

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA  
Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial  
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD  
NOS HARÁ LIBRES

UNIVERSIDAD  
IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO ®

**“TITULO”**

**EL PERFORMANCE DEL PAISAJE INTER ÉTNICO E INTER-ESPECIES EN SAN**

**FRANCISCO DE BORJA, CHIHUAHUA**

Que para obtener el grado de

**Doctora en Antropología Social**

P r e s e n t a

**Nadia Giral Sancho**

Director: DR. Emiliano Zolla Marquez  
Lectores: DR. Alessandro Questa Rebolledo  
DRA. Anne Johnson

CDMX, 2023

# DEDICATORIA

Quiero dedicar esta tesis a dos personas muy especiales e importantes en mi vida. En primer lugar, a mi daddy, papá Eduardo Giral Mazón, quien falleció el 5 de octubre del 2018. Aunque físicamente ya no está, él siempre está conmigo, a todos lados que voy me acompaña. Sus enseñanzas, consejos, guías, regaños, todo lo vivido, compartido está presente en mí y lo llevo en mi ser. Te extraño y amo mucho mi daddy.

También dedico esta obra a mi niña hermosa, Maren García Giral, quien es mi mayor bendición en esta vida pues cada día alimenta y llena mi corazón, mi alma y guía mis pasos. Te amo mucho.

No existen palabras que puedan expresar todo lo que ellos dos significan para mí. Solo sé que este tercer gran pilar de todo un conjunto de edificaciones que no es otra cosa que la vida misma profesional se las debo en gran parte a ellos dos que desde su manera estuvieron ahí alentándome e incidiendo en ella. Además, por ser de las personas más amadas e influyentes en mi vida. Con todo mi amor y cariño.

# AGRADECIMIENTOS

Todo trabajo de investigación hay que contemplarlo como un esfuerzo no sólo personal, sino colectivo. En esta tesitura, quiero agradecer a todos los que contribuyeron a llevar a cabo esta investigación.

En primer lugar, a mi director de tesis, el doctor Emiliano Zolla, una persona de grandes cualidades humanas y profesionales, quien me ayudado mucho con sus observaciones, comentarios e incluso sus regaños. Aunque no siempre estuvimos de acuerdo y significó un enorme esfuerzo seguir muchas de sus instrucciones -las que me hicieron dudar si podría concluir este proceso-, agradezco ampliamente que me guiase para dar mi mayor esfuerzo. Además de lo anterior quiero agradecer la oportunidad que me brindo al colaborar con él en el programa de ayudantía, así como asistente de investigación. Finalmente, le agradezco también por su paciencia y por brindarme su valioso tiempo, pese a lo agobiante de su carga académica.

De igual relevancia para alcanzar este objetivo se cuentan todos mis profesores del programa de doctorado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana. Agradezco en particular a la doctora Anne Johnson, cuyos comentarios, atinadas observaciones y consejo, me han permitido llevar a buen puerto este trabajo. Además de lo anterior, le expreso mi reconocimiento como la mejor profesora del posgrado, cuyas clases siempre fueron sumamente enriquecedoras, dinámicas e ilustrativas. Así mismo, debo a ella el haber fomentado mi interés por los estudios de performance, que constituyen parte medular de mi trabajo. A ella todo mi respeto, admiración y gratitud por estar ahí hasta el final del proceso, como lectora de esta tesis.

Especial mención merecen el doctor Alessandro Questa, coordinador del posgrado, por su disposición y apoyo como lector de este trabajo. Agradezco no solo lo anterior, sino sus comentarios a la última versión del texto, que han sido de gran aliento. Así mismo, por cuanto a los trámites administrativos que conlleva el proceso, agradezco tanto a él como al doctor Roger Magazine por su apoyo ante las dificultades y muy especialmente agradezco a Fabiola Cuevas por su invaluable ayuda para cumplir este objetivo.

A lo largo del proceso de investigación tuve el privilegio de contar con la guía, consejo y asesoría de la doctora Ana Paula Pintado, quien desinteresadamente me apoyo comentando

mis avances de investigación, así como las primeras versiones de la tesis. Agradezco a ella por compartirme generosamente su amplio conocimiento sobre el pueblo rarámuri, el cual confió se encuentre adecuadamente plasmado en mi trabajo, pese a que las particularidades de la investigación en campo me hayan llevado por un curso distinto.

También en el plano académico agradezco al doctor Horacio Almanza por su generosidad al compartirme su amplio conocimiento, además de materiales de estudio; sus observaciones comentarios y algunas charlas que sostuvimos han sido invaluable. Invaluable también han sido el acompañamiento del doctor Diego Varón y su gentileza al leer y comentar cada línea que he escrito desde el inicio del trabajo. Aunado al acompañamiento académico, agradezco su amistad y su aliento en los momentos difíciles.

Así mismo merecen reconocimiento especial Leonardo Falcón, quien me asistió en la redacción y corrección de estilo, durante la etapa final de escritura. Agradezco también a José Luis Bueno Shin, cuya asistencia, contención y metodología Shintergy ha sido igualmente importante en este proceso.

El corazón de este trabajo, que subyace al ámbito académico, lo ha aportado el pueblo de San Francisco de Borja. Insuficientes resultan todas las palabras para expresar mi gratitud a todas y cada una de las personas que han hecho posible esta tesis.

Es así que me encuentro en deuda y expreso mi infinita gratitud a todas las personas del municipio de San Francisco de Borja y de cada una de sus localidades, donde siempre fui bien recibida. Agradezco a todos ellos en su conjunto, pues no deseo omitir a nadie.

El cariño, amistad e incondicional apoyo de la familia Caro Torres son piedra angular de mi estadía en campo. A ellos agradezco por haberme alojado en su casa durante mis estancias en San Francisco de Borja; pero sobre todo por aceptarnos y hacernos sentir tanto a mi como a mi hija y esposo como parte de su familia; honor que agradezco especialmente a la señora Patricia (Ticha) Torres y su esposo Adán Caro. Agradezco también a Paty Caro, Nataly Caro, Oscar Caro, Noel Quezada, Orlando Quezada, Ari Quezada, Debanhi Quezada e Isaac. A todos ellos mi gratitud y cariño.

En deuda estoy también con las autoridades municipales, quienes me brindaron siempre todas las atenciones y apoyo para trasladarme a cada rincón del municipio y por facilitar cada aspecto de mi trabajo. Agradezco en particular a la maestra Hilda Caro, presidenta municipal durante mi estancia en Borja, así como al Ingeniero Arturo Mendoza encargado del DIF.

El apoyo permanente de la licenciada Adrianita Hernández, Secretaria de Presidencia, ha sido otro de los pilares de mi trabajo en campo. Agradezco a ella por cada una de las gestiones en que me facilitó su ayuda, así como por su gentileza en las diferentes ocasiones que me dio *raite* entre Borja y Chihuahua.

El acceso a las comunidades de Betebachi y Tecubichi, no habría sido posible sin la labor de Estelita Rodríguez, de Desarrollo Social. Gracias por permitirme conocer estas comunidades. Agradezco además a todo el personal de Presidencia Rocío Torres, Armida Tapia, Nancy Tapia, Isidra Rosas, Carlos Miranda, David Corral, Fernando Lucero, Dennis Pérez, Jesús Manuel Alvidrez, Eduardo Torres, Ernesto Cigala, Adriana Torres; a los del Centro de Salud Feli Holguin y Zule Prado Olivas y a la comandancia de policía.

Gracias a Víctor Molina por facilitarme el acceso a diferentes lugares, así como por compartirme sus conocimientos sobre la región.

Mi gratitud va también hacia la comunidad cristiana de la localidad de la Esperanza en particular a Felipa y Nohemi.

Especial reconocimiento y mención merecen los miembros de las diferentes comunidades rarámuri Tecubichi, Betebachi, Teporachi, Rosalinda, Mariquita, Valerio, Martín, Manuel, Beto, Juan, María Inés, y particularmente Anita, y los habitantes del albergue de San Francisco de Borja -Angelita, María, Rafa- quienes me permitieron participar en diferentes ceremonias y celebraciones. A todos ellos *matéteraba*.

Finalmente, sin por ello restarles importancia, agradezco a la familia Parra Trevizo, especialmente a Rey, por darnos a conocer este maravilloso lugar que es San Borjas y su gente.

A todos y cada uno de ellos reitero mi eterna gratitud por permitirme ser parte de su paisaje y de su historia.

Agradezco además a los maestros y colegas, pero sobre todo amigos de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, especialmente al doctor José Luis Sariago (QEPD), por alentarme y apoyarme a cursar el doctorado en la Ibero. A los doctores Andrés Oseguera y Margarita Hope, por su apoyo y amistad; así como a Karla Hernández, Carmen Grajeda y al doctor Emiliano Gallaga. Además, a los estudiantes de arqueología y a quienes fueron mis alumnos, especialmente a Alejandra Maese, así como Miyagui Caballero, Reynaldo Parra y Paola Miranda, quienes me acompañaron a campo.

El apoyo invaluable, así como el cariño y una amistad que ha trascendido el tiempo y el espacio, convirtiéndonos en familia me llevan a estar en deuda y eternamente agradecida con la familia Reyes de la Garza: al doctor Antonio, Maru, Gaby y Toño; pero sobre todo a mi querida Tere de la Garza, abuela Tere de Chihuahua de mi hija, a cuya memoria dedico también este trabajo.

Agradezco por su amistad, compañía y por esas inolvidables veladas a mis vecinas Isis, Lupita y Dione y a mi amiga Luisa Ortega.

El apoyo y acompañamiento constante de mis colegas y amigos del Seminario Tláloc de la UNAM, son también una parte importante de mi trabajo. Agradezco especialmente a mis maestros la doctora María Elena Ruiz Gallut y Alfonso Arellano. Mi admiración y cariño a mi amiga Emilia Raggi.

Gracias por su amistad y por todos los momentos vividos y compartidos: Ximena, Rosario, Tábata, Paula, Dalia, Lizette, Enrique, Rodrigo, Jacob, Mariijke, Ana Beatriz, Panchito, Jesús Eloy, Yuritz, Jhon, Flor C. y Silvia Margarita.

Durante este último año y recta final de este recorrido la amistad, compañía y esparcimiento que me ha brindado Flor González han sido una pieza clave para llegar a la meta. De igual modo en los últimos meses y la que hoy parece toda una vida la ayuda, compañía, amistad y cariño de Elda Solchaga las agradezco infinitamente.

A todos los antes mencionados, debo agregar a quienes han estado siempre ahí, antes, durante y después de este largo recorrido que ha sido el doctorado, quienes son mi familia. Gracias a mi segunda mamá Carmen Castellote, por toda una vida compartida en lo afectivo y en lo académico. Agradezco a mi hermana Tanya, por estar siempre ahí.

El apoyo incondicional y permanente, así como el amor que siempre me han prodigado mis padres Amelia y Eduardo lo han sido todo. Gracias a ellos es que puedo cumplir este propósito largamente anhelado. Por eso dedico a ambos mi trabajo, especialmente a mi daddy, quien me ha acompañado desde el cielo, desde hace cuatro años, tanto mientras estuve en Borja, como en México y en Cancún. Gracias mamá, gracias papá

A ti daddy es a quien debo el haber alcanzado esta meta y te dedico esta tesis y te mando mi amor.

Agradezco también a quienes estuvieron conmigo durante este difícil momento que significó la partida de mi padre, que interrumpió mi estadía en campo. Gracias a mi suegra Margarita, a mi amiga Elda, así como a mi tía Concepción Avellán.

Agradezco finalmente a la familia que he formado quienes, en altas y bajas, en los momentos de alegría, de tristeza e incluso de enojo han permanecido a mi lado, a veces pese a la distancia, durante esta etapa de mi vida.

Pese a los desacuerdos, a los momentos de enojo e incluso regaños le agradezco a mi esposo Tobías García Vilchis por estar ahí en cada momento, particularmente en los ratos difíciles y por ser quien me presentó a San Francisco de Borja como una opción para llevar a cabo mi investigación en campo. Te agradezco también, miamiau, por la descabellada pero efectiva inspiración rulfiana que sólo los que han ido a Comala podrían entender; pues a ella debo el haber encontrado el camino, el impulso y el tesón plasmados en el primer capítulo que permitió desahogar, desbloquear y fluir en la redacción del resto de la tesis.

Gracias por darme esa inspiración, pero sobre todo por ser yo tu inspiración. Te quiero mi miamiau.

Nadie merece más gratitud que mi mayor tesoro, mi hermosa hija Maren García Giral. Gracias mi amor por todo lo que has hecho y lo que has soportado al estar conmigo apoyándome durante todo este tiempo en que ambas hemos crecido. Gracias por todas las veces que me has acompañado a campo y las diferentes expediciones que hemos realizado los tres; en bosques, selvas, desiertos, montañas y mares. Gracias por acompañarme en la escuela y mientras escribía esta tesis; gracias también por esperarme en aquellos momentos que no me has podido acompañar, mientras estuviste con tus abuelas o cuidando a tu papá en Chihuahua. Gracias por soportar el mal humor o la tristeza, pero también por compartir mis alegrías, mis éxitos y descalabros.

Por todo eso te agradezco y te dedico especialmente a ti esta tesis y el grado obtenido, que son tan importantes para mí; pero nunca tanto como el honor y el título que tú me has dado. Gracias mi amor.

# ÍNDICE

Dedicatoria

Agradecimientos

Índice

Introducción

- I. El paisaje y el performance en San Francisco de Borja. Propuesta teórica
  1. Retratando el paisaje de la Antropología
  2. Ética del habitar el paisaje
  3. El paisaje y sus temporalidades
    - 2.1 El paisaje de tareas
  4. Performance de producción
  5. El performance ritual: religioso y lúdico
  6. El performance del paisaje
- II. Pintando el paisaje de San Francisco de Borja, Chihuahua
  1. Casa, barrios y localidades como depósitos de la memoria
  2. El paisaje representado como la casa imaginaria
  3. La casa como puente en la práctica del habitar de los *rarámuri*
  4. Andar, vivir y habitar el paisaje del poblado al municipio y de éste a la región.
- III. Las temporalidades del paisaje inter étnico: El Camino Real de Tierra Adentro y la Carretera Mirador-Guachochi.
  1. El Camino Real de Tierra Adentro desde la perspectiva de habitación. Encuentros y desencuentros entre rancheros, *rarámuri* y otros grupos.
    - 1.1 Antecedentes de los grupos que habitaron el Camino Real
    - 1.2 Temporalidades del paisaje *per se*: estaciones con marcas y representaciones pictóricas.
    - 1.3 Temporalidades del paisaje de actividades: las Misiones Jesuitas y el Presidio.  
La fundación de San Francisco de Borja.
    - 1.4 Temporalidades del paisaje de actividades: Haciendas
    - 1.5 Temporalidades del paisaje de actividades revolucionarias

2. Temporalidad del paisaje de actividades cristianas de los menonitas americanos. El Camino Real hoy en día
  3. La Carretera El Mirador- Guachochi como agente modelador del paisaje y de las relaciones interétnicas.
- IV. El performance de producción: La ganadería como espacio de relaciones entre *rarámuri*, rancheros y menonitas
1. El performance de producción *rarámuri*: Del intercambio a la Ganadería
  2. El performance de producción ganadero
  3. La ganadería como espacio de relaciones entre rancheros y *rarámuri*.
  4. El Estado como agente transformador del paisaje de tareas del municipio de San Francisco de Borja y su relación con el performance de producción ganadero
- V. El performance ritual: la celebración como espacio de relaciones inter étnicas e inter-especies.
1. Las danzas en San Francisco de Borja
    - 1.1 Danza y lluvia como núcleos de la cosmovisión *rarámuri*
    - 1.2 Danzas en la Semana Santa de San Francisco de Borja
    - 1.3 Danza de matachines en la fiesta patronal de Santa Ana (26 de julio 2017)
    - 1.4 Danzas de matachines en la fiesta patronal de Guadalupe (2017) y en la celebración de la virgen de Guadalupe en San Francisco de Borja (12 de diciembre del 2017 y 2018)
  2. El *play* del performance: las fiestas patronales ganaderas
    - 2.1 La fiesta patronal de Santa Ana (26 de julio 2017 y 2019)
    - 2.2 La fiesta patronal de Santa Rosa (30 de agosto 2018)
- VI El performance del paisaje inter-especie
1. Las interacciones de los *rarámuri* con los animales
  2. Las interacciones de los rancheros y los menonitas con los animales.
  3. El paisaje inter-especies de San Francisco de Borja: coyotes, *rarámuri* y rancheros.
    - 3.1 Las interacciones de los *rarámuri* con el coyote
    - 3.2 Las relaciones de los rancheros con el coyote en San Francisco de Borja

Consideraciones finales

Referencias

## INTRODUCCIÓN

La presente tesis tiene por objetivo el estudio del performance del paisaje, inter étnico e inter-especie, en San Francisco de Borja Chihuahua.

Debido a su peculiar composición multicultural, la gente de San Borja, como también se le conoce, tiene diferentes formas de concebir, percibir, vivir, habitar y relacionarse con su entorno y con todos los elementos que lo contienen *per se*, así como las distintas agencias, los diversos grupos humanos y no humanos que actúan dentro de sus límites.

El trabajo de campo en que se sustenta mi investigación se desarrolló entre septiembre de 2016 y agosto de 2019, periodo durante el cual realicé diferentes estadías, con una duración variable entre dos semanas y un año. La primera temporada tuvo una duración de seis semanas (marzo-abril 2017), la segunda duró tres semanas (julio-agosto 2017), la tercera dos semanas (diciembre 2017), y la cuarta un año (agosto 2018-agosto 2019). Durante estos periodos, al formar parte de las actividades, acciones y tareas de los lugareños, fui partícipe del acto de habitar.

Me hospedé (viví), en casa de una familia de rancheros -Adán Caro y Patricia “Ticha” Torres- en la cabecera municipal de San Francisco de Borja. Desde ahí y con apoyo de las autoridades municipales -quienes facilitaron, ayudaron, acompañaron o me presentaron con diferentes personas-, es que pude conocer cada una de las escalas (rincón, lugar, sitio, espacio) que componen el paisaje de San Borja y sus alrededores. Dicho de otra forma, fue a partir del andar y caminar -recorridos por cada localidad, barrios y lugares de memoria- que percibí, concebí y viví un paisaje repleto de haceres (actividades, acciones, tareas, trabajo, diversiones, dinámicas) e interacciones entre las más variadas agencias humanas y no humanas.

El municipio de San Francisco de Borja se localiza en la parte centro - sur del estado de Chihuahua, en las estribaciones de la Sierra Madre Occidental, en la Cuenca del río San Pedro, afluente del Conchos, que atraviesa el municipio de sureste a noroeste. Limita al norte con el municipio de Cusihuirachi; al este con los municipios de Belisario Domínguez y Satevó; al sur con Nonoava y Carichí; y, al oeste, con éste último.

Sus principales núcleos de población están distribuidos en 11 localidades: San Francisco de Borja que es la cabecera municipal; el seccional de Santa Ana conformado por las comunidades de Santa Rosa, Guadalupe, Avendaños, Ojo de Agua y Santa Ana. Se agregan además las localidades de Saucería, La Unión, La Esperanza, Sahuarichi y Teporachi. Comparten todas ellas la ganadería como la principal ocupación de sus habitantes.

La población que actualmente habita en San Francisco de Borja es heterogénea y la conforman tres grupos sociales que se perciben a sí mismos como diferentes: *rarámuri*, rancheros y cristianos.

Quizás, uno de los mayores desafíos que afronté durante el desarrollo del trabajo en campo, lo constituye la gran movilidad, que no es migración, de la mayor parte de los *rarámuri*. El total de población indígena que, se estima, habita en este municipio, representa apenas la quinta parte (20%), misma que radica aquí de manera permanente desde hace más de cinco años, pero no por más de veinte. Buena parte de estos actores llegan a Borja por temporadas cuya duración varía entre tres y seis meses, que, generalmente, concuerdan con el ciclo agrícola del maíz, entre abril y septiembre. Sin embargo, aunque el motivo principal de vivir en Borja durante estos meses es el trabajo, no necesariamente se trata de migrantes como los jornaleros agrícolas; sino más bien de grupos que tradicionalmente se han llamado trashumantes.

Muchos de estos interlocutores refieren haber llegado en fechas recientes y, de igual manera, cambiaron frecuentemente de residencia en el curso de mi investigación, habiendo quienes volvieron y quienes no. Como ejemplo, durante mi primera visita a la comunidad de Betebachi, de la que son originarios algunos interlocutores de Borja, coincidí con Marcelo, un hombre *rarámuri* con quien dialogué, meses atrás, en un sitio distinto a Borja.

Dado que la mayoría de los miembros del grupo *rarámuri* con quienes interactué en Borja son originarios de las rancherías de Betebachi, Tecubichi, Mesa de Guacareachi y Zapareachi, me di a la tarea, en medida de mis posibilidades, de visitar dichas comunidades. Gracias al apoyo de la maestra Estelita, encargada de la educación inicial en las comunidades *rarámuri* de Betebachi y Tecubichi, es que pude conocer a inicios de 2019 ambas localidades. Tuve, además, la fortuna de realizar una breve estadía de campo en Betebachi entre abril y mayo del 2019. Ello me permitió entablar una interacción más cercana con el pueblo

*rarámuri*, que no estuviese mediada permanentemente por las interacciones con los pobladores mestizos, como sucedió en la cabecera municipal y sus localidades.

A pesar de que estas comunidades se adscriben en términos políticos y administrativos al municipio de Carichí, guardan un vínculo más estrecho con San Francisco de Borja que con su propio municipio. Esto obedece, en gran medida, a otro actor no humano: la carretera El Mirador– Guachochi, como mencionamos en el apartado seis del capítulo I el paisaje no sólo es el escenario para la representación, sino que es parte de la misma representación; debido a la particular geografía de esta zona, el trayecto a Borja resulta más cercano y accesible que a la cabecera municipal de Carichí. De manera inversa, para acceder desde la cabecera de Carichí a estas comunidades, es un requisito forzoso tomar dicha vía y pasar por San Francisco de Borja.

Por otra parte, aunque desde mi llegada a San Francisco de Borja fue mi intención realizar una investigación etnográfica del pueblo *rarámuri*, dicha interacción significó un desafío constante, debido a la alta movilidad que los caracteriza. Ello fue lo que me motivó a visitar sus comunidades de origen, lo que me permitió conocer el paisaje que habitan y los caminos por donde transitan y a comprender que es en ese andar como ellos construyen mundos. Incluso, como señalé, muchos diálogos, encuentros e interacciones con individuos en lo particular y en lo colectivo, tuvieron lugar en diferentes espacios, pero sin que pueda considerarse a esta una etnografía multisituada.

Por las razones expuestas y por las interacciones con personas que representan a estas identidades diversas que habitan en Borja, mi investigación presenta puntos de vista y testimonios plurales. Si bien no se centran específicamente en alguno de los tres grupos sociales que se perciben a sí mismos como una identidad diferenciada a la de los otros dos grupos, predominan los testimonios del entorno ranchero, antes que del *rarámuri*. Lo anterior, debido a que fue mayor mi interacción y convivencia con los rancheros mestizos, enmarcados por los espacios donde habitan. Los meses en que centré mi trabajo de campo entre los *rarámuri*, tuvieron lugar casi al término de mi investigación, entre enero y agosto del 2019.

Ante este escenario heteróclito, la vía que se muestra como más factible para organizar la información empírica recurre a dos ejes teóricos, centrales en la investigación. Por un lado, el paisaje, que es aquí visto como una unidad físico - biológica, geográfico, económica,

antropológica, histórica y cultural; y, por el otro, el performance, entendido como acción, que se manifiesta mediante diversas instancias que participan de ese todo complejo que es la cultura: el modo de producción, el ritual, el juego, las fiestas o ceremonias. Partiendo de esta base se han analizado las interacciones existentes entre todos los elementos y agencias que componen e interactúan con y en el paisaje: flora, fauna y los grupos humanos; expresado de otra forma, las relaciones interétnicas e inter-especies.

Así, en el primer capítulo presento una propuesta teórica sobre el paisaje y el performance en San Francisco de Borja, el cual parte de los testimonios etnográficos que, a su vez, me condujeron a formular preguntas de investigación y a desarrollar un marco teórico a partir de estas.

El segundo capítulo se representa el paisaje inter étnico en sus distintas escalas que, delimitadas por el espacio geográfico, van de lo doméstico –casa, barrio, poblado, municipio- a la región. Aquí el paisaje es el escenario y sus actores, las numerosas agencias que habitan San Francisco de Borja.

El tercer capítulo aborda las distintas temporalidades del paisaje inter étnico y de tareas en tres momentos: a) la construcción del Camino Real de Tierra Adentro (misiones jesuitas, haciendas y actividades revolucionarias); b) la llegada de los cristianos americanos (menonitas) y, finalmente, c) las tres etapas de la construcción de la carretera (El Mirador - Borja en 1989-90; en 2004, Borja - Nonoava y en 2010, Nonoava - Guachochi). Aquí se advierte que San Francisco de Borja ha fungido como una frontera -lugar de entrada y de transición hacia otras regiones-, en términos históricos, culturales y ecológicos.

El estudio del performance de producción de *rarámuri*, rancheros y menonitas se aborda en el cuarto capítulo. Además, se estudia a la ganadería como un espacio de relaciones interétnicas y al Estado -íntimamente relacionado con el performance de producción ganadero- como un agente transformador del paisaje de tareas.

En el quinto capítulo se estudian las interacciones inter étnicas e inter-especies a través del acto performativo ritual: danzas (religioso) y surtas de rodeo (lúdico-*play*). Asimismo, se muestra cómo todos aquellos haceres o acciones -actividad ganadera, prácticas rituales y actos lúdicos- se sintetizan, relacionan entre sí y conjuntan en los performances. También se podrá advertir como los performances transmiten distintos aspectos de la cultura –identidades diferenciadas o rasgos compartidos-.

Finalmente, en el sexto capítulo se aborda las interacciones humano-animal como elementos constitutivos y característicos del paisaje. Recorro aquí a la idea de performance del paisaje inter-especies para abordar y abundar en dichas relaciones, pues los distintos grupos - humanos y no humanos (animales)- han incidido en la transformación, reconstrucción, reconfiguración o registro del paisaje a través de los performances. De esta forma el performance del paisaje alude a la sociabilidad. Visto así, el performance del paisaje se perfila como marco o asiento (escenario) y actores, que son modificados y, a la vez, modifican. Son haceres o acciones que se insertan dentro del paisaje, es decir, unidad viva, en constante acción, hacer y movimiento.

En resumen de lo aquí expresado, subrayaré que tanto el paisaje y el performance como las relaciones inter étnicas e inter- especie, en tanto categorías analíticas permiten sustentar el punto de vista de que, para entender la complejidad de la región en la que se encuentra San Francisco de Borja es preciso tomar distancia, por un lado, de aquellas categorías que históricamente han dominado en el pensamiento antropológico, –como son la relación entre naturaleza y cultura- y, por el otro, de la perspectiva antropocéntrica, en favor de tomar en cuenta a otras agencias.

## CAPÍTULO I

### El paisaje y el performance en San Francisco de Borja. Propuesta teórica

Llegué por primera vez a San Francisco de Borja en agosto de 2016, invitada por un equipo de arqueólogos de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM), quienes meses atrás habían descubierto la momia de una guacamaya. En esa visita conocí al padre de Rey, unos de los estudiantes, el señor Anastasio (Tacho) Parra, quien narró varias historias sobre coyotes y lobos, así como su relación con diferentes agencias, tema que inicialmente me propuse investigar.

Tacho habló sobre la campaña de erradicación que hubo en 1949, con la que: "... se acabaron al lobo. Lo envenenaban o lo mataban" (27 de agosto 2016). Añadió al oso como otra especie que erradicaron "... los últimos que mataron fue durante la presidencia municipal de Andrés y Rubén en 1965" (27 de agosto 2016).

Después dijo: "... la mordida del coyote es muy venenosa y se tarda mucho en curarla... se cura con sábila o con la flor de sauco. La sábila se abre por la mitad, se deja una capa arriba y (otra) abajo y se pone a calentar en la estufa o en el fuego; luego se pone en la herida del animal y entonces ya se puede vendar" (27 de agosto 2016).

Agregó que: "El lobo agarraba a los burros o a los becerros; los mordía en las patas traseras o en la cola. El coyote se come las crías y su alimento favorito son las gallinas. Las agarra del pescuezo, se las lleva en su cuello para alimentar a sus crías". Continuando con su testimonio dijo:

El periodo en que se ven más coyotes es de febrero a junio, que es cuando las vacas tienen a sus crías. [...] bajan y llegan al pueblo, por la noche se escuchan. El coyote se acerca a la vaca o a los becerros que tienen crías y entonces la mamá llama a los demás animales que rodean al coyote para ayudar a la que está protegiendo a su cría. El coyote se va, se escabulle entre los animales, pues es más pequeño. El coyote cuando se pica mata y sigue matando lo mismo que la víbora de cascabel (Anastasio Parra, sábado 27 de agosto del 2016).

Victoriano Molina, mestizo de Borja, mencionó sobre los lobos y los coyotes, lo siguiente:

Toda la vida ha habido coyotes, pero muchos años atrás había lobos. No, ya no, los lobos se venían desde la sierra a matar burros aquí, porque aquí es donde había burros en la sierra no había; venían y mataban a su burro y comían bastante y se iban, ya cuando les daba otra vez hambre venían y mataban más... son animales muy buenos para caminar, según los que estudian eso, dicen que un lobo puede caminar hasta 90

kilómetros en una noche. Aquí la gente que tenía sus burritos, tenía que encerrarlos, porque se iban ahí para arriba para los potreros, entonces no había ni potreros, las tierras donde sembraban estaban libres, y se iban los burros allá donde levantaban el maíz, a levantar los rastrojos y los lobos lograban matarlos allá. Pero los lobos se acabaron. (Victoriano Molina López, jueves 13 de abril del 2017)

En el albergue de San Francisco de Borja, un anciano *rarámuri*, quien no reveló su nombre, explicó que para practicar el *yúmáre* se necesitan muchas gallinas y que él no pudo hacerlo debido a que el coyote se había comido a las suyas. Ante mi duda de si mataban a los coyotes, lo negó y respondió “[...] pues ya se lo comieron y ya” (29 de julio 2017).

En la localidad de la Esperanza un grupo de jóvenes que se autodenominan cristianos (llamados americanos por los rancheros de Borja y *chabochi*<sup>1</sup> por los *rarámuri*), dijeron que ellos matan a los coyotes “...con un rifle o les ponemos trampas porque se comen a las gallinas” (12 de abril 2017).

Por su parte Rubén Parra, trampero, mencionó:

[...] los lobos, coyotes y los osos tienen crías y el mejor tiempo para ir a cazarlos es entre el 15 de abril y el 15 de mayo. Conozco muy bien donde se encuentran las crías, porque desde muy temprano me iba a buscarlos. Yo sabía que lado llegaba el animal, o donde hacían agujeros, yo lo esperaba en lo alto para ver por donde entraban y ahí estaban las crías [...] Me iba arriba de los cerros para desde allí seguir la ruta que llevaba el animal (Parra, 13 de abril del 2017).

A estos testimonios se sucedieron otros tantos que, por un momento, me hicieron sentir como aquel trampero en pos de las huellas del coyote, hasta que me hallé extraviada en el paisaje. Comprendí que el único vínculo que tienen en común todas estas agencias - humanas, en el caso de los grupos culturales, y no humanas en el caso de las diferentes especies-, es el hecho de que habitan en un mismo escenario. Un paisaje que se lee desde diferentes perspectivas, las de cada grupo cultural, o étnico, y las de otras especies: coyotes, lobos y osos.

En los testimonios que ejemplifican los puntos de vista de diferentes actores que se perciben como miembros de distintos grupos culturales (o étnicos), puede notarse el contraste existente por cuanto a la forma en que cada uno de éstos percibe a una especie; en este caso el coyote. Pese a que todos refieren que se come a las gallinas, la manera en cómo perciben un mismo hecho y cómo lo afrontan, difiere notablemente.

---

<sup>1</sup> El término *chabochi* es empleado por los *rarámuri*, para designar a otredades no indígenas e incluso no humanas, como pueden ser los mestizos, los americanos u otros; no así el coyote o algunas plantas, que sí se consideran como un continuum humano (cf. Pintado *et. al.* 2016).

Este contraste da cuenta de la diferencia cultural y se refleja no solo en tales percepciones, sino en las interacciones que se dan entre los diferentes grupos étnicos. Y la constante en todas estas interacciones – interétnicas e inter-especies -, es que ocurren dentro de un mismo marco geográfico. Es decir, dentro del mismo paisaje, en una de sus escalas más amplia, la región<sup>2</sup>: La Sierra Tarahumara, donde se localiza el municipio de San Francisco de Borja.

Borja se localiza en la porción centro-sur del estado de Chihuahua, en la provincia fisiográfica Sierra Madre Occidental, zona a la que Thomas Hillerkus (1992) caracteriza como la Zona de Transición entre la Alta Tarahumara y la Meseta Central. Entre ambos paisajes se encuentra el área de estudio.

Durante mi estancia en San Borja, como también le nombran sus moradores, esto se hizo evidente en los testimonios que me remitieron a las múltiples escalas, manifestaciones y actores. Pese a su heterogeneidad, a todos los vincula esa categoría a la que los antropólogos denominan paisaje (Sauer, 1925; Ingold 1993 y 2002; Álvarez, 2011; Basso, 1996; Tilley, 1994). Para comprender lo anterior ha sido necesario tratar de adoptar el punto de vista de cada grupo, en un sentido no únicamente cultural, sino espacial; por ello hablo aquí de un paisaje inter étnico y de un paisaje inter-especie.

En los testimonios, el coyote se come a las gallinas, lo que representa una afectación a la economía de cada grupo. Pero la manera en cómo se percibe, difiere en cada caso: mientras para los rancheros, el que se lleve a las gallinas constituye una anécdota incluso graciosa, al tratarse del ganado (mular o bovino), se torna en algo serio, toda vez que la base de su economía es la ganadería.

Para los cristianos (menonitas o americanos), quienes son granjeros de autosuficiencia, la pérdida de un ave (y con ello huevos o carne), resulta significativa y, consecuentemente, su reacción es más contundente. Mientras que, para los *rarámuri*, esta afectación es indirecta dado que, en el núcleo de su cultura y su economía, se encuentra el *Yúmure*,<sup>3</sup> ceremonia en que se ofrecen gallinas, necesaria para atraer la lluvia, esto es necesario para que crezca el maíz, que se usa para preparar *teswino* durante el *yúmure*; como me dijo uno de los habitantes

---

<sup>2</sup> De acuerdo con Ramírez y López (2015: 68), “Desde el ámbito académico de la geografía, el paisaje se utiliza tanto desde la perspectiva física como social, muchas veces, yuxtaponiendo conceptualmente el término con el de región”.

<sup>3</sup> Cf. Pintado, 2004, 2012; Lumholtz, 1904; Velasco, 2000; Giral et. al. 2018, entre otros.

de Betebachi: “Los tarahumaras para todo hacen fiesta y *teswino*, si van a sembrar hacen *teswino*, si barbechan, si nace o se muere alguien” (Anónimo, 30 de abril 2019).

El vínculo constante a todas estas agencias humanas (mestizos, *rarámuri* y cristianos) y no humanas (coyotes, lobos y osos), es habitar la misma región, pero en diferentes espacios y diferentes temporalidades. Ante este escenario heteróclito, la categoría de análisis que mejor se ajusta es, como se dijo, el paisaje que, en este caso, es un paisaje inter étnico, e inter-especie.

El presente trabajo parte de las experiencias personales vividas al habitar el paisaje de San Francisco de Borja y entrar en contacto con los diferentes actores y sus temporalidades.

Este paisaje puede leerse desde una amplia gama de perspectivas antropológicas lo que implica una labor que trasciende mis posibilidades, por lo que he optado por privilegiar dos puntos que derivan de las diferentes escalas de lo inter étnico e inter –especie: las temporalidades y el performance. Límites que me he impuesto pues abordar todas las otras perspectivas que ofrece el estudio antropológico rebasa mis posibilidades e inquietudes.

Otros temas que podrían tratarse serían desde la perspectiva de la antropología socioambiental y sus derivados cosmopolíticos, antropología económica, política y otras.

De lo anterior ha surgido una pregunta que ha guiado la investigación y es el punto de unión entre el paisaje, por una parte y por otra en las relaciones entre diferentes actores humanos y no humanos. Entonces, la pregunta central de esta investigación es **¿en qué medida el paisaje vincula a las relaciones interétnicas e inter-especies?**

Para responder a esta pregunta, preciso es partir, en primera instancia, de cómo la antropología ha estudiado el concepto de paisaje.

## **1. Retratando el paisaje de la Antropología**

El paisaje es un concepto relativamente nuevo en las ciencias sociales<sup>4</sup>. Surgido en el seno de la Geografía, a decir de Ramírez y López (2015) destacan dos momentos relevantes en la evolución de este concepto: el primero, ubicado durante la primera mitad del siglo XX, en

---

<sup>4</sup> Si bien, como se explica a continuación el concepto surge en el campo de la Geografía, esta ciencia, a decir de Pérez Capote (2009: 84), ocupa una “[...] posición ambigua que la coloca entre las ciencias naturales y las ciencias sociales”. Este autor considera que desde las décadas de 1940 y, “especialmente” en la de 1960, su influencia dentro de las ciencias sociales desplazó a los estudiosos de las ciencias naturales o Geografía Física, a partir justamente de los estudios del paisaje (Pérez C. 2009: 84).

que fue empleado para el análisis de regiones; y, el segundo, a fines de aquel siglo, cuando se replanteó su empleo en el marco de la posmodernidad y la sustentabilidad (Ramírez y López, 2015, p. 68). Sin embargo, es mayor la antigüedad de este concepto que ha sido utilizado por diferentes tradiciones artísticas e intelectuales (Johnston, *et al.*, 1994).

Por cuanto a las artes, montañas, jardines, ríos, lagos y, en síntesis, todas las formas visibles de la superficie terrestre, han sido representadas mediante distintas técnicas artísticas quedando plasmadas en las más diversas manifestaciones plásticas, literarias y todas aquellas expresiones artísticas surgidas en la modernidad. A todas ellas les une una: “intensiva idea visual” en palabras de Cresswell (2008, p. 10) quien señala que el paisaje alude a una porción del terreno que puede ser vista desde un paraje o sitio particular.

Si bien en las artes encontramos una amplia gama de perspectivas, igual por su parte en el científico existen numerosas miradas cuyo origen se remonta a la Inglaterra medieval (Johnston et al. 1994). Según Troll (2007, p. 71), las primeras alusiones al término paisaje (*landschaft*), surgen en la literatura académica alemana en 1884 – 5, con Oppel y Wimmer. En tanto que se atribuye a Carl Sauer, el empleo del término *landscape*, al que define como: “...un área compuesta por una asociación distintiva de formas, tanto físicas como culturales” (Sauer, 1925; *Apud.* Ramírez y López, 2015, p. 87).

De acuerdo con Johnston et al. (1994), el término paisaje aludía a la tierra controlada por un señor feudal o habitada por un grupo social concreto. Algo semejante a esto último se advierte en la nomenclatura de la geografía contemporánea de México, donde diversas regiones aluden a los grupos humanos que en ellas habitan (por ejemplo: la Chontalpa, la Mixteca), combinadas a veces con algún rasgo propio del paisaje (por ejemplo: Selva Lacandona, Sierra Otomí -Tepehua). También conocidas como regiones indígenas de México. Una de ellas es la Sierra Tarahumara, en cuyo flanco oriental se localiza San Francisco de Borja.

En años recientes, un giro cultural ha introducido elementos de subjetividad en la identificación del paisaje. Zubelzu y Allende (2015) incluyen la percepción como uno de estos elementos, en orden de interpretarlo más allá de la realidad física propia de las ciencias naturales. La interpretación del paisaje es una tarea interdisciplinar que requiere de diferentes perspectivas (Fürstenau, 2009). El paisaje se ha convertido en un instrumento de preservación de la naturaleza y debe entenderse como un recurso para preservar el futuro de la humanidad.

Arquitectos y urbanistas señalan la necesidad de gestionarlo con base en normas e instrumentos legales reconocidos en aras de una adecuada planeación y creación de políticas públicas (Fürstenau, 2009; Galimberti, Jacob y Martínez, 2018; Zubelzu y Allende, 2015).

Diferentes autores abordan el paisaje como elemento conceptual (Ingold, 1993 y 2002; Álvarez, 2011; Basso, 1996; Tilley, 1994; Gordillo, 2004), de quienes destacamos al antropólogo Tim Ingold. Para este autor, el paisaje es cualitativo y heterogéneo, es un todo. Por el hecho de vivir en él, el paisaje se vuelve parte de nosotros mismos, de la misma forma que nosotros somos parte de él (cf. Álvarez, 2011). En un paisaje, cada componente abarca dentro de su esencia la totalidad de sus relaciones con todos los demás.

De acuerdo con Luis Álvarez (2011, p. 59); “El paisaje es una zona o unidad de territorio más o menos bien definida, pero que varía en función de quien lo mira y del lugar de observación, pero sobre todo de las representaciones que comparte con los miembros de la cultura a la que pertenece”.

La percepción del mundo y la constitución de lo que es importante o poco importante para las personas no funciona. El paisaje es una forma escultórica anónima, siempre elaborada por la acción humana, nunca terminada y constantemente agregada, y la relación entre las personas, y es una dialéctica constante y un proceso de estructuración -el paisaje es, a un mismo tiempo, medio y resultado de la acción e historias previas de acción- los paisajes se experimentan en la práctica, en las actividades de la vida (cf. Ingold, 1992 y 1993; Álvarez, 2011).

También existe una tradición de investigación geográfica<sup>5</sup> (Gould y White, 1974) que parte de la idea de que todos somos cartógrafos en nuestras vidas diarias, y que utilizamos nuestros cuerpos de la misma forma que el topógrafo utiliza sus instrumentos para registrar una entrada sensorial a partir de múltiples puntos de observación, que después son procesados por nuestra inteligencia hacia una imagen que llevamos con nosotros a donde vayamos.

Esta idea es retomada por el antropólogo británico Tim Ingold, para quien el paisaje “es el mundo como es conocido para aquellos que habitan en él, quienes viven en sus lugares y viajan a través de sus caminos conectándolos” (Ingold, 1993, p. 5).

---

<sup>5</sup> Esto nos recuerda al apunte de Pérez C (2009, p. 84), que señala: “No olvidar que, en sus inicios, la llamada “geografía griega” es el resultado de la necesidad de orientación y fijación de posiciones relativas de los lugares ya conocidos, por lo que estaba ligada a la Matemática o la astronomía”.

La relación de individuos y grupos con las configuraciones regionales y el paisaje también tiene notables efectos de perspectiva. Las actividades humanas se inscriben dentro de un paisaje tal que cada acantilado, árbol grande, arroyo, pantano se convierte en un lugar familiar. Pasos diarios a través del paisaje se convierten en encuentros biográficos para los individuos, recordando el rastro de actividades pasadas, eventos previos y la lectura de signos: un registro dividido aquí, una piedra indicadora allí (Ingold, 1993, p. 5).

Una tarde de abril de 2019, al volver hacia la comunidad de Guadalupe tras una visita a las ruinas de la hacienda Casa Colorada, Jessica González comentó: “Por aquí, nacen unas flores moradas muy bonitas. Alelías (*sic pro* alelíos), les dicen, pero solo salen en este arroyo y en las cuevas... huelen muy bonito, son de finales de abril” (jueves 4 de abril 2019).

Las palabras de Jessica nos remiten al aspecto vivencial del paisaje, en el que lo sensorial (vista y olfato en este caso), juegan un papel relevante, lo mismo que el tiempo. Es decir, el paisaje es, además, percepción que está tamizada por la cultura sí, pero en ella interviene también el punto de vista individual.

Sobre lo anterior, Luis Álvarez Muñárriz dice:

El paisaje es una zona o unidad de territorio más o menos bien definida, pero que varía en función de quien lo mira y del lugar de observación, pero sobre todo de las representaciones que comparte con los miembros de la cultura a la que pertenece. Es un área tal como la percibe la gente (Álvarez M, 2011, p. 59).

Todos los escenarios y paisajes están, por lo tanto, incrustados en los tiempos sociales e individuales de la memoria. La narrativa es un medio para comprender y describir el mundo en relación con la agencia. Es un medio de vincular locales, paisajes, acciones, eventos y experiencias en conjunto, proporcionando una síntesis de fenómenos heterogéneos. En su forma más simple involucra una historia.

Es a partir de la historia del trampero Rubén Parra (de la que hablé antes) donde surgen estas reflexiones. Pues como señalan diferentes autores (Ingold, 2002 y 2011; Tilley, 1994; Viveiros, 1998, 2004 y 2013; Descola, 2001; Latour, 2007, entre otros) cada especie es una agencia que posee su propia perspectiva<sup>6</sup>; pero lo hace dentro de un marco que a todos es común y, además es una constante: el paisaje.

---

<sup>6</sup> El debate clásico en las ciencias sociales incluye dos perspectivas que históricamente se han planteado como antagónicas: estructura y agencia en las cuales el agente es el que hace, transforma y modifica; mientras que la agencia es la acción, es decir, el resultado producto del agente. En esta investigación se asume la postura de la agencia, puesto que desde la perspectiva antropológica no son estructuras antagónicas.

Para Ingold (1993), el paisaje es cualitativo y heterogéneo, es un todo, “no existen vacíos en él que deban ser llenados, de modo que cada relleno es en realidad una reelaboración” (1993, p. 3). El paisaje no es natural. Algunos autores que distinguen entre lo natural y el paisaje nos dicen que el primero sostiene al segundo, como una realidad física para su construcción simbólica o cultural<sup>7</sup>. El paisaje “no es una pintura en la imaginación, examinada por el ojo de la mente”, tampoco “es un sustrato extraño y sin forma esperando por la imposición del orden humano” (Ingold, 1993, p. 3); ni es idéntico a la naturaleza, ni tampoco está en el lado de la humanidad contra la naturaleza. Por el hecho de vivir en él, el paisaje se vuelve parte de nosotros mismos, de la misma forma que nosotros somos parte de él. En un paisaje, cada componente abarca dentro de su esencia la totalidad de sus relaciones con todos los demás. Una visión naturalista del paisaje como un contexto neutral para la actividad es claramente de origen reciente en el pensamiento y es también una construcción altamente ideológica. Para Tilley (1994) una visión culturalista del paisaje como ordenamiento altamente específico, simbólico y cognitivo del espacio ofrece mucho más potencial de comprensión, pero como sostiene Ingold (1992, 1993), encierra a la humanidad en una serie de mundos culturales separados constituidos como conjuntos estructurados de representaciones compartidas divorciado de la naturaleza o el mundo físico.

Sobre el paisaje, Tilley, señala lo siguiente:

[...] es una serie de lugares nombrados. Un conjunto de lugares relacionales vinculados por caminos, movimientos y narrativas. Es una topografía natural vinculada en perspectiva al Ser existencial del cuerpo en el espacio social. Es un código cultural para la vida, un texto anónimo para ser leído e interpretado, un panel de escritura para la inscripción, un escape de y para la praxis humana, un modo de vivienda y un modo de experimentar. Está investido de poderes, capaces de organizarse y coreografiarse en relación con intereses seccionales, y siempre está sedimentado con significados humanos. Es historia y narración, temporalidad y recuerdo. El paisaje es un sistema significativo a través del cual lo social se reproduce y se transforma, se explora y se estructura, se organiza el proceso. El paisaje, sobre todo, representa un medio de ordenamiento conceptual que enfatiza las relaciones. El concepto enfatiza un medio convencional de hacerlo, el énfasis está en la similitud para controlar la naturaleza de la diferencia que socava, del código multivocal, que se encuentra en los conceptos de lugar o localidad. Un concepto de lugar privilegia diferencia y singularidad; un concepto de paisaje es más holístico, actuando para abarcar en lugar de excluir. (Tilley, 1994, p. 34).

---

<sup>7</sup> Esta idea contrasta con lo que señala Pérez Capote (2009), cuando habla sobre la escisión de la geografía física de la geografía humana, o humanista: “El medio ambiente y el paisaje ocuparon una posición central en gran parte de la geografía humanista, pero con una interpretación humana de este paisaje en detrimento de los procesos físicos que lo moldean”.

Por su parte, Steven Feld y Keith H. Basso en la introducción del libro *Senses of place* (1997) -a partir de distintas etnografías que componen el volumen -, describen e interpretan algunas de las formas en que las personas encuentran lugares, los perciben, conciben y viven con significado. Buscan ir más allá de las generalizaciones sobre lugares construidos culturalmente, mediante la descripción de formas específicas en las que los lugares naturalizan diferentes mundos de los sentidos. También penetran en la relación de la sensación con el emplazamiento; las formas vivenciales y expresivas en que los lugares son conocidos, imaginados, anhelados, retenidos, recordados, expresados, vividos, disputados y luchados; y las múltiples formas en que los lugares están unidos metonímicamente y metafóricamente a las identidades. Si bien estos autores se refieren a lugar o “*place*”<sup>8</sup>, puede notarse que la definición del término resulta homóloga a la categoría de paisaje antes referida. Basso (1996) encuentra en las historias apaches una sabiduría empírica, la remembranza de un acto performático, un hacer del paisaje con el acto de habitar, evocación de expresiones que animan la sensualidad del lugar como un paisaje sonoro.

## 2. Ética del habitar el paisaje

Concebir la dimensión social y procesual de la práctica del habitar como un acto performativo, sin duda alguna, remite a la cuestión de la ética.

De Martín Heidegger (1951) se retoma las nociones de construir y habitar puesto que permiten vincular, a través del concepto de Cuaternidad (tierra, cielo, los divinos y los mortales), la relación que se establece entre la casa; esto es el paisaje íntimo y el entorno inmediato.<sup>9</sup> Asimismo, se retoma la idea de puente, ya que está permite explicar las percepciones que tienen los indígenas en contraste a las de los rancheros.

---

<sup>8</sup> Dejo la palabra en inglés “*place*” pues si bien lugar es lo más cercano a la traducción literal no necesariamente representa en su totalidad lo que quiere expresar en materia de performance

<sup>9</sup> Martín Heidegger, en su ensayo “Construir, habitar y pensar” (1951) explica la evolución del construir al habitar, del habitar al ser y del ser al cuidar. Para el filósofo alemán, construir ya es en sí mismo habitar; puesto que este “se despliega en el construir que cuida –es decir: que cuida el crecimiento- y en el construir que levanta edificios” (1951, p. 2). El concepto de habitar expuesto por él abarca la totalidad de nuestra permanencia terrenal en cuanto “mortales de la tierra” que somos. De ahí que define el vínculo entre el ser humano y la construcción de la siguiente manera: “No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto que somos los que habitan” (1951, p. 3). En este texto se plantea la pregunta de si es que en realidad somos quienes habitamos, y de qué forma lo hacemos. Si bien el ser humano está ligado intrínsecamente a la construcción lo está también a la destrucción; por tal razón, el cuidar que propone Heidegger es algo positivo y acontece “cuando dejamos algo en su esencia, cuando propiamente

Para Heidegger “el puente es una cosa; coliga la Cuaternidad, pero coliga en modo del otorgar (hacer sitio) a la Cuaternidad, un paraje. Desde este paraje se determinan parajes de pueblos y caminos por los que a un espacio se le hace espacio” (1951, p. 5). El espacio es abstracción y matemático, pues es algo franqueado, parcializado, segmentado y se halla dentro de una frontera. Lo espaciado es otorgado, ensamblado o coligado por medio de un lugar, es decir por una cosa del tipo puente. Los espacios están dispuestos por los lugares y para la residencia de los hombres. De esta manera la relación del hombre con los lugares y, a través de los lugares con espacios descansa en el habitar.

De ahí que sea “la casa” el mejor escenario donde podemos entender la transformación del habitar al paisaje íntimo con lugares y espacios y, finalmente, a la construcción de identidades (ideologías, cosmovisiones, etnicidades o formas de ser) que no es otra cosa que la esencia de la ética del habitar el paisaje; es decir, el hacer o “acto performativo”. José Antonio Sánchez acota que “la ética no es un conjunto normativo, no se basa en principios trascendentales ni se impone como catálogo. La ética es un hacer que manifiesta y condiciona la consideración que cada individuo tiene de los otros individuos en cuanto sujetos de derechos y de afectos; se trata de una ética inmanente, que no fundamenta una moral, sino que se identifica con ella en el tiempo de la vida individual y en el tiempo de la vida social” (2013, p. 10).

El habitar según Heidegger “es el rango fundamental del ser según el cual son los mortales” (Heidegger, 1951, p. 8); en otras palabras, la identidad que puede ser personal (o individual) y la social (o colectiva). Para Cardoso de Oliveira estos dos tipos de identidad presuponen relaciones sociales, así como un código de categorías destinado a orientar el desarrollo de dichas relaciones. En el ámbito de las relaciones interétnicas, este código tiende a expresarse como un sistema de “oposiciones” o contrastes” (Cardoso, 2007, p. 54).

Por su parte Barth hace hincapié en la noción de identidad contrastiva que implica la afirmación del nosotros frente a los otros, pues cuando un grupo o persona se define como

---

realbergamos algo en su esencia; cuando en correspondencia con la palabra, lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen recaudo” (1951, p. 3).

A su vez propone, la existencia de una unidad originaria “Cuaternidad” conformada de la tierra, el cielo, los divinos y los mortales. El ser humano está en la Cuaternidad al habitar y habitan en el modo como cuidan la Cuaternidad en su esencia. De ahí que el habitar sea más bien un residir junto a las cosas, que son dejadas en su esencia (1951: 4). Estas cosas con esencia funcionan como puentes o lugares.

Defiende la casa como espacio en el que se produce la unidad espiritual de los seres humanos con las cosas.

tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación con algún grupo o persona a los cuales se enfrentan de ahí que la identidad contrastante constituya la esencia y sea la base sobre la cual se define la identidad étnica, la cual se afirma negando la otra identidad que ha sido visualizada de manera “etnocéntrica” (Barth, 1976; Cardoso, 2007).

Cardoso encuentra similitudes entre identidad e ideología al observar que la identidad étnica es un tipo particular de identidad social y, que esta a su vez, es como una ideología y una forma de “representación colectiva”<sup>10</sup> (Cardoso, 2007, p. 94).

Regresando a la casa, para el teórico francés Gastón Bachelard, son elementos decisivos que permiten a las personas desarrollar un sentido de su propio yo, en tanto que se enraízan a un determinado lugar. Es decir: “todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa” (1975, p. 35).

Deja de ser sólo una geografía en el mapa para convertirse en el montón de significantes que los actores le dan a su escenario y uno es estas líneas que son las mismas en ojos extranjeros, pero tienen una carga anímica tan visible como el texto en una pintura.

En *la producción del espacio* de Henri Lefebvre “la casa evoca la impresión de un espacio privilegiado, casi sagrado, casi religioso, próximo al absoluto” (Lefebvre, 2013, p. 174). Para el filósofo francés la casa es morada y sólo posee una realidad histórico-poética enraizada en el folclore o en la etnología. Es un recuerdo que obsesiona, que persiste en el arte, en la poesía, en el teatro y en la filosofía. Además “atraviesa la terrible realidad urbana que se instaaura en el siglo XX, pues embellecida por un aura nostálgica, anima la crítica” (Lefebvre, 2013, p. 174). La casa subsiste como realidad actual y práctica.

La socióloga y economista Mary Douglas sugiere que la casa es un lugar donde los espacios se organizan a lo largo del tiempo mediante la práctica de la planificación de recursos y el desarrollo de rituales domésticos; para Douglas, la casa es por lo tanto, una forma temprana de organización social.

Por su parte, Pierre Bourdieu desde el pensamiento estructuralista interpreta el espacio de la casa Kabila como un mundo al revés, un reflejo invertido, una imagen reducida del mundo,

---

<sup>10</sup> Sobre la base de la tradición inaugurada por Durkheim se desarrollaron las conceptualizaciones de Roberto Cardoso quien retomó el carácter inconsciente y no sistemático de las representaciones colectivas para entender a la identidad étnica como la forma ideológica que adoptan las representaciones colectivas de un grupo étnico; es decir para Cardoso la identidad étnica se manifiesta como una construcción ideológica, que expresa y organiza la asunción grupal de las representaciones colectivas.

un microcosmos organizado según las mismas oposiciones que ordenan el universo. De ahí que la casa se organiza de acuerdo con un conjunto de oposiciones homologas: seco-húmedo, arriba-abajo, luz-sombra, día-noche, masculino-femenino, fecundante-fecundable. Sin embargo, estas mismas oposiciones se establecen entre la casa en su conjunto y el resto del universo.

De todo lo dicho hasta aquí se desprende que el paisaje es historia, narración, temporalidad y recuerdo; no es homogéneo, ni antropocéntrico, sino plural y manifiesta una sociabilidad. En esta misma tesitura en la que se ha retratado el paisaje antropológico -el cuál es al mismo tiempo un escenario *per se* que un acto performático, es decir, un hacer del paisaje con el acto de habitar- se muestra en el segundo capítulo el paisaje de San Francisco de Borja en sus distintas escalas, escenarios y actores que lo conforman; pues como bien apunta Ingold (1993, p. 5), el paisaje “[...] es el mundo como es conocido para aquellos que habitan en él, quienes viven en sus lugares y viajan a través de sus caminos conectándolos”.

Un elemento que es también común en las narrativas, son los caminos. En el pasado lo fue el Camino Real de Tierra Adentro y desde fines del siglo pasado la carretera Nonoava – El Mirador. Muchas historias se vinculan con el Camino Real, sobre el cual hablaremos en un capítulo posterior.

Esto añade una variable al paisaje, la de su temporalidad; y ésta, a su vez, plantea el asunto de la antigüedad de los grupos que lo habitan pues, a partir tanto de los testimonios recuperados, como de documentación etnográfica e histórica, puede plantearse que a cada grupo corresponde una temporalidad distinta dentro de este mismo paisaje. E incluso, para grupos que, en el presente, no existen ya, tales como los apaches.

### **3. El paisaje y sus temporalidades**

El padre de Chelalu decía que ésta era una zona de apaches, como él contaba “los apaches antes robaban caballos de la hacienda de las Cieneguitas y los escondían en la Cueva de Caballos”, aunque él creía que “era más bien una zona de tarahumaras, pero hubo apaches, eran como estaciones, pues muchos de los indios tienen campamentos de verano y de invierno”. (Chelalu Lozano, 5 de agosto 2019).

Antes de continuar, es preciso definir y especificar lo que se entiende por temporalidad, a fin de vincular esta noción con el paisaje.

En su ensayo “*Raza e Historia*” escrito en 1952, Levi-Strauss manifiesta el antagonismo entre el quehacer antropológico y la posición historicista tradicional. Para el etnólogo francés la antropología estudia las distintas formas de vida social pasadas y presentes, pero no todas estas formas de vida social se ofrecen de la misma manera. Cada sociedad –particularmente aquella a la que pertenecen los antropólogos- “[...] puede, desde su propio punto de vista, repartir las culturas en tres categorías: las que son sus contemporáneas, pero que se encuentran situadas en otro lugar del globo; las que se han manifestado aproximadamente en el mismo espacio, pero que la han precedido en el tiempo; en fin, las que han existido, a la vez, en un tiempo anterior al suyo y en un espacio diferente de aquel en el cual se sitúa” (Levi-Strauss, 1952, p. 77).

Lo anterior no es menos cierto desde la perspectiva de cada uno de los grupos sociales que habitan en Borja. Como es también cierto que los orígenes de los tres grupos mencionados, o su llegada a Borja, posee una profundidad en el tiempo distinta. De ello se desprende la siguiente pregunta:

**¿En qué medida podemos considerar, por una parte, a los *rarámuri* y, por la otra, a los rancheros mestizos, como descendientes de los grupos humanos que habitaron esta región tras la llegada de los europeos?<sup>11</sup>**

Como bien apunta Ingold, no debemos equiparar con la historia y cronología el término de temporalidad. La temporalidad supone una perspectiva que contrasta de manera radical con la idea que coloca a la historia y la cronología en una relación de oposición complementaria. La temporalidad y la historia no están opuestas sino más bien “fundidas en la experiencia de aquellos que, en sus actividades, llevan adelante el proceso de la vida social” (Ingold, 1993, p. 7), también conocida como perspectiva sincrónica.

### 3.1 El paisaje de tareas

El antropólogo inglés sostiene que la temporalidad es inherente en el patrón de las actividades de habitar lo cual él nombra “paisaje de tareas” o *taskscape*. De la misma forma en que el

---

<sup>11</sup> Nos referimos aquí a grupos sociales diferentes de los europeos -donde se incluyen además de españoles, alemanes, flamencos e italianos a los misioneros jesuitas- como lo son las poblaciones de origen africano de las que no hay suficiente información y quienes llegaron como trabajadores de las minas o criados de las haciendas y estancias de ganado. También se cuentan los apaches, cuya llegada al actual norte de México, no fue anterior a finales del siglo XVII, a decir de Griffen (1968)

paisaje es una colección de rasgos relacionados, el paisaje de tareas –por analogía–, es una colección de actividades relacionadas. Un tiempo particular, indiferente al de las modulaciones de la experiencia humana; es decir, al tiempo cronológico marcado por el reloj. Sorokin y Merton (1937) lo llaman tiempo “astronómico” que es uniforme, homogéneo; puramente cuantitativo, despojado de variaciones cualitativas. Y ellos distinguen a este del “tiempo social”, al que ven como “fundamentalmente cualitativo, algo sobre lo que podemos fijar juicios morales tales como bueno o malo, arraigado en los ritmos, pulsaciones y compases de las sociedades en las que lo encontramos, y por esa razón ligados a las circunstancias particulares de personas y lugares” (Sorokin y Merton, 1937, pp. 621-623). Por cuanto a *rarámuri* y rancheros, las percepciones del tiempo difieren notablemente, no solo entre ellos, sino con mi propia percepción. Para los primeros, según lo refiere el antropólogo Abel Rodríguez López (2015), las percepciones sobre el tiempo que se expresan en diferentes categorías lingüísticas, parecen guardar una relación con la posición del sol y, en menor grado la luna.

Señala que: “El tiempo no forma aquí la imagen de una espiral ascendente sino de una espiral horizontal en la cual cada círculo representaría un ciclo de continuidades (camino solar, siembra y cosecha, ritos y ceremonias, etcétera), y en el que cada línea que une dos círculos representaría las rupturas en el tiempo” (Rodríguez L, 2015, pp. 94 -95).

En esta concepción del tiempo, existe también una referencia a una actividad, tarea o evento específico. Ello agrega una dimensión espacial al tiempo, pues “[...] en el pensamiento *rarámuri* puede no existir la dicotomía entre espacio y tiempo” (Rodríguez L. 2015, p. 94).

En el caso de los rancheros mestizos, la percepción del tiempo está marcada también por las tareas cotidianas. El paisaje de tareas es, actualmente, una colección de actividades relacionadas con: agricultura, religión, ganadería. Y en el pasado lo fueron la minería, la vida misional, las fundaciones de pueblos, haciendas e incidentes revolucionarios. Así puede notarse que, tanto en el presente como en el pasado, el paisaje está constituido de intercambios, interacciones y tensiones entre distintos grupos.

De ahí que el paisaje funja como un retrato social vivo de una sociedad en la que actualmente interactúan *rarámuri*, rancheros y menonitas. En algunos momentos se aíslan, en otros se confrontan y al final terminan interactuando e intercambiando actividades, costumbres o productos.

Las tareas que se desarrollan aquí y que, como sabemos, han tenido (y tienen aún) un impacto directo en el entorno ecológico, han modificado el paisaje, por lo menos desde la llegada de los primeros europeos y de ahí a la fecha. Considerando lo anterior, surge la pregunta: **¿En qué medida estos grupos han incidido en la transformación del paisaje, tanto en términos ecológicos, como culturales?**

Ingold señala también que la arqueología y la antropología social-cultural comparten dos temas unificadores que están íntimamente relacionado entre sí: “en primer lugar, la vida humana es un proceso que implica el paso del tiempo. En segundo, este proceso de vida es también el proceso de formación de los paisajes en los que las personas vivieron. Luego, “tiempo y paisaje son en mi mente los puntos esenciales del contacto temático entre arqueología y antropología” (Ingold, 1993, p. 1).

Se denomina “perspectiva de habitación” o “*dwelling perspective*”<sup>12</sup>, aquella en la cual “el paisaje se constituye como un registro –y testimonio- duradero de las vidas y las actividades de las generaciones pasadas que habitaron en el mismo, y que al hacerlo dejaron en él algo de sí mismos” (Ingold, 1993, p. 1). Aquí este autor plantea, por una parte, una perspectiva diacrónica.

Adoptar esta perspectiva implica “poner en juego el conocimiento surgido de la experiencia inmediata, privilegiando la comprensión que las personas derivan de su implicación vivida y diaria en el mundo” (Ingold, 1993, p. 1). Aquí plantea una perspectiva sincrónica que al contrastarla con la perspectiva diacrónica, produce ciertas reminiscencias de otra categoría de análisis: el Performance, que discutiré más adelante.

Tanto para la mirada externa (como la del antropólogo), o la local (moradores), el paisaje cuenta -o es- una historia. Abarca las vidas y los tiempos de los antecesores quienes, a lo largo de las generaciones, se movieron alrededor de él y jugaron una parte relevante en su formación. Ingold comenta que “percibir el paisaje es por lo tanto llevar adelante un acto de rememoración, y recordar no es tanto una cuestión de buscar una imagen interna, almacenada en la mente, sino más bien vincularse perceptualmente con un ambiente que está impregnado de este pasado” (Ingold, 1993, p. 1).

---

<sup>12</sup> He respetado aquí la traducción de “*dwelling perspective*” como “perspectiva de habitación”; aunque quizás, no exprese con claridad el concepto pues, como se explica más adelante, alude a la experiencia de vivir el paisaje, antes que vivir en el paisaje.

Al inicio de este apartado mencioné que los apaches, pese a haber desaparecido, perviven en la memoria tanto de los *rarámuri* como de los mestizos; por lo que, el paisaje en Borja está impregnado como menciona Ingold (1993), de este pasado con el que se vinculan actualmente sus habitantes. Esto queda de manifiesto en numerosos testimonios donde diferentes rasgos tanto del paisaje, como de las acciones cotidianas, aluden a estos antecesores.

Ejemplo de lo primero, se encuentra en el testimonio antes mencionado sobre la Cueva de Caballos, así llamada porque ahí escondían los apaches a los caballos robados. De manera semejante, la autoría de las pinturas rupestres -que abundan en diferentes peñas y cuevas a lo largo y ancho del municipio de San Francisco de Borja- es atribuida a dicho grupo, hoy desaparecido, tanto por mestizos como por *rarámuri*. Un testimonio dado por Manuel el comisario de policía de Sahuarichi (24 julio 2019), señala que fueron los apaches sus autores, debido a que un personaje que monta a caballo, es la representación de uno de ellos. De acuerdo con el arqueólogo Tobías García en una conversación personal (2019) me comentó que en la misión de San Ignacio de Arareko cercana a Creel, municipio de Bocoyna, un niño *rarámuri* mencionó que los restos de pintura que se observan en los alrededores fueron obra de los apaches, según le dijo su padre; aunque otros arqueólogos en trabajos inéditos, mencionan que en la zona de las barrancas se atribuyen los restos arqueológicos a los Tubares, grupo igualmente desaparecido.

Por su parte el arqueólogo y lingüista Edgar Moreno (2016), quien estudió en la zona de Munérachi, ofrece algunas interpretaciones de los *ralámuli* sobre manifestaciones rupestres que de igual manera se atribuyen a los ancestros *anayáwari*.

Puede notarse que, tanto en los testimonios de rancheros como de *rarámuri*, según lo refieren los arqueólogos citados, estas reminiscencias materiales del pasado se atribuyen a otredades que, además de extintas, no son consideradas como sus ancestros por ninguno de ambos grupos. En consecuencia, la diferenciación étnica se hace patente tanto en una dimensión diacrónica, como sincrónica; es decir, que las relaciones interétnicas se encuentran en un flujo permanente.

De forma semejante, diferentes personas como Víctor Molina, Ernesto Sigala, Trini, entre muchos otros, mencionan que en las cercanías del Cerro Agujerado existen los restos de “unas casas de piedra que dicen que eran las casas de los apaches”. Si bien, algunos

arqueólogos presumen que esta clase de construcciones pueden atribuirse a los *rarámuri* (cf. Mac Williams, 2001), lo cierto es que ni a ellos, ni a los mestizos les hace sentido estas interpretaciones, pues no se inscriben en la memoria que guardan ellos del paisaje.

Una distinción importante aquí es que son los rancheros quienes con mayor frecuencia asocian los vestigios arqueológicos con los apaches pues, excepto por un testimonio sobre las pinturas, las pocas ocasiones en que algún *rarámuri* habló sobre dicho grupo, fue para referirse a las danzas. Por tanto, aunque permanecen en la memoria de los *rarámuri*, se sitúan al mismo nivel que algunas especies animales, igualmente extintas; es decir, únicamente en el performance.

Por otra parte, también con relación al paisaje, casi al llegar a Borja desde Chihuahua, existe un cerro conocido como Puerto del Negro: "...el cual recibe su nombre, según los relatos, porque fue lugar donde la policía rural, en el siglo XIX, dio muerte a tiros y colgó a un hombre de raza negra que había robado buena cantidad de plata en el rancho de "La Cieneguita" (Carmona, 2013, p. 7).

Es este el único testimonio donde se menciona alguna persona de origen africano, pese a que existen registros en los archivos históricos de una importante presencia de población negra en Chihuahua. Sin embargo, a diferencia de los apaches estos no sobreviven en la memoria de las habitantes de Borja.

Por cuanto a las acciones cotidianas, igualmente vinculadas al paisaje, pero que dan cuenta de una diferenciación étnica relevante, en el testimonio dado por Chelalú (5 de agosto 2019) me cuenta que Rauéachi es el lugar de la piedra de obsidiana la cual apaches y *rarámuri* sacaban del volcán Guicóachi; comenta que en el manantial toda la gente que ahí se bañaba tenían que poner una cruz al salir, también había un pino que trozaron para poner una nopalera, ahí en el terreno de Pocho Nogal, por Agua Caliente, en Tepóachi.

En este testimonio puede notarse las muchas formas de referirse a un rasgo muy específico del paisaje, el lugar. Sin embargo, este lugar posee cuando menos cuatro características que aparentemente no se vinculan entre sí: hay un volcán, un manantial, es el lugar donde se ponen las cruces y es el lugar de la obsidiana.

Destacaré este último rasgo porque, desde la perspectiva de los rancheros este material permite relacionar a dos grupos étnicos con base en una actividad: el uso de arcos, donde la

obsidiana debió haber sido el material para fabricar las puntas de flecha, que remiten a la actividad de la caza o a la guerra.

Cabe destacar que en diferentes partes de Chihuahua a los pequeños nódulos de obsidiana se les llama “lágrimas de apache”, lo que evidencia una relación de sentido y de significado entre este vidrio volcánico y un grupo étnico, en este caso los apaches.

Es así como podemos establecer, siempre a partir de los testimonios, una relación de sentidos que van del paisaje hacia los recursos aprovechables (la obsidiana) y de ahí a lo inter étnico en sus dimensiones diacrónica y sincrónica, a través de las actividades cotidianas; es decir, al habitar el paisaje. De ahí que son las actividades cotidianas aquellas a través de las cuales puede estudiarse las relaciones interétnicas desde la perspectiva sincrónica que proporciona la etnografía. Este paisaje de tareas, implica entonces la acción, concepto cuyo estudio puede abordarse de mejor manera, a mi entender, desde el performance.

#### **4. Performance de producción**

Se entiende aquí a las tareas como “acción” como “hacer” conceptos ambos que nos remiten necesariamente a la idea de performance, desde por lo menos dos perspectivas: la de la conducta y la de la acción entendida como “hacer”.

De los muchos autores que abordan el Performance como categoría de estudio, aparece de forma reiterada el carácter ambiguo de este concepto, no sólo por cuanto a su definición, sino también por los fenómenos que estudia (Schechner, 2006; Taylor, 2012; Díaz Cruz, 1997; entre otros).

Para algunos artistas se refiere al *performance art* o arte acción que es como se conciben las artes escénicas. También, alude “el *hacer*” lo cual es fundamental para los seres humanos que aprenden a medida que imitan, repiten o internalizan los actos de los demás. Es también, como menciona Anne Johnson (2014, p. 10) “algo que conocemos cuando estamos en su presencia, aun cuando no lo sepamos denominar”.

Por cuanto a los fenómenos que estudia, además de las artes, principalmente escénicas, destacan el juego (Schechner, 2006; Huizinga, 1972; Araiza, 2010), el poder (Alexander, 2012; Kertzer, 1988) el ritual (Turner, 1988; Schechner, 2006; Toriz, 2017) y todos aquellos tentáculos que de este surgen (Díaz Cruz, 1997), además de lo vivencial (Stewart, 2007), de

la experiencia (Srinivas, 2018), de la imagen (Bakewell, 1998), por mencionar apenas algunos temas.

Por su parte, Rodrigo Díaz Cruz comenta sobre este término de performance lo siguiente:

Alude a acciones antes que a textos, es decir, los textos o guiones no fijan a aquellos, se refiere más a la construcción social de la realidad que a su representación; nos remite fundamentalmente a hábitos y técnicas corporales. El performance está articulado con la creación de la presencia: puede crear y hacer presentes realidades suficientemente vividas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar (Díaz, 2000, pp. 64-65).

Como se aprecia, el concepto de performance hace referencia a una amplia gama de comportamientos y prácticas corporales. Diana Taylor comenta que “el performance es un comportamiento reiterado, reactuado o revivido” (2012, p. 22), que funciona dentro de un sistema de códigos. Es, por tanto, una vía para conocer, comprender y entender la cultura a través de posesionarse como un actor social activo, presente en los escenarios (¿no es, acaso, esto mismo la observación participante?).

Taylor nos dice que la función del *performance* es transmitir un conocimiento social, memoria, un sentido de identidad y un acto vital de transferencia: emociones, información e historias. Por un lado, el *performance* es un objeto/proceso, y por el otro se considera una metodología que permite analizar ciertos sucesos que se realizan constantemente en la vida cotidiana. Como lo sugiere Taylor el escenario puede servirnos como pauta metodológica, pues no solo es un texto o una narrativa, sino que, en este, están implícitos el ambiente y los comportamientos corporales, como los gestos, actitudes y tonos no reductibles al lenguaje (Taylor, 2003). Entonces, la categoría de paisaje puede equipararse con este escenario que menciona Taylor, porque tiene las mismas características.

Si bien ya advertimos que el paisaje modela y es modelado por los actores, en ese sentido lo construido se vuelve real. De ahí que se puede equiparar al paisaje con los escenarios donde se poseionan los actores sociales. Al respecto, Taylor comenta que “la participación es una práctica, un hacer, que se ensaya, se repite, puede ser convencional, y es reiterada” (Taylor, 2012, p. 9).

Por su parte, el paisaje de tareas - como lo llama Ingold-, el de las conductas o actividades, puede ser visto como un tipo de acción, ejecución y actuación, pues cuando uno practica una conducta, toma un tipo de rol distinto al de otras actividades cotidianas o extracotidianas.

En esa medida, cada una de las tareas, actividades y acciones cotidianas de los habitantes de San Francisco de Borja son, como el performance, únicas e irrepetibles, aunque se recrean una y otra vez día a día, año tras año. También, como en el performance, existe en ellas cierta improvisación sujeta a los vaivenes de la vida misma pues lo contingente, pese a todo, parece estar normado por reglas que son flexibles, pero dentro de ciertos márgenes (Schechner, 2006; Ingold y Hallam, 2007).

Un día cotidiano en la vida de un ranchero de San Francisco de Borja, puede ejemplificarse con lo que observé en la casa de Adán y Ticha, donde me hospedé durante mis estancias en Borja.

Cada mañana, Adán Caro, esposo de Ticha, sale entre 6:30 y 7:00 al patio de atrás de la casa a ordeñar a la vaca. Pone pastura en un recipiente, ata las patas traseras de la vaca, se sienta en un banquito moja las *tetas* (ubres) con la leche para que salga más.

“Las vacas comen maíz, aregolina y salvado, todo mezclado, les echo agua para que lo coman más fácil” (Adán Caro, 12 de marzo 2017).

Después abre el gallinero para permitir que las aves salgan a pastar en el patio. Prepara todo lo necesario para salir hacia la labor<sup>13</sup> o a los potreros. Toma un desayuno ligero, un café, a veces leche, y una tortilla de harina que ha quedado del día anterior. Sale por un par de horas y vuelve para almorzar alrededor de las 10:00. Esta vez, el desayuno de hoy huevo, frijoles, tortillas y café.

Las tareas y las actividades fluctúan en correspondencia con los ciclos productivos que dependen, a su vez, de las estaciones.

En tiempos de preparar la tierra, barbechar y sembrar Adán sale aún más temprano, a las 5:00 de la mañana, a trabajar en la labor. Estas actividades ocurren entre el fin del invierno hasta el fin del verano.

De abril-mayo (dependiendo del inicio de la temporada de lluvias) a septiembre tiene sueltos al toro y a las vacas en el campo. El inicio de esta actividad depende directamente de qué tan temprano se presenten las primeras lluvias; existe incluso un dicho corriente en todo el estado

---

<sup>13</sup> El término labor en el habla coloquial de los rancheros de Chihuahua alude no a una actividad sino a un paraje donde tienen lugar las actividades agropecuarias. En numerosos poblados, que tienen un pasado de ranchos y haciendas conservan aun este nombre entre ellos La laborcita de San Javier o bien el poblado y ejido Labor de Terrazas, que hace 10 años fue comprado por el gobierno con fines habitacionales que corresponden a la parte más nueva de Chihuahua.

de Chihuahua que alude a lo anterior: “Lluvia en abril, caen los de a mil; lluvias en mayo, ni para el caballo”.

Adán se lleva al monte por donde la antena, donde la gente dice que hay más comida para su toro y sus vacas, aunque ahí la luz es más fuerte y los animales se *enciegan* (como él lo dice) y podrían perder la vista, hay que cuidarlos para que no se enfermen. Como me dijo Adán: “ahora habido muy poca comida, pues ha llovido muy poco [...] como tengo unas vacas sueltas, el toro se me perdió y lo andaba buscando; creo que mi compadre lo echó hacia el río allá por el potrero de mi abuelo” (Adán Caro, miércoles 5 de septiembre 2018).

En una ocasión, por la mañana, Ticha y yo acompañamos a Adán a su labor. Ahí Adán separó a 7 becerritos en un corral para darles concentrado –maíz, arinolina, salvado y B7- puesto que necesitaba darles más nutrientes para que crecieran, ya que las vacas no les estaban dando mucha leche. A las vacas, Adán, les da sorgo que es el mismo que sembró en su labor en tiempos de las aguas. Adán comentó “ya no sembramos para autoconsumo, sólo para alimento del ganado [...] el sorgo es de menos aguas y el maíz necesita que llueva agua cada ocho días, es de más agua y el sorgo necesita hasta 15 días. Al maíz le entran más plagas y si le entran hay que fumigarlo” (Adán Caro, 25 de febrero 2019).

“Mis tierras” dice Adán Caro mientras con sus manos me muestra sus extensiones, “son muy delgaditas para el maíz que es más de agua” (febrero 2019) asevera Adán, “ya no sembramos para nosotros, pues hay que cuidar del ganado” (25 de febrero 2019).

Por la tarde, a eso de las 6:00, Adán sale al patio de atrás de su casa para dar de comer a los animales. Después conduce a las aves al gallinero, que consiste en un espacio delimitado<sup>14</sup> por una cerca de malla ciclónica.

“Las ponemos ahí para que los gatos no se las coman.

En el día los pollos, gallinas y gallo ahí están sueltos en el patio; ahí los dejamos para que busquen su comida y nos limpien de animalitos” (Adán Caro, 12 de marzo 2017).

Antes de tener su propia labor y ganado, durante la década de 1990 Adán fue vaquero en otros ranchos y posteriormente migró a los Estados Unidos, donde trabajó por temporadas con el fin de generar ingresos. Después de algunos años volvió a Borja, donde había dejado a Ticha y a sus hijos, para adquirir tierra y animales y, finalmente quedarse.

---

<sup>14</sup> Dos lados del corral corresponden a la esquina del patio, mientras que los dos flancos restantes y la parte superior, a manera de techo son delimitados con la malla de alambre.

Actualmente, Adán es miembro de la Asociación Ganadera de San Francisco de Borja, por lo que cada año, antes de la reunión que tiene lugar a finales de febrero, paga una cuota de \$350 pesos.

Además, está inscrito en el padrón de ejidatarios, por lo que debe cumplir con las faenas y obligaciones que le son asignadas en la Asamblea Ejidal. En esta ocasión le tocó hacer guardia en el Cañón de Namurachi, pues son los ejidatarios quienes cobran la entrada a dicho lugar. “Dentro de los estatutos y obligaciones está el cooperar en trabajos de fatiga, ayudar a limpiar el salón ejidal, asistir a las reuniones y pagar la cuota de 100 pesos a la presidencia” (Comisaria ejidal Rita, 10 de junio 2019).

Los ejidatarios no son únicamente rancheros mestizos, sino que algunos *rarámuri*, avcindados en Borja desde el momento del reparto agrario, tienen también este estatus. Ello les confiere los mismos derechos y obligaciones; no obstante, la manera cómo afrontan el día a día difiere de la de los rancheros.

“Hoy nos tocó estar aquí, igual la semana pasada, pero hoy vine acompañar a mi hermana que nos tocó hacer la guardia y cobrar la cooperación de la entrada (al cañón); pero mire ahora esto está muy solo mejor me hubiera quedado a cuidar la milpa.” (Primo, domingo 12 de marzo 2017). Aquel mismo día conocí a Paty también ejidataria hermana de Primo, quienes, aunque se identifican como *rarámuri* y hablan la lengua, poco se distinguen de sus vecinos mestizos.

Si bien esta distinción es solo en lo aparente, cuando menos en las actividades cotidianas es diferente a la de los rancheros e incluso a la de los *rarámuri* que habitan en el albergue, o en las otras comunidades. A diferencia de los mestizos, entre los *rarámuri* no hay algo semejante a un día cotidiano, pues sus actividades parecen regirse por una forma diferente de percibir el tiempo, por ciclos que parecen más amplios, pero en los que existen continuidades (Rodríguez, 2015).

Están desparramados los tarahumaras aquí en Tepórachi y a veces no están pues están trabajando...En tiempos de pizca de la manzana, venían todos los tarahumaras de la sierra, ahora ya solo hay manzanas en Rechanachi, mi hijo es que trabaja ahora, ahí. Mi papá era el que trabajaba en Rechanachi, yo estaba con él cuando era joven. Allá en Rechanachi vivía primero, ahí trabajaba; no tenía casa, me mantenía rodando; me mantenía en muchas partes, a veces en Cuauhtémoc, en Chihuahua, en la sierra. En Baqueachi duré cuatro años, no más. Trabajaba en la obra, construyendo casas en Cuauhtémoc y Chihuahua; en la sierra solo trabajaba en la siembra y a veces dejaba la familia en la sierra. Me desesperaba mucho de cómo estaba la familia en la sierra, por

eso mejor me traje a la familia y me paré de nuevo aquí (Tepórachi) y puse a la familia en la escuela.

Veníamos acá (por) el maíz antes, había mucho sembrado y de acá lo llevábamos para la sierra. Sembrábamos allá, pero se acababa y teníamos que venir a buscarlo... Aquí tengo un huerto y un árbol de moras, a veces da y a veces no, depende de la helada. El huerto siembro calabaza, tomate y chile; ya no, pues ya no da, hay que cambiar para que dé. Solo da una vez y dio mucho hace un año; otras veces, cuando se reniega (se refiere a discusión con su esposa) mejor me voy por allá a traer leña y ya regreso. Me voy por el río, a veces, a pescar y ya, la comida nunca me falta (Juan, Siríame de Tepórachi, 16 mayo 2019).

Las tareas y actividades de Juan, como se desprende de este testimonio, se inscriben en ciclos más amplios. Caso semejante al descrito por Primo Rodríguez (2017), quien refirió que, aunque nació en Borja, paso la mayor parte de su vida de vago. Trabajo fuera de Borja un tiempo en la sierra, en Sisoguichi, Cuauhtémoc y Namiquipa por mencionar algunos lugares. A veces su hijo se lo lleva con él, aunque ya no quiere salir prefiere cuidar su parcela y a sus burros que dice “son muy caros”, los usa para sembrar cuando le toca, en sus palabras “tantita agüita”. Siembra maíz, siembra chile, aunque su cuerpo ya no da para más.

