



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Las Morismas de Zacatecas. La experiencia vital,
proceso de creación y recreación de horizontes rituales.

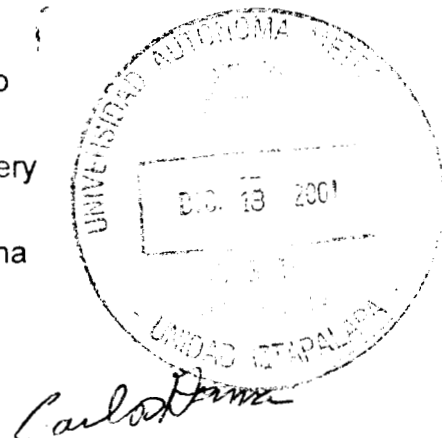
Maricruz Romero Ugalde

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Carlos Garma Navarro

Asesores: Dr. Juan Castaingts Teillery

Dra. Alicia Barabas Reyna



México, D.F.

Diciembre de 2001

CONTENIDO

| | |
|--|----|
| Introducción..... | 3 |
| 1. El ritual como expresión identitaria..... | 10 |
| 1.1 Exégesis del concepto del ritual..... | 12 |
| 1.2 De cómo el ritual se convierte en forma de expresión de la identidad..... | 18 |
| 1.3 Redes de intercambio y territorialidad..... | 26 |
| 2. Las Morismas de Zacatecas..... | 30 |
| 3. La experiencia argumentada en imágenes..... | 39 |
| 3.1 Del tiempo ritual al tiempo narrativo..... | 41 |
| 4. Reflexiones sobre la propuesta de investigación..... | 42 |
| 5. Capitulado de la tesis doctoral..... | 46 |
| Bibliografía..... | 47 |

Introducción

La *Morisma* es un ritual conmemorativo (Durkheim, 1982) que se realiza con base en los preceptos de la religión católica popular (Parker, 1993) en un territorio específico que se encuentra delineado por una lógica de intercambio de visitas de los grupos que participan (Millán, 1993) y se modifica de acuerdo con la movilidad de sus actores como participantes en un sistema de cargos, la Mayordomía.

La migración hacia otras ciudades, estados e incluso países como Estados Unidos y Canadá, ha fortalecido el ritual a consecuencia de las remesas que llegan para cubrir los gastos de juegos pirotécnicos o reparaciones de los centros de culto (capillas, parroquias, etc.), y también ha hecho necesaria, desde hace por lo menos 10 años, la producción de videos caseros para enviarlos a los familiares que no pueden asistir y vivir el ritual en la comunidad de origen.

El fenómeno migratorio en Zacatecas es una forma económica con más de 100 años de tradición, de acuerdo con el censo de 1990 más del 54.7% de la población económicamente activa se encontraba fuera del estado. Esta cifra contrasta con el fortalecimiento y reproducción del ritual en los últimos 15 años, lo cual nos puede indicar que además funciona como un constructor de identidad (Moreno, 1991) permeable a los cambios y necesidades sociales, de ahí su plasticidad (Giménez, 1996), su carácter relacional en tanto proceso y situación (Bartolomé, 1997) y su dimensión ideológica (Aguado y Portal, 1992).

Una identidad religiosa que se acota a un territorio específico marcado por las relaciones sociales, a través de las formas de organización que hasta el momento no sabemos si tiene o no un referente simbólico (Giménez, 1996), pero que en cambio cuenta con una base formal de ejecución que nos permite reconocerlo al contener los tres datos que señala Turner para la identificación de la estructura y los símbolos rituales, a saber: a) forma externa y características observables; b) interpretaciones ofrecidas por especialistas y

creyentes y c) contextos significativos ofrecidos por especialistas externos, como el antropólogo (1980: 22).

En este sentido es que creemos poder contribuir en el desarrollo del análisis del ritual ya que nos interesa aplicar dos posturas, por un lado, el estructuralismo, retomando la propuesta para el estudio de las danzas de Jáuregui y Bonfiglioli (1996) identificando la lógica de cada uno de los códigos participantes en el sistema ritual para encontrar las conexiones o no con sistemas similares en la región, entre los que destacan los avances sobre coras y huicholes (Ramírez, 2001). Esta perspectiva tiene la limitante en relación con el sujeto de la acción a quien sólo se le toma en cuenta como portador de información y no como intérprete. Por ello, planeamos identificar los puntos de fuga del sistema y a través de las entrevistas a los actores, conocer las formas en que argumentan su experiencia (Díaz, 1998). En ambas propuestas, se considera al lenguaje como un mediador entre la sensibilidad y el entendimiento y aun cuando se enuncia la búsqueda del sentido en los códigos verbales y no verbales; en la propuesta estructural, al igual que la argumentativa se privilegia el lenguaje verbal. La propuesta de trabajo que aquí presentamos intentará implementar cada una de las metodologías planteada pero en niveles diferentes.

Encontrar la lógica de los códigos del sistema ritual de la *Morisma* parecería un absurdo si consideramos que dependiendo del lugar el número de participantes oscila entre 12 000 –en las Lomas de Bracho, al pie del cerro de la Bufa- hasta 100 en una pequeña comunidad en un día sin la visita de los grupos externos afines. Si se hiciera el análisis de sólo la *Morisma* pequeña ganaríamos en función del desglose de los códigos pero perderíamos la especificidad característica de los centros rectores. Por ello, hemos optado por encontrar la lógica del código en los grupos que por consenso de los participantes sean los más característicos. Los criterios de valoración partirán del grupo de especialistas para conservar una constante, serán estos mismos personajes y la observación lo que nos permitirá identificar a los actores en situaciones límite como sería: la expulsión por bigamia, la conversión a otra religión, la participación de mujeres entre otras.

A través de entrevistas a profundidad podremos identificar los mecanismos y valores que crean y recrean desde su horizonte y situación cada uno de estos actores. Las perspectivas se complementarán a través de la puesta en juego de una interpretación especial basada en un texto diferente: las imágenes del ritual captadas para los que no pudieron venir. Las imágenes del "recuerdo" evidencian los criterios, los temas y los personajes, es decir los "emblemas", elementos del ritual que el grupo ha sancionado como pertinentes para recordar (Bourdieu, 1965). Para ello se hará el seguimiento de los videoastas más reconocidos por los actores del ritual identificando qué partes del ritual registran y cómo construyen el tiempo narrativo.

Este ritual, la *Morisma* es en si mismo relevante para la antropología mexicana por el lugar, el tema y la forma de organización.

El lugar: localidades de 11 municipios: Cañitas de Felipe Pescador, Cuauhtémoc, Fresnillo, Guadalupe, Juan Aldama, Pánuco, Tlaltenango, Vetagrande, Villa Hidalgo, Villanueva. y Zacatecas. Se caracteriza por dos elementos principales: a) Está incluido en lo que en la época colonial se conoció como parte de *La Gran Chichimeca* en donde el carácter indómito de los grupos de cazadores-recolectores fue reconocido por el ejército español al tratar de someterlos por casi 50 años y sólo lograrlo a través de estrategias de civilización y no por las armas (1) y b) Desde el Colegio de Guadalupe, los misioneros franciscanos emprendieron la "Conquista Espiritual" hacia el norte, una de las formas utilizadas para evangelizar fue el recrear el hecho histórico de la toma de Granada, es decir, la victoria del ejército español sobre los moros.

El tema: Moros y Cristianos. Para Europa la representación se inicio desde hace más de 900 años, en México a partir de la llegada de los españoles. En el ámbito antropológico hay tres estudios relevantes sobre dicho tema, los realizados por Foster (1962), Warman (1972) y Jáuregui y Bonfiglioli (1996), en donde es posible encontrar las conexiones entre Europa y América, conocer el proceso histórico de la representación del tema o encontrar la lógica del sistema, respectivamente.

La base organizativa del ritual es un sistema de cargos llamado localmente "Mayordomía", en donde la institución eclesiástica la avala y reglamenta a través del reconocimiento de la Cofradía. Los sistemas de cargos han sido un tema de estudio relevante para la antropología desde Sol Tax hasta Medina. Este último en su tesis doctoral llama la atención entre la conexión del sistema de cargos y las danzas tradicionales para el área de mesoamérica, hecho que en el caso que nos ocupa no coincide (2001).

Las *Morismas* sólo son una de las manifestaciones de la religión popular, existen otras como: danzas tradicionales (2), procesiones, peregrinaciones, visitas de creyentes a santuarios, exvotos, visitas de imágenes a altares domésticos, capillas e iglesias y *Reliquias*.

Entre las danzas tradicionales podemos identificar cuatro variedades: matlachines, de la pluma, tastoanes y del caballito, aun cuando en la zona existen más nombres para referirse a estas mismas variedades. Las visitas a los santuarios se realizan de forma individual y sobre todo, en "peregrinación a pie", los lugares más visitados por orden de importancia para los lugareños son: San Juan de los Lagos (Jalisco) Plateros y Tacoaleche (Zacatecas) y Temastlán (Jal) (3).

