cuerpo muerto puede ‘asustar’ a quien lo mira. En la instancia humana, la ‘mala enfermedad’ o ‘el ojo’ son el resultado de formas de depredación anímica entre sujetos. ‘El ojo’ es extensivo a plantas y animales y ‘la envidia’ ocasiona la descompostura o rotura de los objetos. Los cuerpos orgánicos son vulnerables y están expuestos a la acción deletérea de las interioridades de seres de otros planos. Por ello, los ritos son necesarios para restaurar la armonía corporal, así como para detener la acción rapaz o suscitar el favor de algún existente. Las potencias católicas (con su polaridad de santos y demonios) son instrumentales para el bienestar.

Para Descola los modos de identificación animista y naturalista son antitéticos ([2005] 2012: 559), sin embargo en nuestra región de estudio hemos visto que las exégesis reivindican por igual contenidos de identificación naturalista y animista e incluso totémica. En particular, la praxis ritual muestra una correlación entre los modos animista y totémico.

Interrogado al respecto, un rancharo confirmará por igual los postulados básicos del catolicismo aprendido en la institución religiosa, el dominio del hombre sobre la naturaleza introyectado por la institución escolar, y las creencias, refrendadas por la vida diaria, en seres espectrales y mujeres que se convierten en lechuzas. En contrapartida, las prácticas vaqueras o agrícolas –sin descartar los usos veterinarios o agropecuarios modernos y la pragmática de rendimiento económico de la alteridad vegetal o animal– develan y refuerzan un orden animista. Otros hechos de la práctica –sueños, enfermedades, curaciones, accidentes, heladas negras, venganzas, etcétera– traen a colación una metafísica donde las fronteras entre humanos y no humanos se diluyen.

La historia regional y las etnografías expuestas en páginas precedentes apuntan hacia la demostración de que la cosmología ranchera nor-central se caracteriza por un modo animista, inserto en la larga duración, con componentes naturalistas y totémicos resemantizados. Es de suponerse que estos agregados ontológicos presenten variaciones sistémicas en las distintas regiones culturales del vasto norte central mexicano.

Así las cosas, ¿nos estamos refiriendo a un ‘agregado’ naturalista-animista-totémico? Cabe preguntarse ahora ¿cuál es el principio articulador que hace posible el ensamble de tres modos de identificación antitéticos? Vamos por partes.

Ciertamente, como indica Descola, en el sistema de intercambio “el sujeto ratifica al sujeto”, mientras que en la producción “el sujeto instituye un sujeto dependiente o un sujeto subordinado” (*ibid.*: 560). Entre los distintos tipos norteños de ganadería, la practicada por los pueblos etnografiados es de pequeña escala, de acuerdo con una sociedad ranchera horizontal, abierta e inclusiva, de jerarquía mínima, representativa del colectivo, que funda su reproducción

social en la producción de sus cultivos, animales de corral y de agostadero. La relación con los animales no está mediada por maquinarias de ordeña o caporales, sino que implica un contacto directo entre protector/productor y sujeto/objeto. Por tanto, la relación es predominantemente intersubjetiva, a pesar de que los ganados sean objetos de transacción mercantil, destazados para ser comidos por sus dueños,<sup>262</sup> y sus huesos no sean objeto de ritual regenerativo sino dados a los perros. Sólo raramente veremos cráneos encalados y pieles curtidas en el muro de la entrada de la casa, ya que la emblemática animal ha sido sublimada en ornamentos o placas devocionales que, no por casualidad aparecen junto a las imágenes divinas, resguardando la entrada al hogar ranchero.

Por lo que respecta a la identificación totémica, vemos que constelaciones de poblados acuden ritualmente a sierras pluviales específicas de las que provienen las lluvias que permiten la renovación de sus cultivos y animales. Ciertamente en sus comunidades poseen santuarios guadalupanos, y podrían cultivar su veneración ahí como de hecho lo hacen; sin embargo dedican un gran esfuerzo físico y recorren grandes distancias por caminos difíciles para acceder a estos manantiales rocosos subrayando la importancia del lugar. Estas interacciones, en un contexto de semi-desierto, deben leerse no sólo desde la reproducción material sino también en función de la metafísica que las articula. Como señala Descola, más allá de la relación denotativa y abstracta que propone el totemismo levi Straussiano, este tipo de filiaciones construye relaciones sociales de intercambio con las entidades naturales que sirven de epónimas (*ibid.*: 192). El agua serrana, con sus manantiales y ríos, construye redes de identificación ecosistémica-simbólica que rebasan las jurisdicciones políticas o eclesiásticas.

El animismo de Descola presupone la paridad entre sujetos contemporáneos para que las relaciones sean simétricas y no jerárquicas. No obstante, en el esquema ranchero, las divinidades protegen a los humanos y los humanos protegen a sus plantas y animales. A su vez, los humanos dependen del favor de la Divina Providencia para obtener suficiente lluvia, animales y plantas para su subsistencia, fundándose así una relación de mutualidad entre todos los sujetos, donde los santos intercesores serían super-sujetos, es decir, sujetos de una jerarquía intermedia entre humanos y deidades. Tampoco este esquema animista anula la subordinación jerárquica entre las generaciones, ya que el *ethos* ranchero reivindica la memoria de “los pasa’os, los abuelitos” en sus acciones presentes, en una organización social donde los grupos de parentela más o menos diferenciados no contradicen la idea de una “gran familia” porque, al final de cuentas, todos están emparentados en un grado o en grados múltiples, y los vecinos recién llegados no tardarán en ser

---

<sup>262</sup> Esto no deja de plantear problemas para los dueños humanos de los animales, como refiere un cuencamense quien al matar una becerra de su propiedad, ella lo miró con lágrimas en los ojos, y a partir de entonces él prefiere comprar la carne en la carnicería. “Uno los cuida, uno les da de comer, y luego los tiene que matar...”, planteaba en tono de queja.

incorporados simbólicamente mediante la comensalidad colectiva, el lazo conyugal o el parentesco ritual.

Descola predice que el cuadro completo de las combinaciones entre los cuatro modos de identificación y seis modos de relaciones resultaría en veinticuatro figuras, algunas de las cuales serían “quiméricas” y aduce que no es posible “fuera del mito y la ficción, crear híbridos funcionales cuyos componentes tengan propiedades inconciliables” ([2005] 2012: 558). Sin embargo, si leemos la realidad ranchera desde su historia regional, vemos que sus modalidades de identificación y su metafísica emergen no sólo como resultados lógicos sino consecuentes con su pasado y con el espacio que habitan. La aparente ‘contradicción’ o carácter antitético de la ontología queña, desde el punto de vista occidental, estaría justificada, entre otras cosas, por la lógica polivalente de las cosmologías amerindias<sup>263</sup> que otorga a una misma proposición más de dos valores de verdad, y por un *entendimiento del mundo* abierto a la infinita diversidad del cosmos.

Respecto a los mecanismos del cambio estructural, el filósofo francés afirma que “comprender cómo un modo de identificación se transforma en otro o se perpetúa en sus principios, y cómo una relación pierde o mantiene su preponderancia, son tareas cuya urgencia casi no hace falta subrayar” (*ibid.*: 574).

La transferencia del lenguaje ecuestre a la camioneta, la constante resemantización de los cultos católicos en espacios naturales<sup>264</sup>, el llanto de una escultura de la Virgen de Guadalupe, su aparición en una sábila o la silueta del Señor de Mapimí formada por un yogurt derramado, el video como sustituto translocal del deudo en los funerales, y un número creciente de nuevos objetos de la modernidad incorporados al sistema de creencias y prácticas rancheros, confirman la buena salud del animismo.

La cosmología nor-central plantea una polaridad entre existentes benefactores y depredadores que caracterizan la dualidad constitutiva del cosmos. Si las cosmologías del animismo planteadas por Descola se definen por las relaciones transitivas, simétricas, y reversibles, en nuestro caso ranchero la asimetría entre los poderes de los existentes determina el carácter jerárquico de las relaciones. El carácter rapaz de ciertos existentes humanos, animales, meteorológicos o espectrales, así como la vulnerabilidad de los seres humanos comunes, vuelve

---

<sup>263</sup> Lévi-Strauss detectó “la naturaleza polivalente de lógicas que apelan simultáneamente a varios tipos formales de vinculaciones” ([1962] 2003: 97) y afirmó que “los términos jamás poseen significación intrínseca; su significación es ‘de posición’, función de la historia y del contexto cultural, por una parte y, por otra parte, de la estructura del sistema en el que habrán de figurar” (*ibid.*: 87).

<sup>264</sup> La Santa Cruz Aparecida, formada en tiempo de secas por un efecto de luz sobre el crestón de un cerro en Nueva Reforma, municipio de San Juan de Guadalupe, Durango, data de 1997, y en la actualidad agrupa a poblados peregrinos de la frontera duranguense-zacatecana. En Santa Cruz del Orégano, en el mismo municipio, la familia Aguirre Chávez reporta la aparición de la Santa Cruz junto a un arroyo en mayo de 1981, como reza la placa en mármol colocada en el lugar.

indispensable la protección de Nuestra Madre la Santísima Virgen, Nuestro Padre Dios, y sus intercesores, los santos, entre ellos los de potencia pluvial como San Isidro Labrador, Santo Santiago, San Juan Bautista y el Santo Madero, y otros más. Desde este punto de vista, el intercambio recíproco es instrumental para mantener el equilibrio de un universo rancharo en constante movimiento.

Estas realidades complejas nos llevan a re-pensar la manera de aproximarnos a nuestro objeto de estudio. Para aprehender la mirada ranchara se requiere, como observador de cualquier cultura, de una actitud desprejuiciada, y una disposición a conocer la alteridad desde una dialéctica entre la agenda etnográfica y lo que los acontecimientos nos presentan como alternativa. A la manera de los queños, que enfrentan lo que cada día depara, más como copartícipes de un fenómeno en curso, de un misterio que los confronta, y menos en introspección solipsista, retrospección de lo vivido o anticipación del futuro.

Las comunidades campesinas mexicanas, ya sea indígenas o mestizas, son herederas de un conocimiento práctico ancestral relacionado con el mundo natural que no se diluyó por completo con el intercambio biológico y cultural.

Confío en que este trabajo aliente estudios que profundicen o registren aspectos de las cosmologías rancharas aún por descubrir, otorgando a este campo de conocimiento la importancia que merece en la antropología mexicana.



## Apéndice Núm. 1

Calendario de los ciclos agrícola, ganadero, meteorológico, fiestas religiosas y peregrinaciones. 2011.