Historias de vida semejantes fueron referidas por otras personas del grupo *rarámuri*, cuando pregunté cómo era el trabajo en Borja. Un rasgo común en estos testimonios y otros que recabé, es la migración constante, independientemente de la actividad a que se dediquen, sea la pizca, la siembra o la construcción.

Ahora bien, quienes se dedican a estas actividades, refirieron que ocupa todo su tiempo y que, excepto por el lapso en que las compaginan con la siembra, son tareas a las que se dedican de manera exclusiva.

Además de las diferencias en la escala de tiempo de las que podríamos llamar rutinas, la visión de rancheros y de *rarámuri* contrasta por cuanto a la percepción que un grupo y otro tiene con respecto a las oportunidades laborales en San Francisco de Borja. Mientras que la mayoría de los mestizos, aunque poseen tierras y animales, acusan la falta de trabajo en el municipio, los *rarámuri* refieren que en Borja, a diferencia de la sierra, hay trabajo como nos comenta Chelalú “ahora todos tienen, poquito, pues se acabó el cacicazgo” (Chelalú, 5 de agosto 2019).

Una cosa que podemos observar en los comentarios es la tranquilidad que perciben de San Francisco de Borja. Rosalinda (mujer *rarámuri*) de Betebachi quien refirió que tenía antes tierras allá, al preguntarle ¿por qué se vino a trabajar a Borja? ella contestó. “Aquí es bonito y allá no es bonito, pues no hay que comer ni trabajo” (Rosalinda, 6 febrero 2019).

Un caso totalmente distinto al de mestizos y *rarámuri* es el de la familia de David y Felipa, menonitas americanos, cuya llegada a Borja se debe a que le encomendaron la tarea de conducir a la grey. En este caso el ministerio es, *per se*, un trabajo.

“Vinimos a la Esperanza para ayudar a esta iglesia porque había unos miembros y necesitaban que alguien viviera en esta localidad toda la semana para mostrar cómo debía vivir un cristiano cada día” (Felipa, jueves 17 de enero 2019).

Además de ser el encargado de dirigir el culto los jueves y domingos por la tarde noche, David tiene una ferretería en Borja la que atiende de lunes a sábado, en tanto que el domingo es el día de descanso.

De los testimonios se advierte que la actividad principal en Borja es la ganadería y en menor grado la agricultura y el pequeño comercio. Las actividades del campo de los mestizos (rancheros) son, hasta la fecha, tarea exclusiva de los hombres, mientras que las mujeres se dedican principalmente al comercio y/o servicios. Son, en general quienes administran y atienden los diferentes comercios y restaurantes.

Las mujeres *rarámuri* se hacen cargo de la siembra (huerto), recolección de basura y el trabajo doméstico en casa de familias de mestizos; confeccionan ropa o elaboran artesanías; mientras que los hombres salen a trabajar como jornaleros o en la construcción.

Por su parte de las cinco familias de menonitas americanos cristianos que viven en la localidad de la Esperanza, dos de ellas llegaron primero y son de las que descienden las otras tres. La primera familia es la de Felipa-David y la segunda que llegó tres años después es la de Nohemí-Nacho. Ahora Felipa-David tienen dos hijos casados y Nohemí-Nacho tienen un hijo casado que viven en la Esperanza. De estas cinco familias americanas, tres de ellas, las formadas por los hijos varones, nacieron en la Esperanza, crecieron, se casaron y se quedaron aquí. Los hombres de estas cinco familias se dedican a labores de la granja, al pequeño comercio o prestaciones de algún servicio; ejemplo de ello, el taller mecánico de Nacho y la ferretería de David. En cambio, las mujeres se quedan a cuidar los animales de granja, hacer las labores domésticas de su casa y a la crianza de los hijos.

Todas estas actividades que ocurren dentro del paisaje son un “Performance de lo cotidiano”, pues se repiten día con día y son regidos bajo una norma, aunque para los *rarámuri* su cotidiano se inscriba en ciclos más amplios.

El antropólogo inglés Tim Ingold señala que “... los paisajes se tejen dentro de la vida y las vidas se tejen dentro del paisaje, en un proceso continuo de flujo y contraflujo del que nunca tiene fin” (Ingold, 2011, p. 47). Es aquí donde surge la siguiente pregunta:

**¿Cuáles son los diferentes aspectos de la cultura que dan cuenta de estas identidades diferenciadas? Asimismo, es importante conocer si existen rasgos compartidos entre los diferentes grupos sociales que habitan en Borja.**

Una vía para aproximarme a una respuesta al cuestionamiento anterior, que es además una síntesis de todo lo que se ha planteado hasta el momento, es una idea retomada nuevamente de Tim Ingold (2007). A manera de comparación con el trabajo del antropólogo británico, retomaré algunos aspectos de lo que él llama modo de producción.

En su libro *Hunters, pastoralist and ranchers* Ingold (2007) aborda la explotación de una misma especie en Laponia (los renos), “en condiciones ambientales ampliamente similares” (Ingold, 2007, p. 2), por parte de tres grupos sociales diferentes (cazadores, pastores y rancheros). La diferencia entre mi trabajo y el de Ingold es que, por excepción de las gallinas, ninguno de los grupos que habitan en San Francisco de Borja explota de manera sistemática a la misma especie, además de que, aun cuando así fuese, no se trata de una especie silvestre u originaria.

Uno de los rasgos compartidos que podríamos observar sería el paisaje, funcionando como la base para el hacer de una performatividad de la tierra de los tres grupos sociales distintos. De ahí que, dada su naturaleza dinámica, las tareas y actividades productivas de los de Borja, más que un “Modo de producción” me parece que son un “Performance de producción”<sup>15</sup>.

En el libro referido (2007), Ingold distingue tres modos de producción: caza, pastoreo y ganadería a partir de tres oposiciones, una a nivel ecológico y las otras dos a nivel social.

La oposición ecológica se da entre la depredación y la protección como formas alternativas de asociación entre hombres y rebaños; en ese sentido, la asociación pastoril “es protectora, mientras que la caza y la ganadería son depredadoras” (Ingold, 2007, p. 2).

La primera oposición social sirve para diferenciar a cada una de las tres economías -caza, pastoreo y ganadería- de las otras. Esto lo pudo constatar el antropólogo británico “entre las

---

<sup>15</sup> Me parece más apropiado utilizar el performance para referir el hacer de los habitantes de San Francisco de Borja puesto que como expone José Sanchez un hacer ético es “un hacer que manifiesta y condiciona la consideración que tiene un individuo de los otros”(2007) lo que en el caso de Borja se observa al no poder separar la producción de su cualidad como actores.

racionalidades contradictorias de compartir y acumular, predicadas respectivamente sobre los principios de acceso colectivo y dividido a los medios de subsistencia. En la economía cinegética, los animales no pertenecen a nadie, y por lo tanto todos tienen derecho a su carne. En las economías de pastoreo y de rancho, los animales en pie constituyen propiedad privada sobre la cual el dueño tiene un derecho exclusivo de disposición” (Ingold, 2007, pp. 2-3).

La segunda oposición social es entre producción para la subsistencia y producción para el mercado. Es importante mencionar que con frecuencia se confunden estas dos formas de producción bajo la noción de “pastoreo orientado al mercado”, puesto que

los pastores producen cierta cantidad de bienes para la venta en el mercado, sin convertirse por ello en ganaderos; por lo que no está del todo claro dónde trazar la línea entre el pastoreo y la ganadería [...] pero el contraste que tengo en mente es entre dos espirales de acumulación, una distintivamente pastoril y basada en la reproducción natural de los rebaños, la otra distintivamente capitalista y basada en el intercambio de productos, a través del dinero, por factores de producción, incluido el trabajo y animales. Por supuesto, ambas formas de acumulación pueden coexistir dentro de una misma sociedad. Sin embargo, sostengo que es necesario mantenerlos analíticamente distintos y evitar la tentación de reducir el pastoreo a una especie de capitalismo primitivo (Ingold, 2007, p. 3).

En resumen, Ingold observa que la caza se define por la conjunción de las relaciones depredadoras hombre-animal con la producción de subsistencia basada en los principios del acceso común a los medios de producción y el reparto de los productos; mientras que, el pastoreo por la conjunción de relaciones protectoras hombre-animal con el principio de acceso dividido a los medios de producción animal. Por su parte, la ganadería consiste en la explotación depredadora de animales que constituyen objetos de propiedad para la venta en un mercado de dinero (Ingold, 2007).

Como se puede advertir los modos de producción se fundan principalmente en la relación que guardan los diferentes grupos humanos con las especies animales y vegetales en los que se basa o se origina cada modo de producción. Y si bien me enfoco principalmente en unas especies, en tanto que estas son también agencias, van incidir en la transformación del paisaje.

Por otra parte, los performances de producción son haceres que se insertan dentro del paisaje. Esta noción de depredación de Ingold, si bien no es lo mismo, me remite a las ideas de Viveiros de Castro (1996) sobre el perspectivismo donde hay depredadores y presas. Y esto me permite aproximarme a las ontologías de los propios actores para tratar de comprender en qué se fundan las relaciones inter-especies e interétnicas.

Algunos *rarámuri* explican que no tienen ganado porque no han cumplido con *Onorúame*: “Matamos un pollo pues no tenemos vacas, si tuviéramos mataríamos vacas para alimentar a Dios, pero como la raza vende, Dios no nos da animales pues no le damos a él de comer. No comemos nosotros pues no come él” (Anita, martes 19 de marzo 2019).

En contraste, para algunos rancheros cuya relación con el ganado se aproxima más al pastoreo descrito por Ingold, la adquisición de cabezas es producto del trabajo, como en el testimonio de Adán quien migró para conseguir dinero y poder hacerse de tierras y de animales.

De manera semejante los cristianos americanos han adquirido animales y tierra producto del trabajo de su Iglesia. En los dos últimos ejemplos subyace una noción, por un lado, semejante a lo que, se ha llamado ontología y, por el otro se adscriben a una categoría mucho más amplia en el que no se pierde el significado ontológico, pero se reconfigura un significante que pertenece al acto performativo.

Dicho lo anterior, **¿cómo es que tan disímiles perspectivas, fenómenos (haceres, tareas, actividades, modos de producción) se articulan entre sí dentro de un mismo escenario: el paisaje?**

Grupos culturales distintos, especies diferentes, actividades y haceres contrastantes pese, a sus diferencias, se articulan todas en un “algo armónico” dentro de un mismo escenario que es el paisaje. Todo es performático.

## **5. El performance ritual: religioso y lúdico**

Héctor, esposo de Zulema quien trabaja en el CAS de Borja, contó: “antes jineteaba pues no importaba el tiempo que uno durara y ahora con ocho segundos es suficiente durar encima sin que lo tiren. La adrenalina de mantenerse es el disfrute. Ahora me gusta verlo nomás, pues ya no jineteo” (Héctor, 26 de julio 2019).

Por su parte, María, *rarámuri* que habita en el albergue de Borja, al dibujar dos hileras horizontales de tres círculos cada una en el suelo, dijo: “es el baile, bailamos a papá Dios, así hacemos los tarahumaras [...] bailamos porque así es ser tarahumara” (María, 13 septiembre 2018).

Estos dos testimonios muestran como en el acto performativo se sintetizan y conjuntan en una irrepetible y única puesta en escena las tareas, conductas actividades, ontologías, relaciones interétnicas e inter-especies.

En el testimonio de Héctor, mestizo que habita en la localidad de Santa Ana, se advierte como es que a través del *play*<sup>16</sup> –aspecto lúdico del performance- los rancheros recrean, reconstruyen y reconfiguran el dominio que tienen sobre sus tareas diarias, entre las que destacan la relación de estos con su medio ambiente y con el ganado; la valentía y el arrojo en el manejo de los animales; lo que les gusta, piensan, sienten y quieren.

En cambio, en el testimonio de María se hace referencia al aspecto del dogma del performance -las danzas- y como estas son el núcleo de la cosmovisión *rarámuri* y el motor de sus acciones cotidianas.

Lo anterior conduce a otros dos aspectos del performance ritual: lo religioso y el *play* (lúdico).

En el caso específico de los *rarámuri*, el performance entendido como acción se manifiesta mediante las fiestas o ceremonias (danzas); en cambio, los rancheros en las surtas de rodeo (carreras, jaripeos, coleadero y lazo). Para los *rarámuri* el ritual es dogmático; mientras que para los rancheros es lúdico. Con esto se puede ejemplificar la difusa frontera que existe entre ritual y juego.

Hay también una repetición, simulación, que muestra de forma velada la concepción occidental cristiana de dominio del hombre sobre otras especies. En términos de la ontología cristiana, el derecho divino sobre las otras especies se equiparará con el derecho y obligación de convertir a los gentiles; lo que en todo caso establece una relación asimétrica que permite, justifica e incluso promueve u obliga a los cristianos a dominar a los otros.

En esta tesitura, surgen las siguientes preguntas:

**¿cuáles son los diferentes aspectos de la cultura que los performances nos transmiten de estas identidades diferenciadas, así como saber si existen rasgos compartidos entre los *rarámuri* y rancheros (mestizos)? y ¿sí ha operado u opera actualmente alguna forma de cambio cultural que dé cuenta de las relaciones interétnicas e inter-especie?**

Consideradas las prácticas rituales como un performance, su componente principal es la conducta restaurada, la cual se refiere a la ejecución de las acciones. Puede ser remodelada, almacenada y vuelta a usar; se puede transmitir y transformar debido a que está marcada, enmarcada y demarcada (Schechner, 2006, p. 28). En ese sentido, los ritos construyen algo

---

<sup>16</sup> Quizá conviene respetar el término *play*, debido a que es un término polisémico que no tiene una traducción unívoca al castellano, pero que permite condensar una amplia variedad de significados que se relacionan, sobre todo, con diferentes “haceres”.

nuevo, pues son, al mismo tiempo, creadores y recreación. Al respecto, Martha Toriz comenta que “reactualizar significa tanto una restauración de segmentos de la conducta como la presencia inmanente de su actualidad, por ello podemos ver en el ritual la presentación y representación como vasos comunicantes” (Toriz, 2017, p. 213). La conducta ritual o representacional tiene una cualidad estética, mientras que la conducta estética siempre ha tenido una cualidad ritual (Schechner, 2011).

Por su parte, Víctor Turner reconocía las cualidades performativas de la vida cotidiana. Para él la vida social es productora y producto del tiempo, el ritual se convierte en su medida; el mundo social es un mundo del devenir (Turner, 2002, p. 36). Al observar cómo la gente interactuaba cada día y las consecuencias de sus interacciones, comenzó a percibir una forma dramática en el tiempo social lo que lo llevó a desarrollar el concepto de que los dramas sociales “son unidades del proceso inarmónico o disarmónico que surgen en situaciones de conflicto” (Turner, 2002, p. 49).

Es importante, nos anuncia Turner, la coherencia de un drama social terminado “pues es en sí mismo una función de *communitas*. Un drama incompleto e irresoluble, entonces, manifestaría la ausencia de *communitas*” (Turner, 2002, p. 61). Para el antropólogo la *communitas* es la antiestructura social, “un lazo que une a la gente por encima de cualquier lazo social formal, esto es, por encima de la estructura positiva” (Turner, 2002, p. 56). De ahí que la función del ritual sea para Turner impulsar la acción y el pensamiento.

El vínculo entre arte y ritual se da por medio del juego y, más precisamente, en la acción lúdica o “*play*” en esa dimensión del “como sí”, el hacer creer, el simulacro o simulación. Para Elizabeth Araiza la acción lúdica es la matriz del arte y del ritual (Araiza, 2010).

El “impulso de Juego” es un impulso mediador “es lo propio del ser humano, en consecuencia, no sólo es el núcleo del arte sino de toda acción creativa” (Araiza, 2010, p. 140).

Para Araiza el punto de intersección entre arte y ritual es el aspecto de espontaneidad, ese carácter súbito, momentáneo del tiempo que es común a la experiencia del juego, del arte y asimismo del ritual. La autora nos dice que “el impulso de juego en la medida en que tiene como función esencial suprimir el tiempo para crear otro tiempo, esto es, [...] suprimir el tiempo en el tiempo, [...] hace posible la experiencia de lo sublime, que se produce justamente durante la instantaneidad” (Araiza, 2010, p. 142). Por consiguiente, lo que

caracteriza al juego es “simultaneidad, sensación de dicha, de totalidad, ausencia de determinación racional (en cuanto instrumentalización), singularidad, transparencia comunicativa universal” (Araiza, 2010, p. 142).

El historiador Huizinga desarrolló su estudio sobre el juego (1972). Lo concibe como el fundamento mismo de la cultura y de la vida social. Al ser constitutivos de la cultura, el arte y el ritual son acciones motivadas por el mismo impulso: el juego. Araiza observa que hay una tensión y un equilibrio inestable entre creencia y simulación, puesto que uno puede suprimir y a la vez conservar al otro (Araiza, 2010, p. 145). El historiador encuentra que hay estrechas relaciones y rasgos comunes entre la fiesta y el juego; por ejemplo, en la danza o en las surtas del rodeo es donde ambos conceptos parecen presentarse en más íntima fusión. Huizinga (1972) forja su concepto de juego remitiéndose a la noción de “como sí”, que se asocia con ideas tales como “hacer creer”, “medio creencia” o una actitud entre burla y afectación, la inseparabilidad entre fe y credulidad, la alianza de la gravedad sagrada con la simulación y la broma. Sostiene que las artes plásticas son parte del juego del modo mismo que lo son la danza y la música, aludiendo explícitamente al espectáculo; lo que nos remite en terminologías contemporáneas al performance, puesto que es en la ejecución, la acción directa y en su vínculo estrecho con los espectadores donde se dan una serie de relaciones sociales y lo que constituiría el binomio juego-espectáculo. Huizinga señala que la condición para que las artes plásticas sean consideradas como emanadas del juego es su inserción en el ámbito del ritual y de la fiesta. Al respecto, Araiza comenta “en tales contextos es cuando el objeto de arte adquiere una dimensión esencialmente performativa, se vuelve un hacer, una acción o ejecución” (Araiza, 2010, p. 146). Por lo tanto, sólo cuando la obra del artista es objeto de celebración festiva y foco de acción ritual se puede considerar que es juego (Araiza, 2010, p. 146). El arte convierte las copias en simulacros. Por consiguiente, el fundamento del arte y del ritual es el juego, y más precisamente la acción lúdica, el “impulso de juego”, cuyo carácter esencial es el “como sí”, el hacer creer, el simulacro. Huizinga descubrió que en ciertas sociedades no había una distinción entre el jugar y el ser.

Otro aspecto de la relación entre juego y performance es el espectáculo. Juan Castaignts señala refiriéndose a los juegos olímpicos como espectáculo: “el juego puede constituirse en el centro de atención de multitudes que olvidan todo, atrapados en el mágico encanto de la armonía del todo y de la parte” (Castaignts, s/f, p. 122). Con respecto a los deportes

Castaignts comenta: “son reglamentaciones sociales colectivas muy fuertes que se imponen para que en un espectáculo público pueda brillar el esplendor de la fuerza, la velocidad o algún otro atributo especial del individuo” (Castaignts, s/f, p. 122).

Por todo lo dicho anteriormente propongo hablar de un performance del paisaje, entendiendo por este: acción, hacer, simulación, repetición, arte, ritual, juego.

El performance tiene una dimensión diacrónica que es la que permite comprender a las acciones como ocurren en el presente, es decir, en su dimensión sincrónica. Al respecto es fundamental considerar como hacen algunos autores, estudiosos del performance (Phelan, 1993; Shechner, 2006), que es algo que sólo ocurre en el presente y es irrepetible. Es este el presente etnográfico que describe mi trabajo a partir de los testimonios.

Aunque irrepetible, antes expuse que hay una reiteración de las tareas y actividades cotidianas tanto en la escala doméstica como regional, así como entre los diferentes actores, es decir, los grupos étnicos. Si bien estas reiteraciones o repeticiones tienen lugar de manera cotidiana, nunca serán las mismas; como el río de Heráclito.

Estas acciones reiteradas son como en el juego, algo aprendido y se distinguen entre cada grupo social por lo ontológico que es además lo que incide en los performances de producción y se simula y resignifica en el performance ritual.

## **6. El performance del paisaje**

A partir de la ontología se determinan las conductas y por lo tanto la manera de interactuar con y en el paisaje.

Por cuanto al performance, entendido ahora desde la teatralidad, el paisaje, en sus diferentes escalas (desde el nivel doméstico hasta el regional), puede verse como el escenario donde las conductas, actividades, ontologías se desarrollan.

La llegada de los europeos -ancestros de los mestizos- en términos metafóricos se asemeja a la intrusión de una nueva especie en el ecosistema.

¿Por qué?

Partiendo de lo ontológico es como van a interactuar con el entorno.

Desde el punto de vista de occidente, el hombre tiene injerencia sobre la naturaleza por designio divino, pues según señala el libro del Génesis, Dios le dio el dominio sobre los animales (Biblia de Jerusalén, 1988, p. 11).

Desde el punto de vista de los indígenas (Pintado, 2012; Fuji, 2015 y Martínez, 2012) se considera a las otras especies menos a los *chabochis* en términos de personas.

Las relaciones interétnicas e inter-especies están atravesadas por la categoría de ontología.

En este punto es importante distinguir los dos sentidos que denota el término ontología; por una parte, el de Viveiros y, por otra, el de Latour.

Los animales son los organismos vivientes más variados del planeta; la relación de estos con los seres humanos constituye uno de los tópicos que, en años recientes, han sido abordados teóricamente desde distintas perspectivas.

En este campo de estudio, el conocimiento antropológico ha puesto en evidencia las contradicciones que existen entre la tradición indígena y la economía capitalista, la política, la naturaleza, las cultura(s) que se deben según los estudiosos a distintas dimensiones ontológicas que tienen sobre estos fenómenos.

Eduardo Viveiros de Castro propone el concepto de Perspectivismo, el cual supone que en el pensamiento amerindio se manifiesta una concepción compartida por muchos pueblos indígenas del continente, “según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas humanas y no humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos.” (Viveiros, 2004, p. 37). Las diferentes especies (en ellas incluye no solo a humanos y animales, sino a espíritus, accidentes geográficos, fenómenos meteorológicos y hasta objetos, entre otros), poseen una perspectiva o visión del mundo propia, y de acuerdo con ella se perciben a sí mismos como seres humanos y a los otros como animales o espíritus. Dicho de otro modo, una subjetivación radical se produce en este pensamiento donde toda especie se constituye como persona humana desde su propia perspectiva.

Este fenómeno se explica en función de una condición común y originaria, según la cual, en un tiempo primordial, el mítico, todos estos entes fueron humanos y evolucionaron en diferentes formas (Millán 2010, 2015). El hecho le da pie para plantear que la forma que posee cada especie no es sino un “envoltorio” o “ropa”, en la que se abriga una forma o “alma” humana. Lo que se entiende por alma constituye un factor común a todos los seres; lo que varía es su forma material o externa; o bien: “La condición original común a los humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad” (Viveiros 1996, p. 41). Por eso las relaciones de parentesco son las que rigen a los seres vivos, ya que todos son personas; y

por lo mismo un elemento esencial para definir desde la perspectiva propia de cada uno la relación o relaciones que se establecen entre ellos y los otros seres.

Desde esta noción, mientras los humanos se perciben a sí mismos como humanos, a los animales como animales y a los espíritus como espíritus, de manera inversa, o mejor dicho relativa, los animales se perciben a sí mismos como humanos y a los humanos como animales; dentro de su propia perspectiva (García, 2011). Aunque también existen seres dotados de una cualidad particular que los hace “conmutadores de perspectivas”, capaces de adoptar la perspectiva de otras “subjetividades”, tal es el caso de los chamanes.

Para el antropólogo brasileño las categorías de Naturaleza y Cultura en el pensamiento amerindio, no solo no tienen los mismos contenidos, tampoco poseen las mismas configuraciones relacionales, perspectivas cambiantes, en resumen, puntos de vista.

Viveiros afirma que el perspectivismo amerindio procede según el principio de que *el punto de vista crea el sujeto*; será sujeto quien se encuentre activado o "accionado" por el punto de vista (Viveiros, 2004, p. 52). Por lo mismo prefiere relativizar estas diferencias comparándolas con las distinciones que efectivamente operan en las cosmologías amerindias.

También Viveiros expone que en las cosmologías amazónicas el cuerpo aparece como el gran diferenciador, como aquello que sólo une a seres del mismo tipo en la medida en que los distingue de los demás. El cuerpo humano puede considerarse como lugar de confrontación entre humanidad y animalidad; es el instrumento fundamental de expresión del sujeto y, al mismo tiempo, el objeto por excelencia, aquello que se presenta a la mirada del otro. El hombre ritualmente vestido de animal es la contrapartida del animal sobrenaturalmente desnudo: el primero, transformado en animal, revela para sí mismo la distintividad "natural" de su cuerpo; el segundo, desnudo de su forma exterior y revelándose como humano, muestra la similitud "sobrenatural" de todos los espíritus. Todos los cuerpos, incluido el humano, son concebidos como vestimentas o envoltorios; pero nunca se ve a los animales vistiendo un ropaje humano. Lo que se encuentra son humanos vistiendo ropas animales y volviéndose animales, o animales desvistiéndose de sus ropas animales y revelándose como humanos. La forma humana es como un cuerpo dentro del cuerpo; es el cuerpo desnudo primigenio, el "alma" del cuerpo. El antropólogo brasileño subraya que “es importante observar que esos cuerpos amerindios no son pensados bajo el modo de *el hecho*, sino de *lo hecho*” (Viveiros,

2004, p. 62)<sup>17</sup>. Por lo tanto, son performances.

Por otra parte, en el artículo titulado: “The relative native”, Viveiros nos presenta una idea de naturaleza distinta a la que conciben las personas. La naturaleza es según como la hace la cultura. De ahí la afinidad de esta visión de la antropología con la de Bruno Latour, quien argumentó sobre la pluralización ontológica de la naturaleza en la práctica de la ciencia.

El filósofo francés Bruno Latour (2007) sugiere contemplar el mundo desde los híbridos, puesto que son estas otras formas las que constituirían diferentes ontologías, o sea maneras de organizar los principios cosmológicos y de sociabilidad que contrastarían con el patrón divisor de la modernidad. Ni la naturaleza ni los otros se volverán modernos. Los modernos nunca eran lo que decían que era. Por lo tanto, la multiplicación de híbridos—conduce a imposibilitar esta división entre naturaleza-cultura pues diluye al sujeto como humano y nos abre la posibilidad de que ser actor es más allá de lo humano; pues no somos humanos, ni puros, sino que buscamos y construimos conocimiento. Hay ontologías, relaciones distintas. Si queremos superar estas divisiones es preciso hablar de las conexiones entre ellos — multiplicidad de situaciones- por eso su concepto de red. Hay tres tipos de redes: centralizadas, descentralizadas y distributivas. Precisamente, es en su teoría del actor-red donde se vuelve operativa y revela su carácter metodológico sobre una ontología plana y bidimensional.

Como se advierte ambos antropólogos han dedicado su investigación a la conexión existente entre Naturaleza y Cultura, en sus diversas variantes. Viveiros la enfoca desde una perspectiva indígena y Latour, desde la ciencia<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Esto se puede equiparar con el performance de identidad y de género, pues como bien dice Judith Butler “el género no es, de ninguna manera, una identidad estable; tampoco es el *locus* operativo de donde procederían los diferentes actos; más bien, es una identidad débilmente constituida en el tiempo: una identidad instituida por una repetición estilizada de actos. Más aún, el género, al ser instituido por la estilización del cuerpo, debe ser entendido como la manera mundana en que los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo, constituyen la ilusión de un yo generizado permanente” (Butler, 1998, pp. 296-297). De ahí que el género es también performance -repetición estilizada de actos en el tiempo-.

<sup>18</sup> El primero hace importantes observaciones dentro del pensamiento amerindio, toda una nueva concepción, avalada por una nueva terminología que sirve para matizar las diferencias que los distintos puntos de vista de aprehenderlo, existen entre las categorías Naturaleza- Cultura. También establece mejor las relaciones entre ambas. Identifica al perspectivismo amerindio con el multinaturalismo (distinto de las cosmologías multiculturalistas modernas) y el relacionismo, con lo cual amplia y modifica la vieja concepción filosófica de Occidente, que condiciona el conocimiento al punto de mira desde el que se realiza: “El hombre es la medida de todas las cosas” (Protágoras). Insiste Viveiros en que el perspectivismo no es relativismo (como en occidente), es multinaturalismo y relacionismo. Otra de sus aportaciones es la que sigue: naturaleza y cultura

Por su parte, Philippe Descolá en su *Antropología de la Naturaleza* subraya que los pueblos no modernos parecen indiferentes a la división entre naturaleza y cultura, ya que ambos conceptos “son prácticamente imposibles de hallar fuera de las lenguas europeas” (2000, p. 31). Por eso los “animales, plantas, meteoros o elementos del relieve poseen un alma o intencionalidad subjetiva... son tratados como personas” (2000, p. 34)<sup>19</sup>.

Tim Ingold en *The perception of environment* (2002) utiliza el concepto de organismo para abordar las relaciones entre los humanos y no humanos en el mundo. Los organismos emergen como condensaciones y cristalizaciones de la actividad dentro de un campo relacional. Esta dimensión relacional y simétrica entre los humanos y los no humanos en el mundo converge con los intentos de una antropología fenomenológica que derribe las concepciones dualistas sobre naturaleza-cultura. El antropólogo británico añade otro elemento de carácter activo (*agency*) en la relación del paisaje con los seres que lo habitan juntamente con los elementos naturales.

---

en el pensamiento indígena no apuntan a las regiones del ser, como en el pensamiento occidental. Son simplemente puntos de vista, perspectivas cambiantes.

El filósofo francés Bruno Latour comparte con el brasileño la tesis de que el sujeto es quién multiplica naturalezas y no las culturas (“pluralización ontológica de la naturaleza en la práctica de la ciencia”). Latour analiza la división entre naturaleza y cultura desde la Modernidad, a la que justamente considera el resultado de esa dicotomía. Trata de enlazar estas dos categorías en forma simétrica y continua; hace la separación entre lo humano y lo no humano. Frente a esa concepción propone que la Antropología se erija en un modelo descriptivo que compare los “modernos” y los “no modernos”. Es una invitación a estudiar las ciencias superando los límites entre sociología del conocimiento y epistemología.

Crítico caustico de la división que hace la Modernidad de la naturaleza- sociedad, afirma que no existe dicha división, por lo que nunca fuimos modernos. Su propuesta: pensar el mundo desde los híbridos, reajustar las dos mitades: la mitad de nuestra política se ejerce en las ciencias y las técnicas; la otra mitad de la naturaleza, en las sociedades. Según el autor no hay naturaleza universal ni culturas diferentes o universales, sólo hay naturalezas-culturas (Latour, 2007).

<sup>19</sup> Philippe Descolá plantea la necesidad de una “antropología renovada”, que se enfoque en el estudio de “las formas y propiedades de los diferentes sistemas posibles de relación con el entorno humano y no humano” (Descolá 2002: 32). Para ello, nos presenta cuatro modelos que constituyen “una vía alternativa que permitiría describir, clasificar y hacer inteligibles las relaciones que los humanos mantienen entre ellos y con los no humanos” (2000: 35). De manera resumida son:

- a) Totemismo: que constituye la expresión de una lógica clasificatoria que emplea las diferencias que muestran las especies naturales, para explicar así las diferencias entre los grupos sociales.
- b) Animismo: al que refiere como “un simétrico inverso de las clasificaciones totémicas” (op. cit. 37), que emplea las categorías de la práctica social para conceptualizar la relación “de los hombres con los seres naturales”.
- c) Analogismo: que constituye un intermediario entre los anteriores y que se refiere a la influencia que otras entidades ejercen, a distancia, sobre los hombres o sus destinos, como en el caso del nagualismo.
- d) Naturalismo, correspondiente a la concepción occidental, donde se da la coexistencia entre una naturaleza única y una multiplicidad de culturas.

Por otra parte, Mario Blaser (2008) y Paul Nadasdy (2007) coinciden en que hay contradicciones entre las tradiciones indígenas de la caza y las políticas públicas del Estado y que el problema radica en las distintas dimensiones ontológicas que existen de la naturaleza, en las diferentes formas de entender una misma realidad. El pensamiento de Blaser (2008) está asociado a los conflictos, el enfrentamiento de dos formas culturalmente específicas de entender los fenómenos pertenecientes a la naturaleza. Nadasdy (2007) observa la dicotomía entre un valor positivo que es la reciprocidad y otro negativo, que es el dominio.

Esto nos lleva a la dicotomía entre cultura-naturaleza, multiculturalismo- multinaturalismo de Viveiros o a la inversión entre cultura y naturaleza de Roy Wagner (1975). La cultura obtiene significado en oposición al concepto de naturaleza. Desde el punto de vista de estos antropólogos se trata de una ontología particular, una manera de ser entre las muchas que organizan en forma específica un mundo. Por lo tanto, existen muchas dimensiones ontológicas de la naturaleza.

Tanto Blaser (2008) como Nadasdy (2007) buscan enfatizar, más bien, la forma en que la ontología moderna invisibiliza estas otras ontologías por medio del concepto de cultura. Ambos nos invitan a tener un pensamiento abierto para entender el papel de los animales dentro de la relación ser humano-animal, que es la caza –ontologías (Blaser) y reciprocidad (Nadasdy)- y no desde el conocimiento de las tradiciones indígenas –epistemologías (Blaser) y dominio (Nadasdy)-.

Los trabajos de estos antropólogos nos abren nuevas sendas para entrar en lo que la modernidad nos presenta como impensable.

La clásica oposición entre naturaleza y cultura ha sido cuestionada y superada. En esa tesitura -no seguir replicando esas mismas categorías como punto de partida y como elemento central- es que propongo las categorías de paisaje y performance.

Conforme avanzaba en el trabajo de campo empecé a notar que la ontología es algo determinante de la manera en cómo se gestan las relaciones entre individuos que se asumen como pertenecientes a un grupo étnico, pues tienen que ver con las identidades que les permiten diferenciarse de otros (Barth, 1976) ya sea humanos o no humanos, pues si bien en los estudios de performance art las ontologías están peleadas con el performance por la cualidad del arte de representación de su entorno, desde la visión antropológica no existe

dicha cualidad de representación sino que se apropian y amalgaman las imágenes con las ideas.

Lo que distingue a humanos o no humanos parte de las ontologías mismas; es decir, mientras que para los mestizos (rancheros) y cristianos americanos (menones) existe una distinción donde solamente ellos y los *rarámuri* -tal vez con reservas- corresponden a la categoría de humanos. (Diacrónico).

Animales, plantas, rocas son lo natural; es decir, parte del paisaje, del mundo, sobre el cual Dios les dio potestad.

Para los *rarámuri* su concepción del mundo se define como un espacio o tiempo, dicho espacio que ellos llaman *wichimoba* (lit. “donde estamos parados”), sinónimo de *kawí* que podríamos traducir como “mundo”. Se trata del conjunto del territorio físico (valles, montes, bosque, ríos y arroyos, etcétera) en el que se desarrolla la vida social, familiar y personal, idea que otros han manejado con el término de “territorialidad” (Fernández, 2014; Urteaga, 2001) y que como sugeriré, integra tanto el espacio ritual como el espacio geográfico en general” (Rodríguez, 2015, p. 75). Sin embargo, no sólo se trata de nombrar sino de ubicarse en el mundo al modo de dejar marcas en el camino para volver por el mismo sendero (Rodríguez, 2015, p. 79)

Los *rarámuri* emplean como referentes para orientarse en el espacio: las cuevas, agujeros o algunos astros: estrella del atardecer –*chirisópuri*- en la época del frío, estrella del amanecer en la época de calor, la posición del sol y de la luna.

Con respecto al tiempo aborda el “tiempo cotidiano” como el *chieyena* que se traduce “cuando anda”, considerado como el transcurrir de la vida de los *rarámuri*, el cual se refleja en la terminología que ellos emplean para designar a los distintos momentos del recorrido del sol por la bóveda celeste (Rodríguez, 2015).

Por su parte, Fujigaki, en su tesis de doctorado, comenta que para los *rarámuri* el mundo y la persona son:

fabricados por medio del comportamiento específico de los agentes (antropomorfos o no); es decir, que es el resultado de las decisiones específicas que cada persona *camina*. El mundo se construye por medio del comportamiento específico que tenemos en él. Para los *rarámuri*, ser y estar (la manera en que se es y está en determinado momento en el mundo) se determinan por *caminar*; por comportarse y hacer. Ese ser y estar también es un reflejo, consecuencia y expresión de la manera en que cada existente lleva las relaciones de sociabilidad con el cosmos y con los seres que lo habitan (humanos o no) (Fujigaki, 2015, p. 300).

El camino y el caminar son conceptos y acciones fundamentales en el pensamiento y en la forma de vida *rarámuri*. Según Isabel Martínez los *rarámuri* practican una cosmovisión del hacer -vivir, habitar y trabajar- y el camino viene a ser lo que articula el hacer mundo en sus mundos (Martínez, 2012).

El camino es un concepto que vincula a la persona con el cosmos, de la misma manera que es una expresión de tal relación. Caminar es una forma de existencia en el mundo, en este caso una forma de existencia colectiva. Caminar también es una práctica cotidiana. En el camino se transmite conocimiento, se construyen personas sociales en esta cultura. Los caminos serranos son una expresión de la alianza y de la acción social. Desplazarse por ellos es parte de la organización social de este pueblo. Moverse, como el Sol lo hace en la cúpula celeste y en el horizonte, es fundamental para la noción de vida social (Martínez, 2008, p. 153).

Dicho de otro modo, el camino es performance.

Para los *rarámuri*, animales, plantas y otras agencias -así consideradas desde su ontología- se incluyen en la categoría de humanos; mientras que los *chabochi* no pertenecen a la categoría de humanos (Pintado, Fernández, Morales 2015).

“Tú eres el diablo... los *chabochi* son el diablo, tú eres el diablo... aunque tú hagas el baile, el *yúmare* no es igual a que lo haga un *rarámuri*: pues desde que hay *chabochis* aquí no llueve y por eso hay que bailar” (Manuel, 20 de abril 2019).

Estas palabras las dijo Manuel, abuelo de una bebé fallecida, cuando acudí a un *yúmare*, celebrado en ocasión de la muerte de la niña de pocos meses de nacida.

La asociación entre *yúmare* y lluvia, así como el *teswino* y maíz, de la que hablé antes, se aclara en este y el siguiente testimonio.

De acuerdo con Anita, mujer *rarámuri* quien habita en el albergue de San Francisco de Borja, Dios no les da animales, pues ellos no le dan nada a él. También comentó que donde hay *rarámuri* sigue habiendo vida, pues donde no hay *rarámuri* tiembla, se seca la tierra:

Aquí no ha temblado pues habemos tarahumaras, pues yo digo y en otras partes como no hay tarahumaras tiembla y la gente se ha muerto. Luego cuando llueve la gente se ahoga y se muere pues no sabe. Los tarahumaras somos una raza pura (Anita, martes 19 de marzo 2019).

Dos cosas deben destacarse de estos testimonios. El hecho de que, desde la perspectiva de los pobladores originales, la presencia de los recién llegados es vista como un elemento discordante, toda vez que a ellos se atribuye el deterioro ambiental, por una parte. Y, en

segunda instancia, resaltaremos nuevamente el papel de los *rarámuri* como “cuidadores del mundo”, bajo su propia perspectiva.

De acuerdo con distintos autores como Ana Paula en *Los hijos de Riosi y Riablo* (2012), (Velasco, 1983; Acuña, 2008 y 2007; Lumholtz, 1981), los *rarámuri* se conciben así mismos como los pilares del cosmos. Ello implica que desde su ontología ellos perciben el papel que desempeñan a una escala mucho más amplia que el paisaje. La que contrasta con la idea bíblica de los otros, a quienes Dios bendijo con estas palabras: “Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptá sobre la tierra” (Biblia de Jerusalén, 1988, p. 11). El papel que desempeñan los rancheros y cristianos americanos (menones) es el de ser los dueños, tener el poder sobre la tierra por designio divino.

Los *rarámuri* por instrucción de *Onorúame* desempeñan un papel que permite mantener el equilibrio.

Desde el punto de vista del performance, esto puede entenderse como las reglas del juego (Schechner, 2006), lo que va ser determinante de la manera en que se gestan las relaciones interétnicas e inter-especies; algo semejante a aquello que Victor Turner llama el polo normativo.

Lo que colige a que en dicho entramado de relaciones que se establece entre los actores humanos como no humanos (animales), cada grupo (especie) hace mundos que se traslapan entre sí, dando forma al paisaje

De ahí que las relaciones interétnicas e inter-especies estén atravesadas por la categoría de ontología y la manera en que se gestan estas interacciones es a través del acto performativo. Sin embargo, mientras que estas relaciones entre los elementos que conforman el paisaje es ontológica, en el performance las ontologías se resignifican para fluir en la representación y dar lugar al encuentro, diálogo y convivencia.

Por consiguiente, el performance del paisaje se perfila como escenario y actores que son modificados y, a la vez, modifican. Son haceres o acciones que se insertan dentro del paisaje, es decir, unidad viva, en constante acción, hacer y movimiento

## CAPÍTULO II

### **Pintando el paisaje de San Francisco de Borja, Chihuahua**

Al llegar a San Francisco de Borja lo primero que te recibe es el paisaje. Llegué con mi familia y una estudiante de la EAHNM a casa de Ticha, que nos recomendó primero que nada ir a visitar el cañon de Namurachi, el rasgo del paisaje más explotado por la administración del estado, un rasgo distintivo del municipio convertido en mero objeto/atracción turística con actividades como conciertos, carreras, amenidades, etc. Excluyentes a cualquiera que no cuente con un boleto de ingreso.

Al llegar por primera vez a la entrada del parque ecológico del cañón de Namurachi; Primo, señor mayor de aproximadamente 80 años, nos cobró la entrada: 30 pesos. Había mucha gente que estaba de día de campo; música, trocas, grupos de gente conviviendo y comiendo carne asada.

Llegamos a una cueva grande en cuyo lado derecho se encuentra un nicho con un santito dentro sobre un altar en forma escalonada y con macetas blancas que traen flores de colores. Del nicho cuelga un collar. Unos pasos más adelante, también de ese mismo lado derecho de la cueva, sobre una base de piedra posa de frente una escultura de la virgen de Guadalupe que trae un collar que la gente le colgó y, del lado izquierdo una maceta blanca con flores. Del lado derecho de perfil hincado se encuentra otra escultura que en el mismo trato lleva collar de flores y a la que la gente le colgó también un collar de flores rosas y le pusieron una vela amarilla. En la parte inferior hay un cuaderno, un folleto y una rosa roja. Más adelante, en ese mismo lado hay otra escultura sobre una base de piedra de otro santo acompañado de flores que la gente misma le ha dejado. Arriba y girando a la izquierda a buena distancia hay una cruz de madera. Al fondo de la cueva, se encuentra el altar principal dedicado al padre Maldonado con un cristo en la cruz, flores y dos fotos del padre. Del lado izquierdo mirando al altar principal, chorros de agua caen de arriba de la cueva. Nos metimos debajo de la cascada participando de un acto que los turistas inconscientemente habían creado, un acto performativo que en ese lugar y momento parecía el acto más lógico, más humano.

Mientras afuera de la cueva se escuchaba la música, risas y olía a carne asada, adentro de ella los visitantes que en su mayoría vienen de la ciudad de Chihuahua o de Cuauhtémoc guardan silencio, ofrendan flores, rezan a diferentes santos y vírgenes que ahí están presentes, y

participan de la purificación del chorro de agua que desciende de la superficie de la cavidad rocosa. Por consiguiente, el acto performativo que se vive afuera es distinto al de adentro, en uno lo caracteriza lo lúdico, el esparcimiento y en tanto que el interior de la cueva representa para los rancheros de Borja lo devocional.

Después de este encuentro con el paisaje natural visitado en el rol de turista, retorné a la casa de la familia Caro, donde inició la experiencia etnográfica del paisaje íntimo de San Francisco de Borja; dicho en otras palabras, el acto performativo del antropólogo social. Si bien el etnógrafo o el antropólogo es un espectador, no lo es pasivo como podría serlo en una puesta en escena. Su presencia de un modo u otro resulta interactiva y es, por tanto, como lo señala Wagner (2019) aquel para quien los nativos inventan una cultura para que aquel, la describa. De ahí que siguiendo a Wagner (2019) y a Taylor (2003) podemos decir que todos somos en cierta medida antropólogos.

Mi primer acercamiento con Ticha y su familia se dio en la cocina. Me invitaron a sentarme en la mesa con ellos, estaban comiendo caldo con arroz y pollo del cual muy amablemente compartieron (como sus historias) conmigo, al terminar de comer me fui a dormir a la habitación que me tenían arreglada. Al despertar volví con la familia la cual seguía en la cocina y me uní a su plática, ahí hablé un buen rato con Noel y Dani mientras jugaba a ratos con Isaac, ellos estaban muy interesados en el por qué estaba en el pueblo.

A eso de las 6:00 salimos al patio de atrás de la casa pues el esposo de Ticha, Adán Caro salió a darle de comer a los animales, Isaac fue para allá y yo lo seguí. Orlando estaba ordeñando a la vaca. Las gallinas se hallaban dentro de un espacio cercado donde empollan y les sirven de comer. Adán comentó “nosotros vendemos los huevos que producen las gallinas y también los comemos en casa; con la leche de la vaca se hace la cuajada que es como el queso cottage” (Adán, 12 marzo 2017).

Además de las gallinas tienen un gallo, seis pollos que están separados del resto en una pequeña jaula para que los gatos no se los coman. También, un caballo que lleva su cabello trenzado, una yegua y una vaca negra que es la que ordeñan. Orlando dijo: “la vaca tuvo una cría y a los seis meses la vendimos, está cría no es de nuestra vaca es de otra” (Orlando, marzo 2017).

Noel, Alejandra y el niño Isaac se despidieron. Adán, Ticha y yo fuimos a la cocina a tomar un café y me dieron de cenar una gordita de cuajada. Después me fui a leer al cuarto que me

asignaron y al poco tiempo me quedé dormida. Con el pasar de los días, se fueron consolidando más los lazos con Ticha, Adán y su familia y extendiéndose las relaciones con los pobladores de San Francisco de Borja.

Es así como muchos rasgos o elementos del paisaje -desde ese primer encuentro- se manifestaron en lo particular como actores que se entrelazan con las diferentes agencias que pueblan el paisaje en su escala más amplia la región. Este imbricado arreglo de interacciones entre actores y agencias humanas y no humanas plantean el desafío de describir esto que debe partir de un accionar performativo de los actores con el paisaje.

La idea de retrato en términos artísticos nos remite, generalmente a una narrativa, descripción visual de los sujetos en este caso de las personas o de las agencias humanas; sin embargo, esta descripción monográfica debe ser entendida como algo más amplio que el simple retrato es decir se asemeja más a pintar un paisaje donde se describa este conjunto de actores y agencias.

Representa un desafío pues plasmar en un lienzo como haría un pintor a todos los diferentes actores y agencias requeriría en tener diferentes perspectivas de observación lo que se intentó lograr o alcanzar en estas líneas que presento a continuación, el cual parte de un paisaje geográfico más íntimo- doméstico como lo es la casa, el barrio para de ahí pasar al poblado, municipio y llegar finalmente a la región.

### **1. Casa, barrios y localidades como depósitos de la memoria**

La casa de Ticha y Adán es de adobe con techo de lámina y de una planta. Tienen calentador solar y VETV. Se entra por una puerta, directamente desde la calle, a un pasillo de cuyo lado derecho hay una sala y del izquierdo la cocina-comedor puesto que en el mismo espacio se encuentran distribuidos y acomodados el inmobiliario de ambos. En el centro se haya una mesa grande de madera para seis y ocho personas. En la esquina que se forma del lado izquierdo y en frente de la mesa está el refrigerador; mientras que del lado derecho de la mesa están la estufa, lavabo, repisas donde se guardan los utensilios de cocina y el microondas. Al fondo de la cocina-comedor se encuentra la recamara donde Ticha y Adán duermen la cual tiene un baño de lado derecho. El pasillo que divide la sala de la cocina- comedor conduce por un lado a un baño y por el otro a la bifurcación del pasillo hacia los dos lados. Del lado derecho se encuentran dos habitaciones donde se alojan las maestras y del lado izquierdo el

pasillo avanza, da un pequeño giro a la derecha y al fondo se topa con una puerta que da acceso a un patio, a una habitación del lado izquierdo y a un espacio del derecho donde Ticha plancha la ropa y hay un sillón en el cual Orlando duerme a veces cuando se queda en la casa de sus abuelos, pues las habitaciones están ocupadas por las maestras. En la parte de atrás de la casa hay un potrero donde resguardan a los animales y la pastura. El potrero a su vez se divide en dos partes o patios. El primer patio al que uno accede del lado derecho hay dos cuartos en uno está resguardado el caballo y la yegua y en el otro lo usan para poner los costales de pastura, herramientas de trabajo. En lado izquierdo está un cuarto donde tienen la lavadora y el calentador. El segundo patio es donde están la vaca negra, la becerrita, los pollos, gallinas y gallo.

En general la mayor parte de las casas son de adobe o de block con techo de lámina. Algunas de ellas cuentan además con un terrado; es decir una techumbre elaborada con vigas de madera, sobre la cual se coloca un firme de ladrillos que sirven de base a un apisonado de tierra, recubierto a su vez por una capa de “estuco”; es decir un encalado. En algunas de las viviendas, además se ha colocado una techumbre de lámina galvanizada. Algunas casas poseen únicamente techo de lámina, siendo pocas las viviendas que cuentan con un techo de losa de concreto. La mayoría son de una planta, sobresalen los calentadores solares con los distintivos del programa social por el cual fueron repartidos entre las localidades y las antenas de VETV o SKY mezclándose en el horizonte; tampoco puede faltar el ya común espacio atrás de la casa que funciona de potrero donde guarden los animales y la pastura. Las casas de adobe pueden ser antiguas o actuales, mientras que las de block son de época reciente. Esta descripción también corresponde a las diez localidades del municipio, como se presentará más adelante.

Las casas antiguas, de las que quedan apenas remanentes, fueron construidas con gruesos muros de adobe que alcanzan, al exterior, casi un metro de espesor, mientras los muros internos tienen un grosor de 60 cm. Se trata de la secundaria, la paletería y el hotel. Tanto la secundaria como la casa donde está la paletería son de una planta y las caracteriza un patio central (muralla) alrededor del cual se distribuyen distintos cuartos que, en el caso de la secundaria corresponden a los salones de clase. Mientras que en la paletería al lugar donde está localizado el negocio, la cocina y habitaciones. Además, en la misma casa quedan

vestigios de lo que fue un zaguán, así como los restos de los cimientos, de cantera labrada similares a los que se observan en la parroquia.

Con respecto a la construcción que alberga la secundaria, Elías Primo del Val Cano contó que ahí era la casa grande que usaban los generales de la revolución para descansar y llevar a los prisioneros para sacarles información sobre los jefes, las tropas o dinero (miércoles 12 de septiembre 2018).

El pueblo cuenta con una iglesia -misión de San Francisco de Borja del siglo XVII- cuya planta tiene la forma de la cruz latina (ver figura 1). Está construida de adobe, con cimientos de roca y el techo está hecho con vigas de madera. Dentro de la misión se encuentran tres entierros, dos reproducciones que representan a los misioneros asesinados por los indígenas Tomas de Zigaran y Francisco Labach.



Figura 1: Misión de Borja de San Francisco.

También tiene un hotel, cuya antigüedad supera los 200 años, que se localiza a una cuadra de la plaza principal en donde está la misión y una pequeña biblioteca pública.

Tanto la casa de la familia que me alojó durante mis estancias en San Borja, como las construcciones más antiguas se ubican en el barrio del Centro. También en este barrio se localiza la presidencia municipal. Además de varias tiendas de abarrotes, Disconsa, miscelanea, desponchadora (llantera), dos ferreterías, el centro de salud (CAS), el centro de rehabilitación y el centro comunitario, el cual tiene un área grande donde se llevan a cabo reuniones del pueblo y de la presidencia municipal, un baño, cocina y área de cómputo. También forma parte del Centro Comunitario la cancha de fútbol rápido y un salón, que tiempo después lo volvieron gimnasio, donde se imparten cursos de activación física. Además, San Borja cuenta con algunos pequeños restaurantes como el de Licha, Hamburguesas Natalia y el que está dentro del Hotel.

Al barrio de los Jacales (nombre oficial) también le llaman Ánimas porque está cerca del panteón, la ciudad dormida. Personas que viven en este barrio dijeron “este es el barrio más viejo, legendario, este era un barrio indígena” (Ángel, 6 de diciembre 2018). También comentan que por acá paso Francisco Villa, y había mucha gente de la zona entre sus filas desde generalas hasta soldados rasos (Anónimo, 6 de diciembre 2018).

El barrio Loma de Arco que está cruzando la carretera que va de Borja a Nonoava y es el camino por donde también se va a la localidad de Sahuarichi. le llaman Loma de Arco por qué era según lo que me conto Beto (27 de julio 2017) un habitante de la comunidad el lugar de los tarahumaras, tenían una virgen con el arma tarahumara que era un arco y ahí era donde se juntaban para las danzas.

En el camino que va al Cañón de Namurachi, una vez cruzado el río San Pedro, del lado izquierdo se encuentra el barrio Blanco y del derecho el de San Miguel que llega hasta tocar con la carretera Borja-Nonoava. La mayoría de las casas en el barrio Blanco son de block y techo de lámina sólo unas pocas de adobe. En algunas de estas casas habitan algunos *rarámuri*.

Aquí se construyó una capilla dedicada a la virgen de la Resurrección. El encargado de esta es Mario Villa; antes era Manuela, quien que la mandó construir y luego murió, pues ella la quería aquí en el barrio. Antes se bailaba en la iglesia del centro. Cada año en Semana Santa, el día de la resurrección bailan un grupo de matachines que son de este mismo barrio. Chepa contó: “antes cada barrio tenía su grupo de matachines, pero ahora sólo quedan dos: el de nuestra familia (Chepa y Chico) nosotros bailamos el 12 de diciembre, y los del barrio Blanco bailan en Semana Santa” (Chepa, 17 de abril 2019).

En el barrio de San Miguel, las casas más cercanas a la carretera son grandes, de dos pisos y los dueños vienen en temporadas de vacaciones, mientras que las ubicadas en las manzanas que dan al camino de terracería que va al Cañón de Namurachi son de adobe o block de un solo piso donde habitan permanentemente gente de ahí. También en este barrio habita desde hace ya tiempo una familia *rarámuri*, la de María Inés.

El barrio Santo Niño o Cotuchas es una colina a la que se llega cruzando el río San Pedro cuyo cauce se dirige a Santa Rosa y Guadalupe. Una vez cruzado el vado o el puente peatonal se divide en dos el camino, uno del lado derecho que sube a la capilla dedicada a la virgen de Guadalupe, donde hay casas hechas de block y techo de lámina y, otro de terracería del

lado izquierdo que baja y conduce a un conjunto de casas de adobe y block, donde habitan familias de rancheros. Antes de llegar a la capilla que está en lo más alto de la cima del lado izquierdo se encuentra una casa de *rarámuri* hecha de palos y cubiertas por un techo de hule y cobijas. Tiene un pequeño huerto donde siembran. Enfrente de esta choza es donde estudiantes y el arqueólogo Tobías García registraron un campamento temporal *rarámuri*.

Siete son los barrios aquí descritos que dividen el poblado de San Francisco de Borja, cuyos límites los establece el cauce del río San Pedro, siendo el más antiguo y de mayor extensión el Centro. Los barrios restantes son, los Jacales o las Animas, localizado al noreste; Bellavista o la Tijera, al norte; Loma de Arco, al norte; los barrios de San Miguel y Barrio Blanco, al poniente del río; y, finalmente, el Barrio de Las Cotuchas o Santo Niño, al sur. De ahí que la traza que presenta San Borja sea cuadrículada y uniforme cuyas calles principales están pavimentadas y algunas son todavía de terracería.

A parte del poblado de San Francisco de Borja, existen otros núcleos de población distribuidos en 10 localidades: La Esperanza, Teporachi, Santa Ana, Ojo de Agua, Guadalupe, Santa Rosa, Avendaños, Saucería, La Union, y Sahuarichi.

En la localidad de la Esperanza las casas de los cristianos americanos (menonitas) son de aluminio galvanizado, tienen una estructura tubular y son prefabricadas; requieren solo remaches y fuerza humana para instalarlas. Felipa -primera de las familias cristiana americana en llegar al rancho de la Esperanza- comentó: “el terreno lo compramos, pero la casa no es de nosotros sino del comité que nos pidió venir a la Esperanza. La mayor parte de los muebles tampoco son de nosotros; por lo que, si alguien más viniera a vivir a esta casa, la mayoría se quedarían aquí” (Felipa. jueves 17 de enero 2019).

En Santa Ana hay una iglesia que destaca por su arquitectura de tierra del siglo XVII, que a decir de la gente de ahí es más antigua que la misión de Borja (ver figura 2). Tiene una planta rectangular de una sola nave en un esquema en “C” con la sacristía la cual se localizada al norte del santuario y la capilla bautismal en la misma orientación. En su interior se pueden observar pinturas, esculturas y elementos constructivos muy propios de la región y la época colonial como el techo de vigas de madera. Existe en esta misión un atrio delimitado por un muro de piedra antiguo construido a la manera de los que levantan los *rarámuri*, que aloja las lápidas del cementerio original y la pila bautismal (S.XVII) ubicada a unos escasos metros del acceso al templo.



Figura 2: Iglesia de Santa Ana, Municipio de San Francisco de Borja, Chihuahua, 2017.

También en Tepórachi hubo una iglesia antigua -al parecer, más reciente que las otras dos- de una sola planta y construida de adobe con cimientos de roca. A diferencia de las otras dos, esta iglesia está en ruinas, derrumbándose.

Tanto la cabecera municipal como la localidad de Tepórachi se dividen internamente en barrios. En el caso de Ojo de Agua, aunque nace siendo un barrio de Santa Ana, la gente que habita ahí lo considera como otra localidad más. Además, en Santa Ana existió un barrio que se conoce como “La Boquilla” del cual sólo quedan las tapias de las antiguas casas que ahí se construyeron y los vestigios de pintura rupestre en las paredes rocosas de una de sus cuevas.

Teporachi conserva todavía su nombre en lengua indígena, como me comentó Margarito Gutiérrez (2 de agosto 2017), uno de los pobladores de más edad de la localidad. El nombre se lo pusieron porque por allá arriba hay un lugar de peñas boludas, de ahí que le pusieran “piedras bolas” en su lengua y es donde habitan actualmente el mayor contingente *rarámuri* en el municipio.

En esta localidad también encontramos la marcación territorial de barrios. Son tres los barrios el Pinito, la Presa y el Centro; en “El pinito” es donde vive Arturo el comisario ejidal y Raúl, es un “barrio mestizo” en palabras de Raúl, en “La presa” es en donde habitan en su mayoría *rarámuri*, por lo que es un barrio indígena; ahí es donde habita el *siríame* o gobernador indígena. Hay una capilla en la que el 12 de diciembre bailan matachines los *rarámuri*.

Los rancheros (mestizos) también tienen su fiesta patronal en la localidad de Teporachi que es el 3 de diciembre dedicada a San Francisco Javier. “La gente dona algo en beneficencia a

la iglesia, hacen misa y tienen una tómbola en la que pagas 10 o 5 pesos y puedes ganar algo de la lista de cosas que previamente se donaron. Antes hacían jaripeos y coleaderos, pero ya no. Se hacían en un corral atrás de la iglesia más nueva” (Cándida, 2 de agosto 2017).

Otro de los barrios importantes es el del centro donde se ubican las ruinas de una iglesia que al parecer fue construida tiempo después de la de Borja. Junto a esta se encuentra el viejo cementerio. Cándida, vecina de esta localidad, comentó que “la iglesia de allá arriba es histórica es del tiempo de los tarahumaras” (Cándida, 2 de agosto 2017). Algunos vecinos de Teporachi han pedido que se reconstruya la iglesia, pero en su lugar han optado por construir una alterna. Cándida nos platicó de todo el trabajo que les costó hacer esta iglesia pues primero construyeron una y se las tumbaron. A ella le pesa mucho que hayan tirado esa iglesia puesto que los barrotes los trajeron de la sierra arrastrándolos y habían logrado juntar 70 láminas para poner el techo. También dijo que Vicente Meléndez y Vidal Parra Vereza trajeron más de 18 pies arrastrando con burros y fustes de madera que les amarraron. Utilizaron piedras de la iglesia antigua para hacer el arco. Compraron un becerro que rifaron para poder juntar más dinero y así poder enmendar y reforzar las paredes por dentro. Vinieron unas trabajadoras sociales de Chihuahua a ayudarles con la gente para poner el piso, pues no tenían tabla roca, era pura lámina. Llegó una máquina de la presidencia. A todo esto, agrega:

si yo estuviera no hubiera dejado que la tumbaran. Vicente Nevárez era el presidente municipal que tiro la iglesia. Vino hacer una junta; la gente le dijo que la capilla había que arreglarla, viene el agua, hay goteras; ahora está peor que la de antes. Dijo el presidente yo les ayudo arreglarla o hacemos otra. Una persona dijo que no sirve que la tiren y hagan una nueva y de pronto salió que iban hacer una nueva. Me fui a Estados Unidos y cuando volví ya la habían tumbado. Láminas trozadas, el arco de cantera de piedra de la de allá arriba estaba perdido, todo se fue en el escombro (Cándida, 2 de agosto 2017).

Con respecto a las casas Cándida nos contó “cocinábamos en chimeneas e íbamos al río a lavar la ropa pues no había agua en las casas” (Cándida, 2 de agosto 2017). Durante nuestros recorridos y visitas a la localidad de Teporachi pudimos observar que los calentadores solares eran de color verde, también había unas cuantas antenas de Dish que rompían con las cotidianas de VETV.

El barrio más antiguo de Santa Ana es “La Boquilla”, el cual está presente en la memoria colectiva de los pobladores, puesto que dicen su gente que fue ahí donde se edificaron los primeros cimientos de lo que iba a ser la misión de San Joaquín. Sin embargo, al final, decidieron construirla y levantarla en donde se encuentra actualmente. “La Boquilla” fue un

predio de temporal y de riego; tenían una acequia que ayudaba a 14 personas que trabajaban ahí pues el río regaba toda la tierra. Zulema dijo que ella vivió ahí hasta los siete años. El barrio se graba en la memoria de cada uno de los actores que la habitan; la actúan y, por lo tanto, la hacen (ver figura 3). Quien llega la hace suya como el caso del papá de Clementina Prado quien dejó su profesión de seminarista para casarse con una muchacha de la Belisario Dominguez. Construyeron su casa cuando ya había dos casas del lado izquierdo de la cueva que tiene vestigios de pintura rupestre de las cuales hablaremos en un capítulo subsecuente y donde vivió un *rarámuri* José María Chema. No fueron los primeros en habitar ““La Boquilla”” como nos contó Cruz Soto Mendoza, el comisario ejidal de Santa Ana (miércoles 27 de febrero 2019).



Figura 3: La Boquilla, Santa Ana, San Francisco de Borja, Chihuahua, 2018

Clementina Prado platicó que en “La Boquilla” nació y que ahí vivieron sus abuelos con sus papás. Por tal motivo, “La Boquilla” es su casa natal, su primer universo que sigue habitado por los recuerdos de los seres dominantes que reinaron en ese lugar. Presentamos aquí su testimonio:

Para mí fue una vida muy bonita. Ahorita ya no está como cuando yo vivía, había muchas labores. Mis papás plantaron árboles frutales, sembraron trigo, maíz, plantas de hortaliza. Se criaban gallinas, patos, cóconos. Paseábamos mucho a caballo, contemplábamos todo tipo de animales que se criaban ahí, los becerritos de pocas vacas. Había ganadería en pequeño. Era muy bonito verlos nacer y crecer. Disfrutamos mucho de la familia abuelos, primos que se reunían ahí. Nos inculcaban buenas ideas los abuelos y papás, el amor a Dios, la importancia de salir adelante en lo que fuera posible. No tuvimos la oportunidad de estudiar mucho, sólo una de nuestras hermanas hizo carrera porque en este municipio no había los medios que contamos ahora. Mi mamá era modista y nos compartió su saber. Yo también desde los 17 años me dediqué a la costura en forma lírica no estudie. Después me case y seguí cosiendo ropa ajena y así me pase la vida y con la alegría de mis hijos 4 hombres y dos mujeres y mi esposo (Clementina, 23 julio 2019).

No había luz ni agua en “La Boquilla”. Clementina y Socorro, se mudan a Ojo de Agua en 1959, que es donde viven en estos momentos, debido a que el río crecía mucho y no podían cruzarlo. Al respecto, Socorro contó “cuando el río crecía pasábamos a los chavales a caballo y cuando bajaba el río poníamos piedras para pasar; duraba mucho ese tiempo”. Toda una proeza que me consta pues cuando me llevaron Chelo -mamá de Zulema- y la secretaria de presidencia seccional a conocer las pinturas y el barrio tuvimos que poner piedras y apoyarnos con palos largos como si fueran un bastón para ver donde podíamos pisar, no caernos y así poder cruzar al otro lado tanto de ida como de vuelta. Zulema recordó: “cuando era chiquita encontraba muchas piedras de pedernales y me decían que eran de los apaches o de los indios” (Zulema, 23 julio 2019).

Por todas las historias se puede inferir que venían familiares a “La Boquilla” a cada rato, algunos se quedaban a vivir por un tiempo y luego se iban.

Todas esas casas fueron abandonadas, dejando ahí muebles, objetos y pertenencias. La organización de las casas es la de un patio central y alrededor de este los cuartos. Clementina comentó que había un zaguán. Para los Abuelos, la mamá y Zulema, “La Boquilla” más que un cuerpo de vivienda es su primer universo, albergue y cuna. Recordando a Gastón Bachelard, “habitar oníricamente la casa natal, es más que habitarla por el recuerdo, es vivir en la casa desaparecida como lo habíamos soñado” (1975, p. 47).

La casa de Martina y Sabas González es una de las más antiguas de Santa Ana, que se encuentra a un costado de la iglesia. Para Socorro estas casas son las edificadas en la manzana frente a la clínica. También él mencionó la casa donde vivió Leopoldo Martínez donde estaba la primera tienda. A su vez, el abuelo de Zulema, comentó que “en ese tiempo sólo tenía él troca” (23 julio 2019). Además, existía un barrio indígena allá por el mezquital.

El mezquital está enfrente de “La Boquilla” al otro lado del río. Hay casas que se construyeron después del posible asentamiento de alguna tribu. Al respecto Socorro dice: “Se supone que si hubo una tribu que ahí vivió, pues había agujeros que hacían ratas y sacaban unas canicas muy bonitas por eso se cree hubo gente ahí” (Socorro, 23 julio 2019).

A los abuelos de Zulema les platicaban los señores, la gente de más edad que conocieron “más allá del Mezquital por allá bajaban la madera del templo para la construcción del templo de Santa Ana, había bosques ahí muchos años atrás” (Socorro, 23 julio 2019).

Socorro construyó con sus propias manos la casa de Ojo de Agua e hizo tres norias que tienen agua. Su casa la conforma un patio central interno que llaman la “muralla” y alrededor de este los cuartos. Enfrente de la casa tienen un huerto donde hace 23 años puso sus cinco nogales que le dan fruto; tiene un peral injerto con perón y el día que los visité había sembrado maíz. También tiene un tras corral y machero donde ponían los caballos.

Yolanda Caro, vecina de Santa Ana, contó que antes había mucha gente, estaba muy poblado, había 100 niños y ahora no quedan ninguno; somos puras personas mayores viviendo aquí. La gente se está yendo. En la primaria había 6 grupos, 2 para cada maestra, ahora los pocos niños que hay van a Borja a la escuela. Yolanda dijo:

No hay niños que den alegría y vida al pueblo. Cuando era chica muchos niños venían de “La Boquilla”, ahí hay una casa que la dejaron caer y no sacaron muebles, ni nada. Los hijos de la gente que vivía ahí se fueron para Chihuahua. Mucha gente me ha dicho que han agarrado cosas, cuando se empezó a caer los techos. Había una máquina de coser con toda la tierra bien viejita. Antes lavaban en el río, se juntaban las mujeres a lavar, ahora todos tienen lavadoras. Muy pocos se juntan pues ahora tienen televisión y se ponen a ver la novela (Yolanda, 5 de marzo 2019).

La abuelita de Yolanda decía que la iglesia estaba en “La Boquilla” y en la plaza era el panteón. Yolanda de niña conoció que aquí en la plaza era el panteón. Todavía se pueden ver las lápidas con letras muy grandes detrás de la plaza donde era el panteón. Ella conoció la iglesia cuando el coro estaba afuera hacia el lado de la plaza y lo tiraron debido a que “ladeaba la iglesia lo que va abajo apoyando las vigas y están dobladas porque ahí estaba el coro” (Yolanda, 5 de marzo 2019).

Otras casas antiguas son las de la familia Tapia Ochoa localizadas en el camino de terracería que va de Santa Ana a Guadalupe. Son cuatro casas pegadas y una más pequeña separada de las otras. Las cinco casas son de adobe y dos de ellas tienen zaguán (primera y tercera casa). La segunda también tenía, pero lo taparon para construir un cuarto. Tienen cocedor. Además, el interior de cada uno de estos hogares se organizaba a partir de un patio central y, alrededor de este los cuartos. Eusebio Tapia Hernández proporcionó la información de quienes vivían ahí: en orden de derecha a izquierda la primera era de Filemón Tapia Ochoa, la segunda de Jesús Tapia Ochoa; ambos hermanos de su abuelo Concepción Tapia Ochoa, quien habitó en la tercera casa y, en la cuarta, su papá Marcial Tapia Carrasco y, en la despegada, Jesús Tapia Carrasco hermano de su papá. Eusebio Tapia Hernández contó “era una labor llena de alfalfa

cuando vivían mis abuelos. Todo era regadío, estaba bien bonito. Estaba lleno de pájaros” (Eusebio Tapia, domingo 20 de abril 2019). Cuando estuve tenían duraznos, mezquites y una higuera. El papá murió de 75 años había muchos niños para abrir una escuela. Tienen una pequeña capilla en honor al Santo niño de Atocha que se edificó por una promesa de sanar pues el bisabuelo de Eusebio sufría de anginas y en efecto sí se salvó. Del mismo lado de la capilla había un montón de piedras apiladas que antes tenían una cruz, pero el viento se la llevó. El motivo de que estén en ese sitio es debido a que mientras el bisabuelo de Eusebio trabajaba con una yunta de güeyes, un aguacero se soltó. Iba a desprender a los güeyes cuando un rayo le cayó y lo mató con todo y animales. Al igual que otros lugares estas casas fueron abandonadas. Eusebio tenía 25 años cuando la familia dejó estas casas, ahora él reutiliza este terreno para echar pastura y soltar a sus animales.

A las afueras de Guadalupe hubo un caserío llamado los Cuervitos. Este inició siendo un rancho que fundó el señor Jorge Cerros, abuelo de Eleazar Cevallos Cerros, localizado a un lado del barranco Blanco que es donde hay una acequia y pasa un arroyo. Se le conoce a ese lugar con el nombre “los Cuervos”, pues en los barrancos hacen nidos los cuervos. En ese nicho además de los cuervos había tecolotes y variedad de aves. Jorge venía de fuera, compró el terreno a un tal Ramírez, y construyó su casa. Rosa Ema Guerra Miranda, esposa de Eleazar, dijo sobre Jorge: “hablaban que era Nepache<sup>20</sup>, allá por Nonoava”. Por la tabla que había en la entrada de la casa de Jorge supimos que tiene más de 100 años. Jorge tuvo 9 hijas y todas ellas vivieron ahí, edificaron su casa a unos cuantos metros de la de su papá. La de Máxima, mamá de Eleazar, era de las más retiradas y se levantó junto a un pino. Rosa vivió 9 años en la casa de su suegra. Era un lugar donde se dedicaban al ganado; cada quien ordeñaba sus vacas, hacían leche cuajada y queso. Eleazar platicó que “en tiempos de lluvias el río crecía mucho y no podíamos cruzarlo, veníamos a la primaria de Guadalupe a pie, éramos como 18 alumnos de ahí” (Eleazar, miércoles 10 julio 2019). Eran familias muy grandes que empezaron a migrar hacia el año de 1975, en busca de mejores condiciones de vida, hasta quedar completamente abandonado “los Cuervitos”. Rosa comentó “esto era un rancho que se quedó sólo sin avanzar como pueblo” (miércoles, 10 julio 2019). Todos los que vivían en “los Cuervitos” se fueron a una misma colonia a la Agrícola San Antonia de

---

<sup>20</sup> Aunque no aclaró el significado de esta expresión, da a entender que era Apache. Posiblemente el término es una combinación de Apache y De'né, que es el etnónimo empleado por algunos representantes de este grupo que actualmente viven en Chihuahua

Cuauhtémoc. Hay una capilla dedicada al Sagrado Corazón de Jesús que todavía la familia de Eleazar, en su día le celebran, aunque sólo sea yendo a rezar el rosario. Aunque de su casa natal sólo quedan ruinas, él continúa habitándola a través de los recuerdos y la memoria. Cada uno de sus reductos fue un albergue de ensueños que ha particularizado hábitos peculiares de ensueños (Bachelard, 1975: 46). Permanecen los valores y la memoria de la casa natal pues él sigue habitando el lugar al usarlo como terreno donde pasta su ganado. Las sillas que eran de su abuelo al arreglarlas adquirieron una resignificación a través de la reutilización de las mismas en el hogar de Rosa y Eleazar, pues estos objetos reconfiguran a través del espacio, el lugar y, por consiguiente, la identidad.

Otro de los lugares interesantes que forma parte de la memoria colectiva de los pobladores es Franco. Al igual que “La Boquilla” y los Cuervitos, Franco fue abandonado y sus tierras han sido reutilizadas para albergar el ganado.<sup>21</sup> Ubicado en los límites territoriales del Municipio de Belisario Domínguez y San Francisco de Borja, restos de casas de adobe y piedra, y un salón escolar (escuela primaria) guardan la memoria de familias grandes de 12 hijos (Manríquez, Granillo, entre otras), e historias de abigeos (ladrones de vacas) que ahí acontecieron. Las casas estaban organizadas en su mayoría de la siguiente manera: alrededor de la muralla (patio central) se ubicaban los cuartos y la cocina. Algunas de las casas tenían su Zaguán (3 casas). En la casa de los Granillo, donde vivió Severiano, uno de los cuartos estaba hecho de piedra y los otros de adobe.

Además, observamos varios corrales de piedras circulares donde aretean y vacunan a los animales. Llamó mi atención el que estaba conformado por dos círculos de piedra, uno más grande –corral para vacas- y el otro, más pequeño -chiquero para los becerros-. Efraín Lucero explicó que ponen a los becerros en el chiquero para que no mamaran y poder así, en las mañanas, ordeñar las vacas (miércoles 31 de julio 2019). Efraín los sigue usando.

Otro aspecto que comparte con “La Boquilla” y los Cuervitos es que se fundó junto a un arroyo cuyo nombre es el mismo que el sitio. Efraín comentó que “todo el año aquí hay agua y corre hacia abajo, pero hacia arriba que es de donde, venimos está completamente seco” (miércoles 31 de julio 2019). Cuesta abajo del arroyo nos encontramos con varias cuevas

---

<sup>21</sup> Cabe aclarar que actualmente Franco es ejido de Avendaños. Una parte del ejido está en Belisario Domínguez y otra, en San Francisco de Borja. Efraín Lucero (miércoles 31 de julio 2019) nos informó que este sector de Franco paso a ser ejido de Avendaños hace 23 años y al sectorizarlo les tocó a cuatro familias, Lucero, Trini, Tapia y José María González. Son 500 hectáreas. El ejido de Avendaños se hizo en 1963.

donde habitaba gente pues en ellas se aprecian restos de comida y cenizas. Entre las maravillas de la naturaleza de este lugar destaca un encino que creció tanto que su raíz desde arriba vino a reventar la peña. También hallamos un nicho o cuevita muy pequeña con dos santitos, una cruz de madera, flores, porta velas y veladoras. Efraín dijo que “antes la gente de Franco venía a celebrar aquí el día de la Santa Cruz” (miércoles 31 de julio 2019). Continuando el andar río abajo llegamos a un manantial “Agua de chicle”<sup>22</sup> donde había restos de los cimientos de una casa de dos cuartos y un cocedor en las peñas hecho de piedras. Restos de humo y soquete cubren las rocas. Del otro lado, junto al manantial, la peña está repleta de pencas de miel y de panales de abeja. Efraín comenta que “los que vivían aquí sacaban mucha miel” (miércoles 31 de julio 2019). Tuve la fortuna de platicar con Severino quien nació, se crió y vivió un tiempo cuando era chamaco en Franco. Él comentó “era un pueblito que estaba habitado por gente con familias, 20 o 15 casas, no me acuerdo bien; como unas 8 viviendas creo. Había primaria; estuve como a los 4 años en la escuela” (Severino, miércoles 31 de julio 2019). Luego se mudó con su mamá a Ojo de Agua en Santa Ana.

Un detalle interesante que comparten estos lugares es que por un lado el rancho o las primeras casas se construyeron en el valle junto al arroyo o río y en lo alto de las peñas, donde suele haber cuevas que habitan o habitaron los *rarámuri*, que trabajaban para las personas de esas casas o ranchos.

Un patrón en la organización de las casas antiguas heredadas de las construcciones de las haciendas y que éstas, a su vez provienen de las edificaciones conventuales, son la muralla (patio central) alrededor del cual se distribuyen los cuartos o habitaciones. La muralla funge como espacio de reunión social, intercambios y relaciones; mientras que en los cuartos transcurren los momentos de intimidad. En la misma casa hay relaciones de oposición representadas a partir de la producción del espacio (ver figura 4).

---

<sup>22</sup> Nombre con el que identifican ese lugar.



Figura 4: Muralla Hacienda de las Cieneguitas, 2017

Otro elemento que comparten las casas viejas, ranchos y haciendas es el zaguán. Samuel comentó: “era una zona de descanso antes de entrar a las demás habitaciones, cuando venían del campo [...], había diferentes economías, algunos tenían bien adornados los arcos cubiertos de cantera. Tenían que ver con el gusto. Los zaguanes es un aspecto también de las casas antiguas. Las haciendas siempre tenían su capilla, adentro o afuera, pero todas lo tenían. Algunas haciendas tenían torres de vigía para avisar y vigilar las tierras” (Samuel, 4 de abril 2019).

Por otro lado, en muchas de las casas y ranchos encontramos que tienen cocedores hechos de tierra que los utilizaban y usan hasta hoy en día para hacer pan o gorditas de cuajadas (Rosa, miércoles 10 de julio 2019).

Por otra parte, durante nuestro trabajo de campo recogimos varios testimonios, historias de vida que dan cuenta de ese paisaje íntimo, pero también de cambios, desarrollo o modernización.

Al respecto, Beto Torres de la cabecera municipal de San Francisco de Borja comentó: “la vida de aquí era muy distinta a la de ahora, había mucha necesidad y pobreza. Los hombres ricos andaban muy descuidados como el pobre y ahora los pobres tienen cosas favorables. La vida era muy triste para el pobre. La gente vestía muy remandado. Cuando iban a lavar la ropa se esperaban envueltos en una sábana para esperar que se secará” (entrevista Beto Torres, 24 enero 2019).

Socorro del Val, también del poblado de San Borja, relató lo siguiente:

Cuando yo era chica la vida era muy diferente a la de ahora. No había agua potable, luz, ni carretera, la escuela era solo de primaria. Antes íbamos al río a traer agua, a lavar el nixtamal y la ropa (parte de socializar) y luego venían a moler el nixtamal. Era un sacrificio pues lloviera o nevara, el agua estuviera cuajada íbamos así a lavar al río. Hacían un pocito, acarreaban el agua en unas barricas que se las ponían al burro y de esa forma ya no iban hasta el río a acarrearla. También era costumbre secar la carne al aire libre. Cortaban pedazos largos, les ponían sal y las colgaban a lo largo como se hace con la ropa al aire libre y así se secaba. La carne de cerdo la adobaban con chile colorado. Cuando llovía hacíamos casitas como las de adobe con la tierra. Mi mamá me platicaba que antes se escribían cartas entre los enamorados y que ella (mamá de Socorro) apesaba con una piedra la carta para que mi papá fuera a sacarla (Socorro, 4 de marzo 2019).

Manuela Medranda, mujer alegre y optimista de la localidad de Sauceria, contó que antes trabajaba mucho la mujer, ahora es más sencillo. Hacen menos cosas gracias a los avances en el municipio. “La vida de la mujer es trabajosa. La mujer trabaja mucho si quiere” [Fue regidora en el periodo 2010-2013...] Antes no había regidoras, los puestos antes eran de puros hombres” (Manuela Medrano, 4 de marzo 2019). Ella hizo muy buenas amistades y conoció a gente nueva cuando desempeñó este cargo. Con Olga, Estela, Socorrito y Rodrigo Meraz, trabajó muy a gusto. Platicó que antes se levantaba a las 6:00 am a ordeñar la vaca, lo cual lo hizo con frecuencia hasta el 2001. Ordeñaba la vaca, hacia jamoncillo, gorditas de cuajadas, asaderos de nixtamal con cuajada. Cuando todavía vivía con sus padres de 1975 a 1983 en Santa Ana, no había lavadoras y ella lavaba la ropa. Cuenta “yo lavaba mucho con frío y aire pues no tenía lavadora en casa de mi madre y luego ellos ya tuvieron. Cuando llegué aquí a Saucería no tenía, pero pronto me compraron una lavadora” (Manuela Medrano, 4 de marzo 2019). También elabora cajeta, embaza duraznos, hace mermelada de durazno y jalea de membrillo. De niña jugaba mucho. Al respecto comentó: “Antes querían jugar y no tenían con qué, y ahora ya ni juegan pues tienen la tecnología” (Medrano, 4 de marzo 2019). Carmen Molina, promotora de salud, quien vive en Avendaños, platicó que en el arroyo que cruza Avendaños “llegamos a lavar pañales. Los desechables todavía no los hacíamos de franela y los lavamos en el agua corrediza. Hay un pozo, le dicen la Noria, todavía está” (Carmen Molina, 5 de marzo 2019). Su esposo lo limpia cuando va sembrar. Ahora no está limpio, nos dijo. Además, cuando llegó ahí no había agua potable ni luz; con mechas y petróleo se iluminaban. Para ella Avendaños “es un pueblo olvidado”, pasa una administración y nada. Se juntaron en el círculo de la amistad, le arreglaron el salón y lo

pintaron. Apenas tres periodos presidenciales para acá, los han apoyado. Los sábados a las 2:00 pm les da el padre la misa dominical.



Figura 5: Oralia y Lidia Torres, 2018

Lidia y Oralia Torres, hermanas que viven y cuidan la hacienda de Agua Caliente, contaron: “todos los árboles se secaron y ya no hicieron nada (ver figura 5). El rancho está de pie por nosotras” (6 de marzo del 2019). Raúl, sobrino de Lidia y Oralia, tiene unas vacas y visita a las tías cada 15 días, pues les lleva pastura a sus animales. Por eso cuando llegamos estaban viendo una novela Martina Rodríguez, esposa de Raúl y Oralia. Oralia tiene 32 años viviendo en Agua Caliente. Lidia y Oralia contaron: “cuando teníamos la huerta levantábamos y se vivía muy bien, muy a gusto” (6 de marzo del 2019). La gente dejó de fumigar los manzanos y se murieron, en la hacienda todavía un tiempo más siguieron fumigando y por eso Lidia se enfermó. En Agua Caliente fallecieron sus papás; su padre en la misma hacienda y su madre en Chihuahua a los 97 años. La mamá de Lidia y Oralia, Inés Vaca Chávez, “todavía a sus 97 años bajaba a lavar y a bañarse al río. A ella nunca le gustaron las aguas termales y no se cuidó bien; se mantenía tomando soda, tenía amigos que tomaban mucho, era muy mal hablada, disparatera y muy sincera. Lo que sentía, lo decía” (Lidia, 6 de marzo 2019). Lidia muy buena, platicadora, muy servicial. Ella siempre tiene los sartenes llenos de comida pues llega gente y les da de comer. Siempre hace tortillas. Oralia dijo “yo me levanto muy temprano volteo a ver para todos lados, agarro mi andadera y me voy a desayunar” (Oralia, 6 de marzo 2019).