En las fiestas patronales es posible distinguir cuatro formas donde la ritualización es evidente y diferencia a sus participantes de localidades vecinas. Estas son el *Papaqui*, los *Tastoanes*, las *Reliquias* y las *Morismas*.

En Nochistlán, lugar en donde arqueológicamente se reconoce como sitio caxcán, la fiesta en honor a San Sebastián incluye la celebración del *Papaqui* (4); en la zona de los cañones en Moyahua y Juchipila celebran a Santo Santiago representando una lucha entre moros y *tastoanes*, estos últimos caracterizando a la población autóctona. Los responsables de altares domésticos celebran anualmente *La Reliquia* en diferentes fechas de acuerdo con la imagen venerada (5). Las *Morismas*, en cambio se realizan en localidades de 11 municipios, la mayoría circunscritas a la región minera.

Las danzas participan en todas estas formas ritualizadas, pero dependiendo del lugar, su actuación puede ser desde muy relevante como en el caso de las *Reliquias* en donde encabezan la procesión cuando llevan la imagen a visitar la Iglesia más cercana o ejecutan durante todo el día sones frente al altar. En otros casos; cambia a protagónica como en los *tastoanes*, en donde todo el ritual depende de la participación de ellos, mientras en las *Morismas* es paralela e irrelevante.

De acuerdo con lo anterior, las danzas están presentes en casi todo el estado, sin embargo privilegiamos el estudio de las *Morismas* porque a diferencia de las danzas, para ejecutar el ritual es imprescindible hacerlo dentro del territorio de la comunidad de la que se forma parte a través de la organización grupal. Esta característica se encuentra también entre los *tastoanes*, pero como se dijo anteriormente esta forma sólo se realiza en la región de los cañones.

Los miembros de una morisma pueden participar individualmente en "Reliquias", "visitas a los santuarios en peregrinación" u otros, pero como parte de su centro, lo harán en grupo sólo si son invitados. De los 11 municipios en que se practica la Morisma hay por lo menos cinco lugares rectores: Pánuco, Bracho, Guadalupe, Vetagrande y Fresnillo, cuya organización está basada en dos tipos: Mayordomías y Consejo Consultivo. Las visitas entre comunidades depende del Centro al que se está adscrito y las hay de dos tipos: las de compromiso y por invitación. Puede haber fiestas patronales en donde La Morisma sea el eje rector y participan danzas, sin embargo, no hay fiestas patronales donde se haga una Morisma sin pertenecer a alguno de los centros rectores.

En resumen, proponemos el análisis de la *Morisma* (6) como una expresión religiosa en la que a partir del ritual se recrea un sistema de creencias y prácticas que si bien esta delineada por la religión católica expresa una concepción del mundo diferenciada y particular que tiene que ver con el contexto histórico y la recreación simbólica de valores, conductas y sentimientos que está generando y transmitiendo una identidad local específica.

Así el acercamiento etnográfico a esta forma ritual nos permitirá demostrar que el conocimiento antropológico es una parte sustantiva del desarrollo humano en cuanto nos permite acercarnos a diferentes ideas y prácticas de la sociedad, para con ello, fomentar el respeto y la tolerancia ante la diversidad cultural.

NOTAS

1. Beatriz Braniff (2001: 40) señala que es erróneo hablar del Norte de México en tanto la actual frontera tiene solo 150 años, es decir, no funciona para tiempos anteriores a 1850 d.C., por lo que retoma la delimitación que hiciera De Herrera y Tordesillas en 1726 en donde *La Gran Chichimeca* se extendía de "Querétaro, Acanuara, Yuririapundaro y Sichú y... más lejos todavía en la Isla de California... En la ancha parte norteña, entre los dos mares... las provincias de Florida, Cibola, Quivira, Guasteca y el Nuevo México..." Montoya señala que "Las Fronteras de Colotlán" (población situada al norte de Jalisco en los límites con Zacatecas) que constituía una región que adoptaba la forma de un huso con un extremo hacia Durango y el otro hacia Guadalajara, justo en la desembocadura del río Bolaños en el Lerma (en la porción de la barranca en que se asienta la actual población de San Cristóbal); abarcaban los valles de los ríos Colotlán, Tlaltenango y Bolaños, en tanto que por el oriente bordeaba el camino real que iba de Querétaro hacia Aguascalientes, Zacatecas, Fresnillo, Sobrerete y Durango; y por el occidente se extendía hasta la Mesa del Nayar, Nayarit y hasta los pueblos habitados por huicholes en el estado de Jalisco." (2000)
2. Entendemos por danza tradicional los grupos en los que sus integrantes aprenden por imitación de padres a hijos y ejecutan su arte como enlace entre ellos y su dios solicitando o agradeciendo favores recibidos. Se bailan en un lugar específico, dedicadas a su santo patrono, en fechas fijas, con indumentaria y manejo del cuerpo especial, son una plegaria en movimiento (Jáuregui, 1997: 79).
3. Para mayor información consúltese el artículo: "Dimensiones y espacios sagrados en un ámbito mestizo-ranchero de alta migración" (Montoya et al.: 2001).

4. Para mayor información sobre los datos arqueológicos e históricos del lugar consúltese: Quirarte (1960).

El *papaqui* se realiza en la fiesta en honor a San Sebastián del 17 al 20 de enero en el barrio del mismo nombre en Nochistlán, la organización se basa en una Mayordomía. Incluye como parte de las actividades procesiones, peregrinaciones, danzas tradicionales (Matlachines, de Conquista y Concheros , éstos últimos provenientes de Guadalajara) y comida ritual. En el almuerzo se ofrece menudo y en la comida picadillo. En el sentido local, el *papaqui* es una de las fases de la fiesta más característico porque sólo se hace ahí. Hay dos modalidades, una familiar y otra barrial. En la familiar, después de ofrecer los alimentos se inicia la música alusiva y se empiezan a repartir: tejuino, pinole, naranjas, cañas, colaciones, cacahuates y cascarones de huevo rellenos de confeti.

De acuerdo con los participantes: el tejuino, el pinole y los cascarones recuerdan el martirio que sufrió San Sebastián. El tejuino es el agua sucia que le dieron a beber; el pinole la tierra que le aventaron –ellos se la embarran en las mejillas y barbilla- y los cascarones, las piedras que le arrojaron. El *papaqui* barrial incluye los mismos elementos sólo que se realiza en el jardín frente a la iglesia. Cuentan que antes se organizaban dos filas de varones y por en medio pasaban las mujeres y se les ponía el pinole (Diario de Campo de la autora, 2001)

5. La *Reliquia* son las actividades que los encargados de una imagen patronal resguardada en una capilla familiar desarrollan para venerarla. Una vez al año se saca la imagen a visitar la iglesia más cercana, se monta en un altar fuera de la capilla, se contrata una danza tradicional y música, también se ofrecen alimentos para todos los asistentes, en especial, el *asado de novia* a la hora de la comida (Trejo: 2001)
6. La idea de realizar esta investigación surgió durante mi participación en el Equipo Zacatecas del *Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones del México Indígena* del INAH-CONACYT.

1. El ritual como expresión identitaria.

Las *Morismas* son fiestas religiosas en las que se interpreta la lucha entre cristianos y moros. A nivel mundial este tipo de representaciones se puede encontrar desde hace más de 900 años en España, Portugal, Alemania e Inglaterra (Foster:1962). Su difusión en nuestro país es el resultado de la llamada "Conquista Espiritual". Robert Ricard en un artículo publicado en 1932 señala "que fue con una 'morisma' como la ciudad de México celebró en 1538 la paz concertada en Aigues-Mortes entre Francisco I y el emperador Carlos V" (1945:159). Arturo Warman en su libro *La danza de moros y cristianos* (1972) expone la historia del proceso de representación de este hecho histórico. En Zacatecas, el territorio en el que se celebran estas fiestas abarcan cuatro zonas mineras (Zacatecas, Pánuco, Vetagrande y Fresnillo) y gran parte de las tierras dedicadas a la agroindustria en donde se privilegia la producción de ajo y chile para exportación, así como de tierras pobres, poco accesibles, con siembra de cultivos de temporal como el maíz y el frijol.

Las características regionales de la representación de la lucha entre moros y cristianos son: la recreación de batallas con desfiles, embajadas, tomas de plaza y parlamentos; romería polifónica en la que misas, danzas, penitentes, grupos de música, juegos pirotécnicos y comerciantes dan vida a un espacio y un tiempo especial. Anualmente, en cada comunidad dentro del santoral católico se incluyen las fechas específicas de la *Morisma*, generalmente son dos. Cada centro rector tiene programadas las visitas a las comunidades afiliadas y en algunos casos aceptan visitar otras que no pertenecen al centro. Es posible identificar ciclos de visitas que abarcan de marzo a diciembre, dependiendo del centro rector y la comunidad involucrada.

Durkheim con su libro *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982) expone a través de casos etnográficos que la religión es un sistema de creencias y prácticas del ámbito sagrado que crea y recrea la idea de sociedad de los grupos sociales de donde surge. La sociedad, como "hecho social" no es la suma de individuos sino la interacción de las ideas y las prácticas que

explican al mundo externo. Es en la conjunción de individuos públicamente, que se genera la solidaridad social que permite la creación y recreación de la idea de sociedad del grupo.