Mes	Ciclo agricultura de temporal	Ciclo ganadero (1)	Ciclo meteorológico	Práctica religiosa en San Marcos: doméstica o colectiva	Prácticas religiosas en poblaciones vecinas y peregrinaciones foráneas	Desplazamiento cardinal foráneo de los queños
ENERO	Inicia periodo de barbecho o <i>voltear la tierra</i> hasta abril	Primera vacunación del ganado.  Meter animales a las parcelas secas para forrajear "la yerba que quedó" del ciclo anterior.	<b>Enero 1</b> Observación de <i>Cabañuelas</i> .  <i>HELADAS</i>  <i>Aguasnieves</i> [Posible] <i>Granizo</i>  <b>Enero 31</b> Fin observación de <i>Cabañuelas</i> .	<b>Enero 6</b> Día de los Santos Reyes. Inicia periodo de <i>Levantar</i> al Niño Jesús en los hogares.	<i>Igual a San Marcos.</i>	
FEBRERO	Barbecho	Ganado en corrales. Se <i>pasturea</i> el ganado con pacas de alfalfa, avena, rastrojo de maíz, maíz molido, o forraje de paja de frijol.	<i>AIRES</i>	<b>Febrero 2</b> Día de la Virgen de la Candelaria. Terminan <i>levantadas</i> del Niño Jesús en los hogares.	<i>Igual a San Marcos.</i>  En La Candelaria, en Miguel Auza bajan la Santa Cruz del Cerro Tepozán para iniciar el ciclo ritual de la Santa Cruz.  Sin embargo, en SM y otros pueblos predomina el ciclo que inicia el 25 de abril.	
MARZO	Barbecho	Desparasitación de ganado.  <i>Pasturear</i> ganado en corrales.	... <i>AIRES</i> (hasta primera mitad de abril)	<b>Marzo 19</b> Día de Sr. San José. Reliquia familiar.  Posible Semana Santa (fecha movable). Procesión de viacrucis local.	Fiesta barrial a Sn. José. Barrio de las Flores en Juan Aldama.  Fiesta patronal en San José del Venadito (José Ma. Morelos), mpio. M Auza, Zacs.  Reliquias domésticas en varios pueblos.  Viacrucis viviente en Miguel Auza y Juan Aldama.	Rumbo este
ABRIL	Finaliza barbecho	Abril-mayo. <b>Época de brama.</b> El toro cebado es soldado con las vacas para que las cubra.  <i>El destete.</i> Las terneras del ciclo anterior cumplen 6 meses. Inicia <i>herradero</i> de ganado.	El Cerro Apaseo <i>bramaba</i> en abril.  En abril <i>tronaba</i> (relámpagos) para el rumbo de Río Grande.	Posible Semana Santa (fecha movable)  <b>Abril 25</b> Día de Sr. San Marcos (Evangelista). Aniversario de llegada de Santísimo Sacramento a SM.	Día posterior al Domingo de Resurrección: peregrinación regional en autobús al santuario del Santo Niño de Atocha en Plateros, Zacs. Ocasionalmente danza de San Marcos acude.	Rumbo sureste

				Bajada o recolección de maderos. Novenario de rosarios.	Los pueblos vecinos también recolectan sus maderos.	
MAYO	De mayo a junio, <i>rastrear</i> la parcela si hubo lluvia de aniego suficiente (3 lluvias).	... sigue época de brama.	<i>Sale la nube vaca.</i>  <i>Primeras agüitas</i> (15 de mayo)	<b>Mayo 2 al 5</b> Fiesta al Santo Madero. Reliquia colectiva, procesiones y peregrinación.  Novenario de rosarios a San Isidro Labrador.  Mes de María. Rosarios, ofrendas de flores y procesiones.  <b>Mayo 15</b> San Isidro Labrador. Reliquias colectiva y familiar. Danza y procesiones.	Fiesta al Santo Madero en pueblos vecinos.  <b>Mayo 10-12</b> Peregrinaciones regionales en camioneta a la Sierrita de Gamón.  <i>Igual a San Marcos.</i>  <i>Igual a San Marcos.</i>	Rumbo noroeste
JUNIO	<i>Inicia ciclo regional de fiestas patronales a Vírgenes, Cristos y santos pluviales.</i>  Posible inicio de siembra.	Segunda vacunación del ganado.  Pastos de junio a noviembre (según lluvia).  Al sembrar, los animales son sacados de las labores y trasladados a agostaderos.	<i>AGUAS</i>  <i>Agüitas de junio</i>  <i>Canto del pitacoche.</i> <i>Gritos de las urracas.</i>  <i>Aguacero</i> (24 de junio: primera lluvia fuerte)  <i>Se formalizan las aguas.</i>		<b>Junio 12-13</b> Peregrinación regional en autobús a la Basílica de Guadalupe / DF  <b>Junio 13</b> San Antonio de Padua Patronal en San Antonio de los García (Ojo Zarco), Dgo.  <b>Junio 17</b> Fiesta Virgen del Perpetuo Socorro Ignacio Allende, Dgo.  <b>Junio 24</b> Fiesta Sn. Juan Bautista Juan Aldama, Zacs.  <b>Junio 25</b> El Divino Pastor visita Ignacio L. Rayón.  <b>Junio 29</b> San Pablo Apóstol Pablo Sidar, Dgo.	Rumbo sureste  Rumbo suroeste  Rumbo noroeste  Rumbo este  Rumbo suroeste  Rumbo oeste
JULIO	<b>Julio 22</b> <i>Cierre de siembras de temporal en San Marcos, Durango (2)</i>	Estasis del ganado, animales de corral y plantas.  Ganado en agostadero.	... <i>AGUAS</i>  <i>Aguaceros.</i>  <b>Julio 14</b> <i>Entra la Canícula.</i>  <b>Canícula seca: no llueve.</b> <b>Canícula húmeda: sí llueve.</b>	<b>Julio 4</b> Reliquia familiar a Virgen del Refugio.	<b>Julio 4</b> Fiesta Virgen Refugio Cuauhtémoc, Dgo.  <b>Julio 25</b> Fiesta Santo Santiago en exHda. de Sgo., Zacs.  <b>Julio 26</b> <i>Fiesta Santa Ana</i> 20 de Nov., Zacs.  <b>Julio 29</b> Santa Martha	Rumbo suroeste  Rumbo este  Rumbo sur  Rumbo sureste

					Valenciana, Zacs. <b>Julio 31</b> Fiesta San Ignacio Ignacio L. Rayón, Dgo.	Rumbo suroeste
AGOSTO	A los 22 días de la siembra, inicia "la raja" (primera arrimada de tierra a la planta)	Ganado en agostaderos	<p>... AGUAS</p> <p><b>Agosto 24</b> <i>Sale la Canícula</i> San Bartolo "El diablo anda suelto"</p> <p><i>Cielo aborregado</i> (nubes ciclónicas provenientes del Océano Pacífico).</p> <p><i>Aguaceros</i></p> <p>"Agosto es trueniento"</p>	<p>Novenario de rosarios. Elección de Reina de San Marcos.</p> <p><b>Agosto 6</b> Fiesta patronal al Cristo Señor de San Marcos. Desfile, cabalgata, quema de pólvora, baile, futbol, coleadera de toros y becerros.</p>	<p><b>Agosto 5</b> Fiesta patronal a Virgen de las Nieves Nieves, Zacs.</p> <p><b>Agosto 6</b> Ocasionalmente, la Danza de Pluma de SM visita el santuario del Sr. de Mapimí en Cuencamé, Dgo.</p> <p><b>Agosto 15</b> Asunción de la Virgen Peregrinación en autobús al santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos, Jal.</p> <p><b>Agosto 16</b> Fiesta Sta. Elena Río Grande, Zacs.</p> <p><b>Agosto 31</b> San Ramón Nonato Ramón Corona, Dgo.</p>	<p>Rumbo sureste</p> <p>Rumbo noreste</p> <p>Rumbo sureste</p> <p>Rumbo sureste</p> <p>Rumbo sur</p>
SEPTIEMBRE	Escarda (segunda arrimada de tierra a la raíz de la planta).	Ganado en agostaderos	<p>...AGUAS</p> <p><i>Aguaceros</i> ("cuando más víamos la nube vaca")</p> <p><i>IX-15 ó 16</i> <i>Agüitas eloterias</i> "El maíz ya está en jilote".</p>	<p>Septiembre 29 Reliquia familiar a San Miguel Arcángel</p>	<p><b>Septiembre 1º.</b> Visita a Vgen. Remedios Jaralillo, Zacs.</p> <p><b>Septiembre 14</b> Fiesta Señor de la Santa Vera Cruz Río Grande, Zacs.</p> <p><b>Septiembre 29</b> Fiesta San Miguel Arcángel en Miguel Auza, Zacs. Feria ganadera en Miguel Auza, Zacs.</p>	<p>Rumbo este</p> <p>Rumbo sureste</p> <p>Rumbo este</p>
OCTUBRE <i>Se cierra la actividad ritual pluvial.</i>	Cosecha	Nacen becerros a los seis meses (todo el año) y se les hace la marca de sangre en las orejas.	<p><i>Últimas aguas</i> en la Sierra de Santa María.</p>	<p><b>Octubre 28</b> Reliquia familiar a San Judas Tadeo</p>	<p><b>Octubre 12</b> Peregrinación en camionetas al santuario de la Sierrita de Rayón (Santa María). Ocasionalmente la danza de San Marcos acude. <i>Igual a San Marcos.</i></p>	Rumbo suroeste

NOVIEMBRE	Secado de frijol.	De noviembre a enero, pruebas de brucelosis y tuberculosis.  Venta de ganado (este mes y resto de año).	Inicia <i>LA SECA</i>  <i>Rocío cabezón</i> (helada leve)	<b>Noviembre 2</b> Día de Difuntos. Misa y visita al panteón.	<i>Igual a San Marcos.</i>  Feria ganadera en Juan Aldama.	Rumbo este
DICIEMBRE	Parvear el frijol y cosechar.	... siguen pruebas de brucelosis y tuberculosis.	... <i>SECAS</i>  <i>Heladas</i>	<b>Diciembre 12</b> Fiesta a la Virgen de Guadalupe. Danza matachín de mujeres, reliquias familiares y procesiones.  <b>Diciembre 24</b> "Acostar al Niño Jesús" en los hogares.  <b>Diciembre 31</b> Reliquia familiar al Divino Rostro.	Carrera de Antorcha Guadalupeana (San Marcos - Madero.)  Carrera similar en J. Aldama  Fiesta patronal en Guadalupe Victoria, Dgo.  Reliquias guadalupanas familiares o colectivas en pueblos vecinos.  <i>Igual a San Marcos.</i>  <i>Igual a San Marcos.</i>	Rumbo oeste       Medianoche 31. Observación de "Entrada del Año" 4 puntos cardinales (en desuso).
<p><b>NOTA 1:</b> Agradezco la valiosa asesoría respecto al ciclo ganadero por parte de Javier Valtierra Núñez, inspector de ganado caseta SAGDER (Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación) de San Marcos, municipio de Santa Clara, Durango.</p> <p><b>NOTA 2:</b> El cierre de siembras es variable según el clima de cada localidad. Por ejemplo en Nueva Reforma, municipio de San Juan de Guadalupe, Durango, el cierre es el 25 de julio, mientras que en Cuencamé, donde la altura es menor y la temporada de calor se extiende mucho más, la fecha límite es el 6 de agosto.</p>						

## Apéndice Núm. 2: Principales poblaciones citadas.

### ESTADO DE DURANGO

#### Santa Clara:

San Marcos

San Antonio de la Laguna

Así mismo, los municipios de Peñón Blanco y Guadalupe Victoria, Durango.

### LA COMARCA LAGUNERA

Región conjunta entre Coahuila y Durango. Los siguientes municipios y poblados:

#### Cuencamé, Durango

Estancia Santiago

El Alamillo

Ignacio López Rayón

Pablo Sidar

Ramón Corona

#### San Juan de Guadalupe, Durango

Nueva Reforma

Estación Symón

#### Lerdo, Durango

Sapioriz

Así mismo, los municipios de Mapimí, Nazas y Gómez Palacio, Durango.

#### Viesca, Coahuila

La Ventana

Villa de Bilbao

#### Torreón, Coahuila

Flor de Jimulco

Pozo de Calvo

Así mismo, el municipio de Parras de la Fuente, Coahuila.

## ESTADO DE ZACATECAS

Miguel Auza:

La Honda

Santa Ana (Veinte de Noviembre)

San José del Venadito (Colonia José María Morelos y Pavón)

Juan Aldama:

Morelos

Nieves (Gral. Francisco R. Murguía):

El Tullillo (Benito Juárez)

Apaseo

Jaralillo

La Valenciana

San Lucas

Río Grande:

San Alejo de Pastelera

Fresnillo:

Plateros

Así mismo, los municipios de: Chalchihuites, San Andrés del Teúl, Valparaíso y Jerez, Zacatecas.

## Apéndice Núm. 3: Fotografías.

Autora principal: Paulina Rocío del Moral González (PRDMG).  
Con la colaboración de: Miguel Ángel Reyna Flores (MARF), Francisco Valdés Perezgasga (FVP)  
y The Cornell Lab of Ornithology (TCLO).

### Elementos del paisaje pluvial [Fotos: PRDMG]



Cerro de Apaseo. Nube vaca suroeste de S. Marcos, 14-VII-11. Palma de agua sureste de S. Marcos, 13-VII-2010.



Arco iris doble en S. Marcos. *Cumulus congestus* por la tarde. Sierra de Santa María y santuario guadalupano.

### Señales fenológicas [Fotos 1 y 2: PRDMG; 3, 4 y 7: FVP; 5 y 6: TCLO.]



1) Huizache florido. 2) El jacalito de las hormigas. 3) Tildío sobre piedras. 4) Tildíos sobre aguas residuales en Gómez Palacio, Dgo.



5) Pitacoche (*Toxostoma curvirostre*) o Curve-billed Thrasher.