Lucila Martínez Mecías (mamá) y Cinthia Chávez (hija), quienes viven en la localidad de la Esperanza, contaron “antes lavábamos en talladores de cemento, luego empezamos a poner agua en tanques y cuando llegó la luz usamos las lavadoras” (Lucila, 4 de marzo 2019).

Lucila compartió: “yo ayudaba a sembrar las tierras a mi papá, quien jalaba con un burro un tronco y yo detrás de él y del burro. En un baldecillo llevábamos semillas de maíz y frijol y las echábamos a la tierra conforme avanzábamos” (Lucila, 4 de marzo 2019). También compartieron: “cuando estaba ya crecida la caña del maíz la cortábamos con una hoz y cuando la mazorca estaba seca le quitábamos la hoja y de la misma hacíamos hojas para los tamales. La mazorca se cocía, y de ahí se hacía el nixtamal para hacer las tortillas y finalmente se molían” (Lucila y Cinthia, 4 de marzo 2019).

Ernestina Medina Parra, quien nació el 7 de noviembre de 1962 en Sauceria y actualmente vive en la Unión, compartió que antes la mujer trabajaba mucho en la casa; como no había agua potable acarreaban agua en baldes y en los burros. “Se nos terminaba en el arroyo de aquí abajo e íbamos para más abajo, llenaban las barricas y hacíamos el nixtamal; ordeñábamos las vacas y hacíamos cuajadas” (Ernestina Medina, 4 de marzo 2019). También nos indicó por dónde pasaba el camino antes: “Aquí abajo (debajo de su casa a un lado del arroyo) pasaba el camino a Chihuahua cuando no había carretera” (Ernestina Medina, 4 de marzo 2019). Ahora la carretera va a un lado arriba de su casa.

Sin duda alguna, uno de los cambios más fuertes e importantes que vivió la población de San Francisco de Borja fue la construcción de la carretera -terminada en la década de 1990- que unía al poblado con el paraje de El Mirador, localizado sobre la autopista Chihuahua-Cuauhtémoc, la cual abordaremos en el siguiente capítulo.

Anteriormente todos los caminos eran de carreta o de herradura, los que eran aún transitados hasta la década de 1970, muchos considerados ramales del Camino Real.

El poblado de San Francisco de Borja se une a las comunidades por medio de caminos de terracería, principalmente, aunque hace apenas dos años fue concluida la carretera asfaltada que conduce al poblado de Santa Ana.

Por cuanto, a los transportes, no existe en el pueblo servicio de taxi u otros medios públicos. La forma para trasladarse a las ciudades vecinas de Guachochi y Chihuahua son las tres corridas de autobuses que persisten hasta la actualidad, donde San Francisco de Borja es apenas una estación. No cuenta con una terminal de autobuses ni con algún otro medio de transporte como no sean los vehículos particulares. Hasta 2019, existían al menos dos corridas más y, por algún tiempo, hasta 2015 en que concluyeron los trabajos de construcción de la carretera a Nonoava, existía una corrida diaria de Chihuahua a Borja en un autobús que

era conocido como “El tarahumarita”. Durante mi estadía en campo cinco o seis corridas diarias de Guachochi a Chihuahua pasaban por el municipio.

Otro de los sucesos más importantes que transformaron la vida de los habitantes de este municipio fue la llegada de la luz. Al respecto Victoriano Molina cuenta lo siguiente:

Antes no teníamos luz, no había luz, no teníamos carretera. De la luz no recuerdo que año vino, lo que si recuerdo es que día vino. Llego un día muy conocido. Pues llegó el día de la luz, eso si no se me olvida porque había una casa donde acostumbraban rezar un rosario para el día de la virgen de la luz, yo creo y estábamos esperando a que llegara la hora del rosario y no había luz, había puras cachumbas que se usaban antes de petróleo (...) cuando de repente, ya tenían instalada la luz en esa casa, yo también ya la tenía instalada aquí. En este barrio no más había, yo creo tres casas que la teníamos instalada. La luz llegó el día de la luz, pues había muchos chavalitos, yo ya estaba grandecillo, yo ya estaba casado cuando llego la luz, yo ya tenía instalado aquí, no más tres casas sabíamos que teníamos instalado la luz y teníamos luz con una planta que había en una tienda que está acá abajo junto a un lado de la iglesia se ha fijado que hay una como que se nota que hay tiendas, pero están en ruinas. En esa esquina están las ventanas y puertas sin vidrios, era la tienda más grande que había aquí y ahí tenían una planta y esa planta era la que alimentaba la luz y yo ya la tenía y no muy fuerte pues era planta no muy grande y estamos ahí cuando de repente llego la luz, andaba la chamacada jugando allá afuera entre la tierra como jugaban antes, muy contentos porque había un foco afuera de la casa y alumbró afuera también pero ya tiene muchos años ya que llegó la luz yo creo más de 40, como unos 40, yo creo (Victoriano Molina López, jueves 13 de abril del 2017).

En la cabecera municipal todas las viviendas cuentan con servicios básicos de suministro eléctrico, agua entubada, drenaje, mientras que en las comunidades, aunque en su mayoría se cuenta con estos servicios, existen aún carencias. Según Data México, el 6.54% de la población en San Francisco de Borja no tenía acceso a sistemas de alcantarillado, 2.01% no contaba con red de suministro de agua, 5.03% no tenía baño y 3.9% no poseía energía eléctrica.

Por cuanto al acceso a Internet, si bien se supone que el 80% de los hogares cuenta con el servicio, este se limita a la cabecera municipal y es deficiente, debido a la falta de infraestructura.

A pesar de esto, es común ver a jóvenes con su celular, entre 6:00 y 8:00 de la tarde, sentados en la banqueta o en un tronco grande afuera del local “Por un San Borja Mejor” haciendo uso del servicio de wifi que, de manera gratuita les brinda este espacio.

Existen tres unidades de salud, siendo la principal el Centro Avanzado de Salud (CAS) de San Francisco de Borja. Del total de población, apenas 92 personas carecen de acceso a algún servicio de salud o derecho a habiencia. A nivel municipal, se calcula en un 9.2% el total de personas que carecen de acceso a la salud.

Las otras dos clínicas, atendidas por médicos residentes, se encuentran en las comunidades de Tepóráchi y Santa Ana. El médico residente de Tepóráchi acude un fin de semana de cada mes a la localidad de Sahuarichi para dar consulta a los pobladores. Mientras que la clínica ubicada en el poblado de Santa Ana atiende a Avendaños, Ojo de Agua, Guadalupe y Santa Rosa.

No existen consultorios privados en las localidades, apenas hay uno dental, en el barrio del Centro en el poblado de San Francisco de Borja.

Con respecto a la educación, esta comprende los niveles de preescolar a bachillerato. Cuenta en total con diez escuelas, de las cuales cinco corresponden a Preescolar (*Kindergarten*); dos de ellos en la cabecera. Los restantes se encuentran uno en Guadalupe, otro en Tepóráchi y uno más, que no prestaba ya sus servicios, en Santa Ana. Cuenta con tres escuelas de educación primaria, dos en la cabecera y una más en Tepóráchi. A ellas se agregan una escuela secundaria y una de educación media superior (preparatoria), ambas en la cabecera municipal.

Además de lo anterior, durante los años 2015 a 2021, contaban con la presencia de la Misión Cultural de San Francisco de Borja, dependiente de la Secretaría de Educación del Estado. De acuerdo con el maestro Tomás Gallegos, director de la Misión, se trata de cursos de preparación para el trabajo que, en promedio, mantenían una matrícula de 180 alumnos, mayores de edad, a quienes se impartían cursos de corte y confección, computación, música y danza, reparación de artículos electrónicos y activación física, entre otros, los que tenían lugar en el Centro Comunitario.

De acuerdo con información del INEGI, 172 personas entre los 15 y más años de edad no cursaron ningún grado escolar, de los cuales 158 no saben leer ni escribir. En comparación dentro del grupo de jóvenes entre 6 y 14 años, solo un pequeño número no tiene educación escolar. Así, la media de escolaridad en San Francisco de Borja es de 6 años.

Entre las décadas de 1970 y 1980, se creó el proyecto de escuelas rurales CONAFE, impulsado por el Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCIT). Este pronto dejó de funcionar al no ser redituable. Los motivos: falta de niños principalmente y la creación de los Centros de Educación Indígena (CREI), a fines del siglo XX.

Samuel González, quien fue profesor del CREI en Guadalupe, comentó: “Durante el segundo año de gobierno de Patricio Martínez en Chihuahua (1998 – 2004), se crearon los CREI

Federal, a los que se incorporaron las escuelas federales de las comunidades” (Samuel González, 3 de abril 2017).

Estos corrieron la misma suerte pues, como señaló una mujer llamada Petra en Santa Ana: “Ya no funciona desde hace unos años; los niños van a la escuela de San Francisco de Borja, pues son pocos los que viven en Santa Ana” (Petra, 23 de marzo 2017).

En las localidades de Sagarichi, Avendaños, Saucería, Santa Ana, Guadalupe, Santa Rosa y La Esperanza (cuyo caso es particular), las escuelas primarias fueron abandonadas. “Hace ya quince o veinte años que dejaron de funcionar” (Samuel González, 3 de abril 2017), debido el decrecimiento poblacional pues no se cuenta con una matrícula que justifique la adscripción de algún maestro en estas escuelas. Por tanto, resulta más práctico trasladar a los alumnos a Borja, por lo que el Municipio provee un transporte escolar para estas comunidades.

En la localidad de La Esperanza, donde habita otro grupo social que se autodenomina cristianos americanos (menones), el inmueble de CONAFE fue reutilizado por los escasos alumnos locales (2), quienes llevan un sistema educativo distinto al de la Secretaría de Educación Pública (SEP). La maestra -originaria del rancho Pedernales que está por Cuauhtemoc- comentó “llevamos trece años utilizando la escuela, yo vivo en la Esperanza en el periodo escolar que es de septiembre a mayo y las vacaciones son de cuatro meses (mayo-septiembre); ellos [refiriéndose a los dos estudiantes] tienen dos recreos de 15 minutos y una hora de comida. El primer recreo es de 10:30 a 10:45, 11:30 a 12:30 es la hora de comer y el segundo recreo es de 1:45 a 2:00” (miércoles 12 de abril del 2017). En la hora de su comida llegaron dos chicas a acompañarlos a comer. Comentaron que “en ese tiempo juegan, comen y leen la Biblia. Tenemos una clase de lectura, una de la Biblia, matemáticas, ciencias y una hora de español” (miércoles 12 de abril del 2017). Sus clases, materiales didácticos y libros son en inglés. El material y los libros los piden por catálogo y se los traen.

En Saucería, el comisario de policía Martín me mostró la escuela primaria que “Es de adobe, tiene más de 50 años, pero ya no funciona desde hace 18 por falta de alumnos. Era de CONAFE, yo estudié ahí. Soy representante de la última generación de niños que estudió aquí”. La escuela contaba además con una casa para el maestro, asimismo en desuso.

Con respecto a la integración de los *rarámuri* al sistema educativo pude observar que al Kinder de la Tijera asistía uno; aunque cuando estuve con ellos haciendo la actividad que

consistió en hacer un dibujo sobre San Francisco de Borja y luego explicar a todos lo que habían hecho, él no estaba presente ese día. Sin embargo, una vez que yo me encontraba en el albergue una de las *raramuris* traía puesto una playera y un pantalón de mezclilla, se fue a buscar a su hijo al kínder y cuando regreso al albergue se cambió su ropa por una vestimenta tradicional de ellas. También pude verlo en la escuela el día que la maestra Fani nos invitó a la maestra Danira y a mí a ser jueces en una actividad de acercamiento a la lectura, ahí estaba la mamá y su hijo *rarámuri*, ella no vestía con su vestimenta tradicional, por lo que estando en este entorno no se diferenciaba de los demás. Lo que indica una integración y aceptación de ella y su niño a estos espacios educativos. En cambio en la primaria José María Lafragua, CREI estatal, en sexto grado estaban los dos hijos de María Inés. Al aplicarles la encuesta escolar el miércoles 12 de junio del 2019 pude ver que uno de ellos no sabía leer, ni escribir y el otro sólo un poco. Al respecto de esta situación la maestra comentó: “les pongo actividades acordes a su nivel de desarrollo de aprendizaje y, en la medida de sus posibilidades los pongo a trabajar en grupo cuando se puede”. Tanto la maestra Fani como la profesora de 6ª de primaria coincidieron en que los niños *rarámuri* faltan mucho a la escuela. A partir de la creación del CCIT, que ya no existe –ha sido reemplazado por otros organismos- se ha hecho palpable el progreso en el municipio de San Francisco de Borja. Gracias a los programas sociales que se han llevado a cabo aquí se ha transformado el perfil socioeconómico y cultural del municipio, que ha sido benefactor de muchas de las ventajas de la modernidad. Sin embargo –y esto hay que subrayarlo- varios jóvenes están abandonando el terreno vernáculo en busca de nuevas oportunidades, factor que los ha desvinculado de la identidad originaria. Por lo mismo son de importancia primordial los testimonios que pudimos recoger de la gente mayor que tienen en su haber la memoria colectiva que nos la compartieron en diversos encuentros y que representa la forma oral, viva, de su historia y sus tradiciones. Importantísimos porque son los únicos fundadores y herederos del patrimonio físico y cultural de la región; gracias a ellos no se ha perdido esa historia pese a la actual desvinculación de la juventud.

## **2. El paisaje representado como la casa imaginaria**

La casa como imaginario y cuerpo alberga una serie de ensueños que particularizan hábitos y acciones peculiares de ensueño. La casa imaginaria se desprende, a la vez, del pasado y de

la realidad presente y se abre en el porvenir; es vivida en todas las parcialidades de la imaginación (Bachelard, 1975). En los testimonios de los rancheros se advirtió como las imágenes de la casa están en ellos y ellos a su vez se encuentran en ellas, pues llevan en su memoria toda una reserva de imágenes: recuerdos, memoria, momentos, sueños, lazos que los enraízan y agazapan.



Figura 6: La Boquilla, Santa Ana, San Francisco de Borja, Chihuahua, 2018

El teórico francés Gastón Bachelard trae a colación que “una de las pruebas de la casa imaginaria es la confianza que tiene un escritor en suscitar nuestro interés mediante el recuerdo de una casa de su propia infancia” (1948, p. 119). En el caso de los rancheros, sus testimonios me llevaron a la casa de su infancia.

Entendemos por escritor al que con palabras nos cuenta una parte profunda de su realidad.

Igual que un escritor los actores del juego performativo tratan de suscitar nuestro interés por el escenario de los cuales ellos son los habitantes.

La afirmación de la casa como cuerpo en palabras de José Antonio Sánchez (2013) significa ponerse en escena es decir asumir el hacer desde la visibilidad de los cuerpos en el acto performativo. En el apartado anterior se pudo apreciar como los Cuervitos y Franco son lugares que a pesar de haber sido abandonados permanecen en los valores y la memoria de la casa natal y sus tierras siguen siendo visitadas por la gente que ahora las utiliza para pastar o albergar el ganado.

### **3. La casa como puente en la práctica del habitar de los rarámuri**

Sabido es que los *rarámuri*, hacia los siglos XVI y XVII, habitaban en cuevas o casas de piedra, pero siempre en las márgenes de los ríos (Deeds 2000, p. 387-389), rasgo que en la

actualidad puede observarse en prácticamente todos los asentamientos. A esto, Hillerkuss agrega:

A menudo habitaron bajo las numerosas salientes rocosas, con forma de cuevas, junto a las corrientes de ríos o a mayor altura de ellas. Ocasionalmente ofrecían techo a más de una familia, aunque entonces se dividía el lugar mediante muros hechos con piedras apiladas. No es posible demostrar ningún empleo de ladrillos en la construcción de casas. Así, por ejemplo, en 1674 se afirmaba que todavía eran desconocidos en el norte y el este. Ahí se disponía, en cambio, de chozas pequeñas, hechas con palos, ramas, carrizo y algunas piedras. El gran edificio para tesguinadas que se descubrió en 1675 por Yepómera, en el norte, podría explicarse por influencia española. Independientemente de esto, no se sabe a cuál de las etnias que allí vivían en ese tiempo -tarahumaras, conchos, jovas o pimas bajos- puede atribuirse la responsabilidad de su construcción (Hillerkuss, 1992, p. 21).

Por su parte, el doctor Eduardo Saucedo advierte que para los *rarámuri*, el lugar más adecuado para construir una vivienda debe cumplir dos requisitos básicos: “por un lado, debe estar ubicado en un sitio plano o relativamente plano y no muy lejano de las tierras de cultivo; y por el otro lado, debe estar cerca de un aguaje (manantial u ojo de agua), único recurso de agua dulce durante la temporada seca, cuya inclemencia suele afectar profundamente la vida de los indígenas por varios meses al año” (Saucedo, 2015, p. 165). Sin embargo, la cercanía entre las casas y los agujajes debe de ser relativa, debido a que existe la creencia que en dichos cuerpos de agua habitan seres que pueden hacer daño a los *rarámuri*. Estos agujajes son concebidos como umbrales que comunican el mundo de abajo de la Tierra -región en la que habita el Diablo su esposa y sus ayudantes- con la superficie terrestre. De ahí que en los mitos y los relatos tradicionales los agujajes están asociados con la serpiente de agua, uno de los seres más temidos por los *rarámuri* (Saucedo, 2015; García y Giral, 2015).

Durante mi trabajo de campo pude ver como llegaban diversos grupos de *rarámuri* a Borja; instalaban su campamento junto al río y después de un tiempo se iban. Ejemplo de ello los asentamientos temporales en el barrio de las Cotuchas y en el albergue de la cabecera municipal de San Francisco de Borja.

Buena parte de la población que llega a Borja lo hace por temporadas que pueden variar entre tres y seis meses, muchos de los cuales concuerdan con el ciclo agrícola del maíz, entre abril y septiembre. Sin embargo, aunque el motivo principal de vivir en Borja durante estos meses es el trabajo, no necesariamente, se trata de migrantes como los jornaleros agrícolas.

Los constantes desplazamientos de familias que hacen campamentos estacionales fueron, de hecho, el primer rasgo que se pudo observar pues, durante la primera visita que realizamos a este lugar, tuvimos la oportunidad de ver las “ruinas” de un campamento que había sido

deshabitado apenas un par de días antes. Pero, de la misma manera, desde que iniciamos las visitas al albergue que se localiza en Borja, fue notorio que la población que ahí habita lo hace por lapsos breves y bajo condiciones muy semejantes a los de un campamento estacional. Un año después, cuando iniciamos con las primeras visitas como parte de nuestro trabajo de campo, el lugar donde se encontraba el campamento abandonado que vimos al inicio, nuevamente había sido ocupado; pero no así a los dos años siguientes.

Muchas de las personas con quienes realicé entrevistas, refirieron haber llegado en fechas recientes y, de igual manera, cambiaron frecuentemente de residencia, habiendo quienes volvieron y otros no. Incluso, durante mi primera visita que realicé a la comunidad de Betebachi, de donde eran originarios algunas de las personas que entrevisté en Borja, conocimos a Marcelo, a quien luego nos volvimos a encontrar en el albergue de Borja en semana santa (2019); por lo que pudimos platicar con él en dos lugares distintos.

Retomando lo de las casas, Luis González las describe y clasifica de la siguiente manera:

Casas de adobe, ordinariamente sin ventanas, con techos de tejamanil, puerta de madera, sin división interior en piezas, y piso de tierra o de piedra natural. Hay también casas de piedra con techo de “canoas” o vigas acanaladas; casas de troncos de árbol, superpuestos horizontalmente, desbastados con hacha, en cuyo manejo son expertos, y ensamblados en las esquinas, con techo también de madera. Las juntas de un tronco con otro las tapan con lodo. Hay otro tipo de casucha, más pobre, especie de jacal o de paravientos. Consiste en palos o enramadas, sin estructura interna, apoyados por un extremo en forma triangular (González, 1982, pp. 97-98).

En San Francisco de Borja encontramos distintos tipos de casas en las que han habitado o habitan los *rarámuri*, las cuales han sido clasificadas de la siguiente forma:

a) Campamentos temporales

Casas hechas de palos o enramadas, sin estructura interna, apoyados por un extremo en forma triangular, en el que sujetan un hule que sirve de techo. A veces el plástico es cubierto con mantas.



Figura 7: Campamento temporal a un lado del Albergue en San Francisco de Borja, 2018

## b) Cuevas

En las cuevas separan y limitan el espacio mediante cercos de piedra. No tienen demasiados bienes materiales. La comida se prepara en una fogata siempre localizada al exterior. A lo largo de todo el municipio pude visitar muchas cuevas, algunas desocupadas y otras habitadas. En Guadalupe platiqué con Gabriel quien vive en una cueva pequeña. Su esposa, Teresa, se encontraba lavando los trastes en un recipiente circular de plástico con agua y a un lado estaban los restos de la fogata donde habían cocinado. El lugar donde dormían es sobre unas cobijas puestas encima de las cavidades rocosas de la cueva. Un cerco de piedra limitaba el espacio doméstico. Gabriel tenía un pequeño huerto abajo de la peña, pegado al río donde había sembrado un poco de Chile, frijol y maíz blanco.



Figura 8: Cueva donde vivió un rarámuri en la Boquilla, Santa Ana, San Francisco de Borja, Chihuahua, 2018

## c) Construcciones de adobe o de lámina.

Un lugar interesante son los Jacales localizado junto al río, ahora abandonado pues ahí vivían tarahumaras que trabajaban en El Terrero o en las Cieneguitas. Son cinco casas: tres de adobe con techo de lámina y las otras dos de lámina. Además de un conjunto de cuatro cuartos hechos de adobe, una base de piedras y el techo de palos de madera.

Encontramos diversos objetos como trastes de cocina, latas, botellas de plástico, una mesa, una silla, un closet o alacena pequeño y viejo. También se pudo ver un fogón donde cocinaban, limitado por piedras. Al ver esto no pude evitar preguntarme: ¿Cómo se manifiesta el habitar un escenario, una tierra; apropiarse de una casa –hogar? ¿Nuestra casa es donde nos protegemos de la interperie o es donde recreamos nuestros recuerdos?

Los últimos en vivir ahí fueron Lupe Reyes, quien trabajó en las Cieneguitas regando las tierras y su mujer Chelina, ellos fueron los últimos *rarámuri* que habitaron en los Jacales.

Actualmente, Reyes se encuentra en el albergue de San Francisco de Borja y es de los de más edad.

En Betebachi, Tecubichi y Mesa de Guacareachi<sup>23</sup> las casas que pudimos observar son de la clase aquí mencionada, una construcción temporal de adobe con techo de lámina. En Betebachi me di cuenta que el interior de una de las casas de los *rarámuri*, eran dos cuartos hechos de adobe. En la habitación ubicada del lado izquierdo tenían regados la ropa, maletas, zapatos y botas; y en la de la derecha, estaba la cocina compuesta de una estufa vieja, lavabo y trastes. También había en la misma habitación una mesa y una cama con base de madera, colchón y cobijas. Al respecto del interior de las casas Hillerkuss comenta: “el ajuar del hogar era tan espartano como el mismo local de la vivienda y se adecuaba óptimamente a las diversas mudanzas del año” (Hillerkuss, 1992, p. 22).

La distancia que hay entre cada casa es considerable sobre todo en la Mesa de Guacareachi, las casas se caracterizaban por tener encima de los árboles tarimas de palos perfectamente ensamblados donde echan los manojos de pastura, conservan y olean el maíz en mazorca. De esta manera lo protegen de ser presa de otros animales depredadores o roedores. Arturo Díaz, comentó que a esta especie de graneros se le llama por lo menos en la localidad “tasolera”

#### d) Centros comunitarios

El albergue principal de Borja lo constituye un conjunto de habitaciones que dan al frente y atrás, los cuartos tienen camas, luz y agua. Tienen baños que dan al exterior. Algunas de las habitaciones tienen la cocina dentro de la habitación con estufa y muebles para guardar las cosas como la de Anita. Otras cocinas se encuentran en el patio exterior, hechas por cercos de piedra que hacen un círculo donde tienen los trastes y un fogón en el centro. Otras de las cocinas se ubican en la parte de atrás que es donde siempre encontraba a María mamá de Anita, quien falleció en el mes de junio (2019). También encontramos en el albergue campamentos temporales que se ponen en el patio. Además, tienen un pequeño huerto donde siembran maíz, frijol y chile.

En las casas que están a la entrada de Guadalupe, viniendo por Santa Rosa, son tres cuartos sin camas pues los tarahumaras de ahí duermen sobre cobijas echadas al suelo (estilo petate). La presidencia municipal les dio el material y puso a los mismos tarahumaras a trabajar. Al

---

<sup>23</sup> Es importante aclarar que Betebachi, Tecubichi y Mesa de Guacareachi se encuentran en el municipio de Carichi el cual colinda con el municipio de San Francisco de Borja.

respecto, en una de las reuniones de salud a las que asistimos, el regidor Palomo comentó con cierto aire excusatorio: “la presidencia municipal les dio para que construyeran los baños, pero los tarahumaras ya no los hicieron y, vendieron todo el material que la presidencia les había dado y con ese dinero compraron alcohol y se emborracharon” (Palomo, 28 de noviembre del 2018). Actualmente no tienen baños, por lo que hacen sus necesidades al aire libre. La gente (mestizos) de Guadalupe se quejan mucho y piden constantemente a la presidencia apoyos para que les hagan los baños, pues dicen que ahí es un foco de infección muy grave. También tienen huerto donde la última vez que los visité habían sembrado maíz, frijol y calabaza.

El territorio habitado por los *rarámuri* abarca cuatro grandes zonas ecológicas: a) Zona de las barrancas, b) La Sierra Alta, c) Zona de transición y d) Mesa Central (Hillerkus, 1992). Nuestra zona de estudio entra dentro de los límites de la zona de transición, lo que corrobora la idea de que la región en la que se ubica San Francisco de Borja funge como frontera ecológica.

La frontera es como un puente que no sólo separa un sitio que termina con uno nuevo, sino que puede conectar o unir varios sitios o lugares en un todo continuo. Ella en sí misma es algo único, constituye su propio ser, esencia e identidad. De ahí que esta frontera haya creado otro ecosistema. Sin embargo, desde la óptica de los *rarámuri* estos cuatro paisajes naturales que, a su parecer son distintos uno del otro, conforman un todo continuo e integral. Ejemplo de ello es lo que nos dijo Beto en el barrio La Presa de Teporachi “yo tengo camino de aquí para allá, mi señora es de Guacareachi y yo de Zapareachi, me caso con ella y abro camino” (Beto, 15 de mayo del 2019). Por su condición de trashumancia y relación con el entorno, ellos construyen con su andar, veredas que no son otra cosa que el entramado de relaciones que conecta e integra en un todo continuo a los distintos elementos, componentes del paisaje. En ese sentido, tanto la región de Borja como los otros ecosistemas forman parte de su paisaje íntimo, de su habitar en reciprocidad y en unidad con un todo.

Por consiguiente, la casa funge como puente de conexión, unión, relaciones e interacciones en la práctica del vivir-habitar-trabajo de los *rarámuri*.

#### **4. Andar, vivir y habitar el paisaje del poblado al municipio y de éste a la región.**

En mi estancia en San Francisco de Borja se identificaron tres tipos diferentes de paisajes naturales: pastizales (semidesierto o meseta central), peñascos y lo propio de la Sierra tarahumara. También se observó un paisaje que cambia y es distinto según la estación o época del año. En marzo-abril (2017) se presencié un paisaje seco de color café, mientras que en julio-agosto la vegetación afloraba, los ríos se desbordaban, el color verde dotaba de hermosura y magnificencia a la región. En diciembre la región se cubrió de una capa blanca por la nieve que cayó (ver figura 6). En la temporada de agosto 2018 –2019, tocó vivir un periodo de sequía prolongado, las lluvias llegaron tarde y no tuvieron los alcances del 2017, lo cual afectó la siembra, al ganado y a la economía.



Figura 9: Nevada en San Francisco de Borja, Chihuahua, diciembre 2017.

Los pastizales cubren el territorio que va de San Francisco de Borja (cabecera del municipio homónimo) a las localidades de Santa Anna, Ojo del Agua, Santa Rosa, Guadalupe, Avendaños y la Esperanza (ver figura 7). Son áreas dedicadas a la ganadería, ricas en diversos tipos de plantas herbáceas y arbóreas que sirven para el sustento animal: cacahuates, tásate, jarilla; gatuños y arbustos secos (los predominantes) y mezquites, con frutos en legumbre. La mayor parte de este terreno es terracería y sólo un tramo muy corto está pavimentado. En pleno camino, como por encanto, surge un rancho donde se cultiva alfalfa. Al lado de las tierras se ubican los corrales para las gallinas, las vacas, y los becerros. Éste contiene unos tubos por donde circula el agua para el riego y para el consumo animal.



Figura 10: Pastizales, camino a la localidad de Santa Ana, 2017

Un arroyo chico, que desciende de las montañas, alegra el paisaje. Las tierras están separadas por cercas de palos y alambres. Las formadas con piedras están desapareciendo por completo, ya que se atribuyen como una costumbre propia de los *rarámuri*.

La localidad de Avendaños destaca por sus peñas y cuevas (ver figura 8) en las que se encontraron vestigios prehispánicos (Gallaga, *et al.*, 2016).



Figura 11: Avendaños, SanFrancisco de Borja, Chihuahua, 2017

En el camino de terracería que conduce a la localidad de La Esperanza se hallan las tierras más ricas de la región, pertenecientes a la antigua hacienda de las Cieneguitas construida en el siglo XIX. Actualmente está dividida en grandes potreros delimitados por cercas de piedra, palos y alambres. En el camino la presencia de mezquites, táscate y algunos gatuños.



Figura 12: Peñascos, San Francisco de Borja, Chihuahua, 2017

El paisaje natural de los peñascos se extiende por las localidades de Saucería (el nombre se debe a la presencia de los sauces) y la Unión, entre peñas y dos arroyos que corren por cada lado de la carretera que va a Chihuahua (ver figura 9). Los arroyos unidos llegan a San Borjas para desembocar en el río San Pedro. Por el otro lado llegan a Belisario Domínguez, donde darán origen a otro arroyo. Junto a esta nueva formación de agua crecen la jarilla y unos manzanos. Hay también en esta zona arbustos de membrillos y árboles de nogal de dos clases: la llamada nuez pecana y una variedad silvestre semejante a la llamada nuez de Castilla que produce una nuez grande y muy dura (cimarrona) no se comercializa como la nuez pecana, que se vende sobre todo en diciembre. Hay también árboles de mora, durazno y álamos. El tásate es el que más abunda y se usa para la fabricación de las cercas; el encino como leña y el ocotillo para la construcción de los corrales. En la carretera a Borja abundan los gatuños. En el paisaje se observan reducidas áreas de cultivo. Están a un lado de la carretera, donde el terreno es más llano. Se siembra con arado, burros y mulas. Las mulas escasean, pero los dueños de ellas las prestan a los otros para que puedan sembrar.

Batallan mucho con las gallinas pues existen varios depredadores (gato montés, coyote y zorrillo) que se las comen. Martín (comisario) comentó “las vacas van a parir al cerro y luego bajan al arroyo a tomar agua, dejan a la becerrita sola en el cerro y es cuando viene el coyote, el león y se las come. Por eso cuando la vaca está a punto de parir me la traigo al corral para cuidarla y voy con ella cuando baja a beber” (martes 28 de marzo del 2017).

El paisaje natural de la Sierra se encuentra en el trayecto a Sahuarichi y Teporachi. Rumbo a Sahuarichi hay sembradíos de frijol, maíz y avena; pero en los meses de marzo y abril todavía no se sembraba y es cuando meten al ganado para que se coma el pasto. Entre los árboles que

predominan figuran los encinos, cuyo fruto son las bellotas. Hay también táscate, de tronco delgado que no da fruto; y el ocotillo, con el que se hacen las cercas, gatuños y mezquites. El río Sahuarichi recorre esta parte de la región, y algunos arroyos que bajan del cerro y donde abreven las vacas. Las tierras que estamos describiendo pertenecen al ejido de Sahuarichi (ver figura 10).



Figura 13: Sembrados en Sahuarichi, San Francisco de Borja, Chihuahua, julio 2017

Desde el sitio donde se ubica el cementerio viejo, en los ancones del río Sahuarichi –existió un templo que databa del siglo XVII y que estaba dedicado a Nuestra señora de Guadalupe de Sahuarichi, del cual no quedan más que recuerdos. El terreno de arriba del río, a unos 15-20 minutos yendo en “troca” por un camino de terracería, era parte de la hacienda de Agua Caliente, cuya antigüedad se remonta al siglo XIX. Aquí fue donde se originó la historia de la producción de la manzana del municipio de San Francisco de Borja de la cual hablaremos en otro capítulo. De los árboles de manzana quedan algunos pocos dispersos a lo largo de la localidad, pero ya secos, sin frutos y mantenimiento.



Figura 14: Teporachi, San Francisco de Borja, Chihuahua 2017

La carretera a Nonoava que pasa por Teporachi introduce poco a poco en el paisaje propio de la Sierra Tarahumara: los pinos como parte fundamental del entorno y del paisaje natural. Perla, quien apenas en julio tenía un mes desempeñando el cargo de seguridad, proporcionó

y señaló algunos de los nombres y tipos de árboles que había en el trayecto a Teporachi: álamos, encinos colorados y un solo encino blanco (ver figura 11). También me cometo que la leña del encino blanco se ocupa más para leña por ser madera “más blandita” y el colorado es el que da las bellotas. Abunda también el táscate. Ya en Teporachi, se pude apreciar el árbol del cielo, el que da moras; y algunos manzanos. Teporachi junto con Sahuarichi, se dio a conocer como un importante productor de manzanas del estado gracias a la calidad de sus tierras. Ranchos como Rechanachi tuvieron gran influencia en la producción de manzanas y hasta hoy en día continúan produciéndolas. Destaca este rancho por la belleza de sus paisajes y la abundancia de historias que se han quedado grabadas en los petroglifos de sus peñascos. El 1er día de agosto del 2017 visité por primera vez el rancho de Rechanachi, teniendo como guía a Ignacio, su esposa, hijas, nietos y su concuño (ver figura 12). Tuve la fortuna de poder conocer las tierras de cultivo: unas estaban únicamente barbechadas pues apenas iban a sembrar maíz y frijol; en otras ya se había sembrado chilaca, maíz, frijol, calabaza, pimiento morrón, papa, sandía, jitomates, duraznos y peras. Cabe aclarar que lo sembrado era sólo para el consumo familiar. Durante el recorrido confesaron: “poseemos buena tierra a pesar de que este año llovió muy tarde”. También cuentan con criadero de truchas, que este año comenzaron a venderlas a los dueños del restaurante Tierra Mojada, ubicado entre Pedernales y La Junta. Las venden a \$85 el kilo y el del restaurante las da a \$135. Asimismo, están construyendo cabañas para rentarlas, tres ya están terminadas. Hay dos albercas, la más grande en forma de flor. Un río atraviesa el rancho; en algunas partes entre los peñascos y el río se forman cascadas. Visité la presa que Nacho edificó para evitar la caída de las rocas.





Figura 15,16 y 17: Rechanachi, San Francisco de Borja, Chihuahua, 2017

El Cañón de Namúrachi, patrimonio natural del Estado, es parte de este paisaje. Se ubica a 6 km de la cabecera municipal. El sitio está compuesto por largas paredes de piedra, distribuidas en tres pabellones, alargados con múltiples cuevas de diferente profundidad y tamaño. Esta maravilla de la naturaleza ha generado un sin fin de anécdotas y leyendas y ha sido un refugio para la historia del municipio (ver figura 13). Dentro del Cañón, por atrás de la presa, se encuentra un pequeño islote lleno de vegetación verde que aún conserva su microclima original. Este lugar es famoso pues es donde se halla la “Cueva Oscura”. El encargado del DIF municipal el ingeniero Arturo Mendoza comentó: “antes el cañón de Namurachi estaba así, pero como la gente usa los asadores, muchos árboles se han quemado (...) es un microclima, el árbol monia es único, se da sólo ahí es muy parecido al nogal, es el fruto perdido del patrimonio natural. El ruido, el sonido, el humo de las carnes asadas están acabando con las peñas” (Arturo Mendoza, 2019).



Figura 18: Cañón de Namurachi, marzo 2017

Otra de las maravillas de este paisaje es “El cañón de Mazate”, aunque más pequeño y visitado sólo por los lugareños, comparte muchas de las características que tiene el cañón de Namúrachi. Se encuentra a tan sólo un par de kilómetros de la localidad de Guadalupe. En el trayecto se divisa el Barranco Blanco, llamado así pues debajo de este se observa una mancha grande blanca que es donde están las sequias antiguas y el río que pasa por ahí. Llegamos a un guarda ganado, terreno de una hermana del papá de Samuel que vive en Estados Unidos y al que Samuel viene con frecuencia a sacar leña. Ellos cuidan este terreno que se lo conoce como Los Cordones. Dejamos la troca y continuamos a pie; pasamos por unos montes, milpillars y descendimos hasta llegar al cañón. Samuel contó: “Aquí en el “cañón de Mazate” hay aguilones negros, guacamayas, guajolotes; es un lugar muy bonito [...] aquí había parras de la uva silvestres (planta no autóctona del estado de chihuahua), planta ya extinta pues ya no se da; y aquí se hacían lianas como las de Tarzán. Mis hermanos y yo de chicos veníamos a jugar antes de que se secaran los encinos. Era como una selva y ahora están muertos” (Samuel, martes 16 de abril 2019). Ahí en el cañón Samuel mostró una rama seca del árbol de parras de uva silvestre. Subimos un pequeño monte de donde pudimos contemplar la hermosa vista del cañón y una cueva arriba, al fondo que se conoce con el nombre de la “cueva de las moscas” pues ahí invernan millones de moscas en tiempos de frío. Samuel contó: “de niños subíamos; es un poco profundo, pero no mucho” (martes 16 de abril 2019). Decidimos ya no continuar caminando más adelante puesto que por la cantidad de gatuños que había en esta época del año sé dificultaba mucho la caminata. Cuando retornábamos Samuel mostró como el piso estaba lleno de la flor seca que suelta el encino. Al respecto, comentó:

Aunque está seca la flor, le queda impregnado el polen y es una fuente de energía y nutrientes que se la comen el ganado y engordan por el contenido vitamínico que tienen<sup>24</sup>. Excelente alimento para las vacas. También las abejas recolectan el polen la flor del encino no contiene néctar, pero solamente polen. Cuando la bellota del encino está saliendo del casquito suelta una gotita dulce de miel la cual las abejas se la llevan y procesan miel de abeja (Samuel, martes 16 de abril 2019).

Esta situación nos muestra como este paisaje natural se ha transformado, pero ha dejado su rastro y huella de lo que era y es ahora. Como se pudo advertir en todas estas líneas donde describimos el paisaje que anduve, conocí, viví y habité durante el trabajo de campo,

---

<sup>24</sup> Cabe aclarar que el conocimiento de Samuel es meramente empírico.

corresponden a un momento específico a una temporalidad del paisaje en la que el táscate acompañado de los gatuños son los principales actores que a pesar de su condición de seres no humanos habitan, se han adaptado a las condiciones climáticas y han reconfigurado el paisaje natural de San Francisco de Borja en la medida de crear un nuevo ecosistema que en voz de los especialistas se les ha llamado bosque de transición (Contreras, 4 diciembre 2018). Como se puede advertir el municipio se localiza en una zona de transición ecológica - llamada también *basin and range* (cuencas y sierras) en la terminología norteamericana -, que separa a la Sierra Madre Occidental del Semidesierto Chihuahuense.

Por cuanto a sus colindancias, el municipio de San Francisco de Borja limita al norte con el municipio de Cusihuiachi; al este con los municipios de Belisario Domínguez y Satevó; al oeste Carichí y al sur con éste último y el municipio de Nonoava. Localidades todas de origen misional que se remonta al siglo XVII, desde cuyos inicios estuvieron conectadas con y por el Camino Real de Tierra Adentro<sup>25</sup> y sus múltiples ramales (ver figura 14).

---

<sup>25</sup> El Camino Real de Tierra Adentro fue la principal vía de comunicación entre la capital del Virreinato y Santa Fe, en el actual estado norteamericano de Nuevo México. Entre los siglos XVI al XIX fue utilizada esta ruta, que muchos estudiosos consideran fundacional, no solo para el norte de México sino del territorio que ahora pertenece a los Estados Unidos



Figura 19: Mapa de San Francisco de Borja, Chihuahua, Retomado de Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. San Francisco de Borja, Chihuahua. Clave geoestadística 08057, Fuente: INEGI. *Marco Geoestadístico Municipal 2005, versión 3.1.* INEGI. Información. Topográfica Digital Escala 1: 250 000 serie III.

El municipio de San Francisco de Borja se encuentra en el centro-sur del estado de Chihuahua, en la Provincia fisiográfica de la Sierra Madre Occidental, subprovincia de la Gran Meseta y Cañones Chihuahuenses. Se ubica entre los paralelos  $27^{\circ} 40'$  y  $28^{\circ} 07'$ , latitud norte y los meridianos  $106^{\circ} 30'$  y  $106^{\circ} 59'$ , longitud oeste; a una altitud variable entre 1500 y 2800 metros sobre el nivel del mar (msnm). (INEGI 2015).

El río San Pedro atraviesa el municipio de sureste a noroeste y es, junto con los ríos Teporachi y Guisochi, uno de los tres afluentes perennes del municipio. Además de ellos, se cuentan

los cauces intermitentes de El Japón, El Álamo, Arroyo Casa Colorada y El Terrero, afluentes secundarios que conforman la sub Cuenca del San Pedro que, a su vez, vierte sus aguas en la Cuenca del Conchos, lo que le ubica dentro de la Región hidrológica Bravo – Conchos, formada por varias corrientes que discurren de la Sierra Madre. (INEGI 2015).

El paisaje predominante en esta región es de montañas escarpadas formadas por una meseta alta que es atravesada por cañones, cuya elevación promedia los 2250 msnm. Debido a la mayor humedad proveniente de la costa, la vertiente occidental de la cordillera tiene más cañones erosionados que el lado oriental. La Zona de la Alta Tarahumara, conformada por la cordillera, es surcada por profundos valles fluviales y provoca cambios en los patrones climáticos; el aumento de las precipitaciones en las montañas genera ecosistemas más húmedos, donde los bosques de coníferas son la forma vegetal predominante, con suelos fértiles y ríos. En contraste, la Meseta Central, se caracteriza por un clima semidesértico, más seco y donde predomina el Matorral (cf. Hillerkus 1992; Gallaga y García en prensa; Rzedowzki, 2006).

El clima predominante es semiseco templado, en la porción oriental del municipio, que corresponde a los valles; y templado subhúmedo con lluvias en verano, de menor humedad y semifrío subhúmedo con lluvias en verano, de humedad media, en la parte occidental, la cual corresponde a las partes altas de la sierra. La temperatura media anual se encuentra en el rango de 8 – 18°C, mientras que el régimen de precipitación pluvial anual se ubica en el orden de los 400 - 700 mm (INEGI 2015).

Anteriormente, los inviernos solían ser más fríos y cada año se presentan algunas nevadas, hecho cada vez menos frecuente. Según numerosos testimonios de personas tanto de la localidad como de la capital Chihuahua, “antes todos los años caía por lo menos una nevada, yo recuerdo que cuando éramos niños para navidad salíamos a jugar con la nieve, pero ya desde 1990 es cada vez más raro” (Testimonio anónimo, Chihuahua 2014). Durante mis estancias en campo que tuvieron lugar entre agosto de 2016 y agosto de 2019, únicamente en diciembre de 2017 tuve oportunidad de presenciar este evento.

Las condiciones del suelo, la diversidad del clima, así como el relieve, permiten que en la zona proliferen los bosques de pino (*Pinus spp.*) – encino (*Quercus spp.*). Estos se localizan en la parte occidental del municipio; en la sierra, en tanto que en los valles y meseta predominan los pastizales (*Muhlenbergia*). La vegetación riparia se conforma principalmente

por sauce llorón (*Salix babylonica*), álamo (*Populus sp.*), jarilla (*Barkleyanthus salicifolius*) y carrizo (*Phragmites australis*).

Debido a la explotación del pino, actualmente podemos encontrar en mayor abundancia el encino, igualmente explotado como leña, lo que ha dado paso a nuevas especies, entre las que destaca el Táscate (*Juniperus monosperma*). Esta, a decir de algunas personas, es una especie cuya aparición es reciente pues: “antes no se veían esos arbolitos, pero desde que tumbaron los encinos, han aparecido por muchos lados” (Martín marzo 2017).

Dentro de las especies más comunes se cuentan monias (*Ugnadia speciosas*), helechos (*Adiantum capillus veneris*) en menor cantidad, huizache (*Acacia farnesiana*), nopal (*Opuntia sp.*), ocotillo (*Fouquería splendens*), diferentes clases de maguey (*Agave spp*), acebuche (*Celtis reticulata*), mezquite (*Prosopis juliflora*), y cubresuelo (*Galium sp.*) (INEGI 2015; Rzedowzki 2006).

La fauna predominante es neártica, y actualmente se distribuye en las zonas altas, debido a la caza inmoderada y el cambio climático lo que, en conjunto, ha provocado la desaparición de algunas especies, entre las que se cuentan: el oso negro (*Ursus americanus*) y el lobo mexicano (*Canis lupus*). Las principales especies de mamíferos son el coyote (*Canis latrans*), puma (*Felix concolor*), venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*), zorrillo (Mephitidae), ardilla (*Spermophilus varigatus*), liebre (*Lepus californicus*), conejo (*Sylvilagus sp.*), mapache (*Procyon spp.*), rata de campo (*Spermophilus mexicanus*). El único marsupial es el tlacuache (*Didelphimorphia*).

Los reptiles están representados por diferentes clases de serpientes, de las que destaca la de cascabel (*Crotalus spp.*), camaleones (*Phrynosomay crotalus*), y la lagartija espinosa (*Sceloporus poinsettii*).

Entre las aves destacan la cotorrita (*Guiraca*), golondrina (*Hirundo rustica*); zopilote o aura (*Cathartes aura*), así como cuervo (*Corvus corax*); correcaminos (*Geococcyx californianus*), pájaro carpintero (*Campephilus imperialis*), entre otras.

En los ríos encontramos especies como la rana toro (*Lithobates catesbeianus*); garzas (*Ardeidae sp.*), tortuga de río (*Podocnemis lewyana*) y se menciona la presencia casi legendaria de nutrias (*Lontra longicaudis*).

De acuerdo con la señora Trevizo (†), madre de Rey Parra, cerca de 15 años atrás (en 2016), un joven de nombre Adrián habría capturado a uno de estos animales en una cueva

subacuática del río San Pedro, la que atraviesa la loma en que se localiza el centro de Borja, ubicada en un meandro del río.

Este, como muchos otros testimonios, da cuenta de un conocimiento que a veces escapa al inventario científico, o bien es confirmado tiempo después. En el caso concreto de esta especie, una nota periodística de 2017 “Las nutrias de río en Chihuahua: la leyenda se materializa por fin” (Meza 2017), señalaba el primer avistamiento de uno de estos ejemplares en el río Conchos, en la localidad de La Joya, localizada en el vecino municipio de Satevó, después de la confluencia del San Pedro. De igual modo, los avistamientos de otras especies que se suponen extintas, como el oso, aparecen de manera frecuente en los diarios.

Sobre el poblamiento humano y demarcación territorial, se tienen varios elementos. Históricamente, ha sido también una zona limítrofe entre diferentes grupos culturales. El antecedente más temprano de la presencia humana en el municipio de San Francisco de Borja se remonta a unos 2150 años antes del presente (A. P.), según lo refieren fechas de radiocarbono (150 BC – AD 20), obtenidas por arqueólogos mexicanos (cf. Gallaga y García V. En prensa).

El arqueólogo norteamericano Arthur Mc Williams (2001: 74), citando la investigación de Richard Brooks de principios de los años 70’s del siglo pasado menciona que: “Varios lugares alrededor de San Francisco de Borja, al este de Laguna de Bustillos, comparten características recurrentes, tales como contornos circulares de las casas, cerámica lisa, y piedras de molienda”, además de sitios en abrigos rocosos para los cuales no existe información sobre su temporalidad.

Sin embargo, de otro trabajo de Brooks y su esposa, se desprende que algunos restos por ellos encontrados en un sitio llamado Cueva dos cuchillos, corresponden al periodo de contacto europeo (cf. Anderson, Martin, Thompson 2012; Anderson 2014; Brooks y Brooks 1990).

Fuera de lo anterior, no existen mayores datos arqueológicos para el periodo prehispánico sobre este municipio en particular, ni para el centro sur de Chihuahua, en general (cf. Williams, Mac, 2001; García, Tobias, Comunicación personal 2022).

Previo a la Conquista y, por lo menos, durante el siglo XVI, esta zona marcó el límite entre los grupos cazadores – recolectores -denominados de manera genérica Conchos- al oriente, en el Semidesierto y los grupos de agricultores –*rarámuri*- al oeste, en las estribaciones de la Sierra Tarahumara. Ambos grupos, de filiación lingüística Uto-nahua.

Desde el arribo y establecimiento de los primeros colonos novohispanos y durante los siglos XVII y XVIII, fue también una zona limítrofe entre las dos principales órdenes religiosas que iniciaron la evangelización de la entonces provincia de la Nueva Vizcaya. Al oriente, la orden de San Francisco de Asís y, al poniente, la Compañía de Jesús. El límite entre ambas rutas de misiones estaba marcado por el trazo del Camino Real, del cual se hablará en un siguiente capítulo.

En lo político, tras el descubrimiento de las minas de Cusihuirachi 1687, Borja dependió del Alcalde Mayor de este lugar. En 1820 adquirió la categoría de municipio, pero, a lo largo del siglo XIX siguió perteneciendo al Partido de Cusihuirachi, al Cantón Abasolo y al Distrito Benito Juárez.

Actualmente, tres grupos sociales que se perciben a sí mismos como diferentes, habitan en San Francisco de Borja: *rarámuri*, rancheros y cristianos. Los rancheros, o mestizos, constituyen el grupo de población mayoritario, con un número cercano a las dos mil personas. Les siguen los *rarámuri* o *tarahumares*, cuyo número estimado fluctúa constantemente, dada su alta movilidad.

De acuerdo con estimaciones de las autoridades municipales, el total de hablantes de lengua *rarámuri* es cercano a las 200 personas, la mayoría de las cuales habitan en la comunidad de Tepórachi y apenas unas 40 en la cabecera municipal.

El tercer grupo lo constituyen los cristianos americanos, menonitas o menonés, cuya antigüedad en la zona no pasa de los 40 años, y su población no rebasa las 40 personas.

A estas parcialidades, que podemos caracterizar como grupos étnicos, les distinguen no solo la lengua, sino un sinfín de rasgos que constituyen aquello que la antropología denomina cultura.

El municipio de San Francisco de Borja contaba con una población de 2,243 habitantes distribuidos en 43 localidades, de los cuales un total de 119 personas eran hablantes de alguna lengua indígena, no especificada, según datos de INEGI, así como de la Enciclopedia de los Municipios de México (2005).

Según información del Plan de Desarrollo Municipal San Francisco de Borja, ayuntamiento 2013-2016, treinta y cuatro localidades conforman el municipio, estos son: Agua Caliente, Avendaños, Chipahuiqui, El Ancón de Mazate, El Arbolito, El Álamo, El Ranchito, El Terrero, El Toro, Guadalupe, Guadalupe de la Sausería, Hacienda de la Cieneguita,

Huicorachi, La Boquilla, La Chica, La Esperanza, La Labor, La Unión, La viga, Las Juntas, Loma de Arco, Los Corrales, Los Cuervitos, Los Perales, Ojo de Agua, Paraje Zapereachi, Rancho Blanco, Rancho Delicias (Rancho de Manuel Jurado), Saguarichi, San Francisco de Borja, Santa Ana, Santa Rosa, Tecabochi (San Isidro) y Tepórachi.

La información reportada para 2010 muestra una población que se mantiene relativamente estable, aunque para 2015, exhibe una disminución del 6%. Para 2010, la población era de 2290 habitantes (INAFED), en tanto que para 2015 se reporta una población de 2136 personas. De acuerdo con el portal DataMéxico, para 2020 la población fue de 2197, lo que representa una reducción de 4.06%, respecto a 2010.

Esta información resulta sugerente pues exhibe la que parece una tendencia en decremento de la población. Sin embargo, esto puede ser tan solo aparente, ya que en el lustro de 2005 a 2010, hubo un aumento de 47 personas, en tanto que de 2010 a 2015, ocurrió una disminución de 154 habitantes. Por otra parte, en 2005, se habla de 2243 habitantes distribuidos en 43 localidades; para 2020 se cuentan con 2197, distribuidos en 34 localidades.

Un buen ejemplo de este abandono, lo representan las localidades de la Boquilla, Franco o los Cuervitos, habitadas las dos primeras hasta fines del siglo pasado, en tanto que, los Cuervitos, cuyo abandono inició en 1975, para 2013 aún era considerado dentro del Plan de Desarrollo Municipal. A decir de Rosa Emma Guerra: “esto era un rancho que se quedó sólo sin avanzar como pueblo” (10 julio 2019).

Respecto a la localidad de Franco, Severiano Granillo indicó: “Era un pueblito que estaba habitado por gente con familias [...] Era sembrador en aquel tiempo. Yo no aprendí nada, sólo fui a la escuela. Cuando aprendí un poquito a poner mi nombre fue en Estados Unidos” (Severiano Granillo, 31 de julio 2019).

De este testimonio se desprende otro dato relevante, el de la migración, principalmente a los Estados Unidos, pero no en menor grado a las vecinas ciudades de Cuauhtémoc y Chihuahua. Aunque esta migración, por lo general no es permanente, ya que la mayoría de los migrantes vuelven tras algunos años.

Esta tendencia ha prevalecido desde la década de 1960, a decir de algunos vecinos: “Casi todos (los hombres) han ido [a los Estados Unidos] a jalar un rato... se pasan una temporada y ya vienen con algo de dólares, una troca; hay unos que se quedan y solo vuelven para las fiestas (Don Che, junio 2017).

“Se fueron para el otro lado los que no estudiaban y los otros a estudiar. Yo tenía dieciocho años cuando me fui a Estados Unidos y la gente vuelve pues es muy tranquilo” (Chelalú Lozano, 5 de agosto 2019).

Tal vez esto explica las fluctuaciones en el número de habitantes que se han registrado en los censos de los últimos 4 lustros. Esto, aunado a una baja tasa en los nacimientos, se refleja en una disminución poblacional.

Mientras mi estadía en Borja, hubo dos nacimientos, pero ninguno de ellos fue en el municipio pues, como ocurre con frecuencia, las mujeres suelen trasladarse a las ciudades de Cuauhtémoc o Chihuahua para dar a luz. De estos dos nacimientos, solo una de las niñas sobrevivió la nieta de *Ticha* (Patricia Torres, con quien me hospedé durante mi estancia). El otro nacimiento fue el de una niña quien falleció a los pocos días, hija de Rosalinda mujer *rarámuri* que habitaba en el barrio de Las Cotuchas, quien me dijo: “Se me murió. Y eso que nació en el hospital en Chihuahua” (19 de abril 2019).

Para concluir este capítulo, el paisaje tiene varias escalas. Una marcada por lo étnico y otra delimitada por lo geográfico que va de lo doméstico, plasmado en la descripción de las casas y los barrios, a las localidades, el municipio y la región. Dentro de esas mismas escalas geográficas encontramos la otra faceta, que he denominado “acto performativo”, aquella que nos remite a la actuación, la teatralidad, donde el paisaje en sus distintas escalas son el escenario y sus actores los habitantes de San Francisco de Borja. Dadas las características inherentes en cada una de estas escalas o niveles, cualquiera que se elija constituye un reflejo fidedigno de todas las demás; es decir, si se elige como escala de observación el Barrio de la Tijera, una buena parte de estas acciones permite ejemplificar como es una jornada cotidiana en cualquiera de las comunidades en toda la región, o más específicamente en las casas o aisladas en los ranchos, no sólo del municipio sino de la región. Estos escenarios dependiendo de la escala de observación que se elija, semejan en buena medida aquellas figuras geométricas que conocemos como fractales; es decir, quizás metafóricamente que se trata de estructuras que se replican.

En este capítulo titulado “Pintando el paisaje”, he mostrado los escenarios y también los actores. La casa en su unidad y complejidad nos brinda a un tiempo imágenes dispersas y un cuerpo de imágenes (Bachelard, 1975). Habitar los paisajes, lugares y espacios íntimos tiene que ver con todas las dialécticas de la vida: el enraizarse, lo afectivo y lo económico.

Desde la óptica occidental presente en los rancheros y cristianos americanos, la casa es concebida como un puente o lugar que constituye una dialéctica de descuartizamiento, marcación, separación y oposición: masculino–femenino, abierto-cerrado, afuera-adentro, público-privado, lo que está en boca de todos y lo íntimo. Los valores de intimidad del espacio interior –la casa- el ser amparado sensibiliza los límites de su albergue. Habita la casa en su realidad y en su virtualidad. La casa funge como resguardo, depósito de sus recuerdos y memoria (Bachelard, 1975). El pasado, el presente y el futuro dan a la casa dinanismos diferentes que en algunas ocasiones pueden ser contrastantes u opuestos.

Para los *rarámuri*, la casa es un lugar que forma parte de un paisaje natural habitado y que, al igual, que la noción de frontera es un puente, una continuidad, la unión de ese entramado de relaciones reciprocas con distintos seres humanos y no humanos; que se hace evidente en la práctica del andar, vivir, habitar y trabajar. Esto nos recuerda lo que menciona Roy Wagner: “los aborígenes de diversas regiones del planeta perciben lo innato en el carácter antropomorfo de una variedad de seres, donde la “humanidad” no es sino una entre muchas entidades análogas, precisamente por esa condición antropomorfa” (Wagner, 1975). De ahí que la casa sea un ser más de la naturaleza; en palabras de Bachelard, “es solidaria de la montaña y de las aguas que labran la tierra”, es una planta pétrea que está dentro de la naturaleza (Bachelard, 1975, p. 54).

Si partimos de la idea de Bachelard que todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa, esta puede ser entendida desde distintos nichos, cuerpos, escalas o jerarquías que abarcan desde demarcaciones territoriales –vivienda, barrio, localidad, municipio- hasta la de virus y bacterias alojadas en el cuerpo humano o garrapatas y piojos albergados en un animal (perros y gatos).

## CAPÍTULO III

### **Las temporalidades del paisaje inter étnico: El Camino Real de Tierra Adentro y la Carretera Mirador-Guachochi**

Era un día por la tarde, 5 de agosto del 2019 aproximadamente a las 6:30 pm. Victor de pie estaba tomando algunas fotos sobre el lugar, mientras que Chelalu, su esposa y yo conversábamos sentados en unas sillas de metal alrededor de una mesa circular, ubicadas sobre un piso de cemento en un patio exterior de la casa. Esta pequeña parte que aún estaba en construcción y se usa como una pequeña terraza para tomar el aire fresco y comer carne asada. El rancho se encuentra sobre una lomita. Desde ahí se contempla hacia abajo y a la derecha una tierra de cultivo, a la espera de la lluvia para poder sembrar en ella. Tres vacas sueltas están comiendo del escaso pasto que se conserva en algunas partes; más abajo, gatuños, ocotillos, árboles de táscate y el río casi sin agua, que viene de la cabecera de San Francisco de Borja, pasa al lado de la Cieneguitas y continúa hacia la Esperanza. Como no llegaba la lluvia el entorno natural estaba seco.

Chelalu habló de un ramal, que fue probablemente el Camino Real, que pasaba al otro lado del río, el ahora camino de terracería que parte de la cabecera municipal de San Francisco de Borja a la Esperanza y continúa hasta Cusihuiachi. Así lo relata: “venía de Guachochi, era lo más lejos para comunicar con Cusihuariachi” (Chelalu, 5 de agosto 2019). También comentó sobre la función que desempeñaba el Camino Real: “Arreaban ganado, caballos, burros y borregos”. Además “era un trayecto, una pasada” (Chelalu, 5 de agosto 2019).

#### **1. El Camino Real de Tierra Adentro desde la perspectiva de habitación.**

##### **Encuentros y desencuentros entre rancheros, *rarámuri* y otros grupos.**

Conocido también como “El camino de la plata” (Powell, 1987), fue la principal vía de comunicación entre la capital del Virreinato de la Nueva España y la distante Santa Fe, en el actual estado norteamericano de Nuevo México.

Entre los siglos XVI al XIX fue utilizada esta ruta, que muchos estudiosos consideran fundacional, no solo para el norte de México, sino para el territorio que ahora pertenece a los Estados Unidos. Sin embargo una afirmación de esta índole puede ser imprecisa, ya que toda vez que la ruta no se trazó en un solo momento, ni tuvo un trazo único. El Camino Real, en

realidad, fue construido durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII, en diferentes momentos de expansión de los colonizadores europeos, quedando marcada cada etapa de su trazo por otras instituciones, que constituyen, virtualmente, las estaciones del camino (Cramaussel, 1997; 2006a). Para comprender la evolución del Camino Real de Tierra Adentro, es preciso conocer cómo se establecieron las rutas a partir de la fundación de las misiones, ranchos, haciendas y presidios, así como el auge de la minería; conocer cuáles fueron los entornos geográficos de esta ruta; qué grupos habitaban en cada región y cómo se organizó la resistencia de los nativos ante la expansión de los europeos sobre sus territorios ancestrales para establecer asentamientos a lo largo del Camino.

Desde los primeros avances de los españoles por el Norte de la Nueva España, tanto los asentamientos en los nuevos territorios como la creación de caminos que intercomunicaban los distintos establecimientos coloniales estuvieron muy ligados a la presencia y el manejo del ganado. Una vez fundadas las primeras villas al norte de Zacatecas, Durango, Indé y Santa Bárbara –esta última ubicada ya en el estado de Chihuahua- alrededor de estos sitios y sobre todo a lo largo de los caminos que conectaban estos establecimientos, aparecieron en un tiempo muy corto numerosas haciendas dedicadas al control de grandes extensiones de tierras de ganado. Salvador Álvarez aclara que la extensión de las Haciendas se estimaba “en razón del número y tamaño de las “estancias” de ganado que sus propietarios habían puesto bajo su control” (Álvarez, 2013, p. 68). Se crea entonces un vínculo directo entre estas formas de adquisición de la propiedad territorial basadas en el control de tierras, ganado y tránsito por los caminos. De ahí que los dueños de las haciendas se vieron obligados a mantener sus estancias bajo la vigilancia y control de sus vaqueros. Si no lo hacían estaban expuestos a que les quitaran la propiedad y otro español podría registrar, apropiarse y ponerla a su nombre. También el que hubiera gente, vaqueros con sus familias cuidando y resguardando las haciendas daba protección a los viajeros sobre los caminos. De ahí la importancia de que las principales vías, veredas y vertientes del Camino Real de Tierra Adentro atravesaran indiscutiblemente regiones pobladas por haciendas a lo largo de todo el periodo colonial y de buena parte del siglo XIX.

En la consulta al Archivo Municipal de Chihuahua encontré una Ordenanza por la cual se prohíbe a los indígenas abandonar sus pueblos, y donde se solicitan soldados a los pueblos de Satevó, Babonoyaba y San Francisco de Borja para reducir a prófugos de las haciendas y

donde se requiere a las tropas presentar identificaciones y transitar únicamente por el Camino Real entre estas poblaciones.

Chantal Cramaussel menciona que existieron varios caminos que unían las poblaciones de la Nueva Vizcaya con las de Nuevo México, así como con los de Nueva Galicia y el resto de la Nueva España, entre los siglos XVI y XIX. No es casual que en el municipio de San Francisco de Borja encontramos haciendas cuya fecha de fundación datan del siglo XIX y que tenían en su dominio miles de hectáreas y grandes extensiones de tierras; aunque no dudamos de que pudo haber otras más antiguas.

Partiendo de Parral, hacia el norte, diferentes autores concuerdan en la existencia de un ramal del Camino Real que iniciaba o tenía como paso o punto de partida la misión de Satevó (Aboites, 2011; Álvarez, 2010; Bargellini, 2006; Benedict, 1972; Cramaussel, 1997, 2006<sup>a</sup>, 2006b). Este camino sería, durante la primera mitad del siglo XVII, el origen de la ruta hacia Sonora, pasando por Papigochi y Sahuaripa.

Sin embargo, no parece existir un consenso en cuanto a la ruta precisa que siguió el “ramal” que, en ocasiones, aparece referido como el Camino Real de Sonora. A veces se le ha trazado en mapas siguiendo una ruta que pasa por Satevó, o al oeste de este poblado, y sigue a Santa María de Cuevas y a San Francisco de Borja; localidades ambas de origen misional que se localizan, respectivamente, a unos 40 y 80 kilómetros al poniente del primero (Aboites, 2011; Álvarez, 2010; Benedict, 1972; Cramaussel, 1997, 2006 a).

El otro extremo parece más seguro, pues los distintos autores coinciden en que pasaba por Cusihiuriachi, de donde partía hacia Papigochi; o bien hacia Chihuahua, pasando por Santa Isabel (hoy General Trías) y Chuvíscar.

Lo cierto es que, cualquiera que haya sido la ruta, los diferentes estudios historiográficos reiteran la presencia de este Camino Real. No menos importante es el hecho de que en el área comprendida por los municipios de Belisario Domínguez (antes San Lorenzo), Satevó y San Francisco de Borja nos encontramos con muchos de los elementos característicos de lo que fue el Camino Real. Es decir, sitios prehispánicos de carácter agrícola, misiones y haciendas y aunque sin poder aún establecer su exacta ubicación, un tramo del Camino Real de Tierra Adentro ya pasaba por San Francisco de Borja en una época temprana, la que antecede a la fundación de San Felipe del Real, hoy Chihuahua; es decir, el siglo XVII.

Otro de los aspectos que se cuestionan los distintos investigadores y en el que no voy a hondar pues no es crucial para mi trabajo, es la duda de qué surgió primero en el Camino Real y qué después. Algunos comparten la idea de que en los primeros años del XVII, se establecieron haciendas agrícolas y ganaderas y, posteriormente, misiones.

La información histórica, arqueológica y etnográfica disponible para San Francisco de Borja es escasa. Sabemos que en el siglo XVII se fundan ahí las misiones jesuitas de San Joaquín y Santa Ana Yeguáchic, así como San Francisco de Borja y que esta región era habitada por el grupo *raramuri*.

### 1.1 Antecedentes de los grupos que habitaron el Camino Real

Como ya se había dicho en el capítulo anterior San Francisco de Borja se encuentra en un área ecológica nombrada “Zona de Transición” entre la Alta Tarahumara y la Meseta Central, la cual corresponde a una de las cuatro áreas habitadas históricamente por los *rarámuri* (Hillerkus, 1992). Aunque las fuentes ubican el área en el siglo XVII, se desconoce la antigüedad de este grupo humano en la región. Contrario a la creencia común, compartida curiosamente por algunos académicos poco familiarizados con los grupos indígenas del Norte de México, los *rarámuri* practicaban una agricultura incipiente de maíz, frijol y calabaza. A esta débil economía se sumaba la ejercida por los grupos de cazadores recolectores, cuya actividad pervive hasta épocas recientes. Esta práctica o estrategia de subsistencia, se debe a la movilidad, es decir, a la condición de trashumancia.

Con respecto al origen de la lengua de este grupo de los *rarámuri* y desde cuando son pobladores del actual estado de Chihuahua, el antropólogo Abel Rodríguez, apunta a la siguiente conjetura:

Por su pertenencia a la familia yuto-nahua, las estimaciones cronológicas del origen de la lengua de los *rarámuri*, así como el espacio de su aparición, probablemente guardan relación con las estimaciones de la llegada de poblaciones al suroeste de los Estados Unidos y al noroeste de México. Es decir, un prototarahumara pudo tener sus orígenes probablemente en el sur de Arizona, o bien, en el norte del actual estado de Chihuahua como lo sugieren también los hallazgos del maíz temprano y, en general, las estimaciones arqueológicas de la agricultura e incluso los hallazgos de cerámica en los valles a pie de sierra (Rodríguez, 2019, p. 29).

Existe, hoy en día, un registro de cinco variantes dialectales entre los *rarámuri*: oeste, norte, cumbre, centro y sur, y además cuatro zonas de transición (Rodríguez, 2019, p. 29). Las diferencias en estas cinco variantes dialectales se notan, más o menos, en los tres niveles que

estudia la lingüística: el fonológico, morfológico y lexicológico (Valiñas, 2001, pp. 115-117; 2002, pp. 259-261). Recientemente, a través de un análisis de la terminología del sistema de parentesco *rarámuri*, Merrill y Burgess sugieren el nombre de “interior” al dialecto que Valiñas llamó “cumbre” (Merrill y Burgess, 2014, p. 231).

Continuando con las conjeturas del antropólogo Abel Rodríguez:

Las variantes dialectales y áreas de transición actuales existentes en la sierra Tarahumara permiten también suponer que la presencia de la lengua y población *rarámuri* puede ubicarse en el actual territorio del estado de Chihuahua entre 3000 y 3500 años. Así también lo sugiere la presencia de la agricultura al sur del estado. Además, es altamente probable que la agricultura se haya practicado en la región serrana ya desde hace al menos unos 2300 años y que, dado el número de variantes dialectales vigentes, se pueda considerar un poco más de tiempo para el advenimiento de los primeros pobladores predecesores de los *rarámuri* serranos actuales, lo que debió ocurrir hace alrededor de 3000 años (Rodríguez, 2019, p. 29).

De los *rarámuri* que habitaron en la época prehispánica retomamos el siguiente extracto del trabajo de Thomas Hillerkuss:

Una sociedad neolítica como la de los tarahumaras prehispánicos, que no conoce el comercio suprarregional de comestibles básicos ni los mercados, puede satisfacer en un "año normal" sus requerimientos dentro de su espacio vital original sin más práctica que la agricultura. Tales años buenos, sin embargo, no se presentan actualmente con demasiada frecuencia, como tampoco sucedía anteriormente.

[...]Si las cosechas se perdían, los tarahumaras tenían que emplear otros recursos como la recolección, la caza y la pesca. Todas estas alternativas debieron serles conocidas y comunes. Sin embargo, estaban sujetas a otro tipo de condiciones, como la disponibilidad a frecuentes cambios de sitio de residencia (seminomadismo), a una mayor flexibilidad en la adopción e interrupción de contactos sociales entre unidades económicas y grupos establecidos, y no en último lugar, a un reducido patrimonio material que pudiera ser reproducido sin problemas en algún otro lugar (Hillerkuss, 1992, p.14).

Se sabe que los *rarámuri*, así como otros grupos de la Sierra Tarahumara, practicaban la agricultura desde antes del contacto europeo y que, hacia los siglos XVI y XVII, habitaban en cuevas o casas de piedra en las márgenes de los ríos (Deeds 2000, pp. 387-389); rasgo que en la actualidad puede observarse en prácticamente todos los asentamientos de la Zona Alta. Un dato relevante para nuestro trabajo por la localización, cercanía y colindancia de nuestra área de estudio es que, al momento de los primeros contactos, los *rarámuri* vivían en los valles de entre Cusihuiachi -cerca de Carichi-, y Papigochi, hoy Ciudad Guerrero (González Rodríguez, 1987).

## 1.2 Temporalidades del paisaje: estaciones con marcas y representaciones pictóricas.

El papá de Chelalu decía que la región donde se ubica San Borja “era más bien una zona de tarahumaras, pero hubo apaches, eran como estaciones, pues muchos de los indios tienen campamentos de verano y de invierno” (Chelalu, 5 de agosto 2019).

En torno al Camino Real encontramos varios relatos que mencionan a los apaches, entre ellos destaca el siguiente: “En la Loma de los Venados (ubicada cerca de la casa de Chelalu y Saúl) supuestamente ahí se aparecía un apache pero que no se le veía la cabeza e iba a caballo. Anita Torres la que tenía la tortillería y Denise hablan de ese apache y que ellas lo vieron”. Se sabe por varias fuentes, y así lo refiere Chelalu: “mi papá Don Isabel Lozano contaba que los apaches antes robaban caballos de la hacienda de las Cieneguitas y lo escondían en la Cueva de Caballos” (Chelalu, 5 de agosto 2019).

Lidia Torres quien vive en la hacienda de Agua Caliente nos dijo que su mamá le contaba: “los apaches les sacaban con unos ganchos por la chimenea y les robaban la comida”. También comentó que los apaches “eran muy bravos por eso las casas no tenían ventanas. Se metía el sol y ya no salían de sus casas” (Lidia Torres, 9 de abril 2019).

Vinculado al Camino Real de Tierra Adentro existen sitios con pinturas rupestres que eran paraderos, lugares de paso, donde, a veces, permanecían temporadas cortas los tarahumaras o los apaches.

En una de las grietas o hueco liso y plano del lado izquierdo de una de las cuevas que habitó por mucho tiempo un tarahumara José María Chema, en el barrio antiguo de la Boquilla se encuentran cruzando el río, en la localidad de Santa Ana, restos de pintura roja que representan de izquierda a derecha un comedero seguido de dos vaqueros, uno tras otro y cada uno de ellos llevando consigo una vaca; la primera más llenita y formada que la otra. El segundo vaquero señala hacia detrás de él a un animal que por su tamaño y características – hocico alargado y puntiagudo y cuernos- pudiera ser un venado. Arriba de este segundo vaquero se aprecia una pequeña planta de maíz (ver figura 15).



Figura 15: Pintura rupestre en la cueva de “La Boquilla”

Por donde se cree que atravesaba propiamente el Camino Real tenemos dos sitios con pintura rupestre la “Cueva de los Monos” y el “Porvenir viejo”. En la Cueva de los Monos encontramos representado en la parte superior con pintura negra un caballo. Debajo de éste, pero ahora pintado de rojo, un hombre montado en un caballo más estilizado que el negro y al parecer, una especie de lagarto. Continuando hacia debajo de la pared rocosa se halla la representación de una mano y hacia el lado derecho, dos comederos. Debajo de la mano, y hacia la izquierda, aparece un hombre montado en un burro. También se aprecia un venado pintado en negro. Destaca en esta pintura rupestre el uso de dos colores diferentes, lo que puede estar refiriéndose a dos épocas distintas -la roja más reciente y la negra más antigua-, puesto que coincide también con la estilización de las formas en las que son representadas las figuras.

En el segundo sitio, dentro de una de las cuevas del “Porvenir viejo”, sobresale por su tamaño una figura humana grande, estilizada y con todas las facciones bien trazadas, lo que indica que posiblemente corresponda a una época más reciente que el resto de las figuras, además el color que tiene es un rojo más claro que las otras. A la derecha de esta figura humana grande se aprecian una serie de figuras acomodadas en círculo. En la parte superior de este círculo se observa la representación de una planta de maíz; bajando hacia la izquierda un

animal con cuernos y cuatro patas, posiblemente un toro y bajando por el lado derecho probablemente un caballo, pues tiene cuatro patas, una cola y de la cabeza le sale un pelaje similar al de estos animales. En la parte inferior del círculo se aprecia un comedero. Debajo de la figura humana grande y estilizada, y girados hacia la izquierda, se encuentra representado un venado agachado como queriendo tomar algo del suelo. Lo identificamos por la forma de su rostro alargado, hocico picudo y orejas levantadas y picudas. A la derecha del venado un hombre montado a caballo, al parecer, intenta cazar al venado. Atrás y a la derecha de este hombre que monta un caballo se aprecia otra figura humana que porta un sombrero, posiblemente esté corriendo detrás del otro para juntos hacerse del venado.



Figura 20: Pintura rupestre en una de las cuevas del “Porvenir viejo”, San Francisco de Borja, Chihuahua, 2018

En el ejido de Sahuarichi, delante de la presa hay un lugar que llaman “los Fresnos” y, en el cual existen sobre tres paredes de una peña restos de pintura. Las dos primeras están juntas y la otra separada. En el primer muro, el que está ubicado en el lado izquierdo de la peña, aparece de ese lado y en el centro una figura humana con la vestimenta típica que usaban los españoles del siglo XVII, la camisa con mangas grandes y bombachas, un pantalón corto que llega arriba de las rodillas y mayas delgadas. A la derecha de este personaje dos manchas rojas que no están claras, la primera pudiera ser un hombre montado a caballo, la segunda no hay manera de saber qué es. En la parte de abajo una serie de manchas rojas.

En la siguiente pared hasta arriba aparece una figura humana de perfil con los brazos extendidos hacia arriba; se dirige hacia el lado izquierdo. Debajo de esta figura, manchas rojas de distintos tamaños y formas –parecen como si la pintura se hubiera corrido- y a su vez debajo de éstas una serie de figuras: un caballo seguido de una persona de pie y luego

una cruz. Debajo del caballo hay algo que parece ser una chivita, por su tamaño; los cuernos que salen de su cabeza y el rostro alargado, pueden identificarse con ese animal. Debajo de la chiva se ve otra figura humana con los brazos doblados hacia el frente y las manos puestas como si trajera algo para dar en ofrenda. Las piernas están dobladas como si fuera a hincarse, a su derecha hay, dos plantas de maíz, la de arriba más pequeña que la de abajo. Siguiendo a la derecha y a la misma altura que la persona que ofrenda de pie y frente a él aparece otra figura humana. Debajo de la cruz hay lo que podría ser un comedero. Continuando a la derecha, y a la misma altura de las otras dos figuras humanas hallamos una tercera que mira hacia ellas.



Figura 21 y 22: Pintura rupestre en “los Fresnos”, San Francisco de Borja, Chihuahua, 2019

En la parte superior del tercer muro se aprecian dos personajes conversando y sentados uno frente al otro, visten una túnica religiosa y un sombrero picudo –se asemejan a los de la Santa Inquisición-. Debajo de ellos, y de lado izquierdo, está de pie un personaje con barba larga; porta una capa y una aureola rodea su cabeza como las representaciones de santos. Por tales características presumimos que es un misionero jesuita. A la derecha del hipotético misionero hay un hombre montado en un caballo, de su hombro derecho cuelga una manta abultada en la que guarda o lleva cosas; su mano derecha sujeta otro objeto y la izquierda toca la cabeza del caballo de donde sale también una línea gruesa y larga parecida a una lanza. Aunque no existe una certeza, el tipo podría ser un apache. Es una suposición personal. Continuando por la derecha encontramos otro misionero jesuita de pie que presenta los mismos atributos que

el arriba descrito: capa, barba grande y aureola rodeando su cabeza. Cabe mencionar que tanto el hombre montando a caballo como el jesuita que se encuentra en el lado derecho presentan un trazo y estilo distinto al del que ocupa el lado izquierdo. La línea del contorno está más estilizada, pues en estas dos figuras de la derecha solo aparece la figura delineada en rojo, mientras que la del misionero del lado izquierdo está todo pintado. Aspecto que nos lleva a suponer que pueden ser dos temporalidades distintas.

Dentro del entorno de la sierra tarahumara en el rancho de Rechanachi pegado a la localidad de Teporachi, sobre la pared rocosa de una peña junto al río se encuentran restos de pintura rupestre. Igual que en las anteriores pinturas vamos de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha. Primeramente, aparece una figura antropomorfa un humano-lagarto con los brazos doblados y echados hacia los dos lados, la cabeza hacia abajo. Tanto los pies como las manos muestran la planta o palma al frente y los cinco dedos bien abiertos. Debajo de la mano derecha hay dos elementos acuáticos. Continuando hacia la derecha se topa uno con un personaje montado y que domina con las riendas a un caballo. Más a la derecha se halla otra figura antropomorfa, cuya mitad hacia abajo representa a un lagarto y la mitad hacia arriba, a un humano con los brazos extendidos hacia arriba y mostrando la palma y dedos abiertos de sus manos. En la parte inferior hay una serie de letras HM C AR que ignoramos su significado. El trazo de las letras nos indica que son de una época contemporánea a diferencia del resto de las figuras que son más antiguas.



Figura 23: Pintura rupestre en el rancho de Rechanachi, Teporachi, San Francisco de Borja, Chihuahua, 2017

Como se pudo observar todos los sitios con pinturas rupestres que hemos descrito tienen características comunes: patrones, elementos, colores, etc. En cuanto a sus contextos de uso, pudimos constatar que se encuentran plasmados en una grieta o hueco liso sobre las paredes de piedra de alguna cueva o de la peña. También es recurrente que la mayoría de ellos, se ubican en las cercanías de una fuente de agua, generalmente alguna de las principales cuencas hidrológicas o ríos, lo que podría sugerir la idea de una relación de las manifestaciones rupestres con el culto al agua y la lluvia.

Entre los elementos iconográficos recurrentes que observamos tenemos cruces, manos, animales (vacas, caballos, venados, burros, chivas), personas (vaqueros, misioneros jesuitas, españoles, y algún otro personaje religioso), plantas de maíz y comederos y figuras antropomorfas.

Como pudimos advertir la temática de las pinturas orbita en torno a la principal actividad económica, que es la ganadería; a la domesticación de los animales, a la base de la alimentación, que es el maíz y a la evangelización.

Con respecto a los sitios donde suelen encontrarse las representaciones de símbolos cristianos como son la cruz o a los misioneros jesuitas posibilita la idea de que se trate de lugares de culto, independientemente de que sea o no el agua.

Por ello, comparto la idea del arqueólogo Tobías García, quien apunta como una posible hipótesis, que “estos sitios no son sino estaciones de las antiguas rutas tanto de migración como de intercambio de los grupos prehispánicos y, posteriormente, europeos. Es decir, retomando los planteamientos de Zizumbo y Colunga (2016), así como el de Pitblado (2011), quizá constituyen las puertas de entrada al continente desde los primeros pobladores y por donde, eventualmente, habrían de circular toda clase de bienes, productos e ideas, como es el caso de la religión o incluso el maíz” (García, 2018).

### 1.3 Temporalidades del paisaje de actividades: las Misiones Jesuitas y el Presidio. La fundación de San Francisco de Borja.

Philip W. Powell (1987) considera que la expansión novohispana al septentrión se dio a partir de los descubrimientos de minas y el comercio que se generó tras estas incursiones, configurando así una frontera. El comercio desencadenó una “fiebre de merodeo”, por parte

de los grupos chichimecas, que sería contrarrestada por la misión religiosa y el presidio militar:

“Las dos instituciones más famosas, estables y definibles, nacidas y forjadas en la Frontera Chichimeca, fueron la misión religiosa y el presidio militar, respuestas fundamentales a la hostilidad pagana [...] se convirtieron de manera preponderante en pilares de la nueva forma de vida fronteriza” (1987, pp. 20 – 21).

Varios estudios han cuestionado esa visión, un tanto romántica, de Powell (1987), sobre la colonización de la que llama “frontera seminal” de Norteamérica, que tendría su inicio en el siglo XVI tras los hallazgos de minerales de plata al norte de la Nueva España. De acuerdo con el autor, dicha: “...frontera seminal, la primera no vinculada a canales oceánicos o a estrategia marítima” (1987, p. 19), sería solo una de las muchas fronteras septentrionales novohispanas que acaecerían en los siglos posteriores.

Esta idea ha sido refutada por Susan Deeds (1985), Chantal Cramaussel (1997, 2006a) y Salvador Álvarez (1999; 2010). Deeds critica la visión estereotipada que ha predominado sobre misiones y presidios como instituciones de frontera, mientras que Cramaussel señala que misiones y presidios no “...pueden estudiarse independientemente de los pueblos y reales de minas donde se concentraba el grueso de la población colonial” (Cramaussel, 1997, p. 11). Recordemos también que, como indica la autora: “... los españoles se referían con el término “frontera” a todos los enclaves de la colonización situados en regiones donde los indios no estaban todavía pacificados del todo” (2006a, p. 21, comillas de la autora).

Por su parte, Salvador Álvarez nos hace notar que:

“... un examen de la historia de la fundación de los grandes distritos mineros novohispanos nos indica que es incluso posible invertir la fórmula consagrada: no fueron las minas las que rigieron el ritmo de poblamiento, sino por el contrario, fue el poblamiento el que rigió el ritmo de apertura de grandes explotaciones mineras”. (1999, p. 38)

El señalamiento anterior se vuelve relevante, en la medida en que, además de Álvarez (op. cit.), otros historiadores han señalado que, efectivamente, antes de la consolidación de cualesquiera de estas instituciones – llámense misiones, presidios o reales de minas -, se consolidaron las estancias, ranchos agrícolas y ganaderos; es decir, las unidades productivas. Estas unidades serían, en opinión de Luis Aboites: “... la punta de avanzada de la expansión española en el septentrión, que pronto se vio reforzada con nuevos asentamientos: las misiones” (2011, p. 44).