La *Morisma* no sólo es una manifestación de la religión, sino particularmente de la religión católica popular, entendiendo por católico

“el conjunto de representaciones y prácticas, más o menos institucionalizadas en una Iglesia cristiana universal, con centro en Roma y cuya cabeza es el Papa, y al conjunto de representaciones y prácticas más o menos espontáneas de la totalidad de aquellos que declaran abiertamente profesar la fe católica” (Parker, 1993: 206-7)

Lo popular, siguiendo a este autor, está dado por situaciones de clase en las que existe una relación dialéctica entre las clases hegemónica y las subalternas, incluyendo “lo popular” en éstas últimas.

“...las expresiones populares manifiestan una vitalidad muy profunda por su afectividad, el ritualismo expresivo, la exteriorización icónica y la profundidad devocional de las prácticas tradicionales.” (*ibidem.*: 197)

A nivel del acercamiento teórico creemos que ubicar a las *Morismas* como una expresión de la religión católica popular es sólo marcar un punto de partida ya que concuerdo con lo que señalan Barabas y Bartolomé en relación con esto:

“Es cuestionable también referirnos a “catolicismos populares” porque, aunque señala la multiplicidad de expresiones, lo popular definido en oposición al catolicismo oficial es un “cajón de sastre” que no da cuenta de los ricos procesos de creación simbólica ni de la especificidad que les brinda cada cultura” (1999:23)

¿Qué idea de sociedad expresa la *Morisma*? ¿Acaso esta idea es diferente a la que expresan las religiones en su conjunto? De acuerdo con Arnoldo Nesti en todas las religiones hay una estructura dominante que implica una visión del mundo clave, la caracteriza como premoderna y se basa en los siguientes principios:

1. La estructura social y religiosa se encuentra jerárquicamente estratificada.

2. La naturaleza no cambia nunca.
3. El ordenamiento piramidal postula la presencia de la autoridad religiosa y de la religión como centro regulador de toda la vida social. La religión es la fuente absoluta de la plausibilidad; toda decisión tiene que hacer referencia a lo religioso y a la iglesia.
4. La ciencia existe, pero ella es dependiente de la teología.
5. Las mujeres son relegadas al mero ámbito emocional. (Castaings, 2001)

Durkheim señalaba que la religión es una expresión de la idea de sociedad que el grupo tenía de sí mismo. Esta hipótesis, ha sido criticada y mejorada por varios autores Geertz considera que más que exponer la idea de sociedad, lo cual hace parcialmente, en realidad lo que trata es de modelarla (1987:113). Lo mismo que señala Bourdieu en relación con la *oficialización* en donde incluye el campo del poder (1991: 183), lo que en otro trabajo llamará *institucionalización* (1993).

El carácter popular, es decir, la reinterpretación de la religión católica en un contexto histórico-social determinado y la existencia de una práctica específica que incluye lugar, tiempo, códigos verbales y no verbales y formas de organización nos permite identificar a ésta como una práctica ritual. Al mismo tiempo, por estar contenida y contrastada con otras prácticas similares se transforma en un ritual identitario.

1.1 Exégesis del concepto del ritual.

El ritual es actividad social que incluye práctica, acción, movimiento, gesticulación en un contexto específico donde el espacio y el tiempo se transforman en marca. Como práctica estructurada se caracteriza por elementos constantes, sin embargo, al ser parte de la acción también está sujeto a diferentes formas de interpretación de los ejecutantes. Esta interpretación, generalmente se manifiesta a través del discurso oral, por ello lo que aquí buscamos es identificar el sistema ritual de la *Morisma* incluyendo todos los códigos y una vez comprendida la lógica de éstos identificar los puntos de fuga del mismo a través de los juicios de valor expresados por los

especialistas del ritual y así poder contrastar con los criterios mostrados en los imágenes en video.

Al grabar partes del ritual, los videofotógrafos están aplicando criterios de selección, que están sancionados por la comunidad en tanto adquieren los videos como "recuerdo", por lo que es posible considerarlos como otro texto que contiene una interpretación del ritual susceptible de ser valorada en función del sistema y los puntos de fuga, es decir, a partir del análisis estructural y el argumentativo; con ello esperamos conocer por un lado los mecanismos de creación y recreación de este ritual y por otro, los valores que pone en juego como expresión de una forma de identidad regional.

Van Gennep demostró cómo el hombre como individuo y ser social, se somete a ceremonias diversas que en el mecanismo son similares en tanto marcan el paso de una situación a otra y forman parte de una secuencia. La base de esto radica en la idea de vivir

"es un incesante disgregarse y reconstituirse, cambiar de estado y de forma, morir y renacer. Es actuar y luego detenerse, esperar y descansar, para más tarde empezar de nuevo a actuar, pero de otro modo" (1986 [1906]: 202)

En estos "ritos de paso" existen fases de separación, de marginación y de agregación.

En las *Morismas* el ingreso a la corporación se realiza a través de dos vías principalmente: directa e indirecta. En la indirecta, padres, abuelos o familiares cercanos prometen en nombre de un bebé o niño su participación como agradecimiento a un don recibido. Cuando se es bebé el que establece el compromiso lo lleva en brazos, si el niño ya sabe caminar, lo lleva a un lado. Es hasta la edad de 9 o 10 años cuando el niño se incorpora en algún grupo de la morisma. Para ello, no se realiza ninguna ceremonia especial sin embargo, el resto del grupo lo trata como un igual. La forma directa, es cuando el propio individuo decide participar como respuesta a un compromiso establecido por el mismo. Esto sucede generalmente cuando se abandonó el grupo y se regresa por voluntad propia.

Como vemos no podemos hablar propiamente de un rito de paso completo pero si de la fase de agregación.

Durkheim considera a los ritos como el sistema de prácticas de la religión que además son "los medios por los que el grupo social se reafirma periódicamente" (1912: 360) forman parte del culto y permiten la expresión de los sentimientos del mismo

"Una vez cumplidos nuestros deberes rituales, nos reincorporamos a la vida cotidiana con más valor y entusiasmo, no sólo porque hayamos entrado en contacto con una fuente superior de energía, sino también porque nuestras fuerzas se han fortalecido al haber desarrollado, durante algunos instantes, una vida menos tensa, más regalada y libre."
(*ibidem.*, 356)

Identifica diferentes tipos de religión y con ella de ritos. De acuerdo con su clasificación las *Morismas* son un ritual conmemorativo ya que

"El rito consiste exclusivamente en recordar el pasado y, de alguna manera, en reactualizarlo por medio de una verdadera representación dramática...no se considera en absoluto al oficiante como una encarnación del ancestro que representa; es un actor que interpreta un papel" (1982: 346)

El hecho que se recuerda es una batalla efectuada en Europa y con esto, se ratifica el sometimiento al español, ahora desde un punto de vista positivo y distintivo "somos cristianos".

Mauss en su *Ensayo sobre el don* descubre que el intercambio de bienes responde a una lógica de la reciprocidad en la que el ritual es el que define el valor. Con base en esta idea es posible identificar la lógica del intercambio de visitas que marca la red territorial de la *Morisma*.

Es Lévi-Strauss quien considerara al ritual, como al mito, una forma de lenguaje en la que se expresa una lógica diferente a la presente en la ciencia y el juego, la lógica de lo concreto (1984). Esta misma idea permea la propuesta de Leach al tiempo que la supera al incluir la importancia de los códigos no verbales y del contexto cultural

"Como mínimo, cualquier actividad ritual tiene dimensiones visuales, verbales, espaciales y temporales; además; el ruido, el olfato, el gusto, el tacto, todos pueden ser pertinentes" (1978: 111)

y es probable que todas estas dimensiones formen parte del mensaje total que transmite.

El mensaje total, lo enuncia como único. Para el caso que nos ocupa creemos que no es un mensaje único sino la selección de varios que se concentran en lo "memorable", es decir, lo que por el propio proceso del grupo se reconoce como la memoria colectiva, esto lo desarrollaremos en el apartado 1.2. Volviendo a Leach, el ritual religioso "sirve para expresar una relación entre el mundo de la experiencia física y el otro mundo de la imaginación metafísica" (*ibidem.*, 112) en este sentido el poder de los dioses puede ser accesible a los hombres a través de la celebración religiosa. Sin embargo, los elementos del ritual, igual que la lengua, llegan a tener significación en función de sus relaciones y combinaciones en un contexto cultural específico.