6) Cuitlacoche pico largo (*Toxostoma longirostre*) o Long-billed Thrasher.<sup>265</sup>

7) Urracas (*Quiscalus mexicanus*).

## Simbolismo vegetal [Fotos: PRDMG]



Árbol de la cruz.



Yerba en cruz.



Peritas sanjuaneras.



Mezquite al centro del patio.



Púas de maguey clavadas en guaje.

<sup>265</sup> Según Rojas-Soto, la distribución del complejo *Toxostoma curvirostre* abarca las áreas áridas de América del Norte y parte del altiplano mexicano (American Ornithologists' Union, 1983). Se reconocen siete subespecies y dos grandes grupos: el oriental (*palmeri*) y el occidental (*curvirostre*), divididos por la Sierra Madre Occidental. Según el análisis del autor sobre los patrones cualitativos de color del ave, el grupo noreste *T. curvirostre* tiene manchas grandes y bien definidas, mientras que el grupo noroeste *T. palmeri* presenta un patrón más tenue o ausente. El *T. curvirostre* exhibe, además, barras blancas definidas, mientras que en el *T. Palmeri* apenas se distinguen (Rojas-Soto, 2003: 311, 314 y 320).





Madero de López Rayón.  
adornado con flores de sotol.



Flores de sotol en capilla Santa Martha.



Arco de flores de sotol en La Valenciana.

### Simbolismo e iconografía animal [Fotos: PRDMG]



El agujerito de la pezuña.



Cuarta con pata de venado.



Exterior casa con cráneos animales.



## Comida ritual y de ocasión [Fotos: PRDMG]



Matanza de un marrano.



Reliquia con patoles en San Marcos.



Menudo en panteón.



Reliquia en fiesta patronal en Estancia de Santiago. Pastel de quinceañera en San Marcos.



Pan de Semana Santa y pan de Día de Muertos, M. Auza. Tamales, L. Rayón.



Gorditas de cocedor, S. Marcos.

**Los maderos y las cruces** [Fotos 4, 5 y 7: MARF. Restantes: PRDMG]



1) Danza con ropa informal a maderos montunos.



2) Llevados a vestir con sus madrinas.



3) Congregados en el templo.



4) Subiendo el Cerro de la Cruz.



5) Cruzando el arroyo.



6) Los maderos en la Reliquia.



7) Procesión con el madero de Los Magueyales.



8) Sombra del mediodía en la base escalonada.



9) Cruce de calles.



10) Orilla de carretera.



11) Novenario.



12) Madero de tienda.

**San Isidro Labrador** [Fotos: PRDMG]



San Isidro Labrador con maderitos, Virgen de Guadalupe y milagros prendidos.  
Templo de San Ignacio, López Rayón.



Monarca y cargadores de San Isidro Labrador, S. Marcos. Bendición a tractores y camionetas, S. Marcos.

**El cuidado de los cuerpos** [Fotos: PRDMG]



Seguro y medallas de metal sobre el vientre. Collar de vértebras de víbora. Baby-shower.

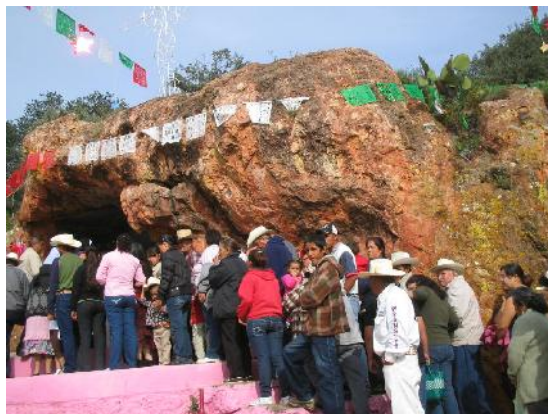
**Los músicos** [Fotos: PRDMG]



## Simbolismo acuático de santuarios marianos [Fotos: PRDMG]



Virgen de los Remedios de Jaralillo.



Santuario guadalupano en Sierra de Santa María.



Virgen de Guadalupe y "mancha del peñasco" en reliz de la Sierra de Gamón.



Silueta guadalupana en peñasco cóncavo. Cerro Tepozán, Miguel Auza.

## Niños Malinche [Fotos: PRDMG]



Fiesta de San Juan Bautista, J. Aldama.



Danza de pluma mujeres B. San Gabriel, M. Auza.

**Danza de Pluma** [Fotos 1, 9, 10 y 11: MARF. Restantes: PRDMG]



1) Espejos en corona y mango de palma. 2) Palma en suelo. 3) Palma en alto.



4) Orden del cuadro de la danza con Monarca, viejo y viejo al centro. 5) Cruz intercardinal. 6) Formación en "S".



7) El Torito. 8) La Viborita. 9) El Gavilán.



10) Amarrando listones al madero. 11) La Cruz de despedida. 12) El Entierro de la Malinche.

**Danza de Indio o matachín** [Fotos: PRDMG]

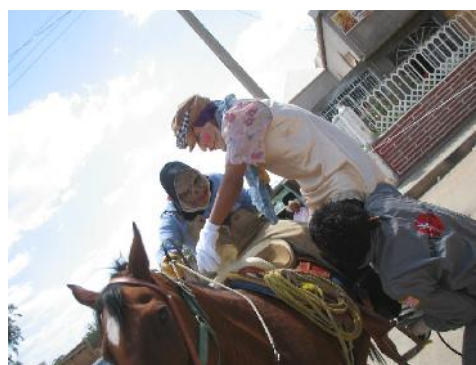


**Danza de El Calvario de Juan Aldama en Jaralillo.**  
Con sus *monterillas* o penachos en forma de arco con espejos.

**Los viejos de la danza** [Fotos: PRDMG]



**Viejos con traje tradicional en M. Auza. Viejillo con máscara típica de cuero. Viejos con comida robada.**



**Viejos de la danza en la Sierra de Santa María. Viejos 'hurtando' un caballo en Santa Ana.**



**Danza de Caballitos** [Fotos: PRDMG]



El Monarca flanqueado por sus capitanes. El Monarca con su espada. La mula en desorden ritual.

**Algunos informantes** [Fotos: PRDMG]



Alfonso Valtierra y María Núñez, Simón Gutiérrez, María Huerta [qepd] y Gerardo Jáquez.



Toribio Martínez y Julita Lugo.



## Fuentes

### ARCHIVO:

- NMSU/AHAD New Mexico State University/ Archivo Histórico del Arzobispado de Durango.
- “Quaderno de Entradas y salidas de los Efectos, y Reales que se introducen en la Hacienda de Sn. Marcos desde 15 de Enero de 1821” (NMSU, AHAD247 26 30).
- “Plan del Herradero de esta Hazienda de San Marcos. Octuvre 15 de 1821” (NMSU, AHADII-36 558-562).
- AHPH Archivo Histórico de Parral de Hidalgo, Chihuahua, Fondo Colonial,
- Correspondencia entre Miguel Aranda y Francisco de Agramonte Garza, “Theniente de Gobernador y Capitan General en este Reyno”, 20 y 21-VIII-1674.
- FF/IIB-UNAM Fondo Franciscano-Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, Fondo Reservado.
- “Minuta del guardián, Fray Andrés de León, del número de naturales sujeto a la doctrina del convento de San Francisco del pueblo de San Juan del Mezquital en la Provincia de Zacatecas”, San Juan del Mezquital, 19-XII-1622 / 17-I-1623, caja 58, documento 1160.4, ff. 7-7v.
- “Autos y diligencias en razón de informes sobre el capitán protector que pretendían los naturales del pueblo de San Juan del Mezquital”, San Juan del Mezquital, años 1723-1725, varios documentos, caja 58, documento 1164.1, ff. 1-11v.
- “Memoria de los indios del pueblo de San Andres de los Chalchuites [sic] para España. Año de 1622”, Chalchihuites, caja 58, documento 1622.04.08, 3635, ff. 1-2).
- AP SMA Archivo de la Parroquia de San Miguel Arcángel, Miguel Auza, Zacatecas.
- Libro de Gobierno de la Parroquia de San Miguel del Mezquital, Zacs., Arzobispado de Durango, Núm. 1, “De mayo de 1896 a diciembre de 1939”.*
- “Ynventario de la Parroquia de San Miguel del Mezquital, formado en cumplimiento del Concilio Plenario Latino Americano según el artículo 265”, 1901, f. 5.
- “*Quis ut Deus*. Festival Religioso al Nobilísimo Arqui-Serafín San Miguel. Insigne Patrono de esta Parroquia, Orden de las Festividades, Parroquia y Vicaría Foránea de S. Miguel del Mezquital, Zac., Arzobispado de Durango, Septiembre del Año del Señor 1938”. [cartel]
- Libro de Gobierno de la Parroquia de San Miguel del Mezquital, Zacs., Arzobispado de Durango, Núm. 2, “De enero de 1940 a diciembre de 1948”.*
- Libro de Gobierno de la Parroquia de San Miguel del Mezquital, Zacs., Arzobispado de Durango, Núm. 3, “De enero de 1949 a marzo de 1956”.*

AGI Archivo General de Indias

AGI, 16418.17, MP-MEXICO, 360, 1780. Plano que manifiesta la ubicación, extensión, vientos y distancias de todos los curatos que se comprenden en este Reino de la Nueva Galicia con el número de gentes de cada uno, sujeto y arreglado a los mapas e informes hechos por todos los justicias de su respectiva jurisdicción. Que junto con el plan de los Oficiales Reales de esta Real Caja se hará más comprensible su producto y número. Se ha formado en virtud de mandato del muy Ilustre Señor Regente y Presidente, Gobernador y Capitán General de este dicho Reino Don Eusebio Sánchez Pareja, por Don Domingo Anastasio Ponce, en consecuencia de Real Orden de 21 de Enero de 1772. Guadalajara y junio de 1780. Escala de treinta y cinco leguas españolas, y dos grados de dimensión.

AJAE/ UIA-L Archivo Juan Agustín de Espinoza/ Universidad Iberoamericana-Laguna

Anónimo, 1910-1915, "Leyenda y tradición de Gilita. Relato acerca de la devoción de los habitantes del ejido Gilita, municipio de Viesca en el que festejan al Santo Madero el día 3 de mayo de cada año", 3ff., 12 fot. Donador: Gutiérrez Acosta, Ma. Mayela. Fondo: 108, Memoria. Gilita, Coah. UIA-L/ AJAE.

#### BIBLIOGRÁFICAS:

Acuña, René (editor)

[1585] 1988 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, UNAM, México, pp. 243-269.

Adame, Homero

2008 *Mitos y leyendas de huachichiles*, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca.

2004 *Mitos y leyendas del Altiplano Potosino*, Editorial Ponciano Arriaga/ Gobierno del Estado de San Luis Potosí, San Luis Potosí.

Alberro, Solange

1999 *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla, México, siglos XVI-XVII*, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México, México.

1985 "Zacatecas, zona frontera, según los documentos inquisitoriales, siglos XVI y XVII", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, UNAM, pp. 139-174.

Alcocer, Paulina

2003 "El mitote parental de la chicharra (Met+neita tsik+rí) en Chuísete'e", en Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath (coordinadores), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnografía de coras y huicholes*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, pp. 181-206.

Alvarado G., Manuel

1975 "Concepción otomí del tiempo", *Boletín INAH*, segunda época, núm. 12, pp. 47-50.

Alvarado Solís, Neyra Patricia

2008 *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano*, Colección Investigaciones, El Colegio de San Luis/Conacyt, México.

2004 *Titailpí... timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicanos de Durango*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia.

Amador, Elías

1894 *Elementos de geografía del estado de Zacatecas*, Tip. de la Escuela de Artes y Oficios en Guadalupe, Zacatecas.