De manera similar, Cramaussel (1990) y Susan Deeds (1992) nos describen un panorama dominado por ganaderos y agricultores para el norte de Durango y sur de Chihuahua, en las postrimerías del siglo XVI, en que aparecen los misioneros jesuitas por la región. Para la última década del siglo, se habían establecido ya las misiones jesuitas de Santiago Papasquiario, Santa Catarina de Tepehuanes, Zape; y dos décadas después, indica Deeds (1992, p. 13), estaban poblados por indígenas que habían recibido semillas, ropa, herramientas y ganado por parte de los españoles, en un afán de emplearlos como mano de obra.

Los mismos historiadores han reiterado que, tras la fundación de estos establecimientos, la mano de obra para las labores mineras, ganaderas y agrícolas se convirtió en un problema, por lo cual se buscó atraer a los nativos para poblar, a través de las misiones. Sin embargo, recalcan que no fue una tarea sencilla, la que devino muchas veces en diferentes brotes de violencia en distintos periodos, por lo cual las incipientes misiones fueron abandonadas por algunos años. Tal fue el caso de las regiones de Papasquiario, Tepehuanes y Santa Bárbara, en el siglo XVII, tras la rebelión Tepehuana de 1616 (Aboites, 2011; Cramaussel, 1990; 2006b; Deeds, 1992).

Con respecto a la última zona, tras el descubrimiento de las minas de Parral, que pronto atrajeron a un importante número de pobladores de todos los confines del Virreinato, se vio nuevamente habitada, e inició el auge agrícola en la zona conocida como Valle de San Bartolomé, hoy Valle de Allende. De la mano del importante Real de Minas, se originó un nuevo proceso de expansión al norte del Conchos y el San Pedro, donde se establecerían las misiones jesuitas, de las cuales nos ocuparemos aquí.

Para los inicios del siglo XVII, al norte de la Provincia de Santa Bárbara, el territorio se encontraba poblado por los *rarámuri* o tarahumaras, quienes ya habían establecido algunos contactos e intercambios con los españoles.

“A los cuales recibían amigablemente, a condición de que no quisieran establecer poblaciones en territorio tarahumar. Los españoles habían explorado bien toda la región [...] así se dieron cuenta de la existencia de muchas tierras deshabitadas y les pareció fácil fijar ahí su residencia, edificar villas, construir cercados para los animales y practicar la agricultura” (Neumann 1991, p. 18).

De acuerdo con Luis González (en Neumann 1991, nota 5, capítulo II), en 1639 la Compañía de Jesús buscó establecer una segunda misión independiente de la de Tepehuanes, la que

iniciaría con las incursiones de cuatro religiosos de dicha orden. Estos fundaron diferentes misiones y estancias en el área entre Satevó y Papigochi.

Zacarías Márquez (2004) señala que esta zona era ya conocida desde fines del siglo anterior, cuando las huestes de Oñate habían acampado al norte del Río San Pedro en 1598. Y que:

“El 3 de diciembre de 1639, el P. José Pascual, levantó una cruz en el centro de una ranchería pegada al río, que los indios llamaban Satevó. También se desplazó Pascual en compañía del P. Figueroa rumbo al occidente con el fin de visitar las rancherías más septentrionales de la cuenca del San Pedro, hasta llegar a Teteachiqui, que después nombraron San Lorenzo. Más al sur, en el pasaje conocido de Don Pablo, indio cacique, dónde decidieron que por sus buenos pastos y aguajes sería el sitio ideal para formar una estancia para la cría de ganado mayor y menor. Décadas después en ese lugar se formaría la misión de San Francisco de Borja” (Márquez 2004, pp. 64 – 65).

Párrafos más adelante, menciona que, al norte de Santa Cruz de Tarahumares: “...se estableció una estancia para la cría de ganado, en lo de San Pablo, que después sería la misión de San Francisco de Borja” (p. 69).

Cuando fue creado el Partido de Satevó con cabecera en el pueblo de San Francisco Javier de Satevó, se le anexaron para ser atendidos dos pueblos: San Lorenzo y Santa María de las Cuevas, además de la estancia de San Francisco de Borja, en 1639 (Márquez, 2004, p. 74).

Por la misma época, cuando Pedro de Perea logra las capitulaciones para poblar el norte de Sonora fue acompañado por el padre Jerónimo de Figueroa, quien, por esta ruta, halló un lugar que estaba cerca del camino, al que los indios llamaban Tagúrachic. El sitio le pareció óptimo para introducir ganado que ayudara en el sostenimiento de las misiones y fundó una estancia que era vigilada desde Satevó, la misión más inmediata. Ahí, Virgilio Máez construyó una muralla y casas, más una pequeña capilla que integrarían la estancia donde habitaban vaqueros, sirvientes e indios quienes auxiliaban en las labores del campo. Para 1648, la estancia abastecía de semillas y ganado al resto de las misiones (Márquez, 2004, p. 78).

Posteriormente, fueron fundadas otras misiones y estancias que siguieron un patrón similar al de sus antecesoras en el norte de Durango y Santa Bárbara y, como ellas, corrieron la misma suerte. Durante la década siguiente se iniciaron algunas rebeliones, que devinieron en el asesinato de los misioneros de Papigochi y la Villa de Aguilar en 1650 y 1652 (Neumann 1991).

Aboites (2011, p. 59) afirma que tanto Borja, como las misiones de Papigochi y Satevó fueron abandonadas hacia 1653, tras la rebelión de los tarahumaras. Así permanecerían por otras

dos décadas, hasta que la empresa misionera fue retomada en 1673. Inicialmente, la tarea fue encomendada a Fernando de Barrio Nuevo y Juan Manuel Gamboa, pero fueron sustituidos, ese mismo año Barrio Nuevo por José Tardá; y su compañero en 1675 por Tomás de Guadalajara (Neumann, 1991; González, 1995), cuyas efigies esculpidas se encuentran en frente de la iglesia y de la biblioteca de la cabecera municipal de San Francisco de Borja.

Beto Torres, un vecino del lugar nos contó que los indígenas “al sitio donde se construyó la iglesia de Borja le decían que venían para Rahueachi”; cuando les preguntamos qué quería decir Rahueachi contestó: “un cerro que está sólo” (Beto Torres, 24 enero 2019). Para Beto “Tehuacachi es el mero nombre donde en 1600 este templo fue construido en una parte, una playa pinosa, pero los indígenas dicen Rahueachi, pues es un cerro solo, pero la iglesia en lengua indígena es Tehuacachi playa pinosa” (Beto Torres, 24 enero 2019). Además, comenta que los frailes José Tardá y Thomas de Guadalajara construyeron parte de la iglesia con el trabajo de los indígenas: el primero techó la iglesia y el segundo, puso las torres.

Para 1674, en la cuenca del San Pedro, cerca de Borja, se fundó la misión de San Joaquín y Santa Ana Yeguáchi (Gerhard, 1996, p. 235); a este sitio llegó el padre Guadalajara en agosto del siguiente año y, desde ahí recorrió durante los siguientes toda la región, por lo que este lugar parece haber tenido una importancia como punto de reunión y/o de partida, según lo refiere Neumann (1991), donde en más de una ocasión los misioneros acudieron en busca de refugio ante las rebeliones. Esto parece tener algún sentido, toda vez que de este sitio era originario el gobernador tarahumara Don Pablo, quien, a decir de González (1995), se mantuvo como aliado permanente de los españoles.

Al respecto, el mismo Beto Torres refiere:

1633 fue la fundación, fue la primera vivienda 1 o 2 casas. No era aquí (San Francisco de Borja) grande; había cinco familias y en Santa Ana entre 10 y 12 y allá (Santa Ana) pusieron la autoridad, la cabecera. Aquí (San Francisco de Borja) creció durante 30 años, se hizo muy grande y allá (Santa Ana) se mantuvo la población y poquito creció, pero aquí creció mucho más y regresaron a las autoridades, aquí dominó toda la comunidad (Beto Torres, 24 enero 2019).

Por su parte, el comisario ejidal de Santa Ana, Cruz Soto Mendoza, nos platicó “Aquí se fundó una comunidad indígena; los primeros que habitaron son los que hicieron la iglesia. La iglesia de Santa Ana es más antigua que la de Borja, antes había otra iglesia allá en la Boquilla pegado a los cerros. Allí eran los primeros habitantes” (Cruz Soto Mendoza, 27 de febrero, 2019). Continuando con su conversación: “Cuando se hizo la iglesia de Santa Ana

aquí estaba lleno de pinos y todo el material que usaron para las vigas. Una pasta “las Cañaditas” cerca del pueblo donde había muchos pinos muy grandes de donde agarraron para hacer la iglesia” (Cruz Soto Mendoza, 27 de febrero, 2019).

Dentro de la iglesia en una vitrina de cristal y madera se resguardan documentos de la fundación de la misión, una espada, un bastón y un fierro de herrar. Al respecto Cruz nos comentó: “A mí todavía me tocó tener un fierro de herrar para toda la comunidad” (Cruz Soto Mendoza, 27 de febrero, 2019). Con este fierro marcaban a todos los animales.

Ésta y otras razones son, quizá, las que hicieron que las misiones localizadas en las inmediaciones de Borja, tales como Santa María de Cuevas y San Lorenzo, además de Santa Bárbara Tutuaca, entre otras, sean mencionadas recurrentemente como lugares de tránsito, lo que sugiere que ésta pudo constituir una ruta de misiones por donde debió cruzar el Camino Real.

Otro hecho que debe destacarse es que no se establecieron presidios ni compañías militares en esta zona, pero sí constituyeron un lugar de tránsito de las tropas del presidio más cercano de Conchos, hacia fines del siglo XVII.

Contrario a lo que señala Aboites en su Historia Breve de Chihuahua donde, en un mapa, ubica un presidio en San Francisco de Borja refiriendo información de Michael Swann (1982), al consultar esta fuente, no encontramos nada que lo sustentara (Aboites, 2011, p. 70 mapa V.1).

Las rebeliones referidas, así como la de los Indios Pueblo en 1680, pusieron en alerta a los españoles, lo que originó las fundaciones presidiales.

Con el fin de guardar las posiciones de frontera y proteger el camino y los poblados tras las rebeliones de los nativos, se establecieron diferentes presidios en el septentrión. El presidio era una posición militar de cualidades y tamaños variables que dependían de su localización e importancia. Fue por lo general un poblado, más que una fortaleza. Albergaba a una guarnición de soldados con sus familias y en su interior podía encontrarse un establo, un almacén general, barracas, así como una capilla; contaba con tierras de cultivo y su propósito original fue patrullar los caminos principales (Cramaussel y Álvarez, 1997; Moorhead, 2004).

Los primeros presidios se establecieron en 1570 por instrucción del virrey Martín Enríquez en el tramo de México a Zacatecas (Moorhead 2004), por lo que no ahondaremos en ello; nos remitiremos únicamente a los localizados entre el Norte de Durango y sur de Chihuahua. Los presidios fueron situados en puntos que se consideraban estratégicos en su momento; por lo regular a cierta distancia entre los caminos y los asentamientos humanos, y no en las inmediaciones de los poblados. Recibieron la designación de ‘presidios’, casi exclusivamente, las posiciones de este tipo ubicadas en el continente americano, pues en Europa no se les conocía con dicho nombre (Moorhead, 2004).

Durante los dos siglos siguientes, conforme continuaba el avance hacia el norte, surgieron nuevos presidios hasta las provincias de Texas y Nuevo México; otros habrían de reubicarse o desaparecer. Su finalidad continuó siendo la misma: salvaguardar los caminos y ofrecer protección a los asentamientos humanos, principalmente a los reales de minas y a las misiones.

De acuerdo con Max Moorhead, el Presidio:

“... cuando fue desarrollado totalmente, se convirtió en una institución fronteriza de mayor importancia histórica. Aunque primero fue una instalación militar, ejerció una penetrante influencia en el desarrollo político, económico, social y aún demográfico de su entorno. No sería una exageración afirmar que el presidio fue un elemento tan importante de la civilización española en el norte de México y el sudoeste americano como las comunidades fronterizas más familiares que fueron diseñadas para defender: la misión, el pueblo, la hacienda, el rancho y la mina” (Moorhead, 2004, p. 4).

En la Nueva Vizcaya, el primer presidio se fundó en 1603, en Chiametlan y en los años posteriores se fundaron los de San Andrés (1604), Otatitlán (1606) y Cerro Gordo (1607); posteriores los tres al establecimiento de poblados, haciendas, minas y misiones. Pero los presidios que a nosotros nos interesan –los citados salen fuera de nuestro objeto de estudio– son los fundados en Guanaceví (1617) y en Santa Catarina de Tepehuanes (1622). La fundación de este último se debió a la rebelión tepehuana de la década anterior.

De ahí en más, durante el transcurso del siglo, no se fundarían nuevos presidios sino hasta etapas más tardías y, en general, se alejan ya bastante de la región que nos interesa.

Cabe destacar aquí que todos los presidios resultan posteriores al establecimiento de las misiones que son, a su vez, posteriores al establecimiento de las comunidades agrícolas, ganaderas e incluso los reales de minas. En palabras de Cramaussel y Álvarez: “Los presidios estuvieron muy lejos de ser establecimientos pioneros en el contexto del norte novohispano:

su aparición fue, en realidad, bastante tardía, datando de épocas en las que la colonización del septentrión había alcanzado ya un cierto desarrollo” (1997, p. 15).

Es notable el hecho de que en buena parte del territorio comprendido prácticamente entre los actuales límites de Chihuahua al sur y al norte (por donde cruzaba el camino real y casi por la misma ruta de la actual carretera), no existieron presidios, salvo el de Conchos, hasta fines del XVII.

Como señala Álvarez (2010), la ausencia de presidios en el tramo de Chihuahua al Paso del Norte se debió a la guardia que proporcionaban los trabajadores de las haciendas de Manuel San Juan. Pero, sin duda, también obedece al hecho de que el tránsito al norte no se realizaba por esa zona, toda vez que Chihuahua aún no existía.

A fines del siglo XVII, debido a la rebelión de los Pueblo, se fundaron apenas tres presidios nuevos en la ruta de Durango a Chihuahua: Los tres en 1685. Concepción del Pasaje de Cuencamé, San Pedro del Gallo y San Francisco de Conchos. Dos años antes se estableció el de Paso del Norte y en 1686 Casas Grandes y Janos (Moorhead, 2004, p. 16).

Sin embargo, para el área que antes referimos donde se localizaban las misiones jesuitas al norte de los ríos Conchos y San Pedro, no existieron haciendas como las del latifundista y gobernador de Nueva Vizcaya Manuel de San Juan. Ahí, en cambio y de manera análoga, se fundó el Mayorazgo de Valerio Cortés del Rey (Baca, 2013; Cramaussel, 2010).

A Cortés del Rey corresponde la creación del único Mayorazgo “... al norte del río Nazas” (Baca, 2013, p. 79), que abarcaba una superficie estimada en un millón 300 mil hectáreas y quedaba delimitada por los ríos San Pedro, al norte (entre San Francisco de Borja y Julimes), y Conchos al sur (desde la Joya) y oriente hasta la confluencia con el San Pedro, por lo que era el capitán de un importante ejército conformado por los trabajadores de sus haciendas.

Chantal Cramaussel lo refiere con estas palabras:

“El caudillo aseguraba así la paz de los caminos sobre cientos de kilómetros, así como el fácil traslado de mercancías e indios entre la provincia de Santa Bárbara, el Nuevo México y Sonora” (2010, p. 90).

Por esta zona, para el S. XVII no eran necesarios los presidios, dadas las circunstancias.

#### 1.4 Temporalidades del paisaje de actividades: Haciendas

Como mencionamos anteriormente una de las características más sobresalientes relacionadas con el Camino Real fueron las haciendas; en el municipio de San Francisco de Borja las encontramos como algo muy representativo; algunas de ellas siguen vivas o funcionando y otras ya son ruinas. Las visitamos durante nuestra estancia de trabajo de campo. Pertenecen todas al siglo XIX, pero es posible que algunas tengan más antigüedad. Otro aspecto a señalar es que todas están construidas junto a un río o arroyo y todas tienen su capilla. Nos detenemos en las más importantes:

##### a) Hacienda de la Cieneguitas

En una placa, colgada al lado izquierdo de la puerta principal que da acceso al área donde habita el dueño de la Hacienda aparece el año 1857, fecha de la fundación de la hacienda (ver figura 16).



Figura 24: Placa con la fecha de la fundación de la hacienda de las Cieneguitas, 2018

El ya mencionado Beto Torres contó que sus dueños fueron Nicolás Pérez y Josefa Loya, quienes no tuvieron hijos. Nicolás tenía cuatro hermanos entre quienes repartió la mitad de la hacienda, más de 17 mil hectáreas, lo que afectó a Sahuarichi. Las otras 8000 hectáreas se las cedió a su esposa. En 1917 lo mataron y cuando ella cumplió 26 años de viuda, dio una fracción de 3000 hectáreas a sus tres sobrinos y a sus cuñados. El ingeniero que contrató para fraccionar las hectáreas y repartirlas en partes iguales entre ellos solamente la endeudó y endrogó. Finalmente vendió la hacienda a Jesús María Treviño por la cantidad de 14 000 pesos, por el año 1949. Fallecida la señora, Treviño la vendió hace 3 o 4 años a los actuales

dueños (4 en total). Treviño era yerno de Terrazas, un millonario de Chihuahua (ver figura 17). Los nuevos dueños son hombres de Ojinaga y Delicias. Tienen pozos petroleros en Ojinaga. En el portón principal están las huellas de los tiros que mataron al señor Nicolás cuando sólo tenía 40 años (Beto Torres, 24 de enero 2019).



Figura 25: Hacienda La Cieneguitas, 2017

Además de la información que nos proporcionó Beto, recogemos otra versión la de Chelalu: “la Cieneguitas fue una de las 66 haciendas que poseía Luis Terrazas, quien la cedió a un sobrino, cuya hija se casó con Treviño” (Chelalu, 5 de agosto 2019). Chelalu a la sazón era un chiquillo. El lugar donde se ubica actualmente el rancho de Chelalu era un potrero de la hacienda, el de las vacas registradas. Continuando con su plática:

Treviño llegaba a la hacienda en avioneta. A su muerte se queda como dueño el hijo del Licenciado Treviño, Pepe Treviño, quien falleció hace unos quince años; su viuda vendió la hacienda a los Aguayo, ricachones del estado, que provienen de Delicias. El Lic. Treviño mataba hasta dos vacas en la plaza de la Cieneguitas, donde bailaban los que ayudaban y también comían. Cuando iban a marcar al ganado lo lazaban y tumbaban, uno lo agarraba de la cabeza y el otro del rabo; amarraban las cuatro patas y otras iban por el fierro. Al final del día la cenota, baile y la gente disfrutando. Muere el Licenciado y Pepe siguió con la tradición unos tres años y luego la dejó de hacer (Chelalu, 5 de agosto, 2019).

En tiempos de Nicolás Pérez se fundó el rancho del Terrero al otro lado del río que pasa por la Hacienda de las Cieneguitas. Este rancho pertenecía a Jesús María Pérez, hermano de Nicolás Pérez, quien se los heredó a sus hijos: Antonio, Nicolás, Gilberto, Andrés y Jesús Manuel. De ahí que ambos lugares son de las mismas familias (Chelalu, 5 de agosto, 2019).

#### b) Hacienda Agua Caliente

Es una hacienda agrícola y ganadera que se conserva en muy buen estado y que data del siglo XIX. Lidia nos platicó lo que decía su mamá: “esta casa es muy vieja, y tiene 100 años” (9 de abril 2019, entrevista Lidia Torres). Nicolás y Paz heredaron la hacienda a Rafael Torres, quien a su vez se la dejó a Pedro Torres Loya padre de Lidia Torres, quien vive, cuida y da mantenimiento a este hermoso patrimonio.

#### c) Hacienda el Porvenir

Como parte del camino Real, en la frontera con el municipio de Cusiuarichi, se encuentran los vestigios, tapias de lo que fue una antigua hacienda muy importante en la región y se conoce como el “Porvenir viejo” (ver figuras 18, 19 y 20). A diferencia de las otras haciendas cuya función principal era la agricultura y la ganadería, su actividad estaba relacionada con la minería. Delia Pérez, vecina de la localidad de la Esperanza, nos platicó lo siguiente sobre este lugar: “El Porvenir fue de Pancho Ramírez (bisabuelo), eran muy pobres y se hizo dueño de una mina de oro y plata. Todavía debe haber” (Delia Pérez, 10 diciembre 2018). La misma Delia nos contó una interesante historia en torno a su origen y a su relación con el Camino Real: “Unos jóvenes que iban a pie rumbo a Cusi, venían de allá por Santa Ana. En el camino Real se traficaba a burro y a caballo. Se les hizo de noche y se refugiaron en una cueva; prendieron una fogata y como había plata comenzó a derretirse. El muchacho se había robado a la muchacha” (Delia Pérez, 10 diciembre 2018). Fue así como se descubrió que había plata en la región. Desde Cusi –ahí se encontraban las minas- se acarrea el metal a la Hacienda el Porvenir, donde se procesaba y fundía. Delia nos refirió que Margarita Ramírez y su abuelo Ramírez Pallares, el dueño de la Hacienda tenía 7 mujeres y a las 7 las tenía con él en la hacienda. Luego le embargaron y se vio obligado a vender. Gilberto Pérez compró el terreno y Ramón Domínguez, alias Rucho, su nieto fue a investigar a Cusi. Ahí se enteró de que “Margarita tenía 600 mulas que cargaban la plata de Cusi al Porvenir; formaban muchas tejas de plata y su abuelo las entregaba a Cusi. Rucho fue a la presidencia de Cusi y ahí está la historia” (Delia Pérez, 10 diciembre 2018). En Cusi están las fotos de su bisabuelo.



Figura 26 y 27: Tapias de la Hacienda El Porvenir viejo 2019



Figura 28: Tapias de la Hacienda el Porvenir viejo

#### d) Hacienda Cerro Agujerado

Al respecto de esta hacienda Beto Torres dijo:

La hacienda de los Bajíos está dentro de un terreno que le nombran Cerro Agujerado y esa hacienda ya está deteriorada, ya quedó en ruinas con tapias. Los señores que los afectó, no les afectó, el ejido les quitó terrenos, pero no de esa hacienda. De esa hacienda les quitó poco, pues la respetaron porque de esa hacienda un ejido les quería quitar terrenos. La respetaron por la razón de que es un mancomún, de un señor que tenía cuatro hijas. Entonces, la mitad del terreno (4000 hectáreas) se los vendió al suegro quien llegó hacer una hacienda y luego la otra mitad ya quedó en mancomún de las cuatro hijas y su familia. Cuando ya querían afectar a los Bajíos entonces como era un mancomún ya no entraron a quitarle la hacienda al señor. El señor (el suegro) es hacendado tuvo unos hijos que la vendieron y se fueron a Chihuahua; entonces la vendieron entre cinco compradores la pura hacienda y lo demás del otro terreno se hizo un mancomun de que cada hija tenía ocho hijos (Beto Torres, jueves 24 de enero 2019).

Continuando con su conversación:

El señor hacendado era Gabriel Cano, y tenía hijos: Ernesto, Dolores, Daniel y creo una mujer no me acuerdo su nombre, pero eran como cinco yo creo que se fueron a Chihuahua y son gente que existe allá en Chihuahua. Ese terreno fue vendido entre cinco para poder comprar de a poquito. Se terminó esa hacienda, pero no se afectó, nada más se quedaron con la hacienda a los que vendieron el terreno. Esos son los dueños les tocaron por decir 800 hectáreas o mil a cada uno, entre cinco, eran 4000 hectáreas (Beto Torres, jueves 24 de enero 2019).

Al parecer las familias de las cuatro mujeres que tenían la parte que se hizo mancomún también terminaron vendiendo hectáreas de sus tierras. En su momento lo hicieron a Manuel Hernández quien a su vez le vendió a Alejandro Olivas, abuelo paterno de Rigo Olivas. Beto Torres nos dijo que “Olivas tenía por el papá una mitad de un derecho de las mujeres, de esas mujeres. Yo creó, que eran 500 hectáreas y lo demás era grande y se lo dejaron a su familia y les tocaban 100 hectáreas. Nada más yo soy como tataranieto de una de ellas, pues la señora era mi bisabuela” (Beto Torres, jueves 24 de enero 2019).

Felix, el recaudador de rentas, comentó: “la hacienda Cerro Agujerado fue herencia de González Parra y eran copropietarios Guadalupe González, Ana, Eva, Margarita González Parra y Trinidad González Parra. Ellos sembraban. Se venían en tiempos de siembras, era habitable, levantaban la cosecha y se iban a la labor y a Teporachi. Luego no sabemos si venderían” (Felix Parra, 16 de mayo 2019). Posiblemente estos sean las cinco personas a las que les vendieron los hijos de Gabriel Cano que Beto Torres menciona.

Rigo Olivas, a quien también alude Beto, refirió que era un terreno muy grande que luego se dividió en partes. Lo que se conoce como los Bajíos “era una hacienda grande y algunas personas vivían ahí”, ahora son ruinas. Le dicen los Bajíos “porque está en un bajío por ahí pasaba el camino viejo de carretera”. (Felix Parra, 16 de mayo 2019).

Además, Felix Parra contó que en los Bajíos después de la siembra hacían queso en los meses de octubre y noviembre (Felix Parra, 16 de mayo 2019).

#### e) Hacienda Casa Colorada

Se encuentra por el camino viejo a Nonoava junto a un arroyo que siempre tiene agua, incluso en tiempos de sequía. Es una hacienda grande, cuya forma arquitectónica es de las típicas del norte de México. Todo lo que ahora es la localidad de Guadalupe pertenecía a esta hacienda. Tiene una antigüedad aproximadamente de 300 años. Esteban Caro, abuelo de Pepe Caro,

fue de los últimos que vivió ahí hace 50 años. Margarita Monje y Federico Monje también la habitaron. Actualmente son ruinas. Samuel González comentó: “cuando Burriola y Rantia estaban vendiendo Casa Colorada un gabacho les iba a comprar pues cuando vino a conocer eran tiempos de lluvia, el arroyo corría, por todos lados había pastizales verdes; se apalabraron y vino de vuelta en mayo para cerrar la compra, pero como eran tiempos de sequía, vio vacas muertas y todo seco, amarillo, ya no compró” (Samuel González, 4 de abril 2019). Al final 2000 hectáreas fueron adquiridas por 10 personas que eran de Guadalupe, Santa Ana y Santa Rosa y 7000 hectáreas- se volvieron Mancomún.

En tiempos de la revolución fueron muy acosados los hacendados y por eso se desprendieron de sus terrenos. El abuelito, del lado paterno de Samuel y Jessica González compró 150 hectáreas, que pertenecían antiguamente a Casa Colorada. Lo que más se llegó a comprar fueron 500 hectáreas; algunos adquirieron 50 o 100 y después empezaron a venderse y comprar los derechos. Las acciones eran de 50 a 100 a la sazón (Jesús González López, 4 de abril 2019).

#### f) Hacienda de Tecabochi

Un río pasa por todos los potreros y rodea las hectáreas de Tecabochi. Al fondo, junto al río se levantan las ruinas de lo que fue la antigua hacienda de Tecabochi en donde vivieron dos familias: Los Estrada y Meléndez. La Hacienda tiene una antigüedad de más de cien años, por lo que su fundación se remonta al siglo XIX (ver figura 21). Un molino de agua para moler trigo de ese mismo siglo y un acueducto, que hicieron con sus propias manos, también eran parte de la hacienda para que por ahí corriera el agua.

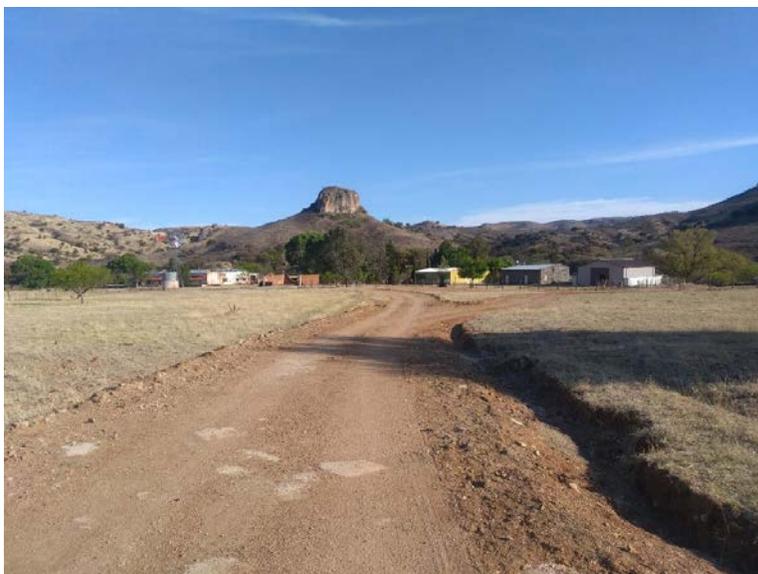


Figura 29: Hacienda de Tecabochi 2019

Los primeros que la habitaron fueron los Estrada. En 1879 Isidro Estrada y Agustín Estrada Miramontes -bisabuelo y abuelo respectivamente de Armando Estrada quien es el actual dueño- compraron muchas hectáreas al gobierno pues eran terrenos nacionales. Armando Estrada comentó: “había gente que se asentaba nada más y, cuando se arreglaron los papeles que compraron a la nación los empezaron a sacar” (Armando Estrada 22 de mayo 2019).

Nacho Meléndez tenía más de 100 hectáreas y las dividió en parcelas, separadas por cercos de piedra, que todavía se divisan, y en donde metían al ganado.

Nacho Meléndez tenía tres hijos: Nacho, Baltasar y Balvina. Baltasar Meléndez murió en un accidente automovilístico; Nacho vive en Estados Unidos por Nuevo México y Balvina está casada con Armando Estrada, que son los que cuidan y tienen a su cargo el rancho; construyeron su casa a un costado de lo que era la Hacienda. Nacho se movía para todos lados en una avioneta. Quedan los restos del angar que es donde la guardaba. La capilla está dedicada a San Isidro.

El vaquero Francisco dijo que “José López le platicaba que había 12 vaqueros trabajando ahí, 2000 reses tenían” (conversación personal con el vaquero Francisco, 3 de abril 2019).

Es oportuno señalar que las entrevistas que realizamos con los lugareños durante nuestro trabajo de campo, y que incluimos en este apartado, nos sirve para recuperar la memoria e historia local. Huelga decir que son testimonios valiosos de la memoria colectiva: la memoria de los espacios-lugares, los domésticos-trabajo, elementos que confluyen y son parte de la

vida y actividad de las haciendas. La historia viva de los que fueron sus propietarios: Torres, Parra, Ramírez, Estrada, Meléndez, Pérez. En general representa un rescate de la relación entre la gente y los espacios de memoria.

Aquí vemos como la temporalidad del paisaje de tareas nos transporta a un trabajo en progreso donde el espacio es colonizado por formas parceladas, medibles, cuantificables y vendibles. Se vuelve un espacio abstracto, matemático y, a la vez, instrumental; que transitó de un espacio previo histórico-religioso-económico, sin desaparecer del todo de un espacio nuevo diferencial, que está engendrándose en su interior y que no termina de desplegarse. Henry Lefebvre elabora una triada conceptual compuesta por las prácticas espaciales, las representaciones del espacio y los espacios de representación. A cada una de estas dimensiones le corresponde un tipo de espacio: el percibido, el concebido y el vivido. El primero se refiere al de la experiencia material, que vincula la realidad cotidiana -uso del tiempo- con flujos de personas, mercancías que se asientan o transitan en él; engloba tanto la producción como la reproducción social. El segundo es el espacio de los diseñadores, planificadores, de los signos, los códigos de ordenación y fragmentación y restricción. El tercero, finalmente es el espacio de la imaginación y de lo simbólico dentro de una existencia material; es el espacio de los habitantes. Los dos últimos espacios serán tratados con mayor amplitud en posteriores capítulos.

De la misma forma que hemos relacionado a los Meléndez con los dueños de Tecabochi y a los Pérez con la Hacienda de la Cieneguita y el Terrero, estas dos familias pusieron al mismo tiempo una tienda en el centro de San Francisco de Borja. Al lado derecho de la Iglesia, donde ahora está la frutería, era la tienda de los Pérez y enfrente del Centro de Rehabilitación, la de los Meléndez. Mientras los Pérez vendían cocaola y la cerveza carta blanca, los Meléndez se dedicaron a la cerveza corona y a la pepsicola. No existía agua potable, ni luz eléctrica. Al respecto, Chelalu comentó: “Los Pérez pusieron una planta de diésel y toda la luz de la calle Juárez. Los Meléndez para no quedarse atrás pusieron la luz de la calle Libertad” (Chelalu, 5 de agosto 2019). Estas dos familias siempre compitieron entre sí, “llegaba la fiesta patronal de Borja y ambas familias tenían los mejores caballos -los Pérez “el Pinto” y los Meléndez “el Talismán”- jugaban las carreras en la lomita donde está el campo de aviación. De un lado estaban las carpas donde vendían cerveza corona y del lado de los Pérez, la Carta Blanca. Todo el tiempo estaban en competencia. De pronto llegaban los de Santa Rosa, los Chavira,

y competían con sus caballos con los de Meléndez y Pérez” (Chelalu, 5 de agosto 2019). Continuando con lo que nos refieren de estas familias: “Don Ignacio Meléndez, el viejo, era alcohólico y Raúl Meléndez, quien era el menor, agarraba muchas ideas de Estados Unidos. Tenía su avioneta, la usaba como show aquí en Chihuahua. Traía sementales de ganado (King ranch) de Texas para mejorar su ganado: crías, vacas, caballos y hasta cerdos” (Chelalu, 5 de agosto 2019). También traían sementales de Estados Unidos los Chavira, Meléndez y los Pérez. En aquellos tiempos, agrega, Chelalu, “todos comercializaban con estas familias. Mi papá le vendía a los Pérez y los Pérez a Estados Unidos. Los Meléndez, Pérez, Chaviras eran los coyotes, pues le compraban a la gente y luego lo vendían a Estados Unidos. Ellos eran los caciques pues todo dependía de ellos” (Chelalu, 5 de agosto 2019).

También en Santa Rosa había una tienda grande, la de los Alejo Chavira, familia muy pudiente que vendía mucho, pero además daba créditos. Rosario Chaparro nos platicó lo siguiente: “les daban fiado a la gente, parecido a la tienda de Raya. La tienda daba créditos y luego pagaban con un becerro, con una vaca, con la cosecha o hasta los derechos de las tierras” (Rosario Chaparro, 9 abril, 2019).

El padre de Chayo tuvo también una tienda en Santa Rosa “como era bueno fiaba mucho, le quedaron debiendo mucho de los pueblos de allá abajo. Al final tuvo que quitarla pues ya no tenía cosas que vender, todo estaba fiado” (Rosario Chaparro, 9 abril, 2019).

Poco a poco fueron decayendo estas familias “ahora ya no se cuenta con ellos; hay gente más rica. Hay mucha gente que compra ganado y lo exportan a Estados Unidos. Se ha ido eliminando todo esto, por eso la decadencia” (Chelalu, 5 de agosto 2019). Ejemplo de ello, un descendiente de los Pérez está sirviendo los burritos en Cuauhtemoc.

A medida que iban desapareciendo las familias fueron vendiendo los Bajíos, La Presa, San Bartolo y la Sauceria que eran de la Cieneguita. Surgieron nuevas familias como los Cano, Martínez que fueron llegando y que venían de otras partes.

### 1.5 Temporalidades del paisaje de actividades revolucionarias

En tiempos de lucha revolucionaria, de un país caótico surgen los abigeos, personas que se les contrataban para robar ganado y falsificar firmas. “Había unos que robaban ganado y se lo entregaban a los patrones. Mucha injusticia” (Chayo, 9 de abril 2019). Por otra parte, estaban los reservistas, la policía secreta que trabajaba para el gobierno. La orden de

nombramiento venía del gobierno de México y la participación era voluntaria. Eran policías que guardaban el orden cuando se celebraban los bailes; tenían poder para apresar a los que robaban ganado (abigeos). Ellos los aprehendían y se los llevaban amarrados en cabeza de silla por la sierra para conducirlos a Chihuahua, a la penitenciaría de la capital.

Efraín Lucero, vecino de Avendaños, nos compartió una interesante historia de abigeos y reservistas: “Los reservistas buscaban al tío de Severiano, quien era un abigeo –ladrón de vacas-, se disfrazó de mujer, se puso un vestido largo como el que usaban las mujeres de ese entonces; tomó en brazos a Severiano, quien estaba chiquito, tendría como tres años. El tío dejó a Severiano entre los gatuños, cerca del río de Franco y se fue. Al niño lo encontraron y lo recogieron su mamá y sus familiares” (Efraín Lucero, 31 de julio 2019). Otro abigeo de la antigua comunidad de Franco, que encontraron los reservistas de Santa María de Cuevas fue uno de los Manríquez; se lo llevaron para Belisario Domínguez, lo colgaron en un encino y ahí lo mataron. Es decir, le aplicaron la ley de fuga. A Primitivo Flores se lo llevaron a Santa María Cuevas. También vino a buscar al abigeo Carmona Maximiano, el reservista Avino López de Santa María Cuevas. Cuando Maximiano abrió la puerta, Avino le disparó, pero no lo mató. Se lo llevaron preso a Belisario Domínguez. Enrique Chacón, comisario de policía de Franco a la sazón, les dijo que él no permitió que lo fusilaran. Sin embargo, lo que en realidad ocurrió es que él se había asustado, pensando que también lo agarrarían, por lo que tomó el lunch y una cobija y se fue camino a la sierra. No obstante, arrepentido se regresó a Belisario donde les explicó a los federales lo que había sucedido. A Enrique no le hicieron nada, ni siquiera lo desarmaron; entonces pudo regresar tranquilo a su casa. Se le quitó el miedo. A Maximiano, tampoco le paso nada, pudo regresar con su familia; sin embargo, tiempo después mató a dos personas de Santa Ana y luego se volvió policía- soldado, jefe de la Cordada de Jesús Cano (cabeza de la judicial). Primero fueron reservistas y después jefes de Cordada (Efraín Lucero, 31 de julio 2019).

Pancho Villa solía visitar el municipio de San Francisco de Borja y cuando lo hacía buscaba en cada pueblo a los reservistas. El papá, el abuelo y tatarabuelo de Rosario Chaparro (Chayo) fueron reservistas y tenían armas. Traigo a colación el relato del abuelo y del padre de Chayo:

Quando vino Villa a Santa Rosa, mis abuelos invitaron a las familias a esconderse con ellos en la Sierra de Santa Ana, puesto que Villa quería matar a mi abuelito Isabel Chaparro Quezada. Mi abuelito y abuelita Gregoria Chavira, se fueron a esconder a las cuevas de la Sierra de Santa Ana e invitaron a todas las familias que quisieran acompañarlos a esconderse de los villistas para que no se llevaran a las mujeres y a los

jóvenes a la revolución o para que no los mataran y se apoderaran de sus armas (Rosario Chaparro, 9 de abril 2019).

Su abuelo poseía un gran armamento; era dueño de una troja de frijol, un cuarto donde bajo una pila de frijol se escondían las armas. En el cuarto también se guardaba el maíz. Villa entró y sacó el grano para dárselo a los caballos de su ejército: eran mazorcas de maíz y no maíz desgranado; paso por donde estaba la torre de frijol y no se percató de que ahí estaban las armas que buscaba. Su abuelo se llevó a mucha gente, “estaban muy grandes las cuevas y bonitas; en una de ellas se escondió Villa después de haber atacado Colombus” (Rosario Chaparro, 9 de abril 2019).

El papá de Chayo tenía 8 años cuando Villa entró a la casa de sus padres. Cuidaba a su bisabuela, enjuta y ciega, y unas ollas de tesguino que se estaban cociendo en el patio. La abuela y las tías de Rosario hacían las ollas de barro rosa, cajetes como ollas para hacer comida, cazuelas y jarras. Nos comparte la misma Chayo que “cuando molían salían piedritas, de las cuales cuatro eran pepitas de oro; lo alisaban. En el barro rosa se da el oro” (Rosario Chaparro, 9 de abril 2019).

El Camino Real quedó fuertemente vinculado a Pancho Villa con la historia que todos conocemos: el ataque a Colombus. Fue aquí en una de sus cuevas (Coscomate) donde encontró refugio durante la persecución de la expedición punitiva estadounidense (ver figura 22).



Figura 30: Cueva del Coscomate. Sierra de Santa Ana

Oportuno es aclarar que Villa antes de estos acontecimientos ya había visitado esta región, como ya lo señalamos, y dejó en ella sus huellas indelebles.

En lo personal, durante mi trabajo de campo en esta zona pude percatarme la polémica que provocó su personalidad entre los lugareños. Unos lo amaban, mientras otros lo odiaban a muerte.

El mismísimo Chelalu nos contó un suceso de suma importancia del Incidente en las Cieneguitas. Está relacionado con la huida de Villa de la expedición punitiva estadounidense. A continuación, resumimos su excepcional testimonio:

Llegando a Guerrero Santo Tomás le dieron un balazo a Pancho Villa cuando venía para acá. Pernoctó en una cueva de el Porvenir viejo, cuyo dueño era Jesús Ramírez. De ahí se dividieron en grupos de 25 personas como parte de una estrategia de distracción. Uno de los grupos en el que iba el cuñado de Pancho Villa, hermano de Luz Corral, su esposa, llegó a la Cieneguitas. Entraron por el frente, por el Camino Real que estaba al otro lado del río; dieron la vuelta y rodearon la Cieneguitas. Como no le abrieron las puertas, pegó dos balazos y uno le hirió a la señora Doña Josefa Cano, esposa de Nicolás Pérez, el dueño de la Hacienda. Nicolás Pérez se encontraba campeando con Isabel Lozano su caballerango cuando escucharon los balazos; entraron por atrás, por el lado norte, que es donde están los corrales. En aquellos tiempos las casas las hacían con las puertas hacia el lado sur para que entrara el calor. Ya dentro de la casa, encontraron a la señora herida. En Cusi había una mina canadiense y ahí residía un médico. Don Nicolás Pérez envió a Isabel Lozano a Cusi para que lo trajera. Era el hombre de su confianza, conocía bien los caminos y era bueno para montar el caballo. Se trataba de evitar a los norteamericanos, a los carrancistas, que seguían a Villa, y a los propios villistas. Lozano cumplió su cometido y regresó con el médico, pero cuando éste revisó a la señora les dijo que había que operarla. Como en la hacienda no existían las debidas condiciones tuvieron que trasladarla a Cusi. Se formó una comitiva, dirigida por Isabel Lozano. La señora iba totalmente cubierta. Todavía no habían llegado a Cusi, cuando se topan con unos norteamericanos, que como iban persiguiendo a Villa, pensaron que bajo la envoltura podría estar el caudillo tan buscado por ellos.

El doctor, que era canadiense, les explicó que se trataba de una mujer herida. No le creyeron. Uno de los soldados americanos se bajó del caballo y destapó el bulto. Aunque se percató de que era una mujer herida, siguió sospechando y fue cuando brutalmente con una espada le

rompió la blusa. Sólo así pudieron proseguir el viaje. Mientras tanto los grupos de Villa ya iban por otros rumbos (Chelalu, 5 de agosto 2019).

Chelalu también dijo cómo estuvo el incidente entre los norteamericanos<sup>26</sup> y los villistas en la Mesa del Muerto que le platicó su padre: “el hombre que le dio los balazos fue el que ayudó a Villa a escapar y que los americanos vinieran hacia las Cieneguitas y se enfrentaran en la Mesa del Muerto; el saldo fue un muerto. Por eso le llaman así a este lugar” (Chelalu, 5 de agosto 2019). La Mesa del Muerto está ubicada en el Camino Real. Chelalu calcula que eran entre 5000 y 10000 americanos y 5000 carrancistas los que perseguían a Villa. Ignora si el enfrentamiento fue antes o después de que llegaron los villistas a las Cieneguitas. Su papá y él suponen que el enfrentamiento fue después de los balazos, pues eso hizo que los americanos vinieran hacia acá y al mismo tiempo fue como darle chance a Pancho Villa para llegar a la Sierra de Santa Ana. Villa estuvo en una cueva en Avendaños y de ahí se fue a la del Coscomate.

Muchas son las cuevas en Chihuahua de las que se dice que fueron ocupadas por Pancho Villa. Cuentan que desaparecía de un lugar y aparecía en otro, varios kilómetros de distancia. En el caso del municipio de San Francisco de Borja existen dos cuevas emblemáticas ya que en ellas se ocultó Villa de la ya mencionada expedición militar del ejército de los Estados Unidos (1916), que lo venía persiguiendo tras el ataque a Columbus (Nuevo México). La primera cueva está localizada en los terrenos de Chato, en Avendaños y la segunda es la famosa Cueva del Coscomate, de polémica ubicación.

Sin embargo, en la memoria colectiva de los pobladores de San Francisco de Borja, la cueva está presente como un espacio que forma parte de su identidad, de la cultura de los rancheros y de la historia de la región. Varias historias se desprenden de ese hecho, aunque disímiles, pues no se sabe con certeza si se ocultó en la referida cueva o en otra más grande, pero ignorada por todos, con lo cual sigue alimentándose la leyenda de Villa.

A continuación, comparto algunos de estos polémicos testimonios que recogí durante el trabajo de campo.

Eusebio Tapia comentó:

la cueva del Coscomate a la que nos llevan no es donde se escondió Villa. Yo vi unos horcones, unos palos con una horqueta para poner la cama donde lo curaban, lo vi en otra cueva; había un encino y un llano, el encino que tapa donde nos llevan es un

---

<sup>26</sup> Es frecuente entre la gente de San Francisco de Borja que denominen americanos a los norteamericanos.

respaldo... Además del ojo de agua llevaban a una señora para curar a Villa, la vendaban y le quitaban la venda dentro de la cueva para que pudiera curarlo y cuando se iba a su casa le volvían a vendar para que no supiera donde estaba (Eusebio Tapia Hernández, 20 de abril 2019).

Otra de las estrategias más comunes que empleaba Villa fue la de cambiar la herradura a las bestias, por lo que la gente que lo buscaba iba en lado contrario al que él se dirigía.

Felix Parra, el recaudador de rentas, piensa que esta cueva la pudieron “usar como divisadero para ver el peligro y debió haber un grupo de gente ahí y Villa estar en otro lado” (Felix Parra, 2 de agosto 2017).

Chayo contó que en “una de las cuevas de la sierra de Santa Ana, Villa estuvo más de un mes escondido con un soldado, estaba herido de una pierna; el soldado lo cuidaba, pasaban los aviones americanos y no lo descubrieron” (Rosario Chaparro, 9 de abril 2019). También platicó que en la cueva había dejado dólares escondidos y le avisó a su esposa, doña Luz Corral, quien ayudada y resguardada por el gobierno la trajeron para que recogiera sus dólares. Continuando con su narración: “vino bien viejita, muy grande, pero si los disfrutó. Villa le dio santo y seña de la cueva donde los había guardado” (Rosario Chaparro, 9 de abril 2019). Esta cueva corresponde con la que visitamos.

El historiador Osorio después de hacer una investigación minuciosa en el municipio llegó a la conclusión de que la verdadera cueva donde se escondió Villa y la que nosotros visitamos fue la del Coscomate, hecho que se refuerza con la puesta de una placa conmemorativa en ese lugar. Mientras que algunos aprobaron y reforzaron sus vínculos de identidad con el villismo y con este inigualable personaje histórico, otros lo rechazaron con mayor fuerza. A Felix Parra lo invitaron a ir a poner la placa a la Cueva del Coscomate a lo que respondió con gran desagrado: “Ay, hijo mano” (Felix Parra, 2 de agosto 2017).

Durante mi estancia en San Francisco de Borja varios compartieron que cuando venían de visita los villistas, todas las mujeres y niños se escondían en el Cañón de Namurachi porque el caudillo tenía fama de ser un mujeriego y si veía a una muchacha que le gustaba la tomaba sin consentimiento y sin preguntarle a nadie.

Felix Parra compartió lo que su abuelo le contaba: “una vez Villa agarró a mi abuelo lo puso en una piedra, lo amarró con una cuerda y lo colgó de un encino para que hablara, lo iba a ahorcar, pero al final no le hizo nada” (Felix Parra, 2 de agosto 2017). También le dijo que

“en San Borja se robó gallinas, marranos y muchas mujeres por eso no lo quieren” (Felix Parra, 2 de agosto 2017). La abuela de Felix estuvo escondida en el cañón de Namurachi. Y para completar la historia de San Francisco de Borja, no está de más recordar el nombre del Padre Maldonado, un sacerdote de gran popularidad en el estado de Chihuahua. Fue el único que logró ser canonizado durante los tres periodos de la persecución religiosa conocida como la Guerra Cristera (1926–1929). El Padre Maldonado se la pasó huyendo constantemente de la policía y de los agentes de gobierno. En la localidad de Santa Ana, siempre lo recibían las familias con gran devoción dándole hospedaje y comida. Se dice que en el Cañón de Namurachi ofrecía misas clandestinas, pero en realidad las oficiaba en la iglesia del centro de la cabecera municipal de San Francisco de Borja. En la capilla del cañón de Namurachi, el altar principal está dedicado al padre Maldonado y en la capilla consagrada a la virgen de Guadalupe, ubicada en la cima del cerro del barrio de las Cotuchas, donde se celebra la fiesta del 12 de diciembre hay una imagen dedicada al padre.

## **2. Temporalidad del paisaje de actividades cristianas de los menonitas americanos.**

### **El Camino Real hoy en día**

Las temporalidades del paisaje y del paisaje de tareas han influido notablemente en estos cambios y son su reflejo. Lo que queda en evidencia la tesis de Tim Ingold acerca de que el paisaje está siempre en el estado de “trabajo en progreso” (Ingold, 1993, p. 12).

Sobre las bases, los cimientos o los restos de lo que fue uno de los ramales del antiguo Camino Real de Tierra Adentro, donde se levantaron y destacaron dos importantes haciendas: Las Cieneguitas y El Porvenir se encuentran en la localidad de la Esperanza a la cual llegaron los menonitas, último grupo en arribar a estas tierras.

Actualmente por este tramo –camino de terracería- que conecta Borja con Cusihuarichi siguen circulando, fluyendo personas, mercancías e ideas. Ejemplo de ello el proyecto de carretera ya aprobado San Francisco de Borja-Cusihuarichi-Cuauhtemoc. Este camino de terracería es utilizado con mayor frecuencia por los americanos (menonitas) como les dicen las gentes de Borja. En las ruinas de la vieja hacienda del Porvenir encontramos pintas y nombres de chicos escritos en inglés que son el reflejo, la huella o la marca del andar y caminar de los menonitas americanos que habitan en la localidad de la Esperanza por esos lugares y trayectos.

Lucila Martínez Mecías (mamá) y Cinthia Chávez (hija), vecinas de la Esperanza dijeron que “antes en la Esperanza solo vivían mexicanos y ahora hay muchos menonitas” (Lucila y Cinthia, 4 de marzo 2019). A Cinthia le gustó su religión y se convirtió. Ahora ella practica y viste como ellos. “Desde los 13 años empecé a salir con ellos y a los 15 años entré en su iglesia; me gustaron sus ritos, su modo de vestir, los cantos y la predicación. Me siento más contenta, alegre y feliz. No escucho televisión ni radio. No veo tantas cosas malas, ellos no van a bailes” (Cinthia, 4 de marzo 2019). Su mamá no tiene pendiente de donde andará, cuando llega tarde. Cinthia estuvo 4 años en la primaria de la Tijera y 12 en la escuela de San Bernabé, municipio Cusi, debido a que su padre se fue a trabajar a la Capilla de los Remedios de San Bernabé. El papá trabajaba en un huerto de manzana y cuando era tiempo de la pizca, Lucila también participaba. Ahora Lucila trabaja con la maestra Inés.

De cinco familias de menonitas americanos cristianos que viven en la localidad de la Esperanza, dos de ellas llegaron primero y son de las que descienden las otras tres. La primera familia es la de Felipa-David y la segunda que llegó tres años después es la de Nohemi-Nacho. Ahora Felipa-David tienen dos hijos casados y Nohemi-Nacho tienen un hijo casado que viven en la Esperanza. Entonces de estas cinco familias americanas, tres de ellas, las formadas por los hijos varones, nacieron en la Esperanza, crecieron, se casaron y se quedaron aquí. Los otros hijos tenían ganas de quedarse, pero no pudieron puesto que las mujeres tenían que ir a donde estaban sus esposos. Un hijo de Felipa- David vive en Estados Unidos, da clases en Colorado, se casó y se quedó ahí pues vio que Dios lo estaba guiando a quedarse en ese lugar.

Felipa y Nohemi cuentan cómo ha sido su vida y como llegaron a la Esperanza. Felipa esposa del ministro David que es el que guía el culto a los cristianos de la localidad de la Esperanza, nació en Ohio, Estados Unidos en noviembre de 1959. De los 5 a los 7 años vivió en Kentucky y luego regreso a Ohio; a la edad de 9 años se fue a Guatemala donde estuvo 10 años con sus padres y ahí aprendió el español. Luego regresaron a Estados Unidos y no está segura si ya estaba su iglesia ahí. Ella cree que ya estaba desde 1965. Cuando tenía 11 años sintió la necesidad de irse, pues ya sus padres le habían ayudado mucho. Esto es lo que contó:

Una noche yo estaba pensando en eso que yo me sentía más y más incómoda, yo tenía miedo que si Dios venía, sabemos que un día Jesús va a regresar para llevar a sus hijos yo sentía que si venía Jesús tenía que estar lista para irme con él. Mis papas se levantaron para hablar conmigo para pedir que Jesús entrara a mi corazón y desde entonces, desde ese tiempo yo vivo, todos los días trato de leer la Biblia y hablar con Dios para tener una relación con él;

entonces yo trato de vivir sino lo que él va querer. Soy una persona igual que todos, todos nos enojamos por cosas, todos tenemos cosas difíciles que nos vienen en la vida, pero si uno está sirviendo a Dios, teniendo una relación con él tiene que hacer las cosas como Dios quiere, por eso leemos la biblia. Entonces por eso mis papas fueron a Guatemala porque fueron llamados por la Iglesia, estuve todos esos años con ellos y después vine y David me pidió por novia (Felipa, jueves 17 de enero 2019).

Felipa y David duraron un año de novios, se casaron y vivieron casi tres años cerca de los papás de David, a menos de 2 km aproximadamente. Ahí nació su niña mayor y después les pidieron que vinieran a la Esperanza para ayudar a esta iglesia porque tenían a unos miembros y necesitaban que alguien viviera en esta localidad toda la semana para mostrar cómo debía vivir un cristiano cada día ya que en sus creencias “no es solo una cosa ir al culto el domingo, es vivir una vida que uno vive todos los días. Todos los días oramos y tratamos, no todos los días lo podemos hacer, pero tratamos de leer la Biblia todos los días, tener oración y para pedirle a Dios que nos bendice en este día” (Felipa, jueves 17 de enero 2019). Felipa nos reiteró que no había alguien de ellos allí viviendo, pero cada domingo y jueves alguien de Pedernales Cuauhtémoc iba a la localidad de la Esperanza a impartirles el culto. Para ese entonces, ya había como seis mexicanos de allí que se habían entregado a Dios y eran miembros de esa iglesia. Fue cuando decidieron irse a vivir a la Esperanza para poder darle seguimiento al culto y poder ayudar a su iglesia. Al respecto Felipa comentó:

Nos pidieron que viniéramos por dos años y cuando se acabó ese tiempo nos pidieron por otros dos años y así nos quedamos a vivir. No sabíamos cuando veníamos, cuando venimos no sabíamos que íbamos a vivir por cuantos años. Vinimos porque sentimos, la iglesia nos había pedido y no teníamos una razón para decir no. Entonces dejamos nuestra casa y nos vinimos a vivir a esta casita de dos cuartos con letrina, no había luz, agua potable; entonces David acarreo agua primero en dos botes de 20 litros y yo lavé a mano, pero no más con una niña no era difícil. Yo no estaba impuesta, pero se pudo y los vecinos eran muy amables. Nos recibieron, nos ayudaron, nos traían tortillas, nos invitaban a que fuéramos a comer. Era muy agradable. Además de esto estábamos aquí para poder ayudar en lo que podíamos en la iglesia a los que eran miembros. Así nos quedamos (Felipa, jueves, 17 de enero 2019).

Felipa, David y su hija mayor llegaron en los últimos días de octubre de 1985 al rancho de la Esperanza, que es como ella lo llamó; ocho años después pudieron construir la casa con baño adentro en la que yo los visité. Cuando se trasladaron a esta casa ya había nacido su segunda hija y una tercera estaba a punto de nacer July. También ahí nacieron sus otros 7 hijos.

Con respecto a la segunda familia de americanos menonitas que llegaron a la Esperanza tuvimos la fortuna de platicar con Nohemi, quien nació en Virginia y a los 7 años sus padres se la llevaron a vivir al norte de Carolina, en donde permaneció hasta que en 1988 junto con su esposo y sus dos hijas decidieron venirse a vivir a la Esperanza. Ella contó cómo se dio ese cambio en su vida:

El obispo de la Iglesia del centro de nuestra comunidad era obispo de la Iglesia pequeña de aquí (La Esperanza) y había venido para acá y él veía la necesidad de obrar aquí; entonces estaba tratando de pensar pues quien pudiera venir y nosotros nos casamos en el 85, estábamos en la iglesia y teníamos dos niñas y llegó un día con nosotros en la tarde y nos dijo que había una iglesia aquí en la Esperanza y que quería vernos para saber si nosotros podríamos venirnos a la obra. Y casi pronto pensamos que sí, hicimos planes de venir yo creo que salimos poco menos que el año, nos pidió venirnos, tuvimos que vender el negocio, la casa y pensamos en vivir aquí hasta que Dios quiera (Nohemi, jueves 17 de enero 2019).

Como ya se dijo, Nohemi y su esposo vienen de Carolina del Norte y tienen dos vacas. A Nohemi no le gusta mucho la Esperanza porque el clima es muy seco. Al respecto comentó:

Yo estaba acostumbrada a tener huerta grande con frutas, flores y no regaban. Aquí hay mucha piedra y poca agua. Tengo que regar y hay mucha hierba que no me gusta; me hace falta la fruta y los árboles. Tampoco me gusta que tarde una hora y media para llegar a Cuahatemoc. Tenía dos niñas una de 2 años y la otra de uno, cuando llegamos a la Esperanza, los 8 restantes nacieron aquí. Todos aman a México. Llegamos a la Esperanza en octubre de 1988. Nuestros planes eran quedarnos 4 años; aprender el idioma y ser útiles a la comunidad. Fueron años difíciles, pues a menudo nos faltaba el agua. En 2004 llegó a la casa la luz, después de muchos años. Trabajábamos con una planta para prender la lavadora y cuando la planta no funcionaba tenía que batallar mucho (Nohemi, jueves 17 de enero 2019).

Algo que les gustó fue el comportamiento de los vecinos, quienes los trataron muy bien. Cuando llegó Felipa no había letrinas; y, poco a poco la presidencia municipal, les fue dando dinero y material para que pudieran instalarlas.

Nohemi platicó que “los vecinos de la Esperanza nos enseñaron a preparar comida mexicana: jamoncillo y asadero, y las mujeres del rancho nos enseñaron a hacer el queso ranchero” (Nohemi, jueves 17 de enero 2019).

Al preguntarles sobre la comida menonita no la conocían tan bien como su vestimenta o sus tradiciones (la práctica del culto cristiano). Sin embargo, Felipa comentó: “pero yo sé que estamos impuestos de hacer nuestro propio pan; cuando queremos tener una comida especial comemos carne, papas, verdura, pan. Yo no sé si eso es norteamericano o menona” (Felipa, 17 de enero 2019). Con respecto al queso menonita Felipa respondió: “esto no lo tenemos

nosotros pues muchos de nosotros no tenemos vaca, pero eso es lo que los menonés allá en Cuauhtemoc es como han ganado su dinero con el queso” (Felipa, 17 de enero 2019). También agregó que éste lo hacen los menonés que vinieron de Canadá. Nohemi habló de su vaca que acababa de parir el 15 de enero de 2019, la cual se encontraba muy mal y le pusieron suero (16 de enero 2019). “Parece que tiene parálisis en sus dos piernas traseras” (Nohemi, 17 de enero 2019).

Felipa explicó que todo lo que hacen está en conformidad con lo que dice la Biblia; visten de una forma peculiar porque así lo exige la Biblia. También se ponen un velo porque la escritura dice que la mujer debe tener el cabello elevado (recogido), para mostrar que está sometida al hombre. Felipa aclaró que la Biblia no les dice exactamente cómo deben vestirse, pero sí que tiene que ser modestamente. A esto agregó:

yo creo que en tiempos pasados a lo mejor usaban algo que tapaba aquí enfrente (señalando hombros y arriba del pecho) venía por todo, pero ya hemos cambiado más tras los años porque tal vez usted ha visto muchos programas; ellos tenían una capa o algo y una clase de trapo que tapa la parte de las orejas yo creo que de ahí y nuestra historia cambio poco a poco; ya habido en vez de tener dos piezas a parte ahora es una sola pieza, un vestido largo y pronunciado (Felipa, 17 de enero 2019).

Su misión es ayudar a los miembros, predicar y estudiar la Biblia. Se reúnen para estudiar la palabra de Dios los jueves y domingos por la noche. Es importante aclarar, y así lo hizo Felipa, que no es misa sino una reunión para llevar a cabo su culto.

También Felipa comentó lo siguiente:

Yo pienso que podemos decir mejor que nuestra cultura es una cultura cristiana en vez de una cultura menonita. Nos llamamos menonitas por Meno Simón que fue el líder. Pero vivimos así porque somos cristianos, estamos siguiendo lo que dice la Biblia por eso digo los cristianos mexicanos viven más o menos igual, se ponen el mismo vestido, mismo velo porque son cristianos no porque son menonés; y la comida que comemos esto puede ser parte de nuestra cultura, puede ser de la cultura menonita, cultura americana, aunque nosotros como hemos vivido tanto tiempo en México tenemos partes comidas mexicanas que nos gustan y comidas norteamericanas (Felipa, 17 de enero 2019).

Felipa refirió que los mexicanos (rancheros de la Esperanza) que son parte de la iglesia hacen lo mismo que ellos, visten como ellos no porque sean menonés, sino porque están siguiendo la Biblia. Por eso Felipa insistió varias veces que “los menonés que están en los campos no todos están tratando de vivir según la Biblia, más bien están tratando de vivir según su cultura y ya perdieron mucho. Fuman, bailan, todo lo que la Biblia prohíbe. David no habla en contra

especialmente de fumar, pero dice que como nuestro cuerpo es templo del espíritu santo debemos cuidarlo” (Felipa, jueves 17 de enero del 2019).

Felipa contó la historia de los menonitas la cual proporciona algunos datos importantes para entender su trayectoria, cultura, como surgen y llegaron a América del norte:

En Europa en años pasados, yo no estoy segura de que haya pasado esto, pero yo sé que el gobierno quería que todos creyeran iguales yo creo y había unos que vieron que la religión mayormente era un padre de la iglesia, un sacerdote de la iglesia católica leyó estudio la biblia y él se fijó que eso de bautizar a los niños que eso no era bíblico porque la biblia dice que el que cree y confiesa que ese es hijo de Dios debe ser bautizado, esos niños realmente no pueden, los bebés claramente no pueden hacer esto. Entonces él empezó a estudiar más y al fin vio que había un grupo de personas que estaban y creían así y él se juntó con ellos y llegó a ser un líder de ellos y él se llamaba Meno Simón; entonces todos los de este grupo les decían menonitas porque él se llamaba Meno; así llegó a ser el nombre. Entonces este grupo trato de servir a Dios como decía la biblia y todavía hoy estamos haciendo esto tratando de servir a Dios como leemos en la biblia (Felipa, 17 de enero 2019).

De Europa llegaron unos a Canadá y otros a Estados Unidos. Para Felipa los menonites que son de Canadá algunos si son cristianos y están tratando de obedecer la Biblia, pero hay muchos que no.

### **3. La Carretera El Mirador- Guachochi como agente modelador del paisaje y de las relaciones interétnicas.**

En la misma tesitura o funcionalidad que tuvo el Camino Real de Tierra Adentro figura la construcción de la carretera que va de “El Mirador” a Guachochi y que pasa por San Francisco de Borja. Al igual que aquel posible ramal del Camino Real, la carretera ha modificado el paisaje tanto natural como el de actividades por etapas. Es decir, los ha contaminado en términos de Anna Tsing (2015). Siguiendo a esta autora, la carretera es un proyecto de hacer mundos.<sup>27</sup>

La finalidad de ambas obras, ha sido la de comunicar, conectar a la población, permitir el flujo de personas, mercancías e ideas; pero, sobre todo, la construcción de la carretera ha reconfigurado relaciones y reconstruido dinámicas.

---

<sup>27</sup> Cabe aquí aclarar que la segmentación que hacemos para caracterizar a los distintos grupos, cuyas percepciones nos interesa conocer, no suelen ser las mismas que las de los agentes del Estado, encargados de planear y, ejecutar dichos proyectos. Así, los antes mencionados proyectos de hacer mundos, quizá no se limitan a las formas particulares de cada grupo social, sino que, más bien, parecen respuestas adaptativas a los proyectos que surgen desde el Estado.

De esta manera la carretera ha sido y es un escenario propicio para repensar las relaciones interétnicas, pues en torno a ella se han construido marcos justificativos y experimentado programas de acción orientados hacia la integración de los distintos grupos étnicos como los *rarámuri* y los cristianos americanos a las nuevas ideas y concepciones del desarrollo, progreso y modernización del municipio de San Francisco de Borja.

Para comprender estas perspectivas es necesario contextualizar, cómo y dónde surge la propuesta de construir la carretera. Nuestra principal fuente de información, la constituye el archivo del Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCIT, en lo sucesivo), donde encontramos solicitudes que pedían la construcción de un camino de tercer orden que comunicase Guachochi, Rocheachi, Norogachi, Nonoava, San Francisco Borja, Belisario Domínguez y el entronque con la carretera asfaltada de Chihuahua a Cuauhtémoc en el punto denominado “El Mirador”. El camino Guachochi- El Mirador tendría una extensión de 260 km y representaría una vía corta y rápida para comunicar los diversos puntos de la Sierra con la Ciudad de Cuauhtémoc y con la capital del Estado, ya que del Mirador a Cuauhtémoc hay una distancia de 39 km y del Mirador a Chihuahua, el kilometraje asciende a 61 km.

En estas solicitudes se exponen las ventajas y beneficios de la construcción de un camino de tercer orden o carretera:

“...esta vía permitirá traer los productos de la sierra a las poblaciones urbanas y estos proveerán a los lugares apartados de la sierra artículos de consumo a precios inferiores que los que actualmente son grabados dichas mercancías en virtud de las enormes distancias que se tienen que recorrer” (Legajo 1, Expediente 14, Caja 1, foja 21).

Se propuso que la construcción de este camino quedase bajo la responsabilidad de la Secretaría de Obras Públicas con la participación del Gobierno del Estado y el aporte de los pueblos que tocan dicho camino. (Legajo 1, Expediente 14, Caja 1, foja 21).

Además, el acceso a los programas de políticas públicas se debe, en buena medida a la construcción de la carretera pues, conforme a lo que me fue señalado, la construcción de la carretera posibilitó la inclusión de Borja en muchos de estos programas. Tales programas fueron observados en diferentes reuniones entre las autoridades municipales con representantes de las distintas localidades bajo su jurisdicción.

Como puede notarse, este proyecto se ajusta a las lógicas de los proyectos de desarrollo.

La construcción de la carretera tuvo lugar en tres momentos diferentes, durante los cuales fueron asfaltados distintos tramos. El Mirador- Borja en 1989-90; en 2004, Borja- Nonoava

y en 2010, Nonoava- Guachochi, según los refirió el Ingeniero Aturo Mendoza, presidente municipal entre 2004 y 2007 y actual presidente del DIF municipal.

La carretera nos transporta a una primera temporalidad del paisaje, al proyecto y acciones que llevó a cabo el Centro Coordinador Indigenista de la Sierra Tarahumara (CCIT) en el municipio de San Francisco de Borja, el cual responde a un momento histórico del indigenismo en Chihuahua, a la tercera vía -integración - que identificó Sariego (2002)<sup>28</sup>.

Mientras que una segunda temporalidad del paisaje corresponde a la participación del Gobierno del Estado junto con los aportes de los municipios por los cuales pasa la carretera. En esta temporalidad es donde la inclusión a diversos programas contribuye al desarrollo de San Francisco de Borja pues facilita la llegada de los apoyos y recursos a comunidades alejadas. Ejemplo de ello Betebachi, Tecubichi y Mesa de Guacareachi que, si bien

---

<sup>28</sup> Juan Luis Sariego identificó tres grandes propuestas del indigenismo a lo largo de la historia de la sierra Tarahumara:

a) Proteccionista. Ésta, la primera, concibe a los grupos indígenas como una minoría racial en condiciones de inferioridad social, incapacidad jurídica, atraso cultural, precariedad económica, por lo que requieren protección, tutela y someterse a un régimen de excepcionalidad jurídica y práctica. Propone estrategias aculturativas que conduzcan gradualmente al indio a la escala ascendente de la civilización. De ahí que las relaciones entre los grupos étnicos y el resto de la sociedad se planteen en términos de paternalismo y segregación, lo que favorece a la persistencia cultural de los rasgos indígenas. (Sariego, 2002: 126). La estrategia proteccionista conoció dos modalidades: la de la “república de indios” del periodo de las misiones jesuitas (1600-1767) y la de las propuestas indigenistas y económicas emanadas de los gobiernos de Chihuahua entre 1880 y 1910.

b) Asimilacionista o incorporacionista. Esta propuesta, sostuvo que la única alternativa de futuro para la sociedad indígena, consistía en su total incorporación y asimilación de los patrones de la sociedad no indígena colonizadora, mestiza o nacional. Postula como estrategia la eliminación de todo tipo de barreras protectoras y de estatutos de excepcionalidad con el indio; está a favor de la igualdad de éste con el resto de la sociedad. En congruencia con esta estrategia, propugna la definitiva e irreversible desintegración de los rasgos culturales identitarios de los grupos indígenas, o lo que algunos llamaron la “mexicanización” del indio: “dejar que las fuerzas aculturativas se desenvuelvan sin trabas, logrando que, por su indudable superioridad, la civilización occidental -y con ella la idea de ciudadanía y la experiencia de nación- se impongan sobre los atávicos signos del atraso indio” (Sariego, 2002: 126). Esta manera de incorporación del indio y su asimilación al modo de vida occidental se presentó en la Sierra Tarahumara en dos modalidades y épocas: la primera a finales del siglo XVIII, a raíz de las Reformas Borbónicas promovidas por la administración virreinal; y la segunda, entre 1920 y 1952 como resultado de la política gubernamental en materia agraria y de educación indígena.

c) Integración. Esta tercera vía consideraba que el proceso de definición de la nación es compatible con la persistencia cultural indígena. Aquí se resalta la integración, el reconocimiento del derecho de los grupos étnicos a mantener su lengua y cultura vernáculas y su dignidad como pueblo, pero siempre y cuando estos se integren a la sociedad nacional, proceso que permitirá a la población indígena acceder a los logros sociales de una nación en constante progreso. Una de las preocupaciones de ésta consiste “en señalar que para que la integración indígena a nivel de la nación sea posible, es necesario modificar de raíz el carácter de las relaciones interétnicas en el ámbito de las regiones interculturales donde indios y mestizos conviven” (Sariego, 2002: 126). La estrategia de integración se dio en un periodo que abarca desde 1952 a la actualidad. Sariego comenta que durante este periodo la acción indigenista orientada al desarrollo se centró principalmente en tres aspectos: el impulsó a la actividad forestal y agrícola, la expansión del aparato educativo y la difusión del sistema de salud (Sariego, 2002: 166).

pertenecen al municipio de Carichi, gracias a la carretera la injerencia y acceso se hacen desde San Borja y no desde la cabecera de su municipio.

Además, cuando estuve en Tecubichi me tocó presenciar la llegada de las autoridades municipales del municipio de Carichi y un camión del Club Rotary, Asociación de labor social que traía semillas de maíz, frijol, ropa usada y nueva, zapatos y dulces para darles a los niños. Durante toda la mañana fueron congregándose más y más *rarámuri* frente a la capilla; venían de Zapareachi, Betebachi, mesa de Guacareachi y del mismo Tecubichi. Las autoridades municipales y el gobernador indígena acercaron a la población *rarámuri* al camión e hicieron una fila grande y larga. Los del Club Rotray repartieron las semillas de maíz y frijol; mientras que las autoridades municipales repartieron a un lado separados del camión la ropa, zapatos y dulces. Las autoridades municipales comentaron “no tenemos caminos habilitados para llegar de la cabecera municipal de Carichi a estas comunidades por lo que tuvimos que hacerlo dando toda la vuelta ir primero a Cuahatemoc, luego agarrar la carretera a Chihuahua y en el tronque el Mirador agarrar la carretera que va a Nonoaba y pasando San Francisco de Borja agarrar en Betebachi el camino de terracería que va a Tecubichi, así fue como pudimos llegar aquí, luego por eso no venimos tanto, pues se nos dificulta mucho” (domingo 27 de enero 2019).

En Betebachi, la localidad de origen de Rosalinda, durante una visita que realicé, al percatarme de que muchas casas se encontraban deshabitadas, se me indicó que; “los de esas casas algunos están en Borja y allí ya se quedaron” (Estelita, 26 de enero 2019).

Esta migración es un fenómeno reciente, debido en buena medida a la carretera, ya que antes, si bien existía, como a la fecha, una migración constante, no había una residencia permanente en Borja, o en algún otro sitio. Es decir, muchos *rarámuri* antes, e incluso ahora, llevaban un modo de vida trashumante, como lo describen García et. al. (2016), respecto a un campamento tarahumara que había sido abandonado unos días antes de ser registrado y que, al siguiente año, de nuevo fue habitado.

Lo anterior pone de relieve cómo los cambios que se suscitaron a raíz de la construcción de la carretera han modificado las vidas de los pobladores originarios, pero también de los recién llegados. Las modificaciones del paisaje provocadas por la carretera, así como por las actividades humanas sobre el ecosistema, ese paisaje de tareas que se describió, han

permitido la llegada de nuevos actores, humanos (*rarámuri* y americanos) y no humanos (como los táscates).

De lo anterior, podemos mencionar, siguiendo a Escobar (2010), que la carretera se inscribe dentro de los llamados proyectos de “desarrollo”. A este desarrollo lo caracteriza como un proyecto que es, al mismo tiempo, económico y cultural. Es económico en la medida que obedece a los intereses del capitalismo e imperialismo. Por cuanto a lo segundo:

Es cultural en dos sentidos: surge de la experiencia particular de la modernidad europea; y subordina a las demás culturas y conocimientos, las cuales pretende transformar bajo principios occidentales. Segundo, el desarrollo y la modernidad involucran una serie de principios: el individuo racional, no atado ni a lugar ni a comunidad; la separación de naturaleza y cultura; la economía separada de lo social y lo natural; la primacía del conocimiento experto por encima de todo otro saber (Escobar, 2010, p. 21).

Si bien el trabajo de Escobar se inscribe en la llamada ecología política, cuyos intereses difieren de los de este trabajo, no deben soslayarse algunos de sus apuntes. En primer lugar, destacaremos el aspecto económico que, como antes dijimos fue el fundamento para la construcción del Camino Real. En esa medida y siendo un proceso a todas luces imperialista, que se sitúa cronológicamente en el inicio mismo de la globalización (Lins Ribeiro, 2019), el Camino Real es el antecedente directo de la carretera, pero esta puede ser entendida en otros sentidos: en el sentido ambiental y en el cultural.

Sin duda alguna, uno de los cambios más fuertes e importantes que vivió la población de San Francisco de Borja fue la construcción de la carretera. Este proyecto, como puede verse en los diferentes testimonios que fueron recuperados, se percibe precisamente en los términos del desarrollo que describe Escobar (2010, p. 21).

Los testimonios recuperados dan cuenta de percepciones distintas, sin embargo, la mayoría de los actores tienden a resaltar tanto los aspectos positivos, como los negativos en una misma narración. Los aspectos positivos que se destacan son, sobre todo, la reducción en los tiempos de traslado, el acceso a una mayor cantidad de bienes de consumo, así como el acceso a los beneficios de algunos programas o tecnologías (como tractores). Sobre la reducción de los tiempos de traslado hacia, principalmente, Chihuahua, se perciben en términos del acceso a oportunidades de desarrollo, sobre todo a trabajos asalariados y educación superior.

En voz de los actores:

Hacían todo el día, hasta 10 horas para llegar de aquí a Chihuahua [...] y luego había ríos que batallaban para pasarlos, había ríos que se quedaban a medio río y tenían que jalarlos [...] y en ese entonces no había tractores ahora que me acuerdo con un cable y

se amontonaba toda la gente de ahí del pueblo hasta 20, 30 hombres jalándole con un cable para pasar el camión y ahorita lo que hace el camión es una hora y media (Victoriano Molina López, jueves 13 de abril del 2017).

Adán refirió sobre el transporte “el Tarahumarita” lo siguiente:

En la Paz se bajaba uno a comer y cuando nos volvíamos a subir don Lalo, quien era el chofer del camión, decía “alce el dedo el que no está”, pero como va alzar el dedo sino está [...] Diez horas de terracería cuando no había carretera a Chihuahua, 10 horas se tardaba el Tarahumarita. Se iba uno en un día, al otro en Chihuahua, hacía lo que tenía que hacer y al siguiente día se regresaba. Tres días de ir, estar y volver. El camino era terracería, cruzaba muchas veces el río. El autobús se atoraba en el río y ese mismo se destrababa, por eso tardaba mucho uno, sobre todo en tiempos de lluvias cuando crecía el río (Adán Caro, 6 de abril 2017).

Por cuanto a los efectos negativos, se han destacado principalmente dos, el aumento de la violencia ligada al narcotráfico, así como el consumo de estupefacientes. Con relación a lo segundo, un hecho notable lo constituye la restricción en la venta de bebidas alcohólicas dentro de los límites del poblado, acuerdo que, según se nos comentó, fue tomado por consenso de la población misma.

El siguiente testimonio nos refiere que la carretera:

[...] ya se hizo por aquí y mucho más el beneficio no más que muy, mucho perjuicio por las carreteras, ya ve cómo está el mundo con la drogadicción y están pasando muchas cosas que antes no pasaban con eso que le pegaron ya entra la gente que viene de Guachochi a Chihuahua y ya hay mucho tráfico, mucho más es el tráfico y pasan muchos accidentes y muchas muertes con la cosa de la drogadicción y antes no (Victoriano Molina López, jueves 13 de abril del 2017).

Por su parte Adán comentó, que “sí les ayudó mucho la carretera, muy poca gente tenía muebles pero que con ella llegó también la inseguridad, hace cuatro años mataron a Noel el papá de los hijos de Paty [su hija]” (6 de abril 2017, conversación con Adán Caro).

De este capítulo se concluye que San Francisco de Borja ha fungido como una frontera, lugar de entrada y de transición hacia otras regiones tanto en términos históricos, culturales, como ecológicos.

En un sentido histórico el paisaje de San Francisco de Borja nos remite a distintas temporalidades del paisaje de tareas:

- a) Tres momentos del Camino Real de Tierra Adentro (misiones jesuitas, haciendas y actividades revolucionarias)
- b) Llegada de los americanos (menonitas) una primera familia en los últimos días del mes de octubre de 1985 y una segunda tres años después, en 1988.

c) Tres etapas de la construcción de la carretera (El Mirador - Borja en 1989-90; en 2004, Borja - Nonoava y en 2010, Nonoava - Guachochi), según nos lo refirió el Ingeniero Arturo Mendoza, presidente municipal entre 2004 y 2007, y actual presidente del DIF municipal.

Por otra parte, siguiendo su posición de frontera cultural que posee una importante y considerable profundidad histórica y adaptaciones a diferentes escenarios ecológicos pudimos advertir, desde el pasado del paisaje de tareas hasta los momentos en que realizamos el trabajo de campo, la presencia de tres culturas o grupos étnicos que interactúan, intercambian y conviven en armonía y respetando hasta cierto punto sus tradiciones.

En cuanto a la posición de frontera ecológica pudimos advertir que tanto el Camino Real de Tierra Adentro como la carretera modificaron, moldearon y reconfiguraron el paisaje natural de San Francisco de Borja a partir de las distintas actividades desempeñadas (paisaje de tareas) por los pobladores, culturas o grupos étnicos.

Todo lo mencionado en este capítulo, incluido muy especialmente los testimonios de los lugareños, constituye un elemento más, y muy eficaz, de lo que se entiende por temporalidad del paisaje per se y del de actividades. De la misma forma que vimos que el paisaje per se es una colección de rasgos relacionados –estaciones con marcas y representaciones pictóricas-; el paisaje de actividades es una colección de actividades relacionadas con: agricultura, religión, ganadería, minería; misiones, fundaciones de pueblos, haciendas e incidentes revolucionarios, carretera. Así mismo pudimos observar que todo este pasado del paisaje está constituido de intercambios, interacciones y tensiones entre distintos grupos.

De ahí que el paisaje funja como un retrato social vivo de una sociedad en la que interactúan *rarámuri*, vaqueros, rancheros y menonitas. En algunos momentos se aíslan, en otros se confrontan y al final terminan interactuando e intercambiando actividades, costumbres o productos.

Desde la perspectiva de habitación que adoptamos del antropólogo británico Tim Ingold el paisaje -en este caso el Camino real de Tierra Adentro- se constituye como un registro-testimonio duradero de las vidas y las actividades de los grupos: *rarámuri*, vaqueros, rancheros, apaches y menonitas; personas que habitaron en el mismo y que al hacerlo dejaron en él algo de sí mismos. Percibir el Camino Real es, por lo tanto, un acto de rememoración, recordar y mantenerse vinculados con un ambiente que está impregnado del pasado.

Al recorrer el pasado del paisaje de actividades observamos que los *rarámuri*, son los originarios de este lugar y desde antes de la llegada de los españoles ellos ya practicaban la agricultura, la caza y la recolección.

Además, el pasado del paisaje nos ha mostrado que en el ámbito económico comparten características propias de los grupos cazadores recolectores, rasgos que, hasta épocas recientes se mantienen presentes entre ellos. Una de estas prácticas, o estrategia de subsistencia, la constituye la movilidad; es decir, la condición de trashumancia. Este rasgo del pasado remoto no es, sin embargo, uno que haya desaparecido del todo; precisamente una de las dificultades que fueron enfrentadas durante el desarrollo del trabajo en campo, lo constituye justamente la gran movilidad de este grupo.

Con respecto a los rancheros, las distintas temporalidades del paisaje de actividades del Camino Real de Tierra Adentro nos indican que muchos de ellos descenden de familias de medieros, como es el caso de Chelalu, pues tanto su padre como su abuelo trabajaron durante mucho tiempo en la Hacienda de las Cieneguitas. Tenemos a los vaqueros y a los dueños de las haciendas y ranchos dedicados a la agricultura y, principalmente, a la ganadería. Tenemos rancheros convertidos a la religión de los cristianos americanos (menones).

Por su parte las temporalidades del Camino Real de hoy en día nos muestran que el último grupo en arribar a estas tierras fueron los menonitas, quienes primero instauraron su iglesia en la Esperanza pues ahí al presentarse convencieron a rancheros de convertirse al cristianismo. Si bien su cultura y práctica religiosa cristiana viene del líder Meno Simón ellos se diferencian de otros grupos de menonitas como los que estuvieron en Canadá pues muchos de ellos no obedecen a Dios y no han mantenido una relación buena con Dios. Ellos dicen que su cultura es más bien americana cristiana, razón por la que los de Borja les dicen americanos, y que los otros que se han dedicado al campo siguen la cultura menonita, pero no son cristianos pues no viven como Dios quiere. De ahí que no importa si eres americano, mexicano, español o alemán. Todos pueden ser parte de este grupo si se rinden a Dios y quieren servirle según la Biblia.

También se observó a través de las temporalidades del paisaje de actividades como se fue configurando la frontera del ramal del Camino Real de Tierra Adentro que pasaba por San Francisco de Borja, idea no del todo errónea pues figura como un lugar de interacciones desde el siglo XVII; enclaves situados en una región donde de inicio los indios no estaban

pacificados. Sin embargo, después de una serie de rebeliones tarahumaras vemos como las estancias, misiones y haciendas incorporan a las tareas cotidianas a los *rarámuri* quienes hasta donde sus creencias, cosmovisión y posibilidades se los permitieron acabaron aceptando y adoptando ciertas celebraciones católicas, participar en los jaripeos y coleaderos, trabajar como jornaleros o en la pizca de manzana y de nuez y estar inscritos en los distintos programas sociales introducidos por el Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCIT) y continuados por otros organismos e instituciones estatales y municipales hasta el día de hoy, enfocados en la asistencia médica, fomento a la educación, atención a asuntos agrarios y de justicia, promoción económica, entrega de víveres, especies o semillas.