Turner define al ritual como

"una conducta formal prescrita en ocasiones o dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual... un 'símbolo' es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. Los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual." (1980: 21)

Díaz basado en Bernstein propone partir de la experiencia argumentada escuchar a los actores desde una situación y horizonte específico "Una situación representa un punto de vista que limita la posibilidad de visión; y un horizonte se refiere al rango de visión que incluye todo cuanto puede ser visto e imaginado desde una posición (1998, 313). Para nosotros existe una limitante

En esta propuesta ya que basada en la filosofía, privilegia el análisis de "la experiencia argumentada" a partir del lenguaje verbal. Desde Durkheim se consideraba la importancia de los actos no verbales "Hay palabras, expresiones, fórmulas que sólo pueden ser pronunciadas en boca de personajes consagrados; hay gestos, movimientos que no pueden ser ejecutados por todo el mundo." (Durkheim, 1982: 33), pero es con Leach como señalamos más arriba en que dichos actos se les considera parte significativa ya que los participantes de un ritual transmiten y reciben información a través de múltiples canales sensoriales. En este sentido, creemos que si analizamos sólo la experiencia argumentada de los actores a partir del lenguaje hablado sería una limitante ya que hay códigos como la indumentaria, la música, los gestos, el manejo del espacio y el tiempo, entre otros que tienen una lógica propia y son parte de una mayor que es la que les da consistencia, el ritual.

Por ello creemos necesario incorporar la propuesta metodológica de Jáuregui y Bonfiglioli que avanza y confirma las inquietudes precedentes al considerar que

"lo que fue transferido de Europa y divulgado en América, en el marco de la "cultura de conquista"(Foster, 1962), no fue sólo la danza de moros y cristianos, o un conjunto de danzas, sino un *corpus* entero de fiestas, que entró en contacto con el *corpus* aborigen... Por otro lado, nos parece que los códigos no verbales, particularmente los ritmos corporales, fueron los más difíciles de desarraigar dentro del *corpus* nativo, que fue subsumido por el de los europeos. " (1996: 12)

Actualmente, los análisis se han refinado, y es posible identificar dos vertientes importantes, por un lado, los que consideran que efectivamente son dos complejos dancísticos diferentes: Danzas de Conquista y Matlachines (Bonfiglioli, s/f)

"...el primero es caracterizado por una gran cantidad de parlamentos, por la música de banda y, sobre todo, por la presencia de dos bandos antagónicos: uno de españoles y otro de mexicanos; los contenidos temáticos de este primer complejo nos remiten a una semántica del

conflicto, de la muerte y del sacrificio. El segundo... se caracteriza por la ausencia de parlamentos, por la música cordófono y por la presencia de un solo bando de danzantes: el de los mexicanos, el contenido de estas danzas nos habla de la armonía del cosmos, de continuidad de la vida y de veneración a la divinidad" (Bonfiglioli, s/f: 2)

Por otro lado, está la propuesta de Ramírez (2001) en la que a partir del análisis del sistema dancístico de coras y huicholes intenta proponer una nueva clasificación en función de la información etnocoreográfica.

Aun cuando los autores hablan de antropología de la danza, considero que la metodología que aplican es susceptible de utilizar para el análisis de la *Morisma*. Ambos coinciden en que se debe partir del contexto cultural específico y desglosar el sistema en cada uno de sus códigos para identificar la lógica. Sin embargo, en los estudios de caso que han realizado, la interpretación de los "hechos dancísticos" los ha llevado a discrepancias en torno a lo que conciben como sistema y armadura dancística.

El análisis de la *Morisma* desde esta perspectiva puede contribuir en la discusión ya que para este caso encontramos en una misma fiesta la conjunción de los dos géneros que señala Bonfiglioli: Danzas de Conquista, en el subgénero de Moros y Cristianos y el Complejo Matlachín.

Un acercamiento novedoso del ritual es el que presenta Rappaport quien considera que los "elementos conceptuales y experimentales más importantes de la religión, lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino, así como su integración con lo santo, son creaciones del ritual" (2001: 23) en tanto a través de la ejecución del ritual se establecen mensajes del orden social que rebasan la experiencia inmediata de los actores, que créanlo o no, al participar públicamente de los valores expresados ratifican el orden jerárquico y con ello al grupo que los representa "Lo infalsificable apoyado por lo innegable da lugar a lo incuestionable, que transforma lo discutible, lo arbitrario y lo convencional en lo correcto, lo necesario y lo natural. Esta estructura es el fundamento en el que se basa la forma de vida humana, y se realiza en el ritual." (*ibidem.*, 557).

Este es el aporte fundamental de Rappaport, dejar en claro que los metamensajes expresados en el ritual funcionan como santificadores de autoridades, instituciones y directrices de las jerarquías.

A consecuencia de lo anterior proponemos tres niveles de acercamiento al ritual, por un lado, retomando la propuesta estructuralista encontrando la lógica de cada uno de los códigos expresivos, complementarla con los puntos de fuga del sistema a partir de los criterios de los especialistas del ritual y escuchar la experiencia argumentativa de los actores de esos puntos de fuga y después desde la óptica visual, esto es analizando su experiencia argumentativa expresada a partir de la captación de imágenes en video de su propio ritual encontrar los valores y los mecanismos de expresión de estos horizontes rituales.

1.2 De cómo el ritual se convierte en forma de expresión de la identidad.

Niño.- *Yo quiero ver cómo matan al Rey Moro.*

Madre.- *Primero ponte el uniforme.*

Fragmento de conversación, 26-junio-01

Para las matemáticas la identidad es una igualdad que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de las variables que contiene (Molinari, 1992: 83). Esto quiere decir que es una relación de significación entre equivalentes. Visto de esta forma, entendemos a Lévi-Strauss cuando expone que la identidad "es una especie de fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga jamás una existencia real...es la existencia de un límite al cual no corresponde en realidad ninguna experiencia (1977: 369) es una relación que los grupos sociales establecen y modifican de acuerdo con sus propias necesidades, de ahí que para la antropología sea un concepto de referencia más que una categoría de análisis.

En la antropología mexicana, el concepto de identidad ha incluido diferentes criterios entre los que destacan aquellos que la incluyen como parte de decisiones políticas de grupos, en su carácter ideológico; o bien la necesidad de contextualizarla en tiempo y espacio. Otros reconocen su dimensión subjetiva, otros más retoman el carácter múltiple selectivo "bricolage" o lo

consideran como una formación de colecciones enfatizando su carácter comunicacional (Zárate:1997).

En efecto la identidad tiene que ver con el grupo social, aquí es en donde establece su separación con la psicología social, puesto que si bien son los individuos los que toman las decisiones sobre su "ser" éstas se encuentran en el contenedor social del grupo, siguiendo a Gilberto Giménez (1996: 22) la identidad "no debe circunscribirse como una esencia inmutable, sino como un proceso activo y complejo históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. De aquí su *plasticidad*, su capacidad de variación, de reacomodamiento y de modulación interna. Las identidades emergen y varían con el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias y a veces resucitan." Esta *plasticidad* se da en relación con otros grupos sociales. La idea de proceso también la encontramos en Bartolomé "la identidad representa un fenómeno procesual y cambiante, históricamente ligado a contextos específicos." (1997: 43) el autor, complementa la definición con la propuesta de Barth "Es entonces un concepto relacional, en la medida en que supone la definición de un grupo realizada en función del contraste con otro." (*ibidem.* : 46)

Isidoro Moreno (1991:602) señala que la identidad tiene que ver con la discriminación, es decir, con la elección. Necesidad de los individuos o grupos para establecer un referente común que les permita establecer vínculos. En este sentido, considera que a nivel social existen tres niveles estructurales de conformación de la identidad: la étnica, la de género y la de clase y profesional.

Para nuestro caso, la étnica, se manifiesta como un grupo, en el que se reconoce las influencias: indígena -guerreros indómitos- y la española, por la aceptación de la religión católica. La lengua que se habla es el español.

En cuanto al género se privilegia la participación activa del hombre en el ritual. Si es una localidad rural los hombres participan y las mujeres auxilian con la preparación de los alimentos, en cambio, si se refiere a una localidad urbana,

se permite que las mujeres participen en las tropas ya sea en la banda de guerra o como soldados, no se aceptan en el Estado Mayor.

El nivel de clase o profesión.- los sectores participantes se identifican con los campesinos o migrantes, es decir, los más pobres dentro de la economía local. Sin embargo, es relevante que el "Estado Mayor" esté controlado por gente con mayores ingresos, ya sea porque son comerciantes (abarroteros que controlan las casetas telefónicas) o poseen tierras con riego.

Estos tres factores: etnia, género y clase o profesión, se manifiestan en cada individuo de acuerdo con el contexto situacional en su ciclo de vida. La combinación de los tres niveles y su contexto es lo que llama *matriz cultural* "sistema no armónico, con contradicciones y desajustes, que funciona en cada individuo humano como base de sus percepciones, su interpretación de las experiencias y sus comportamientos; en definitiva, como matriz de su identidad." (*ibidem.*, 603). Equipara cultura con identidad. Y aunque trata de establecer distancia del concepto de Bourdieu de "habitus" esta muy cercano.

Aguado y Portal, en cambio, consideran que el estudio de la identidad se relaciona con tres categorías indisolubles para el análisis del poder "la identidad vista como el ámbito en el que se materializa la cultura a través de prácticas concretas, la ideología, entendida como la parcialidad desde donde ordenan su experiencia los diversos grupos, y el ritual como síntesis del tiempo y del espacio cultural de un grupo (1992:11). El ritual es el lugar donde el tiempo y el espacio se convierten en materialización de los valores, normas y conductas culturales de la identidad. Demuestran que la hegemonía de los grupos "es un proceso colectivo de negociación, lucha y apropiación de espacios y tiempos culturales en donde se recrea, de manera acotada, la diferencia social" (*op.cit.*,: 231).