Appadurai, Arjun (editor)

1986 *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Århem, Kaj  
1993 "Ecosofía makuna", en Correa, François (editor), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología/ Fondo FEN Colombia/ Fondo Editorial CEREC, Bogotá, pp. 109-26.
- Arias, Patricia  
1992 *Nueva rusticidad mexicana*, col. Regiones, Conaculta, México.
- Arlegui, Joseph, M.R.P.  
1737 *Chronica de la Provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 412 pp.
- Aveni, Anthony  
[1980] 2005 *Observadores del cielo en el México antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Aveni, Anthony, Horst Hartung y Beth Buckingham  
1978 "The Pecked Cross Symbol in Ancient Mesoamerica", *Science*, vol. 202, núm. 4365, pp. 220-267.
- Badillo Cortez, Luis  
1999 *Río Grande y sus raíces*, Ayuntamiento de Río Grande, Río Grande.
- Baisnée, Pierre-François  
1989 *De vacas y rancheros*, Centre d'Etudes Mexicaines et Centramericaines, México.
- Barragán López, Esteban, Odile Hoffmann, Thierry Linck y David Skerritt (cords.)  
1994 *Rancheros y sociedades rancheras*, CEMCA/ Colmich/ ORSTOM, Zamora.
- Barragán, Esteban y Thierry Linck  
1994 "Los rincones rancheros de México. Cartografía de sociedades relegadas", en Barragán López, Esteban *et al.* (coords.), *Rancheros y sociedades rancheras*, Colmich/ CEMCA/ ORSTOM-IRD, Zamora, pp. 57-80.
- Barragán López, Esteban (editor)  
2005 *Gente de campo. Patrimonios y dinámicas rurales en México*, 2 vols., El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Barragán López, Esteban  
1997 *Con un pie en el estribo. Formación y deslizamientos de las sociedades rancheras en la construcción del México moderno*, El Colegio de Michoacán, Zamora.  
1990a *Más allá de los caminos: los rancheros del Potrero de Herrera*, El Colegio de Michoacán, Zamora.  
1990b "Identidad ranchera. Apreciaciones desde la sierra sur 'jalmichana' en el occidente de México", *Relaciones*, vol. XI, núm. 43, pp. 75-106.
- Bartra, Roger  
1974 *Estructura agraria y clases sociales en México*, Era, México.
- Baschet, Jérôme  
1999 "Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralismo y dualismo", en Baschet, Jérôme (coordinador), *Encuentros de almas y cuerpos entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pp. 41-83.
- Beals, Ralph L.  
[1932] 1973 *The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750*, Cooper Square Publishers, Inc., New York.
- Bell, Catherine  
1992 *Ritual theory, ritual practice*, Oxford University Press, New York-Oxford.

- Berrojálbiz, Fernando  
2008 "La Cueva de las Mulas, Durango: ¿una obra rupestre colonial de tradición tepehuana?, en *Jornadas Académicas 2008 del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, 25-28 de enero 2008.
- Bohm, David  
[1980] 1999 *La totalidad y el orden implicado*, Editorial Kairós, Barcelona.
- Bonfil Batalla, Guillermo  
1990 *México profundo*, Los Noventa, Conaculta/ Grijalbo, México.  
1976 *Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial*, IIH-UNAM, México.
- Bonte, Pierre y Michel Izard  
[1991] 1996 *Diccionario de Etnología y Antropología*, Akal, Madrid.
- Bosch-Gimpera, Pedro  
[1945] 1995 *El Poblamiento y la Formación de los Pueblos de España*, UNAM, México.
- Brading, David  
1994 "A 25 años del encuentro con 'rancheros'", en Barragán López, Esteban *et al.* (coords.), *Rancheros y sociedades rancheras*, El Colegio de Michoacán/ CEMCA/ ORSTOM-IRD, Zamora, pp. 329-334.  
[1978] 1988 *Haciendas y ranchos del Bajío. León 1700-1860*, Grijalbo, México.  
1973 *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Sep-Setentas, SEP, México.
- Brightman, Marc, Vanessa Elisa Grotti y Olga Ulturgasheva  
2012 *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Berghahn Books.
- Callon, Michel  
1991 "Techno-economic networks and irreversibility", en Law, John (editor), *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology, and Domination*, Routledge, London, pp. 132-164.
- Calva, José Luis  
1988 *Los campesinos y su devenir en las economías de mercado*, Siglo XXI Editores, México.
- Caro Baroja, Julio  
1943 *Los pueblos del norte de la península ibérica*, Aldecoa, Madrid.
- Chávez Torres, Martha  
1998 *Mujeres de rancho, de metate y de corral*, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Chávez Torres, Martha y Esteban Barragán  
1993 "Tiempo y espacio entre los rancheros jalMichanos", *Relaciones*, vol. XIV, núm. 54, El Colegio de Michoacán, pp. 117-136.
- Chayánov, A.V.  
[1966] 1974 *La organización de la unidad económica campesina*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Chevalier, François  
1952 *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société aux xvie et xviii siècles*, Institut d'Ethnologie, París.
- Churruca, Agustín, Héctor Barraza, Jesús Gutiérrez, Manuel Sakanassi y Patricio Borja  
1989 *Historia antigua de Parras*, Cía. Editora El Popular, Parras.
- Clifford, James  
[1982] 1992 *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Duke University Press, Durham.

- Comte, Auguste  
1839-42 *Cours de Philosophie positive*, Bachelier, París.
- Crapanzano, Vincent  
1979 "Preface", en M. Leenhardt, Maurice, *Do Kamo. Person and Myth in the Melanesian World*, University of Chicago Press, Chicago/ London, pp. vii-xxix.
- Crocker, Jon Christopher  
1985 *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*, University of Arizona Press, Tucson.
- Cushing, Frank H.  
1896 "Outline of Zuñi Mytho-Sociologic Organization", en Powell, J.W. (director), *Thirteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology 1891-1892*, Government Printing Office, Washington, pp. 367-73.  
1883 "Zuñi Fetiches", en Powell, J.W. (director), *Second Annual Report of the Bureau of Ethnology 1880-1881*, Government Printing Office, Washington, pp. 9-44.
- Darnell, Regna (editora)  
2002 *American Anthropology, 1971-1995: Papers from the American Anthropologist*, American Anthropological Association, USA.
- Darwin, Charles  
[1859] 1870 *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, D. Appleton and Company, New York.
- De la Cadena, Marisol  
2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco Peru*, Duke University Press, Durham.
- De la Mota y Escobar, Alonso  
[1605] 1966 *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Colección Histórica de Obras Facsimilares, Guadalajara.
- De Leonardo, Patricia y Jaime Espín  
1978 *Economía y sociedad en los Altos de Jalisco*, CISINAH/ Nueva Imagen, México.
- De Río de Losa, Rodrigo  
1604 "Testamento del comendador Rodrigo de Río de Losa" (1604), en Enciso Contreras, José, *Testamentos y autos de bienes de difuntos de Zacatecas (1550-1604)*, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas, Zacatecas, 2000, pp. 441-460.
- De Vergara, Joseph Mathías  
[1777] 1994 *Descripción de la Jurisdicción de Nuestra Señora de las Nieves (1777)*, Descripciones Jaliscienses núm. 9, El Colegio de Jalisco/ INAH, México.
- De Wolf, Jan J.  
2002 "Conditions of comparison: a consideration of two anthropological traditions in the Netherlands", Parte II Reinvigorating past comparative methods, en Gingrich, André y Richard G. Fox (editores), Prólogo de Marilyn Strathern, *Anthropology, by Comparison*, Routledge/ Taylor and Francis e-Library, London/ New York, 2003.
- Del Hoyo, Eugenio  
[1949] 1988 *Jerez, el de López Velarde*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Deraga, Daría  
2008 *Sobre vacas y caballos en Jalisco. El saber especializado: un estudio en antropología cognitiva*, col. Científica, INAH, México.

- Descola, Philippe  
2009 "Human natures", *Social Anthropology*, vol. 17, núm. 2, pp. 145-157, European Association of Social Anthropologists.
- [2005] 2012 *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu Editores, serie Antropología, Buenos Aires.  
[2001] 2003 *Antropología de la naturaleza*, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Lluvia Editores, Perú.  
[1997] 1998 "Las cosmologías de los indios de Amazonia", *Zainak*, núm. 17, enero, pp. 219-227.  
[1996] 2001 "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coordinadores) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI Editores, México, pp. 101-123.
- 1994 *In the Society of Nature: a Native Ecology in Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1992 "Societies of Nature and the Nature of Society", en Kuper, Adam (editor), *Conceptualizing Society*, Routledge, London and New York, pp. 107-126.
- [1987] 1996 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, col. Pueblos del Ecuador, núm. 3, Trad. Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen, Rev. Frederic Illouz, tercera edición, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Díaz Polanco, Héctor  
1981 "Etnia, clase y cuestión nacional", *Cuadernos Políticos*, núm. 30, Editorial Era, octubre-diciembre, pp. 53-65.  
1977 *Teoría marxista de la economía campesina*, Juan Pablos Editor, México.
- Durkheim, Émile  
[1912] 2007 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Akal, Madrid.
- Esteva, Gustavo  
1980 *La batalla en el México rural*, Siglo XXI, México.
- Estrada, Antonio  
1961 *Rescoldo. Los últimos cristeros*, México, Editorial Jus, col. Voces Nuevas, núm. 17, México.
- Fábregas Puig, Andrés  
2003 *Reflexiones desde la Tierra Nómada*, Universidad de Guadalajara/ El Colegio de San Luis, México.  
1986 *La formación histórica de una región: los Altos de Jalisco*, CIESAS/ Casa Chata, México.
- Favela González, Jaime  
2008 *El agrarismo en Santa Clara*, Editorial UJED, Durango.
- Fernández, Rodolfo y Daría Deraga (coordinadores)  
2006 *El mundo ranchero*, serie Antropología, Estudios del Hombre, 21, CUCSH/ Universidad de Guadalajara.
- Firth, Raymond  
1951 *Elements of Social Organization*, Watts, London.
- Flores, Daniel, Marie-Areti Hers y Antonio Porcayo  
2008 "Sobre el trópico en un mar de lava: análisis astronómico, arqueológico e iconográfico en el septentrión mesoamericano", en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (editores), *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, IIA-UNAM, México, pp. 241-286.
- Foster, George  
1965 "Peasant Society and the Image of Limited Good", *American Anthropologist*, vol. 67, núm. 2, pp. 293-315.
- Frazer, James George  
[1890] 1951 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, vol. I, edición abreviada, The Macmillan Company, New York.
- Galindo Trejo, Jesús  
1994 *Arqueoastronomía en la América Antigua*, Ed. Equipo Sirius/Conacyt, México.



- García Martínez, Bernardo  
 [1991] 1993 "Los poblados de hacienda: personajes olvidados en la historia del México rural", en Hernández Chávez, Alicia y Manuel Miño Grijalva (coordinadores), *Cincuenta años de historia en México*, vol. I, El Colegio de México, México, pp. 331-370.
- García Mouton, Pilar  
 1984 "El arco iris: geografía lingüística y creencias populares", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 39, pp. 169-190.
- Garza Martínez, Valentina y Juan Manuel Pérez Zevallos  
 s.f. *Zacatecas durante la colonia. Una historia documental*, mecanoscrito en trámite de publicación por CIESAS y Gobierno del Estado de Zacatecas.  
 2007 "Introducción", *Las visitas pastorales de Mazapil 1572-1856*, CIESAS/ Municipio de Mazapil, Zacatecas/ Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí "Lic. Antonio Rocha Cordero", Editorial Letra Antigua, Instituto Zacatecano de Cultura "Ramón López Velarde", México.  
 2004 *El Real y Minas de San Gregorio de Mazapil 1568-1700*, Municipio de Mazapil, Zacatecas/ Instituto Zacatecano de Cultura "Ramón López Velarde", México.
- Geertz, Clifford  
 [1974] 1984 "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding", en *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Shweder, Richard A. y Robert LeVine (editores), Cambridge University Press, Cambridge.  
 [1973] 2005 *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- Gell, Alfred  
 1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Oxford.  
 1992 *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Berg Publishers Limited, Providence/Oxford.
- Gerhard, Peter  
 1996 *La frontera norte de la Nueva España*, Traducción de Patricia Escandón Bolaños, mapas de Bruce Campbell, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Giménez, Gilberto  
 1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.
- Goloubinoff, Marina, Esther Katz y Annamaria Lammel (editoras)  
 1997 *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomos I y II, Ediciones Abya-Yala, Colección Biblioteca Abya-Yala núms. 49 y 50, Quito.
- Gómez Ortiz, Almudena, Abigail Vázquez de Santiago y Juan Ignacio Macías Quintero  
 2007 "Evidencias de prácticas rituales en La Quemada, Zacatecas: análisis de un osario", en Magalí Civera Cerecedo y Martha Rebeca Herrera Bautista (eds.), en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XIII, IIA-UNAM/ INAH/ Asociación Mexicana de Antropología Biológica, México, pp. 431-446.
- González Arratia, Leticia  
 1999 *Museo Regional de la Laguna y la cueva de La Candelaria*, INAH, México.
- González Cruz, David (editor)  
 2004 *Las cruces de mayo en España: tradición y ritual festivo*, Collectánea núm. 82, Universidad de Huelva/ Ayuntamiento de Almonte, Huelva.
- González y González, Luis  
 1990 "Prólogo", en Barragán, Esteban, *Más allá de los caminos: los rancheros del Potrero de Herrera*, El Colegio de Michoacán, Zamora.  
 1968 *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, El Colegio de México, México.
- Goody, Jack  
 [1997] 1999 *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Paidós, Barcelona.