Además, las temporalidades del paisaje de actividades: las haciendas nos transportaron a un trabajo en progreso donde el espacio es colonizado por formas parceladas, medibles, cuantificables y vendibles. Aquí se vio como el paisaje se volvió un espacio abstracto, matemático y, a la vez, instrumental; que transitó de un espacio previo histórico-religioso-económico, sin desaparecer del todo a un espacio nuevo diferencial, que está engendrándose en su interior y que no termina de desplegarse.

Asimismo, en las temporalidades del paisaje de actividades de las Haciendas pudimos observar cómo hay familias relacionadas con determinadas haciendas y lugares, lo que permitió construir genealogías de parentesco e historias vivas de los que fueron sus propietarios: Torres, Parra, Estrada, Meléndez, Pérez, Alejo Chavira; lo cual representa el rescate de la relación entre la gente y los espacios de memoria.

La cueva o cuevas donde Pancho Villa se escondió cuando venía huyendo de la expedición punitiva son otro ejemplo claro del paisaje como sitio de construcción de memoria e identidad de los rancheros. Mientras que en la mayor parte de la República Mexicana (sur y centro del país) Villa es considerado como uno de los héroes o caudillos revolucionarios más importantes; en San Francisco de Borja, Chihuahua su personalidad es un tanto controversial y polémica, puesto que mientras unos lo aman otros lo odian a muerte debido a su fama de ser un mujeriego, de robarse gallinas, especies y todo lo que le era útil y estaba a su alcance. Muchas historias se desprenden de las visitas que hacía Villa a Borja y que forman parte de la memoria colectiva de los rancheros. También se pudo apreciar en el pasado del paisaje de actividades revolucionaria que fue un tiempo caótico marcado por la lucha revolucionaria y en el que surgieron enfrentamientos nuevos entre abigeos –personas que se les contrataban

para robar ganado y falsificar firmas- y los reservistas – policía secreta que trabajaba para el gobierno resguardando el orden cuando se celebraban los bailes y en apresar a los abigeos. A raíz de esto varias historias relacionadas con lugares (Franco y Santa Rosa) se desprenden. De ahí el vínculo y relación estrecha entre paisaje, memoria y lugar.

Además, se pudo apreciar a través de las temporalidades del paisaje de actividades como la carretera es un elemento disruptivo, pero es a la vez la vía de acceso para y hacia los programas de políticas públicas. Lo ha sido en la medida que ha permitido alcanzar a estas localidades más alejadas y que su población ha logrado acceder a sus beneficios al poder trasladarse con facilidad hacia Borja.

En cuanto a la concepción del tiempo es diferente. En el caso de los *rarámuri* pareciera que no cambia o que va tan lento que ni se siente. Cuando estuve en la sierra tarahumara (Betebachi, Tecubichi y Guacariachi) así lo percibí y lo viví, pues como bien apuntó Ingold más que ser una simple observadora o enfrentarme a una tarea en sí, fui partícipe y la volví parte de mi propia actividad o del habitar. Si bien los *rarámuri* no utilizan o entienden el tiempo de la misma forma que nosotros; si tienen una concepción del tiempo cíclica y mítica. La primera se aprecia en los distintos momentos del año cuando ejecutan las danzas: *yumare* y *matachines*, que se relacionan particularmente con los ciclos del cultivo de maíz y con la lluvia. El *yumare* con el inicio -la petición de lluvias- y los *matachines* con el cierre del ciclo agrícola (12 de diciembre) y la natividad. Cabe destacar que ellos saben cuándo es el momento apropiado de hacer el *yumare*, porque la tierra está muy seca y no pueden sembrar hasta que llueva. La misma naturaleza es la que les está mostrando el tiempo o momento necesario de hacer la fiesta, las ceremonias o rituales, pues de ellos depende que la vida continúe sobre la tierra y que el mundo no se acabe. Ellos perciben, conciben y viven el tiempo de la naturaleza en constante reciprocidad, pues son parte de la misma. Tiempo y espacio se construyen bajo un mismo referente.

La concepción del tiempo mítico, en cambio la encontramos en los relatos; ejemplo de ello, el que nos contó Elvira: “mi abuelo me contaba de un tiempo muy antiguo el de los gigantes. En ese entonces las garzas se comían a los niños y todo lo que podían. Entonces cuando era mucha gente fueron a matar a las garzas. Eran dos garzas muy malas y grandes. Las mataron y ya pudimos estar bien” (Elvira, 16 de marzo 2017). Yo le pregunté si creía en eso y ella respondió: “no sé, si creer pues no estuve en ese tiempo, pero mi abuelo me lo decía” (Elvira,

16 de marzo 2017). Existen muchas versiones y variantes de este relato a lo largo de la Sierra tarahumara, pues sabemos que estos se transmiten de persona a persona, por lo que al no estar escritos se actualizan continuamente según el contexto o momento histórico y permanecen vivos en la medida que existen en la memoria colectiva de los *rarámuri*. En este sentido cabe aclarar que no son puros y que han ido incorporando elementos de otras sociedades; como ejemplo, especialistas han señalado la incorporación de los mestizos como contraparte de los *rarámuri* en el mito de origen (Plata, 2013, p. 72). Es así como el tiempo mítico en principio hace referencia a un pasado lejano accesible mediante los mitos y los rituales, así como a la composición actual del cosmos -la consistencia de la tierra, lugar de las aguas o la forma de las montañas-. Ese tiempo da lugar a los espacios que ordenan y construyen las relaciones entre los diferentes entes y grupos sociales. “El tiempo y el espacio no se disocian en las contexturas: el espacio implica tiempo y viceversa” (Lefebvre, 2013, p. 172). En el tiempo mítico podemos ubicar el origen de varios relatos acerca del origen de la cosmovisión *rarámuri*. Entre los seres imaginarios y mitológicos a los que aún creen los *rarámuri* se encuentran los *ganoko* o gigantes a quienes Elvira alude en el relato que nos contó. Luis González habla de dos tipos de gigantes “En sus bosques y montañas había unos faunos de gran estatura, como hombres silvestres, a los que llamaban *tetsaní*, los cuales mataban a los transeúntes; a las mujeres de estos faunos llamaban *uribi*, y éstas mataban a los infantes y a los niños” (González, 1982, p. 113) Por su parte, Elías Plata nos muestra varias categorizaciones sobre el *ganoko*: “En algunas ocasiones no será el fuego, sino la comida envenenada lo que dé fin al *ganoko*; en otros relatos no será del todo un gigante, sino apaches (Narárachi), monstruosas serpientes, *bawé*, o auras gigantes con alas de acero (Rejogochi), los tubares (en las regiones de la barranca), entre otras posibilidades, o incluso de que éste no haya sido exterminado del todo” (Plata, 2013, pp. 78-79). En lo que sí coinciden todos estos relatos es en su afición por devorar niños pues su apetito era insaciable y no les era suficiente el alimento.

Además, Alfredo López Austin sugiere para la elaboración de un paradigma relativo a las creencias otomianas actuales sobre los seres sobrenaturales -los gigantes- que moran en las piedras las siguientes ideas, mismas que refieren a una concepción o idea del tiempo similar a la de los *rarámuri* y a la de diferentes grupos étnicos de México:

La creencia parte de la concepción de eras anteriores al tiempo-espacio actual y de su sucesiva destrucción, eras que fueron el antecedente del presente mundano. En aquellas

eras vivieron seres extraños que se convirtieron en las criaturas de este mundo, incluyendo entre ellas a los hombres. Los entes ocultos son ancestros de las semillas-corazones o “almas” de las criaturas, y al mismo tiempo son los protectores de su clase o especie. Los entes ocultos moran en lugares sagrados o poseen formas extrañas. La mayoría está en la bodega subterránea del dios conocido como Dueño o como Señor del Mundo [de abajo] o Señor de la Piedra. La bodega es mencionada como la Casa del Señor de la Abundancia (López Austin, 2015, p. 178).

Por otra parte, el tiempo para los rancheros, como para nosotros, es una abstracción de la realidad una forma de medir, cuantificar la realidad, separar y ordenar las actividades, los eventos o situaciones. Además, es un instrumento estructural, reflejo de una relación de sentidos. Sin embargo, en la concepción del tiempo de los rancheros existe lo que ellos llaman cabañuelas que es como va estar el clima durante todo el año –del 1 al 12 de enero es como va ser de enero a diciembre, del 13 al 24 es de diciembre a enero, el 25 son todos los climas de enero a diciembre en un mismo día y el 26 son también todos los climas, pero al revés diciembre a enero en un solo día. Aquí se vive el tiempo a la manera que la naturaleza lo manifiesta.

Desde el siglo XVII como observamos en las distintas temporalidades del paisaje del Camino Real el mestizo ha adquirido gran importancia en la transformación del mundo *rarámuri* y, a la vez los *rarámuri* en las de los rancheros. La mayoría de la etnografía nos ha mostrado que tanto el *rarámuri* como el ranchero se han convertido en lo que son ese otro mediante el cual se construyen en oposición a ellos.

Es así como tiempo, paisaje, trabajo y memoria se conjugan, entrecruzan e interactúan en los temas y ejes que nos muestra uno de los ramales del Camino Real de Tierra Adentro y la carretera Guachochi- El Mirador que cruzaban por San Francisco de Borja, donde han confluído, interactuado y relacionado grupos con diferentes personalidades, esencias y características culturales, de los cuales ahondaremos y profundizaremos más en los siguientes capítulos.

## CAPÍTULO IV

### **El performance de producción: La ganadería como espacio de relaciones entre *rarámuri*, rancheros y menonitas**

El 3 de octubre del 2018 visite el rancho de Rigo Olivas que se llama “Los Cerros”<sup>29</sup>, por el cual cruza un arroyo “el Ojito”, el cual tiene agua desde que empiezan las lluvias en junio-julio hasta diciembre. Fui a caminar con Socorro (esposa de Rigo) por todo el predio cuyas dimensiones oscilan entre 20 y 30 hectáreas; mientras Rigo checaba como iba su siembra. En el camino vimos huellas de venados, encinos y tascate. Socorro dijo “Los encinos dan bellotas, uno las levanta y las vende, se comen. El precio depende de cómo está el kilo [...] cuando no llueve, mal tiempo, se secan los encinos y la madera la recogemos, pues hay mucha madera seca tirada” (Socorro, 3 de octubre 2018).

Además, conocí las huertas donde siembra frijoles y maíz (pinto y ligero). Rigo comentó: “Sembré frijoles, pero los chapulines se los comieron [...] en unos quince días ya se tiene los elotes, en algunos ya se ve el brote de elotes. Es de maíz pinto, es muy lento, es de cuatro meses y, el que es más rápido es de tres meses y le dicen maíz ligero” (Rigo, 3 de octubre 2018). En sus hectáreas sembradas de maíz pude ver dos clases diferentes de chapulín: el verde y el negro. Al respecto Rigo dijo “el chapulín berrendillo es negro y huele; el verde es el que se come el frijol y el negro no lo mata ni el veneno [...] Hay un venado y su venadita pues están sus huellas en el piso [...] los venados gruñen las mazorcas del maíz y si le dan ya no crece bien el maíz” (Rigo, 3 de octubre 2018).

A su vez, Socorro y Rigo hablaron de las víboras:

En invierno ya no hay tantas víboras, pues se meten y salen en mayo-junio; la picadura de cascabel inflama mucho la pierna si uno va rápido con el doctor a que lo inyecten se cura, pero con la de coral la uña dura media hora y uno se muere. Son muy bravas y venenosas. Yo las mato, les quito el cuero, las pongo a secar, ya que está seca la tuesta y luego la muelo, le quito el cuero y se queda la pura piel y la carnita. Ya que está molida se hecha en saleros o en frascos para comerse. Se puede echar en la comida para comérselo o en capsulas. Es muy buena para los granos en la piel” (Rigo, 3 de octubre 2018).

---

<sup>29</sup> El terreno de Rigo era parte del Cerro Agujerado, pero como su hermana vendió su parte quedó como Cerro Agujerado y la parte de Rigo se llama los Cerros. Ambos terrenos eran parte del Mancomún Cerro Agujerado que anteriormente eran terrenos que formaban parte de la Hacienda del mismo nombre.

Rigo enseñó por dentro la casa de adobe que le hicieron los tarahumaras que trabajan en su rancho. La luz que tiene es solar. Mostró las dos trampas para ratones que tiene, a una de ellas le puso queso para que el ratón entre. “He tenido muchas veces gato, pero los coyotes o las zorras se los comen” (Rigo, 3 de octubre 2018). También por estos mismos depredadores el resguarda a sus gallinas y pollos en un corral de madera cerrado y cercado que abre sólo cuando él está en el rancho. “Los coyotes vienen en la noche, pero ya en el día han venido a robar gallinas” (Rigo, 3 de octubre 2018). Además, contó “tuve un cerco de piedras que era donde ordeñaba a las vacas” (Rigo, 3 de octubre 2018). Las vacas estaban sueltas en un amplio espacio cerca de la casa de adobe y del arroyo que atraviesa el rancho.

Fue a partir de habitar el paisaje donde actúan sus tareas, a través de andar el paisaje de tareas, de aquellos recorridos que hice por las distintas haciendas; ranchos, asentamientos *rarámuri* y el albergues que pude advertir que existen dos performances de producción, es decir, modos de relaciones diferentes: una forma que combina el pastoreo con la ganadería en una pequeña escala que es el intercambio y que está dirigida al autoconsumo y a la sobrevivencia de los *rarámuri* a diferencia de la ganadería practicada por rancheros y menonitas que en términos generales es más dedicada al comercio.

### **1. El performance de producción *rarámuri*: Del intercambio a la Ganadería**

Los *rarámuri* a lo largo de la historia han demostrado un escaso interés por la acumulación de riquezas. Estudiosos sostienen que se trata de una característica cultural que puede encontrarse en las descripciones, crónicas y restos materiales de la época prehispánica, conquista y colonización, que se mantiene hasta hoy en día (Hillerkuss, 1992; Mancera, 2013, Rodríguez, 2017).

Thomas Hillerkuss expone que los tarahumaras se procuraban el sustento bajo condiciones ambientales naturales hostiles a la vida y sobre todo apenas previsibles mediante su tipo de economía. Esto exigía un alto grado de movilidad y sociabilidad. En caso de necesidad, también debían ser capaces de establecer con mucha rapidez contactos pacíficos con desconocidos. La solución de su problema consistía en el empleo de algunos de los principios de intercambio:

1. El trueque. Intercambio de productos y fabricaciones especiales de su tierra por otras que ellos necesitan, por ejemplo, la sal.

2. Cuando una persona se topa con otra que estuviera probando un alimento, podía obtener parte de esa comida sin tener que pedirlo expresamente.

3. En tiempo de hambrunas o cuando se producían disminuciones en el abastecimiento de carácter regional, algo que siempre ha estado presente. Para salvarlas había que acudir a otros mejor abastecidos y además con frecuencia abandonar su propia patria. En este caso, sin embargo, uno podía estar seguro de encontrar todo lo indispensable en zonas extrañas, incluso de gente hasta entonces desconocida. Este fenómeno actualmente se conoce como *kórima* (Hillerkuss, 1992, p. 24).

Hillerkuss agrega que “estos principios eran los que valían para toda su organización social, lo que significa que no se limitaban únicamente a las relaciones de intercambio económico. Dado que la reciprocidad balanceada ocupaba el centro de su actividad” (Hillerkuss, 1992, p. 41).

El jesuita Thomas Van Hamme en 1688 nos describe la economía de los *rarámuri* de Papigochi de la siguiente manera:

Los habitantes de Papigochi no conocen el dinero ni la plata, pero algunos, al ver que los españoles todo lo consiguen con dinero, empiezan a conocerlo, y unos pocos a procurárselo. Entre ellos, que carecen de una multitud de cosas, el comercio se hace ordinariamente con juegos de apuesta que consideran como pequeñas monedas; por un juego ganado dan un huevo, por ocho un gallo o una gallina; por un cuchillo dan un borrego; por un hacha de acero dan una vaca y algunas veces un caballo y aun alguna otra cosa según sea la gente que se presenta. (González, 1970, p. 12)

El mismo autor nos describe que en las postrimerías del S. XVII intercambiaban animales de ganado con los españoles a cambio de cosas básicas para su consumo. A continuación, ofrecemos el siguiente párrafo que también pertenece a él:

Los Papigochenses son como los demás habitantes de la región, llamados Tarahumares, flojos e indolentes, sólo siembran frijoles, calabazas y trigo indio, llamado ahí maíz y en Holanda trigo de Turquía. No plantan ningún frutal. Tienen caballos, vacas, borregos y gallinas. Acostumbran tasajear la carne de vaca, en tiras gruesas como un dedo y a manera de cuerdas, que cuelgan hasta que están perfectamente secas, y luego conservan el tiempo necesario y poco a poco las van consumiendo. De hecho comen poca carne, sobre todo liebres y venados que cazan a flechazos. (González, 1970, p. 13)

Con la introducción del ganado por los jesuitas en la Sierra Tarahumara (S. XVII), los *rarámuri* incorporaron a su dieta y su cultura la carne de estos animales venidos de España, lo que detonó múltiples procesos sociales de cambio cultural. Aunque se carece de datos

exactos del año en que se introdujo el ganado vacuno a la Sierra, según el antropólogo Federico Mancera ya para “1725 se contaban en las tierras de Yepómera, Carichí y Papigochi 5600 cabezas. En 1761 en las zonas de Norogachi, Santo Tomás, Tutuaca, Tomochi, Temósachi y Papigochi, se censaron 15,153 cabezas de ganado” (Mancera, 2013, p. 135).

El ganado vacuno provenía, en su mayoría, de Galicia, Castilla, Extremadura y Andalucía. Se usaba para efectos alimenticios y como tiro. Dio pie al desarrollo de lo que se conoce como ganado criollo cornilargo de Chihuahua, especie que se adaptó de forma extraordinaria en la zona montañosa de la Sierra Tarahumara, por cuanto aceptó los forrajes de mala calidad y se integró a la naturaleza vegetativa. Al respecto, Hipólito Hernández Cano - ranchero que tiene familia y tierras en San Francisco de Borja y vive en Chihuahua- comentó: “las vacas del ganado criollo bovino son más chaparritas, son coloradas, muy livianas y corren mucho. Fue el primero en llegar a esta región, a los tarahumaras les gusta mucho y es el que se exporta con gran frecuencia a Estados Unidos, 800 dólares, vale cada animal. En 1880 llega el ganado Hereford y en 1903 el Angus” (20 de abril 2019). En 1883 se introduce el ganado cebú (*Bos indicus*) y luego los colonos mormones que arribaron al noroeste de Chihuahua, trajeron la raza Shorthorn que desapareció para ser sustituida por ganado Hereford (Fierro, 2013, p. 105). En 1922 llegan los menonitas a Cuauhtémoc y con ellos llega el ganado Holstein, vacas menonas (20 de abril 2019).

Por su parte Arturo Díaz, comisario de policía de Betébachí, dijo que el valor del ganado criollo “es la mitad del precio del Angus y Hereford, pues para que cueste más o tenga más valor debe pesar más. Es buena para las montañas, camina mucho. Si las sueltas viven más a gusto y pueden estar donde quieras. Se va para donde sea, pero la gente las utiliza en los terrenos quebradizos” (miércoles 1 de mayo 2019). Se les conoce también como serranas pues son las que usan los *rarámuri*. A esto agrega el comisario de policía: “muy raro ver a un tarahumara con la Hereford y Angus. La serrana no requiere casi de pastura y los tarahumaras no le dan pastura a su ganado. Los indios no le dan ni zacate como le van a dar pastura a las chivas” (miércoles 1 de mayo 2019). Del ganado Hereford nos dijo “no sirve en la sierra pues es más fino, hay que darle mucha pastura; no anda en el terreno malo y se enferma de los ojos cuando recién llueve, no sube los cerros y es bueno para terrenos de San Francisco de Borja para Satevó. Es de llano, tierra plana y no fría, sobre todo. Es la raza más bonita; 100% más fino y es el mejor pagado” (miércoles 1 de mayo 2019). Con respecto a la

Angus, es propia de Betébachí y de ecosistemas de transición pues en palabras de Arturo “no es tan de Sierra, pero de todas formas es de Sierra”. De Guachochi en adelante que son barrancas hay puro ganado serrano o criollo. También Arturo nos dijo el color que tiene cada tipo de ganado: “Angus es negro, Serrano es de todos los colores y Hereford es colorado con la cabeza blanca y Limosin es puro rojo” (miércoles 1 de mayo 2019). Según el mismo comisario esta última clase de ganado tiene el mismo valor que el Angus.

Como se puede observar la crianza del ganado criollo tiene un estigma social. Es el ganado de los pobres, de los marginados, es el de los *rarámuri*. Luis Carlos Fierro comenta “Los productores de este ganado están ignorantes de su valor, tanto el genético como el comercial, que los hace pensar en mejor criar “ganado fino”. Todo esto ha originado una pérdida de valioso material genético, más no solo eso, sino la desaparición de una forma de vida” (Fierro, 2013, p. 111).

Mancera acota que en la actualidad el ganado criollo es buscado por los cowboys para las actividades de rodeo, porque reúne las características de tamaño, cuerpo, resistencia, cornamenta, velocidad y mansedumbre (Mancera, 2013, p. 135). A lo que Hipólito Hernández agrega: “lo que buscan es la cornamenta; son muy livianos y corren mucho, pues si fueran muy pesados no podrían correr y estar en los rodeos. Es muy clásico en la fiesta del 10 de octubre”<sup>30</sup> (20 de abril 2019).

Además, Hipólito nos dijo que el ganado criollo que utilizan en el rodeo “lo arrean con varitas como yunta para sembrar los cultivos. De Teporáchi para arriba se puede ver. Es una convivencia humana el ganado” (20 de abril 2019). En efecto en Betébachí tuvimos la fortuna de ver a *rarámuri* haciéndolo.

Hoy en día el *boishí* o ganado vacuno es la bestia más usada por los *rarámuri* pues no sólo por su carne, sino que participa en múltiples actividades de trabajo: la milpa *mawueshi*, construcción de herramientas o diversos objetos ornamentales que elaboran con sus huesos y piel.

En el ritual más importante de los *rarámuri* *Yúmare* o *Yumarí*, *tutuguri tuguri* o *dutuburi* el sacrificio de la res es un acto social y comunitario que permite la elaboración del *tónare*<sup>31</sup> –

---

<sup>30</sup> El 10 de octubre es la fiesta patronal de la cabecera municipal de San Francisco de Borja.

<sup>31</sup> El *tónare* es la comida ritual que es ofrendada en los ritos y ceremonias religiosas como por ejemplo las vacas, los toros, las cabras, las gallinas, los conejos o las ardillas.

comida ritual- que se convierte en ofrenda de petición o agradecimiento a *Onoruame* por las lluvias, la buena cosecha o el gusto y bienestar comunitario. En este ritual se distribuyen las responsabilidades -los cargos se diría para el caso mesoamericano-: “el matancero, quien define la estrategia del sacrificio, el *owirúame* o médico tradicional para el desarrollo del ritual y limpieza del lugar, el del *siriame* o gobernador, quien organiza y distribuye las tareas” (Mancera, 2013, p. 135). El *tónare* y el *teswino* son el alimento y bebida sagrada y en algunas ocasiones se acompañan de canto y danza. Importante resaltar para los fines de esta investigación que el *yúmare* al ser una práctica ritual de origen prehispánico, la carne de res vino a sustituir a la que se encontraba en el ecosistema: venado, ardillón o pescado. Hoy la carne de res es el principal ingrediente, puede ser sustituida por una o dos *shivá* (chivas) o *bowaka* (borregos). En el peor de los casos, cuando no hay vacas o chivas sacrifican gallinas.

Además ofrendar un animal en el *Yúmare* forma parte de las relaciones de intercambio y reciprocidad entre *rarámuri*, mestizos y *Onoruame*; ejemplo de ello es el testimonio de Anita "los tarahumaras somos una raza pura [...] Matamos un pollo, pues no tenemos vacas; si tuviéramos mataríamos vacas para alimentar a Dios, pero como la raza vende, Dios no nos da animales, pues no le damos a él de comer. No comemos nosotros, pues no come él" (Anita, martes 19 de marzo 2019). En esa misma tesitura se encuentra Beto -*rarámuri* que vive en el barrio la Presa de Teporáchi-: “*Onoruame* nos manda algo. No somos dueños de vacas, chivas. Todas las vacas y chivas son de él, ustedes son de él. Yo no vendría a platicar sino fuera de él. Él lo hizo todo, es lo que manda para que viviera. Yo le pido a *Onoruame* el trabajo. Si yo me caigo, Dios hizo que me cayera. Todo lo que somos hay que agradecerle. Soy pobre, pero todo lo que pido a Dios es todo lo que tengo” (Beto, miércoles 15 de mayo 2019).

Al igual que Beto, Juan -gobernador de los tarahumaras de San Francisco de Borja (*siriame*)- mencionó que *Onoruame* les da comida, todo y, para que les siga dando tienen que darle de comer, por eso, hacen el *yúmare*; “él está oyendo todo lo que estamos hablando, él está aquí, aunque nosotros no lo veamos” (Juan, jueves 16 de mayo 2019).

Con respecto al ganado caprino<sup>32</sup>, las chivas son las que mejor se cotizan entre los *rarámuri*.

---

<sup>32</sup> El ganado caprino junto con el ovino se introdujo 120 años después que el vacuno entre 1603 en Chínipas y

Tienen una extraordinaria capacidad de sobrevivencia por su tipo de pezuña y sistema digestivo. Se alimentan de cualquier vegetal ubicado en la barranca o en la montaña, pero al igual que los humanos son poco tolerantes al frío. En los inviernos las chivas, junto con los *rarámuri*, salen de las rancherías, ubicadas en las barrancas y emigran hacia las cuevas de los acantilados, donde las temperaturas son más benévolas. Aquí tienen las crías. En la primavera suben a las montañas con los nuevos integrantes de su ganado, en busca de un clima más templado. El antropólogo Mancera refiere que “poseer ganado caprino es signo de prestigio social tanto por el *enbono* que aporta, como por la posibilidad de intercambio que tiene, pues su compraventa en el mercado *chabochi* o mestizo, para la obtención de maíz y frijol en época de sequías o abundancia pluvial, resulta muy importante” (Mancera, 2013, p. 141).

Por su parte, la bowaka (borrego) es una especie que requiere de mayor cuidado pues, aunque se integra a los hatos de chivas, su delicada pezuña le impide trepar por donde éstas pastorean. Sin embargo las borregas son muy apreciadas por su lana que se usa para la elaboración de las cobijas de grueso telar y las fajas *pura*, que utilizan tanto los hombres como las mujeres. Los niños, las niñas y las mujeres son los que se encargan del cuidado de este tipo de ganado. Se apoyan con los *cochi* (perros), criados con la leche de la *shivá* en el mismo corral. Varios *rarámuri* nos dijeron del *cochi* que son fieles y excelentes vigilantes ante la presencia de coyotes, pumas y gato montés.

El antropólogo Mancera comenta que “socialmente, el *boishí* y el ganado, en general, tiene implicaciones de prestigio; quien posee en cantidad tiene la posibilidad de contar con mejores suelos, pues la *buñiga* o *enbono* permite restaurar bioquímicamente los suelos agrícolas de la Sierra Tarahumara” (Mancera, 2013, p. 137). Esta práctica se complementa con los corrales movibles, que permiten distribuir de manera eficiente el *enbono* en toda el área de cultivo. Las *shivá*, también contribuyen a la mejoría, pues éstas poseen mayor fertilidad en el suelo por el conocimiento etnoedafológico, “con una pulgada de “enbono” acumulado en el corral, se tiene asegurado una productividad agrícola de tres a cuatro años” (Mancera, 2013, p. 137). Por lo tanto, quien tiene ganado puede otorgar ayuda a los vecinos

---

1607 en Balleza. Conforme a los datos que proporciona el jesuita Masten Dunne, los rebaños de ovejas y cabras fueron introducidos en la mayoría de las misiones tarahumaras después de 1725. Para 1761, en Norogachi se censaron 124 chivas; en Carichi, 100 y en el Papigochi, 150 (Mancera, 2013, p. 141).

y familiares, no sólo en cuanto a los productos que se pueden extraer del animal (carne, leche) o el uso (tiro) sino también en lo que se refiere a la aportación del *enbono* al *mawuechi*. En cuanto al ganado mular y caballar, Mancera dice, que es de uso militar o comercial y que “gestó el imaginario social entre los hombres *rarámuri*, de prestigio, riqueza y elegancia” (Mancera, 2013, p. 142). De ahí que los *rarámuri* al poco tiempo establecieron estrategias de comercialización entre caballos y ganado vacuno, lo que les permitió acceder a otro tipo de alimentos, tecnologías, ropa y otros utensilios que se apropiaron culturalmente.

El Jesuita Ratkay afirma que “venden gustosos a veces un caballo en un peso. Se da en consecuencia un continuo comercio entre españoles y tarahumares, y estos truecan caballos por bueyes y cambian por mercancías lo que la tierra produce” (González, 1994, p. 221). El padre Joseph Neumann con sus datos (1680) nos enriquece los conocimientos acerca de esta región: “la tierra es pródiga en caballos, y otros elegantes, aunque sólo sirvan para equitación. Se encuentran tarahumares que tienen más de 50 caballos en sus pastizales. Los españoles se los compran por tres o cuatro brazadas de paño vivísimo, por hoz o palo fierro, por un sombrero o por cosillas sin valor, pero que los tarahumares necesitan” (González, 1986, p. 247).

En Betébachí pude platicar con un *rarámuri* acerca de los caballos (*gao*). Martín Chávez Oliva dijo que tenía muchos caballos (20). Él preguntó si queríamos uno o si sabíamos de alguien que quisiera. Pedía 3000 pesos por cabeza. Chela, esposa de Leonel, vaquero del hermano de Arturo, el comisario de policía de Betébachí, dijo que iba a preguntar a personas en Teporáchi para ver si alguien se interesaba por el animal. De esta situación se deduce:

- a) El bajo costo del caballo
- b) La intención de intercambiar con gente blanca caballos, y no otro animal, representa desde la perspectiva de los *rarámuri* un gesto de prestigio, riqueza y elegancia lo que nos hace suponer que en su concepción de relacionarse y hacer mundos existen animales puros e impuros. Muchas de sus acciones están ligadas con una noción de pureza que se aprecia en el tipo de trabajo que desempeñan. Unos se dedican a cuidar ciertos animales y otros a la siembra.

También conviví en el mismo Betébachí durante varios días con Mariquita quien nos contó que tenía tres caballos, un burro, una gallina con dos pollitos y una yegua. Para ella el caballo se parece al burro pues ambos cargan la leña. Sin embargo, en la convivencia cordial y alegre

que sostuvimos con Mariquita, ella sugirió que fuéramos a Tecubichi en caballo, lo que me remite a la idea de prestigio y a la noción de pureza que señalamos líneas arriba, puesto que en su concepción de relacionarse con nosotros y hacer mundos el caballo o *goa* representa pureza y prestigio.

Por su parte, Juan el gobernador indígena (*siriame*) en Teporáchi dijo “cuando uno se va para la sierra el burrito carga y se lleva todo lo de uno” (jueves 16 de mayo 2019).

Asimismo, Primo –quien vive en el barrio de Loma de Arco en San Francisco de Borja– comentó que ahora los burros se venden muy caro pues son muy escasos. Él tiene dos y los usa para sembrar.

También en el mundo de los rancheros el burro era una de las fuentes más importantes de cargar leña y acarrear agua. Hipólito Hernández Cano comentó que el burro siguió con esta tradición hasta que pavimentaron las calles y que tiene mucho que ver con la erosión del suelo pues es “el único animal bovino que transforma el zacate en proteína para el humano” (sábado 20 de abril 2019).

## **2. El performance de producción ganadero**

Los tipos de vegetación, el clima y la topografía son los recursos en donde se apoya la producción ganadera y los que históricamente han cambiado conforme ha ido avanzando la ganadería puesto que tanto las especies de flora que son el sustento del ganado como las plantas tóxicas son problemas que afrontan para lograr su producción e incluso la introducción de ganado en grandes cantidades termina por desgastar el entorno. Con las grandes haciendas inicia un proceso de división de los predios y un cambio en los recursos del pastizal; el cual continúa con la propiedad privada, los ranchos y culmina con los mancomunales y los ejidos.

En el capítulo anterior -donde abordamos las distintas temporalidades del paisaje de tareas del Camino Real de Tierra Adentro- pudimos advertir cómo algunos rancheros descienden de familias de medieros; tal es el caso del papá y el abuelo de Chelalú quienes trabajaron durante mucho tiempo en la Hacienda de las Cieneguitas. Esto nos platicó Chelalú: “mi papá peón venía de San Joaquín, ahí nació y venía a regar pues ahí se sembraba maíz, frijol y calabaza. Los de la Cieneguita les proporcionaban las semillas, la tierra, la yunta de bueyes y un lugar donde vivir. Mi papá ponía su trabajo y al final del año la cosecha era la mitad

para el terrateniente y la otra para él, por eso se les llamaba medieros” (Chelalú, 5 de agosto 2019). En tiempos de Nicolás Pérez, la familia Tapia, la de Chelalú, vivía ahí porque su papá trabajaba con ellos de mediero. Luego trabajó con Jesús Manuel Pérez de arriero, llevando la mercancía de Cuauhtémoc a San Joaquín. Posteriormente fue peón, hasta que salió adelante. Como su padre creció en las Cieneguitas soñaba con poseer una tierra ahí. En pago de un trabajo le dieron un becerro que lo cambió por un caballo que llegó a ser mejor que los que tenían Gilberto y Andrés del rancho del Terrero. A medida que iban desapareciendo las familias fueron vendiendo: Los Bajíos, La presa, San Bartolo y la Saucería, que pertenecían a la Cieneguitas. Su papá compró una tierra al señor Pedro Pérez, quien se fue a Chihuahua, donde fundó la Chimex, especializada en embutidos y salchichas. La parte que compró su papá es donde actualmente Chelalú tiene su rancho.



Figura 31: El vaquero Ricardo, su hijo y un rarámuri en tierras de la Hacienda de la Cieneguitas, 2017

Los vaqueros o medieros son contratados por el ranchero, como jornaleros por un tiempo determinado para cuidar, trabajar y proteger al ganado del ataque de coyotes, lobos, pumas u otros grandes depredadores (ver figura 23). Traemos a colación un día en la vida de Joel que es uno de los cinco vaqueros que trabajan en la Hacienda de las Cieneguitas: “nos levantamos, vamos a ver cómo están los animales; en el camino aventamos una piedra (1/4 del costal de pastura), vamos a los potreros y luego regresamos” (8 de abril 2019). Tienen

como 1500 animales -ganado- que lo comercializan con Estados Unidos y últimamente con Chihuahua (ver figura 24). El precio en el que venden un becerro que pesa 150 kg es de \$13000 aproximadamente; y “cuando ya están viejas las vacas, que ya son abuelitas 8000 a 10000 pesos” (8 de abril 2019).



Figura 32: Instrumentos de trabajo de los vaqueros de la Hacienda de las Cieneguitas

Además, conocí a rancheros dueños de haciendas –familia Torres de Agua Caliente, Armando Estrada de Tecabochi- y ranchos –Celso del Rancho de la Cruz, Ramón García Medrano del rancho el Barejolan, Saúl Manríquez del rancho que está entre San Juaquín y la Merced, entre otros- dedicados a la agricultura y, principalmente a la ganadería.

El Barejolan era parte de Casa Colorada y era un lugar donde vacacionaban Rodolfo García y Valentina Medrano, papás de Ramón quien ahora es el propietario. Conrado García, abuelo de Ramón compró este lote de 180 hectáreas cuando vendieron los dueños de Casa Colorada. Ramón dijo “desde que tengo 7 años me la vivo aquí en el Rancho “el Barejolan” (Ramón García, martes 16 de abril 2019). La casa está hecha de piedra e igual que el cerco que la rodea tiene algunas partes en adobe. La casa tenía un portal grande. Ramón comentó: “poco a poco he ido arreglando la casa, un tarahumarita me ayudó” (Ramón García, martes 16 de abril 2019). La luz es de planta y quiere comprar celdas solares. Aquí tiene sueltas casi siempre a las vacas, sólo si van a parir se las lleva a Guadalupe “pues hay muchos coyotes y se ponen muy bravos se comen las crías chiquitas de las vacas” (Ramón García, martes 16 de abril 2019). Cuando visité este rancho tenía ahí a las dos vacas que acababan de parir ya

que el día anterior había vendido a las dos crías. Al respecto Ramón dijo: “Ahorita les faltan las crías y son peores que nosotros los humanos, saben que aquí se les quitaron, andan buscando a sus crías; por eso no se van andan muy bravas buscando a sus crías” (Ramón García, martes 16 de abril 2019). Antes, por el rancho pasaba la carretera a Nonoaba, ahora solo queda una piedra con una inscripción recordando que una niña murió ahí. Para Samuel González el Barejonal era: “uno de los ranchos más bonitos y está en ruinas; hacían fiestas, coleaderos ahí y está en terreno de Casa Colorada” (Samuel González, 4 de abril 2019).

El rancho de Saúl Manríquez era parte de la hacienda de las Cieneguitas, era un potrero cercado de pura piedra y da con la Unión. Jesús Manuel Martínez Reza, abuelo de Saúl, era administrador de la hacienda de las Cieneguitas. Saúl contó que “con Gualdia, un pino se hizo el portal hasta donde está la ventana, mis papás hicieron cuartos y las puertas como se acabaron las cambiaron. Cuando yo llegué aquí ya todo estaba hecho” (Saúl Manríquez, miércoles 17 de julio del 2019). Tiene en el patio frente a la casa un pino, el cual “tiene 47 años, lo que yo tengo de casado” (Saúl Manríquez, miércoles 17 de julio del 2019). En dirección hacia donde está la Unión hay una acequia que no saben cuándo se hizo. Saúl comentó: “yo siembro y cultivo. Mucha gente siembra, pero no cultiva. Había 5 pilares hechos de cantera y de mezcla y los tiró el arroyo había mucha agua y los tiró. Los pilares sostenían canoas de madera de pino por donde el agua pasaba. Hacían la cal y quemaban las piedras” (Saúl Manríquez, miércoles 17 de julio del 2019). La Merced era un cuarto y una cocina que se construyeron en tiempos de la hacienda de la Cienegueta.

También dentro de los límites de su rancho hay una presa cuya agua viene del Melonero. De este lugar Saúl dijo “el Melonero es un ojo de agua muy grande y de ahí metieron el agua para la Cieneguitas con manguera” (Saúl Manríquez, miércoles 17 de julio del 2019). El agua de la presa llega a la cintura de Saúl, pero hay una parte al fondo que es más hondo. Victor Molina comentó “aquí solía venir de día de campo” (Victor Molina, miércoles 17 de julio del 2019). El día que visité su rancho, Saúl había sembrado y cultivado maíz, chicharrón, chile. Al respecto comentó: “Yo siembro para la pastura y para autoconsumo, vendo también a 20 pesos el kilo al pueblo y a la gente de aquí” (Saúl Manríquez, miércoles 17 de julio del 2019). Además, dijo: “el tejón se comió mi maíz, pero si alcance a pisar maíz, comer elotes y echarles a las vacas y lo que queda terminarán por comérselo” (Saúl Manríquez, miércoles 17 de julio del 2019). Visite varios de sus sembradíos y cultivos algunos son de riego y otros

de temporal. Por la humedad sale hierva del campo, quelite. Además, mostró su máquina ensiladora donde corta, muele y carga el maíz, sorgo o cualquier pastura.

Por otra parte, el registro de fierros de herrar ha sido y es un elemento distintivo para las familias ganaderas, ya que este representa la identidad y el origen familiar. Muchas familias en San Francisco de Borja lo heredaron de abuelos, padres a hijos. Incluso en la Iglesia de Santa Ana guardan en una repisa de cristal uno que es muy antiguo y corresponde a los tiempos del Camino Real de Tierra Adentro. Cruz Soto el comisario ejidal de Santa Ana nos contó “que con este marcaban a todos los animales y si alguien iba a vender tenía el comisario que firmar la factura. Sólo había uno para todo el ejido y el pueblo (miércoles 27 de febrero). También hay rancheros que son ejidatarios. Hablar del paisaje de actividades ejidal nos remite a la historia de la tenencia de la tierra a una temporalidad del paisaje de tareas en la que las tierras de las grandes haciendas pertenecían a familias como los Terrazas, Creel y Maín. Al respecto, Hipólito Hernández nos dijo:

En la reforma juarista intervienen gente de San Borja. En el norte Jorge un villano. Luis Terrazas defiende el norte y juntó gente en los municipios a luchar contra los franceses. Mariano Hernández tenía 17 años y es mi tatarabuelo y es uno de los que luchó contra los franceses y es de Borja. Benito Juárez les otorga terrenos a los que lucharon contra los franceses. A Mariano Hernández les dieron 3000 hectáreas en Saucería, un manantial que es donde se estableció la gente. Luis Terrazas era mano derecha de Juárez, por eso Juárez huye hacia acá” (20 de abril 2019).

Transcurrida la revolución mexicana, muchas de las grandes haciendas comenzaron a vender parte de sus tierras a rancheros o al Estado. Este último, convirtió estas tierras en ejido y las repartió a comunidades, lo que va alterar y modificar nuevamente el paisaje tanto natural como el de tareas.

Son tres los elementos estructurales que constituyen el ejido como un poder local: el comisario ejidal, el consejo de vigilancia y la asamblea general. El órgano supremo del ejido es la “Asamblea general” en la que participan todos los ejidatarios; en ella se toman las decisiones más importantes vinculadas con el aprovechamiento de los recursos del territorio y los apoyos o subsidios otorgados para el desarrollo por parte de las instituciones federales, estatales y municipales a través de programas sociales. Durante mi trabajo de campo asistimos a reuniones con los ejidatarios “Asamblea general”, platicamos con los comisarios ejidales e hicimos recorridos por los lugares, límites y marcaciones de los ejidos que forman parte del municipio de San Francisco de Borja.

En el camino a Santa Ana y Santa Rosa en su mayoría son propiedad privada, tierras utilizadas para sembrar avena, alfalfa, maíz y sorgo o para pastar el ganado; Santa Rosa y Guadalupe son mancomún; Santa Ana y Avendaños son ejidos. También la cabecera municipal de San Francisco de Borja, Sahuarichi y Teporáchi tienen su zona de ejidos.

#### Mancomún de Guadalupe.

Según Samuel y su papá, el Mancomún de Guadalupe son 2000 hectáreas y, éste nació de la compra de tierras a los hacendados, pues “en tiempos de la revolución eran muy acosados los hacendados y por eso vendieron” (Samuel, jueves 4 de abril 2019). Samuel comentó que “la gente de Guadalupe, Santa Ana y Santa Rosa empezaron a comprar hectáreas; 500 es lo que más compraron, los originales compraron de 50 a 100 hectáreas y después algunos empezaron a vender y comprar los derechos” (jueves 4 de abril 2019). El abuelito de Samuel y Jessica, papá de su papá, compró 150 hectáreas. Al respecto, el papá de Jessica y Samuel dijeron lo siguiente: “las acciones eran de 100 a 50 en ese momento” (jueves 4 de abril 2019). Destacan de este mancomún el corral de manejo y lugares como el “Alamito”, el “Ojito” y “Cuevecias”; en este último sitio, hay cuevas pequeñas. Jessica comentó que en abril nacen flores moradas llamadas alelias, “pero solo salen en este arroyo, (el de Casa Colorada) y en las cuevas... huelen muy bonito, son de finales de abril” (jueves 4 de abril 2019). También tienen una capilla dedicada a San Juditas Tadeo, sitio que tiene una gran vista, desde donde se ve todo Guadalupe.

#### Mancomún de Santa Rosa.

También este mancomún nace de la venta de tierras que toman de las grandes haciendas. Al respecto Chayo comentó:

En esas hijuelas que existían, a mí me tocó verlas de niña eran unos pergaminos de cuero, de cuero de vaca, de cuero que estaban escritos con pluma de ave, de esta ave, de cócono yo creo, unas plumas grandotas que las tenían en un tintero, y estaban escritas con una letra muy bien hechas de la fecha de lo que se acordó, del contrato, convenio, escritura; más bien era hijuela porque escritura quiere decir que es particular de cada persona, verdad, hijuela quiere decir que es sucesión, sucesión a las familias que heredan y por eso yo soy heredera de una parte de Santa Rosa porque nací, de los que nacimos ahí, soy heredera, ese derecho de vivir ahí. Ya vendieron las tierras, muchas gentes las regalaron, las vendieron y se fueron; otras fallecieron, pero no se acaba la esencia de los que somos de ahí venimos de ahí a que nos sepulten al panteón [...] Mi tatarabuelo que se llamaba José Ignacio Chaparro, ese es como el que lidereaba al grupo porque era muy picudo como yo, jajaja. Lidereaba el grupo y era, eran talabarteros, ellos tenían en las peñas allá

en Santa Rosa; si le toca un día ir, allá a la rinconada que le dicen hay unas pilas en las peñas donde las hicieron desde mis antepasados, desde entonces hicieron esas pilas no sé con qué, con ayuda de las razas indígenas, pero las hicieron para curtir cueros, cueros de vaca, cueros de caballo, mula, venados. Cazaban muchos venados. Del venado sale la gamuza, de los cueros de las vacas y de las mulas salen las baquetas con que hacen los zapatos. Mis tíos, mis abuelos, mis bisabuelos, mi tatarabuelo inicio eso, entonces aparte de eso sembraban poco pues las tierras de siembra no eran muchas (martes 9 de abril del 2019).

Y con respecto a la flora y fauna dijo lo siguiente:

En el 2011 hubo una helada enorme que acabó con los faisanes (correcominos). En la flora acabó con los eucaliptos, nopales, huizaches. Cayó una helada tremenda 20 grados bajo cero que no es común. Había en Santa Rosa garza gris y blanca y también se acabaron quedan las crías... Se ha ido recuperando la fauna y flora de esa helada poco a poco. Había muchos animalitos pues tenía mucho que comer cuando llovía. El pasto tiene muchos nutrientes. El ganado que venden de aquí es muy pesado por los nutrientes del pasto. Habiendo buena lluvia el pasto alimentaría solo al ganado, pero el problema es cuando no llueve pues hay que alimentar al ganado con pastura (martes 9 de abril del 2019).

### Ejido de Santa Ana

Con respecto a este ejido encontramos un escrito hecho por el Departamento legal y dirigido a José Guerra, presidente del comisariado ejidal de Santa Ana, municipio de San Francisco de Borja, en atención a la visita de Gabriel Lucero Álvarez, gobernador indígena (*siríame*) de Santa Ana, en la que expone que es necesaria la intervención del Departamento Legal, ya que José Guerra ha sido consecutivamente lesionado en sus derechos de ejidatario. Ruega que se le otorguen las garantías necesarias y su remoción con base en el artículo 24, fracción 2 del Código Agrario en vigor.

Platicamos con Cruz Soto Mendoza, comisario ejidal de Santa Ana, quien nos dijo que se han perdido muchos documentos pues han andado de mano en mano. Solicitaron una ampliación que venía a ser el ejido de Pascual Orozco pues eran 70 ejidatarios y eran muy pocas hectáreas. Según nos comentó Cruz sí se aprobó esa ampliación, pero “el comisario ejidal de ese entonces José Jesús Caro, papá de Jesús Caro Hernández, y otros nos dieron a conocer los documentos, pues querían agarrar algo para ellos solos según cuentan algunos señores. Al final parte de los de San Borja se quedaron con esa ampliación pues estos no dieron a conocer que había una ampliación para el ejido de Santa Ana” (Cruz, 27 de febrero 2019). Cruz tiene 30 vacas, dos toros y 9 crías. Cruz cree que los de Santa Ana siempre han vivido pobres y siempre sembraron lo que cosecharon (ver figura 25). Para el comisario ejidal los animales vienen siendo como una familia, “la familia ya creció y hay que darle más

comida; por lo mismo siembran para darle comida a los animales” (Cruz, 27 de febrero 2019). Él piensa que en el ejido deberían tener una organización para vender, asegurar el ganado y comprar forraje



Figura 33: Ganado, rancho de Cruz Soto Mendoza, ejido de Santa Ana, febrero 2019

El comisario ejidal nos informó que organizó con diez sectores de trabajo 20 presones; que ha batallado mucho con la gente pues a unos les quitó y a otros los equilibró. Tenían mucho tiempo peleándose. Había cinco ejidatarios que automáticamente estaban aprovechándose de todo el ejido y quedaron dolidos pues al tener 80 vacas se les quitó para emparejar e igualar a todos. Se hizo con el ejido un corral de manejo y el lienzo charro (Cruz, 27 de febrero 2019).

#### Ejido San Francisco de Borja.

Son 74 los ejidatarios y como dato importante y curioso, una mujer Rita es la comisaria ejidal. Rita nos dijo que antes estaban unidos y ahora se dividen en cuatro pastas: Chivas, que es en la que ella se encuentra, Cerro, Mesa y Namurachi. En cada pasta hay un grupo de ejidatarios (ver figura 26). Adán Caro nos comentó que es ejido de San Borja (Chivas) lo que está atrás de la loma donde se encuentra el barrio de las Cotuchas y lo que va para Namurachi. De hecho, los ejidatarios son los que cobran la entrada al cañón de Namurachi. Para Saguarichi, es también zona de ejidos que pertenecen a Saguarichi y para Teporáchic es ejido de

Teporáchi. Adán expresó que “está todo reburujado”<sup>33</sup> (6 de abril 2017, conversación con Adán Caro).

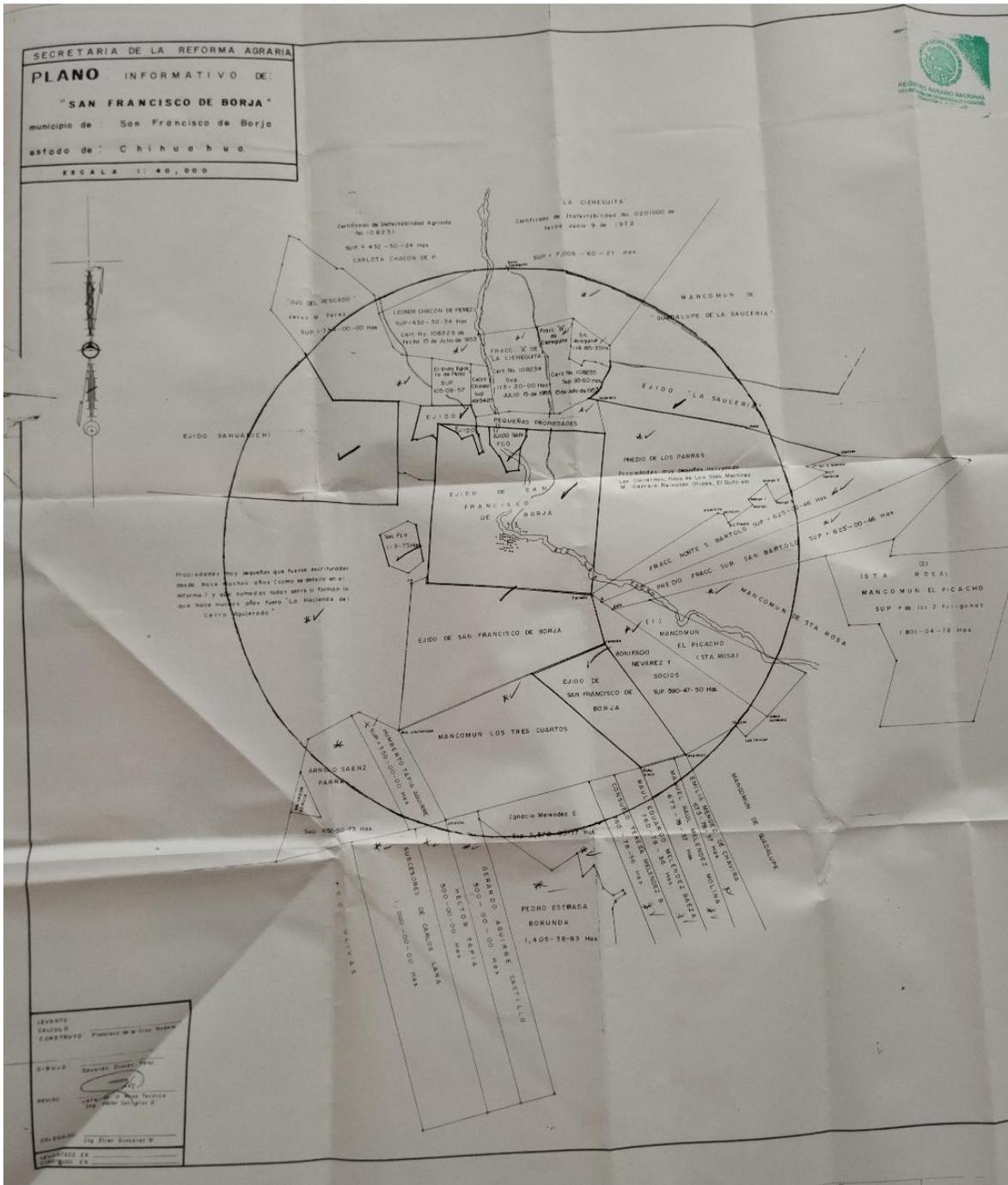


Figura 34: Plano informativo de “San Francisco de Borja”, municipio de San Francisco de Borja, Chihuahua, Escala 1: 40,000, Secretaría de la Reforma Agraria, Dirección General de Registro y Control Documental Archivo General Agrario, Registro Agrario Nacional.

<sup>33</sup> Reburujado; es decir, confundido; entremezclado, revuelto. En el habla coloquial de los chihuahuenses reburujar significa confundir; el equivalente de la expresión “hacerse bolas”.

Dentro de sus estatutos y obligaciones está el cooperar en trabajos de fatiga, ayudar a limpiar el salón ejidal, asistir a las reuniones y pagar la cuota de 100 pesos a la presidencia. A los 3 años se les suspende los derechos por no cumplir sus obligaciones o por no cooperar en ir a trabajar. La comisaria ejidal nos externó su descontento en cuanto a que los ejidatarios no quieren ayudar en la limpieza del salón y en ir a trabajar. La fatiga de trabajar se cobra 250, pero los buenos trabajadores cobran 300. Se acordó en la última junta que van a cobrar \$ 50 por no asistir a la “Asamblea general” y \$ 50 a cada uno por el aseo del salón, “el que conteste con trabajo no paga pues ya cumplió. Las rentas son para hacer acuerdo de trabajo” (Rita, 10 de junio 2019). Además, me comentó que habían hecho una línea los de las Chivas y coincide con los de la pasta del Cerro; fueron como 11 fatigas de trabajo y a los que no fueron se les va a cobrar o suspender el derecho, con el cual éste se paga.

Una de las ocasiones que acompañamos al señor Adán a su labor observamos como separó a 7 becerritos en un corral para darles concentrado –maíz, arinolina, salvado y B7- puesto que necesitaba darles más nutrientes para que crecieran ya que las vacas no les estaban dando mucha leche. A las vacas les da sorgo que es el mismo que sembró Adán en su labor en tiempos de las aguas. Adán nos comentó que ya no siembran para autoconsumo sólo para alimento del ganado. A esto agrega: “el sorgo es de menos aguas y el maíz necesita que llueva agua cada ocho días, es de más agua y el sorgo necesita hasta 15 días. Al maíz le entran más plagas y si le entran hay que fumigarlo. Mis tierras son muy delgaditas para sembrar maíz, necesita la tierra ser de más cuerpo para el maíz” (Adán Caro, 25 de febrero 2019). La de Adán es más delgadita pues está más cerca de la peña.

### Ejido Sahuarichi.

Lidia nos comentó que los ejidatarios recibieron tierras del gobierno y el gobierno quitó tierras a la hacienda de Agua Caliente. “Nos dejaron 54 hectáreas, casi es pura peña lo que nos dejaron, es pura peña donde tenemos a las vacas” (9 de abril del 2019). Debieron darles zona de protección para que les retiren, pero no les han dado. Tienen 20 vacas que son de tres personas: Lidia, Rafael y Humberto.



Figura 35: Plano informativo de Sahuarichic. Municipio de San Francisco de Borja, Chihuahua, ESC=1 40,000, Comisión Agraria Mixta, Dirección General de Registro y Control Documental Archivo General Agrario, Registro Agrario Nacional.

Tuvimos la oportunidad de asistir a una de sus reuniones el 5 de mayo del 2019 en la que constatamos que actualmente son 60 los ejidatarios. En este encuentro entre los ejidatarios se revisó el mapa del ejido que el Ing. Tochito les había elaborado con el fin de actualizar la información referente a la cantidad de hectáreas que están tomadas de los potreros pues su idea es que son 60 derechos que valen lo mismo que 275 hectáreas (ver figura 27). El total de hectáreas que tienen disponible para el grupo son 4098.87 de pastizal, restados las casas

y la presa, y a lo que le sumaron, el Saucito. En general, estaban reorganizando la cantidad de hectáreas que les corresponde a cada ejidatario para su ganado y repartiendo un porcentaje más de derechos a cada uno 66.69 hectáreas que igualan a un potrero. Aunque por derecho les toca 82.09 hectáreas, en realidad, se les repartirán 66.69 puesto que si suman las labores que tienen, el terreno donde está su casa y la presa que es de todos se compensan los 82.09 que deberían ser por derecho. Para ellos era muy importante ajustar esas pesquisas pues son causa de conflicto, pues varios de ellos hacen mal uso de sus hectáreas poniendo más ganado del que el entorno permite o sobrecargando la presa que es de todos. En la Presa hay 428 hectáreas que son parcela, 100 h son áreas de riego y 300 h están parceladas. Este lugar sigue siendo el espacio para dar pastura y como medida a su saturación se sugirió buscar un programa social de apoyo para subir agua de la presa o de algún presón al Saucito. Aprovechar la temporada de lluvias y en época de sequía bajar los animales a la presa. Tener algunas vacas en el Saucito y otras en la presa. Acciones que, sin duda alguna, llevan a una transformación del paisaje natural por el paisaje de tareas y como este se reconfigura a partir de las relaciones con el entorno y, a través de parcializarlo, poner el ganado en determinados puntos y sobreexplotar el recurso natural del lugar que lo habitan.

Otro de los aspectos que se tocaron en la reunión es la probabilidad de sembrar árboles frutales u otro uso de frutos pues tienen las tierras de riego para eso. Al respecto, Ernesto Parra, comisario ejidal, comento:

El problema es que mucha gente se ha ido, pues se acabó el ingreso de esa producción, se calló y la gente se fue, emigró a los Estados Unidos. El mercado se enfocó en Cuauhtémoc. Ahí la manzana es muy bonita, pero no es tan buena en calidad, no tiene sabor; la que se producía aquí es de muy buena calidad por el agua y la tierra hacían producir unas manzanas de muy buena calidad y el clima también favorecía. Se maduraron los árboles, el mercado la oferta creció mucho en la Ciudad de Cuauhtémoc y ya no pudieron costear eso. (Ernesto Parra, domingo 5 de mayo 2019).

También, el comisario ejidal dijo:

en agosto y septiembre venían 150 muchachas, mujeres solteras y casadas a seleccionar las manzanas y empaquetarlas y, 400 jornaleros para la pizca de la manzana. Se contrataban de aquí mismo 10 personas productores fluctuaban las manzanas a Cuauhtémoc, la depositaban en bodegas con clima controlado, para luego poder vender al sur del país, 2500 a 3000 toneladas de manzanas al año. En ese momento en Cuauhtémoc se empezaba a producir manzana aquí en Sahuarichi empezó antes, aquí se generaba mucho derrame económico (Ernesto Parra, domingo 5 de mayo 2019).

Además, me explicaron que los árboles de manzanas tienen 40 años de vida y cuando se cumplen esos 40 años tenían que curar la tierra que se había afectado por el uso. Ahora esas tierras las usan para sembrar forraje, alfalfa y avena. Son 200 hectáreas de riego en agua rodada que inicialmente eran de las manzanas.

### Ejido Teporáchi.

Son 66 ejidatarios y se les divide el espacio en hectáreas. Luis Raúl Parra Montañez nos comentó que hay gente de fuera que viene hacerse ejidatario. La mayoría de los jóvenes ejidatarios se van a Estados Unidos a buscar trabajo. Antes la ley decía que para hacerte ejidatario tenías que ser del lugar y ahora existen gentes que viven en otro lado y tienen tierras en el ejido de Teporáchi y en otros ejidos. Antes la ley beneficiaba más. “La tierra trabajada por la persona era de quien la trabajaba y no como ahora que puede haber cuatro terratenientes con gente que la trabaja, pero él no lo hace directamente” (25 enero 2019).

Tanto en la localidad de Teporáchi como en la de Sahuarichi eran grandes productores de manzanas y dejaron de serlo. Al respecto Raúl y Arturo, quien era el comisario ejidal en ese entonces, nos platicaron que dejó de producirse manzana porque cambió el clima, “la tierra se secó y para que se pueda dar la manzana necesita primero que esté un tiempo de hielo y cuando sale la flor ya no tiene que hacer frío. Si viene un tiempo de calor antes de que salga la flor ésta ya no sale y si sale la flor y sigue el frío, la helada, se seca la manzana y tampoco da” (25 enero 2019). También nos dijeron que en enero se siembra forraje –avena y trigo– para los animales.

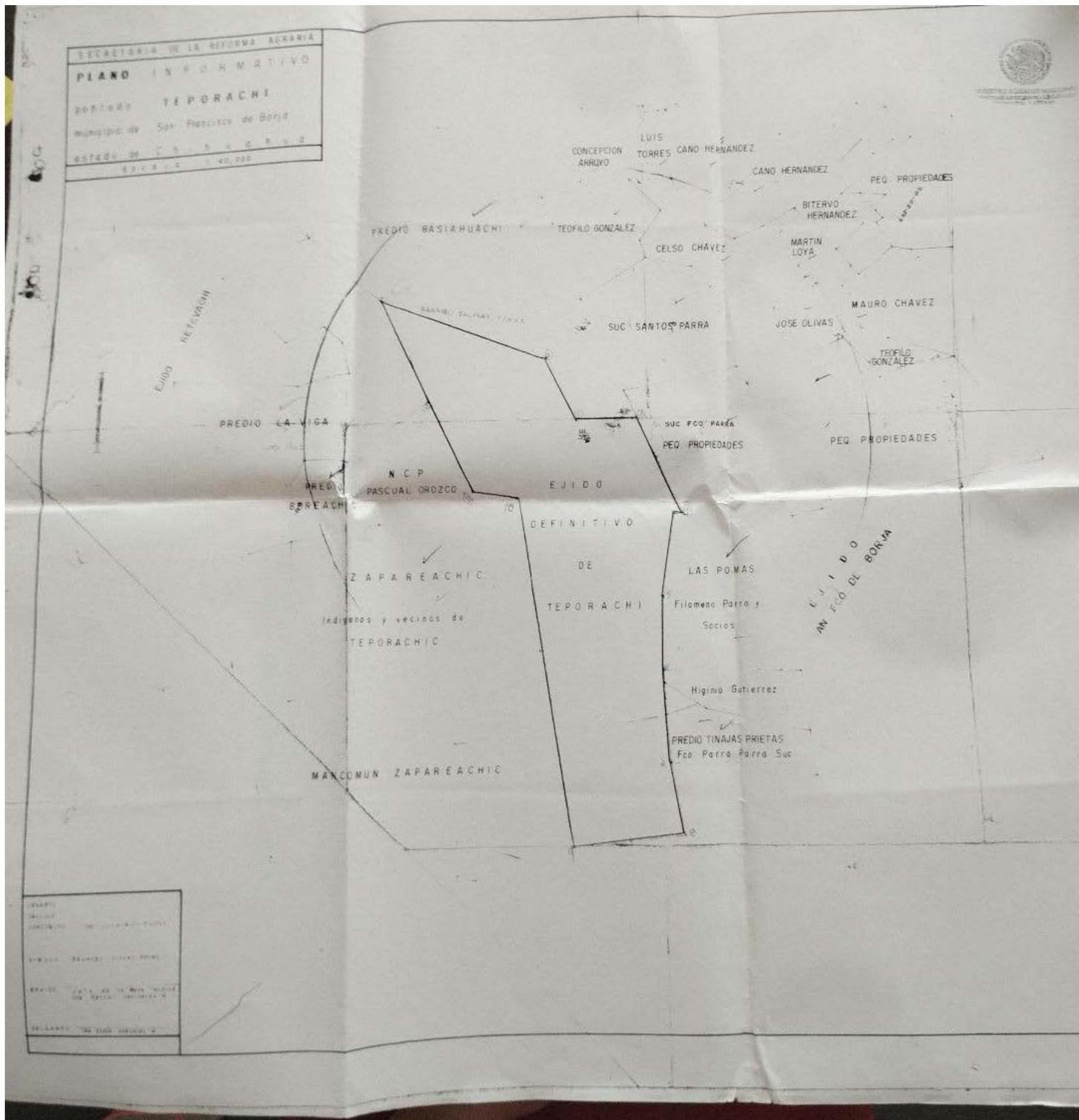


Figura 36: Plano informativo poblado Teporachi, municipio de San Francisco de Borja, Chihuahua, Escala 1 40,000, Secretaría de la Reforma Agraria, Dirección General de Registro y Control Documental Archivo General Agrario, Registro Agrario Nacional.

En los recorridos que hicimos por los límites, marcaciones y colindancias del ejido de Teporáchi identificamos 13 puntos importantes; los cuales pudimos conocer gracias a Arturo (comisario ejidal), Raúl y otros ejidatarios que según la parte del territorio visitada el poseedor de los derechos de esas hectáreas era quien nos acompañaba (ver figura 29). El primer punto fue la Mesa, que está 1100 metros del terreno de Teofilo Gonzalez. Nosotros nos detuvimos frente al terreno que era de Santos Parra, bisabuelo de Jesús Antonio Montañez Castillo. Ahora ese terreno conocido como Somarachi, que era de los hermanos y del papá de Jesús quienes vendieron o murieron. Jesús sueña con recuperar este terreno. Al igual que en el capítulo anterior donde veíamos la casa como depósito de los recuerdos y la memoria, aquí la tierra, es decir, el terreno de Somarachi está fungiendo para Jesús como un lugar de memoria. En ese sentido nos platicó de la cueva de Salvador ubicada en este lugar a dónde iban a ranchar<sup>34</sup> y a la que llaman Cueva del Quelite en honor a una canción que se llamaba “El quelite” y que a él le gustaba.

El segundo punto que visitamos fue la Mesa del chocolate, en donde hay un terreno que está afectado por un señor de San Francisco de Borja, Juan Carlos Hernández, quien tiene tomados aproximadamente 600 hectáreas. El tercer punto que paramos fue la piedra movediza y el cuarto los peñascos blancos.

El viernes 25 de enero del 2019 conocimos tres puntos más del ejido con Raúl y Arturo. Primero visitamos el quinto punto que colinda con “las Pomas”; luego el sexto, “la Damiana”, que limita con la propiedad de Higinio Gutiérrez, al que nos acompañó Elibrando Palma Olivas encargado de la tienda que está en la carretera a la entrada de Teporáchi y el séptimo punto que coincide con el terreno de Raúl que es el “Cerro Manchado” y las “Huojoneras” ubicadas frente al predio “las Tinajas Prietas” de Chico Parra.

El lunes 28 de enero del 2019 visitamos los dos siguientes puntos a los que nos acompañó además del comisario y Raúl, el ejidatario José Luis González Mendoza. Al octavo punto conocido como el “Cerro la Bandera” tuvimos la fortuna de disfrutarlo y apreciarlo de una manera distinta pues montamos en el caballo Moro. Esta parte del ejido de Teporáchi colinda con el ejido de Betebáchi, más en particular, con el terreno de los señores Meraz que antes era de Don Ernesto Sandoval quien falleció y se lo vendió a los Meraz. El actual dueño es Leobardo Meraz Hernández. El noveno punto, “San Pedro”, colinda con Betebáchi y

---

<sup>34</sup> Ranchar se le llama al hacer queso ranchero.

Zapareachic. A esta otra parte del ejido nos acompañó José Jesús Chuma quien nos informó que “la segunda ampliación no se logró pues el que era comisario ejidal en ese entonces tenía compadres en los terrenos que se iban afectar para dotar de más tierras al ejido de Borja y como eran sus compadres, él ya no siguió con la gerencia” (Chuma, 28 de enero 2019). También comentó que “está más cuidado, más bonito el ejido de Sahuarichi que es más grande y; el de Teporáchi ya se lo han estado acabando el pasto porque han metido mucho ganado que se lo ha acabado” (Chuma, 28 de enero 2019). De hecho, sí se apreciaba un mayor desgaste en este terreno con respecto a los anteriores.

El jueves 7 de febrero visitamos otros tres puntos más del ejido de Teporáchi. El décimo corresponde al Puerto de Ariciachi que colinda con Rafael Meraz y con terreno de los *rarámuri*. En el camino a este punto pasamos por un montículo de piedras que encima tenían una cruz (ver figura 29). Raúl nos contó que “en tiempos de Villa se hacían muy común pues eran como judiciales los que perseguían a los ladrones. No sé, que harían los perseguían y ahí en ese punto donde los mataron pusieron una cruz y un montón de piedras; cada vez que alguien pasa le echan más piedras y se hace un cerrito” (Raúl, 7 de febrero 2019).



Figura 37: Montón de piedras con una cruz encima, febrero 2019

El onceavo punto del ejido fue “la Boconera, Gucorachi”, la cual colinda con el ejido Pascual Orozco. En el camino subiendo a la Boconera encontramos un poco de hierba borreguera

verde, pues el día anterior había llovido y en la noche hubo helada. La hierba se congela, pero la tierra se mantiene húmeda. El ejidatario Fermin nos dijo que esta hierba es guía para los borregos que la agarran muy fácil del suelo, aunque todos los animales se la comen. Pasamos por un sitio en el que había muchos magueyes y cuando terminan las heladas les empiezan a brotar el quelite que las vacas se las comen, “muy buen alimento para ellas. También para nosotros el maguey tiene un jugo que se pone a la brasa como la caña, pero no tan dulce como la caña y es sabroso” (7 de febrero 2019).

El 12 de febrero visitamos el penúltimo de los puntos de colindancia del ejido de Teporáchi que es donde termina el ejido de Pascual Orozco e inicia el predio “la Viga”. Este es un lugar intermedio entre el punto final que es el “Valdoquín” y “la Boconera”.

El antropólogo Miguel Alberto Bartolomé expone que la relación con el territorio puede establecerse en el nivel visual sobre la base de accidentes geográficos específicos (1997, p. 88). En esa misma tesitura la piedra movediza, las cuevas, presas y demás accidentes o puntos geográficos que visitamos en nuestros recorridos por los límites y marcaciones de los ejidos con los rancheros ejidatarios (ejido Teporáchi, Sahuarichi, San Francisco de Borja, Santa Ana y Avendaños) constituyen un referente visual, a partir del cual los miembros del grupo cultural saben que están ingresando a un espacio que puede ser definido en términos que le son afectivamente próximos. De ahí estos componentes del paisaje tienen un vínculo de lo afectivo con la identidad.

También para Bartolomé la tierra es cultura en la medida en que ofrece “el marco propicio para las relaciones productivas y simbólicas de una sociedad. Incluso, ya que un territorio es el resultado de la articulación entre una población y su espacio, puede llegar a ser móvil si la sociedad se desplaza” (1997, p. 87), como pudiera ocurrir con grupos cazadores-recolectores. Sin embargo, para los *rarámuri*, a pesar de su seminomadismo o trashumancia, el territorio es configurado a partir del habitar, es decir, es un todo continuo, un entramado de relaciones que hemos llamado paisaje. De ahí que el territorio no es móvil, sino que se va ampliando y construyendo.

### **3. La ganadería como espacio de relaciones entre rancheros y *rarámuri*.**

La cultura gira en torno a las haciendas y ranchos donde la relación de los vaqueros con los animales se da en un sentido meramente laboral, de protección y cuidado, de preservar un

legado, el patrimonio de sus jefes, los rancheros, quienes remuneran sus servicios al año con la mitad de las ganancias de la cosecha o en el peor de los casos tan solo con comida y un lugar para vivir. En cambio, los rancheros contemplan al animal, al ganado en general como un objeto, una mercancía que genera capital, dinero y plusvalía.

Como se ha podido advertir los *rarámuri* también forman parte del performance ganadero, pues trabajan como jornaleros en varios ranchos y haciendas de San Francisco de Borja. En el rancho “Los Cerros” de Rigo, sus trabajadores son tarahumaras y ahí tiene una pequeña casa de adobe que construyó con la ayuda de ellos.

En el Barrio la Presa de Teporáchi platicamos con el *rarámuri* llamado Beto, quien trabaja en la misma localidad Teporáchi levantando cercos de piedra. Cobra 300 pesos por levantar piedras. Él es de Zapareachi y su señora es de Mesa de Guacareachi También Beto dijo que él vivía muy a gusto en Teporáchi y que él hizo la casa, que no le pagaron y que es de su señora. Al mencionarnos que tuvo “7 hijas, no hubo nada de hombres, pura mujer trabajadora” se ríó y, entonces expresó: “sólo tuve 5 hijas, yo trabajo sólo...yo suelto todo lo que gano” (Beto, miércoles 15 de mayo 2019). Antes había laborado en Flores Magón, pero en los últimos años se ha mantenido en Teporáchi; tiene como cinco años que no va a la Sierra.

También en el rancho de Chelalú se pudo advertir como otro *rarámuri*, Rafa quien vive por temporadas en el albergue de Borja, levantaba un cerco. En una ocasión, en uno de los encuentros que tuvimos nos dijo que venía llegando de haber estado trabajando de jornalero en un rancho en Ojinaga y que por eso estaba festejando. Acababa de empezar a tomar cuando nos vimos.

Además, en Teporáchi platicamos con Juan el gobernador tarahumara (*siriame*) quien nos contó:

Mi papá era de Baqueachi, y en Teporáchi murió; mi mamá se quedó en la Sierra y allá murió. Allá en Rechanachi vivía primero, ahí trabajaba. No tenía casa, me mantenía rodando, me mantenía en muchas partes, a veces en Cuauhtemoc, en Chihuahua, en la sierra en Baqueachi donde dure cuatro años no más. Trabajaba en la obra construyendo casas en Cuauhtemoc y Chihuahua; en la sierra sólo trabajaba en la siembra y a veces dejaba a la familia en la sierra. Me desesperaba mucho de cómo estaba la familia, por eso mejor me traje a la familia y me paré de nuevo aquí (Teporáchi) y puso a la familia en la escuela (Juan, jueves 16 de mayo 2019).

Como anécdota curiosa, en los tiempos en que trabajó en las obras aprendió hablar el español y a los tres meses ya sabía leer los planos, pero no sabía cómo lo había logrado.

Continuando con el testimonio del *siriame*: “Antes no había trocas, aquí en el pueblo (refiriéndose a Teporáchi) sólo había dos. Veníamos acá por el maíz. Antes había mucho sembrado y de acá nos lo llevamos para la sierra. Sembrábamos allá, pero se acababa y teníamos que venir a buscarlo” (Juan, jueves 16 de mayo 2019). También nos contó que en tiempos de la pizca de las manzanas venían los tarahumaras de la sierra a trabajar. Ahora donde todavía se cultiva la manzana es en el rancho de Rechanachi donde su papá y él trabajaron; ahora el hijo de Juan, Aparicio, es quien labora y vive ahí.

Asimismo, en la Hacienda de las Cieneguitas platicamos con otro *rarámuri* llamado igualmente Aparicio quien lleva trabajando ahí durante 11 años. Su mujer e hijos están con él ahí. Tienen un cuarto asignado dentro de la hacienda donde duermen él y su familia. Él se crió en los Jacales que como vimos en el segundo capítulo es un sitio localizado a un lado del río entre el rancho del Terrero y la Hacienda de las Cieneguitas, donde familias de *rarámuri* tenían sus casas, ahora sólo quedan las tapias. Las familias que estaban asentadas ahí trabajaban para los del Terrero o las Cieneguitas.

Como se pudo advertir, tanto vaqueros o medieros como los *rarámuri* pueden estar desempeñando las mismas actividades o labores en los ranchos y haciendas, es decir, trabajar como jornaleros a cambio de comida y un lugar para dormir. Sin embargo, unos acumulan riqueza y los otros no. Por un lado, tenemos vaqueros como Ricardo que con su trabajo de años en la hacienda han podido ahorrar y comprar tierras en Tutoaca que es de donde él es originario o el mismo papá de Chelalú, quien ahorró y con eso pudo comprar un pedazo de tierra que pertenecía a la misma hacienda de las Cieneguitas y que es donde Chelalú tiene ahora su rancho. En cambio, por el lado de los *rarámuri* no existe esa práctica de acumulación, ellos con lo que ganan sobreviven, se alimentan y festejan con cerveza, aguardientes, cananas (tequila) o tesgüino; tal es el caso de Rafa, quien al regresar a Borja después de haber estado trabajando se puso a festejar tomando.

Por su parte los rancheros dueños de haciendas y ranchos dedicados a la agricultura y a la ganadería, acumulan riquezas y obtienen una producción del valor, conforme a la óptica moderna capitalista.

De ahí que hay una jerarquía, tipo ideal de ser ranchero y que se identifica a partir de lo que poseen, unos más que otros. Tenemos rancheros o algún miembro de su familia que se han convertido a la religión cristiana de los menonitas americanos. Así mismo, rancheros casados

con *rarámuri* que han tratado de conservar muchas de las tradiciones de este grupo, adoptándolas y haciéndolas suyas. Por todo esto, la identidad ranchera se mueve en una especie de gradiente, distinción social y particularidad.

Además, tenemos rancheros y *rarámuri* que son ejidatarios; ejemplo de ello el ejido de Betebachi que, si bien no forma parte de San Francisco de Borja, pues pertenece al municipio de Carichi, su vínculo y relación es más estrecha con Borja que con su propio municipio.

Durante nuestra estancia en Betebachi pudimos convivir con varios *rarámuri* y corroborar que algunos de ellos son ejidatarios. También pudimos apreciar qué tipos de animales tenían: vacas, chivas, gallinas, pollitos, burros, yeguas, caballos y perros; así como la cantidad que variaba según la familia. Aunque la mayoría de las veces los animales andaban dispersos por todo el entorno, nos tocó un día ver un corral lleno de chivitas que días pasados habían estado sueltas. Al lado de este corral de chivitas, tres burros a los que intentamos acercarnos, pero conforme lo hacíamos se alejaban. Valerio quien tiene un burro y gallinas; como las tenía sueltas el coyote se las comió. Al respecto nos dijo: “viene en la madrugada y se las lleva. Creo que han sido cuatro los coyotes que han venido” (2 de mayo 2019). Pareciera que el resguardo de los animales en un corral que puede ser móvil, como mencionamos anteriormente, tiene que ver con las condiciones de movilidad o trashumancia en las que ellos habitan. Traigo a colación el testimonio de Martín Chávez Oliva quien nos contó que cuando sale resguarda a sus gallinas y les deja maíz para que coman pues si no se las lleva el coyote. De hecho, tenía unas láminas cubriendo y protegiendo el espacio en donde resguarda a sus gallinas del coyote. Cuando nos encontramos, Martín traía dos costales de maíz a 150 pesos el costal para dárselas a las gallinas; en la tienda de la carretera -CONASUPO- los dan a \$ 250 o 280. En cambio, el costal de harina en la tienda de la CONASUPO se los da a 540, mientras que en Nonoava está a \$ 350. (2 de mayo 2019). Martín tiene tierras en Tecubichi donde es igualmente zona ejidal. Él es de ahí, pero vive en Betebachi porque su esposa es de este lugar. Nos dijo que un señor le debe 11000 lanas, que igual va ir a pizcar la nuez a Delicias donde hay los nogales y que le pagan 1500 a la semana, 250 por día. También compartió que ha trabajado haciendo cercos de piedra (2 de mayo 2019).

Además, en Betebachi vimos a un *rarámuri* construyendo una sequía para que el agua corriera hacia sus tierras de cultivo.

Asimismo, platicamos con la señora encargada de la tienda CONASUPO quien expresó su sentir sobre los *rarámuri* de este lugar:

los tarahumaras para todo hacen fiesta y tesguino, si van a sembrar hacen tesgüino, si barbechan, si nace o se muere alguien. Entre todos se ayudan. Lo que más compran los tarahumaras es azúcar, maseca, manteca, pues la utilizan para hacer su tesgüino. Ellos cuando tienen dinero vienen y compran de montón para varios días. Ellos no ven si es caro o barato; si tienen lo compran. Mis principales clientes son los tarahumaras pues los otros vienen temporadas y se van. Luego el sobrino de Arturo<sup>35</sup> viene y nos compra o gente que pasa compra galletas, papitas y soda (30 de abril 2019).

Este testimonio nos muestra la visión racista que tienen la mayoría de los mestizos de Chihuahua sobre los *rarámuri*.

Los productos de la tienda que CONASUPO da son básicos. CONASUPO surte mes con mes y, al final del mes, tienen que pagarle el talón de lo que les surtió para que puedan surtir al otro mes. La señora nos contó que tenía antes tiendita y en los precios no es mucha la diferencia entre lo que vendía en la tiendita con los de ahora de la CONASUPO. A esto agrega que “los precios deberían ser los mismos por lo menos en un año y al año cambiarlos, pero no a cada rato que ni avisan; uno no sabe cuándo lo suben. Debería ser más barato por ser CONASUPO, pero no lo es. No es mucha la diferencia y no es redituable tener la CONASUPO pues hay productos que no se acaban y al mes te lo surten otra vez y tienes que pagar lo que te surten a más tardar a fin de mes” (30 de abril 2019). También comentó que tienen un tarahumara trabajando para ellos “pues no hay vaqueros y como los tarahumaras se emborrachan, no son constantes pero el de nosotros ya no toma” (30 de abril 2019).

Por otra parte, en esta comunidad pudimos observar conflictos de carácter inter étnico que como en otros lugares de la Sierra Tarahumara existen entre *rarámuri* y mestizos. Al respecto Arturo, el comisario de policía, nos contó lo siguiente:

Feliciano Jaques es un cacique que tiene un tarahumara muy trabajador de sol a sol le trabaja y le paga \$50 la hora. Él les ha robado les ha comprado tierras del ejido a los tarahumaras. Les ha hecho mucho feo, daño, los ha tratado muy mal. Es el comisario ejidal y es el de la tienda que está en la carretera. Antes tenían tierras la misma cantidad los tarahumaras que nosotros, pero las han ido vendiendo, robándoselas. Cuando andaban vendiéndolas los tarahumaras yo no compré pues estaba en Estados Unidos. Ahora que murió un tarahumara que tenía tierras él dijo esas eran mías, yo ya se las había comprado y no es cierto se las quitó, se las robó. El de la tienda es mi sobrino pues es hijo de una prima hermana, es muy malo (29 de abril 2019).

---

<sup>35</sup> Arturo es el comisario de policía de Betebáchi.

Lo aquí mencionado nos indica una de las posibles razones por las que los *rarámuri* originarios de Betebachi hayan decidido vender sus tierras y emigrar a San Francisco de Borja. Tal es el caso de Rosalinda quien es de Betebachi y tiene años viviendo en la localidad de Guadalupe en el municipio de San Francisco de Borja. Ella tenía tierras antes allá en Betebachi, pero las vendió y se vino a trabajar a Borja puesto que “en la sierra no hay que comer ni trabajo, por eso nos vinimos, aquí tampoco tenemos tierras y ni comer, pero si hay trabajo. Aquí es bonito y allá no es bonito, pues no hay que comer ni trabajo” (6 febrero 2019).

Además, platicamos con el comisario ejidal, Feliciano Jaques Espino, quien nos contó lo siguiente sobre el ejido de Betebachi:

Nuestros padres son los que fundaron el ejido. Aquí se empezó a fundar 1946-48 según dice la resolución presidencial. Son 50 ejidatarios más la parcela de la escuela que cuenta como 1. Quedan 15 o 16 ejidatarios tarahumaras y los demás blancos casi ya quedan puros blancos. Los han cedido ellos o vendido. Hay muy poca agricultura 60 hectáreas para levantar forraje, para comer maicito y frijol con estos años que es de hoyo y temporal. El maíz lo siembran en mayo, siembra de hoyo y temporal es de julio a septiembre. En el de hoyo se siembra maíz y en el temporal maíz, frijol y avena. El frijol es en julio; el maíz gordo para los elotes en mayo maíz blando blanco que se da en tres meses y el de temporal es maíz ligero para comer y forraje, la caña se saca para el forraje. Tenemos ganado cruzado de todas las razas: brAngus, charcolai, Angus, sebu, chambrai, el chambrai trae poquito de sebu. Es lo que tiene la mayoría. Muchos tienen sebu y de todos colores. No tienen una raza pura. Lo que no sostiene el instalase que son 16 animales por hectárea; en Borja son 5 hectáreas por animal (1 de mayo 2019).