La propuesta es enriquecedora sin embargo, aun cuando se exponen definiciones complementarias de las tres categorías: identidad, ideología y ritual se subsume el concepto de cultura al de identidad, de ahí que cuando se contextualizan las prácticas rituales analizadas se parta de la dicotomía de la

lucha de clases como clases hegemónicas y subalternas, en donde las clases subalternas refuncionalizan las propuestas y acciones de las hegemónicas, entendiendo por estas, las que ostentan el poder y delinean la construcción del estado nación.

Para el caso que nos compete que es el análisis de un ritual adscrito a la religión católica en una zona mestiza. Creemos que es necesario añadir tres acotaciones en relación con: la relación de poder, la forma del ritual y el contenido del ritual.

La relación de poder que se da entre la Iglesia y sus representantes y los practicantes de Las Morismas, es diferenciada y tolerada pero no necesariamente dicotómica, como lo señalan los autores desde la definición de vida social retomando a Turner "se desarrolla en un proceso dialéctico entre homogeneidad/diferenciación, igualdad/desigualdad, definición/indefinición " (*op.cit.*,:81) que se materializa en el proceso ritual. El caso del manejo de las limosnas en Pánuco es muy sugerente. Existe un desacuerdo entre el Párroco y la Archicofradía en relación con el manejo del dinero que se recauda dentro de la Iglesia. El Párroco apela a un acuerdo en el que se dijo que todo era para la institución eclesiástica, mientras la Archicofradía considera que si ella financia la fiesta justo sería que recibiera parte de esos recursos.

La forma del ritual: evidencias y alusiones, tienen más que ver con la que señala Danièle Hervieu-Léger para el análisis de las nuevas tendencias religiosas en cuanto a que la tradición se convierte en una memoria autorizada que se mueve en dos dimensiones por un lado, la cultura y por el otro lado las emociones, ya que los sujetos sociales son incapaces de recordar todo, la memoria colectiva se orienta de acuerdo con los objetivos del presente, para ello se basa en tres niveles: una idea utópica, la evocación cultural de uno o varios hechos, y la experiencia inmediata individual y colectiva. (1993:74,82). Esto es que el contenido de la información se ha seleccionado y transmitido de acuerdo con el proceso histórico del ritual y la intensión del mismo.

El contenido del ritual oscila entre lo prescrito y la ejecución. En donde la ejecución es decir, la acción puede variar pero dentro de la prescripción social, como diría Bourdieu en el acto mismo de la institucionalización "instituir...es consagrar, es decir, sancionar y santificar un estado de cosas, un orden establecido, como hace, precisamente, una constitución en el sentido jurídico-político del término" (1993:115), "La institución de una identidad... es la imposición de una esencia social" (*op.cit.* :117).

Con base en lo anterior, cabría preguntarse ¿Cómo es que *Las Morismas* se han convertido en una expresión identitaria de una región de Zacatecas? ¿Qué mecanismos han permitido ésta elección?

La primera pregunta creo que es posible resolver construyendo las categorías de análisis en relación con las expresiones verbales y no verbales de los "especialistas" del ritual y aquellos que transgreden las normas del mismo, ejemplificando con casos concretos a través de la historia.

Las vetas que dan origen al real de minas se empezaron a explotar en el siglo XVI, los participantes de la morisma consideran que su fiesta tiene más de 300 años de celebrarse, sin embargo, los documentos encontrados datan del siglo XIX, poco después de la fundación del obispado, desde entonces la organización de la fiesta ha tenido momentos de crisis y resurgimiento, motivados por la revolución mexicana y el movimiento cristero.

En 1548 se abre el real de minas de Ntra. Señora de la Victoria o del Nervión de los Tajos de Pánuco. De acuerdo con la información del cronista de Pánuco Ismael Girón citada en el libro de Miguel Flores Solís (1995:12) "El 7 de octubre de 1622 se celebra las morismas de Pánuco, posteriormente esta festividad es cambiada al 24 de junio para solemnizar debidamente el nacimiento del santo precursor, formando una hermandad llamada cofradía que es la encargada de sufragar los gastos de la festividad religiosa como los simulacros exteriores de la tradicional morisma" No obstante, el Padre Antonio Landeros, párroco de Tacoaleche en 1977, encontró en el archivo parroquial de Pánuco, la fecha de la fundación de la hermandad de San Juan Bautista, el 15 de julio de 1832, por

otro lado el documento de la reliquia que tiene la imagen de San Juan Bautista data del 23 de agosto de 1836.

Varios sacerdotes han contribuido al desarrollo de la fiesta. Fr. Buenaventura de la C. Quintero consiguió que el gobierno eclesiástico erigiera canónicamente la cofradía de San Juan Bautista el 5 de enero de 1905, al siguiente año se aprobó el reglamento en el que se estipulaba que los libros de contabilidad y manejo de fondos está a cargo de él. También a él se debe la estructura actual de la fiesta ya que fue el que adiestro a los participantes como zapadores, enseñó a tocar los tambores y las cornetas, así como las órdenes del clarín.

En 1914, durante la revolución mexicana, el 23 de junio día de "La gran parada" en el cerro de la Bufa y sus alrededores se desarrollaba una gran batalla real "La toma de Zacatecas", lo que motivo a que se suspendiera la fiesta durante cinco años. Misma que se vuelve a realizar hasta 1919, y se vuelve a suspender por el movimiento cristero resurgiendo el 4 de julio de 1929. En 1944 el obispo Dr. Ignacio Plascencia y Moreira desconoce a la cofradía por su real autonomía de la iglesia. Es hasta 1964 cuando reciben la aprobación del nuevo reglamento gracias a la solicitud de los frailes franciscanos del convento de Guadalupe y en ese mismo año es la primera vez que un obispo oficia la misa de tropa, misma que a partir de entonces se celebra anualmente. Aun cuando la fiesta se realizaba en Pánuco la Mayordomía General estaba en Vetagrande desde 1910, sin embargo por conflictos internos a partir de 1971 se separan.

Miguel Flores sostiene que la primer morisma se remonta a la segunda década del siglo XVII sin citar la fuente, sin embargo es hasta el siglo XIX cuando se dedica a San Juan Bautista por ser el patrono del general de la flota cristiana Don Juan de Austria.

La segunda pregunta ¿Qué mecanismos han permitido que las *Morismas* se hayan convertido en una expresión identitaria? se encuentra parcialmente resuelta por Montoya Briones (1996) quien considera que existen factores

estructurantes en la región: el estilo de vida, el fenómeno migratorio y la cultura regional.

El estilo de vida lo caracteriza como de vida ranchero y se manifiesta por la separación de géneros en donde el varón personaliza la fuerza, el dominio, la producción, mientras la mujer es dócil, sumisa, femenina y se encarga del trabajo no -productivo. Entendiendo por esto, el no remunerado económicamente como el doméstico o la crianza de aves de corral.

El fenómeno migratorio lo identifica como un factor histórico por un lado la expulsión de la mano de obra productiva ya que en el estado no hay suficiente oferta de trabajo y por el otro lado, los antecedentes de los grupos chichimecas que fueron nómadas, es decir, se trasladaban de un lugar a otro en busca de alimento.

Por último, la cultura regional se centra en la forma de manifestación de la religión popular a través de las fiestas, exvotos y visitas a los santuarios de vírgenes y cristos. Visto desde esta perspectiva no se explica el cómo se han dado las elecciones para llegar a esto, sólo se expone lo que se ve en algunos sectores.

Desde el punto de vista histórico la zona, por las características de su población fue considerada "Zona de Frontera" por los españoles, ya que en ella habitaban grupos nómadas cazadores-recolectores, así como grupos sedentarios incipientes, también Paul Kirchoff (1982), avalaba esta denominación. A pesar de la riqueza de sus minas y la laboriosidad de su gente, Zacatecas se caracteriza por ser uno de los estados más pobres de la nación con una alta migración hacia Estados Unidos, tradición de más de 100 años. En ese largo proceso hay épocas que destacan para el análisis del ritual de la morisma: La Colonia como productor de plata, ya que los lugares rectores donde se ejecuta el ritual en parte coinciden con los pueblos mineros; en el siglo XIX como defensor del federalismo; en el XX, durante la revolución mexicana, la victoria sobre el ejército federalista "La toma de Zacatecas", y

posteriormente, cuna de La Cristiada. El carácter reacio y de lucha de la gente se manifiesta en la organización militar de la representación.

El ritual contiene dos elementos distintivos y complementarios presentes en la organización de los ejércitos: artillería y caballería. Cualquier ejército imperial antes del siglo XX contaba con estos dos elementos. La artillería iba abriendo paso y la caballería reforzaba el ataque buscando la victoria. La estructura militar de la fiesta se hace evidente por la forma de organización y la parafernalia. Por ejemplo, los recorridos en los simulacros de batallas desde "La Gran Parada" (véase descripción en el apartado 2), cuando inicia la fiesta, hasta la misa de tropas en la noche cuando termina, pasando por las "Alboradas" y los "Paseos".