- Gray, Henry  
1918 *Anatomy of the Human Body*, Lea & Febiger, Philadelphia.
- Guerra, François-Xavier  
[1985] 1988 *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, FCE, México.
- Griffen, William B.  
1969 *Culture change and shifting populations in Central Northern Mexico*, Anthropological Papers of The University of Arizona, núm. 13, The University of Arizona Press, Tucson.
- Gutiérrez, Arturo  
2008 "Centros ceremoniales y calendario solares: un sistema de transformaciones en tres comunidades huicholas", en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (editores), *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, IIA-UNAM, México, pp. 287-318.
- Guzmán, Adriana  
2002 *Mitote y universo cora*, Colección Etnografía en el Nuevo Milenio, serie Estudios Monográficos, INAH/ Universidad de Guadalajara, México.
- Hallowell, A. Irving  
1960 "Ojibwa ontology, behavior, and world view", en Diamond, Stanley (editor), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York, pp. 19-52.  
[1954] 2010 "The Self and its Behavioral Environment", en LeVine, Robert A., *Psychological Anthropology: A Reader on Self in Culture*, Wiley-Blackwell, Singapore.  
1926 Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere, *American Anthropologist*, nueva serie, vol. 28, núm. 1, enero-marzo, pp. 1-175, en URL: <http://www.jstor.org/stable/660810>. Consultado el 9-XII-2012.
- Hamayon, Roberte N.  
2011 *Chamanismos de ayer y hoy Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, Selección de textos y coordinación de la traducción Roberto Martínez y Natalia Gabayet, Universidad Nacional Autónoma de México, México.  
1990 *La chasse à l'âme : esquisse d'une theorie du chamanisme*, Société d'ethnologie, Nanterre.
- Heras Quezada, Margot  
2005 *El pueblo rarámuri*, Estudios Sociales, 4, Pacmyc Chihuahua/ Conaculta/ Ichicult/ Gobierno de Chihuahua, Doble Hélice Ediciones, México.
- Héritier, Françoise  
1994 "Las reglas del juego", *Les deux sœurs et leur mère: anthropologie de l'inceste*, Ediciones Odile Jacob, París.
- Herzfeld, Michael  
[1947] 1991 *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton Studies in Culture/Power/History, Princeton University Press, Princeton.
- Hewitt, John N.B.  
1902 "Orenda and a definition of religion", *American Anthropologist*, vol. 4, núm. 1, enero-marzo, pp. 33-46.
- Howell, Signe  
1984 *Society and cosmos: Chewong of peninsular Malaysia*, Oxford University Press, Oxford.
- Hume, David  
[1757] 1889 *The Natural History of Religion*, Introd. John M. Robertson, A. and H. Bradlaugh Bonner, London.

- Humphrey, Caroline  
1994 "Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery, en Nichols, Tomas J. y Caroline Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State*, The University of Michigan Press, Michigan.
- Hviding, Edvard  
[1996] 2001 "Naturaleza, cultura, magia, ciencia. Sobre los metalenguajes de comparación en la ecología cultural", en Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coordinadores) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Trad. Stella Mastrangelo, Siglo XXI Editores, México.
- Ingold, Tim  
2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London.  
1985 "Who Studies Humanity?: the Scope of Anthropology", *Anthropology Today*, vol. 1, núm. 6, diciembre 1985, pp. 15-16, publicada por The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, en URL: <http://222.jstor.org/stable/3033249>. Consultado el 25-IX-2012.
- Ingold, Tim (editor)  
1988 *What is an Animal?*, Routledge, London.
- Iwaniszewski, Stanislaw  
2009 "Algunos rasgos de las cosmografías y cosmologías chamánicas", en Aviña Cerecer, Gustavo y Walburga Wiesheu (coords.), *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*, PROMEP/ INAH/ Conaculta, México.
- Katz, Friedrich  
1974 "Labor Conditions on Haciendas in Porfirian Mexico: Some Trends and Tendencies", *Hispanic American Historical Review*, vol. 54, núm. 1, pp. 1-47.
- Kelley, David H.  
1955 "Quetzalcoatl and his Coyote Origins", *El México Antiguo*, tomo VIII, Sociedad Alemana Mexicanista, México.
- Kelly, Isabel  
1965 *Folk Practices in North Mexico: Birth Customs, Folk Medicine, and Spiritualism in the Laguna Zone*, Institute of Latin American Studies, University of Texas Press, Austin.
- Kindl, Olivia  
2010 "Apuntes sobre las formas ambiguas y su eficacia ritual. Un análisis comparativo desde el punto de vista de los huicholes (Wixaritari)", en Araiza, Elizabeth (editora), *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Kippenberg, Hans  
2004 "The Study of Religions in the Twentieth Century", en Jakelic, Slavica y Lori Pearson (editores), *The Future of the Study of Religion: Proceedings of Congress 2000*, Brill, Leiden.
- Kirsch, Stuart  
2006 *Reverse Anthropology. Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*, Stanford University Press, Palo Alto.
- Kroeber, Alfred  
1923 *Anthropology*, Harcourt, Brace & Co., New York.  
1917 "The Superorganic", *American Anthropologist*, vol. 19, núm. 2, abril, pp. 163–213.
- Kugel, Rebecca  
1994 "Of Missionaries and Their Cattle: Ojibwa Perceptions of a Missionary as Evil Shaman", *Ethnohistory*, vol. 41, núm. 2, primavera, Duke University Press, pp. 227-244.
- Lammel, Annamária, Marina Goloubinoff y Esther Katz (editoras)  
2008 *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, CEMCA/ CIESAS/ IRD, México.

- Lang, Andrew  
[1887] 2005 *Myth, Ritual and Religion*, vol. 1, serie Mythology and Folklore, Cosimo Classics, New York.
- Latour, Bruno  
[1991] 2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Trad. Victor Goldstein, Siglo XXI Editores, México.  
1988 "Mixing Humans and Nonhumans Together: The Sociology of a Door-Closer", in Star, Leigh (editor) *Social Problems*, vol. 35, University of California Press, pp. 298-310.
- Leenhardt, Maurice  
[1947] 1997 *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Prol. Andreu Viola Recasens, Paidós, Barcelona.
- Lévi-Strauss, Claude  
[1973] 2008 *Antropología estructural*, Siglo XXI Editores, México.  
[1971] 2009 *El hombre desnudo*, *Mitológicas*, IV, Siglo XXI, México.  
[1968] 2003 *El origen de las maneras de mesa*, *Mitológicas III*, Trad. Juan Almela, Siglo XXI Editores, México.  
[1966] 2010 *Mitológicas. De la miel a las cenizas*, Trad. Juan Almela, sección de Obras de Antropología, Fondo de Cultura Económica, México.  
[1964] 2010 *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, Trad. Juan Almela, sección de Obras de Antropología, Fondo de Cultura Económica, México.  
[1962] 2003 *El pensamiento salvaje*, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México.  
[1949] 1993 *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta Agostini, Barcelona.
- Lima, Tânia Stolze  
1999 "Towards an Ethnographic Theory of the Nature/Culture Distinction in Juruna Cosmology", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, núm. 40, junio, pp. 43-52.  
1995 *A Parte do Cauim. Etnografia Juruna*, tesis doctoral, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Río de Janeiro.
- Lévy-Bruhl, Lucien  
[1922] 1957 *La mentalidad primitiva*, Leviatán, Buenos Aires.
- Lewis, Oscar  
1959 *Five families*, John Wiley and Sons, New York.
- Lock, Margaret  
1993 "Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge", *Annual Review of Anthropology*, octubre, vol. 22, pp. 133-155.
- Linck, Thierry  
1997 "Prólogo", en Barragán López, Esteban, *Con un pie en el estribo. Formación y deslizamientos de las sociedades rancheras en la construcción del México moderno*, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Lockhart, James  
[1992] 1999 *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, Trad. Roberto Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México.
- López Austin, Alfredo  
[1980] 2008 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, IIA-UNAM, México.
- Lloyd, Jane-Dale  
2001 *Cinco ensayos sobre cultura material de rancheros y medieros del noroeste de Chihuahua, 1866-1910*, Departamento de Historia- Universidad Iberoamericana, México.  
1998 "Desarrollo histórico del ranchero. Rancheros y revoluciones en el Noroeste de Chihuahua", en varios autores, *Historia de la cuestión agraria mexicana: campesinos, terratenientes y revolucionarios 1910-1910*. t. III, Siglo XXI/ CEHAM, México, pp. 60-106.

- MacCormack, Carol P.  
 [1980] 1998 "Nature, culture and gender: a critique", en MacCormack, Carol y Marilyn Strathern (editoras), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Maine, Henry Sumner  
 [1861] 2005 *Ancient Law*, serie Historia, Cosimo Classics, New York.
- Marett, Robert R.  
 [1909a] 2004 *The Threshold of Religion*, Kessinger Publishing, 2004.  
 [1909b] 1999 "The Tabu-Mana formula as a minimum definition of religion", en Waardenburg, Jean Jacques, *Classical Approaches to the Study of Religion*, Introducción y antología de Jacques Waardenburg, De Gruyter, Berlín.  
 1900 "Pre-Animistic Religion", *Folklore*, vol. 11, núm. 2 (junio), pp. 162-184, en URL: <http://www.jstor.org/stable/1253250>. Consultado el 21-XI-2012.
- Martínez Gordillo, Martha *et al.*  
 2002 "Los géneros de la familia *Euphorbiaceae* en México", *Anales del Instituto de Biología*, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Botánica 73 (2): 155-281.
- Marx, Karl  
 [1852] 1976 "El 18 Brumario de Luis Bonaparte", en *Obras escogidas*, t.1, Editorial Progreso, Moscú.
- Mauss, Marcel  
 [1923-4] 1971 "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas", *Sociología y Antropología*, Pról. Georges Gurvitch, Introd. Claude Lévi-Strauss, Tecnos, Madrid.
- McBride, George M.  
 1923 *The Land Systems of Mexico*, pról. Manuel Gamio, *American Geographical Society*, New York.
- Mc Lennan, John F.  
 1869-1870 "The Worship of Animals and Plants", *Fornightly Review*, 12 (1869): 407-27, 562-82; 13 (1870): 194-216.
- Mecham, John Lloyd  
 1927 "The Real de Minas as a Political Institution. A Study of a Frontier Institution in Spanish Colonial America", *The Hispanic American Historical Review*, vol. 7 núm. 1, febrero 1927, Duke University Press, pp. 45-83.
- Merleau Ponty, Maurice  
 [1945] 1962 *Phenomenology of Perception: An Introduction*. Trad. Colin Smith, Routledge, London.
- Meyer, Jean  
 1986 "Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el Porfiriato. Algunas falacias estadísticas", *Historia Mexicana*, vol. XXV, núm. 3, El Colegio de México, pp. 477-506.  
 1973 *La cristiada*, 3 tomos, Siglo XXI Editores, México.
- Medina, Patricia  
 2008 "'Estar en el lomo de la tierra'. Configuración del espacio social yoreme mayo a través de sus enramadas. Sinaloa, México", en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (editores), *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, IIA-UNAM, México, pp. 319-346.
- Molina Enríquez, Andrés  
 [1909] 1978 *Los grandes problemas nacionales*, Editorial Era, México.
- Montoya Briones, José de Jesús  
 2003 *Auge y ocaso de un modo de vida ranchero en Zacatecas*, Colección Regiones de México, INAH, México.