Con respecto a los problemas existentes del ejido, Feliciano respondió: “Aquí hemos tenido leves problemas. Trabajamos muy a gusto. La llevan muy bien legalmente los tarahumaras con los mestizos. Yo tengo muy buena relación con los tarahumaras, les echo la mano a los tarahumaras. Tenemos brigada médica, trabajan 20 días y se van campeando. Les llevo regalos a los niños a las escuelas de Guacariachi y Tecubichi a las maestras hoy les llevé dulces y juguetes” (1 de mayo 2019).

Por otro lado, Arturo -comisario de policía- comentó que “antes había más gente y ahora menos. Antes hasta baile hacían la pura gente de aquí. En mi casa había 6 mujeres, mis hermanas y aquí al lado también había como 7 mujeres. Aquí al lado vive una mujer vaquera sola ella cuida, alimenta a su ganado. Su esposo trabaja de chofer de un tráiler que lleva ganado en Chihuahua y viene de vez en cuando. Sus hijos ya están grandes y no viven aquí” (30 de abril 2019). Además, me platicó de sus dos sobrinos que viven del lado derecho de su casa, los cuales son mantenidos por sus papás, no trabajan y no hacen nada. Uno está casado

y con un hijo que vive en Estados Unidos y que si salió trabajador. El otro sobrino no está casado, pero según Arturo es “inteligente y creativo; hace dibujos y pinturas muy bonitas, pero no las vende y no saca nada de ellas” (30 de abril 2019).

La casa blanca que está enfrente de la de Arturo es de su hermano que vive en Chihuahua y casi no viene, aunque la haya arreglado. Mientras él no está, su vaquero Leonel quien es de Teporáchi vive ahí. Arturo es quien le paga y, por lo tanto, a quien le hace caso. La esposa de Leonel vivía en Chihuahua pues trabajaba en una maquila, pero ya no trabaja y vive ahora en Teporáchi. Leonel trabaja de lunes a viernes y el fin de semana se va a Teporáchi con su familia. Del lado izquierdo de ésta, hay otra casa cuya familia tampoco están ahí todo el tiempo. Un vaquero que viene de Nonoava, entre semana cuida su ganado y tierras, y les pone pastura a los animales.

Arturo tiene 65 vacas distribuidas en varios potreros. Cuando estuvimos ahí, tenía unos pocos días que había quitado unos becerros y los había puesto aparte en un potrero distinto. Él recibe pensión de los Estados Unidos pues tan sólo con las vacas no se da abasto, no le alcanza. Él dijo “soy muy gastón”. Con respecto al valor de los becerros, Arturo nos dijo:

la base es tener machos pues el toro vale el doble que las vacas; valen más porque se exportan para Estados Unidos, las hembras también, pero tienen más valor los machos. Una hembra cuando ya tiene sus 6 meses en corte de vaca le pueden dar 9000 y un macho vale 13000 o 13500. Es mucho la diferencia entre uno y otro. Les quitan los testículos para esa edad cuando tienen 6 meses se cortan para que ya no estén con las vacas, los apartan, porque son exportados y en Estados Unidos no los permiten que vayan así tienen que ir castrados, incluso las hembras también. Es ley de allá pues es exclusivo para la carne si son de otro lado ellos tienen sus propios sementales (30 de abril 2019).

Por lo dicho en este y en el anterior apartado el performance de producción ganadero muestra a través del paisaje de actividades ejidal por parte de algunos de sus actores un mal manejo de los recursos naturales: sobrepastoreo y falta de reglamentación del uso de la tierra, falta de infraestructura hidráulica y manejo deficiente de la cantidad de animales puestos por hectárea, lo que conduce a un deterioro del ecosistema. Además de la sequía que afecta a la agricultura y a la alimentación de los animales y de la gente. Por consiguiente, estas afectaciones ecológicas repercuten en las identidades de cada grupo pues crean divisiones, separaciones y conflictos. De ahí que las relaciones de poder entorno a los recursos naturales y los derechos ejidales son uno de los principales detonantes en la interacción entre el paisaje de tareas y el entorno o ecosistema.

En Betebachi observamos como a pesar de que los *rarámuri* y mestizos forman parte en común de una organización que los ordena bajo una misma estructura social ejidal del estado mexicano se enfrentan a una competencia desigual por los beneficios económicos que se obtienen por el aprovechamiento de los escasos recursos del ejido. También pudimos apreciar como a los *rarámuri* se les despoja de sus tierras comprándoselas a un precio muy bajo o incluso quitándoselas o arrebatándoselas en un momento o situación de conflicto lo que los conduce a emigrar e ir en busca de trabajo a otros sitios como serían los ranchos y las haciendas de San Francisco de Borja.

En este paisaje de actividades ejidal se aprecian dos ámbitos o esferas en las relaciones interétnicas de poder en las cuales participan directa o indirectamente los *rarámuri* y los rancheros mestizos. La primera refiere al ámbito de las relaciones de poder en torno a los recursos naturales y los derechos ejidales como se pudo ver en Betebachi y, la segunda, la vida política de los *rarámuri* que, al parecer, en la medida de sus posibilidades mantienen cierto hermetismo a la participación y voluntad de los mestizos; lo cual lo inferimos a partir de su decisión de vender sus tierras e irse a Borja a trabajar y en donde además son beneficiados por varios programas sociales. Su relación con las autoridades municipales en San Francisco de Borja es mayor y más cercana y esto lo pudimos constatar con la asistencia y participación que tienen en las reuniones convocadas por la presidencia municipal.

#### **4. El Estado como agente transformador del paisaje de tareas del municipio de San Francisco de Borja y su relación con el performance de producción ganadero**

A partir de la Revolución se construye un nuevo esquema de administración y propiedad territorial ganadera y, a partir de ello, se establece y desarrolla un vínculo nuevo entre política, sistema de propiedad y el desarrollo ganadero estatal.

Una de las primeras instituciones que implementó un programa de acción en materia agraria y ganadera en San Francisco de Borja fue el Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCIT) cuyo principio lo regía la integración de los distintos grupos étnicos a la sociedad nacional.

Con respecto a lo agrario, encontramos en el archivo del CCIT documentos relacionados con la tenencia de la tierra en la localidad de Tepórachic de San Francisco de Borja. En uno de ellos señalan que el jefe del Departamento Legal ha estudiado la documentación que le fue

entregada por el Ing. Carlos Flores Méndez y ha llegado a la conclusión de que los indígenas de esa comunidad deben promover un juicio ordinario civil para lograr la prescripción positiva de sus tierras y dicho trámite debe hacerse en la cabecera distrital correspondiente y con base en el registro público de Propiedad que tenían sus antepasados (legajo 144, expediente 19, caja 195, foja 1). En el segundo, fechado el 2 de febrero de 1965, José Nogal Soto comparece ante el centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara y solicita ayuda para obtener lo que legalmente le corresponde en la sucesión legítima de su abuelo Juan José Soto, y al mismo tiempo consignar ante las autoridades competentes a quien resulte responsable de las ventas de la propiedad de su difunto abuelo a los Sres. Juan Silor y Federico Díaz (legajo 81, expediente 16, caja 112, foja 2).

En una solicitud del 21 de mayo de 1981 elaborada por el Instituto Nacional Indigenista y la oficina coordinadora del Estado de Chihuahua se pide dar seguimiento y supervisión a los programas COPLAMAR para que se apliquen mensualmente y en forma directa en las comunidades beneficiadas a través de autoridades y población y con el apoyo del personal técnico del CCIT. El desarrollo del programa se efectuará en varios municipios entre los que está San Francisco de Borja. La ejecución de dicho proyecto consistió en dotar agua potable, abatir índices de movilidad; caminos con acceso a las vías de desarrollo, diversificando la comercialización e integración a la productividad; mejorar la producción ganadera en lo que respecta a los índices de reproducción, calidad y genética; construcción de obras mínimas de infraestructura; técnicas de manejo y aprovechamiento equilibrado, así como agostaderos y forrajes aprovechables. (Legajo 34, expediente 10, caja 52, foja 33, 42 y 43).

En lo referente al tema de la ganadería, encontramos un documento en el que se plantea la posibilidad de que en los ejidos de Baquiriachi, Guazaruchi y Tecorichi (municipio de Balleza) y Baqueachi (municipio de Carichí) se desarrolle la ganadería, transformándolos así en ejidos ganaderos, de conformidad con el programa que desarrolla el Gobierno Federal. En este escrito se consta que debe solicitarse tanto a la Secretaría de Agricultura y Ganadería como al Instituto Nacional Indigenista que realicen los estudios pertinentes para el cumplimiento de este objetivo (legajo 1, expediente 14, caja 1, foja 19). En otro documento se expone que la asistencia técnica proporcionada por el INI en la zona de influencia del CCIT de Carichí ha sido mínima a pesar de que desde hace varios años el mejoramiento del ganado ha venido siendo una preocupación de los productores de Chihuahua y en esta

inquietud no se ha tomado en cuenta la participación de los indígenas y tampoco el que deben atenderse los lugares de intercambio comercial a los que acuden en mayor número los indígenas, especialmente los de San Francisco de Borja. Cabe aclarar, y así se constata en otro de los documentos revisados, que dentro de la distribución de los ocho municipios que corresponden al CCIT de Carichí el cuarto lugar lo ocupa el municipio de San Francisco de Borja (Legajo 34, expediente 10, caja 52, foja 16-23).

Para el Gobierno del Estado el registro de fierros de herrar es importante pues es un elemento distintivo de la identidad y el origen de las familias ganaderas. El Estado los clasifica con letras mayúsculas de la A - Z, minúsculas de la a - z, del 1 al 99, símbolos, caracteres o dibujos. Los índices están ordenados alfabéticamente por el apellido del propietario y alfabéticamente por el nombre del municipio y número de registro de fierro (Pérez y Mancera, 2013, p. 98).

Por otra parte, durante el curso de mi investigación en campo asistí a 35 reuniones donde se discutieron los diferentes aspectos de las políticas públicas. Si bien en las reuniones se abarcan temas diversos (como comunicación, educación, salud, obra pública y ganadería, entre otros), en mayor o menor medida son atravesados por una preocupación creciente sobre el deterioro ambiental. Además, son espacios donde confluyen miembros de los tres grupos sociales que habitan en el municipio, aunque mayoritariamente mestizos.

Quizá lo primero que debemos destacar es la percepción del ambiente y la relación de los actores con éste, lo cual será más sencillo de exponer tomando como ejemplo la información recabada durante mi asistencia a las reuniones de ecología. En ellas fue posible notar las percepciones de los representantes del gobierno difieren, pero influyen, en las percepciones de los propios habitantes de Borja.

En lo ecológico existen diferencias notables entre algunos pobladores y los representantes del gobierno.

Por parte de las autoridades, se planteó que “hay un desconocimiento del ecosistema”, a causa del cual “va haber pérdida de los recursos naturales”. Esto en opinión del ingeniero Contreras, representante estatal, quien comentó que Borja “es una zona de transición, lo que le llaman bosques de transición: bosques de pino, encino, gatuños, táscate con pastizales” (Contreras 4 diciembre 2018).

Por cuanto, a lo último, según algunos testimonios que obtuve, el táscate, es una especie invasora, que ha colonizado las áreas deforestadas, donde antes había bosques de encino; “Esos son nuevos, antes en todo ese tramo de la carretera hasta el entronque a Santa María, eran puros encinos, pero tienen pocos años que empezaron a salir, cuando se acabaron los encinos” (Contreras, 4 diciembre 2018). Este testimonio es un buen ejemplo de cómo una especie “hace su mundo” en un paisaje dañado (Tsing, 2015).

Otros participantes de la reunión expresaron: “No conocemos nuestro ecosistema, tenían los abuelos un conocimiento de observación” (4 de diciembre del 2018). Además, dijeron que desde el punto de vista ecológico uno de los principales problemas es que: “nuestro núcleo social está generando, contaminando nuestros recursos, entre ellos el río. No se dan abasto con el basurero. No hay planeación de la basura y falta de recursos para acciones reguladoras” (4 diciembre 2018).

A pesar de que existe un comité de ecología que pudiera presentar alternativas o soluciones, la percepción de algunos como lo es la de Victor Molina “no ha hecho nada” (Molina, 5 de mayo del 2019).

Asimismo, se señaló que con mayor contaminación hay más enfermedades, aspecto que, reiteradamente se expresó como una consecuencia de las actividades ganaderas que son, hoy día, la principal actividad económica del municipio. Lo anterior se muestra en los siguientes testimonios:

Un señor, que tiene un corral por ahí por mi casa muele pastura y todos tienen que cerrar las ventanas. Lo hace por consumo particular de sus animales y para venderla y lo hace diario, es el señor Martínez. Toda la vida lo ha hecho, y ni siquiera avisa cuando lo hace. Él no vive ahí, vive en Chihuahua; viene todos los días a moler pastura y se va; deja a sus trabajadores moliendo pastura. No les importan los vecinos. Hace más de un año se habló y se iba a solucionar el problema, se iba a ir a otro lugar más lejano y no en un lugar lleno de casas. Es por la salud de los vecinos y de mi familia [,,] los vecinos tienen problemas respiratorios, alergias por lo que ocasiona el señor que muele pastura. La hermana de Ermeño Morales está queriendo hacer un cuarto, un corral para moler pastura y tampoco están todo el tiempo, vienen de Estados Unidos. En tiempos de aire viene toda la polvareda de la pastura y es peor (22 de marzo 2017).

Otro problema semejante surge por el manejo de los desechos del ganado; por ejemplo: “Rafaela tiene un terreno grande que lo renta, lo hicieron corral y le metieron animales. Enfrente hay una casa y se han quejado pues pasa uno huele, apesta. [...] no solo el olor, lo sucio, que no limpian y las moscas que se juntan” (Ticha, 22 de marzo 2017).

Asimismo, se comentó que: “el tema del estiércol es un tema grave en Guadalupe. Se forma una capa de animalitos blanca encima del estiércol y cuando llueve se va al río [...] dura muy poco tiempo limpio [...] se le debe poner una multa para que cada cierto tiempo lo retire y si no, lo hace que se le multe” (Victor Molina, 15 de mayo del 2019).

Por su parte el ingeniero Contreras comentó que “las vacas pintas son las más fácil de afectarse enfermedades zoonóticas, el animal se la pasa al humano” (27 noviembre 2018).

Otra historia de contaminación se presenta con el problema del agua. En una región semidesértica, el agua representa el recurso de mayor importancia y ha sido desde hace algunos años origen de diferentes conflictos como el que, en los últimos meses de 2020, ha puesto a Chihuahua en el centro de una tensión política y social notables. El agua ha confrontado tanto a los gobiernos federal y estatal, como al de los Estados Unidos, en una escala de mayor amplitud; pero en escalas regionales y locales, ha confrontado a comunidades que podemos distinguir bajo la misma lógica, como grupos étnicos. En casos concretos que, de igual modo han tenido una trascendencia mediática importante, se encuentra el conflicto entre ganaderos mestizos y los americanos o menonitas, sobre quienes habremos de hacer una distinción relevante.

En términos generales, se suele denominar menonitas a numerosos grupos de personas que no corresponden a una misma comunidad. Se denomina así a quienes profesan dicha religión, pero también a diferentes grupos cuyo principal rasgo de autodefinición y adscripción lo constituye, precisamente, la religión. Entre otros los americanos, quienes se identifican a ellos mismos como cristianos y habitan en La Esperanza, Borja; pero también a las comunidades mormonas que habitan en los municipios de Janos, Ascensión y, principalmente Galeana, a quienes muchas personas de Chihuahua denominan indistintamente menonitas, *menones*, o americanos. Los mormones han protagonizado numerosos desencuentros con las comunidades rurales del noroeste, precisamente por la explotación de los recursos hídricos.<sup>36</sup>

Durante las reuniones también se habló de la cultura de los menonitas, la cual se basa en lo económico y religioso, a decir de las autoridades estatales, se mencionó que: “No tienen una

---

<sup>36</sup> Según testimonios que fueron recuperados por el Mtro. Tobías García (comunicación personal 2019 y 2020), durante el trabajo de investigación arqueológica que desarrolló en Janos en 2015 y 2016, además de algunas visitas que realizó en el municipio de Buenaventura entre 2012 y 2014, ambos municipios vecinos de Galeana, que es donde se concentran los grupos mormones.

concientización de lo ecológico, puesto que agotan los recursos, se lo acaban y se van. Ellos generan su propia economía y no la comparten con los demás. Ellos te venden a ti, pero no te compran. Son depredadores del ecosistema” (Contreras, 4 diciembre 2018).

Si bien ha habido problemas con un grupo de menonitas de Chihuahua por haberse agotado los recursos que habían sido asignados a otros sectores de la población como lo son la tierra y el agua; estos menonitas a decir de los cristianos americanos que habitan en la localidad de la Esperanza son otro grupo distinto al que ellos forman parte. Al respecto, Felipa comenta:

los menonones que están en los campos yo creo que ellos vinieron del mismo lugar en Europa pero fueron a Canadá y hablaron puro alemán y unos de este grupo vinieron a los Estados Unidos y no sé parece que estos que vinieron de Canadá muchos han perdido la razón porque son diferentes así ya no es que lean la biblia tanto para aprender cómo deben vivir hay algunos que todavía son de veras cristiano pero muchos de ellos no están, no más, es como una cultura de ellos que viven, visten así, viven en campos; en vez de ser una creencia a ser como Dios quiere y nosotros estamos queriendo hacer lo que Dios quiere según la Biblia. Entonces por eso no importa si uno es americano, es mexicano es español, es alemán. Todos pueden ser parte de este grupo si deberás se rinden a Dios y quieren servirle según la Biblia; y menonitas decimos porque Meno Simón era el primero en este grupo, él salió e iba a ser líder de este grupo, él no era el primero que creía así, pero fue el primero en llegar a ser líder de este grupo de gente que no quería ser parte de la iglesia católica y de la iglesia del gobierno (Felipa, 17 de enero 2019).

Cabe mencionar que el grupo de menonones con los que el gobierno del estado de Chihuahua ha tenido problemas<sup>37</sup>, al parecer, optó por abandonar el estado y el país y, en su lugar, irse en busca de nuevas tierras y recursos a Colombia, instalándose en el municipio de Puerto Gaitán, Departamento del Meta (Comunicación personal con Diego Varon y Lucia Meneses, agosto 2021).

Durante la reunión en que se expuso el problema de los desechos del ganado, se trató también el problema del río San Pedro, un importante afluente que ha permitido la presencia de las comunidades humanas desde el pasado. En dicha ocasión, Víctor Molina indicó que era “muy buen tiempo para recorrer el río que está seco para recoger la basura y no esperarse” (Victor Molina, 15 de mayo del 2019). Asimismo, durante un recorrido con representantes del gobierno comentó que: “[...] este municipio está sobre diagnosticado que de siempre ha habido problemas con el agua [...] en el río San Pedro fuente de agua se está haciendo un

---

<sup>37</sup> Por lo que dice el testimonio de Felipa y lo visto en las reuniones de presidencia municipal, infiero que los menonones con los que el Estado de Chihuahua tienen conflicto son con los que vienen de Canadá y son estos mismos los que pudieron irse a Colombia.

ecocidio pues este río abastece a Santa Ana, Guadalupe y Avendaños” (Victor Molina, 22 de marzo 2017).

Además, se abordó la problemática en cuanto a la calidad del agua en las localidades rurales para el consumo humano. Se comentó que hay niveles de arsénico, fluor y plomo, minerales del agua, que están en la tierra en todo el Estado de Chihuahua.

Las autoridades señalaron que llevarían el problema para plantearlo a la Junta Central del Agua para así “ver cómo se puede resolver”. Víctor ofreció llevarlos a un recorrido por el pueblo para mostrarles el problema: “para que no solo se lleven las palabras sino también los olores” (Victor Molina, 22 de marzo 2017).

El deterioro del San Pedro se hace patente en diferentes historias, en particular cuando se rememora la presencia de especies cuya existencia, hoy día, resulta difícil incluso imaginar, tales como anguilas, nutrias y diversas variedades de peces.

Por otra parte, a través del problema del agua se entrelazan las historias de la ganadería, la agricultura, el deterioro ambiental y la “depredación de recursos”.

Desde la perspectiva de las autoridades estatales el principal problema de la ganadería es el suministro de agua, pulverización de la tierra, detonador social de no ponerse de acuerdo uno con otro para que sepan cuando le toca agua pues se dividen, mala administración de los recursos naturales. Al respecto el ingeniero Contreras comentó: “Las vacas no toman suficiente agua de ahí no comen no cumplen los requerimientos y las vacas no paren. El agua mucha recarga o hay un sobrepastoreo” (Ing. Contreras, 27 noviembre 2018). Sin embargo, en lo que coinciden la mayoría de los habitantes de San Borja fue que el problema principal es la sequía.

Con respecto a los ejidos se dijo que tienen como principal problema el sobrepastoreo y un manejo deficiente de los recursos naturales debido a la falta de reglamentación del uso de la tierra y de infraestructura hidráulica; así como carencias de conocimientos sobre la falta de agua.

Con ello se evidencian algunos de los problemas derivados de la escasez hídrica, la que, en la perspectiva de los diferentes grupos sociales, se atribuye generalmente al otro.

Arriba mencionamos que el problema del agua en el estado es uno que empieza a adquirir proporciones cada vez mayores, muchas de las cuales surgen por la interacción entre dos grupos y la manera en que compiten por este recurso.

Esta misma idea se explica con el testimonio de Anita, mujer rarámuri que habita en el albergue de San Francisco de Borja:

donde hay *rarámuri* sigue habiendo vida, pues donde no hay *rarámuri* tiembla, se seca la tierra. Aquí no ha temblado pues habemos tarahumaras, pues yo digo y en otras partes como no hay tarahumaras tiembla y la gente se ha muerto. Luego cuando llueve la gente se ahoga y se muere pues no sabe. Los tarahumaras somos una raza pura [...] Matamos un pollo pues no tenemos vacas si tuviéramos mataríamos vacas para alimentar a Dios, pero como la raza vende, Dios no nos da animales pues no le damos a él de comer. No comemos nosotros pues no come él (Anita, martes 19 de marzo 2019).

Dos cosas deben destacarse de estos testimonios. El hecho de que, desde la perspectiva de los pobladores originales, la presencia de los recién llegados es vista como un elemento discordante, toda vez que a ellos se atribuye el deterioro ambiental, por una parte. Y, en segunda instancia, resaltaremos nuevamente el papel de los *rarámuri* como “cuidadores del mundo”, bajo su propia perspectiva.

Sin importar la perspectiva desde la que se mire, ya sea *rarámuri*, mestiza o menonita, los problemas que se derivan de la puesta en marcha de los programas de desarrollo, son equiparables desde mi punto de vista a los que describe Crate (2015), en su estudio sobre los pastores Viliui Sakha de Siberia.<sup>38</sup>

La migración de las personas más jóvenes hacia Chihuahua o los Estados Unidos, en orden de alcanzar mejores oportunidades de desarrollo, equiparable al despoblamiento y cambio intergeneracional descrito por Crate (2015; 146), el cual terminará con el modo de vida sustentado en la cría de ganado, es casi idéntico a lo expresado en una de las reuniones de desarrollo de Borja, donde se señaló que:

Hay pérdida generacional debido a la falta de arraigamiento a la tierra. Crece la población de adultos mayores, destinada a desaparecer. Además, que las actividades principales (agricultura y ganadería) están en tendencia a desaparecer, no hay suficientes empleos que sean seguros, poca diversificación de fuentes de ingresos, dependencia de una a dos actividades económicas, deficiente administración de los recursos y desconocimiento de otras posibles fuentes de ingresos (4 de diciembre 2018).

Estas semejanzas se presentan a un grado tal que las reflexiones de la autora podrían haber surgido de aquí y no entre los Viliui Sakha, cuyo caso:

---

<sup>38</sup> Algunas problemáticas que ella estudia se asemejan bastante a las que he observado en Borja. De las similitudes que encuentro entre aquel estudio y el mío propio, se encuentra el testimonio de los pastores siberianos, donde se habla de la escasez que imperaba en las tiendas durante el dominio soviético, y la actual abundancia de productos de consumo (Back then there was nothing in the stores—all was ‘deficit’—we even made our own furniture. Now it is the complete opposite—we even have IKEA!” Crate 2015: 147).

[...] no es único, sino más bien parte de un fenómeno global de transformación rural, cada vez más expuesto a desafíos ambientales, económicos y despoblamiento debido a las fuerzas del cambio climático y socio-económico contemporáneo (Crate 2015: 152. Traducción libre de N. Giral).

Ahora bien, con relación a la migración de los jóvenes de Borja hacia las ciudades en pos de trabajos, ésta resulta análoga a la migración *rarámuri* hacia Borja, donde lo que se argumenta es exactamente lo mismo:

“aquí me quedé pues es bonito aquí. Allá en Betebachi tenía tierras, pero ya no, en la sierra no hay que comer ni trabajo, por eso nos vinimos. Aquí tampoco tenemos tierras, ni hay que comer, pero si hay trabajo. Aquí es bonito y allá no es bonito pues no hay que comer ni trabajo. Ya me quedé aquí pues ya tengo grandes a los hijos y ya me quedé, pues aquí es bonito” (Rosalinda, miércoles 6 de febrero 2019).

Uno de los principales programas de apoyo que existen en San Francisco de Borja es el de PROSPERA enfocado a familias con hijos en edad escolar. Durante mis temporadas de campo asistí a varias de las reuniones de PROSPERA en donde pude corroborar que tanto *rarámuri* como mestizos reciben este apoyo. Los beneficiarios del apoyo tienen un calendario donde pueden ver y checar las fechas de cuando tienen que ir a recoger el recurso a la tienda de DICONSA.

Un aspecto que externaban de manera recurrente las autoridades del programa es la poca asistencia a las reuniones, que no acuden al servicio médico puntualmente, ni a sus citas médicas a la clínica de salud “resulta que el día que llegan los de PROSPERA, todos se enferman y van al médico; es un apoyo que da el gobierno, pero a cambio les pide que atiendan, acudan a las citas médicas y a los talleres de salud en el Centro de salud” (3 de abril 2017).

El 3 de abril del 2017 se llevó a cabo la reunión de PROSPERA en la cabecera municipal y en dos localidades: Guadalupe y Teporáchi. A la reunión en la presidencia municipal, acudieron 34 mujeres y dos de ellas eran *rarámuri* y un solo señor. En Guadalupe 21 mujeres, 4 hombres, uno era de la tercera edad y ningún *rarámuri* a pesar de que ahí habitan algunos. En cambio, en Teporáchi es donde había más *rarámuri*. Al principio eran 31 mujeres, 5 de ellas eran *rarámuri* las cuales identifiqué por su vestimenta. Después llegaron más, pero perdí la cuenta al entrar a la tienda.

En las reuniones del 3 de abril del 2017 las autoridades expresaban el sentir de que el gobierno tiene una responsabilidad con la gente y que las familias tienen que atender sus responsabilidades para recibir el apoyo.

También en estas reuniones del 3 de abril del 2017 se informó sobre una rectificación – estudio socioeconómico- que se va realizar a las familias que tienen más de 8 años en el programa, para ver si la familia pasa a un apoyo diferenciado, se le quita el programa o mantiene el mismo monto; a lo que señalan “muchos hacen cosas que les delatan y por los que tenemos que poner que nos mintieron”. Las autoridades indicaron que “lo que hay que fijarnos es que no hay trabajo. Debemos hacer conciencia cuando hacemos el estudio socioeconómico”. Una señora de San Borja de las que esta beneficiada por el programa comentó:

en tiempo malos hasta pintar la cocina con cal si está muy mal [...] una vez dieron a mucha gente de baja, a señoras viudas entre ellas. La realidad es que no toman bien la información, muchos dejan su casa sucia cuando viene la autoridad y así les dan más apoyo, yo por construir dos cuartos y pintar poco a poco fui juntando el material con el dinero del programa y cuando los hice y por mostrar eso me pasaron a sistema diferenciado, pues vieron que estaba mejor, pero no es que tuviera ahora más dinero, sino simplemente quería vivir mejor, no es que ya tuviera más dinero. Mostrando la casa sucia te dan el apoyo y mostrándola limpia te lo reducen (anónima, 3 de abril 2017).

Una vez que terminaban de dar toda la información, atendían algunos casos particulares y luego el jefe de la oficina de Cuauhtemoc pasaba con cada asistente a pedir su huella dactilar y checar su registro con el folio, mientras que la chica seguía atendiendo casos particulares, como llenar formularios y solicitudes.

En la reunión que se dio en la presidencia municipal pude platicar con algunas señoras. La primera se mostró un tanto seca, desconfiada y sólo me dijo: “el programa me ayuda mucho, estoy muy contenta con él, no hay irregularidades ni contradicciones” (anónima. 3 de abril del 2017). Otra joven señora –ya me ubicaba y conocía un poco pues habíamos entablado conversación antes en el Kinder de la maestra Fani en el que su hija está matriculada- comentó:

soy madre soltera, tengo dos hijos, vivo en casa de mis padres, trabajo en una intendencia aquí en Borja y estoy en sistema diferenciado, recibo cada dos meses 280 pesos. No es justo, que yo estando como estoy recibo tan poquito, y tres señoras (las que me señalo) su esposo es ganadero, viven mejor y están mejor, gana más los señores, les dan más y a mi estaba dada de alta, me dieron de baja y ahora estoy en apoyo diferenciado y me dan 280 (anónima, 3 de abril 2017).

También platique con una mujer *rarámuri* de falda amarilla floreada “tengo 5 hijos en primaria y en el kínder. Recibo 1680 cada dos meses, trabajo dando pastura a las vacas por lo que me dan a la semana 380. Vengo de Tecubichi, municipio de Carichi, y tengo 12 años viviendo en Borja, en el barrio de San Miguel. Trabajo con un señor en su rancho” (María Inés, 3 de abril 2017). Otra señora contó: “recibo para mi 900 y por mi hijo que está en secundaria 700; por los uniformes y el desayuno que les dan en la escuela es mucho y no alcanza. Soy de Nonoava, pero vivo en Borja desde que tenía dos años” (anónima, 3 de abril del 2017).

En el camino a Guadalupe los representantes del programa explicaron que PROSPERA en Chihuahua atiende 52 municipios. Se dividen en 8 zonas: 1) Chihuahua; 2) Cuauhtemoc; 3) Parral; 4) Bocoína; 5) y 6) Juárez; 7) Guachochi y 8) Camargo. La segunda que es Cuauhtemoc atiende 17 municipios entre los que se encuentra Borja. VANEFI son los que dan las tarjetas. Ignacio Domínguez, encargado del Programa estatal de Chihuahua. 3000 titulares atienden en 5 días. Corresponsabilidad que se tiene con dos veces continuas de no ir a recoger el dinero se les anula el programa. Los de PROSPERA comentaron sobre los talleres que les han dado en otros bimestres a los de estas localidades: Violencia contra la mujer, precios de la canasta básica, embarazo en adolescentes. También hablaron de los proyectos productivos y de su vínculo con otros programas de apoyo: “el programa PROSPERA está vinculado a otros programas del gobierno y ese es proyecto productivo. Se juntan cinco o varios y crean un proyecto que ustedes hagan, con la idea que ustedes tengan; se unan, júntense los beneficiarios del programa para realizar un proyecto, ejemplo cría de cerdos, gallinas, microempresas carpintería; exploten los beneficios que tienen en su comunidad [...] Salud, alimentación de las familias son algunos de los objetivos del programa [...] No es para siempre (autoridades de PROSPERA, 3 de abril 2017).

En el camino a Teporáchi los representantes de PROSPERA informaron sobre las instituciones que forman parte del programa: VANCEFI, DICONSA y TELECOM. Además, dijeron que las vocales son elegidas de acuerdo al padrón del programa. En el DICONSA de Teporáchic había tres vocales.

Erlinda Parra quien tiene 25 años con la tienda comunitaria DICONSA, antes CONASUPO comentó:

la gente de aquí le sigue diciendo así. Tengo 3 hijos dos hombres y una mujer. Uno vive enfrente de la tienda, tiene vacas, gallinas y cerdos. Ordeñan, crían ganado. Los doce

primeros años con mi esposo dirigía la tienda, murió y yo seguí y sigo con la tienda, pues me ayuda a superar la muerte de él y la de mi hijo que murió siete años después que mi esposo en un accidente de coche. Antes de mi un cuñado llevaba la tienda. Mi cuñado fue el primero que tuvo la tienda. Antes había maíz, frijol, aceite; ahora tenemos más productos. Nado mucho, pues muy poco se vende aquí (Erlinda Parra, 3 de abril 2017).

También explicó cómo funcionaba la tienda: “un capital en productos pone DICONSA y eso lo dejan y yo tengo que venderlos, dar las facturas, pagarles y gana el 5%. Ahora hace un solo pedido al mes, antes hacía cuatro al mes. Se navega mucho ahora y antes no tanto. Era un pueblo manzanero, las manzanas se dan en las horas frías” (Erlinda Parra, 3 de abril 2017). Tuve la oportunidad de asistir a otra de las reuniones de este programa en San Francisco de Borja, Teporáchi y Guadalupe el 29 de noviembre del 2018. En esta ocasión el delegado de PROSPERA comentó “no habido nuevas personas o familias incorporadas al programa de PROSPERA. Se han mantenido los mismos durante 2017 y 2018” (delegado de PROSPERA, 29 de noviembre 2018). El delegado traía suspensiones indefinidas de la localidad de Guadalupe porque la gente no ha cumplido en sus citas médicas en el Centro de Salud; a lo que agrega: “cuatro meses que falten a las citas del Centro de Salud y a las capacitaciones (talleres de cuidado a la salud, limpieza comunitaria), pierden el apoyo [...] los indígenas inscritos en el programa no van al Centro de Salud, pero van a las brigadas de salud en sus comunidades y por eso no pierden su apoyo” (delegado de PROSPERA, 29 de noviembre 2018). Una de las suspensiones era la de Socorro de Guadalupe que murió e iban a ver si le pasan el apoyo del programa a alguien más de su familia que este con ella. El delegado, tiene siete años trabajando en el programa.

El 15 de enero del 2019 asistí a una de las capacitaciones que les dan en los Centros de Salud como parte del programa de Prospera con la doctora en la clínica del IMSS de la localidad de Teporáchi. Hubo 26 asistentes, 5 faltantes que no fueron y que aparecían en la lista. De los 26 que estaban cinco eran *rarámuri*, una venía con su bebé cargado en un rebozo en la espalda. La doctora comunicó que el 31 de enero terminaba su cargo y que iba a ser restituida y remplazada por un pasante de la UACH y no del IMSS. Las plazas se ofrecen a pasantes. La doctora es de la UACJ, ella es de Ciudad Juárez. Ella primero se despidió y dijo el pasante nuevo tiene previsto empezar su trabajo el 5 de febrero. Luego se dio información acerca de las citas próximas: venir en ayunas a hacerse la prueba de diabetes; en febrero toca la prueba de ginecología a la que tienen que venir preparados para la inspección y Papanicolaou.

Después siguieron con el tema del taller que tocaba de ese día “responsabilidades del programa para que sigan con su apoyo”. La doctora leyó las responsabilidades de su libro y comentó que iban a venir de prospera auditar a los doctores y van a buscarlos a sus casas, no supieron que día pero que es en este año debido a que el nuevo gobierno de la República está eliminando irregularidades. Finalmente, los presentes pasaron a firmar su asistencia.

Por otra parte, durante mi estancia de trabajo de campo en San Borja asistí a cuatro reuniones donde se tocaron temas referentes a los programas de apoyo en la agricultura y ganadería. A diferencia de las reuniones de PROSPERA en estas no se presentaban *rarámuri*, pues estos programas están dirigidos a los que son propietarios de tierra y ganado en el municipio de San Francisco de Borja. En la reunión del 30 de marzo del 2017 se presentó la convocatoria del programa de concurrencias 2017 que es para solicitar apoyos en diversas cuestiones. Primero se dieron los requisitos para solicitar el apoyo en agricultura, luego fue en ganadería. “15000 pesos por semental se les entrega con la carta de aceptación”. La maestra María de Lurdes es la que recauda las solicitudes para luego mandarlas al estatal. La presidenta municipal mostró su preocupación por los ganaderos del municipio al preguntar a las autoridades estatales sobre la solicitud que ella había hecho hace unos días acerca de si el gobierno puede donarles una cantidad de maíz forrajero para que los ganaderos de aquí del municipio puedan alimentar a sus animales “les está costando mucho trabajo comprar pastura para alimentar al ganado” (Hilda, 30 de marzo 2017). A lo que las autoridades respondieron “ya está aprobado 270 toneladas de maíz forrajero preferentemente para el ganado bovino. La pastura de las gallinas es de traspaso, pero ahora por lo pronto lo tienen para el ganado bovino” (autoridades estatales, 30 de marzo 2017). Otro programa que se indicó y que cerraba al siguiente día de que se llevó a cabo la reunión era para solicitar trampas, infraestructura, reemplamiento, báscula, molino de pastura; es decir, equipo o infraestructura para los ranchos y corrales de manejo.

En otra de las reuniones que presencié el día miércoles 23 de enero del 2019 la maestra Lulu, habló de los siguientes programas:

- a) Procampo surgió en 1994 con el TLCAN y luego fue remplazado por Proagro, un programa de bienestar para el campo en el que se apoya a los productores con \$1000 por cada 5 hectáreas y se brindaba el recurso entre 5 y 20 hectáreas; 20 hectáreas en adelante

se considera que se subsisten del comercio, por lo que ellos, se beneficiarían de otro programa que es de comercialización.<sup>39</sup>

b) Programa precios de garantía para apoyar el cultivo del maíz y frijol. Se otorga \$14550 por tonelada y será a cargo de SEGAMEX, nueva dependencia que fusionó a la antigua DICONSA- LICONZA la cual va establecer bodegas y ahí va recabar el producto.

c) Programa de fertilizantes para evitar que se compre en el extranjero se va hacer un fertilizante con una planta de Camargo.

d) Programa de Concurrencia que maneja el Gobierno del Estado sigue siendo el mismo; están a la espera de que envíen el procedimiento general operativo que antes lo mandaba Proagro. También están a la espera de que se les diga cuales productos se verán beneficiados con los 1000 pesos por las hectáreas y de las reglas de operación.

El lunes 20 de mayo del 2019 asistí a la tercera reunión ordinaria del Consejo Municipal para el Desarrollo Rural Sustentable organizada por la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural SADER en la que el Ing. Raúl Cano Del Val presentó la Convocatoria 2019 del programa de Concurrencia y revisó el padrón de solicitantes del SADER. También habló de que hay equipo para invernaderos. El Ing. Arturo Mendoza, ganadero, dijo “hay apoyo en equipamiento, material, mano de obra para cercos, división de predios agrícolas. Además, comentó que “antes el servicio de rastreo y barbecho era de 450 pesos y ahora va ser de 600 pesos por hectárea” (Ingeniero Mendoza, 20 de mayo 2019). Entre otras cosas en esta reunión se informó que “el que esté interesado en adquirir toros 6 y 7 de junio entrega de toros en la Unión Ganadera” (Raúl Cano Del Val, 20 de mayo 2019). Asimismo, se dijo que “la convocatoria viene orientada a los productores que no han tenido apoyo antes” (Raúl Cano Del Val, 20 de mayo 2019). La maestra Lulu encargada de Desarrollo Rural comentó que tienen 134 predios sin trámites. El Ing. Daniel López habló de un programa de apoyo para el bienestar que es para adquirir semillas subsidiadas del Gobierno del Estado. También hay solicitudes por parte de la presidencia municipal de maíz, frijol, sorgo y avena al Gobierno

---

<sup>39</sup> El Señor Adán me contó que en el sexenio presidencial de Salinas de Gortari tenían el programa Pronasol y por ese programa les daban dinero para apoyarlos a sembrar y cuando sembraban y salía el producto le pagaban. También dijo que en ese entonces el ejido recibió dos tractores, pero como todos lo usaban se gastaron y estropearon; por lo que los tuvieron que vender. Adán usa el tractor que era de su papá (miércoles 6 de marzo 2019).

del Estado, pues este da ese apoyo. El Estado tiene a disposición 120 toneladas, 2400 costales de 50kg. El costo por costal 11000, más maniobra de carga y descarga.

Además, se comentó que el municipio de San Francisco de Borja está en proceso de certificarse como municipio sustentable, lo que le va permitir recibir recursos y apoyos internacionales. Asimismo, se habló del sacrificio de animales. Borja no tiene un rastro como tal para sacrificar animales, lo cual tiene un costo. Para ello, primero es preciso inspeccionar, revisar el caso. La presidencia municipal debe saberlo y hay que verificarlo al de seguridad para que él lo registre y lleve un control (Medida de control conocimiento del suceso).

En la reunión de Gabinete que se llevó a cabo el martes 2 de abril del 2019, la maestra María de Lourdes Merino, directora de Desarrollo Rural, presentó los programas que van operar para desarrollo rural en el 2019 (programa de producción para el bienestar y programa de concurrencia) y en el 2020 (crédito a la palabra, programa de fertilizantes y precios de garantías). Para el caso de los programas del 2019 indicó cuales son los documentos que la gente requiere entregar para inscribirse a dicho programa de apoyo.

En cuanto a la organización de los ganaderos, de sus ranchos, estancias y labor se refleja en las legislaciones en el siglo XX con la formación de las Asociaciones Ganaderas Locales agrupadas en la Unión Ganadera de Chihuahua que, a su vez, forma parte de la Confederación Nacional Ganadera.

Con respecto a lo antes mencionado, podemos notar que, además de la carretera (capítulo III), ha habido cierta influencia del gobierno sea este federal, estatal o municipal (Estado) en los programas de desarrollo; en este caso aquellos enfocados hacia la ganadería. Sin embargo, la(s) organización(es) ganaderas se han constituido de manera independiente, no necesariamente se ajustan a los proyectos de desarrollo y tampoco han tenido el mismo impacto.

De ahí que un organismo que ayuda a los ganaderos de Borja es la Asociación Ganadera de San Francisco de Borja, la cual fundó Filomeno Parra Castillo, quien murió por 1960. Para inscribirse a la Asociación se pagan \$7500 y cada año antes de la reunión, que tiene lugar a finales de febrero, pagan una cuota de \$350 pesos y ahora en el año 2019 se les pidieron \$1000 pues se aprobó una báscula. Tienen un salón, manejan mayoreo y el que haya socios ayuda a que se mantenga. Hay un almacén donde guardan la pastura que la Unión Ganadera de Chihuahua les da como apoyo. El miércoles 12 de septiembre del 2018 en una visita

realizada al almacén, pudimos verificar que tenían costales de maíz, canola y concentrado para caballo. Además, tenían bloques de sal con vitamina y bloques de vitaminas y minerales. Oscar Salinas Andasola, encargado de cuidar el almacén, quien no es miembro de la Asociación, pero si tiene la intención de serlo, nos proporcionó los costos de los costales y bloques: un costal de sal vale \$65, maíz rolado \$ 200, saquito de minerales \$230, bloc desparasitante \$90, bloc de sal \$60 (miércoles 12 de septiembre 2018).

En febrero del 2019 entró una nueva directiva. Cada dos años se forman 2 planillas entre los mismos socios y se vota presidente, delegado, secretario y tesorero. Hay vocales de seguridad, pero no se toman tanto en cuenta. También se forma un consejo de finanzas. Hacen una sola reunión al año que es en febrero. Tienen potrillo donde los ganaderos pueden dejar a sus animales. Cobran 2 pesos por día y por animal. Actualmente está vacío, pero en tiempos de seca los dejan para que les den pastura y los engorden.

El domingo 31 de marzo del 2019 fue la Asamblea y se eligió a Lalo Prieto, presidente de la Unión Ganadera Regional de Chihuahua, la cual fue fundada el 12 de agosto de 1936; y se ha caracterizado, según Sofía Pérez Martínez, por fijarse metas concretas de largo plazo en la consolidación de la ganadería, habida cuenta que es el pilar de la economía estatal. Sortear todos los problemas que están vinculados con ella: sequias, cierres de frontera, baja en el precio del ganado, las epizootias, el abigeato, las pugnas internas entre los ganaderos (Pérez, 2013, p. 147).

La Unión se conformó en su origen con 18 socios; un año después, en el acta de la asamblea del 21 de marzo de 1937 se registraron doce representantes de las asociaciones ganaderas locales de Camargo, Parral, Jiménez, Valle de Zaragoza, Cuauhtémoc, Julimes, Temósachic, Coyame, Allende, Balleza, Ahumada y ganaderos de Chihuahua. Ahora congrega a 50 asociaciones ganaderas locales y a más de siete mil asociados en todo el estado. Sofía Pérez nos informa que su principal objetivo además de crear un organismo gremial independiente es consolidar la ganadería que durante la Revolución había sido fuertemente golpeada (Pérez, 2013, p. 147). Una vez reconocidos ya como un organismo constituido jurídicamente y con representatividad iniciaron su labor de gestión solicitando a los gobiernos estatal y federal crear las condiciones favorables a la industria ganadera, para así garantizar la seguridad de las inversiones en el sector, obtener insumos baratos para producir alimentos a bajo costo y dar certidumbre a la propiedad de la tierra destinada a la cría de ganado (Pérez,

2013, p. 149).

Sofía Pérez informa que la creación de este organismo se debe a la participación activa de ganaderos y rancheros los que desde su inicio ofrecieron propuestas viables para solucionar los diferentes problemas que aquejan al sector y que incluyen infinidad de aspectos que van desde tener dispuestos las herraduras y clavos para el trabajo del vaquero, hasta contar con las respuestas adecuadas para salvar las situaciones que se crean cuando hay cierre de la frontera por motivos de índole sanitaria, habida cuenta que Estados Unidos es su principal socio no sólo en la compra de ganado, sino como inversionista.

En todos estos años de vida de la Unión se tuvieron que librar infinidad de conflictos y varias crisis recurrentes. La solución a todas las dificultades, cuenta Sofía, se debe a su capital humano: “con gran conocimiento y dominio de su trabajo y a través del diálogo, la negociación, la capacidad de adaptación. La actualización, innovación y organización, los ganaderos pueden decir que tienen una historia ganada” (Pérez, 2013, p. 153). La disposición para afrontar los problemas como vengan –“cabrestas o te ahorcas”- sintetizan la esencia de la personalidad y carácter de los ganaderos y rancheros de Chihuahua quienes, acostumbrados a vivir en el campo, esperando las lluvias, buscando la sombra cuando el calor aprieta, aguardando con paciencia a que cambie el tiempo cuando entre la luna y arrear los animales al jagüey, entre otras cosas. Esa es su historia y su lucha diaria y es de ese modo como se relacionan con los demás, con objetivos y metas de sobrevivencia en este mundo capitalista-neoliberal.

La relación con los otros es con la intención de entrar en el mercado y hacer del ganado mayor el patrimonio económico y cultural del Estado.

Como hemos podido constatar la cultura ganadera en San Francisco de Borja es un conjunto de prácticas, rituales, creencias, interacciones entre lo humano y lo animal que se sustentan y mantienen vivas en la producción del valor de la reciprocidad y redistribución en la cultura de los *rarámuri* y, como un “fetiche” objeto-mercancía que produce capital, dinero y plusvalía entre los rancheros y menonitas. La cultura ganadera es un conjunto de rituales, prácticas alimenticias, de saberes y conocimientos holísticos que con el tiempo se ha convertido en un patrimonio cultural en San Francisco de Borja y en general en todo el Estado de Chihuahua. Mancera comenta que “hay que comprenderlas como un ejemplo de creación y renovación cultural y de una reconstrucción del conocimiento (Mancera, 2013, p.

142).

A partir de los performances de producción las relaciones de los diferentes actores con el paisaje pueden entenderse de la siguiente manera:

Lo que caracteriza a los indígenas es su manera de intercambio con el paisaje que también se puede entender como lo hemos dicho anteriormente relaciones interétnicas pues todos los componentes de ese paisaje son vistos como personas.

El prestigio se obtiene por la cantidad de ganado que se posee y por la probabilidad de apoyar a la comunidad en la productividad agrícola y pecuaria. En otras palabras, esto es la reciprocidad y la redistribución: la producción de valor en las relaciones de intercambio.

Mientras la producción del valor de los *rarámuri* se obtiene mediante dos formas de intercambio: la reciprocidad y la redistribución; la de los americanos cristianos, rancheros y ganaderos es la de mercado, en donde la base de la economía es la acumulación de capital, riquezas. Por su parte, los vaqueros establecen su relación mediante un jornal o bien por alimento o un techo para dormir.

La interacción humano-animal se da en los *rarámuri* en las relaciones de intercambio de reciprocidad y redistribución tanto dentro del grupo como hacia los de afuera, los extraños, extranjeros o *chabochis*. El fenómeno se debe a las características culturales de movilidad y de la necesidad de contar con ayuda en algunos casos para solucionar los problemas: el *Kórima*.

La relación de los vaqueros con los animales es meramente laboral, de protección y cuidado, de preservar un legado, el patrimonio de sus jefes, los rancheros, quienes remuneran sus servicios en forma miserable.

Los rancheros, la Asociación Ganadera de San Francisco de Borja y la Unión Regional de Ganadería de Chihuahua contemplan al animal, al ganado en general como un objeto, una mercancía. Su interés se enfoca hacia la acumulación de riqueza de capital lo que conlleva a concebir el ganado como patrimonio del estado.

Si bien los espacios de políticas públicas revelan la presencia de las instituciones, el papel desempeñado por los mediadores políticos, el funcionamiento del Estado en la resolución de conflictos locales, la cultura de Estado o el conjunto de prácticas de representación y de interpretación mediante las cuales se elabora la idea de Estado; son a su vez un escenario propicio para ver el paisaje de las relaciones interétnicas pues es a través de estas

manifestaciones del Estado que surgen dinámicas, prácticas e interacciones entre los distintos actores y grupos.

En las distintas reuniones que asistí se trataron asuntos referentes a los recursos, proyectos, programas o apoyos que la Presidencia Municipal ha gestionado con el Gobierno del Estado o aquellos que vienen por orden federal. Además, se advirtió que las reuniones como espacios creativos es donde formas alternativas de acción social, económica y política son instituidas. Asimismo, no en todos los escenarios de políticas públicas están presentes los *rarámuri* y los menonitas pues su participación se da en la medida de su conveniencia e interés o a la manera de que sus tradiciones y posibilidades se los permitan.

De ahí que el paisaje es visto como un producto social y político con determinadas representaciones, prácticas, transformaciones, relaciones interétnicas y migración que constituyen el progreso, desarrollo y la modernidad del municipio de San Francisco de Borja. La labor de la presidencia municipal –el Estado como proveedor de servicios- se ha centrado en las comunicaciones, educación, salud, economía, atención de los asuntos ganaderos y de justicia, en la integración y buena convivencia entre los distintos grupos sociales.

La relación de individuos y grupos con las configuraciones regionales y el paisaje también tiene importantes efectos de perspectiva. Por una parte, se advierte que en San Francisco de Borja las relaciones entre los *rarámuri* y las diferentes agencias del paisaje son de reciprocidad; mientras que los vaqueros, rancheros y ganaderos sus relaciones son económicas, de dominio o meramente laborales. Sin embargo, a pesar de una base económica en relación con la utilización de los recursos o el uso del paisaje, esta se entrecruza, entrelaza continuamente con otros aspectos que dan significado a las cosas como parte de un proceso mediante el cual convierten y dominan el entorno natural, por ejemplo, controlan las adversidades y a los animales. Por lo tanto, el paisaje es visto desde una óptica capitalista. En el caso de los *rarámuri* con las relaciones recíprocas dan sentido y significado a las cosas como parte de un proceso simbólico mediante el cual la conciencia humana convierte la realidad física del entorno natural en una forma inteligible y socializada.

El paisaje es la constante, pero es mutable, modifica a la cultura, al tiempo que es modificada por ésta. Aún, cuando más de un grupo étnico interactúa con el paisaje, éste no cambia; varía, pero es el mismo, aunque las tareas lo modifiquen. Un buen ejemplo es Namurachi que, en el pasado, ha sido lugar de habitación, después lo fue de trabajo (hornos de pan, corrales de

chivos), hoy es lugar de recreación. A través del tiempo, ha sufrido modificaciones debidas a estas tareas, pero el cañón y sus cuevas siguen siendo el cañón y sus cuevas.

## CAPÍTULO V

### **El performance ritual: la celebración como espacio de relaciones inter étnicas e inter-especies**

El 11 de diciembre del 2017 tuve la oportunidad de conocer a los matachines de San Borja. Llegamos de noche una servidora y Víctor Molina a la capilla de Guadalupe, ubicada en la cima de la lomita en el barrio de las Cotuchas de la cabecera municipal de San Francisco de Borja. Entre la oscuridad lo primero que se apreciaba eran las llamas de fuego que venían de una fogata y los diversos colores vivos de las coronas de los matachines que se encontraban bailando. En frente de la capilla estaban agrupados en dos filas de cinco o seis personas, llevaban en la mano izquierda una palmilla y en la derecha una sonaja. También traían dos capas de una tela roja que van atadas a la cintura y se extienden hacia abajo cubriendo gran parte de las piernas. En el frente llevaban la imagen de la virgen de Guadalupe hecha de lentejuelas. Dos personajes sobresalían de los demás: uno de ellos era el viejito. Rosa María traía una máscara de viejo malvado que bailaba en medio de las dos filas haciendo disturbios y al mismo tiempo, dando orden a la danza. El otro era el gobernador quien en gran parte de todas las coreografías se encontraba en frente de la danza en medio de las dos filas y se movía hacia delante o hacia atrás y en ocasiones, pasaba entre cada uno de los danzantes, alternando en cada una de las filas. Tuve la fortuna para mi sorpresa que me invitaran a bailar. Empecé a hacer un círculo en una sola fila siguiendo al gobernador. En algunas ocasiones el gobernador se iba hasta atrás y eso hacía que todos se voltearan en esa dirección, por lo que ya no se estaba de frente a la capilla de la virgen, sino de espaldas. Dentro de la secuela de pasos que hice fue dar giros o vueltas primero en dirección opuesta a las manecillas del reloj seguido de uno que si va en dirección a estas. También los integrantes de cada una de las filas interactuaban al ponerse uno frente al otro e intercambiaban lugar cambiándose a la fila del otro. Al principio no coordinaba los pasos ni giros, pero el viejito con sus disturbios se acercó a mí en varias ocasiones y al provocarme conseguía que yo corrigiera los pasos y secuencias. Con respecto a la música esta era grabada y, cada vez que iban a bailar, apretaban el botón de *play* en la grabadora. Se escuchaba un violín muy armonioso, vivaz y alegre que atraía y contagiaba a todos. Después llego una banda de músicos conformada de cuatro personas provenientes de ahí mismo de San Francisco de Borja. Comenzaron su repertorio

cantando las mañanitas y lo finalizaron con la Guadalupana. Tocaban dos o tres canciones y hacían una pequeña pausa. Mientras la banda descansaba los matachines bailaban. La banda solo estuvo un rato corto; en cambio los matachines continuaron bailando hasta que dieron las 12:00 de la noche. En la pequeña bodega de la capilla tenían ponche, atole y piezas de pan que ofrecían y daban a la gente para que aguantara el frío. Finalmente, a las 12:00 de la noche todo terminó.

Conforme me adentraba más en las danzas la presencia y representación de los animales en ellas se hacía más evidente.

En este capítulo se podrá apreciar como la manera en que se gestan las interacciones que no son únicamente inter étnicas sino inter-especies a través del acto performativo ritual: danzas (religioso) y surtas de rodeo (*play-lúdico*).

## **1. Las danzas en San Francisco de Borja**

Desde la perspectiva de la performatividad se plantea la presentación y representación como conceptos que amalgaman la originalidad, la presencia, la mimesis, la repetición, la temporalidad (pasado-presente-futuro) y la memoria. En las danzas se aprecia la concepción de los *rarámuri* sobre dos principios cósmicos: uno que ordena y otro que subvierte o produce el caos.

Si los actos funcionan dentro de sistemas de representación, donde el cuerpo es una mediación más - que transmite información y participa en la circulación de imágenes-; es entonces tanto el medio como el mensaje. De ahí que en las danzas tradicionales exhiben una negociación entre el presente, el futuro y el pasado, entre el aquí y el más allá, no sólo en relación a las técnicas actuales o las fuerzas sobrenaturales sino a los valores sociales, religiosos y políticos.

### **1.1 Danza y lluvia como núcleos de la cosmovisión *rarámuri***

Tanto el maíz, la lluvia como la danza se encuentran en el núcleo de la cosmovisión *raramuri*, según refieren diferentes autores (*Cf.* Acuña, 2005; 2007; Lumholtz, 1904; Pintado, 2004; Rincón, 2011; Velasco, 1987); parecen ser, de hecho, indisociables en su pensamiento y, al mismo tiempo el motor de sus acciones cotidianas. Por ello no es de extrañarse que la mayoría

de los seres míticos y los animales que refieren en sus narraciones se encuentren de un modo u otro relacionados entre sí.

Por su parte, las creencias y prácticas relacionadas con el agua y la lluvia, las hemos clasificado de la forma en que se puede ver en el cuadro que presentamos a continuación<sup>40</sup>:

CREENCIAS	PRÁCTICAS
1) Los seres mitológicos que habitan en los cuerpos de agua como: walulo o walula, el animal, la serpiente, la víbora con cuernitos y el viejo.	1) Prevención; que se refiere tanto a la ofrenda de teswino y cigarros al viejo del ojito para prevenir su disgusto y para que no cause daño alguno o enfermedad; y con el consumo de la raíz de <i>chuchupate</i> ( <i>Ligusticum porteri</i> ), para evitar ser sumergido en un cuerpo de agua por <i>walulo</i>
2) La existencia de animales que piden la lluvia, entre los que se cuentan el coyote, el ganado bovino, los sapos y las tortugas.	2) Curación. Cuando el alma de una persona, niño o adulto, se queda en el agua, es necesario recuperarla.
3) La Luna como indicador de la lluvia: “cuando la luna está muy colgada, significa que va a llover mucho”. La luna poco inclinada significa que va a llover, acostada hará aire; si no está inclinada no va a llover.	3) Petición. Estas prácticas incluyen ofrendas de diferentes bebidas como teswino, infusión de <i>chuchupate</i> y de <i>matariki</i> ( <i>Psacalium decompositum</i> ); incienso y alimentos de origen animal y vegetal.
	4) Conjuración. Esto consiste en atajar la lluvia o el granizo; esto es, para evitar tempestades

Con respecto a la primera categoría de las creencias pareciera que todos estos seres mitológicos son uno mismo, ya que en las narraciones se mencionan indistintamente como entidades que viven en los ojos de agua y los ríos. Pueden aparecer como los dueños del manantial y, eventualmente, pueden adueñarse del alma de las personas, en especial de los niños, pues ellos son “más asustones”. Esta idea nos remite a la creencia mesoamericana,

<sup>40</sup> Este cuadro se realizó con información recabada por el arqueólogo Tobías García, por los estudiantes de arqueología de la EAHNM Paola Miranda y Reynaldo Parra y una servidora, misma que puede consultarse en una versión más extensa en Giral et. al. 2018.

donde los niños eran ofrendados a las deidades del agua y la lluvia, en época prehispánica; mientras que, en la actualidad, diferentes etnografías refieren que deben protegerse de las entidades acuáticas (García, 2013).

Cabe señalar que tampoco los animales enfermos o incapaces de moverse deben dejarse junto a los manantiales o ríos, pues estos seres pueden comérselos. Como nos dijo Primo Soto, en una ocasión “se cayó” una vaca (es decir, quedó entumida y no pudo moverse más), en el “Charco del chorro”, un manantial cercano. Al cabo de siete días solo quedaban los huesos, lo que se atribuyó a que el viejo del agua se la había comido. Abundan narraciones como éstas, referidas lo mismo a animales que a personas. Tanto el viejo del agua como *walulo*, son además personajes que intervienen en la danza, ya sea a través de la representación o como un son.

En cuanto a la segunda categoría de las creencias, el coyote, el ganado bovino y los sapos corresponden al grupo que pide la lluvia a través del canto, aunque también pueden considerarse como agoreros. En palabras de Chico Rodríguez: “Estos animales ventean el agua” (febrero 2017). En tanto que la tortuga constituye un mediador entre los seres humanos y la lluvia. En algunos casos, existen además sones o danzas particulares para algunos de estos animales; o bien pueden ser la ofrenda que se hace a *Onorúame* para que envíe la lluvia. En referencia a la tercera categoría de las creencias -cuerpos celestes como indicadores de la lluvia-, Primo señaló que: “cuando la luna está muy colgada, significa que va a llover mucho”. Por su parte, Chepa –esposa de Chico Rodríguez y hermana de Rosa María- nos dijo que “cuando la luna tiene una puertita es aire y cuando es redonda es agua” (Chepa, 13 de diciembre 2018). Cabe señalar que la Luna, junto con el sol son las deidades principales de los *rarámuri*.

Con respecto a las prácticas de curación nos compartieron dos fórmulas: la primera consiste en dar de beber al enfermo infusión de palo santo (*Bursera graveolens*), untar la infusión en la cabeza y llevarlo al sitio donde perdió el alma. Ahí se colocan velas y se traza una cruz en el agua con una varita de la misma planta y se vocea el nombre de la persona para que regrese. La segunda consiste en “cofrar” a la persona; es decir, encomendarla a un santo mediante oraciones y ponerle en contacto con una imagen del santo elegido para este fin.

Por otra parte, existe la práctica denominada “cueriar a la tortuga”, que consiste en golpear a la tortuga con una vara, mientras se le dicen ciertas palabras. Y, finalmente, diferentes danzas

y cantos que forman parte del complejo rito llamado *Yúmare*. Muchos de ellos se han olvidado, pero destacan los que se refieren a diferentes animales, entre los que sobresalen el *walulo* y la tortuga; en este último utilizan un plato y lo van sonando, lo que nos remite a la práctica de *cueriar*.

Otra práctica, cada vez menos visible en Borja, se funda en sacar a pasear a un santo o virgen por el poblado y los campos donde se colocan cruces de palma. De acuerdo con dos testimonios de otras comunidades, se precisa la participación de personas puras o vírgenes. Son generalmente niñas menores de 12 años quienes cargan al santo, mientras que las mujeres siembran, pues se cree que los hombres, de cualquier edad, tienen las manos duras o agrietadas (*seka muri*), es decir, impuras.

Dichos rituales, también llamados ceremonias o fiestas (Pintado, 2004; Velasco, 1987), no son otra cosa sino las diferentes danzas que realizan a lo largo del año y que se relacionan, particularmente con los ciclos del cultivo de maíz y, por tanto, con la lluvia.

Para inducir al Padre Sol y á la Madre Luna á producir la lluvia, necesítense sacrificios de carne de animales domésticos ó monteses y teswino. Debe ganarse el favor de los dioses por medio de lo que llamaremos la danza (Lumholtz 1904, pp. 342-325).

La danza constituye una parte importante de la cultura *rarámuri*. Como se presenta en la mitología, por designio divino los *rarámuri* tienen la responsabilidad de danzar para que la vida continúe sobre la tierra, para que el mundo no se acabe. (Acuña, 2005, p. 2).

Según lo expone Ana Paula Pintado (2004: 27-28), la finalidad de la danza (fiesta), no es únicamente solicitar la lluvia, sino para evitar que las aguas primordiales se desborden nuevamente. Es decir, los *rarámuri* danzan, por mandato divino, para mantener la tierra firme, compacta, como lo hicieron desde que emergió el primer “pedazo de tierra”, tras el cual aparecieron dos *paskoleros*, danzantes. La fiesta, pues, se encuentra en la base de la reproducción social, como dice la autora (Pintado, 2004, p. 34), pero también de la identidad.

## 1.2 Danzas en la Semana Santa de San Francisco de Borja

En el sábado santo tuvimos la oportunidad de presenciar una ceremonia *rarámuri* en el albergue de Borja de los tarahumaras. Ese día habían llegado *rarámuri* de muchos otros lugares, algunos de ellos eran parientes de los que ya llevan años instalados ahí en el albergue. Unas mujeres trajeron cuatro *wuaris* con tortillas (*remeque*) y carne de gallina que pusieron encima de un costal que acomodaron en el suelo como si fuera un tapete; a su vez había una

sábana blanca que envolvía vestidos tradicionales típicos de los *rarámuri*. Además de lo ya mencionado la ofrenda tenía cuatro cruces de madera (2 chiquitas y 2 medianas). El motivo del ritual por el que hacían la fiesta es que se había muerto la hija de Rosalinda, una bebé recién nacida en el hospital en Chihuahua. Sacrificaron cuatro gallinas por ser niña el bebé que murió. En la cosmovisión *rarámuri* las mujeres tienen 4 almas y los hombres tres; por lo que tuvieron que sacrificar cuatro gallinas para alimentar a cuatro almas o vidas. Al respecto de su beba Rosalinda dijo: “chiquita, pequeña, pura comida, cobijas y agua. Se murió una chiquita, por eso quiere comida. Tiene agua mineral, comida pues estaba muy chiquito” (Rosalinda, sábado 20 de abril 2019). Al poco tiempo trajeron teswino el cual nos ofrecieron y tomamos un poco. Dos hombres agarraron las prendas tradicionales de mujeres; se las pusieron y comenzaron a bailar matachines. Un chico tocaba la guitarra. Bailaron el son del burro. Después de un rato el que tocaba la guitarra dejó de hacerlo para irse a descansar y a tomar. Algunos *rarámuri* tomaban cerveza y otros teswino. Entre Rosalinda y Manuel que era el abuelo del bebé que murió nos sacaron a bailar un son, pero como el que tocaba la guitarra estaba en otro lado tomando pusieron una grabadora. El baile era similar al que bailé con los matachines el día de la celebración de Guadalupe (12 de diciembre) sólo que este lo sentimos un poco más caótico al principio no agarrábamos el paso. Sin embargo, Rosalinda iba dándonos las indicaciones -vuelta, cruza- y es así como poco a poco fuimos agarrando el ritmo. Percibimos muy caótica la danza y a ellos pues, al parecer, no bailan sino toman; pareciera que el tomar es como una preparación previa. Incluso creo que pudimos bailar debido a que nos vieron dándole tres tragos al teswino (ver figura 33).



Figura 38: Matachines *rarámuri*, Albergue de San Francisco de Borja, Semana Santa 2019

Se ponen en dos filas, cruzan, de una a otra, dan vueltas en círculo en oposición a las manecillas del reloj; se mueven para enfrente y para atrás, con mucho ritmo, desinhibidos por el alcohol. A pesar de que sentíamos mucho caos, había un orden o ese caos conducía a la armonía, equilibrio y orden. Como aspecto interesante sin dejar de ser una situación muy incómoda debido al acercamiento de uno de ellos de forma provocativa y agresiva (ver figura 34). Desde su concepción yo era una *chabochi* por lo que yo automáticamente tendría que pensar que son ellos unos borrachos; según ellos los *chabochis* somos el diablo pues, aunque nosotros (*chabochi*) hagamos el baile, “el *yumare* no es igual que lo haga un *rarámuri*, pues desde que hay *chabochis* aquí no llueve y por eso hay que bailar” (Manuel, sábado 20 de abril del 2019). Al respecto María nos dijo: “bailamos porque así es ser tarahumara” (María, 13 septiembre 2018).



Figura 39: Matachines *rarámuri*, Albergue de San Francisco de Borja, Semana Santa 2019

También en Semana Santa, el día de la resurrección, en una pequeña capilla edificada en el Barrio Blanco de la cabecera municipal de San Francisco de Borja bailan un grupo de matachines distinto al del 12 de diciembre que lo hace en la capilla ubicada en la cima de la lomita del Barrio de las Cotuchas. En el 2019 tuvimos el gusto de estar presentes en la velación y bailar junto con este grupo de matachines. Había pura gente del Barrio Blanco y unos cuantos de otros barrios. Llegaron Primo con su hermana Licha y unas mujeres que vivía antes en el barrio de la Tijera y ahora en Chihuahua, vinieron a pasar unos días, a recordar y revivir sus tradiciones. Santiago García me platicó que tienen la tradición de velar a la virgen de la Resurrección desde hace 20 años, antes se la traían desde la iglesia del centro bailando matachines y ahora ya no. “Antes mi papá tocaba la guitarra y un hermano de Rosa

María el violín, como los dos músicos murieron ahora ponen un disco y se baila para que la tradición continúe y no se pierda” (Santiago García, sábado 20 de abril 2019). El interior de la capilla estaba decorado con flores y el techo con dos hileras de globos de colores una hasta el fondo y la otra encima de los tres reclinitorios blancos de madera. La escultura de la virgen de la Resurrección posa de pie sobre un trono, al centro y pegada a la pared del fondo. Portaba un vestido blanco y una capa roja. Dos señoras que bailaban comentaron “antes de empezar a bailar la virgencita traía los cachetes blancos y ahora rojitos por lo que está contenta” (sábado 20 de abril 2019). Más tarde, dieron de comer menudo que las mismas gentes del barrio habían preparado.

Por otra parte, en la memoria de muchos de los habitantes de San Francisco de Borja queda el recuerdo que antes en Semana Santa bailaban “Pintos y fariseos” pero desde que un padre lo prohibió se dejó de bailar. Aquí el testimonio de uno de ellos:

Era muy bonito antes la semana santa. Los fariseos llevan una boina como una gorrita que abajo lleva un arito de cartón y arriba lleva un listoncito largo. La banda se compone de 3 metros de corte y va con seguro. El carpintero le hace un machete y con un letrero le ponen su nombre al machete. De 15 a 20 fariseos rifaban al que salía de Judas, se ponía el vestido y en la cintura lleva una cadena. La Semana Santa empezaba el miércoles y terminaba el domingo de resurrección. El papá de Beto Torres era el tambor, era de cuero de res, lo trabajaba y luego lo cuece uno. El padrecito suspendió la fiesta y quedó mal. El pueblo muy triste pues la fiesta se acabó (Primo Soto, jueves 27 de julio 2017).

### 1.3 Danza de matachines en la fiesta patronal de Santa Ana (26 de julio 2017)

En la fiesta patronal de Santa Ana, localidad perteneciente al municipio de San Francisco de Borja pudimos presenciar a un grupo de matachines que trajo el ranchero Raymundo por mediación de Rosa María, en agradecimiento a la virgen por la mejoría considerable de su salud.

Los matachines llegaron danzando en dos filas hasta hincarse en frente de la imagen de Santa Ana. Ahí rezaron, formularon su petición y agradecieron a la virgen. Salieron de la iglesia danzando y se instalaron en el atrio, del lado izquierdo, donde continuaron con sus danzas. Al que tocaba el tambor, que siempre iba al final, lo sentaron debajo de un árbol para que siguiera tocándolo ahí. Llevaban dos imágenes devocionales: la virgen de Guadalupe y la Señora de la Paz; las pusieron en la pared de la iglesia y frente a ellas, en dos filas, se acomodaron y al ritmo de su tambor continuaron danzando, hasta que Rosa María, aprovechó una pausa para llevarlos a comer.

Durante la comida nos acercamos a los danzantes de matachines y a la señora Rosa María para platicar con ellos. Por una mujer supe que ellos venían de Chihuahua, pero que eran originarias de San Borja. Entre ellas las sobrinas de Rosa María, que le sirven de contacto. Rosa María es de origen tarahumara, se casó con un mestizo, baila matachines, vive en Borja cerca de la casa de Ticha<sup>41</sup>. Ella nos contó que sus padres bailaban matachines el día de la velación al señor de los guerreros, primer viernes de marzo, y que lo hacían por pura devoción. Antes de morir el padre les dijo que si no querían no estaban obligados a seguir con esa tradición, pero ellos siguen bailando el 12 de diciembre en la capillita que se erigió a la virgen de Guadalupe, en el barrio de las Cotuchas, arriba de la lomita. Lo hacen por motivos de tipo personal. Esta fue la historia que nos contó: “unos familiares suyos, que vivían en Estados Unidos sufrieron un accidente y como los hermanos de ella eran muy devotos de la virgen le pidieron por esos parientes suyos, que finalmente llegaron con bien a Borja” (miércoles 26 de julio 2017).

Una de las mujeres danzantes nos explicó que en Chihuahua existen varios grupos de matachines, que sus danzas son chichimecas y guadalupanas y que la iglesia de este grupo de matachines es la de la Señora de la Paz. Le pregunté por qué sólo había un niño y un músico de género masculino. Me contestó que la danza es mixta, pero que este grupo de danzantes lo integraban sólo tres hombres y muchas mujeres. “Los únicos hombres son el músico, mi hijo que es el niño, y mi hermano que ahorita no pudo venir” (miércoles 26 de julio 2017).

Cuando la mayoría de la gente terminó de comer, los danzantes de matachines se prepararon para seguir danzando, momento que aprovechamos para sentarnos junto a la cruz atrial, desde donde pudimos disfrutar mejor la danza. Cuando el músico empezó a tocar el tambor, retiraron los restos de comida de las mesas y los de la banda dejaron de tocar. Inmediatamente guardaron sus instrumentos. En ese mismo instante comienzan de nuevo a danzar los matachines. Al poco rato, tras dos sones, dejaron de danzar. Se pusieron en fila todos los danzantes en frente de Reymundo Lucero para despedirse de él y agradecerle por haberlos traído ahí.

Los danzantes portaban una camisa, medias y pantalones color rojo, un paliacate color azul en la cabeza y en la cintura llevaban alternados otros de color azul y rojo con los que sujetaban

---

<sup>41</sup> Ticha es la señora de la casa donde nos hospedamos durante nuestro trabajo de campo.

dos capas rojas de algodón, divididas en siete u ocho franjas, adornadas unas con figuras florales y otras con flecos amarillos. En la capa de enfrente aparecen la imagen de la virgen de Guadalupe o la de la Señora de la Paz. Algunos danzantes traían en la capa de atrás una cruz blanca bordada. Por lo que pudimos ver destacan lo floreado, lo colorido y la abundancia de prendas –no es una sola capa la que portan, sino dos; no es un solo paliacate el que utilizan, sino seis o siete- que se caracterizan por el triunfo de un color llamativo que destaca y resalta sobre todos los demás: el rojo. Al respecto, Bonfiglioli comenta que “en el universo estético de los *raramuri*, el rojo, lo floreado, lo multicolor, corresponden, más allá de los gustos, a su ideal de lo bello” (Bonfiglioli, 1996, p. 279).

En la mano derecha llevan una sonaja, y en la izquierda, la “palmilla”. En ocasiones, como en el caso de la fiesta patronal de Santa Ana, los danzantes llevan un tridente color blanco. En algunas danzas de matachines a los tridentes les fijan listones multicolores de tela o de plástico y flores del mismo material. Bonfiglioli comenta que “con estas los matachines señalan el flujo de sus evoluciones dancísticas” (Bonfiglioli, 1996, p. 275). Por su parte, Primo que es uno de los danzantes de matachines de San Francisco de Borja, que aún vive a pesar de que ya es muy mayor, nos platicó del ajuar de carrizo, del calzoncito hasta arriba de la rodilla y de la sonaja que según él “trae un animalito como un gusanito adentro, suena muy suave” (Primo, jueves 27 de julio 2017).

Sin lugar a dudas, uno de los objetos que más distingue a los matachines es la corona y no la traían los danzantes procedentes de Chihuahua.

Con respecto a las figuras coreográficas del bailar de los matachines son básicamente tres: los “cruzamientos”, las “serpentinatas” y los “ondeos”. El primero consiste en un intercambio de posición entre las dos hileras de danzantes; en el segundo los monarcas y los chapeyones<sup>42</sup> serpentean entre las dos filas rodeando alternadamente a cada uno de los matachines; y los ondeos son desplazamientos de toda una fila hacia la otra, por medio de los cuales la fila que los ejecuta hace una especie de rodeo en torno a la fila que permanece en su lugar (Bonfiglioli, 1996, p. 275). A lo largo de la danza, y así lo pudimos observar, los matachines y los monarcas ejecutan una infinidad de vueltecitas sobre sí mismos, en series de tres, en sentido inverso a las manecillas del reloj, en el de éstas y en sentido contrario nuevamente.

---

<sup>42</sup>Bonfiglioli nos dice que los chapeyones son los organizadores técnicos de la danza (uno mayor y tres menores). (1996, p. 275)

#### 1.4 Danzas de matachines en la fiesta patronal de Guadalupe (2017) y en la celebración de la virgen de Guadalupe en San Francisco de Borja (12 de diciembre del 2017 y 2018)

A las 10:30 de la mañana llegaron los matachines de Chihuahua a la iglesia de San Francisco de Borja. Eran como 25 danzantes ahora si completos. Son los mismos que fueron a Santa Ana el 26 de julio. Se alistaron, se acomodaron, se pusieron en dos filas. Los músicos eran cuatro, comenzaron a tocar el tambor. Entraron a la iglesia de Borja dijeron un padre nuestro, oraron y salieron, los músicos quedaron en medio dentro de la iglesia. Se volvieron acomodar en dos filas y nuevamente a danzar. Se dirigían en procesión hacia la capilla de Guadalupe en la lomita del Barrio de las Cotuchas. Tres personas que traían máscaras y un látigo se movían por en medio de las dos filas vigilando que la danza se estuviera llevando bien a cabo. Chico y una señora toman la imagen de la virgen y se ponen al frente de la danza. Comienzan a caminar. Mucha gente se fue incorporando durante la procesión. Rosa María grabó todo el acontecer y comentó que anoche a las 12:00 como es la tradición fueron sólo a cantar las mañanitas a la capilla y no danzan hasta hoy. Llegando a la capilla en el atrio danzaron dos piezas en dos líneas las tres personas que portaban la máscara y el látigo se iban turnando. Los cuatro músicos se pusieron debajo de un árbol del lado derecho del atrio (ver figura 35).



Figura 40: Matachines de Chihuahua en la Capilla dedicada a la virgen de Guadalupe en San Francisco de Borja, 12 diciembre 2017

Luego en fila fueron entrando a la capilla los danzantes y los músicos. Dentro se hincaron, oraron, y como iban saliendo se iban acomodando de nuevo para danzar. Nuevamente hacen sus dos hileras con la participación de los personajes de máscara y látigo. Las coreografías fueron las mismas que veíamos centradas en las dos líneas y las vueltas en sentido inverso a

las manecillas del reloj. Sin embargo, hubo algo diferente en esta ocasión terminaron haciendo una figura en espiral, la que les permitió salir del atrio de la capilla (ver figura 36).



Figura 41: Matachines de Chihuahua en la Capilla dedicada a la virgen de Guadalupe en San Francisco de Borja, 12 diciembre 2017

Bajaron en dos filas y con los músicos tocando la lomita, cruzan el río por el puente sin danzar y ahí el autobús los esperaba para llevarlos a la localidad de Guadalupe donde Raymundo Lucero los esperaba, puesto que traerlos a la fiesta patronal de Guadalupe era parte también del cumplimiento de su manda. Es importante mencionar que Raymundo ya no se presentó en silla de ruedas, sino que ahora estaba de pie y caminaba con la ayuda de un bastón; lo cual es un indicador de la mejoría considerable de su salud. Victor comentó que a Raymundo le dicen el diablito porque de niño era muy vago.

Llegamos a Guadalupe a la mitad de la misa pues está inició a las 12:00 y la estaba oficiando el nuevo padre de San Borja. Terminada la misa llegaron los matachines, danzaron afuera de la iglesia dos piezas, y luego entraron a la iglesia en donde se hincaron, dijeron un padre nuestro y oraron. Al salir de la iglesia nuevamente se pusieron a danzar (ver figura 37).



Figura 42: Matachines de Chihuahua llegando a la localidad de Guadalupe, municipio de San Francisco de Borja, 12 diciembre 2017

En la capilla de Guadalupe construida por Francisco Rodríguez a quién le dicen Chico Rivas, en lo alto de una lomita del barrio de las Cotuchas de San Francisco de Borja cuando llegamos ya había gente y los matachines estaban bailando. Entre la oscuridad lo primero que se apreciaba eran las llamas de fuego que salían de una fogata y los diversos colores vivos de las coronas de los matachines. Frente a la capilla se hallaban agrupados en dos filas de cinco o seis personas; llevaban en la mano izquierda una palmilla y en la derecha una sonaja. También traían dos capas de tela roja atadas a la cintura y se extendían hacia abajo cubriendo gran parte de las piernas. En el frente llevaban la imagen de la virgen de Guadalupe hecha con lentejuelas. Las capas traen carrizos que Chico los trajo de la sierra de un lugar donde se da a un lado del río, de una planta que son los carrizales, de ahí los corta (ver figura 38). Menciono que ese lugar está cerca de Teporachi. Chico dijo que las coronas y las capas las hicieron hace 30 años, cuando se hizo la capillita; y las coronas sólo se vuelven hacer cuando se estropean, pues como están hechas de papel y cartón con la lluvia se descomponen. Para componerlas vuelven hacer las flores y los listones de papel de distintos colores. Las palmas son hechas de un árbol y las sonajas las compraron en Chihuahua (Chico, 11 de diciembre del 2017).



Figura 43: Matachines de San Francisco de Borja en la celebración de la virgen de Guadalupe en la capilla del barrio de las Cotuchas. Victor Molina, 12 de diciembre 2017.

Continuando con lo dicho por Chico acerca de la danza de los matachines:

Son 6 de cada lado y el monarca es el que baila en medio. Cuatro personas que se ponían la máscara eran los que corregían, guardaban el orden con los matachines, eran los viejos. También el presidente les daba autorización para que hicieran los bailes el gobernador juntaba a los matachines, les decía que hicieran sus coronas. La gente les daba de comer. Los viejitos eran los que corregían y les decían que debían cumplir con el deber sino el gobernante los encerraba toda la pascua y entonces si bailaban (Chico, 12 de diciembre del 2017).

Rosa María era el viejito pues traía una máscara de viejo malvado y ella bailaba en medio de las dos filas haciendo disturbios y, a la vez, dando orden a la danza. Por su parte Chepa - esposa de Chico y hermana de Rosa María-, nos dijo “el chapeyón o el viejo es el que vigila a todos; el monarca va detrás del chapeyón tiene una cuarta y pone orden, les da la cuarta a los que fallan y les va dando si fallan a los wuajes y las palmas” (Chepa, 12 de diciembre del 2018). También otra característica distintiva del “viejo” es que porta un chicote (ver figura 39). Aunque no se nos aclaró de manera explícita el significado del “viejo”, resulta semejante al que fungen los llamados, viejos, huehues o diablos, en las danzas que tienen lugar en la Huasteca (cf. Sevilla 2004). Es decir, posiblemente, el “viejo” representa, como en aquella zona, a los ancestros, quienes muchas veces aparecen como subordinados a la deidad del inframundo, al diablo quien, entre otras cosas, se puede equiparar con la deidad del agua y dueño de los animales silvestres. Además, como pudimos advertir anteriormente, se le asocia con una entidad que habita en los cuerpos de agua, a la que se conoce como “walula” o

“walulo”, la víbora (o víbora con cuernitos) (Giral et. al. 2018).



Figura 44: Chapeyón o el viejo, Matachines de San Francisco de Borja en la celebración de la virgen de Guadalupe en la capilla del barrio de las Cotuchas. Victor Molina, 12 de diciembre 2017

Regresando al performance, también en medio de las dos filas y en gran parte de todas las coreografías el gobernador se encontraba en frente de la danza y se movía hacia delante o hacia atrás y en algunas ocasiones pasaba entre cada uno de los danzantes, alternando en cada una de las filas. Otro de los movimientos coreográficos consistía en hacer un círculo en una sola fila siguiendo al gobernador. En algunas ocasiones el gobernador se iba hasta atrás y eso hacía que todos se voltearan en esa dirección, por lo que ya no se estaba de frente a la capilla de la virgen, sino de espaldas. Dentro de la secuela de pasos destacan los giros o vueltas que se hacen primero en dirección opuesta a las manecillas del reloj seguido de uno que si va en dirección a estas. También los integrantes de cada una de las filas interactuaban al ponerse uno frente al otro e intercambiaban lugar, se iban a la fila del otro.

Asimismo, en el 2018 tuvimos la fortuna de estar presentes en la fiesta del 12 de diciembre dedicada a la virgen de Guadalupe en la cual a diferencia del año anterior la danza partió en procesión de la casa de Chico y Chepa, en lugar de hacerlo desde la iglesia, pues ésta se encontraba cerrada. Ya son 35 o 36 años los que llevan bailando en la capilla que el mismo Chico construyó debido a una promesa que hizo a la virgencita de que su hijo y sobrinos

regresaran sanos a Borja<sup>43</sup>.