La influencia española obviamente esta presente en su conjunción con la religión católica: la expresión ritual se manifiesta en la forma de organización de los ejércitos, los uniformes, los parlamentos y los reglamentos. En cambio, la "corrida de la Morisma" no parece tener conexión con Europa sino con la filosofía prehispánica y con grupos etnolingüísticos actuales como los coras por las figuras que realizan.

La hipótesis anterior se sustenta en dos hechos. En los rituales sobre este mismo tema en Europa no se incluye la participación de los jinetes de ésta forma. En segundo término, es relevante que en el ámbito profano, los jinetes cuando quieren lucir su habilidad, lo hacen practicando carreras o participando en jaripeos. En las carreras el espacio es lineal, es decir, los jinetes recorren en línea una distancia específica y el que lo haga en el menor tiempo resultará el ganador. En los jaripeos en cambio, el espacio no es lineal, sino circular con una entrada rectangular. Las actividades que realiza el jinete son específicas pero las puede hacer indistintamente en esa área. "Correr la morisma" significa que en un espacio irregular se ubica un centro, en donde generalmente hay un quiosco. Por las actividades de los jinetes se recrea la imagen de un cuadrado ya que se marcan los cuatro vértices con entradas y salidas y las partes de en medio de los lados con figuras de los *alabarderos*, parecería que representan el

quincunce aun cuando ellos señalan que esos movimientos significan "la búsqueda de las reliquias de San Juan Bautista".

1.3 Redes de intercambio y territorialidad.

En el apartado anterior demostramos cómo el ritual de la *Morisma* puede considerarse una expresión identitaria en tanto relaciona elementos que socialmente están instituidos como memorables para un grupo social específico. Esto es posible ya que existe una forma de organización que prescribe la reciprocidad entre grupos similares a través de intercambios de visitas. Esta red es la que permite reconocer un territorio específico en el que se desarrolla, sin embargo, en estos momentos no estamos en condiciones de saber si esta área corresponde a un territorio simbólico.

Si entendemos que la cultura "denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida" (Geertz, 1987: 88) es importante conocer de qué manera opera esta forma de organización. Los actores la identifican como: Mayordomía, Cofradía, Archicofradía y Consejo Consultivo, dependiendo del lugar. Hasta que punto las denominaciones pueden remitirnos al involucramiento de la Iglesia para conseguir el apoyo de los feligreses o estamos ante la presencia de un sistema de cargos.

De acuerdo con Meza las Cofradías son una forma de organización cuyos orígenes se remontan a la Europa Medieval cuando los gremios dedicaban su trabajo a un santo patrono. Esta forma la retoma la iglesia para estimular la organización de fiestas, funerales, hospitales entre otros a cambio de conceder indulgencias. En América, particularmente en la zona que nos ocupa, con la llegada de los españoles la iglesia estableció cofradías similares en Nueva Galicia. Sin embargo, en la época del Virrey Revillagigedo éstas se convierten en Mayordomías al quedar fuera de la autoridad eclesiástica (2001).

En Zacatecas actualmente las formas de organización de las *Morismas* están avaladas y reglamentadas por el obispo y hay tensión por la autonomía que muestran las Mayordomías.

No sabemos si la forma de organización corresponde a lo que en la antropología entendemos como sistema de cargos

“jerarquía piramidal obligatoria que combinaba puestos o cargos religiosos con cargos políticos, en una escala ascendente de obligaciones y prestigio que involucraba potencialmente a todos los varones desde los 16 o 18 años... hasta los 60 o 70... años. Los cargueros eran elegidos anualmente por el Consejo de Ancianos o las autoridades salientes, de acuerdo con la posición de los candidatos en el escalafón y considerando la alternancia entre los cargos religiosos y políticos.” (Barabas, 1999: 35)

En el proceso de investigación hemos detectado dos hechos para el caso de la localidad de Pánuco: la combinación de cargos religiosos y públicos por una misma persona. En dos trienios, el síndico municipal ha sido también un miembro del Estado Mayor de la *morisma*. Además, aun cuando se reconoce que un mayordomo debe durar en su cargo sólo tres años, la mayoría es reelecto y a menos que renuncie al encargo, puede llegar a permanecer en él por tiempo indefinido.

Llama la atención que a pesar de la fuerte jerarquización de la organización todos los miembros tienen presentes los compromisos y las visitas del grupo y los centros vecinos. En algunos casos, incluso se menciona que la lógica es salir cada quince días de marzo a diciembre, con ello se establecen rutas de intercambio del ritual con lo que se tratan asuntos de otra índole como son: acciones de los diferentes niveles de gobierno, asuntos relacionados con el campo, la migración o los enlaces matrimoniales.

Esto permite suponer que la propuesta realizada por Millán en relación con encontrar la lógica del intercambio se puede aplicar en la zona

“Para Mauss, la regla de reciprocidad garantizaba un sistema de

equivalencias que aseguraba, a su vez, un principio de igualdad. En el ámbito ceremonial, este principio no se alcanza por la vía de la identidad o de la continuidad, sino por el camino de la discontinuidad y de la diferencia." (1993: 17)

como también señaló en su oportunidad Bourdieu

"La construcción teórica que proyecta simbólicamente el contra-don sobre el proyecto del don... En la misma operación hace desaparecer las condiciones de posibilidad del *no-reconocimiento... institucionalmente organizado y garantizado* que está en el origen del intercambio de dones y, quizás, de todo el trabajo simbólico encaminado a transmutar, mediante la sincera ficción de un intercambio desinteresado, las relaciones inevitables e inevitablemente interesadas que imponen el parentesco, la vecindad o el trabajo, en relaciones electivas de reciprocidad... En el *trabajo de reproducción de las relaciones establecidas* –fiestas, ceremonias, intercambios de dones, de visitas o de cortesías, y sobre todo matrimonios- " (1991:189)

Medina en cambio propone "que a través de los ciclos rituales organizados por los miembros de las jerarquías político-religiosas es posible acceder a la cosmovisión" (2001:16).

En Millán y Medina, el eje rector de sus propuestas está basado en el trabajo con grupos étnicos actuales. Para el caso de Zacatecas ambas son muy sugerentes. La de Millán puede dar cuenta de la construcción de la territorialidad, mientras la de Medina es susceptible de aplicarse pero creo que en donde puede evidenciarse la cosmovisión es en los aspectos no verbales, por ejemplo en la presencia del *quinquince* al "correr la morisma". Por otro lado, en relación con la conexión que demostró entre danzantes y cargeros para el centro de México (2001 a) en el caso de Zacatecas, los especialistas del ritual se diferencian por función, los hay de la *Morisma* y por otro lado, de las danzas.

El territorio y la territorialidad, desde el punto de vista de la geografía refiere a un espacio concreto posible de traducir en la cartografía. Sin embargo, el territorio simbólico implica la construcción de un concepto que puede no tener

límites empíricos y en cambio si contar con ejes referenciales. De ahí que no hablemos de territorio simbólico en singular sino en plural en tanto que los ejes de construcción que permean al individuo van desde su condición de género, edad y función hasta su participación social como, en este caso, cofrade, migrante, mayordomo, etc.

Los territorios construidos además tienen sus propios referentes que van de lo local "la patria", lo municipal, lo estatal, lo regional hasta el país (la patria) o la comunidad mundial. En el ritual empíricamente se pueden distinguir momentos y espacios diferenciales de acuerdo con la acción de los participantes, como ejemplo se pueden señalar las procesiones la "Alborada" y "El paseo de Juanito" en los que se marca el territorio del pueblo original, así mismo, las batallas entre los bandos y la ubicación de los ejércitos en la plaza evidencia la jerarquía de los centros participantes al tiempo que definen el territorio de los moros y los cristianos.

"La 'topofilia', ...es decir, el apego afectivo al territorio y particularmente al lugar de origen, parece ser una constante antropológica en la relación del hombre con su medio ambiente que, en cuanto tal, trasciende las condiciones sociales y los niveles de desarrollo. Y ello es probablemente así porque el entorno territorial ha representado siempre para el hombre —cualquiera sea su condición social y su nivel de cultura- lo familiar y conocido, lo bello y lo saludable, un ámbito de seguridad y abrigo, una extensión del propio hogar y, en fin, un medio para construir su identidad y mantenerse en comunión con su pasado. Lejos de cancelar el amor al territorio, el impacto de la urbanización ha contribuido más bien a revalorarlo hasta el grado de convertir en 'patrimonio cultural' digno de ser conservado incluso a la 'naturaleza salvaje'" (Giménez, 1996:24).

En Zacatecas esto se ha manifestado en la demanda y creación de Museos Comunitarios relativos a las actividades productivas locales y especialmente al ritual de la *Morisma*.