- Navarajo Ornelas, Lourdes  
1995 *Toponimia ornitológica mexicana*, Cuadernos 28, UNAM-Instituto de Biología, México.
- Needham, Rodney  
1967 "Introduction", en Durkheim, Émile y Marcel Mauss, *Primitive Classification*, University of Chicago Press, Chicago.
- Neurath, Johannes  
2005 "Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXVI, núm. 101, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Nutini, Hugo y Barry Isaac  
1974 *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Puebla y Tlaxcala*, México.
- Palerm, Ángel  
1978 *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, SepSetentas, núm. 55, SEP, México.
- Pascual Villalobos, M.J. y E. Correal Castellanos  
1992 "La familia *Euphorbiaceae* como fuente de aceites vegetales para la industria tecnoquímica", vol. 43, faso. 1, Consejería de Agricultura de la Región de Murcia. C.R.I.A. Dpto. Cultivos Zonas Áridas, Murcia.
- Pedersen, Morten A.  
2001 "Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, septiembre, vol. 7, núm. 3, pp. 411-427.
- Perales Garay, Rigoberto  
2007 *Monografía de Miguel Auza, Zacatecas*, Ayuntamiento de Miguel Auza 2004-2007, Jerez.
- Pérez de Ribas, Andrés  
[1645] 1944 *Páginas para la historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, tomo III, Editorial Layac, México.
- Pfefferkorn, Ignaz  
[1795] 2008 *Descripción de la Provincia de Sonora*, serie Cien de México, Conaculta/ Gobierno del Estado de Sonora, México.
- Pharies, David A.  
1985 *Charles S. Peirce and the Linguistic Sign*, John Benjamins Publishing Company, serie Foundations of Semiotics, vol. 9, Amsterdam.
- Pitt-Rivers, Julian Alfred  
[1954] 1971 *The People of the Sierra*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Radin, Paul  
1927 *Primitive Man as Philosopher*, Pról. John Dewey, D. Appleton and Company, New York y London.  
1914 "Religion of the North American Indians", *The Journal of American Folklore*, vol. 27, núm. 106 (octubre-diciembre), pp. 335-373, en URL: <http://www.jstor.org/stable/534739>. Consultado el 11-IX-2012.
- Ramírez, Maira  
2003 "Los urraqueros (ve'eme), una danza propiciatoria de lluvia", en Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath (coordinadores), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnografía de coras y huicholes*, México, INAH/ Universidad de Guadalajara, pp. 387-410.
- "Relación de Pedro de Ahumada Sámano para el ilustrísimo señor don Luis de Velasco, virrey y capitán general de esta Nueva España, acerca de lo que su señoría manda que le informe de la rebelión de los indios zacatecas y guachichiles, y alteración que pusieron en todo el reino de Galicia, especialmente en las minas de Zacatecas, San Martín y Avino, de los daños que han hecho y en qué partes habitan" (1562), AGI Patronato, 182, ramo 5, en Sempat

Assadourian, Carlos, *Zacatecas. Conquista y transformación de la frontera en el siglo XVI. Minas de plata, guerra y evangelización*, CEH/El Colegio de México, México, 2008, pp. 336-347.

Redfield, Robert

- [1955-1956] 1989 *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Midway Reprint Edition, Chicago.  
1952 "The Primitive World View", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. XCIV, pp. 30-36.  
1930 *Tepoztlan, a Mexican village: a Study in Folk Life*, University of Chicago Press, Chicago.

Reyes Valdez, Jorge Antonio

- 2009 "Las hermandades de nazarenos y los cultos contemporáneos a los cristos en Durango", en Vallebuena Garcinava, Miguel y Antonio Reyes Valdez (coordinadores), *Patrimonio misional en el sur de la Nueva Vizcaya*, INAH, México.  
2006a *Tepehuanes del sur*, Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, Comisión Nacional de Pueblos Indígenas, México.  
2006b "Sistema de cargos entre los tepehuanes del sur, el caso de los danzantes y los jinetes ancestros", en Cramaussel, Chantal y Sara Ortelli (coordinadoras), *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, El Colegio de Michoacán/ Universidad Juárez del Estado de Durango, Zamora.  
2005 "Notas etnográficas sobre la celebración de la Santa Cruz en Zape y Guanaceví, Durango", 4 pp.

Rivière, Peter

- 1994 "WYSINWYG in Amazonia", *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 25, núm. 3, pp. 255-262.

Robichaux, David

- 2005 "Identidades cambiantes: 'indios' y 'mestizos' en el suroeste de Tlaxcala", *Relaciones*, núm. 104, vol. XXVI, El Colegio de Michoacán, Zamora.

Rodríguez Marín, Francisco

- [1883] 1896 *Cien refranes andaluces de meteorología, cronología y agricultura rural, recogidos de la tradición oral*, Imprenta de E. Rasco, Sevilla.

Rozat Dupeyron, Guy

- 1996 "Fronteras semióticas. Escritura y alteridad en las crónicas novohispanas". Disponible en el Archivo de Tiempo y Escritura en URL:  
<http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/fronterassemioticas.htm>  
Consultado el 20-V-2012.

Sánchez, Gerardo

- 1984 "Mulass, hatajos y arrieros en el Michoacán del siglo XIX", *Relaciones*, vol. V, núm. 17.

Sapir, Edward

- [1929] 1958 "The Status of Linguistics as a Science", en Sapir, Edward, *Culture, Language and Personality*, D. G. Mandelbaum (editor), University of California Press, Berkeley.

Schaeffer, Jean-Marie

- 2006 "La chair est image", en Breton, Stéphane (editor), *Qu'est-ce qu'un corps? Afrique de l'Ouest/ Europe occidentale/ Nouvelle-Guinée/ Amazonie*, Flammarion/ Musée du Quai Branly, París, pp. 58-81.

Schuchardt, Hugo

- 1912 "La 'couvade' chez les basques", *Revista Internacional de Estudios Vascos*, vol. 6, núm. 3, p. 284.

Schryer, Frans J.

- 1980 *The Rancheros of Pisaflores: The History of a Peasant Bourgeoisie in Twentieth Century Mexico*, University of Toronto Press, Toronto.

- Seeger, Anthony, Roberto Da Matta y Eduardo B. Viveiros de Castro  
1979 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Boletim do Museu Nacional*, núm. 32, pp. 2-19.
- Semo, Enrique  
1988 "Haciendas, campesinos y rancheros", en varios autores, *Historia de la cuestión agraria mexicana. El siglo de las haciendas 1800-1900*, Siglo XXI/ CEHAM, t. I, México, pp. 86-164.
- SECYD  
1993 *La canción cardenche. Tradición musical de La Laguna*, Secretaría de Educación, Cultura y Deporte, Durango.
- Servín Martínez, J. I.  
1998 *Los mamíferos del estado de Durango, México*, Instituto de Ecología A.C. Centro Regional-Durango. Informe final SNIB-CONABIO, proyecto Núm. P064, México.
- Severi, Carlo  
2002 "Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language", *Social Anthropology*, 10, 1, pp. 23-40.
- Siméon, Rémi  
[1885] 2004 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI Editores, Trad. Josefina Oliva de Coll, México.
- Skerritt Gardner, David  
1990 "Rancheros y capas medias en la historia de México: unas reflexiones", en *Anua VIII*, CIH-Universidad Veracruzana, pp. 131-145.
- Spencer, Baldwin y F.J. Gillen  
1899 *The Native Tribes of Central Australia*, Macmillan and Company, London.
- Sprajc, Ivan  
1998 *Venus, lluvia y maíz*, Colección Científica, Conaculta/ INAH, México.
- Stavenhagen, Rodolfo  
1966 "Aspectos Sociales de la Estructura Agraria en México", *América Latina*, Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, Río de Janeiro, año 9, núm. 1, enero-marzo, pp. 3-19.
- Strathern, Marilyn  
1992 "Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world", en Kuper, Adam (editor), *Conceptualizing society*, Routledge, London and New York.  
1990 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Studies in Melanesian Anthropology, University of California, Berkeley/ Los Angeles/ London.  
[1980] 1998 "No nature, no culture: the Hagen case", en MacCormack, Carol y Marilyn Strathern (editoras), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Surrallés, Alexandre  
2002 "De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos", *Indiana*, Instituto Ibero-Americano de Berlín, núm. 19-20, pp. 59-72.
- Tamarón y Romeral, Pedro  
[1765] 1937 *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya-1765*, Introd. Vito Alessio Robles, Antigua Librería Robredo, México.
- Tambiah, Stanley J.  
2002 *Edmund Leach: An Anthropological Life*, The Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge.



- Taussig, Michel T.  
1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Routledge, New York and London.
- Taylor, Anne-Christine  
1994 "The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, nueva serie, núm. 2, pp. 201-215.
- Tola, Florencia C.  
2009 "La universalidad de la cultura para los amerindios. Un análisis de mitos toba sobre el origen de la humanidad", en Bilbao, Alejandro, Stéphan-Eloïse Gras y Patrice Vermeren (compiladores), *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*, Colihue Universidad, Buenos Aires, pp. 75-88.  
2005 "Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del Chaco argentino", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 41, enero-diciembre, pp. 107-134.
- Tuhiwai Smith, Linda  
[1999] 2002 *Decolonizing Methodologies. Research and the Indigenous Peoples*, Zen Books Limited, University of Otago Press, London, New York y Dunedin.
- Turner, Terence  
2009 "The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 7, número 1, pp. 3-42.
- Turpin, Solveig  
2001 "Archaic North America", en Whitley, David S. (editor), *Handbook of Rock Art Research*, Altamira Press, California.
- Tylor, Edward B.  
1871 *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, vol. 1 de 2, John Murray (editor), London.
- Vallebuena Garcinava, Miguel  
2009 "Los bienes misionales: objetos litúrgicos y de arte", en Vallebuena Garcinava, Miguel y Antonio Reyes Valdez (coordinadores), *Patrimonio misional en el sur de la Nueva Vizcaya*, Colección Científica, serie Historia, INAH, México.  
1997 *Las haciendas de Durango*, Gobierno de Durango/SECTUR/TONALCO/UJED, Durango.
- Vallebuena Garcinava, Miguel y Rubén Durazo Álvarez  
2009 *Arte e historia. Por los caminos de Durango*, CMIC Delegación Durango.
- Van Gennep, Arnold  
[1909] 1986 *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid.
- Van Young, Eric  
1989 *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII. La economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1820*, FCE, México.
- Vázquez León, Luis  
1992 *Ser indio otra vez: la purepechización de los tarascos serranos*, col. Regiones, Conaculta, México.
- Vázquez Mantecón, María del Carmen  
2010 *Puente de Calderón, las versiones de un célebre combate*, serie Historia Moderna y Contemporánea, IIH- UNAM, México.
- Vilaça, Aparecida  
1992 *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari'* (Pakaa Nova). Anpocs/Editora da UFRJ, Río de Janeiro.

- Viramontes Anzures, Carlos  
 2005a "El lenguaje de los símbolos. El arte rupestre de las sociedades prehispanicas de Querétaro", *Historiografía Queretana*, Archivo Histórico de Querétaro.  
 2005b *Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores-cazadores de Querétaro*, Obra Diversa, INAH, México.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
 [2009] 2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz Editores, Buenos Aires.  
 2007 "The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits", *Inner Asia*, 9, pp. 153-172.  
 2004 Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies, *Common Knowledge*, vol. 10, núm. 3, octubre, Duke University Press, pp. 463-484.  
 1999 Comentario a Nurit Bird-David, "'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology", *Current Anthropology*, vol. 40, núm. S1, número especial "Culture-A Second Chance?", suplemento, febrero, pp. S67-S91, en URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/200061>. Consultado el 18-IX-2012.  
 1998 "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) vol. 4, núm. 3, septiembre, pp. 469-488.  
 [1986] 1992 *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Trad. Catherine V. Howard, The University of Chicago Press, Chicago.  
 1977 *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: Os Yawalapíti*, tesis de maestría, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional do Rio de Janeiro.
- Wagner, Roy  
 [1975] 1981 *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Warman Gryj, Arturo  
 1976 *...Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, CIESAS, México.  
 1972 *La danza de moros y cristianos*, SepSetentas, núm. 46, SEP, México.
- Wilber, Ken  
 [1987] 1992 "Introducción", en Wilber, K., D. Bohm, K. Pribram, S. Keen, M. Ferguson, F. Capra, R. Weber et al., *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, (Ken Wilber, editor), Editorial Kairós, Barcelona.
- Willerslev, Rane  
 2004 Not-animal, Not *Not-Animal*: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, septiembre, vol. 10, núm. 3, pp. 629-652.
- Weiss, Gerald  
 1972 "Campa Cosmology", *Ethnology*, vol. 9, núm. 2, pp. 157-72.
- Wolf, Eric  
 1966 *Peasants*, Prentice-Hall, Englewood-Cliffs.  
 1955 "Types of Latin American peasantry: A preliminary discussion", *American Anthropologist*, vol. 57, núm. 3, junio, pp. 452-471.