Eran las 12:00 del mediodía cuando salimos en procesión de la casa de Chico. Antes de partir nos proporcionaron una corona, wuaje y sonaja y nos asignaron el lugar o posición que ocuparíamos. Nos fuimos danzando rumbo a la capilla ubicada en la cima de la loma del barrio de las Cotuchas. En el atrio y frente a la puerta que da acceso a la capilla nos detuvimos, pero sin parar de bailar. Entramos a la capilla de dos en dos guiados por el monarca en donde oramos, nos persignamos y agradecemos. Las coronas nos las quitamos hasta que pasaron todas las personas; después barrieron y pusieron un tapete. A eso de las 8:00 horas de la noche llegaron el grupo de matachines de Chihuahua que habíamos visto en la fiesta patronal de Santa Ana y en la celebración de la virgen de Guadalupe del año 2017, pues como ya habíamos mencionado antes en esa danza participa Yesenia -hija de Rosalía hermana de Chepa, Enriqueta y Rosa María - con sus hijas. Ellas estaban pidiendo por la salud de su sobrina que no podía caminar y le habían diagnosticado cáncer de mama. Además, pidieron por la salud de otros tres familiares Albino, Pedro y Chido. También en esta danza está Licha –hija de Chepa y Chico-. Conchita hija de Licha también prometió que bailarían por la salud de su mamá quien durante todo el año anterior había estado muy mal, pero la virgencita le concedió que siguiera bailando y aunque ya estaba mejor prefirieron que su hija Conchita y sus hijos bailaran. Todos ellos viven en Chihuahua y por la promesa que hicieron es que fueron a Borja a cumplir su manda. Asimismo, hay un vínculo de parentesco, memoria e identidad que los arraiga con este lugar y no con otros (ver figura 40).

---

<sup>43</sup> A raíz de que se enteraron la familia de Chico y Chepa de que su hijo y sobrinos habían sufrido un accidente, se voltearon con un jeep allá en Estados Unidos; Chico le pidió a la virgen de Guadalupe que si llegaban con vida a Borja él construiría una capilla para celebrarla, festejarla y velarla cada año.



Figura 45: Matachines de San Francisco de Borja y de Chihuahua agradeciendo a la virgen de Guadalupe, 12 de diciembre 2018

Los matachines de Chihuahua llegaron danzando, se detuvieron en la parte de atrás de la capilla donde se acomodaron en dos filas. Una vez listos continuaron danzando hasta estar frente a la capilla ahí se pararon nuevamente para ir ingresando a esta de dos en dos en donde oraron y agradecieron a la virgen de Guadalupe (ver figura 41). Durante la noche estuvieron alternando las dos danzas de matachines la de Borja y la de Chihuahua. La última pieza que bailaron los danzantes de Chihuahua es un juego de la Malinche que consiste en que la persona que está mal está tirada en el piso y los demás que agarran del público los hincan y los ponen a orar por los enfermos que también están echados en el suelo. Aquí vemos como este paisaje de los performances nos muestra una escena en la que los danzantes recrean y simulan el dolor de los enfermos para que por medio del acto ritual puedan ser restauradas estas personas. Por lo tanto, siguiendo a Schechner en esta puesta en escena se pudo apreciar claramente que el componente principal es la conducta restaurada.



Figura 46: Matachines de San Francisco de Borja y de Chihuahua agradeciendo a la virgen de Guadalupe, 12 de diciembre 2018

De ahí que tanto en la danza de matachines de Borja como en la de Chihuahua se pudo observar las cuatro fases de la conducta en ejecución de acciones e incluso hasta tuvimos el agrado de percibir las, sentir las y vivir las al participar bailando en la misma danza con los matachines de Borja.

## 2. El *play* del performance: las fiestas patronales ganaderas

Las fiestas ganaderas son la manifestación cultural integral de una serie de técnicas y conocimientos aplicados en el trabajo diario de los vaqueros y rancheros. En ellas muestran las destrezas en el diseño, uso y manejo de sus herramientas de trabajo; así como la aplicación eficiente de sus conocimientos y habilidades en la actividad productiva (Pérez, 2013, p. 321). Destacan entre estas destrezas el manejo de los animales en el campo. Las fiestas son el disfrute, el goce y la convivencia de los rancheros, vaqueros y ganaderos de Chihuahua. La antropóloga Sofía Pérez comenta:

Las fiestas de rancho, las de los santos patronos a escala local y las fiestas ganaderas nacionales y regionales han cumplido, con el tiempo, el valioso propósito cultural, científico y social del intercambio, difusión, adaptación y evolución de la cultura material de la ganadería, vista esta como una importante actividad económica y productiva (Pérez, 2013, p. 321).

Por tal razón, en los rodeos, los rancheros, vaqueros y ganaderos muestran, recrean, reconstruyen y reconfiguran a través del performance el dominio que tienen sobre sus tareas diarias, entre las que destacan la relación de estos con su medio ambiente y con el ganado; la eficiencia y rapidez con la que realizan su trabajo; la valentía y el arrojo en el manejo de los animales, el conocimiento de sus herramientas; la preparación y conservación de los alimentos que producen; lo que piensan, sienten, quieren y cantan.

Jesús Antonio Clavé nos informa que el nombre de rodeo tiene dos aplicaciones “unas veces designa el ganado y así se dice: recoger el rodeo, parar el rodeo; en lo cual se hace relación al ganado; y otras veces se dice traer el ganado al rodeo, correr en el rodeo, en lo cual se hace referencia al paraje que el hacendado designa para la reunión de su ganado” (Clavé, 2013, p. 336).

Entre los juegos que se introdujeron en las fiestas ganaderas están: la suerte de “correr la sortija” que consistía en la habilidad de ensartar con una lanza o garrote, durante la carrera a caballo, en un aro o anillo colgado de un arco de madera con una cuerda o cinta de colores. Otras suertes que surgieron son los coleaderos, los jaripeos, las carreras de caballos, las peleas de gallos o el palo encebado.

## 2.1 La fiesta patronal de Santa Ana (26 de julio 2017 y 2019)

La misa comenzó a las 12:00. Luis Ángel, el padre de San Borja, fue quien la ofició. Comentó que esta fiesta patronal era la más frecuentada por la gente, pues a ella asistían no solo los habitantes de Santa Ana, sino los que ya no vivían en ese lugar, pero que eran originarios de él. Al terminar la misa la gente se instaló en el atrio donde había mesas servidas con comida del lado derecho.

En segundos se escuchó el toque de un tambor y el sonar de las sonajas. Eran los matachines que venían danzando; entraron en la iglesia en donde pusieron una tela con la imagen de la virgen de Guadalupe en el pecho de un señor que iba en silla de ruedas, ayudado por sus familiares. Durante la misa el señor estuvo sentado en su silla de ruedas al centro de la entrada. Una señora, de nombre María Luisa, que vive al lado derecho de la iglesia, nos dijo que el señor era Raymundo Lucero y que había sufrido dos embolias cerebrales. Una cuando estuvo de visita en Guachochi y la otra, en ciudad Juárez cuando se dirigía a su casa en Estados Unidos. Aunque es originario de Santa Ana reside en aquel país (María Luisa,

miércoles 26 de julio del 2017). Raymundo por mediación de Rosa María trajo a los matachines en agradecimiento a la virgen por la mejoría considerable de su salud. Dentro de la iglesia los matachines rezaron, formularon su petición y agradecieron a la virgen de Santa Ana. Salieron de la iglesia danzando y se instalaron en el atrio del lado derecho donde continuaron con sus danzas. Cabe aclarar que aquí no vamos a profundizar en la danza pues ya hablamos de ella en un apartado anterior.

Al instante, unos músicos de banda -se pusieron a un lado de donde estaba la comida- comenzaron a tocar y cantar. Sirvieron diversos guisados: ensaladas, arroz, sopas de pasta y carnes. Todo preparado por la gente de Santa Ana. Mientras la música de la banda sonaba los matachines descansaban, y cuando danzaban los matachines los músicos dejaban de tocar y cantar.

De ahí la gente se dirigió hacía el rodeo a ver el jaripeo que inició como a eso de las 16:00, primero con becerras y vacas y, luego con yeguas. El jaripeo consiste en que atan al cuello o al lomo de la vaca una cuerda o lazo; el que quiera se monta sobre el animal, que sale del lugar donde los preparan con tal ímpetu que tira a la persona que lo monta lo más rápido posible. La mayoría no tardó en caer al suelo, solo cuatro resistieron un poco más. También dentro del rodeo, varios rancheros montados a caballo sueltan lazos y amarran las patas del animal para inmovilizarlo, calmarlo y quitarle la cuerda que le habían puesto, con la finalidad de regresarlo al corral, de donde iban trayendo a los animales en el mismo rodeo. La gente que fungía como espectadora bebía cervezas que ellos mismos aportaron, o las que ahí se vendían (ver figura 42).



Figura 47: Jaripeos en la fiesta patronal de Santa Ana, municipio de San Francisco de Borja, 26 de julio 2017

También en el 2019 tuvimos la fortuna de asistir a la fiesta patronal de Santa Ana en donde los hermanos González del Terrero, Nonoava tocaron y ambientaron con su música la convivencia, jaripeos y baile. Las señoras se quedaron en el atrio jugando lotería después de recoger lo que quedo de comida. Mientras el resto se fue al rodeo a ver el jaripeo. La comida la hicieron las mismas mujeres que viven ahí en Santa Ana. Después de recoger se pusieron a contar el dinero que la gente dejó a la virgen de Santa Ana, y se lo dan al tesorero y eso se usa para escobas, pintura y mantenimiento de la iglesia. El comité de la Iglesia lo conforman cinco mujeres y el tesorero. Llevan 15 años sin cambiarse aproximadamente, excepto el tesorero Gustavo quien está en el cargo desde hace un año y medio. En el convivio estaba Raymundo quien hace dos años asistió en sillas de ruedas y trajo a la fiesta a los matachines de Chihuahua, ahora podía caminar con la ayuda de un bastón.

De distintos lugares del municipio llegaron *rarámuri* a la fiesta; del albergue de Borja: Anita, Angelita, dos mujeres más de las cuales una de ellas era hija de Angelita y Rafa. También vimos a Rosalinda que venía de la localidad de Guadalupe. Además, vimos a una *rarámuri* recogiendo latas pues le dan por costal 80 pesos. Las mujeres permanecieron de espectadoras y los hombres participaron en los jaripeos jineteando. Como dato curioso la mayoría de las personas que se montaron en los animales para intentar permanecer en ellos sin que los tirasen eran *rarámuri*. Hecho que llamo nuestra atención por lo que nos dimos a la tarea de preguntar a algunos rancheros si jineteaban. Hector –esposo de Zulema quien trabaja en el CAS de Borja- nos contó que antes jineteaba pues “no importaba el tiempo que uno durara y ahora con ocho segundos es suficiente durar encima sin que lo tiren. La adrenalina de mantenerse es el disfrute. Ahora me gusta verlo no más pues ya no jineteo” (Hector, 26 de julio 2019). Por su parte, Saúl nos dijo que lo que disfruta de los jaripeos es “la costumbre de verlo. Antes si, ahora ya no está muy suave jinetear. La emoción de estar en el animal, la adrenalina. Ahora ya no jineteamos pues ya estamos muy gordos” (Saúl, 26 de julio 2019). Ahora como espectador Saúl disfruta ver al jinete como se repara al animal y ver que no lo tiren pues las caídas son muy peligrosas. También nos comentó que “cuando es profesional premian, pero aquí no; cuando es pueblo no” (Saúl, 26 de julio 2019). Al respecto Zulema agregó: “Antes el que duraba más de 8 minutos le regalaban un *six* de cervezas o la entrada gratis al baile” (Zulema, 26 de julio 2019).

## 2.2 La fiesta patronal de Santa Rosa (30 de agosto 2018)

La misa comenzó puntualmente a las 12:00. Al terminar la misa llegaron tres músicos que son de aquí del municipio pero que hoy en día ya no viven aquí. Tocarón las mañanitas a Santa Rosa y luego otras canciones más. De ahí la gente se fue al Salón donde estaban dando de comer. Los del DIF de Borja trajeron chilorio y sodas, mientras que los mismos habitantes de Santa Rosa habían hecho arroz y frijoles. En la comida platicamos con algunas personas y muchas de ellas eran de fuera, algunos de Guadalupe y otros que son originarios de Santa Rosa, pero viven en Estados Unidos o en otras partes y vienen solo a la fiesta. Platicué con las esposas de los músicos por lo que ahí supe de donde eran: Elodia Carmona esposa de Aurelio uno de los músicos (Cuervito, Guadalupe); Belia y Rene (Santa Rosa); Cruz y Antonio Carmona (Santa Rosa). Las dos primeras parejas viven en Cuauhtemoc y los últimos en Greal, Colorado.



Figura 48: Banda en la fiesta patronal de Santa Rosa, municipio de San Francisco de Borja, 30 de agosto 2018

Alrededor del rodeo, las trocas comenzaron a pararse. La gente ponía sillas en los cajones de sus trocas para desde ahí poder disfrutar y ver con claridad. El jaripeo inicio por ahí de las 4:00 pm; estuvieron ambientados y acompañados con una banda que tocó y cantó corridos (ver figura 43), cumbias y norteñas, durante cuatro horas aproximadamente (4:00 pm a 8:00 pm). Los músicos eran de San Francisco de Borja. A diferencia de la fiesta patronal de Santa Ana (2017), aquí unas mujeres cobraron la entrada a los hombres: 50 pesos. Un puesto de cervezas había y uno de comida. Ramón nos compartió lo que para él significa jinetear en los jaripeos: “al principio son muchos nervios y el lograr que no lo tiren se siente muy suave” (jueves 30 de agosto 2018). En este testimonio se aprecia la importancia y sentir que tiene para el rancharo o los vaqueros el dominar al animal y si, por el contrario, el animal los tira

ellos siguen intentando hasta que lo logran. También hubo un concurso de lazo en el que dos equipos de tres personas cada uno, con una cuerda tenían que agarrar al caballo y una vez sujetado montarlo y darle una vuelta por todo el rodeo (ver figura 44).



Figura 49: Jaripeos en la fiesta patronal de Santa Rosa, municipio de San Francisco de Borja, 30 de agosto 2018

Mientras se llevaban a cabo los jaripeos en la bodega del rodeo 9 personas jugaban cartas pokar y estaban apostando. Después de los jaripeos hubo baile en el salón como veinte parejas asistieron. Los hermanos González Terrero que son de Nonoaba fue el grupo musical que estuvo en el baile. Comenzó a las 9:00 pm. A los hombres les cobraron 100 y a las mujeres 50.

Como se pudo apreciar el performance ritual *rarámuri* está constituido por la mimesis, presencia, secuencia y representación de seres míticos y de animales. También advertimos que las danzas de matachines y el *Yúmare-Tutuguri* están profundamente ligados a la conservación de la identidad y de las tradiciones de los *rarámuri*. Los *rarámuri* danzan para vivir, pero también viven para danzar (Velasco, 1987).

Los matachines dividen su tiempo entre las fiestas en los ranchos y en el templo. Cuando bailan en los ranchos, apoyan, coreológicamente hablando, a la otra danza importante que es el *Yúmare-Tutuguri*, que por lo general se ejecuta para pedir o agradecer algún favor a la virgen, a Dios o a *Onorúame* para prevenir algún desastre. Esto fue corroborado por Primo quien afirmó que “los que bailan el *Yúmare* eran aparte de los matachines” (Primo, jueves

27 de julio del 2017). En ambos casos los matachines se revelan como una suerte de danzantes sagrados que a través de su oración llevan a la virgen, a Dios o a *Onorúame* el agradecimiento de la comunidad o del individuo (Bonfiglioli, 1996, p. 281).

De ahí que la fiesta constituya el centro de toda la vida de los *rarámuri*, la manera en cómo ellos se relacionan con los demás, interactúan, ordenan y participan en la lucha entre el bien y el mal. La interacción con los seres míticos y los animales es de reciprocidad pues juntos se ayudan entre sí y a *Onorúame*; pero también estas interacciones están muy vinculadas con la lluvia, que es el componente más importante para que la vida pueda darse y preservarse.

En el acto y las secuencias de representar a diversos entes acuáticos, animales en las danzas se aprecia el drama social que se manifiesta en la concepción de los *rarámuri* sobre sus dos principios cósmicos: uno que ordena y otro que subvierte o produce el caos; así como una negociación entre el presente, el futuro y el pasado, entre el aquí y el más allá, no sólo en relación con las técnicas actuales o las fuerzas sobrenaturales, sino con los valores sociales, religiosos y políticos. El mundo está conformado por presencias.

La relación entre las danzas y la lluvia se significan en el fenómeno de la temporalidad: el *yumare* representa el inicio del ciclo agrícola (petición de lluvia), en tanto que la danza de los matachines está vinculada con el cierre de ese ciclo y con la natividad (Velasco, 1987).

Los animales y los distintos seres o entes protagonizan el ciclo con sus puntuales representaciones.

En el performance de los jaripeos, los rancheros, vaqueros y ganaderos a partir de simulaciones y repeticiones nos revelan sus destrezas y habilidades en el arte del manejo de los animales en el campo. Es aquí donde el juego, lo lúdico el “como sí” nos proporcionan el matiz y las presencias de este arte-ritual de las surtas del rodeo.

Hablar del rodeo en Chihuahua, el día de hoy nos remite a otro aspecto de la relación entre performance y el juego; puesto que éste forma parte de la vida cotidiana-cultural de los deportes- espectáculo que se ofrecen en el Estado. Las suertes del rodeo se han convertido en un deporte organizado que tiene su origen en prácticas artística, histórica, festiva, lúdica y económica. Son el ejemplo vivo donde el performance nos sirve para entender la relación entre fiesta-juego-espectáculo. La fiesta ganadera es la cultura del rodeo y éste es a la vez un medio de expresión de la identidad colectiva del ser vaquero, ranchero o ganadero y un importante mecanismo que permite el logro de esa identidad. Por lo tanto, arte, juego y rito

son transformaciones, conducta restaurada de una misma realidad social. El rodeo visto como arte- juego- ritual-espectáculo nos muestra una serie de mecanismos, procesos usados para integrar y resolver ciertos problemas sociales, o dramas sociales como diría Turner, y las tensiones generadas en dichos procesos sociales y en las relaciones simbólicas. La participación de las diferentes agencias y actores sociales conduce a la simetría y a la armonía a través del juego y en él. Siguiendo a Roger Callois, el rodeo “es libertad e invención, fantasía y disciplina a un mismo tiempo”. Es también performance, pues es a la vez fiesta, ritual, juego, espectáculo, arte y estética.

Otro aspecto importante de este performance ritual y lúdico es que nos permitió observar formas de intercambio cultural que dan cuenta de las relaciones interétnicas las cuales enunciamos a continuación:

- a) Mujeres *rarámuri*, Chepa y Rosa María, que se casaron con mestizos y al hacerlo adoptaron elementos de esta cultura como lo es la vestimenta.
- b) Hombres mestizos, Chico Rodríguez, quien desde muy pequeño tuvo contacto con la cultura *rarámuri*, mantiene y conserva mucho de su saber, cosmovisión y tradiciones. Chico, esposo de Chepa, año con año baila matachines junto con las hermanas de Chepa, hijos y sobrinos matachines en la celebración del 12 de diciembre a la virgen de Guadalupe en la capilla que el mismo construyó en la cima de la lomita del barrio de las Cotuchas en la cabecera municipal de San Francisco de Borja.
- c) Descendiente de *rarámuri* Primo quien preserva mucha de las tradiciones de ellos.
- d) *Rarámuri* participando como jinetes en los jaripeos en las fiestas patronales de Santa Ana y Santa Rosa
- e) Mestizos bailando matachines en el día de la resurrección Semana Santa en el Barrio Blanco y el 12 de diciembre en la capilla ubicada en la cima de la lomita del Barrio de las Cotuchas.

Cabe aclarar que estas formas de intercambio cultural no se dan en el sentido de la aculturación que la historia de la antropología mexicana nos ha mostrado en aquellos programas de acción que buscaban integrar al indígena al desarrollo nacional del país; sino que aquí desde las distintas perspectivas y visiones incorporaron e hicieron suyos elementos culturales de los otros en la medida de sus intereses y posibilidades.

## CAPÍTULO VI

### El performance del paisaje inter-especie

El 28 de enero del 2019 José Luis me ofreció montar en uno de sus caballos, a lo que respondí muy apenada que si me gustaría, pero no se hacerlo. “Moro es muy mansito, no tenga miedo, aquí la vamos cuidando” (González, 2019). Una vez trepada en Moro, un hermoso caballo blanco iniciamos la travesía hacia los dos cerros.

Era el tercer día dedicado a recorrer los límites y colindancias del ejido de Teporachi. Llegamos a las faldas del cerro la Bandera por la carretera que va de San Francisco de Borja a Nonoava, ahí nos esperaba el ejidatario José Luis González Mendoza con Su caballo (del cual no me mencionaron su nombre).

La percepción y visibilidad del paisaje era totalmente diferente a la que se tiene cuando caminas, pues desde arriba del caballo el alcance y panorámica del entorno es mayor, pues puedes observar y apreciar sin que te obstruyan los encinos, pinos, matorrales, ramas y gatuños. Ya estando en la cima del cerro pude disfrutar del color verde fuerte de los encinos y la majestuosidad de las montañas de la Sierra Tarahumara, así como las grandes extensiones del ejido de Betevachi con el cual colinda. Además, desde ahí se divisaba el terreno de los señores Meraz. De ahí nos dirigimos a San Pedro, el cual colinda también con el ejido de Betevachi y Zapareachi. A este punto llegamos cabalgando en Moro por el cerro de la Gloria donde había pinos de piñones y encinos.



Figura 50: Moro con José Luis, Arturo y Raúl en la cima del cerro la Bandera, ejido de Teporachi, San Francisco de Borja, Chihuahua, 2019

En la parte baja, que se encuentra cerca de la carretera, la tierra se percibió muy desgastada puesto que según lo que comenta José Luis “se han estado acabando el pasto, porque han metido mucho ganado que se lo termina” (González, 2019).

Destaco de esta experiencia mi interacción con Moro pues fue a partir de esta que se trazó el vínculo con los demás componentes del paisaje.

Durante el trabajo de campo me tocó interactuar con distintos animales: desde ordeñar una vaca, darle de comer a los pollos y gallinas, acompañar a un rancharo y vaquero a cazar coconos, hasta saltar del susto por ver a una serpiente chirrionera.

La gente de San Francisco de Borja debido a su población sui generis, tiene diferentes formas de concebir y relacionarse con los animales por lo tanto para entender la complejidad de la región, debemos alejarnos de una perspectiva antropocéntrica y tomar en cuenta a los otros actores que a veces pasan desapercibidos.

En este capítulo se podrá apreciar como el entramado de relaciones que se establece entre los actores humanos como no humanos (animales), cada grupo (especie) hace mundos que se traslapan entre sí, dando forma al paisaje. De ahí que las relaciones inter étnicas e inter-especies estén atravesadas por la categoría de ontología y la manera en que se gestan estas interacciones son a través de un nuevo acto performativo. Sin embargo, mientras que estas relaciones entre los elementos que conforman el paisaje son ontológicas, como hemos dicho en el performance, las ontologías se resignifican para fluir en la representación y dar lugar al encuentro, diálogo y convivencia.

### **1. Las interacciones de los *rarámuri* con los animales**

En lengua *rarámuri* no existe una palabra específica para nombrar de forma genérica a los animales, pero en el lenguaje cotidiano emplean para designarlos expresiones que se traducen literalmente como “cosa”, “cosa con alma”, “cosa viviente” o –al igual que a los humanos y las plantas- “cosas que germinan” (Merrill s/f y Saucedo, 2015)<sup>44</sup>. También existen otros conceptos exclusivos para animales como ejemplo *owa* (macho), *bamirá* (hembra) y

---

<sup>44</sup> De la revisión de fuentes secundarias sobre la interacción entre *rarámuri* y animales, sólo se encontraron los trabajos de Merrill (s/f, 1992) y Saucedo (2007, 2008, 2015). Este apartado del capítulo incluye información de fuentes primarias recopiladas durante el trabajo de campo que complementan y validan los análisis hechos por estos dos autores.

*nasawíma*, un verbo que denota contacto sexual entre animales y cuando lo usan en referencia a los seres humanos tiene connotaciones vulgares (Merrill, s/f, p. 338).

En el nivel de principiante único, los *rarámuri* tienen el término *namúti* que pudiera estar significando de forma genérica “animal (es)”, pero a menudo usan este mismo término de una manera más específica para referirse al ganado y en un sentido más general para significar “cosa (s)” (Merrill, s/f, p. 338). Sin embargo, al tratarse de un concepto polisémico es importante mencionar otra evidencia que respalde la idea de que los *rarámuri* no poseen un término único que corresponda y sea igual a la palabra del castellano “animal”.

Según Merrill los *rarámuri* incorporan las distintas especies de animales que ellos reconocen en la categoría *ariwéame*, que literalmente significa "posesión del alma" y puede traducirse más libremente como "seres vivos". También el término *ajákame* denota “seres vivos”. Esta categoría incluye, además de los animales, seres humanos -los *rarámuri*- y plantas -*áwíame* que se traduce literalmente como “cosas que germinan”- (Merrill, s/f, p. 338).

Esta consideración lingüística nos indica, en primera instancia, que tanto para la lengua como en la cosmovisión *rarámuri* existe un vínculo ontológico muy importante entre los seres humanos y los animales, los cuales como advierte Eduardo Saucedo:

son concebidos como seres con los que guardan una estrecha relación tanto en su origen, como en ciertos aspectos de su corporalidad, en sus pulsiones, e incluso en algunos de sus componentes anímicos. Esta relación cercana y multidimensional entre los humanos y los animales aparece vivamente aludida en ámbitos significativos de su cosmovisión *rarámuri* tales como la mitología, la religión, la ritualidad, la danza, las conversaciones cotidianas, entre otros (Saucedo, 2015, p. 157).

En segunda instancia, es el hecho de esa proximidad entre las personas y los animales lo que se desprende de la concepción *rarámuri* de las almas. Todas las explicaciones de sus acciones, estados físicos, mental y emocional están apoyados finalmente en su visión sobre la naturaleza y actividad de sus almas. Merrill comenta que los *rarámuri* creen que “la condición de una persona en cualquier momento depende de la condición y la ubicación de sus almas” (Merrill, 1992, p. 136). El concepto de alma es fundamental en la cosmovisión *rarámuri* pues se relaciona íntimamente con las ideas de cuerpo, persona, identidad, estados de salud/enfermedad, muerte y los sueños. Las almas otorgan a los *rarámuri* atributos y características específicas que los distingue de otros seres vivos, humanos y no humanos, incluyendo también a los animales (Saucedo, 2015, p. 157).

Los *rarámuri* utilizan las mismas palabras para nombrar alma que aliento –“*ariwá*” e “*iwigá*”-

pues lo consideran como uno mismo. Según Merrill el acto de respirar indica la posesión de almas, pero los *rarámuri* saben que no todos los seres que tienen almas respiran ni que el respirar es necesario para mantener la vida. Para ellos, “las almas están inherentemente vivas y cada entidad que posee almas está viva en tanto sus almas estén presentes” (Merrill, 1992, p. 137). Cada persona posee diferentes almas distribuidas en el interior del cuerpo; cada una de éstas disfruta de cierta autonomía. Diferentes almas pueden estar en distintos lugares al mismo tiempo y experimentar diferentes destinos después de que abandonan el cuerpo al momento de la muerte (Merrill, 1992, pp. 138-139).

En su cosmovisión las almas son de dos tipos: almas grandes y almas pequeñas. Los hombres tienen tres almas grandes y las mujeres cuatro. Los *rarámuri* asocian las almas grandes con la zona del pecho la cual consideran como el asiento de la vida, el vigor, las emociones y el habla; y con la cabeza que es donde reside el pensamiento (Merrill, 1992, p. 139). Merrill observa que los *rarámuri* usan tres esquemas relacionados entre sí en la clasificación de las almas:

3. Únicamente las almas grandes son ordenadas individualmente como “la más grande” *-wa´rubéera-*, “la siguiente más grande” o “mediana” *-nasípa-* y “la más pequeña” *-petabéera-*, con las almas restantes que se conocen como “almas pequeñas” *-tá ariwá-*.
4. Este se emplea para clasificar a los hermanos ya que todas las almas que habitan dentro de una persona son consideradas por algunos como hermanos del mismo sexo o persona y, según la terminología de parentesco *rarámuri*, esta es de acuerdo a sus edades.
5. Aquí las almas de cada persona incluyen miembros de ambos sexos y solamente hay dos grandes almas –la mayor de todas que se identifica como el padre y la otra como la madre-. Las restantes almas más pequeñas son vistas como los hijos de las almas grandes, pero de sexo no especificado (Merrill, 1992, pp. 139-140).

Del tercer esquema que puede ser visto en distintas escalas extremos la relación de parentesco con *Oronúame*, Dios padre, de quien los *rarámuri* son sus hijos, pero también en otro nivel los animales. Esto lo podemos constatar tanto en los mitos como en los distintos testimonios que recogimos en nuestro trabajo de campo donde se nos dijo de manera recurrente que los animales, al igual que los seres humanos (indígenas y no indígenas), fueron creados al inicio

de este mundo, ya sea por Dios, o bien por su hermano el Diablo, creadores de todos los seres y todas las cosas buenas y malas que existen.

Además, los *rarámuri* utilizan con más frecuencia el segundo y tercer esquema porque ellos conciben las almas de cada persona como sus parientes. De ahí que como nos dice Merrill “se piensa en el cuerpo como la casa de las almas” (Merrill, 1992, p. 141). Como se pudo advertir en el segundo capítulo el cuerpo humano o el del animal puede ser el nicho o ecosistema de algún bicho, espécimen, bacteria o virus; pero también la casa -ese paisaje íntimo- donde las almas viven, tienen abrigo, protección, resguardo y cuidan su lugar como las personas lo hacen con sus hogares.

Los *rarámuri* creen que al igual que los humanos, las plantas y los animales poseen almas. De ahí que son visto también como personas con agencia, identidad y atributos específicos. En esta tesitura se encuentra el trabajo de Isabel Martínez quien observa que los pinos son considerados como ancestros, puesto que las almas que residen en ellos son como los parientes (Conversación personal con Isabel Martínez, 2016).

A pesar de que los *rarámuri* no identifican claramente las almas de todas las plantas y animales con el aliento, pues como vimos líneas arriba este puede confundirse con la respiración, utilizan los mismos términos *ariwá* e *iwigá* con las que nombran a las almas humanas. Al igual que los humanos, las plantas y los animales derivan su animación de las almas; y en sus cuerpos habitan varias almas de diferentes tamaños con interrelaciones entre sí, de una manera comparable a la de los humanos. Las almas de plantas y animales tienen la misma apariencia que las entidades en las que viven (Merrill, 1992, pp. 143-144).

Partiendo de estas premisas, presentamos a continuación la manera como hemos agrupado y clasificado los aspectos o tipos de relación que existen entre los *rarámuri* y los animales<sup>45</sup>:

La primera categoría se refiere a los animales que se utilizan para ofrecer y agradecer. En el *Yúmáre*, se ofrendan vacas, venados, gallinas y becerros. Según Carlo Bonfiglioli, el animal máspreciado es el venado por su escasez y dificultad para cazarlo; pero con respecto a los

---

<sup>45</sup> Esta parte se realizó con información recabada por el arqueólogo Tobías García, por los estudiantes de arqueología de la EAHNM Paola Miranda y Reynaldo Parra –a quienes se les agradece enormemente- y una servidora, misma que puede consultarse en Giral et. al. 2018, y en un capítulo del libro *Teatro, cuerpo y memoria en América Latina. Experiencias y reflexiones sobre las artes escénicas* que editamos en conjunto con nuestro amigo y colega el Dr. Jesús Eloy Gutiérrez, 2020.

cerdos, caballos, mulas, burros, liebres, serpientes o borregos, no se deben ofrendar ya que son impuros, y algunos de ellos animales de trabajo. (Bonfiglioli, 2008, p. 10).

Dependiendo del grupo o región existen ciertas diferencias en cuanto a la parte del animal que se debe ofrendar; en algunos lugares de la sierra se ofrenda el pulmón o tráquea del animal. Primo Soto comentó que en el *Yúmارة* de antes se ofrendaban las patas del animal. Fue muy insistente en subrayar que el *Yúmارة* que mantienen hoy día es muy diferente al de antes; al respecto comentó: “es que antes se bailaba frente a la ofrenda, no como ahora lo hacen alrededor de la cruz” (Primo, 28 de julio 2017).

Una segunda categoría son los animales que intervienen en los mitos, especialmente los mitos de creación, en los cuales la fauna aparece siempre cercana a los primeros hombres –los *anayáhuari* o ancestros-, en el momento mismo en que el mundo fue originado (Saucedo, 2015, p. 158). Ejemplo de ello, el que contó Elvira –recogido en el tercer capítulo- sobre dos garzas que se comían a los niños y todo lo que podían. Además, en varios relatos me refirieron que la víbora es el animal que vive en el agua, y que se roba el alma de los niños. Es importante apuntar que Carl Lumholtz menciona que “hay la creencia de que habitan en los ríos grandes serpientes, visibles únicamente de los sacerdotes y tienen las tales cuernos y grandes ojos” (Lumholtz, 2012). Esta información concuerda con el testimonio de Chico Rodríguez quien mencionó que en el agua vivía una serpiente con cuernos y grandes ojos rojos.

La tercera categoría son los animales que intervienen en las danzas: el venado, la zorra y el coyote; por su parte el venado parece ser un animal de suma importancia para los *rarámuri* ya que lo mencionan en diferentes mitos y es el que les enseña a bailar para mantener la estabilidad en el mundo. Con respecto a la zorra, Chico Rodríguez comentó que se hacen máscaras para bailar y Primitivo aseveró que en el *Yúmارة* de antes había diversas danzas y una de ellas era la del coyote. Tanto Juan –el *siriame*- como Martín Chávez de Betebachi me comentaron que usan la piel del venado para hacer el cuero del tambor que utilizan en la fiesta de Semana Santa.

La cuarta hace referencia a los animales que son pedidos de lluvia como el coyote, la vaca, el toro y el sapo que lo hacen por medio de los sonidos que emiten. Esto recuerda la idea de que el canto; o en ocasiones el llanto, se consideran medios propiciatorios de la lluvia.

En la categoría número cinco se cuentan animales que sienten el agua, como las hormigas, toros, burros, becerros, pájaros. Chico Rodríguez comentaba “que si el pájaro canta en la noche es por que vendrá la lluvia”. Al igual las hormigas sienten la lluvia y empiezan a cargar palitos para construir su casita y protegerse” (Chico Rodriguez, diciembre 2017). Por su parte Juan, el gobernador indígena de los tarahumaras en Teporachi dijo que “las vacas, los toros son también del agua, están ahí y salen de ahí” (Juan, 16 de mayo 2019).

En la sexta Categoría figuran los animales que curan enfermedades, Primo explicó que la sangre de la tortuga cura el dolor de espalda, ya que es fría; o bien, el sebo de la serpiente de cascabel, para afecciones reumáticas. Al respecto de la serpiente, Juan –el *siriame*- comentó: “unto la grasa en la herida y sana luego, luego” (Juan, 16 de mayo 2019). Además, nos dijo que hay una pomada hecha con la grasa del coyote, pero que él le tiene más fe a la de la serpiente, puesto que él la usado mucho y la hace revolviendo la grasa de este animal “con cualquier pomada, con tantito aceite que está limpio, trementina de los pinos y sale muy bueno para el dolor de espalda” (Juan, 16 de mayo 2019).

En la séptima categoría están los animales que apoyan en el trabajo. El burro y el caballo los usan para cargar la leña y el ganado criollo como yunta para sembrar los cultivos. Cuando están los *rarámuri* moviéndose de un lugar a otro el burro es el que lleva en el lomo sus pertenencias.

Por último, existe la categoría de animales que son mediadores entre lo sagrado y lo terrenal, en este caso está la tortuga:

“La finada Petra Villa agarraba las tortugas y les hablaba en tarahumar. Les decía: “Mira cómo está seco, no ha querido llover. ¿Por qué no quieres echar el agua? Mira cómo está el río, se está secando. Se va a secar el charco y tú te vas a morir porque no hay agua.” Y agarraba un varejoncito y le daba en la concha y le decía “mira, bribona, ¿Por qué no quiere llover?” y la soltaba para que se fuera otra vez al río”. (Chico Rodríguez, febrero 2017)

De estas categorías sobre la interacción humano-animal se extraen las siguientes consideraciones:

- a) Tanto en los mitos como en los testimonios recabados durante nuestro trabajo de campo manifiestan la idea de que los animales, al igual que los seres humanos fueron creados al inicio de este mundo, ya sea por Dios –*Onorúame*-, o bien por su hermano el Diablo.
- b) La reciprocidad como base de todas las relaciones entre animales y seres humanos, puesto que sobre ésta se funda no sólo la existencia de los *rarámuri* y los animales,

sino también la persistencia misma de este mundo. Gracias a este ciclo de reciprocidad el mundo continúa vivo y se reproduce en distintos niveles de la vida social, en donde los animales ocupan también un papel fundamental; especialmente, aquellos que son ofrendados a *Onorúame* como *tónare* (comida ritual) en los ritos y ceremonias religiosas; ejemplo de esto: las vacas, los toros, las cabras, las gallinas, los conejos y las ardillas.

- c) Distinción entre animales puros e impuros, la cual se desprende, posiblemente, de la creencia de que los animales puros como los *rarámuri* que son laboriosos y beneficiosos para los humanos, fueron creados por Dios; mientras que los animales impuros, aquellos que perjudican a los humanos o muestran actitudes que atentan contra la moral y los valores éticos, al igual que los no indígenas –*chabochi*–, fueron creados por el diablo (Merrill, 1988, pp. 73-78). Entre los animales asociados con Dios están el venado y el perro, así como ciertos animales introducidos durante el periodo colonial -toros, vacas y cabras- los cuales, junto con las gallinas, constituyen hoy la principal ofrenda en distintos rituales en donde son sacrificados como *tónare*. En el otro extremo están los que fueron creados por el Diablo -grandes serpientes llamadas *walúlui*, coyotes, zorras, ranas, murciélago, y cierto tipo de aves e insectos-
- d) Mitos y testimonios donde los animales realizan labores relevantes en la vida *rarámuri* tales como bailar, tomar teswino, practicar la reciprocidad, realizar trabajo colectivo y ser buenos corredores. Los animales que aparecen en este tipo de relatos son los *chumarí* -venados, osos, *basachí*- coyotes, *cholugos*- tejones, entre otros.

Por otra parte, en la cosmovisión *rarámuri* existen creencias, ideas o referencias a procesos de transformación acontecidos entre ellos y diversas especies faunística en distintas circunstancias, ámbitos o contextos específicos.

En primer lugar, están las transformaciones de humano a animal que son de dos formas: las que ocurrieron en el pasado antiguo o las que son después de la muerte. Se piensa que estas sólo ocurren después de que una persona muere y se considera un castigo por las fechorías que cometió. Además, entre los *rarámuri* se cree que las personas que cometen incesto, se alían con el peyote durante su vida o mueren mientras están acostadas sobre la piel de un animal se transforman en un tipo especial de coyote llamado coyote de cola corta -*basachí*

*póchi*-, cuyo origen humano es revelado no solo por su cola corta sino por su habilidad para ingresar a áreas residenciales sin ser detectado para robar ganado (Merrill, s/f, pp. 341).

En segundo lugar, aparecen las transformaciones de animal a humano las cuales pudieron haber ocurrido desde hace mucho tiempo o en la actualidad. Este tipo de transformaciones suele involucrar a las serpientes *sinoí*, los venados *chumarí* y los zorros *kiyóchi*, así como a diversos tipos de aves *chuluwí*. En los mitos estos animales suelen presentarse vestidos o disfrazados bajo la forma de un ser humano a hombres o mujeres *rarámuri* que caminan solos al anochecer por el monte, las barrancas o las veredas recónditas, al cual tratarán de engañar y de seducir con la intención de llevarlos a sus casas y tener relaciones sexuales. Destacan por su importancia cultural y su recurrencia en los mitos y relatos aquellas transformaciones en las que son participes las serpientes, el agua y los *bajichi* o agujajes (manantiales). Ejemplo de ello, la serpiente con cuernos y grandes ojos rojos de la que nos platicó Chico Rodríguez y, con respecto a el agua, Juan–el *siriame*- nos dijo: “me contaba mi apá que hay gente en el agua, pero en el día no se ven y en la noche si salen. Son igual que uno sólo que visten de blanco” (Juan, 16 de mayo 2019).

En tercer lugar, tenemos las transformaciones de un animal a otro animal al que William Merrill nombro “transformaciones de las especies” el cual se basa en la creencia *rarámuri* de que una especie animal específica bajo determinadas circunstancias, se convierte en una especie diferente de la que originalmente proviene. Merrill propone la idea de que los *rarámuri* coinciden en ocho distintos tipos de transformaciones de especies que los zoólogos occidentales no consideran válidas. Estas transformaciones serían de tres tipos:

La primera implica la maduración de lo que los *rarámuri* identifican como formas inmaduras en formas adultas, en este caso, la maduración de las salamandras en tuzas de bolsillo.

En el segundo tipo los pequeños roedores se transforman en murciélagos, los peces grandes en nutrias y las ardillas en serpientes, lo cual tiene lugar cuando los animales que se transforman alcanzan la vejez. Los *rarámuri* consideran que estas transformaciones de maduración y vejez son inevitables.

Finalmente, el tercer tipo de transformación ocurre solo cuando ciertos animales domésticos -cabras, cerdos, gatos domésticos y perros- pasan períodos prolongados en la naturaleza más allá de las áreas de ocupación humana donde se transforman en sus equivalentes salvajes -ciervos, jabalíes, gatos de cola anillada y coyotes- (Merrill, s/f, p. 333).

Los *rarámuri* afirman que este tipo de transformaciones de especies son similares a las metamorfosis que se pueden observar en la naturaleza. Ellos creen que como en el caso de las metamorfosis observables, las transformaciones de especies ocurren en una sola dirección y son irreversibles. Sin embargo, señalan una diferencia importante entre estas dos que cada tipo de animal involucrado en las transformaciones de especies gesta seres idénticos, es decir, produce su propia descendencia. Los *rarámuri* de algunas partes del centro y el sur de la Sierra emplean tres verbos para denotar el significado de transformarse *nahítama*, *so'pétama*, y *nírema*. Aparentemente, la gente tiende a usar *nírema* para referirse a cualquier tipo de cambio en condición o forma mientras que usualmente restringen *nahítama* y *so'pétama* para referir específicamente a transformaciones de un tipo de ser en otro (Merrill, s/f, p. 334, Saucedo, 2015, pp. 177-178). En Betebachi Martín Chávez utilizó el término de *so'pétame* para explicarnos la transformación del perro en coyote en un contexto específico en el cual ambos animales comparten una misma cualidad. Esto fue lo que nos dijo: “*so'pétame* lo que está muerto que se le arrima un perro, lo arrastra y se lo come, *so'pétame* es como tipo coyote porque agarra la gallina y la arrastra y se la come” (Martín, 2 de mayo 2019). Por su parte, Beto en Teporachi definió *so'pétame* como “lo que no había, lo que no supo” (Beto, 15 de mayo 2019); es decir, se está refiriendo a una transformación de un ser en otro.

Merrill cree que los *rarámuri* emplean “las transformaciones de especies como un dispositivo para explicar por qué ciertos animales muestran características que los distinguen de la más estrechamente asociados” (Merrill, s/f, p. 334); en cambio Saucedo piensa que estas “aparecen para jugar un rol que es más organizacional que explicativo, sirviendo como una alternativa más que un atributo para la clasificación taxonómica” (Saucedo, 2015, p. 185).

En resumen, estas transformaciones de especies nos muestran el nivel de acercamiento, desarrollo, conocimiento y la estrecha relación que tienen con el entorno ecológico y con todo ese conjunto de elementos, seres no humanos y humanos que conforman el paisaje, pues es a partir de ese conocimiento que obtienen de la observación y contemplación que ordenan, entran relaciones y construyen mundos.

## **2. Las interacciones de los rancheros y los menonitas con los animales.**

En el capítulo IV vimos como los rancheros y menonitas contemplan al animal, al ganado en general como un objeto, una mercancía que genera capital, dinero y plusvalía. Su interés se

enfoca hacia la acumulación de riqueza de capital lo que conlleva a concebir el ganado como patrimonio del estado. Ejemplo de ello el testimonio de Adán y Gabriel quienes nos dijeron que “la vaca es un ahorro” (3 de agosto 2017). A esto, Dany agregó –respondiendo a la pregunta ¿por qué? - “sólo sacas de ellas, cuando se vende” (3 de agosto 2017). Es así como el animal se convierte en su producción de valor, en ese objeto-mercancía que les da dinero que en la mayoría de las veces lo utilizan para comprar más pastura.

Por otra parte, debido a que las especies de fauna presentes en las áreas utilizadas para la producción ganadera han tenido diferente manejo, lo cual ha conducido a que el valor otorgado a otros grupos de fauna sea en relación con la forma de actuar de estas en cuanto a los intereses del hombre (Lafón y Carreón, 2013, p. 39).



Figura 51: Ganado caprino en Sauceria, municipio de San Francisco de Borja, Chihuahua

La ganadería del estado de Chihuahua ha tenido una historia que podemos considerar como controversial respecto a su relación con la fauna silvestre (ver figura 30). En un inicio cuando se introdujo el ganado entre 1600 y 1700 no tuvo un efecto marcado sobre los recursos naturales de la entidad; la mayoría de las especies permanecían en números aceptables y la caza se realizaba para autoconsumo. No fue hasta en la guerra con los apaches cuando esto cambió, pues los apaches mataban ganado en señal de venganza por los bisontes que los españoles sacrificaban, puesto que las partidas de bisontes y la abundancia de los berrendos y venados era la riqueza de estas tribus. Mientras que a los españoles esta disponibilidad tan abundante de animales silvestres le resultaba muy atractivo puesto que al requerir carne para

el consumo preferían matar a este grupo de animales en lugar de sacrificar a su becerro o borrego. Por otro lado, los depredadores como el oso gris, lobo mexicano, puma, gato montés, coyote, entre otros comenzaron a ser cazados cuando atacaban los corrales o presones donde se protegía al ganado.

Como ya lo señalé en capítulos anteriores al construirse las grandes haciendas vino una transformación del paisaje per se– natural por el paisaje de tareas-trabajo. En este sentido se dio un proceso de división y fragmentación del hábitat para algunos animales silvestres tales como el berrendo y el bisonte; así como el control de especies nocivas –depredadores- para el ganado. Según Lafón y Carreón es aquí cuando inicia en realidad una “competencia” entre la ganadería y algunas especies nativas. (Lafón y Carreón, 2013, p. 41). Ejemplo de esto el surgimiento de la actividad y figura de los tramperos a quienes se les pagaba por cada “fiera” que trampeaban y mataban. Sin embargo, la cacería de otras especies como el guajolote silvestre, se llevaba a cabo como parte de las actividades diarias sin que esta tuviera un costo para quien la realizaba, pero debía contar con el permiso del hacendado y efectuarse dentro de los territorios de su hacienda. Durante mi estancia en Betevachi tuvimos la oportunidad de acompañar Arturo y a Leonel a cazar cóconos que es como le llaman al guajolote silvestre. Traigo aquí ese día: eran las 5:50 am, nos encontrábamos en uno de los potreros de Arturo escondidos en la troca, esperando a que los cóconos llegaran. Arturo con el rifle apuntando a donde echa la pastura a las vacas. Se escuchó un sonido muy parecido a la de las gallinas cacareando y conforme se acercaban se oía más intenso. También vimos el amanecer y a las 6:30 llegaron dos cóconos machos negros y con la parte de abajo de las alas de color blanco. Los cóconos comenzaron a comerse lo que quedaba de la comida que les dan a las vacas. Arturo esperaba que se acercaran para poderles dar. Unas piedras no le dejaban disparar, pero no nos podíamos mover. Finalmente, se acercaron un poco y Arturo aprovecho para disparar al más grande. Le dio en la pata, cojeando trato de huir río abajo y después, al parecer, agarro monte para arriba; y el otro cócono levantó vuelo hacia arriba del monte. Leonel fue detrás del cócono herido, pero se le escapó, lo perdió de vista. Arturo creyendo que se había ido río abajo fue a buscarlo y no encontró nada. Tiempo después, Leonel llegó y nos dijo que se había ido monte arriba y que al subir y llegar a la cima lo perdió. Arturo y Leonel comentaron que los cóconos buscan comida temprano y luego se suben a los montes.

Regresando a los tiempos de florecimiento y desarrollo de las grandes haciendas, la cacería comienza a verse como una actividad de aventura a la que se interesan cazadores de otros países que frecuentaban África y que vinieron a México a cazar el oso gris, oso negro, berrendo, borrego cimarrón y, principalmente venados, donde, por supuesto, Chihuahua ocupaba un lugar de importancia y preferencia. Lafón y Carreón comentan que posterior a la Revolución se establecen algunas medidas administrativas en el país que son adoptadas en Chihuahua entre las que destacan la de “la Dirección Forestal de Caza y Pesca (1928) para la venta de permisos que iban de 5.50 pesos para cazadores nacionales y extranjeros por un año en una localidad hasta 22 pesos válido por un año para todo el país” (Lafón y Carreón, 2013, p. 45). También surgen situaciones que cambian la biodiversidad estatal como lo fue “la supresión del fuego que disminuyó la cantidad de especies dependientes de este, incrementando plagas y la construcción de presas que cambiaron las formas de abrevar tanto del ganado como de la fauna del desierto” (Lafón y Carreón, 2013, p. 47). Posterior al primer tercio del siglo XX, se presentan una serie de sucesos administrativos que apoyan parcialmente la solución de la problemática de la fauna silvestre; por ejemplo, se establece la veda del berrendo que está vigente desde 1936 y para 1950 las de los borregos cimarrones de sierras y de zonas desérticas cuya población ya era baja en ese entonces. Además, se decretan áreas de protección con diferentes categorías en varias partes del estado, pero sin fondos para su cuidado. Sin embargo, algunos cazadores de renombre siguieron realizando sus actividades sin que se les pudiera detener debido a que tenían amigos ganaderos o convencían muy bien a los vaqueros para que los dejaran entrar en los ranchos.

Desde mediados del siglo XX el gobierno mexicano lanzó fuertes y eficaces campañas de erradicación del lobo y el coyote por considerarlos depredadores que producían pérdidas económicas dentro del sector ganadero. Lobos y coyotes junto con otros depredadores: osos y pumas fueron capturados, cazados y trágicamente envenenados con estricnina, arsénico y el infame 1080 monofluoroacetato de sodio (Lizardo, Lara, et. al., 2015, p. 2). A finales de los 50's y hasta mediados de los 70's se llevó a cabo la campaña de control de la rabia con el uso del veneno 1080, la cual se utiliza como estrategia para reducir la población de coyotes y lobos (Lafón y Carreón, 2013, p. 47). La naturaleza social y reproductiva de los lobos no los ayudó a sobrevivir durante el proceso de erradicación; en tanto que a los coyotes no les afectó demasiado, ya que se trata de animales sumamente inteligentes, que saben detectar el

veneno, por eso la única alternativa para acabar con ellos es el rifle (Comunicación personal con el biólogo Juan Manuel Labougle, jueves 5 de mayo 2016 a las 8:30 pm).

Como se ha podido advertir en este apartado la relación con la fauna silvestre en áreas de producción ganadera dependerá de los intereses de los rancheros productores, quienes consideran deseable, menos deseable o indeseable a las distintas especies, a partir del uso que le dan a su carne, por las cualidades curativas que tienen, si le es negativa la presencia de grandes cantidades de herbívoros en sus tierras, si estos animales presentan controversia por su comportamiento y papel ecológico o representan un conflicto a sus intereses económicos. Desde esta óptica occidental es lógico pensar que para el ranchero no es aceptable la pérdida de un caballo por ataque de un puma, de un becerro por un coyote o de una vaca por lobos, puesto que como vimos en el capítulo IV el ganado es su producción de valor, su fetiche-mercancía y patrimonio.

Si bien la ganadería es una forma económica de relación humano animal otra lo son en el aspecto ritual: los jaripeos. El *play* donde los rancheros simulan, recrean el dominio y control que ejercen sobre los animales.

Por su parte los cristianos americanos (menones) desempeñan el papel de ser los dueños y tienen el poder sobre los animales por designio divino. En una de las visitas que hice a la familia de Nohemi un chico joven dijo “tengo dos vacas que dan leche y una tercera que está preñada; de las dos vacas una es de la que extraigo la leche en estos momentos: 8 litros en la mañana y 6 litros por la noche” (11 de diciembre 2017).

### **3. El performance del paisaje inter-especies de San Francisco de Borja: coyotes, *rarámuri* y rancheros.**

El performance del paisaje inter-especie de San Francisco de Borja lo conforma un conjunto de actores humanos (*raramuri*, rancheros y americanos -menonitas) y no humanos (animales, plantas, arroyos, cerros, cuevas).

Desde hace tiempo estamos interesados en las relaciones sociales que se dan entre los diferentes grupos humanos y los animales en distintos tiempos y espacios y, en particular, con el coyote, por ser un animal propio y único de Norteamérica. Para nuestra fortuna en San Francisco de Borja hay muchos; es un actor social importante que destaca por lo que hace. De ahí que el coyote no solo nos permite pensar, sino relacionar con una multiplicidad de

tópicos, intereses, situaciones y tensiones, algunas de ellas llenas de contradicciones y dicotomías.

En el capítulo IV pudimos advertir que el paisaje del cual el coyote es un componente, está construido, habitado y vivenciado por los *rarámuri* en forma recíproca, mientras que los rancheros ganaderos lo contemplan desde la óptica capitalista.

Los coyotes se encuentran entre los mamíferos más adaptables de Norteamérica; “son muy inteligentes, son depredadores naturales y constantes” (comunicación personal con el biólogo Juan Manuel Labougle, jueves 5 de mayo 2016 a las 8:30 pm). Su distribución geográfica es muy amplia y pueden vivir en condiciones ecológicas diversas, incluso en suburbios, ciudades y pueblos. Son omnívoros, se alimentan de plantas, animales y carroña. Socialmente, conviven de distintos modos: algunos solos, otros en pareja y otros más en manadas, integradas por los padres, los cachorros y las crías de la temporada anterior del apareamiento que aún no han dejado a sus padres. Las manadas son una ventaja a la hora de cazar grandes mamíferos como ciervos, o al momento de defender el alimento, el territorio y a sí mismos (EncicloVida, sábado 7 mayo 2016, 14:55 hrs).

### 3.1 Las interacciones de los *rarámuri* con el coyote

Como se ha podido advertir, los *rarámuri* contemplan la interacción con el animal dentro de las relaciones de intercambio de reciprocidad y redistribución, tanto dentro del grupo como hacia los de afuera, los extraños, extranjeros o *chabochis*. El fenómeno se debe a las características culturales de movilidad y a la necesidad de contar con ayuda en algunos casos para solucionar los problemas: el *Kórima*. Su actitud hacia los animales, especialmente el coyote, es de respeto, no lo matan. Consideran que es contraproducente matarlos, basta con ahuyentarlos.

En la hacienda las Cieneguitas tuvimos la oportunidad de platicar con una mujer *rarámuri* que trabaja ahí desde hace 10 años y nos contó que ellos no matan a los coyotes, que son los dueños quienes los matan porque se comen a los becerros, “nosotros no tenemos con que matarlos, no podemos”. Los *raramuri* respetan a los animales. Lo pudimos comprobar con las conversaciones que mantuvimos con varios de ellos sobre este tema en el albergue de San Francisco de Borja.

Fue aquí donde un señor mayor nos explicó que para practicar el *yumare* se necesitan muchas

gallinas y que él no pudo hacerlo debido a que el coyote se había comido sus gallinas. Así y todo, cuando le preguntamos porque no lo mataron él nos contestó con cierta resignación, “pues ya se lo comieron y ya”. Rafa, el otro *rarámuri* que estaba con él dijo: “no, no puedo, no tengo los instrumentos” (sábado 29 de julio 2017).

En Betebachi, Martin Chávez nos contó:

Hace unos días estaban dos y vieron al parecer algo que era como un coyote blanco que los vio a ellos, se subieron a un árbol y ahí se amanecieron pues tenían miedo de que se les arrimara y estaban borrachos, por eso les dio miedo y se subieron al árbol. Otro coyote se vio que vino de un monte bajó por la casa de Valente agarró una gallina y se la llevó por el otro monte (Martin, 2 de mayo 2019).

Fuimos a esa casa donde Martin nos había señalado que un coyote había aparecido. Ahí platicamos con Valerio, quien nos dijo que como tiene sueltas a sus gallinas el coyote se las comió, “viene en la madrugada y se las lleva. Creo que han sido cuatro los coyotes que han venido” (Valerio, 2 de mayo 2019).

Por su parte Juan -el *siriame*- en Teporachi nos contó que “los coyotes dan vuelta alrededor de los árboles cuando las gallinas se suben a los árboles y la gallina se cae porque se emborracha de tantas vueltas que da el coyote y se van para abajo pues se emborrachan” (Juan, 16 de mayo 2019).

A su vez, Aparicio, hijo de Juan, quien vive y trabaja en el rancho de Rechanachi, nos platicó: “el otro día como a mediodía llegó y se llevó una gallina y otro coyote se llevó a un gallo. Bien bravo, le estuve ahuyentando, patadas y luego vimos que se llevaba el gallo y era un coyote. Los coyotes son muy bravos, son animales que perjudican, pero no los vamos a matar, el coyote se come a las gallinas” (Aparicio, 18 de julio 2019).

Como se pudo advertir en todos los testimonios recogidos durante nuestro trabajo de campo coinciden en que a pesar de que el coyote se roba las gallinas para luego comérselas no se mata. Viene la siguiente pregunta: ¿por qué no lo matan? Para responder dicha interrogante –presente durante todo nuestro trabajo de campo- retomaremos algunos de los aspectos que tratamos en el apartado sobre la relación de los *rarámuri* con los animales; así como mitos, narraciones o relatos que hemos recogido no sólo de nuestra propia etnografía sino de otras fuentes.

Entre las creencias de los *rarámuri* está que los animales, al igual que los seres humanos fueron creados al inicio de este mundo, ya sea por Dios –*Onorúame*-, o bien por su hermano el Diablo. De esto se desprende la clasificación que hacen de animales puros e impuros. El

coyote fue creado por el Diablo por lo que es considerado como un animal impuro que perjudica a los humanos, robándose a las gallinas o a los becerros para comérselos. Los animales impuros no pueden ser sacrificados para ser ofrendado a Dios por su misma impureza, pero tampoco matarlos pues al poseer almas tienen vida, agencia y, por consiguiente, son concebidos como personas.

Partiendo de la propuesta que hicimos anteriormente sobre los tipos de relación que tienen los *rarámuri* con los animales el coyote está presente en las siguientes categorías:

El coyote es uno de los animales que con mayor frecuencia interviene en los mitos, relatos y narraciones de los grupos indígenas de Norteamérica, mostrando sus habilidades y destrezas, a lo que no son ajenos los *rarámuri*. Aquí, dos relatos:

1) Una noche llegó un coyote a una casa y después llegó una zorra. El coyote llegó primero buscando gallinas y la zorra llegó como a la media noche, cuando el coyote ya había agarrado una gallina y se la llevaba donde iba a comérsela. La zorra iba tras del coyote que iba cargando a la gallina. El coyote, al ver a la zorra tras de él, se enojó y le dijo:

- ¿Por qué andas tras de mí?

-Es que tengo mucha hambre, por eso dame un pedazo de esa gallina-contestó la zorra.

En ese momento el coyote vio que salía la luna por un cerro y le dijo a la zorra:

-Vamos para el arroyo donde hay agua.

Cuando llegaron, el coyote le dijo a la zorra:

-Cómete ese queso que se ve allá abajo.

De inmediato, la zorra se metió a comerse el queso que era la luna y así la zorra murió ahogada en el charco.<sup>46</sup>

2) Un día un coyote encontró a un burro y le dijo que si podía comérselo. El burro le dijo que sí, pero que tenía que ir primero a su casa.

Cuando el coyote llegó a la casa del burro, éste le dio una patada al coyote y se arrancó corriendo. Después el coyote encontró a un borrego y le dijo que si podía comérselo; pero el borrego lo corneo. Y con esto al coyote se le quitó el hambre.

Este cuento me lo contó mi mamá.<sup>47</sup>

El coyote es uno de los animales que interviene en las danzas, prueba de ello este relato que recopila Eduardo Saucedo:

El coyotito, como le dicen, estaba bailando en medio de un carrizal. Un hombre que estaba en la orilla le prendió fuego a la mata. Luego le dijo al coyote: -Será mejor que bailes duro para que no se acabe el mundo. Ya puedes oír que se empieza a caer-. Entonces el coyote

---

<sup>46</sup> Este relato es de Teresa Arvizu Castillo, Unidad de Servicios Educativos del estado de Chihuahua, Traducción: Clemente Cruz Huahuichi, Dirección General de educación indígena y lo tomamos de la recopilación *Relatos Tarahumaras Ki'á ra'ichaala rarámuli*, Lenguas de México 9, 1995, Consejo para la cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, p 79

<sup>47</sup> Este relato es de Rosa Velia Cruz Corona. Dirección General de Culturas Populares y lo tomamos de la recopilación *Relatos Tarahumaras Ki'á ra'ichaala rarámuli*, Lenguas de México 9, 1995, Consejo para la cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, p 81

bailó todavía más recio allá en medio de los carrizos. Mientras bailaba se le quemó la mitad del pelo con el fuego. Salió del carrizal con el pelo todo quemado. Se veía muy pobre y feo, y por eso todavía hoy el coyote es feo y tiznadito (Saucedo, 2015, pp. 168-169).

También el coyote está entre los animales pedidosores de lluvia, que hace un canto para anunciar la aparición del maíz. Testimonio de ello son las palabras del señor Chico Rodríguez:

Cuando ya están los maíces... Hay un maíz azul... pinto azul... y cuando hay fiesta, el coyote invita a sus compañeros. Un coyote grita allá a lo lejos 'Maíz azuuuuuuul, Maíz azuuuuuuul' (Chico dice estas palabras imitando el aullido del coyote). Otro coyote que va por el arroyo le contesta: 'Pa teswino, pa teswino, pa teswino...' (ahora estas palabras las dice Chico imitando el ladrido de un coyote); y más acá grita otro coyote: 'A hueja y hueja, a hueja y hueja, a hueja y hueja' (también imitando el ladrido de un coyote, casi sin separar una palabra de otra). (Chico, 12 de diciembre 2017).

Tanto Juan -el *siriame*- como Beto -ambos viven en Teporachi- coinciden en que cuando aúlla mucho el coyote es que va caer una helada.

Además, el coyote está entre los animales que curan enfermedades, pues con su grasa se hacen pomadas.

Por otra parte, vimos que en la cosmovisión *rarámuri* existen creencias, ideas o referencias a procesos de transformación. Un ejemplo de transformación de humano a coyote es el que recoge Saucedo:

Se platica qué si una persona *rarámuri* roba o mata, o si se casa o tiene relaciones con una persona mestiza, ya cuando ese indígena muriera, su espíritu se va a convertir en coyote, y andará sufriendo y penando, por aquí y por allá solito como un tonto, haciendo daño y robándose las gallinas (Saucedo, 2015, p. 164).

Un segundo tipo de transformación es el de animal a animal en el cual existe la creencia que si sueltan al perro al mundo silvestre alejados de los humanos este se convertirá en coyote, pero si continúa a lado de los humanos es de los animales junto al venado considerados más puros y sagrados. Mientras tanto como ya mencionamos con anterioridad el coyote es clasificado por los *rarámuri* como animal impuro por ser creado por el Diablo. Aquí un mito que recoge Saucedo donde aparecen ambos animales.

Dios hizo también a los perros para ayudar a los *rarámuri*. Cuando los chivos están en el corral y no hay un perro chivero, el coyote los saca y se los come allí mismo...Aúlla mucho entre las siembras cuando no hay un perro guardián en la casa. Cuando no hay perro chivero en la casa, al coyote le da mucho gusto, porque entonces no le tiene miedo a nadie...cuando la gente ya sabe en donde vive el coyote, van con muchos perros para matarlo. Dicen que son muy bravos. Cuando el perro llega a su cueva, sale enseguida y allí se para muy enojado, y echa un olor muy feo... El coyote se puede matar con un perro rastreador" (Saucedo 2015, p. 173)

Entre los *rarámuri* como muchos otros grupos de cazadores-recolectores y pescadores existe la creencia en alguna entidad a la que pertenecen los animales y que procura siempre su conservación y reproducción. Este “cuidador” de los animales tiene entre sus funciones velar por el bienestar de esos seres y conceder o negar la presa al cazador. A partir de esto y debido a que casi todo aquello que rodea a los *rarámuri* es concebido como seres con vida y con alma, la utilización de recursos como animales, plantas, madera o el agua, debe de ir acompañada por una serie de rituales y peticiones.

### 3.2 Las relaciones de los rancheros con el coyote en San Francisco de Borja.

Las interacciones de los rancheros con el coyote se abordarán desde dos formas: la primera a través de las políticas públicas ambientales mediante el programa de erradicación del lobo y el coyote; y la segunda, con la actividad de trampear en donde se destaca Rubén Parra.

Como pudimos advertir líneas arriba, las políticas de exterminio llevadas a cabo durante las décadas de los años 60 y 70 del siglo XX –que incluían el uso de cebos envenenados y cacería indiscriminada- consideraban a los carnívoros silvestres como el oso negro, oso gris, lobo mexicano y el coyote- impedimentos para el desarrollo y seguridad humana, así como una amenaza para el ganado y los cultivos. La institución gubernamental encargada de financiar los programas de erradicación, que eran más bien de exterminio, fue la SARCH, hoy en día SAGARPA, de ahí que sea el mismo Estado quien propicie las políticas públicas de erradicación y las de conservación, lo cual nos enfrenta, como diría Akhil Gupta (1995) a un Estado desmembrado (portador de un “conjunto de prácticas dispersas y contradictorias”) y no al Estado universal, homogéneo, autónomo y centralizado que se concibe como un conjunto de funciones reguladoras de orden político.

Como consecuencia de estas paradójicas campañas, se estima que el lobo gris mexicano fue exterminado de la vida silvestre alrededor de 1970. Es en este contexto de extinción del lobo mexicano, el coyote al no tener una competencia depredadora fuerte cobra seguridad y comienza a crecer su población, la que se apropia de los territorios que antes eran del lobo mexicano.<sup>48</sup> Su extraordinaria capacidad adaptativa, depredadora y su inteligencia -ya

---

<sup>48</sup> El lobo gris mexicano se extendía desde el Desierto de Sonora, Chihuahua y centro de México, hasta el oeste de Texas, sur de Nuevo México y Arizona central, ocupando gran variedad de hábitats, desde zonas desérticas y semiáridas hasta bosques templados. Según los científicos, el lobo prefiere los lugares boscosos con buena disponibilidad de agua y refugio.

mencionadas en líneas anteriores- son otras de las posibles causas de la amplia distribución geográfica que ocupa hoy en día y de la variedad de paisajes en los que se encuentra.<sup>49</sup> El fenómeno ha conducido a la transformación de los ecosistemas, a la pérdida de especies y a la alteración en las cadenas alimentarias de los depredadores, así como a una demanda mayor de los recursos naturales.

La sobrepoblación de los coyotes hace innecesaria la aplicación de una política pública de conservación, en cambio, sí una de erradicación, ya que como se comen a las crías de los berrendos, a los perros de la pradera, los becerros y el ganado de los rancheros, constituyen una verdadera amenaza.

Juan Manuel Labougle comenta al respecto: “son una plaga tanto para los propietarios de ranchos como para los mismos conservacionistas pues se comen a las crías que liberan a la vida silvestre, hay una presión natural sobre los demás animales” (Comunicación personal con el biólogo Juan Manuel Labougle, jueves 5 de mayo a las 8:30 pm).

El coyote es también estigmatizado por ser una plaga, un transmisor de la rabia, que puede contagiar a los ganados y perros domésticos. La rabia persiste en Norteamérica, en diferentes especies terrestres de mesocarnívoros y también en murciélagos. Se han adaptado a diferentes especies animales variantes del virus rábico y en determinadas áreas geográficas.

Los rancheros de San Francisco de Borja coinciden en que sí hubo una política de erradicación del lobo y el coyote; y que con ella se logró acabar con los lobos y osos, pero el coyote se propagó y ahora hay muchos en Borja. También nos comentaron que, en efecto, el Estado les apoyó otorgándoles veneno para que mataran a los coyotes, pero éste no resultó efectivo, pues el coyote al probar el veneno se iba al río o al arroyo a escupirlo contaminando el agua que luego las vacas y becerros tomaban; entonces eran ellas las que se morían (ver figura 31).

---

<sup>49</sup> El coyote es un animal oriundo de Norte América: Canada, Alaska, Estados Unidos y el norte de México. Actualmente se encuentra y habita en montañas y llanuras de zonas frías y calientes desde el norte del continente americano (Alaska y Canadá) hasta Centroamérica (Panamá).



Figura 52: vacas tomando agua en el arroyo, ejido de Sahuarichi, municipio de San Francisco de Borja, Chihuahua, 2017

Anastasio Parra Loya, papá de Reynaldo Parra<sup>50</sup>, nos platicó sobre la campaña de erradicación que hubo en 1949, que fue según él con la que se acabaron al lobo. Lo envenenaban o lo mataban. Mencionó al oso como otro de los animales que se erradicaron y nos proporcionó un dato más específico de ahí de Borja que es los últimos que mataron fue durante la presidencia municipal de Andrés y Rubén en 1965. Luego nos habló de la mordida del coyote que es muy venenosa y que tarda mucho en curarla. Él la cura con sábila o con la flor de sauco. La sábila la abre por la mitad (deja capa arriba y abajo) y la pone a calentar en la estufa o en el fuego; luego se la pone en la herida del animal y se le puede vendar. También nos dijo: “el lobo agarraba a los burros o a los becerros; los mordía en las patas traseras o en la cola. El coyote se come las crías y su alimento favorito son las gallinas. Las agarra del pescuezo, se las lleva en su cuello para alimentar a sus crías” (Anastasio Parra, sábado 27 de agosto del 2016). Además, comentó que

El periodo en que se ven más coyotes es de febrero a junio que es cuando las vacas tienen a sus crías. Estos bajan y llegan al pueblo, por la noche se escuchan. El coyote se acerca a la vaca o a los becerros que tienen crías y entonces la mamá llama a los demás animales que rodean al coyote para ayudar a la que está protegiendo a su cría. El coyote se va, se escabulle entre los animales, pues es más pequeño. El coyote cuando se pica mata y sigue matando lo mismo que la serpiente de cascabel (Anastasio Parra, sábado 27 de agosto del 2016).

Por su parte Victoriano nos platicó:

Los lobos no los he visto, coyotes sí muchos. No vamos muy lejos aquí hay un señor que tenía uno aquí en la casa de él, lo tenía en un corralito de alambre. Yo creo, se me hace que ya no lo tiene, no le he preguntado (Victoriano Molina López, jueves 13 de abril del 2017)

---

<sup>50</sup> Reynaldo Parra es quien me llevó por primera vez a Borja a conocer su pueblo y del cual quedé enamorada y ya no lo pude soltar.

Fermín de la localidad de Teporachi comentó:

Si hay muchos en este municipio, cuando lleva uno rifle ni se le aparecen, pero no lleva y se le quedan parados enfrente. Son muy listos. Me ha tocado verlos de frente y se nos quedan viendo. Se esconden cuando uno lleva rifle o pistola. Se comen a los becerros cuando están recién paridas las vacas. Las tengo que dejar unos 15 días en el corral de la casa pues sino se come a los becerros el coyote; ya que están mansitas me las llevo al monte antes no pues sino se las come el coyote (Fermín, 7 de febrero 2019).

Socorro y Victoriano –padres de Victor -encargado del sitio de internet- nos contaron lo que sigue:

Victoriano: “Un coyote llevaba un gallo y se asustó con ella porque iba caminando para allá y dejó la gallina o el gallo”.

Socorro: “el gallo, un gallote gordo bien bonito llevaba”.

Victoriano: “Socorro lo agarró y lo puso arriba de un cerco de piedras y siguió caminando ella pa allá y dijo doy para acá y doy con él y me lo llevo, pero el coyote la cuidó; no más se retiró, y se arrendó”.

Socorro: “Y se volvió por él. Si yo caminaba mucho, aclarando allá iba (señalando a Loma de Arco) me tocaba ver coyotes, zorras arduillos”.

Victoriano: “más bien el coyote venía de unas casas de aca y brincó el coyote para arriba un cerco de piedra y pasando Socorro y la miró el coyote y soltó la gallina”

Socorro: “el gallo, era un gallo grandote de Chuchi”.

Victoriano: “el gallo y ahí lo soltó arriba del cerco y el coyote se fue. Socorro agarró el gallo y lo dejó ahí y da para acá me lo llevo y ella siguió caminando y cuando se arrendó llegó por el gallo ya no estaba, el coyote se arrendó”.

Socorro: “No.. los coyotes son muy vivos muy astutos”.

Victoriano: “la cuidó no se iba retirar vino el gallo, el coyote por el gallo y cuando Socorro se regresó, ya el gallo no estaba, ya el coyote se lo había llevado”. (Victoriano Molina López, jueves 13 de abril del 2017)

En la hacienda de las Cieneguitas platicamos con el vaquero Ricardo, quien lleva 15 años trabajando ahí. Él nos contó que los venenos los ponen en las lomas, lejos del agua para que no se mueran las vacas. “Los coyotes son muchos, son plagas son como moscas. No los puedes acabar más bien los asustas, uno los manda a otro lado. Les ponen veneno o los matan con rifle” (miércoles 12 de abril 2017).

Una señora embarazada de Santa Ana, así se expresó de los coyotes: “aquí hay muchos coyotes; les dan vueltas para ver que no haya y sí hay los espantan, solo viendo que ahí hay hombres se espantan. No son bravos con los humanos” (23 de marzo 2017).

Melchor agregó: “a veces les ponían veneno, pero no es tan bueno pues donde lo ponen puede agarrar a otros animales y matarlos” (Melchor, 23 de marzo 2017).

También en esta misma localidad hablamos con Cruz Soto Mendoza, comisario ejidal, quien dijo:

El tiempo de la aparición es abril- mayo, que es cuando las coyotas están paridas. La coyota es la que más le pega a las crías. Uno sólo no le hace nada a la vaca. Cuando le pegan a la cría es que hay dos o tres coyotes pues cuando hay uno solo no pueden con la vaca. Uno le llega, por un lado, la vaca se va por el coyote y el otro le quita al becerro y se lo lleva. El animal trata de llevarle comida a las crías. Cuando van atacar van en pareja coyota y coyote. El modo de llevarle comida a los coyotes no es arrastrando, se lo comen ellos y se lo van y vomitan a las crías para que se las puedan comer. La coyota es la más brava. En todo el año se ven coyotes, pero más en abril mayo que es cuando la coyota está parida. También es muy común cuando está recién parida la vaca, pues se defiende menos la vaca y se pierden más crías por el coyote. Está más débil la vaca (Cruz Soto, 27 de febrero 2019).

#### Cruz agregó:

el coyote se guía por el aura del ave de rapiña. El zopilote le da la señal donde está la carne, el animal muerto o está pariendo la vaca. El coyote se guía del zopilote para ir a comer. El zopilote es el que ve primero donde hay sangre, donde hay carne o donde hay una vaca pariendo. Les gusta mucho las gallinas, es la comida preferida de los coyotes (Cruz Soto, 27 de febrero 2019).

A su vez, comentó sobre el promedio de vida de estos animales; sin estar seguro, cree que debe ser muy parecida a la de los perros 20-25 años aproximadamente. “Se hacen viejitos y se enferman” (Cruz, 27 de febrero 2019).

Además de la política pública ambiental desarrollada con el programa de erradicación del lobo y el coyote se suma la actividad de los tramperos. Se destaca a Rubén Parra quien murió durante una de mis temporadas de trabajo de campo (diciembre 2017), por lo que dedicó a su memoria y legado los siguientes párrafos de este apartado.

En la Unión platicamos con dos rancheros: Basilio Olivas (papá) y Francisco Olivas (hijo), quienes se presentaron como ganaderos productores que criaban ganado para la venta y para el consumo local. El becerro se vende a 72 pesos el kilo, el becerrito puede pesar de 120 kilos, mientras que una vaca grande se vende a 20 pesos el kilo. El coyote es el enemigo a vencer pues se come a los becerros y a las gallinas. A veces sólo alcanzan a morder al coyote. En esos casos lo curan con un antibiótico que se llama matares (un spray morado cicatrizante).

Nos enseñaron una de las trampas que usan para matarlos (dos fierros que se abren y se cierran apretando). Los lugareños usan diversos tipos de trampas contra los depredadores (ver figura 32).



Figura 53: Trampa para coyotes de Cruz Soto, febrero 2019

En Santa Ana, Gisela -esposa del presidente seccional- nos explicó que “la trampa consiste en dos fierros que se abren, las ponen escondidas, pasa el animal, aprieta algo que hace que se cierre la trampa y agarra su patita. La trampa está amarrada a un árbol y a veces se mueren o se quedan ahí agarrados, llega la persona y los mata” (Gisela, 23 de marzo 2017).

Asimismo, Cruz Soto comisario ejidal de Santa Ana nos compartió su experiencia de trampear a los coyotes:

El coyote donde vive no hace daño, se va a otro lado a traer comida. Él vive en toseros o guaridas que es un agujero que está comunicado como túnel que sale a otra parte. Cuando uno ve el agujero está la entrada y puede salir por el otro lado o por allí. El modo de sacarlo es poniéndole humo para que se vaya el humo para adentro y salgan los coyotes. También les pongo trampas (Cruz, 27 de febrero 2019).

Por su parte, en la cabecera municipal de Borja, José Tomas Parra, esto nos contó:

La del zorrillo es una de fierro como una puertita que pisa y se cierra y agarra su patita y tiene una tira que va de la puerta adonde pisa. Los zorrillos se comen los huevos que ponen las gallinas, por más que éstas tratan de defenderse. Las que usan para atrapar coyotes son muchas. Hacen un agujero ponen la trampa que es de fierro y lo tapan con algo plano y le ponen encima comida. El coyote va a buscar la comida, pisa ahí y le agarra su patita, pero es necesario ponerle una cuerda a la trampa para detenerlo, pues trata de zafarse; se mueve

con todo y trampa, pero va dejando rastro y es cuando uno lo sigue y lo agarra (José Tomás Parra, 22 de marzo 2017).

Victoriano nos confesó que había muy buenos hombres cazadores de lobos:

Aprendieron muy bien a trampearlos, los agarraban con trampas. Sabían muy bien como ... conocían las veredas por donde caminaban los lobos y ponían la trampa por la vereda por donde caminaban o a un ladito y ponían la trampa y le enterraban con basura, pero el lobo, a le ponían algo a la trampa como carne, pero los lobos tenían muy buen olfato desde lejos olfateaban la carne y cuando ya había cerquita, que ahí iban, que llegaban le quitaban la basura con las manos y le tocaban la trampa y caían.

A los lobos yo no sé, no sé qué les pondrían a las trampas, pero a los coyotes no les ponían comida yo creo no. Le ponían a la trampa, no no, a la trampa le rociaban ahí, enterraban la trampa, le echaban basura y le echaban orines de los otros coyotes, agarraban orines de coyote y le echaban ahí un poquito donde ponían la trampa. Y ya ve, los coyotes pues eran como los perros, un perro se orina dónde está un poste y se va y viene otro perro y olfatea el orín donde se orinó el otro perro y ahí vienen y se orinan ellos también; así los coyotes olfatean el orín y se vienen y le escarban a la basura donde hay el orín, desde muy lejos olfatean el orín. Pero también el cazador sabía las veredas por donde caminaban los coyotes y al escarbar la basura la tocaban la trampa y caían (Victoriano Molina López, jueves 13 de abril del 2017).

Victoriano nos habló de un señor que trampeaba muchos coyotes y que sigue vivo: “ahí está un señor trampeador, había algunos, pero que trampeaban muchos coyotes ahí está un señor, se llama Rubén Parra”.

Para nuestra fortuna, tuvimos el agrado de entrevistar a Rubén Parra<sup>51</sup>, quien nos explicó cómo trampeaba a los leones, lobos, coyotes y osos:

Era un hoyo del tamaño de la trampa que lo ponía en medio de la vereda, entonces el animal por la noche trafica mucho por las veredas llegaba todo lo que fuera, llegaba y metía una mano en la trampa y a volar con todo y trampa con unos picos la trampa en cuanto agarraba un palo, le hacía radiar muchos palos; el palo que truncaba la trampa lo tumbaba, del tamaño que estuviera el palo. ¿Sabe que es una viga? Una viga viene siendo un pino que creció para arriba y es una viga que poníamos nosotros aquí, entonces esa viga se enganchaba en los picos que traía la trampa y seguía el animal y seguía entrapado de aquí hasta que se le acababa poco la fuerza, pero arrastraba unos palos que ni se imagina usted bien el león, el lobo también, sí el lobo también es fuerte, también hacia la misma caía y agarraba rumbo hasta donde se entrapaba con los picos (Rubén Parra, jueves 13 de abril del 2017).

De los coyotes dijo que eran más débiles y que tenían menos fuerza que el león. También nos compartió información muy interesante e importante sobre el tiempo de crianza de estos animales:

Del 15 de abril al 15 de mayo es la aparición de ese animal, ahí tiene sus crías, cría hasta

---

<sup>51</sup> Rubén falleció en diciembre del 2017, pero por fortuna tuvimos la oportunidad de conocerlo y entrevistarlo en Semana Santa del 2017 en la primera temporada de trabajo de campo.

9 días hijos cada coyota y del lobo también pasa lo mismo y en el león no más dos, pues son muy bravos, no más pensar que son muy bravos en la chichi le hacen garras ellos mismo queriendo sacar leche por eso no todos se agarraban, ya la que tenía cuatro ya era mucho, no más dos o tres se lo agarraban. El coyote los 9 días que tiene son los mismo que cría la coyota. Son animales que trafican mucho, cuando no le llevan una cosa le llevan otra. Todo el día les acarrea comida la coyota a los coyotitos. Pues también dejan de mamar y se le acaba la leche tiene que acarrear la gallina para arriba o de lo que sea. Aquí entran en la casa yo los he agarrado. Entran a llevarse la gallina a llevarse el marranito chiquito también arrear con él hasta llevárselo hasta donde está el agujero, porque hacen un agujero para criar su cría dentro de la tierra. (Rubén Parra, jueves 13 de abril del 2017).

Rubén nos explicó que el agujero tiene el espacio suficiente para poder criar a los coyotitos

y en donde el coyote tiende a quedarse delgadito; sin embargo, por fuera es chiquito. El coyote extiende las manos primero para adentro, se va raspando hasta que entra al nido y en el nido es ahí donde tiene la cría, alrededor está amplio, puede dar vueltas de aquí para allá y de allá para acá. El león tiene otra cosa, ese busca puro peñascales para tener la cría debajo de las lajas, debajo de los puros peñascales, ahí tiene la cría debajo de las peñas” (Rubén Parra, jueves 13 de abril del 2017).

También el lobo cría sólo en los pedregales para proteger del agua al animalito. Nos dijo que estos animales paren sólo una vez al año. Los lobos y coyotes tienen de 9 a 10 crías, mientras que el león y el oso no más de dos; el león puede tener hasta cuatro, pero rara vez cría a los cuatro, pues se le mueren. Como bien apunta el trampero se mueren por la culpa de ellos mismos “se querían mochar la, y se sentían mucho y así los dejaban morir de hambre y si no podían comer en el día, no podían comer, ahí tenían que se les morían pues le faltaba la leche y ya no podían darle la leche porque la cría se las mordía, ya no dejaban que mamaran porque les dolía. Todo animal tiene sus reglas” (Rubén Parra, jueves 13 de abril del 2017). Según Rubén los lobos, coyotes y los osos tienen crías en esta época del año, por lo que el mejor tiempo para ir a cazarlos es entre el 15 de abril y el 15 de mayo. Enfatizó que conocía muy bien donde se encontraban las crías. Conocimiento que tiene debido a que desde muy temprano se iba a buscarlos. Se iba arriba de los cerros para desde allí seguir la ruta que llevaba el animal.