2. Las Morismas de Zacatecas.

A diferencia de otras manifestaciones religiosas en Zacatecas las Morismas han contado con la atención de cronistas, sacerdotes, historiadores y antropólogos que han dado cuenta de uno o varios de sus antecedentes. La documentación sobre esta fiesta es escasa. Sin embargo, el trabajo de la Universidad Autónoma de Zacatecas empieza a dar frutos, Mariana Terán Fuentes, docente de dicha institución en un artículo (1999:11) se refiere a un documento de 1758 en donde "...se acordaba que el corregidor se sirviera de mandar al Gran Turco a las casas reales con toda su morisma para que en orden siga dicho paseo, y después de los moros, las mulas que han de sacar los toros". Existen otras referencias que hablan de la prohibición de esta fiesta en 1832, o bien, la fecha de creación de la cofradía o el aval de la iglesia, sin embargo, no se citan las fuentes.

La historia es la perspectiva que ha dominado los acercamientos y reflexiones sobre la morisma, para mencionar los más importantes, encontramos datos en Robert Ricard en su artículo de 1932 en el que señala la posible vena literaria de la morisma de Bracho. En 1995 el Presbítero Miguel Flores Solís da cuenta de la historia de la Morisma de Pánuco, en ese mismo año se publica el artículo "La Morisma en Vetagrande" de Mariana Terán Fuentes, quien a partir de la hermenéutica presenta una interpretación interesante de la fiesta. La Morisma de Bracho cuenta con el mayor número de trabajos: en 1997, Enrique Escobar Galicia ofrece una reseña histórica, a la que se sumarían los trabajos de Juan José Zaldivar Ortega de 1998 a 2000, y el libro de Max Harris: *Aztecs, Moors, and Christians. Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*, publicado en el 2000, en éste a partir de las explicaciones de algunos de los participantes hace inferencias poco sólidas sobre la relación entre los aztecas y la población actual de Zacatecas y en agosto de 2001 se publicó *Moros y Cristianos. Una batalla cósmica* de Jorge Vértiz y Alfonso Alfaro, ensayo fotográfico y antropológico. Además existen notas periodísticas de los diarios locales que no rebasan el ámbito de la crónica anecdótica.

Especial atención merecen un video y el primer acercamiento antropológico. En el video *A cruz y a espada* de Juan Francisco Urrusti realizado por la Unidad de Producciones Audiovisuales del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes en 1992 se presenta de una manera resumida y clara la Morisma de Bracho privilegiando los dos momentos más relevantes del ritual, la escenificación de la biografía de San Juan Bautista y la decapitación del Rey Moro. En 1996, José de Montoya Briones dedica dos apartados de su libro *Jerez y su gente* al tema de la morisma en Zacatecas: "El gran Turco en Zacatecas" y "La morisma de Los Haro" ofreciendo una breve e informada síntesis bibliográfica de los antecedentes históricos de las morismas en México, la etnografía de dos casos: Bracho y Los Haro y un calendario de las principales morismas en el estado. Con ello, da cuenta por primera vez de una descripción con otra óptica.

En Aguascalientes y Zacatecas se conservan tradiciones festivas en las que se incluye danza o teatro con el tema de la morisma. En el estado de Aguascalientes encontramos tres tipos de danzas que incluyen el tema: Chichahuales, indios y de la pluma (Romero, 1999). En los Chichahuales se interpreta la lucha entre moros y cristianos en la localidad de Jesús María. En los otros dos, el enfrentamiento es entre indios y españoles, la danza de indios se realiza en el municipio de Tepezalá en las comunidades de Mesillas (Medrano de Luna, 1999) y Tepezalá (Barrio del Socorro), mientras que la De la pluma se baila en seis lugares: Ciudad de Aguascalientes.- dos barrios de la ciudad capital (El Llanito y La Purísima) y en los municipios de San José de Gracia.- Paredes y San Antonio de los Ríos; Cosío.-El Salero, y en Tepezalá.- El Puerto de la Concepción. En Zacatecas la danza de Tastoanes recrea el tema, sin embargo, es en las morismas donde lo exponen con mayor evidencia y fuerza a través de la interpretación de parlamentos y escenificación de batallas.

En Aguascalientes como en Zacatecas hay algunas similitudes en las organizaciones de los grupos encargados de la fiesta: conservan en la memoria o a través de documentos la historia del grupo, sus integrantes pertenecen a las clases populares, son varones y tienen relaciones de parentesco directo.

como la familia; indirecto, como el del compadrazgo o ambos; reconocen la sabiduría y el respeto de sus miembros con mayor edad. En Aguascalientes predomina la organización a través de la familia extensa, en el caso de Zacatecas existen estas relaciones pero están subordinadas a la jerarquía que impone la Cofradía.

La Cofradía es una forma de organización de la fiesta, esta sujeta a un reglamento y cargos que definen la función y responsabilidad de cada uno de los participantes. El reglamento es avalado por el obispo, sin embargo existe una cierta autonomía gestora en relación con el manejo de los recursos y de la fiesta en sí. Es una organización de varones, aún cuando de acuerdo con el lugar y el grado de urbanización se puede encontrar también la participación de mujeres pero no con cargos de alto rango.

Sin importar la comunidad en la que se realice la morisma, la fiesta puede durar de uno a tres días. También son tres los espacios importantes durante la fiesta: el atrio en donde las danzas interpretan sones después de acompañar la entrada de las peregrinaciones, las calles de la localidad que se recorren con los desfiles y por lo general incluyen la subida a un cerro cercano, y la plaza de las morismas. Esta última, en algunos casos es un solo espacio en donde los batallones de infantería circundan el perímetro y al centro la caballería hace sus suertes. En otros lugares, por el desarrollo urbano se separan los espacios, uno en el que los contingentes circundan el perímetro para que en el centro se desarrollen los diálogos y otro, donde se "corre la morisma".

Cada morisma cuenta con la participación de los batallones por bando: moros y cristianos, de las localidades que se agrupan en una cofradía formando un ejército con batallones de artillería y caballería. La estructura militar se integra por los siguientes cargos (de menor a mayor): soldado raso, sargento de banda, sargento segundo, sargento primero o clarín de órdenes; OFICIALES: subteniente, teniente, capitán segundo, capitán primero; JEFES: mayor, teniente coronel, coronel; GENERALES: brigadier, brigada y división. El ESTADO MAYOR está compuesto por los OFICIALES y los JEFES.

De acuerdo con los grupos de la localidad donde se realiza la fiesta se privilegia la ejecución de un fragmento del ritual, por ejemplo en El Bordo la fiesta se centra en "Correr la Morisma" es decir en la participación de la caballería, esta localidad es famosa por lo diestro de sus jinetes. La ciudad de Zacatecas, en cambio, se caracteriza por la participación masiva de cofrades y la representación teatral de la vida de San Juan Bautista, así como por la interpretación de los parlamentos. En cambio, Pánuco presenta parlamentos y batallones completos con caballería y artillería, además es la Archicofradía con mayor antigüedad, la fiesta se celebra "el mero día de su nacimiento y siempre en la fecha exacta" y participan sus "centros" que corresponden a localidades de varios municipios, incluso uno del estado de San Luis Potosí: El Zacatón.

Como sistema ritual podemos encontrar un *continuum* de transformaciones en relación con la presencia o ausencia de los siguientes elementos: tipo de organización, formas de participación y lugares de ejecución, de lo simple a lo complejo, algunas de las localidades que lo ejemplifican son: a) Caballería.-El Bordo, "Correr la morisma", b) Artillería y Caballería.-Muleros, c) Parlamentos y Teatro.-Lomas de Bracho, en los ejércitos participantes sólo llevan los batallones de devastadores, banda de guerra y artillería y d) Artillería, Caballería y Parlamentos.- Pánuco, Vetagrande, Hacienda Nueva y Guadalupe.

Es factible ubicar a cada uno de los lugares en que se realiza el ritual en el lugar que le corresponde dentro del sistema y de esta forma ver cómo se construye el territorio simbólico de cada uno de los centros, la archicofradía o cofradía a la que pertenece y si sus miembros reconocen un territorio mayor en función de la pertenencia o no a las fiestas de morismas.

Como un primer acercamiento a la lógica del ritual se expone brevemente lo obtenido en el trabajo de campo de 1999 en el que se conoció las morismas de Morelos, Pánuco y Zacatecas, poniendo como ejemplo la de Pánuco.

Bosquejo etnográfico de una Morisma: Pánuco

Cada centro da su colaboración voluntaria para que se realice la fiesta, el monto y formas de organización de la misma se define el primer domingo de abril en una asamblea que se realiza en la capilla con una asistencia promedio de 300 personas, por centro van los principales en la jerarquía militar, los mayordomos de centro, el jefe de vigilancia entre otros. De hecho los acuerdos son tomados previamente por el Estado Mayor. A la Asamblea se llega sólo para sancionarlos y dar el informe de gastos de la fiesta anterior.

El novenario inicia el 16 de junio con el traslado del peregrino que está en la ermita a la iglesia, todos los días entra una peregrinación, cada una porta su peregrino, en algunos casos también llegan algunos de particulares o más de uno por centro de los que forman la Archicofradía de Pánuco.