#### ELECTRÓNICAS:

- Arellano, René  
 2008 "Acción policiaca ocasiona disturbios en Cuencamé", *El Siglo de Torreón*, 9-VI-2008, en URL: <http://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/356409.accion-policiaca-ocasiona-disturbios-en-cuenc.html>. Consultado el 8-V-2010.
- Atlas de Osteología de los Mamíferos Domésticos*, en URL: <http://minnie.uab.es/~veteri/21197/osteo/ficheros/Untitled2.html#vértebras cervic>  
 Consultado el 10-X-2010.

*Atlas de las Plantas de la Medicina Tradicional Mexicana*, Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana, UNAM, en URL:  
<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=&id=7317>

Bengtson, Dale R.  
1979 "R.R. Marett and the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 47, núm. 4, diciembre, Oxford University Press, en URL: <http://www.jstor.org/stable/1462279>. Consultado el 21-XI-2012.

Bird-David, Nurit  
1999 "'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology", *Current Anthropology*, vol. 40, núm. S1, número especial "Culture- A Second Chance?", suplemento, febrero, pp. S67-S91, en URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/200061>. Consultado el 18-IX-2012.

Boarman, William I. y Bernd Heinrich  
1999 "Common Raven (*Corvus corax*)", Poole, A. (editor), *The Birds of North America Online*, Cornell Lab of Ornithology, Ithaca, tomado de *The Birds of North America*, URL: <http://bna.birds.cornell.edu/bna/species/476doi:10.2173/bna.476> Consultado el 10-X-2010.

Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría  
2004 "De la violencia mítica al 'mundo flor'. Transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México", *Journal de la société des américanistes* [en línea], 90-1 | 2004, pp. 57-91, mis en ligne le 05 janvier 2009, consultado el 10 de julio de 2010, en URL: <http://jsa.revues.org/index542.html>

Brambila Paz, Rosa  
1997 "El centro norte como frontera", *Dimensión Antropológica*, año 4, vols. 9-10, enero-agosto, INAH, México, pp. 11-25, en Dirección de Etnohistoria del INAH, URL: [http://www.etnohistoria-inah.gob.mx/images/stories/pdfs/publicaciones/brambila/04\\_centro\\_norte.pdf](http://www.etnohistoria-inah.gob.mx/images/stories/pdfs/publicaciones/brambila/04_centro_norte.pdf) Consultado el 10-X-2010.

Brooks, Richard H., Lawrence Kaplan, Hugh C. Cutler y Thomas W. Whitaker  
1962 "Plant Material from a Cave on the Rio Zape, Durango, Mexico", *American Antiquity*, vol. 27, núm. 3, enero, pp. 356-369, Society for American Archaeology, en URL: <http://www.jstor.org/stable/277801>. Consultado el 27-III-2012.

Brown, Linda A. y William H. Walker  
2008 "Archaeology, Animism and Non-Human Agents", *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 15, núm. 4, diciembre, pp. 297-299, en URL: <http://www.jstor.org/stable/40346006>. Consultado el 18-IX-2012.

Bustamante, Miquelini, D'Agustini y Fontana  
2010 "Anatomía aplicada de las fontanelas", *Neurocirugía*, 21: 253-259. [Trabajo preliminar presentado en el XLIV Congreso Argentino de Anatomía de la Asociación Argentina de Anatomía, noviembre de 2007, La Plata.], en URL: <http://www.revistaneurocirugia.com/web/artics/v21n3/8.pdf>.

*Código de Derecho Canónico*. Promulgado por la Autoridad de Juan Pablo II, Papa. Dado en Roma, el día 25 de Enero de 1983, en URL: [http://www.vatican.va/archive/ESL0020/\\_P39.HTM](http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P39.HTM). Consultado el 27-VII-2012.

Comisión Nacional del Agua, Gerencia Regional Torreón, portal [www.conagua.gob.mx/OCCCN](http://www.conagua.gob.mx/OCCCN). Consultado el 16-III-2011.

Corradini, Luisa  
"Philippe Descola: 'Los hombres no son los reyes de la naturaleza'", entrevista por Luisa Corradini, *La Nación*, Buenos Aires, 23-VIII-2006, en URL: <http://www.lanacion.com.ar/833801-philippe-descola-los-hombres-no-son-los-reyes-de-la-naturaleza> Consultado el 17-III-2011.

- Curtis, Edward S.  
1907 "The Apache. The Jicarillas. The Navajo", vol. I, en *The North American Indian. Being a Series of Volumes Picturing and Describing the Indians of the United States and Alaska*. Escrito, ilustrado y publicado por Edward S. Curtis; Editor, Frederick Webb Hodge; Prólogo de Theodore Roosevelt; Investigación de campo patrocinada por J. Pierpont Morgan, veinte volúmenes. The University Press, Cambridge, en URL: <http://curtis.library.northwestern.edu/curtis/viewPage.cgi?showp=1&size=2&id=nai.01.book.0000099&volume=1#nav>
- 1922 "The Hopi", vol. XII, en *The North American Indian. Being a Series of Volumes Picturing and Describing the Indians of the United States and Alaska*. Escrito, ilustrado y publicado por Edward S. Curtis; Editor, Frederick Webb Hodge; prólogo de Theodore Roosevelt; investigación de campo patrocinada por J. Pierpont Morgan, veinte volúmenes, The Plimpton Press, Norwood, en URL: <http://curtis.library.northwestern.edu/curtis/viewPage.cgi?showp=1&size=2&id=nai.12.book.0000004&volume=12#nav>. Consultado el 20-III-2011.
- Diccionario de la Real Academia Española (DRAE)*, en <http://www.drae.es>
- Duke, James A.  
1983 "*Euphorbia lathyris* L., Euphorbiaceae, Mole plant, Petroleum plant, Caper spurge, Gopher plant", *Handbook of Energy Crops*, inédito, Purdue University, Center for New Crops & Plant Products, en URL: [http://www.hort.purdue.edu/newcrop/duke\\_energy/Euphorbia\\_lathyris.html](http://www.hort.purdue.edu/newcrop/duke_energy/Euphorbia_lathyris.html).
- El Sol de Zacatecas*  
"Una sola persona enfrentó al grupo armado en Villa Cárdenas Nieves, asegura el alcalde", *El Sol de Zacatecas*, 28-II-2011, en URL: <http://www.oem.com.mx/elsoldezacatecas/notas/n1984718.htm>. Consultado el 30-III-2011.
- El Universal*  
"Zetas' fundan su cartel, afirma DEA. Se escinden de los del Golfo dos líderes; teme EU mayor violencia", *El Universal*, 19-V-2008, en URL: <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/159612.html>.
- "Especies invasoras", *Euphorbia lathyris*  
Conabio, en URL: [http://www.conabio.gob.mx/invasoras/index.php/Especies\\_invasoras\\_-\\_Plantas](http://www.conabio.gob.mx/invasoras/index.php/Especies_invasoras_-_Plantas).
- "Euphorbia Lathyris"  
*New South Wales Flora Online*, en URL: <http://plantnet.rbgsyd.nsw.gov.au/cgi-bin/NSWfl.pl?page=nswfl&lvl=sp&name=Euphorbia~lathyris>
- Foin, Charles  
1978 "Un pacificateur du nord du Mexique: Rodrigo de Río de Losa (1536-1606 ?), *Mélanges de la Casa de Velázquez*, revista de la Ecole des Hautes Études Hispaniques et Ibériques (EHEI), tomo 14, vol. 14, núm. 14, pp. 173-214, en URL: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/casa\\_0076-230x\\_1978\\_num\\_14\\_1\\_2267](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/casa_0076-230x_1978_num_14_1_2267). Consultado el 18-IV-2012.
- "Francisco R. Murguía", sección Orografía, *Enciclopedia de los Municipios de México*, en <http://www.elocal.gob.mx/work/templates/enciclo/zacatecas/municipios/32014a.htm>. Consultado el 16-III-2011.
- Galinier, Jacques  
1999 "L'entendement mésoaméricain. Catégories et objets du monde", *L'Homme*, núm. 151, Récits et Rituels (jul-sep), pp. 101-121, en URL: <http://www.jstor.org/stable/25156928>. Consultado el 15-II-2011.

- García Cubas, Antonio  
1888-1891 *Diccionario Geográfico, Histórico y Biográfico de los Estados Unidos Mexicanos*, edición electrónica a cargo de: Macario Ortiz. Ernesto Morales, Biblioteca Digital Daniel Cosío Villegas, en URL: [http://biblio2.colmex.mx/bibdig/dicc\\_cubas/base3.htm](http://biblio2.colmex.mx/bibdig/dicc_cubas/base3.htm)  
Consultado el 24-I-2010.
- “Genus Euphorbia”  
*New South Wales Flora Online*, en URL: <http://plantnet.rbgsyd.nsw.gov.au/cgi-bin/NSWfl.pl?page=nswfl&lvl=gn&name=Euphorbia>
- González Elizondo, Martha, *et al.*  
2004 *Plantas medicinales del estado de Durango y zonas aledañas*, CIIDIR Durango/ Instituto Politécnico Nacional, México, en URL:  
<http://www.libros.publicaciones.ipn.mx/PDF/1490.pdf>
- Gordillo Hernández, Diego Enrique  
2012 “Identifican cuerpo encontrado en Cuencame”, *Ahora Diario*, III-12-2012, en URL:  
<http://www.ahoradiario.mx/2012/03/identifican-cuerpo-encontrado-en-cuencame/>  
Consultado el 7-V-2012.
- Gutiérrez, Mérida  
2004 *Animales extraordinarios del Desierto de Chihuahua*, Ilustraciones: Enrique Gutiérrez Aragón, Missouri State University, en URL:  
[http://geosciences.missouristate.edu/assets/geosciences/animales\\_extraordinarios.pdf](http://geosciences.missouristate.edu/assets/geosciences/animales_extraordinarios.pdf)  
Consultado el 15-XII-2011.
- Hornedo, Braulio  
s.f. *Refranero mexicano*, en URL:  
<http://www.braulio-hornedo.com/dicrefran/DICAZ/c.htm>
- Hrdlika, Aleš  
1901 “A Painted Skeleton from Northern Mexico, with Notes on Bone Painting among the American Aborigines”, *American Anthropologist*, nueva serie, vol. 3, núm. 4, octubre-diciembre, 1901, pp. 701-725, en URL: <http://www.jstor.org/stable/659090>, consultado el 26/03/2011 23:54.
- Hughes, Janice M.  
1996 “Greater Roadrunner (*Geococcyx californianus*)”, Poole, A. y F. Gill (editores), *The Birds of North America*, núm. 244, The Academy of Natural Sciences, Philadelphia/ The American Ornithologists’ Union, Washington, en *The Cornell Lab of Ornithology*, URL:  
[http://www.allaboutbirds.org/guide/Greater\\_Roadrunner/lifehistory/ac](http://www.allaboutbirds.org/guide/Greater_Roadrunner/lifehistory/ac)  
Consultado el 20-II-2012.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)  
s.f. *Archivo Histórico de Localidades*, Descarga de Información correspondiente a la Localidad 100310018, San Marcos, en URL:  
<http://mapserver.inegi.gob.mx/AHL/realizaBusquedaurl.do?cvegeo=100310018>  
Consultado el 16-III-2011.
- s.f. *Archivo Histórico de Localidades*, Descarga de Información correspondiente a la Localidad 100310016, Santa Clara, en URL:  
<http://mapserver.inegi.gob.mx/AHL/realizaBusquedaurl.do?cvegeo=100310016>  
Consultado el 16-III-2011.
- 2010 *Censo de Población y Vivienda 2010, Principales resultados por localidad*, ITER 2010, en URL: [http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta\\_resultados/iter2010.aspx?c=27329&s=est](http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/iter2010.aspx?c=27329&s=est)  
Consultado el 16-III-2011.
- 2010 “Miguel Auza, Zacatecas”, Agropecuario y aprovechamiento forestal, México en cifras. Información nacional, por entidad federativa y municipios, en URL:  
<http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?ent=10>  
Consultado el 16-III-2011.
- 2010 “Santa Clara, Durango”, Agropecuario y aprovechamiento forestal, México en cifras. Información nacional, por entidad federativa y municipios, en URL:  
<http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?ent=10>  
Consultado el 16-III-2011.