Antes había gran cantidad de lobos, que venían y bajaban al pueblo de San Francisco de Borja en donde los mataban, puesto que a pesar de que en ese tiempo casi no le pegaban al ganado, sí le daban en cambio a los burros. Ya no quedan lobos ni osos, pero en otros partes puede haber pocos. Ya aquí ya no se nota que dañen. Aquí no más el coyote y león es el que está dañando (jueves 13 de abril del 2017).

Rubén platicó que tuvieron que matarlos poco a poco porque se comían a muchos becerros. La trampa a medio enterrar la ponen en la vereda que camina el animal; encima colocan un

papel, que con los fierros toma la forma de una sartén en la que echan la tierra y la cubren para que no se vean el fierro ni el papel, pues de lo contrario no pasa el animal por ahí. Para saber el tipo de trampa que se debe utilizar para matar a un determinado animal hay que checar el número que aparece en la placa. Cada trampa tiene su numeración, la de los leones es una y la de lobos y coyotes es otra. De seis para arriba es para atrapar coyote o lobos; y de ocho en adelante es para los leones u otra clase más grande de animales que por el tamaño de su pata pudiera ser una mula o una vaca. Las trampas las traía de Estados Unidos “me tendía a las ferreterías y todo lo que veía que desechaban ellas y cuando ya salía de bracero me traía mis tres cuatro trampas grandes, porque del tres había aquí. Yo me traía del seis para arriba” (jueves 13 de abril del 2017).

El performance del paisaje ha sido entendido o descrito como el escenario y actores que son modificados y, a la vez, modifican. Son haceres o acciones que se insertan dentro del paisaje, es decir, unidad viva, en constante acción, hacer y movimiento.

Como se ha podido advertir en este performance del paisaje inter-especies de San Francisco de Borja existen muchas dimensiones ontológicas de la naturaleza, formas culturalmente específicas de entender los fenómenos pertenecientes a la naturaleza o maneras de ser entre las muchas que organizan y construyen en forma particular un mundo. Sin embargo, es a través del acto performativo (actividad ganadera, danzas, surtas de rodeo) como se gestan las interacciones inter- especie y es ahí donde las ontologías se resignifican para fluir en la representación, encuentro, diálogo y convivencia. De ahí que el performance del paisaje es sociabilidad.

Internarme en el universo de las relaciones ser humano – animal, animal-humano y animal - animal permitió entender aspectos de la cultura que dan cuenta de estas identidades particulares y diferenciadas. Producto de ello fue el estudio de las interacciones humano-animal: coyotes, *rarámuri* y rancheros en San Francisco de Borja y áreas colindantes. En dicho apartado explicamos que para los rancheros el coyote es el enemigo a vencer pues se roba las gallinas o los becerros para comérselos, lo que afecta su economía y patrimonio; en tanto que los *rarámuri* a pesar de que el coyote fue creado por el Diablo -hermano de Dios padre *Onorúame*- por lo que es un animal impuro que perjudica a los humanos, lo respetan pues es considerado como otra persona que posee almas, es un ser vivo con el que interactúan desde la reciprocidad, sobre la que se funda no sólo la existencia de los *rarámuri* y los

animales, sino también la persistencia misma de este mundo.

El paisaje, impregnado de acciones pasadas, desempeña un papel primordial en la creación de ese universo histórico que incluye un pasado poblado por entidades ancestrales y espirituales que forman parte de las mitologías y sirven para construir una idiosincrasia, una relación propia con los seres no humanos.

Las relaciones de los *rarámuri* con las diferentes agencias del paisaje son de reciprocidad. Con ellas dan sentido y significado a las cosas como parte de un proceso simbólico mediante el cual la conciencia humana convierte la realidad física del entorno natural en una forma inteligible y socializada. Dicho de otra manera, todos estos actores sean humanos o no humanos son tratados como personas.

Definir persona es marcar una distinción entre el pasado y el presente, el mundo occidental y el no occidental, lo primitivo y lo moderno, la comunidad y el individuo. La persona en su concepción más antigua es una cosa que puede ser un objeto, un animal, una planta, un árbol, un manantial, un río, un cerro o un ser humano. La distinción entre persona y cosa pertenece a la sociedad moderna. Desde la filosofía lingüística (semántica y pragmática), Paul Ricoeur propone dos enfoques para explicar el concepto de persona: referencia identificante y autodesignación. La primera nos remite a un estadio elemental: identificar algo es poder dar a conocer a los demás, dentro de una gama de cosas particulares del mismo tipo, aquella de la que tenemos intención de hablar. Aquí, acota Ricoeur (2006), la persona “es una de las <cosas> de las que hablamos, más que un sujeto que habla” (p. 6). Se dice de persona “al hablar de las entidades que componen el mundo. Hablamos de ellas como de <cosas> de un tipo particular” (p. 7). Esto conduce a que son las personas las que poseen un cuerpo; por lo tanto, son ellos los que son identificables y reidentificables como los mismos (mismidad).

Ricoeur afirma que “no hay al principio un yo solo; la atribución a otro es tan primitiva como la atribución a sí mismo. No puedo hablar de modo significativo de mis pensamientos, si no puedo, a la vez, atribuirlos potencialmente a otro distinto de mí” (2006, p. 15). En este sentido el animal se percibe como hombre y al ser humano como animal; mientras que el ser humano se ve como hombre y al animal como animal. Pues ambos hacen cosas similares para subsistir, uno ve al otro a partir de lo que es y hace. El acto de nombrar, identificar, ordenar implica interactuar y comprender el mundo. Uno conoce y se relaciona con el mundo por medio de aquellas cosas que lo refieren o lo reflejan. Al respecto Levi-Strauss dice: “en todas

las regiones del mundo, se podría inferir de buen grado que las especies animales y vegetales no son conocidas más que porque son útiles, sino que se les declara útiles o interesantes porque primero se las conoce” (Levi-Strauss, p. 24).

Para cerrar este último capítulo tomamos esta frase del etnólogo francés: “Toda clasificación es superior al caos; y aun una clasificación al nivel de las propiedades sensibles es una etapa hacia un orden racional” (Levi Strauss, p. 33).

## CONSIDERACIONES FINALES

La imposibilidad de llegar a conclusiones definitivas en trabajos de esta índole se debe en parte, a que el estudio de las sociedades humanas en el presente implica el reconocimiento de la singularidad de las perspectivas de las diversas especies sean humanas o no humanas en su habitar el mundo. Para Tim Ingold (2011) la percepción y la acción son comunes a todos los organismos que habitan el entorno, lo que indica que son posibles otras fuentes de sentido más allá o más acá de la Cultura. De ahí el énfasis en poner atención en la equivalencia entre la acción humana y la de los demás seres que habitan el mundo; es decir, una ontología relacional y simétrica entre los humanos y los no humanos en el mundo. Para ello sugiere que los antropólogos adopten una “perspectiva de habitación” o “*dwelling perspective*”, lo que “implica poner en juego el conocimiento surgido de la experiencia inmediata, privilegiando la comprensión que las personas derivan de su implicación vivida y diaria en el mundo” (1993, p. 1).

En este sentido no se puede hablar propiamente de conclusiones, se trata más bien de consideraciones finales, de ideas provisionales, susceptibles de ser modificadas o ampliadas, pero que bien pueden proyectar una luz para futuras reflexiones, pues como bien diría Tim Ingold yo misma fui participe del acto de habitar.

Con estas aclaraciones queda patente que la investigación tuvo que revestir desde su génesis modalidades de carácter heurístico, que han sido el punto de arranque para descubrir hechos, procesos, acciones, actividades, interacciones, actores, cosmologías que refieren a distintas ontologías -formas de hacer mundos- y que constituyen el performance del paisaje inter étnico e inter-especie de San Francisco de Borja Chihuahua.

Retomando a José Sanchez “La experiencia ética acontece en un espacio de libertad, de relaciones libres y, por otra parte, de relaciones igualitarias: una relación en la que yo reconozco al otro como igual a mí, compartiendo algo que en el pasado definimos como humano y que ya no resulta tan fácil definir. Y es que ahora que hemos borrado las diferencias entre lo humano y lo animal, entre lo animal y lo inerte, entre la inteligencia orgánica y la computacional” (2013, p 12) ¿cómo abstraer un modo de vida particular sin caer en vicios de mi propia ontología?

Las categorías de paisaje y performance resultaron ser más útiles o adecuada para abarcar todos aquellos fenómenos que estudio en esta tesis porque permiten ubicar a todos estos fenómenos de una misma naturaleza a pesar de sus singularidades o bien particularidades culturales puesto que todos son partes de un performance.

El etnógrafo o el antropólogo si bien es un espectador, no es un espectador pasivo como podría serlo en una puesta en escena. Su presencia de un modo u otro resulta interactiva y, es por lo tanto, como lo señala Wagner (2019) aquel para quien los nativos inventan una cultura para ser descrita por el etnógrafo. De ahí que siguiendo a Wagner y a Taylor podemos decir que todos somos antropólogos.

Cabe aclarar que ese andar y habitar nos llevó a crear e introducir tres nuevas categorías: paisaje inter étnico e inter-especie, performance de producción y performance del paisaje.

A modo de consideración general diremos que el estudio del performance del paisaje inter étnico e inter-especies de San Francisco de Borja, Chihuahua nos ha llevado al siguiente planteamiento: el paisaje en sus distintas escalas son el escenario, quienes lo habitan son sus actores y las interacciones en el presente y pasado son el guion, es decir el performance.

Por consiguiente, el punto de unión de los diferentes capítulos se encuentra, por una parte, en el paisaje y el performance y, por la otra, en las relaciones entre diferentes actores humanos y no humanos.

En el primer capítulo presenté una propuesta teórica sobre el paisaje y el performance en San Francisco de Borja, el cual se desprende de los testimonios y de la etnografía que a su vez me llevaron a formular siete preguntas que se convirtieron en el eje y guía de esta investigación. Las preguntas se retomarán más adelante.

En el segundo capítulo se pudo advertir como el paisaje tiene varias escalas. Una marcada por lo étnico y otra delimitada por lo geográfico que va de lo doméstico, plasmado en la descripción de las casas y los barrios, a las localidades, el municipio y la región. Dentro de esas mismas geografías encontramos la otra faceta, que he denominado “performance”, aquella que nos remite a la actuación, la teatralidad, donde el paisaje en sus distintas escalas son el escenario y sus actores los habitantes de San Francisco de Borja. Dadas las características inherentes en cada uno de estos niveles, cualquiera que se elija constituye un reflejo fidedigno de todas las demás.

Una de estas escalas es la casa, que, desde la óptica occidental de los rancheros y cristianos americanos, es concebida como un puente o lugar que constituye una dialéctica de descuartizamiento, marcación, separación y oposición: masculino–femenino, abierto-cerrado, afuera-adentro, público-privado, lo que está en boca de todos y lo íntimo. Los valores de intimidad del espacio interior –la casa- el ser amparado sensibiliza los límites de su albergue. Habita la casa en su realidad y en su virtualidad. La casa funge como resguardo, depósito de sus recuerdos y memoria (Bachelard, 1975). El pasado, el presente y el futuro dan a la casa dinamismos diferentes que en algunas ocasiones pueden ser contrastantes u opuestos.

Para los *rarámuri*, la casa es un lugar que forma parte de un paisaje natural habitado y que, al igual, que la noción de frontera es un puente, una continuidad, la unión de ese entramado de relaciones recíprocas con distintos seres humanos y no humanos; que se hace evidente en la práctica del andar, vivir, habitar y trabajar.

En el tercer capítulo se advierte que San Francisco de Borja ha fungido como una frontera, lugar de entrada y de transición hacia otras regiones tanto en términos históricos, culturales, como ecológicos.

En un sentido histórico el paisaje de San Francisco de Borja nos remite a distintas temporalidades del paisaje de tareas:

- a) Tres momentos del Camino Real de Tierra Adentro (misiones jesuitas, haciendas y actividades revolucionarias)
- b) Llegada de los americanos (menonitas) una primera familia en los últimos días del mes de octubre de 1985 y una segunda tres años después, en 1988.
- c) Tres etapas de la construcción de la carretera (El Mirador - Borja en 1989-90; en 2004, Borja - Nonoava y en 2010, Nonoava - Guachochi), según nos lo refirió el Ingeniero Arturo Mendoza, presidente municipal entre 2004 y 2007, y actual presidente del DIF municipal.

Todo lo mencionado en este capítulo, incluido muy especialmente los testimonios de los lugareños, constituye un elemento más, y muy eficaz, de lo que se entiende por temporalidad del paisaje. De la misma forma que vimos que el paisaje per se es una colección de rasgos relacionados –estaciones con marcas y representaciones pictóricas-; el paisaje de actividades es una colección de actividades relacionadas con: agricultura, religión, ganadería, minería; misiones, fundaciones de pueblos, haciendas e incidentes revolucionarios, carretera. Así

mismo pudimos observar que todo este pasado del paisaje está constituido de intercambios, interacciones y tensiones entre distintos grupos.

De ahí que el paisaje funja como un retrato social vivo de una sociedad en la que interactúan *rarámuri*, vaqueros, rancheros y menonitas. En algunos momentos se aíslan, en otros se confrontan y al final terminan interactuando e intercambiando actividades, costumbres o productos.

Desde la perspectiva de habitación que adoptamos del antropólogo británico Tim Ingold el paisaje -en este caso el Camino real de Tierra Adentro- se constituye como un registro-testimonio duradero de las vidas y las actividades de los grupos: *rarámuri*, vaqueros, rancheros, apaches y menonitas; personas que habitaron en el mismo y que al hacerlo dejaron en él algo de sí mismos. Percibir el Camino Real es, por lo tanto, un acto de rememoración, recordar y mantenerse vinculados con un ambiente que está impregnado del pasado.

También se observó a través de las temporalidades del paisaje de actividades como se fue configurando la frontera del ramal del Camino Real de Tierra Adentro que pasaba por San Francisco de Borja, idea no del todo errónea pues figura como un lugar de interacciones desde el siglo XVII; enclaves situados en una región donde de inicio los indios no estaban pacificados. Sin embargo, después de una serie de rebeliones tarahumaras vemos como las estancias, misiones y haciendas incorporan a las tareas cotidianas a los *rarámuri* quienes hasta donde sus creencias, cosmovisión y posibilidades se los permitieron acabaron aceptando y adoptando ciertas celebraciones católicas, participar en los jaripeos y coleaderos, trabajar como jornaleros o en la pizca de manzana y de nuez y estar inscritos en los distintos programas sociales introducidos por el Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCIT) y continuados por otros organismos e instituciones estatales y municipales hasta el día de hoy, enfocados en la asistencia médica, fomento a la educación, atención a asuntos agrarios y de justicia, promoción económica, entrega de víveres, especies o semillas.

Además, las temporalidades del paisaje de actividades: las Haciendas nos transportaron a un trabajo en progreso donde el espacio es colonizado por formas parceladas, medibles, cuantificables y vendibles. Aquí se vio como el paisaje se volvió un espacio abstracto, matemático y, a la vez, instrumental; que transitó de un espacio previo histórico-religioso-económico, sin desaparecer del todo a un espacio nuevo diferencial, que está engendrándose en su interior y que no termina de desplegarse.

Asimismo, en las temporalidades del paisaje de actividades de las Haciendas pudimos observar cómo hay familias relacionadas con determinadas haciendas y lugares, lo que permitió construir genealogías de parentesco e historias vivas de los que fueron sus propietarios: Torres, Parra, Estrada, Meléndez, Pérez, Alejo Chavira; lo cual representa el rescate de la relación entre la gente y los espacios de memoria.

La cueva o cuevas donde Pancho Villa se escondió cuando venía huyendo de la expedición punitiva son otro ejemplo claro del paisaje como sitio de construcción de memoria e identidad de los rancheros. Mientras que en la mayor parte de la República Mexicana (sur y centro del país) Villa es considerado como uno de los héroes o caudillos revolucionarios más importantes; en San Francisco de Borja, Chihuahua su personalidad es un tanto controversial y polémica, puesto que mientras unos lo aman otros lo odian a muerte debido a su fama de ser un mujeriego, de robarse gallinas, especies y todo lo que le era útil y estaba a su alcance. Muchas historias se desprenden de las visitas que hacía Villa a Borja y que forman parte de la memoria colectiva de los rancheros. También se pudo apreciar en el pasado del paisaje de actividades revolucionaria que fue un tiempo caótico marcado por la lucha revolucionaria y en el que surgieron enfrentamientos nuevos entre abigeos –personas que se les contrataban para robar ganado y falsificar firmas- y los reservistas – policía secreta que trabajaba para el gobierno resguardando el orden cuando se celebraban los bailes y en apresar a los abigeos. A raíz de esto varias historias relacionadas con lugares (Franco y Santa Rosa) se desprenden. De ahí el vínculo y relación estrecha entre paisaje, memoria y lugar.

Además, se pudo apreciar a través de las temporalidades del paisaje de actividades como la carretera es un elemento disruptivo, pero es a la vez la vía de acceso para y hacia los programas de políticas públicas. Lo ha sido en la medida que ha permitido alcanzar a estas localidades más alejadas y que su población ha logrado acceder a sus beneficios al poder trasladarse con facilidad hacia Borja.

Por su parte, en el cuarto capítulo, se advirtió que existen dos performances de producción, es decir, modos de relaciones diferentes: una forma que combina el pastoreo con la ganadería en una pequeña escala que es el intercambio y que está dirigida al autoconsumo y a la sobrevivencia de los *rarámuri* y la ganadería practicada por rancheros y americanos cristianos (menonitas).

A partir de los performances de producción las relaciones de los diferentes actores con el

paisaje pueden entenderse de la siguiente manera:

Lo que caracteriza a los indígenas es su manera de intercambio con el paisaje que también se puede entender como lo hemos dicho anteriormente relaciones interétnicas pues todos los componentes de ese paisaje son vistos como personas.

El prestigio se obtiene por la cantidad de ganado que se posee y por la probabilidad de apoyar a la comunidad en la productividad agrícola y pecuaria. En otras palabras, esto es la reciprocidad y la redistribución: la producción de valor en las relaciones de intercambio.

Mientras la producción del valor de los *rarámuri* se obtiene mediante dos formas de intercambio: la reciprocidad y la redistribución; la de los americanos cristianos, rancheros y ganaderos es la de mercado, en donde la base de la economía es la acumulación de capital, riquezas. Por su parte, los vaqueros establecen su relación mediante un jornal o bien por alimento o un techo para dormir.

La interacción humano-animal se da en los *rarámuri* en las relaciones de intercambio de reciprocidad y redistribución tanto dentro del grupo como hacia los de afuera, los extraños, extranjeros o *chabochis*. El fenómeno se debe a las características culturales de movilidad y de la necesidad de contar con ayuda en algunos casos para solucionar los problemas: el *Kórima*.

La relación de los vaqueros con los animales es meramente laboral, de protección y cuidado, de preservar un legado, el patrimonio de sus jefes, los rancheros, quienes remuneran sus servicios en forma miserable.

Los rancheros, la Asociación Ganadera de San Francisco de Borja y la Unión Regional de Ganadería de Chihuahua contemplan al animal, al ganado en general como un objeto, una mercancía. Su interés se enfoca hacia la acumulación de riqueza de capital lo que conlleva a concebir el ganado como patrimonio del estado.

Si bien los espacios de políticas públicas revelan la presencia de las instituciones, el papel desempeñado por los mediadores políticos, el funcionamiento del Estado en la resolución de conflictos locales, el performance de Estado o el conjunto de prácticas de representación y de interpretación mediante las cuales se elabora la idea de Estado; son a su vez un escenario propicio para ver el paisaje de las relaciones interétnicas pues es a través de estas manifestaciones del Estado que surgen dinámicas, prácticas e interacciones entre los distintos actores y grupos.

En las distintas reuniones que asistí se trataron asuntos referentes a los recursos, proyectos, programas o apoyos que la Presidencia Municipal ha gestionado con el Gobierno del Estado o aquellos que vienen por orden federal. Además, se advirtió que las reuniones como espacios creativos es donde formas alternativas de acción social, económica y política son instituidas. Asimismo, no en todos los escenarios de políticas públicas están presentes los *rarámuri* y los menonitas pues su participación se da en la medida de su conveniencia e interés o a la manera de que sus tradiciones y posibilidades se los permitan.

De ahí que el paisaje es visto como un producto social y político con determinadas representaciones, prácticas, transformaciones, relaciones interétnicas y migración que constituyen el progreso, desarrollo y la modernidad del municipio de San Francisco de Borja. La labor de la presidencia municipal –el Estado como proveedor de servicios- se ha centrado en las comunicaciones, educación, salud, economía, atención de los asuntos ganaderos y de justicia, en la integración y buena convivencia entre los distintos grupos sociales.

En el quinto capítulo se pudo apreciar como el performance ritual *rarámuri* está constituido por la mimesis, presencia, secuencia y representación de seres míticos y de animales. También advertimos que las danzas de matachines y el *Yúmare-Tutuguri* están profundamente ligados a la conservación de la identidad y de las tradiciones de los *rarámuri*. Los *rarámuri* danzan para vivir, pero también viven para danzar (Velasco, 1987).

Los matachines dividen su tiempo entre las fiestas en los ranchos y en el templo. Cuando bailan en los ranchos, apoyan, coreológicamente hablando, a la otra danza importante que es el *Yúmare-Tutuguri*, que por lo general se ejecuta para pedir o agradecer algún favor a la virgen, a Dios o a *Onorúame* para prevenir algún desastre. En ambos casos los matachines se revelan como una suerte de danzantes sagrados que a través de su oración llevan a la virgen, a Dios o a *Onorúame* el agradecimiento de la comunidad o del individuo (Bonfiglioli, 1996: 281).

De ahí que la fiesta constituya el centro de toda la vida de los *rarámuri*, la manera en cómo ellos se relacionan con los demás, interactúan, ordenan y participan en la lucha entre el bien y el mal. La interacción con los seres míticos y los animales es de reciprocidad pues juntos se ayudan entre sí y a *Onorúame*; pero también estas interacciones están muy vinculadas con la lluvia, que es el componente más importante para que la vida pueda darse y preservarse.

En el acto y las secuencias de representar a diversos entes acuáticos, animales en las danzas se aprecia el drama social que se manifiesta en la concepción de los *rarámuri* sobre sus dos principios cósmicos: uno que ordena y otro que subvierte o produce el caos; así como una negociación entre el presente, el futuro y el pasado, entre el aquí y el más allá, no sólo en relación con las técnicas actuales o las fuerzas sobrenaturales, sino con los valores sociales, religiosos y políticos. El mundo está conformado por presencias.

La relación entre las danzas y la lluvia se significan en el fenómeno de la temporalidad: el *yumare* representa el inicio del ciclo agrícola (petición de lluvia), en tanto que la danza de los matachines está vinculada con el cierre de ese ciclo y con la natividad (Velasco, 1987).

Los animales y los distintos seres o entes protagonizan el ciclo con sus puntuales representaciones.

En el performance de los jaripeos, los rancheros, vaqueros y ganaderos a partir de simulaciones y repeticiones nos revelan sus destrezas y habilidades en el arte del manejo de los animales en el campo. Es aquí donde el juego, lo lúdico y el “cómo sí” nos proporcionan el matiz y las presencias de este arte-ritual de las surtas del rodeo.

El performance del paisaje en este trabajo ha sido entendido o descrito como el escenario y actores que son modificados y, a la vez, modifican. Son haceres o acciones que se insertan dentro del paisaje, es decir, unidad viva, en constante acción, hacer y movimiento.

En el sexto y último capítulo se advirtió como el entramado de relaciones que se establece entre los actores humanos como no humanos (animales), cada grupo (especie) hace mundos que se traslapan entre sí, dando forma al paisaje. Sin embargo, es a través de un nuevo acto performativo (actividad ganadera, danzas, surtas de rodeo) como se gestan las interacciones inter- especie y es ahí donde las ontologías se resignifican para fluir en la representación, encuentro, diálogo y convivencia. De ahí que el performance del paisaje es sociabilidad.

Procedo, ahora sí, al desarrollo de respuestas a las siete preguntas formuladas en el primer capítulo.

### **1. ¿En qué medida el paisaje vincula a las relaciones interétnicas e inter-especies?**

El paisaje es el escenario, la unidad relacional coherente de lo visible, una constante; y es también mutable pues modifica a la cultura, al tiempo que es modificada por ésta. Aún, cuando más de un grupo étnico y especies interactúen con el paisaje, éste no cambia; varía, pero es el mismo, aunque las tareas o funciones lo modifiquen. El paisaje es historia,

narración, temporalidad y recuerdo; no es homogéneo ni antropocéntrico es plural y manifiesta una sociabilidad.

Por su parte, existe una dimensión diacrónica en estas relaciones interétnicas e inter-especie que permiten comprender a las acciones como ocurren en el presente, es decir en su dimensión sincrónica.

Derivado de esta pregunta inicial formulada en el presente etnográfico que describe mi trabajo a partir de los testimonios surgieron otras preguntas que pueden ser clasificadas algunas de ellas como secundarias, pero otras se encuentran a un mismo nivel.

**2. ¿En qué medida podemos considerar, por una parte, a los *rarámuri* y, por la otra, a los rancheros mestizos, como descendientes de los grupos humanos que habitaron esta región tras la llegada de los europeos?**

Al recorrer las temporalidades del paisaje de tareas observamos que los *rarámuri*, son los originarios de este lugar y desde antes de la llegada de los españoles ellos ya practicaban la agricultura, la caza y la recolección. También se ha podido constatar a través de las distintas temporalidades del paisaje de actividades que la mayoría de ellos eran agricultores, pastores de ganado caprino y vacuno, artesanos y jornaleros. Algunos hombres producen instrumentos musicales, herramientas de trabajo y otros utensilios de madera, mientras que algunas mujeres fabrican cestos, ollas y ropa, cobijas, etcétera, a base de palmilla, barro e hilos o lana. En épocas previas a la siembra y la cosecha, hay quienes se emplean en la pizca de manzana, tomate o nuez en ranchos mestizos, en la construcción de viviendas, cercos y hasta traductores o empleadas domésticas.

Además, las temporalidades del paisaje mostraron que en el ámbito económico comparten características propias de los grupos cazadores recolectores, rasgos que, hasta épocas recientes se mantienen presentes entre ellos. Una de estas prácticas, o estrategia de subsistencia, la constituye la movilidad; es decir, la condición de trashumancia. Este rasgo del pasado remoto no es, sin embargo, uno que haya desaparecido del todo; precisamente una de las dificultades que fueron enfrentadas durante el desarrollo del trabajo en campo, lo constituye justamente la gran movilidad de este grupo. A pesar de que mantienen fuerte su creencia en *Onorúame*, el que “dicen es padre” y que está asociado con el sol y *Eyerúame* la que “dicen es madre”, asociada con la luna; ellos adoptaron algunas celebraciones católicas

como el 12 de diciembre, 6 de enero y semana santa, durante las cuales ejecutan danzas en las que destaca una “lucha” simbólica entre el bien y el mal.

Con respecto a los rancheros, las distintas temporalidades del paisaje de tareas del Camino Real de Tierra Adentro nos indican que muchos de ellos descienden de familias de medieros, como es el caso de Chelalu, pues tanto su padre como su abuelo trabajaron durante mucho tiempo en la Hacienda de las Cieneguitas. Tenemos a los vaqueros y a los dueños de las haciendas y ranchos dedicados a la agricultura y, principalmente, a la ganadería. También tenemos rancheros ejidatarios. De ahí que hay una jerarquía, tipo ideal de ser ranchero y que se identifica a partir de lo que poseen, unos más que otros. Además, tenemos rancheros convertidos a la religión cristiana de los menonitas americanos como es el caso de Cinthia Chávez, vecina de la Esperanza. Asimismo, rancheros casados con *rarámuri*. Por todo esto, la identidad ranchera se mueve en una especie de gradiente, distinción social y particularidad. Desde el siglo XVII como observamos en las distintas temporalidades del paisaje del Camino Real el mestizo ha adquirido gran importancia en la transformación del mundo *rarámuri* y, a la vez los *rarámuri* en las de los rancheros. La mayoría de la etnografía nos ha mostrado que tanto el *rarámuri* como el ranchero se han convertido en lo que son ese otro mediante el cual se construyen en oposición a ellos.

Seguido de lo anterior y dado que históricamente las adaptaciones de ambos grupos a un mismo entorno ecológico han seguido trayectorias distintas, es preciso conocer:

**3. ¿En qué medida estos grupos han incidido en la transformación del paisaje, tanto en términos ecológicos, como culturales?**

Siguiendo su posición de frontera cultural que posee una importante y considerable profundidad histórica y adaptaciones a diferentes escenarios ecológicos pudimos advertir, desde el pasado del paisaje de tareas hasta los momentos en que realizamos el trabajo de campo, la presencia de tres culturas o grupos étnicos que interactúan, intercambian y conviven en armonía y respetando hasta cierto punto sus tradiciones.

En cuanto a la posición de frontera ecológica pudimos advertir que tanto el Camino Real de Tierra Adentro como la carretera modificaron, moldearon y reconfiguraron el paisaje natural de San Francisco de Borja a partir de las distintas actividades desempeñadas (paisaje de tareas: agricultura y ganadería o performance de producción ganadero) por los pobladores, culturas o grupos étnicos.

Sin embargo, durante nuestro trabajo de campo nos tocó andar, conocer, vivir y habitar otro paisaje *per se* distinto al de las temporalidades del Camino Real y el de la carretera. Sin importar que son tres paisajes naturales diferentes, el táscate acompañado de los gatuños están presentes y son los principales actores que a pesar de su condición de seres no humanos habitan, se han adaptado a las condiciones climáticas y han reconfigurado el paisaje natural de San Francisco de Borja en la medida de crear un nuevo ecosistema que en voz de los especialistas se les ha llamado bosque de transición.

Y derivado de las anteriores preguntas surge la siguiente:

4. **¿Cuáles son los diferentes aspectos de la cultura que dan cuenta de estas identidades diferenciadas? Asimismo, es importante conocer si existen rasgos compartidos entre los diferentes grupos sociales que habitan en Borja.**

A partir de la ontología se determina las conductas y por lo tanto la manera de interactuar con y en el paisaje. La relación de individuos y grupos con las configuraciones regionales y el paisaje también tiene importantes efectos de perspectiva. Por una parte, se advierte que en San Francisco de Borja las relaciones entre los *rarámuri* y las diferentes agencias del paisaje son de reciprocidad; mientras que los vaqueros, rancheros y ganaderos sus relaciones son económicas, de dominio o meramente laborales. Sin embargo, a pesar de una base económica en relación con la utilización de los recursos o el uso del paisaje, esta se entrecruza, entrelaza continuamente con otros aspectos que dan significado a las cosas como parte de un proceso mediante el cual convierten y dominan el entorno natural, por ejemplo, controlan las adversidades y a los animales. Por lo tanto, el paisaje es visto desde una óptica capitalista. En el caso de los *rarámuri* con las relaciones recíprocas dan sentido y significado a las cosas como parte de un proceso simbólico mediante el cual la conciencia humana convierte la realidad física del entorno natural en una forma inteligible y socializada. El paisaje está impregnado de acciones pasadas, juega un papel importante en constituir un sentido de la historia y el pasado, está poblado por entidades ancestrales y espirituales, forma parte integrante de los sistemas mitológicos, se utiliza para definir su identidad y relación con todos aquellos seres no humanos. En cada grupo social las narrativas, historias, discursos e ideologías se crean y recrean mediante referencias a la afinidad especial que las personas tienen con un área de tierra, su topografía, aguas, rocas, lugares, caminos y límites.

Las relaciones inter-especie en los rarámuri es simétrica; mientras que la relación de los rancheros y menonés son asimétricas. En ambos casos estas parten de lo que he llamado ontología.

Un vínculo en común que tienen las mujeres independientemente al grupo social al que pertenecen es la permanencia o una mayor cercanía con el entorno doméstico. Esto no quiere decir que no trabajen o que no formen una parte importante de las actividades productivas. Las cristianas americanas (menonas) se quedan a cuidar la granja mientras que los hombres salen a trabajar. Las rarámuri se hacen cargo de la siembra (huerto), mientras salen a trabajar como jornaleros los hombres.

Una visión contrastante entre rarámuri y mestizos es el trabajo mientras que la mayoría de los mestizos, aunque poseen tierras, acusan la falta de oportunidades laborales; en cambio, los rarámuri encuentran en Borja la posibilidad de acceder a un trabajo

**5. ¿cómo es que tan disímiles perspectivas, fenómenos (haceres, tareas, actividades, modos de producción) se articulan entre sí dentro de un mismo escenario: el paisaje?**

Grupos, culturales distintos, especies diferentes, actividades y haceres contrastantes, pese a sus diferencias se articulan todas en un “algo armónico” dentro de un mismo escenario que es el paisaje. Todo es performático, pues como ya dije las tareas son entendidas como “acción” o “hacer” y ambos conceptos remiten necesariamente a la idea de performance desde, por lo menos, dos perspectivas la de la conducta y la de la acción. De ahí que, dada su naturaleza dinámica, las tareas y actividades productivas de los de San Francisco de Borja son un performance de producción, es decir un modo de relacionarse con el paisaje.

**6. ¿cuáles son los diferentes aspectos de la cultura que los performances nos transmiten de estas identidades diferenciadas, así como saber si existen rasgos compartidos entre los *rarámuri* y rancheros (mestizos)?**

El performance de lo cotidiano tiene varias escalas una marcada por lo étnico y otra delimitada por lo geográfico que va de lo doméstico casa-barrio al poblado, municipio y a la región. Si bien estas reiteraciones o repeticiones tienen lugar de manera cotidiana, nunca son las mismas; son pues como el juego algo aprendido y se distinguen entre cada grupo social por lo ontológico que es además lo que incide en los performances de producción y se simula y resignifica en el performance ritual.

Tanto las danzas de matachines como el *Yúmare-Tutuguri* son el medio, el instrumento o el fin por el cual los rarámuri conservan su identidad y tradiciones. Dichos performances, cuya característica principal es el ritual están constituidos por la mimesis, presencia, secuencia y representación de seres míticos y de animales.

Las surtas del rodeo son el ejemplo vivo donde el performance nos sirve para entender la relación entre fiesta-juego-espectáculo. La fiesta ganadera es la cultura del rodeo y éste es a la vez un medio de expresión de la identidad colectiva del ser vaquero, ranchero o ganadero y un importante mecanismo que permite el logro de esa identidad. En los jaripeos y coleaderos a través del juego y de lo lúdico los vaqueros, rancheros o ganaderos simulan, recrean o reiteran sus habilidades y destrezas en el manejo de los animales en el campo. Por lo tanto, arte, juego y rito son transformaciones, conducta restaurada de una misma realidad social. El rodeo visto como arte- juego- ritual-espectáculo nos muestra una serie de mecanismos, procesos usados para integrar y resolver ciertos problemas sociales, o dramas sociales como diría Turner, y las tensiones generadas en dichos procesos sociales y en las relaciones simbólicas. La participación de las diferentes agencias y actores sociales conduce a la simetría y a la armonía a través del juego y en él.

El performance del paisaje se describe en este trabajo como acción, hacer, simulación, repetición, arte, ritual, juego; es la síntesis y puesta en escena de todos los aspectos culturales y acciones.

Finalmente, la última pregunta que surge es la siguiente:

**7. ¿sí ha operado u opera actualmente alguna forma de cambio cultural que dé cuenta de las relaciones inter-especie?**

El performance del paisaje permitió observar formas de intercambio cultural que dan cuenta de las relaciones inter-especie las cuales enunciamos a continuación:

- a) Mujeres *rarámuri*, Chepa y Rosa María, que se casaron con mestizos y al hacerlo adoptaron elementos de esta cultura como lo es la vestimenta.
- b) Hombres mestizos, Chico Rodríguez, quien desde muy pequeño tuvo contacto con la cultura *rarámuri*, mantiene y conserva mucho de su saber, cosmovisión y tradiciones. Chico, esposo de Chepa, año con año baila matachines junto con las hermanas de Chepa, hijos y sobrinos matachines en la celebración del 12 de diciembre a la virgen

de Guadalupe en la capilla que el mismo construyó en la cima de la lomita del barrio de las Cotuchas en la cabecera municipal de San Francisco de Borja.

- c) Descendiente de *rarámuri* Primo quien preserva mucha de las tradiciones de ellos.
- d) *Rarámuri* participando como jinetes en los jaripeos en las fiestas patronales de Santa Ana y Santa Rosa
- e) Mestizos bailando matachines en el día de la resurrección Semana Santa en el Barrio Blanco y el 12 de diciembre en la capilla ubicada en la cima de la lomita del Barrio de las Cotuchas.

Cabe aclarar que estas formas de intercambio cultural no se dan en el sentido de la aculturación que la historia de la antropología mexicana nos ha mostrado en aquellos programas de acción que buscaban integrar al indígena al desarrollo nacional del país; sino que aquí desde las distintas perspectivas y visiones incorporaron e hicieron suyos elementos culturales de los otros en la medida de sus intereses y posibilidades.

Entre los méritos que puede tener este trabajo, referidos casi todos a pensar y plantear preguntas para futuras reflexiones, destacamos uno el de utilizar el paisaje y el performance como categorías de análisis -en lugar de los tradicionales conceptos de naturaleza y cultura- para comprender la singularidad, esencia o agencia de las distintas perspectivas de las diversas especies en su habitar y hacer mundo.

Estamos conscientes de que el trabajo es perfectible, como todos los trabajos académicos, de que faltó más etnografía de los *rarámuri*; también estamos seguros de que hemos abierto caminos para futuras investigaciones.

## REFERENCIAS

Aboites, Luis

- 1911 (1994) *Breve historia de Chihuahua*. México, D.F: Fideicomiso Historia de las Américas, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- (1995) Norte precario. Poblamiento y colonización en México 1760-1940, México, El Colegio de México/CIESAS.
- (2000) “Nómadas y sedentarios en el norte de México: elementos para una periodización”, en *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), UNAM, México, pp. 613-622.

Acuña, Ángel

- (2003) “Correr para vivir: el dilema rarámuri”, en *Desacatos*, no. 12, pp. 130-146.
- (2009) “La carrera rarámuri como metáfora de resistencia cultural” en *Journal of Human Sports and Exercise on line*, vol. 4, no. 1, ISSN 1988-5202.

Aguirre Beltrán., Gonzalo

- (1991) [1953] *Formas de gobierno indígena*, Universidad Veracruzana/INI/ Gobierno del Estado de Veracruz/FCE, México
- (1967) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales, 46, México, FCE

Álvarez, Salvador

- (2013) “La ganadería y el Camino Real de Tierra Adentro” en *Chihuahua Ganadería y Cultura del Septentrión*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Chihuahua, Unión Ganadera Regional de Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura, p. 67-77
- (2010) “Manuel San Juan de Santa Cruz: gobernador, latifundista y capitán de guerra de la frontera norte” en *Revista de Indias*, 2010, vol. LXX, núm. 248 pp. 101-126
- (2003) “El pueblo de indios en la frontera septentrional novohispana” en *Relaciones 95*, Vol. XXIV. Verano 2003, pp. 112 - 164

(1997) “La Hacienda – Presidio en el camino Real de Tierra Adentro” en *El Camino Real de Tierra Adentro. Primer Coloquio Internacional, Valle de Allende*, Chihuahua. National Park Service, INAH, pp. 183 – 208

Anderson, Cheryl P.

(2014) A methodological case study from precolonial Northern Mexico. In *Bioarchaeological and forensic perspectives on violence: How violent death is interpreted from skeletal remains*. Edited by Debra I. Martin and Cheryl P. Anderson. New York. Cambridge University Press

Anderson, Cheryl P.; Martin, Debra L.; and Thompson, Jennifer L.

(2012) "Taphonomy and Cremation of Human Remains from San Francisco de Borja," *Landscapes of Violence: Vol. 2: No. 2, Article 16*.

Aparecida, María

(2005), *De costumbres y leyes. Abigeato y derechos de propiedad en Chihuahua durante el porfiriato*, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán

Appadurai, Arjun,

(1991) “Introducción: Las mercancías y la política del valor”. *La vida social de las cosas: Perspectiva cultural de las mercancías*, ed. Arjun Appadurai, México, CONACULTA/Grijalbo, p 17-88.

Araiza Hernández, Elizabeth

(2010) “La simulación de los oficios en poblados purépecha. Notas sobre la articulación entre arte, ritual y acción lúdica” en *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, ed. Elizabeth Araiza, México, El Colegio de Michoacán, p. 129-157

Arvizu Castillo, Teresa

(1995) *Relatos Tarahumaras Ki´á ra´ichaala rarámuli*, Lenguas de México, Consejo para la cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México

Avilés, María Rosa y Rosa Brambila

(2006) “La puerta del camino a tierra adentro. En busca de evidencias materiales” en *Rutas de la Nueva España*. Chantal Cramaussel, editora. México. El Colegio de Michoacán, p. 329 – 338

Baca, Roberto

(2013) “El gran mayorazgo ganadero de Valerio Cortés del Rey” en *Chihuahua Ganadería y cultura del septentrión*. Sofía Pérez Martínez y Federico J. Mancera, coordinadores. Guadalajara. Gobierno del Estado de Chihuahua, Secretaría de Educación Cultura y Deporte, ICHICULT, Unión Ganadera Regional de Chihuahua, pp.79- 91

Bachelard, Gaston

(1975) *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios del Fondo de Cultura Económica 183, 288 p.

(2006) *La tierra y las ensoñaciones del reposo. Ensayo sobre las imágenes y la intimidad*, trad. Rafael Sergovia, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 376 p.

Bargellini, Clara

(1997) “Objetos artísticos, viajeros: ¿cuáles, cómo y por qué llegaron al Nuevo México” en *El Camino Real de Tierra Adentro. Primer Coloquio Internacional, Valle de Allende, Chihuahua*. National Park Service, INAH, pp. 233 – 258

(2006) “El Puente de calicanto de San José del Parral”. En: *Rutas de la Nueva España*. Chantal Cramaussel, editora. México. El Colegio de Michoacán pp. 347 – 354

Barth, Frederik

(1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras; la organización social de las diferencias culturales*, Siglo XXI Editores, México.

(1956) “Las relaciones ecológicas de los grupos étnicos en Swat, Paquistán del norte” en *American Anthropologist*, Clásicos y Contemporáneos en Antropología, CIESAS-UAM-UIA, vol. 58, p. 1079-1089. Tomado de <http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/index.html>

Bartolomé, Miguel A.

(1997) *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, primera edición, México, Siglo XXI/INI,

Basauri, Carlos

(1929) *Monografía de los Tarahumaras*, Talleres Gráficos de la Nación, México.

Benedict, H. Bradley

(1972) “El saqueo de las misiones de Chihuahua, 1767-1777” en *Historia Mexicana* Vol. 22, No. 1, jul – sep, El Colegio de México. pp. 24-33

Bender, Barbara

(2002) “Time and Landscape” en *Current Anthropology* volume 43, Supplement, august–October, pp. 103-112

Bennett, Wendell, y Robert, Zingg

(1986) *Los Tarahumaras. Una tribu india del Norte de México*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Blaser, Mario

(2008) “La ontología política de un programa de caza sustentable” en *Red de Antropologías del Mundo* No. 4, pp. 81-107

Bloch, Marc

(1952) *Introducción a la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, (Breviarios)

Boas, Franz

(1964) *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*, Trad. Susana W. De Ferdkin, Solar/Hachette, Macmillan Co., New York

Böehm-Schöndube, Brigitte

(2013) “Buscando hacer ciencia Social. La antropología y la ecología cultural. En. La ecología política, la ecología cultural y la historia ambiental a través de relaciones, estudios de historia y sociedad. A Escobar (Compilador). El Colegio de Michoacán. Zapopan, pp.209-289.

Bonfiglioli, Carlo

(1995) *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de cristo, la trasgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*, INI-CONACULTA, México

(2008) “El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri”, en *Cuicuilco*, vol. 15, no. 42, ENAH, México, pp. 45-60

(2010) “Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo”, en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coord.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, UAM - Juan Pablos Editor, México, pp. 463-491.

- Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, et. al.  
(2005) *Las Vías del Noroeste I. Una macrorregión indígena americana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México  
(2008) *Las vías del noroeste 2. Propuestas para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Bourdieu, Pierre  
(2007) “La casa o el mundo dado vuelta” en *El sentido práctico*, Trad. Ariel Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI Editores
- Brambila, David  
(1980) *Diccionario Rarámuri – Castellano (Tarahumar)*, México, Buena Prensa.
- Brooks Sheyla T y Richard H Brooks  
(1990) “Skeletal Remains from La Cueva de Dos Cuchillos, San Francisco de Borja, Chihuahua, Mexico”. En: *Para conocer al hombre: homenaje a Santiago Genovés a 33 años como investigador en la UNAM*. Universidad National Autónoma de México. pp. 261-271
- Burnie, David ed  
(2003) *Animal*, México, Editorial Santillana
- Callois, Roger,  
(1986) *Los juegos y los Hombres. La máscara y el vértigo*, Fondo de Cultura Económica, México, 337 p.
- Cardoso de Oliveira, Roberto.  
(1992) *Etnicidad y estructura social*. México D. F., Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, ediciones de la Casa Chata
- Castaignts Teillery, Juan  
Sf “Las olimpiadas... nación, juego, rito y cultura”, *Nueva antropología*, vol. XIII, núm. 44, pp. 119-136
- Castells, Manuel y Himanen, Pekka  
(2014) *La sociedad de la información y el Estado del bienestar: el modelo finlandés*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castillejo, Alejandro

- (2014) “La localización del daño: etnografía, espacio, y confesión en el escenario transicional colombiano”. En: *Horizontes Antropológicos, Porto Alegre*, año 20 (42), pp. 213-236.
- Clavé Almeida, Jesús Antonio
- (2013) “El rodeo en Chihuahua” en *Chihuahua Ganadería y Cultura del Septentrión*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Chihuahua, Unión Ganadera Regional de Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura, pp. 333-341
- Corcuera, Sonia
- (1997) *Voces y silencios de la historia. Siglos XIX y XX*, México, Fondo de Cultura Económica
- Coriat, Benjamin
- (1985) *Taller y el cronometro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la produccion en masa*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Cramaussel, Chantal
- (1993) “El mapa de miera y pacheco de 1758 y la cartografía temprana del sur del Nuevo México” en *Estudios de Historia Novohispana* 13 pp. 73-92
- (1997) “El camino real de tierra adentro de Zacatecas a el Paso del Norte” en *El Camino Real de Tierra Adentro. Primer Coloquio Internacional, Valle de Allende*, Chihuahua. National Park Service, INAH, pp 11 – 34
- (2006a) “El camino real de tierra adentro. De México a Santa Fe” en *Rutas de la Nueva España*. Chantal Cramaussel, editora. México, El Colegio de Michoacán pp.299 – 328
- (2006 b) *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*. México, El Colegio de Michoacán
- (2010) “Valerio Cortés del Rey. Fundador del único mayorazgo de la Nueva Vizcaya en el siglo XVII” en *Revista de Indias*, 2010, vol. LXX, no. 248, pp. 77-100
- Cramaussel, Chantal y Álvarez, Salvador
- (1997) “Introducción” en *Misiones y Presidios de Chihuahua*. Clara Bargellini (texto) y Libertad Villarreal (fotografía). Gobierno del Estado de Chihuahua, Chihuahua, México Dirección General de Educación y Cultura, pp. 9 – 17.

Crate, Susan A

(2016) “Gone the Bull of Winter? Contemplating climate change’s cultural implications in Northwestern Siberia” Crate, Susan A.; Nuttall, Mark (ed.). *Anthropology and climate change: from encounters to actions*. Routledge, pp.. 139-152.

Cresswell, Tim

(2008) *Place: A short introduction*. London: Blackwell.

Cruz Corona, Rosa Velia

(1995) *Relatos Tarahumaras Ki’á ra’ichaala rarámuli*, Lenguas de México 9, Consejo para la cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México

Cruz Sánchez, Pedro Javier

(2016) “Etnografía de los paisajes de la trashumancia y la trasterminancia en la vertiente segoviana de la sierra de Guadarrama y su relación con otros focos castellano y leoneses” en Pastores Trashumancia y ganadería extensiva, Maquetación 1, 113-147

Deeds, Susan

(2000) “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxees, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos”, en, *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, ed Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena, UNAM, México, pp. 381-391.

(1992) “Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya” en *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de Nueva España*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México

(1985) “Land Tenure Patterns in Northern New Spain”. *The Americas*, 41(4), pp. 446–461.

Descola, Philippe

(2005) “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en Descola Philippe, Gísli Pálsson, (ed), *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*, pp. 101-123, México, Siglo, XXI

(1987) [1986] *La Selva Culta. Simbolismo y Praxis en la ecología de los Achuar*, ABYA-YALA, (colección quinientos años) Quito.

(1998) *Las cosmologías de los indios de la Amazonía*, Zainak. 17, p. 219-227

(2004) [1996], “Las cosmologías indígenas de la Amazonía”, en Surrallés, A. y García, P. (eds), *Tierra adentro, Territorio indígena y percepción del entorno*, Grupo

- Internacional de Trabajo sobre asuntos indígenas, Perú, p. 25-35
- (2002) *Antropología de la Naturaleza*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores.
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson
- (2001) [1996] *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México.
- Díaz, Rodrigo
- (2000) “La trama del silencio y la experiencia ritual”, *Alteridades*, (10) 20, pp. 59-74
- Díaz, Yineth
- (2017) *Aproximación contextual a la cultura y a la música llanera. Caracterización de dos pasajes criollos*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Facultad de Artes. Asab proyecto curricular de artes musicales.
- Douglas, Mary
- (1973) [1966] *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* Siglo veintiuno editores, Madrid.
- (1991) *The Idea of a Home: A Kind of Space in Social Research*, 58:1, pp. 287-307
- Douglas, Mary y Wildavsky, A.
- (1982) *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, University of California Press, Londres
- Durkheim, Emile
- (1976) [1915] *The Elementary Forms of the Religious Life* (trans. J.W. Swain), 2º ed., London, Allen & Unwin
- (2012) *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, edición crítica, introducción, selección y notas de Héctor Vera, Jorge Galindo y Juan Pablo Vázquez, México, Fondo de Cultura Económica
- Escobar Arturo
- (2010) *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 222 p.
- Espinosa, Nicolás; González, Eugenia y Ramírez, Erika

- (2012) “Etnografía, territorio y conflicto armado. Metodología de una investigación sobre la construcción regional de los Llanos del Yarí (Caquetá, Colombia)”. En: *EL ÁGORA USB*, vol. 12 (2), julio-diciembre, pp. 329-348.
- Feld, Steven y Basso Keith  
(1996) *Senses of place*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press
- Fierro, Luis Carlos  
(2013) “El ganado criollo de la sierra de Chihuahua” en *Chihuahua Ganadería y Cultura del Septentrión*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Chihuahua, Unión Ganadera Regional de Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura, pp. 105-115
- Foster, George M.  
(1985) *Cultura y conquista: la herencia española de América*. Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Frazer, James Georges  
(1951) *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica
- Fürstenau, Henrique  
(2009) “Interpretação da paisagem: uma tarefa interdisciplinar” en *Cuadernos de Geografía Revista Colombiana de Geografía*, Vol. 18 (1), pp. 71-81.
- García V., Tobías y Giral S. Nadia  
(2015) “Seres del agua en el norte de México”, *Tlálloc ¿Qué?* No. 17: 51 - 79.
- Fournier, Patricia y Andrea K. L. Freeman  
(1991) “El razonamiento analógico en etnoarqueología, el caso de la tradición alfarera de Mata Ortiz, Chihuahua, México” en *Boletín de Antropología Americana* 23 pp. 109 – 119
- Fournier, Patricia y Roy B Brown  
(2011) “Vidas liminares: ranchos y rancheros en el antiguo presidio del Carrizal, Chihuahua” en *Memoria vulnerable. El patrimonio cultural en contextos de fronteras*. Olmos Aguilera, Miguel y Lourdes Mondragón B. México, El Colegio de la Frontera Norte/Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Fournier García, Patricia y Bridget M. Zavala M  
(2014) “Bienes de consumo cotidiano, cultura material e identidad a lo largo del Camino Real en el norte de México”. *Revista Xihmai IX (18)*, 31-54, Julio – diciembre

Fujigaki, José Alejandro

(2015) *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas*. Tesis para optar por el grado de doctor en antropología, Doctorado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México,

Gallaga, Emiliano; Ortega, Victor; García, Tobias y Martínez, América

(2016) *Reporte “Rescate arqueológico Cueva de Avendaños, municipio de San Francisco de Borja, Chihuahua”*, Mecanoescrito, México, Escuela de Antropología e Historia del Norte de México

Galimberti, Jacob y Martínez

(2018) “Paisaje y Territorio. Revisitando conceptos a partir de las transformaciones del paisaje pampeano argentino”, En: *Labor & Engenho*, vol.12 (1), pp. 30-46

Gasco, Alejandra, Durán, Víctor et al Laura

(2015) “Veranadas sin frontera. Etnografía de pastores en el Centro-Oeste argentino” en *Revista del Museo de Antropología* 8 (2): 133-146, ISSN 1852-060X, <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>

Gell, Alfred,

(2016) *Arte y Agencia: Una teoría antropológica*, SB Editores, Buenos Aires, cap I-3

Geertz, Clifford

(1973) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa editorial, 390p.

Gerhard, Peter.

(1996) *La frontera norte de la Nueva España*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Espacio y tiempo / 3. México. UNAM

Giral, Nadia y García, Tobías

(2020) “La interacción humano-animal presente en la acción performativa: arte, juego y ritual” en *Teatro, cuerpo y memoria en América Latina. Experiencias y reflexión en las artes escénicas*. Nadia Giral y Jesús Eloy Gutiérrez (Editores). Varsovia: Editorial La Campana Sumergida.

Giral Sancho, Nadia; García Vilchis, Tobías; Miranda Hernández, Paola y Parra Trevizo.  
Manuel Reynaldo

(2018) “Los seres del agua entre los tarahumaras de San Francisco de Borja y la Alta Tarahumara Chihuahua”. *Estudios digital – Edición especial: Agua: Imagen, ritual, palabra y contexto en América indígena*

Gisbert-Aleman, Ester

(2018) “El paisaje es quehacer. La creatividad sostenible de las prácticas éticas y afirmativas”. en *Feminismo/s*, 32 (diciembre), pp. 157-179.

González Rodríguez, Luis

(1970) “Un cronista flamenco de la Tarahumara en 1688: Petrus Thomas Van Hamme” en *Estudios de Historia Novohispana* 3: 1- 18

(1982) [1994], *Tarahumara. La sierra y el hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, Dirección General de Publicaciones y Bibliotecas y Dirección General de Culturas Populares, SEP 80, 212 p.

(1987) [1992] *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, Chihuahua, Editorial Camino, 428 p.

(1991) *Joseph Neumann y la historia de las Rebeliones en la Sierra Tarahumara 1626-1724*, Ed. Camino, Chihuahua, México

(1986) “Joseph Neumann: Un mexicano desconocido (1648-1732). *Anales de antropología* 23, pp. 237 – 259

(1993) *El noroeste novohispano en la época colonial*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México

(1994) “Iván Ratkaj, de la nobleza croata, misionero jesuita e historiador de la Tarahumara (1647-1683)” en *Anales de antropología* 31, pp. 203-244

(1995) “Thomás de Guadalaxara (1648-1720), misiqnero de la Tarahumara, historiador, lingüista y pacificador” *Estudios de Historia Novohispana* 15, México UNAM, pp. 9-34

González, Luís y Lorenzo, Ochoa

(1980) “La osa enamorada de un tarahumara y otros relatos”, *Revista Tlalocan*, UNAM.129, México.

Gordillo, Gastón

(2004) *Landscapes of Devils. Tensions of place and memory in the argentinean Chaco*,

London, Duke University Press Durham

Gotés, Martínez, Eduardo.

(1989) *Relaciones interétnicas y relaciones d clase en la Sierra Tarahumara*. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Gotés Martínez, Luis Eduardo, Pintado Cortina, Ana Paula, et al (Coord.)

(2012) *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas Etnográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 432p.

Gould, P. and White, R.

(1974) *Mental Maps*. Harmondsworth: Penguin.

Graham, Martha

(1996) [1993] Settlement organizations and residential variability among the Rarámuri. Catherine Cameron y Steve A. Tomka (cords.) *Abandonment of settlements and regions. Ethnoarchaeological and archaeological approaches*. Cambridge University Press, Gran Bretaña: 25-42.

Gumbrecht, Hans Ulrich

(2005) *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 17-34, 63-98

Gutiérrez, Jonny

(2017) “Herencia perdida, apropiación de la identidad llanera del Municipio de Cumaral - Meta”. Bogotá: Universidad Francisco José de Caldas. Facultad de Ciencias y Educación.

Gibert Isern, Santiago, Monroy Ojeda Alan,

(2015) *Programa de Conservación de Especies en Riesgo*, México, SEMARNAT, Conanp, PROCER, Natura Mexicana y Dimensión natural, 131p.

Gupta, Akhil

(1995) “Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State” en *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 2. (May), pp. 375-402

Heidegger, Martin

(1951) “Construir, habitar, pensar”, en *Fotocopioteca* tomado de

[http://www.lugaradudas.org/archivo/publicaciones/fotocopioteca/39\\_heidegger.pdf](http://www.lugaradudas.org/archivo/publicaciones/fotocopioteca/39_heidegger.pdf)

Hernández, Jorge

(1998) *Análisis geoeconómico del sistema regional de la Sierra Tarahumara*, UNAM, México.

Hillerkuss, Thomas,

(1992) “Ecología, economía y orden social de los Tarahumaras en la época prehispánica y colonial” en *Estudios de Historia Novohispana* 12: 9-66.

Himanen, Pekka

(2002) *La ética hacker y el espíritu de la era de la información*, Barcelona, Ediciones Destino  
Johnston, Ronald. Gregory, Derek and Smith, David (Ed.)

(1994) *Diccionario Akal de Geografía Humana*. Madrid: Akal.

Huizinga J.

(1950) *Homo Ludens. A study of the play-element in culture*, Boston, The Beacon Press, 220 p.

Ingold, Tim

(1993) “The temporality of landscape” en *World Archaeology*, 25(2), pp. 152-174

(2002) *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge, 465p.

(2007) *Hunters, pastoralist and ranchers. Reindeer economies and their transformations*, Cambridge University Press, New York, USA, 326 p.

(2011) *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres: Routledge

(2015) “Contra el espacio: lugar, movimiento, conocimiento” en *Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, vol.2, n° 2, FLACSO Sede Ecuador, pp. 9-26

Jakel, Andrés, Teves, Laura

(2015) “Las corridas de ganado en molinos: una propuesta de etnografía visual sobre la trashumancia de ganado en los valles calchaquíes septentrionales, Salta, Argentina” en *Illuminuras*, Porto Alegre, v. 16, n. 40, ago/dic, p. 85-132,

Jáuregui, Jesús y Bonfiglioli, Carlo

(1996) *Las danzas de conquista I. México contemporáneo*, México, Consejo Nacional para la cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 462 p.

- Johnston, Elizabeth, Cumming, Bruce, Landyi, Michael  
(1994) "Integration of Stereopsis and Motion Shape Cues" en *Elsevier Science Ltd*, Great Britain, Vol. 34, No. 17, p. 2259-2275
- Katz, Frederich  
(1998) *Pancho Villa*, Ediciones Era, México.
- Kennedy, John  
(1970) *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, México  
(1991) "El complejo tesgüino: El rol de la bebida en la cultura tarahumara", en *Antropología del alcoholismo en México, los límites culturales de la economía política 1930-1979*, Eduardo Menéndez (ed.), CIESAS, N° 36, México  
(1996) *Tarahumara of the Sierra Madre. Survivors on the Canyons Edge*. Asilomar Press, Pacific Grove, California
- Khan, J S.  
(1975) "Introducción" en *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, p. 9-28.
- Kroeber, Alfred  
(1939) *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Berkeley.
- Kubler, George  
(1988) *La configuración del tiempo*, Madrid, Editorial Nerea
- Lafón Terrazas, Alberto y Carreón Hernández, Enrique  
(2013) "La fauna silvestre del Estado de Chihuahua y su relación con la ganadería" en *Chihuahua Ganadería y Cultura del Septentrión*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Chihuahua, Unión Ganadera Regional de Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura, pp. 39-55
- Latour, Bruno  
(2007) [1991] *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, Madrid

- Lawrence, Denise, Low, Setha  
(1990) "The built environment and spatial form", *Annual Review of Anthropology*, JSTOR, 19, pp. 453-505
- Lazos, Elena; Paré, Luisa  
(2000) "Introducción", Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida" en *Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*, Plaza y Valdes. p. 13-31.
- Leach, Edmund  
(1989) *Cultura y comunicación: La lógica de la conexión de los símbolos*, trad. Juan Oliver Sánchez Fernández, México, Siglo XXI Editores
- Lefebvre, Henri  
(2013) *La producción del espacio*, prologo Ion Martínez Lorea, Introducción y traducción Emilio Martínez Gutiérrez, Madrid, Capitán Swing, 456 p.
- León, Ricardo  
(1992) *Misiones jesuítas en la Tarahumara*. Siglo XVIII, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México.
- Levi-Strauss, Claude  
(1964), *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de cultura Económica, 1964, 416 p.  
(Breviarios)  
(1999) [1952] *Raza y cultura*, Madrid, Atalaya,  
(1997) [1962] *Totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica  
(1987) [1974] *Antropología Estructural*, México, Ediciones Paidós, S.A.  
(1972) *Estructuralismo y ecología*, Barcelona, Anagrama
- Lewinstein, Suzanne  
(1993) "Proyecto Etnoarqueológico Sierra Tarahumara, 1991: Los Sitios, Su Entorno. ¿Herencia Mogollón?" En: *II Coloquio Pedro Bosch-Gimpera*, Editado por María Teresa Cabrero G., México, IIA – UNAM, p. 496-510  
(1991) Informe del Proyecto Arqueológico – Etnoarqueológico de la Sierra Tarahumara, Temporada 1991.  
(1992) Informe del Proyecto Arqueológico – Etnoarqueológico de la Sierra Tarahumara, Temporada 1992.

- (1997) Informe del Proyecto Arqueológico – Etnoarqueológico de la Sierra Tarahumara, Temporada 1997
- Lins Ribeiro, Gustavo
- (2019) “The global/local tension in the history of anthropology” en *Journal of Global History*, pp. 375–394 (14: 3, doi:10.1017/S1740022819000172)
- Lionnet, Andrés
- (1972) *Los elementos de la lengua tarahumara*, UNAM, México
- López Austin, Alfredo
- (1989) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 3 ed, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, T I
- (2001) “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*. J., Broda y F. Baez-Jorge, coordinadores. Fondo de Cultura Económica, México, pp. 47-65.
- (2015) “Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas” en *Estudios de Cultura Náhuatl* 49, enero-junio, pp. 161-197.
- Lizardo, Jesús, Lara-Díaz, Nalleli E., López-González, Carlos y Coronel-Arellano, Helí
- (2015) “¡Nacidos libres! En el camino a la recuperación del lobo mexicano” en *BioDiversitas. Boletín Bimestral de la comisión Nacional para el conocimiento y uso de la Biodiversidad*, México, CONABIO, Num. 119, marzo-abril, pp. 2-6
- López, Lorenzo (Dir.) Rio-Fernandes José; Savério, Eliseu y Trinca, Delfina (coord.)
- (2015) *Diccionario de geografía aplicada y profesional: terminología de análisis, planificación y gestión del territorio*. León: Universidad de León.
- López, Ramón
- (1980) *Qui'ya iredaca Nahuisarami: relatos de los tarahumaras*, Don Burgess McGuire (ed), Chihuahua, México
- Lumholtz, Carl
- (1981) [1904] *El México desconocido*, 2 tomos, INI, México
- Macwilliams, Arthur Carson
- (2001) *The archaeology of Laguna Bustillos basin, Chihuahua, Mexico*. Doctoral Dissertation, Department of Anthropology, The University of Arizona

Macwilliams, Arthur y Jane Kelley

(2004) “A ceramic period boundary in central Chihuahua” en *Surveying the archaeology of northwest Mexico* Edited by Gillian E Newell and Emiliano Gallaga. The University of Utah Press, pp. 247 - 264, Salt Lake City.

Macwilliams, A., Hard, R., Roney, J., Adams, K., & Merrill, W.

(2008) The Setting of Early Agriculture in Southern Chihuahua. In Webster L., McBrinn M., & Carrera E. (Eds.), *Archaeology without Borders: Contact, Commerce, and Change in the U.S. Southwest and Northwestern Mexico*, University Press of Colorado, pp. 35-54, Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/j.ctt46nw03.6>

Malinowski, Bronislaw

(1975b) [1931] La cultura. En. J S Khan *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Anagrama, Barcelona, pp. 85 - 127

Mancera-Valencia, Federico J.

(2013) “Ganadería Rarámuri: patrimonio cultural de la sierra tarahumara” en *Chihuahua Ganadería y Cultura del Septentrión*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Chihuahua, Unión Ganadera Regional de Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura, pp. 135-145

Marrero, Marilys; San Martín, Diego Paul y Pérez, Rocío de Lourdes

(2021) “Erika Fischer-Lichte y la estética de lo performativo” en *Revista de Investigación y pedagogía del arte*, Facultad de Artes, Universidad de Cuenca, N° 9, enero –junio 2021, pp. 1-19, ISSN 2602-8158

Márquez, Zacarías

(2004) *Misiones de Chihuahua. Siglos XVII y XVIII*. Chihuahua. CONACULTA, Secretaría de Educación Pública

Martínez, Isabel

(2019) “El otro del otro. Entre dos narrativas sobre la explotación forestal de la Sierra Tarahumara, Chihuahua” en *Revista de El Colegio de San Luis Nueva época*, México, año IX, número 19 mayo a agosto de 2019 El Colegio de San Luis. p.p 125-150.

(2012) *Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro*. Tesis para optar por el grado de doctora en Antropología,

- Posgado de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México
- (2009), “Naturaleza-cultura: un marco de análisis para la relación persona-cosmos” en *Anales Antropológicas*, Universidad Nacional Autónoma de México, N° 43, pp. 69-90
- Marx, Karl
- (1977) *El capital*, Libro primero El proceso de producción del capital, 5ed Siglo XXI editores, S.A., Tomo I/ Vol. I, 382 p.
- Masten Dunne, Peter
- (2003) *Las antiguas misiones de la Tarahumara*, 5ed, Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, Secretaria de Educación y Cultura, Dirección de Publicaciones y Proyectos Especiales, Biblioteca Chihuahuense, 326 p.
- Mauss, Marcel,
- (2009) *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid, Katz Editores
- Mayer, Georg
- (1996) *Informe para la Secretaría de Relaciones Exteriores de los Estados Unidos Mexicanos. Sobre los conflictos sociales, económicos, ecológicos e inter étnicos de en la Sierra Tarahumara del Estado de Chihuahua*. Chihuahua, México.
- Mendiola Galván, Francisco
- (2008 a) “De Baltazar de Obregón a Charles Di Peso. Una Historia del pensamiento arqueológico en Chihuahua” en *El Norte de México: Entre fronteras*. Juan Luis Sariago, compilador. México. INAH, Colección ENAH Chihuahua p 333 - 358
- (2008 b) *Las texturas del pasado*. México. ENAH Chihuahua, INAH.
- McDowell, Linda
- (2000) *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, trad. Pepa Linares, Madrid, Ediciones Cátedra, Grupo Anaya, S.A.
- Merrill, William
- (1992 a) *Almas rarámuris*, INI-CNCA, México
- (1992 b) “El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris”, en *El contacto entre los españoles e indígenas al norte de la Nueva España*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México, pp.133-170

(2000) “La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya”, en *Nómadas y sedentarios en el norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), UNAM, México, pp. 623-668

(s/f) *Species transformation in Northern Mexico: Explorations in Rarámuri Zoology*.

Merrill, W. y Burgess, D.

(2014) “Rarámuli Kinship Terminology: A Diachronic Perspective on Diversity in the Sierra Tarahumara of Northwestern Mexico” en *Anthropological Linguistics*, 56(3/4), pp. 229-293.

Merrill, William, y Troop, Cecilia

(s/f) “Notas de Campo de zoología rarámuri, Rejogochi y Umirá”, Chihuahua, 1978-1979”, manuscrito

Miller Lane, Barbara

(2007) *Housing and dwelling. Perspectives on Modern Domestic Architecture*, Routledge Taylor Francis Group, New York

Ministerio de Cultura - Colombia

(2013) Plan especial de salvaguarda de carácter urgente. Cantos de trabajo de Llano.

Molinari, Claudia y Porras Eugeni (coord.)

(2001) *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, México, colección Obra diversa, 212 p.

Mondragón Carlos

(2015) *Un entramado de islas. Persona, medio ambiente y cambio climático en el Pacífico occidental*, Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, pp. 357-399.

Moran, Emilio

(2006) Ecosystem ecology in biology and anthropology. The Environment in Anthropology in *A Reader in Ecology, Culture and Sustainable Living*, New York University Press, New York

Moreno Pineda, Edgar A

(2011) *Oserí anayáwari - tohó pintur: Una aproximación al arte rupestre en la región rarámuli y pima*. Tesis de Licenciatura en Arqueología. ENAH, México.

(2014) “La interpretación del material arqueológico dentro de la sociedad rálámuli” en *Expedicionario. Boletín de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México Año 3 Núm. 7*, pp. 4 – 6.

(2016) “La explicación del material arqueológico en la tradición oral rálámuli (tarahumara)”. en *Folklore y Tradición Oral en Arqueología* Vol. III, América Malbrán, Enrique Méndez y Byron Hernández coordinadores, Centro de Estudios Sociales y Universitarios Americanos, publicación digital, pp. 480 - 491

Moorhead, Max

(2004) *El Presidio*. Introducción y notas de Zacarías Márquez T. Chihuahua, Dirección de Turismo

Morgan, Lewis Henry

(1877) *La sociedad primitiva*, tomado de <https://www.marxists.org/espanol/morgan/morgan-la-sociedad-primitiva.pdf>

Nadasdy, Paul

(2007) “The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality” en *American Ethnologist* 34(1):25-43, pp. 25-43

Nazarea, Virginia D

(2006) [1999] “A view from a point. Ethnoecology as situated knowledge” *The Environment in Anthropology: A Reader in Ecology, Culture and Sustainable Living*. New York University Press, New York, 2006, pp. 34-40.

Neumann, Joseph

(1991) “Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626 – 1724)” en Luis González Rodríguez (ed.). Chihuahua. Editorial Camino Colección centenario No. 8.

Ocampo, Manuel

(1950) *Historia de la Misión Tarahumara (1900-1950)*, Buena Prensa, México.

Olmos Aguilera, Miguel

(1998) *El Sabio de la Fiesta. Música y mitología en la región cahita-tarahumara*, México, Instituto nacional de Antropología e Historia, 174 p.

(2012) *El Viejo, el Venado y el Coyote. Estética y cosmogonía: hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el Noroeste de México*, edición digital, El Colegio de la Frontera Norte, 201 p.

Orozco, Víctor

(1992) *Las guerras indias en la historia de Chihuahua: primeras fases*, CONACULTA, colec. Regiones, México.

Ortega, Rafael

(2009) *Relaciones interétnicas en la barranca de Batopilas: El caso de Munérachi*. Tesis para optar por el grado de licenciado en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unida Chihuahua

Ortner, Sherry

(1993) [1984] *La teoría antropológica desde los años sesenta*. Universidad de Guadalajara, México.

Parra Trevizo, Manuel Reynaldo

(2013) *Revista El Quinqué*, Gobierno del Estado Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura, PACMYC Chihuahua, julio-agosto de 2013, número 3, 31 p.

Pastron, A.

(1974) Collective Defenses of Repression and Denial: Their Relationship to Violence among the Tarahumara Indians of Northern Mexico, *Ethos*, 2 (4), pp. 387-404. Retrieved August 4, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/640096>

Pastron, Allen G. y C. William Clewlow Jr.

(1974) "The ethno-archaeology of an unusual Tarahumara burial cave. Man" *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (9), pp. 308-311.

Peña, Moisés de la

(1943) "Ensayo económico y social sobre el pueblo tarahumara", en *Investigación Económica*, v. 4, pp. 363-399

(1945) "La mexicanización del indio. Un problema económico". en *Revista de Economía*, v. 1, pp. 3-34

(1946) "Extranjeros y tarahumares en Chihuahua", en M. O. de Mendizábal, *Obras Completas*, México, Tomo I, pp. 225-277.

Pérez, Sofía y Mancera, Federico coord.

(2013) *Chihuahua Ganadería y Cultura del Septentrión*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Chihuahua, Unión Ganadera Regional de Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura, 360 p

Pérez Martínez, Sofia

(2013) “La Unión Ganadera Regional de Chihuahua una historia ganada 1936-2011” en *Chihuahua Ganadería y Cultura del Septentrión*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Chihuahua, Unión Ganadera Regional de Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura, pp. 147- 159

Pintado Cortina, Ana Paula

(2004) *Tarahumaras*, colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, CDI-PNUD, México.

(2012) *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección etnografía de los pueblos indígenas de México, serie estudios monográficos. 284 p.

Pintado, Ana P; María G, Fernández; Marco V Morales

(2015) El entorno natural y los animales del “abajo” entre algunas comunidades rarámuri de cumbres y Barrancas. *Creando Mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena. Vol. II* C. Good y M. Alonso (coord.). INAH, México

Pitblado, Bonnie L

(2011) A Tale of Two Migrations: Reconciling Recent Biological and Archaeological Evidence for the Pleistocene Peopling of the Americas, *Journal of Archaeological Research*, december 19(4) DOI: 10.1007/s10814-011-9049-y

Plancarte, Francisco

(1954) *El problema indígena Tarahumara*, México, Ediciones del Instituto Nacional Indigenista, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. V, 112 p.

Plata Espino, Elias

(2013) *La concepción del mal entre los rarámuri de Aboréachi: un acercamiento desde la cosmología indígena*. Tesis para optar por el título de licenciado en antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua

Polanyi, Karl

(2003) *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, 2 ed., México, Fondo de Cultura Económica

Poole, Deborah

(2008) “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas” en *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, N° 27, pp. 19-52

Porras, Eugenio

(1996) *Indigenismo y cambio sociocultural en la Tarahumara. Elementos para el mortitoreo de impactos socioculturales*, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Porras, Eugenio, Eduardo Saucedo et. al.

(2005) “Identidades y relaciones interétnicas en la Tarahumara”, en *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. I, INAH, México

Powell, Philipp W

(1987) “Génesis del presidio como institución fronteriza, 1569-1600” en *Estudios de Historia Novohispana* 9, pp. 19 – 36.

Raymond L. Bryant

(1998) “Power, knowledge and political ecology in the third world: a review” en *Progress in Physical Geography* 22,1 pp. 79-94

Ramírez, Blanca y López, Liliana

(2015) *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México: UNAM, Instituto de Geografía: UAM, Xochimilco.

Ricoeur, Paul

(2006) *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo, 3 ed., México, Siglo XXI editores S.A de C.V., 416 p.

Rieznik, Pablo

(2001) “Trabajo, una definición antropológica” en *Dossier: Trabajo, alienación y crisis en el mundo contemporáneo*. Razón y revolución, N° 7, verano de 2001, reedición electrónica.

Rivera, Hernán

(2019) “Sobre los procesos de enseñanza-aprendizaje en el legado de los cantos de trabajo del llano, patrimonio cultural inmaterial de la Orinoquia” en *Revista de estudios culturales de la Universitat Jaume I*. Vol. XXI, pp. 133–156.

Robles, Meryi

(2015) “Caracterización de los procesos de intervención social que han permitido el desarrollo del mercado campesino en relación con los productores asociados y los consumidores de la ciudad de Villavicencio”. Universidad de los llanos: facultad de ciencias agropecuarias y recursos naturales

Rodríguez, Abel

(2014) “Conceptos próximos e interpretación distante: espacio y tiempo en el pensamiento rarámuri”, *An. Antrop.*, Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, Extensión Creel, 49-II, pp. 73-100, ISSN: 0185-1225

(2019) “Irrupción de la lengua y población rarámuri en Chihuahua. Conjeturas Interdisciplinarias” en DOI: <http://dx.doi.org/10.20983/chihuahuahoy.2019.17.2>

Ruiz Ruiz – Funes, Ramiro

(1993) *Informe: Sitios arqueológicos en la Sierra Tarahumara*. Mecanoescrito Inédito.

(1995) *Caminando por las Cuevas de Gigantes. Patrón de Asentamientos y Distribución Espacial en la Sierra Tarahumara. Un Estudio Etnoarqueológico*, Tesis de Licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Sahlins, Marshall

(1792) *Stone Age Economics*, Chicago & New York

Sanchez, Joseph P

(1997) “El Camino Real de Tierra Adentro: An historical overview” en *El Camino Real de Tierra Adentro. Primer Coloquio Internacional*, Valle de Allende, Chihuahua. National Park Service, INAH, pp. 69– 95

(2000) “El Camino Real de los Texas: una perspectiva histórica”. En: *Memorias del Coloquio Internacional El Camino Real de Tierra Adentro*. José de la Cruz Pacheco y Joseph P. Sánchez (Coordinadores). México. INAH, pp. 215 – 240

Sariego, Juan Luís

(2000) *La cruzada indigenista en la Tarahumara*, Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

(2002) *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, CONACULTA-INAH-INI, México

(2008) *La Sierra Tarahumara: travesías y pensares*, INAH-ENAH Unidad Chihuahua,

México.

Sanchez, José Antonio

(2013) “Ética de la representación” en *Apuntes de Teatro*, Escuela de Teatro, Pontificia Universidad Católica de Chile, N° 138, pp. 9-25

Saucedo, Eduardo

(2007) “Notas y reflexiones etnográficas en torno a la fauna y su relación con la región celeste del cosmos rarámuri”, en *Cuicuilco, Nueva Época*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Volumen 14, No. 39, INAH, México, pp.77-96.

(2008) “Cosmovisión tarahumara: un acercamiento entre el norte de México y Mesoamérica”, en *Retos de la Antropología en el Norte de México. 1er Coloquio Carl Lumholtz, en el XV aniversario de la ENAH-Chihuahua*, INAH, México.

(2015) *El papel de la fauna en la cultura y la cosmovisión del pueblo tarahumara en el noroeste de México*, Tesis para optar por el grado de doctor en antropología de Iberoamérica, Universidad de Salamanca, Instituto Universitario de Iberoamérica

Sennett, Richard

(2000) *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: editorial anagrama.

Sorokin, P.A. and Merton, R.K

(1937) Social time: a methodological and functional analysis in *American Journal of Sociology*, 42, pp. 615-29

Steward, Julian H

(2006) [1955] “The concept and method of cultural ecology”, *The Environment in Anthropology: A Reader in Ecology, Culture and Sustainable Living*, New York University Press, New York, pp. 5-9

Stocking, Jr. George W.

(1984) *Funcionalism historiziced. Essays on British Social Anthropology*, University of Wisconsin Press

Taylor, Diana

(2003) *The Archive and the repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham and London: Duke University press.

(2012) *Performance*. Buenos Aires: asuntoeditores.

- Taylor, Diana y Fuentes, Marcela (comps.)  
 (2011) “Restauración de la conducta” Estudios avanzados de performance, Fondo de cultura económica, México
- Tilley, Christopher  
 (1994) *A phenomenology of landscape, places, paths and monuments*, Oxford/Providence, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, British Library Cataloguing in Publication Data, 222p.
- Tsing, Anna  
 (2015) *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press,
- Turner, Victor  
 (1988) *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*, Madrid, Taurus
- Tylor Edward B.  
 (1975) [1871] La ciencia de la cultura en J S Kahn. *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Editorial Anagrama. Barcelona, pp. 29 -46
- Valiñas, Leopoldo  
 (1991) *Fundamentación lingüística para la estandarización de la lengua tarahumara escrita*, Coordinación Estatal de la Tarahumara, Programa de Reforma a la educación Indígena, Chihuahua, México.
- (2000) “Lo que la lingüística Yutoazteca podría aportar en la reconstrucción histórica del Norte de México” en Hers, M.A., Mirafuentes, J. L., Dolores Soto, M. y Vallebuena, M. (eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México, homenaje a Beatriz Braniff (175-205)*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- (2001) “Lengua, dialectos e identidad étnica en la sierra Tarahumara” en Molinari Medina, C. y Porras, E. (coords.), *Identidad étnica en la sierra Tarahumara* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 105-125
- (2002) “Reflexiones en torno a las lenguas guazapar y tarahumara coloniales” en *Anales de antropología*, 36, pp. 249-282.
- Velasco, Pedro  
 (1983) *Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, Centro de reflexión teológica, México

Viveiros de Castro, Eduardo

(1998) “Cosmological deixis and amerindian perspectivism”, en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), pp. 469-488.

(2004) [1996] “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena” en Surrallés, A. y García, P. (eds), *Tierra adentro, Territorio indígena y percepción del entorno*, Grupo Internacional de Trabajo sobre asuntos indígenas, Perú, pp. 37-80

(2011) [2009] *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Kratz Editores, Madrid

(2013) [2008] *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Entrevistas, Mendoza: Tinta Limón

(2013) “The relative native” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3), pp. 473–502  
Wagner, Roy.

(2019) [1975] *La invención de la cultura*. Nola editores. Madrid.

Wagner, Roy y Castillo Deball, Mariana

(2018) *Antropología de coyote. Una conversación en palabras y dibujos*, Surplus Ediciones S de R. L., México, 68 p.

White, Leslie

(1975) [1959] “El concepto de cultura” en J S Kahn. *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Editorial Anagrama. Barcelona. pp. 129 - 155

White, Leslie

(1982) *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Paidós, Barcelona

White, Leslie

(1997) “El símbolo; el origen y la base del comportamiento humano” en *Bohannon, Paul & Mark Glazer. Antropología: Lecturas*, 2ª Edición. Mc Graw Hill Interamericana, pp. 247 - 248.

Zizumbo Villarreal, Daniel; y Patricia Colunga

(2008) “El origen de la agricultura, la domesticación de plantas y el establecimiento de corredores biológico culturales en Mesoamérica”. En: *Revista de Geografía Agrícola*, núm. 41, julio-diciembre, pp. 85-113

Zubelzu, Sergio, Allende, Fernando

(2015) “El concepto de paisaje y sus elementos constituyentes: requisitos para la adecuada gestión del recurso y adaptación de los instrumentos legales en España” en *Cuadernos de Geografía, Revista Colombiana de Geografía*, Bogotá, vol. 24, N° 1, ene.-jun 2015, pp. 29-42

Sitios web:

(2016) *EncicloVida*, <http://www.enciclovida.mx/especies/8011770>, sábado 7 mayo 2016, 14:55 hrs

(1994) *Primer Simposium Nacional sobre el lobo gris mexicano (Canis lupus baileyi)*, México, Secretaría de Desarrollo Social, Instituto Nacional de Ecología, 136 p.,

(1995) *Proyecto de recuperación del lobo mexicano (Canis lupus baileyi)*, México, México, SEMARNAT, 103p.

(2009) *Programa de Acción para la Conservación de la Especie. Lobo Gris mexicano (Canis lupus baileyi)*, México, Gobierno Federal, SEMARNAT, 52 p.

(2016) “Coyote” en *Enciclovida*, <http://www.enciclovida.mx/especies/8011770>, visto el sábado 7 de mayo del 2016 a las 14:55 hrs.

(1995) *NORMA Oficial Mexicana NOM-033-ZOO, Sacrificio humanitario de los animales domésticos y silvestres*, México visto en <http://www.cuautitlan.unam.mx/descargas/cicuae/normas/Norma033.pdf>, lunes 9 de mayo del 2016, 11:58

(2015) “Respuesta a los comentarios y modificaciones efectuadas al Proyecto de Modificación a la Norma Oficial Mexicana NOM-033-ZOO-1995, Sacrificio humanitario de los animales domésticos y silvestres, publicado el 18 de diciembre de 2014” en *Diario Oficial*. Tercera Sección Secretaria de Agricultura, Ganadería, Desarrollo rural, Pesca y Alimentación, 31 de julio de 2015, descargado [http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5402531&fecha=31/07/2015](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5402531&fecha=31/07/2015), sábado 7 de mayo del 2016 18:00 hrs.

(2008), *Plan Regional de Control de la Rabia en Norteamérica Una Asociación para el Control Efectivo*, México, [http://www.cenaprece.salud.gob.mx/programas/interior/zoonosis/descargas/pdf/narm\\_p08espanol.pdf](http://www.cenaprece.salud.gob.mx/programas/interior/zoonosis/descargas/pdf/narm_p08espanol.pdf), sábado 7 de mayo del 2016 14:00 hrs.