- Jackson, Bette J. y Jerome A. Jackson  
2000 "Killdeer (*Charadrius vociferus*)", Poole, A. (editor), The Birds of North America Online, Cornell Lab of Ornithology, Ithaca, tomado de The Birds of North America, URL: <http://bna.birds.cornell.edu/bna/species/517doi:10.2173/bna.517>  
Consultado el 20-II-2012.
- Lemos Espinal, Julio Alberto  
2008 "Anfibios y reptiles del estado de Coahuila", Universidad Nacional Autónoma de México, Informe final SNIB-CONABIO proyecto No. DE006, México, en URL: [www.conabio.gob.mx/institucion/proyectos/.../Inf%20CE002.pdf](http://www.conabio.gob.mx/institucion/proyectos/.../Inf%20CE002.pdf)  
Consultado el 20-II-2012.
- Martinelli, Raffaello  
2009 "¿Para qué las imágenes sagradas?", portal *San Carlo al Corso, Roma*, a cargo de Mons. Raffaello Martinelli, en URL: [http://www.sancarolo.pcn.net/argomenti\\_spagnolo/pagina24.html](http://www.sancarolo.pcn.net/argomenti_spagnolo/pagina24.html). Consultado el 24-V-2012.
- México, Censo Nacional de 1930  
1930 "San Marcos Hacienda", Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México, 5º. Censo de Población, 1930, Archivo General de la Nación, 8 pp., en base de datos e imágenes Family History Library: México, Censo 1930, Durango, Santa Clara, San Marcos, URL: [https://www.familysearch.org/search/image/show#uri=https%3A//api.familysearch.org/records/pal%3A/MM9.1.i/dgs%3A004107069.004107069\\_00684](https://www.familysearch.org/search/image/show#uri=https%3A//api.familysearch.org/records/pal%3A/MM9.1.i/dgs%3A004107069.004107069_00684)  
Consultado el 19-I-2011.
- Milenio*  
"Dos jóvenes pescadores se ahogan en Cuencamé", *Milenio*, 26-VI-2009, en URL: <http://impreso.milenio.com/node/8598206>
- Morales, Jesús  
s.f. "El coyote salta la luna", Instituto Lingüístico de Verano en México, *Summer Institute of Linguistics in Mexico*, Cinco cuentos seris, Familia Seri, en URL: <http://www.sil.org/mexico/seri/F005b-Luna-sei.htm>. Consultado el 7-I-2012.
- Nentvig, Juan, S.J.  
[1764] 1980 *Rudo Ensayo. A Description of Sonora and Arizona in 1764*, Trad. Alberto Francisco Pradeau y Robert R. Rasmussen, University of Arizona Press, Tucson, en URL: <http://southwest.library.arizona.edu/rudo/index.html>. Consultado el 20-I-2011.
- Neurath, Johannes  
2004 "El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio", *Journal de la société des américanistes*, pp. 93-118, [En ligne], 90-1 | 2004, mis en ligne le 05 janvier 2009, en URL: <http://jsa.revues.org/index512.html>, Consultado el 14-III-2012.
- Neurath, Johannes y Paulina Alcocer  
s.f. "La condensación ritual: violencia, austeridad, depredación y alianza entre los huicholes", en URL: <https://sites.google.com/site/preussusenerwarburg/home/an-evaluation-of-preussus-morphology> [en prensa]. Consultado el 8-V-2012.
- "Observatorio astronómico en Zacatecas", nota de prensa, 7-XI-2007, en URL: <http://www.terra.com.mx/ArteyCultura/articulo/469184/Observatorio+astronomico+en+Zacatecas.htm>  
Consultado el 8-V-2012.
- Pascual Blázquez, José Luis  
2002 "Tormentas y conjuros", capítulo 17, *El tiempo cíclico. Un ensayo sobre el origen y la historia del calendario, así como del santoral, de las fiestas, tradiciones, costumbres, creencias y del folclore ibéricos con él relacionados*, portal "Astrometeorología y Meteorología Empírica. Página personal de José Luis Pascual Blázquez", en URL: <http://cabanuel.webcindario.com/folk17.pdf>. Consultado el 15-VI-2010.

- “Portal Valparaíso”,  
 Ref. Núm. 4087, 21-VII-2011, en URL:  
[http://portalvalparaiso.com/index.php?option=com\\_kunena&func=view&catid=20&id=45&limit=10&limitstart=50&Itemid=144#4038](http://portalvalparaiso.com/index.php?option=com_kunena&func=view&catid=20&id=45&limit=10&limitstart=50&Itemid=144#4038)  
 Consultado el 7-II-2011.
- Registro Coyote  
 Red Escolar ILCE, en URL:  
[http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/publicaciones/publi\\_reinos/fauna/coyote/coyote2.htm](http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/publicaciones/publi_reinos/fauna/coyote/coyote2.htm)  
 Consultado el 7-I-2012.
- Registro Tejón  
 “*Taxidea taxus berlandieri* - IBUNAM:CNMA:IB38263”, en UNIBIO: Colecciones Biológicas. 2005-08-30, UNAM Instituto de Biología, URL:  
<http://unibio.unam.mx/collections/specimens/urn/IBUNAM:CNMA:IB38263>. Consultado el 1-XI-2012.
- Rojas-Soto, Octavio R.  
 2003 “Geographic Variation of the Curve-billed Trasher (*Toxostoma curvirostre*) Complex”, *The Auk* 120(2), The American Ornithologists’ Union, pp. 311-322, en URL:  
[http://repositorio.fcencias.unam.mx:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/1719/Geographic%20variation%20of%20the%20curve-billed%20thrasher%20\(Toxostoma%20curvirostre\)%20complex.pdf?sequence=2](http://repositorio.fcencias.unam.mx:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/1719/Geographic%20variation%20of%20the%20curve-billed%20thrasher%20(Toxostoma%20curvirostre)%20complex.pdf?sequence=2)  
 Consultado el 23-VI-2012.
- Sáenz de Ontiveros, Bartholomé  
 [1777] 2009 “Descripción topográfica del Real de Minas del Señor San Pedro de los Chalchihuites”, (Paleografía de Tomás Dimas Arenas), *Relaciones*, núm. 120, vol. XXX, otoño 2009, El Colegio de Michoacán, Zamora, en URL:  
<http://www.colmich.edu.mx/files/relaciones/120/pdf/documento.pdf>. Consultado el 3-III-2011.
- SAGARPA  
 2009 “Recupera México consumo de frijol”, Calera, Zacatecas, 5 de agosto de 2009, portal SAGARPA, en URL: <http://www.sagarpa.gob.mx/saladeprensa/boletines2/Paginas/2009-B152.aspx>. Consultado el 16-III-2011.
- The Cornell Lab of Ornithology, en URL:  
<http://www.birds.cornell.edu/Page.aspx?pid=1478>  
<http://www.birds.cornell.edu/Page.aspx?pid=1478>
- The Merck Veterinary Manual*, en URL:  
<http://www.merckvetmanual.com/mvm/index.jsp?cfile=htm/bc/51400.htm>
- Urton, Gary  
 1978 “Orientation in Quechua and Incaic Astronomy”, *Ethnology*, vol. 17, núm. 2, University of Pittsburgh, abril de 1978, pp. 157-167, en URL: <http://www.jstor.org/stable/3773141>. Consultado el 09-VIII-2011.
- Vacio, Ana María  
 2010 “Reporta Profepa sobrepoblación de jabalíes en Zacatecas”, *NTR Zacatecas*, 1-VIII- 2010, en URL:  
<http://ntrzacatecas.com/noticias/zacatecas/2010/08/01/reporta-profepa-sobrepoblacion-de-jabalies-en-zacatecas/>. Consultado el 20-II-2012.
- Valdovinos, Margarita  
 2009 “Los mitotes y sus cantos: transformaciones de las prácticas culturales y de la lengua en dos comunidades coras”, *Dimensión Antropológica*, vol. 34, agosto, revista en línea, URL:  
<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1101>. Consultado el 16-III-2011.

Viveiros de Castro, Eduardo  
1998 "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, septiembre, pp. 469-488, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, en URL: <http://www.jstor.org/stable/3034157>  
Consultado el 27-III-2012.

Wasley, William W.  
1962 "A Ceremonial Cave on Bonita Creek", *American Antiquity*, vol. 27, núm. 3, enero, pp. 380-394, Society for American Archaeology, en URL: <http://www.jstor.org/stable/277803>.  
Consultado el 27-III-2012.

#### TESIS Y MECANOESCRITOS:

Atilano Flores, Juan José  
2012 *Lírica popular en la Tierra Caliente de Guerrero y Michoacán: un estudio de las analogías y las metáforas en los versos de San Agustín Victorioso*, tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Del Moral González, Paulina R.  
2006 *Peregrinación y culto al Señor de Mapimí. Ritualidad y religión en el Cañón de Jimulco*, tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS-ENAH Chihuahua.

Garza Martínez, Valentina y Juan Manuel Pérez Zevallos  
s.f. *Zacatecas durante la colonia. Una historia documental*, manuscrito en trámite de publicación por CIESAS y Gobierno del Estado de Zacatecas.

Hernández Ramírez, Sofía  
2010 *La ceremonia de la Santa Cruz del Cerro de Culiacán en Cortázar, Guanajuato*, tesis de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.

Medina Miranda, Héctor Manuel  
2009 *Los charros en España y México. Estereotipos ganaderos y violencia lúdica*, tesis de Doctorado en Antropología, Universidad de Salamanca/ Instituto de Iberoamérica, Salamanca.

#### MANUSCRITAS:

Coloquio de la Virgen de Guadalupe, Poblado 24 de Febrero [San Marcos, Durango], 22-X-1944, "Es de mi propiedad Hernesto [sic] Paz" y "El jefe del Cuaderno Celestino Paz".

Cuaderno de alabanzas de Paulo Montelongo, Cuencamé, Durango, 2005.

Cuaderno de cantos religiosos de La Ventana, municipio de Viesca, Coahuila, agosto 2005.

"Introducción". Impreso sobre la historia de la danza de pluma del Barrio de las Flores, Juan Aldama, Zacatecas, proporcionado por el Sr. Jesús Pérez Mendieta.





Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00105

Matricula: 208380595

EL CAMINO DEL TIEMPO. UNA  
COSMOLOGIA RANCHERA DEL  
NORTE CENTRAL DE MEXICO.

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 22 del mes de marzo del año 2013 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

- DR. JORGE PABLO SAUL MILLAN VALENZUELA
- DRA. ANA MARIA ROSAS MANTECON
- DR. RODRIGO DIAZ CRUZ
- DR. PABLO CASTRO DOMINGO
- DRA. MARIA EUGENIA OLAVARRIA PATIÑO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: PAULINA ROCIO DEL MORAL GONZALEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

*APROBAR*

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



*Paulina*

PAULINA ROCIO DEL MORAL GONZALEZ

ALUMNA

REVISÓ

*Julio Cesar de Lara Isassi*

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

*Jose Octavio Nateras Dominguez*

DR. JOSE OCTAVIO NATERAS DOMINGUEZ

PRESIDENTE

*Jorge Pablo Saul Millan Valenzuela*

DR. JORGE PABLO SAUL MILLAN  
VALENZUELA

VOCAL

*Ana Maria Rosas Mantecon*

DRA. ANA MARIA ROSAS MANTECON

VOCAL

*Rodrigo Diaz Cruz*

DR. RODRIGO DIAZ CRUZ

VOCAL

*Pablo Castro Domingo*

DR. PABLO CASTRO DOMINGO

SECRETARIA

*Maria Eugenia Olavarría Patiño*

DRA. MARIA EUGENIA OLAVARRIA PATIÑO