A partir del día 23 en que llegan todos los grupos se realiza "La Gran Parada", consiste en hacer un primer recorrido a lo que será la ruta de "Las Alboradas" y "El Paseo de Juanito". Los centros participan con sus batallones de infantería y caballería tanto de Moros como de Cristianos. Después se hace la misa de recibimiento enseguida el sorteo para conocer el orden en que la caballería velará, mismo que se respetará para "correr la Morisma". La velación inicia a las 10:00 de la noche y concluye al día siguiente, el 24 a las 6:00 en que empieza el paseo conocido como "La alborada", descanso y a las 8:00 "El paseo", almuerzo y descanso, formación para irse a la ermita para esperar la llegada del obispo, acompañamiento del obispo hasta el centro de la plaza donde oficia la misa para los cofrades a las 14:00 horas, comida, "Paseo de San Juanito" al mismo tiempo se corre "La Morisma" en la plaza del mismo nombre a un lado de la calle del Calvario, misa, baile con Los Nuevos Cadetes de Linares en el Auditorio Municipal.

"La Alborada" y el "paseo" matutino, así como la misa de 14:00 horas se reproducirán el 25 y 26 de la misma forma, las misas se dedicarán en un caso a los cofrades muertos y en otro a las familias de los cofrades. En la tarde las actividades varían de acuerdo con el desarrollo de los parlamentos. El día 25

los parlamentos están a cargo de los de Saucedá de la Borda y los moros atacan desde la colina de "El Pueblito" pierden los cristianos con la muerte del General de Brigada. El día 26 los cristianos son los que suben a la colina y en una primer parte dialogan los embajadores: el rey moro interpretado por el de Veta Grande y el ayudante del General de División de los Cristianos. Continúan los parlamentos ahora entre los intérpretes de Casa de Cerros no llegan a ningún acuerdo salen juntos y los moros siguen con la victoria. Comida. Regreso a las 19:00 horas se reinicia la formación, es el combate final, esta vez los intérpretes son de Pánuco, los cristianos sitian la plaza acorralan a los moros hacia el centro del quiosco y al final, aun cuando el Rey Moro se arrepiente y pide ser convertido al cristianismo el Rey Felipe II lo decapita.

De la organización.

Independientemente del nombre que reciban los grupos, el tipo de organización corresponde a jerarquías cívico-religiosas en las que la edad, la función y el tiempo de pertenencia implican responsabilidades y prestigio para sus integrantes.

En la región hemos encontrado cuatro formas de organización: Corporación, Cofradía, Archicofradía o Consejo Consultivo. Cualquiera que sea su denominación el grupo jerarquizado, trabaja con relativa autonomía en coordinación con las autoridades eclesiásticas. Se encarga de recibir y administrar los donativos, hacer las contrataciones de los grupos de música y la invitación a los Centros, todo ello con el aval de la Asamblea General.

La jerarquía está influenciada por la estructura militar: por un lado el Estado Mayor integrado por Oficiales y Jefes y por otro, los sargentos y soldados rasos. En algunos casos, el Estado Mayor coincide con la Mayordomía General, en otros no. Los mayordomos idealmente cambian cada tres años, sin embargo, la mayoría de las veces se reeligen a los titulares. La Archicofradía de Pánuco es la organización más antigua, conserva entre sus documentos más importantes la fecha de la fundación de la hermandad de San Juan Bautista el 15 de julio de 1832, aun cuando se reconoce su presencia desde 1622 (Flores Solís:1995:12). Junto con esta organización, hay otras Cofradías

relevantes como Bracho, Guadalupe, Vetagrande y Hacienda Nueva. Cada una es el eje rector de múltiples comunidades, llamadas Centros, que tienen sus grupos representativos y comparten fiestas a través de visitas de "compromiso" o invitaciones especiales formando así redes que giran en torno de dos ejes principales: "las bandas y la caballería". El Consejo Consultivo de Bandas Hermanas de Enrique Estrada, con centro en Fresnillo y cinco años de fundación aproximadamente, es una nueva forma de organización que sigue respetando la jerarquía pero que es autónoma en relación con el resto de las Cofradías y la Archicofradía.

En cada uno de los tipos de organización existe un reglamento base o estatuto.

De la participación.

Es posible identificar dos tipos: los involucrados como miembros de la "cooperación" y los otros, aquellos que como parte de la comunidad participan como danzantes, músicos contratados, familiares de "cofrades", comerciantes y curiosos. Cada grupo responde a una lógica propia de acuerdo con su actividad. La forma de vestir o la de ejecutar sus movimientos así como el espacio que ocupará y el tiempo de su participación dependerá de sus propias características y su relación con la fiesta en general, aquí sólo expondremos: artillería, caballería, danzas, músicos contratados y parlamentos.

Cada Centro participa con un batallón de moros y cristianos, ya sea de artillería o de caballería o ambos. La artillería se representa con una o más banderas. La caballería con un estandarte. Las personas encargadas de portar las banderas y los estandartes integran un grupo especial. En Pánuco, se le conoce como Legión de Honor.

Los uniformes distinguen a moros y cristianos, por sus piezas, emblemas, adornos y colores, se usan por lo menos dos que contrasten. En algunos lugares se estrena uniforme cada año ya que al término de la fiesta se destruyen, en otros, en cambio se les bendice y considera como objeto sagrado. A pesar de la diversidad de uniformes cristianos, existe un predominio del uso del tipo del ejército francés del siglo XIX mezclado con

policia de los 50's, las piezas más características son: chaquetín, pantalón pie a tierra y moscoba se utilizan colores "claros" como el negro, azul marino, azul índigo, guinda, rojo, blanco. En cambio, los uniformes de los moros incluyen polainas, calzoncillo, camisolas y turbantes, se caracterizan por ser de colores "fuertes" como el rojo, amarillo, azul eléctrico, rosa mexicano, verde limón, verde olivo.

Los moros y cristianos que integran la caballería se visten igual y se distinguen por el uso de los colores. Los jinetes portan una chamarra charra, del mismo color que el adorno que lleva el corcel en el pecho y las banderas de los alabarderos. Cada grupo utiliza un color que lo identifica.

Las danzas tradicionales son variadas en general domina la participación de matlachines. Esta danza se integra por 12 o 20 danzantes, un tamborero y un ayudante. Es poco frecuente la presencia del viejo de la danza. La indumentaria incluye "monterilla" que es una especie de sombrero redondo con visera forrada con plumas de gallina de colores, camisa, banda bordada con el nombre del grupo del mismo color que la "enagüilla", en la mano derecha sonaja y en la izquierda arco percutor, la "enagüilla" es una falda larga de terciopelo con diseños bordados en lentejuela con carrizos colgando, calcetas rojas y huarache de tres agujeros o zacatecano. Su participación está determinada por su lugar de origen y las invitaciones recibidas. Es decir, la danza siempre participará el día del santo patrono de su comunidad y recibirá a danzas de otros lugares como reciprocidad a sus colaboraciones y encabezará las peregrinaciones y procesiones.

El o los grupos musicales de "Tamborazo" que asisten son contratados por la "corporación" de acuerdo con la predilección de la gente. Un grupo, por lo menos incluye seis músicos que tocan: trompetas, saxofones y tarola.

El orden de acompañamiento de la imagen en algún recorrido o desfile en una fiesta pequeña sigue el siguiente: danza, abanderados y jefe de caballería escoltando la imagen, banda de guerra (viendo de frente al grupo, de lado izquierdo se ubican las cornetas y de lado derecho los tambores), grupo de

música, gente del lugar y caballería. En una fiesta grande, en donde participan todos los Centros de un grupo, se sigue el mismo orden pero todos los batallones organizados por centro en dos secciones la de cristianos y la de moros. El orden dentro de estas dos secciones dependerá del tamaño, características del contingente y relación con la sede. Un ejemplo sería: banderas, banda de guerra, rifleros –en medio, los cañones-, músicos y devastadores.

La indumentaria, las señales corporales y los toques del clarín de órdenes al mando del Estado Mayor permiten controlar el orden.

La música en sus dos vertientes: bandas de guerra y grupos musicales contrasta y siempre está presente, muchas veces tocando al mismo tiempo. Los llamados y ejecuciones de las bandas de guerra responden a las órdenes de sus sargentos. Cada grupo tiene su propio estilo y código, sin embargo existen toques que todos conocen y a los que responden en las formaciones. Los grupos musicales, conocidos en la región como "Tamborazos" en cambio, complacen interpretando melodías solicitadas.

Un grupo de caballería puede oscilar entre 16 y 46 jinetes. El Jefe y dos alabarderos encabezan el grupo. La persignada se inicia haciendo un gran círculo para después dividirse en dos hileras paralelas que se ubican al frente de la imagen, o hacia el rumbo donde se encuentra la capilla. Después el grupo se "reparte" en cuatro ubicando así el número de campos del espacio, en donde un capitán dirige a cada grupo, a decir de los jinetes, se la pasan haciendo "cruces" representando la búsqueda de las reliquias de San Juan Bautista. Aun cuando los movimientos de todos los grupos responden a un mismo patrón, es decir, siempre repiten el mismo número de movimientos, en algunas ocasiones lo hacen con distinto orden. Algunos de los nombres que dan a esos movimientos son: persignada, repartir, cruz, flor, recorrer medios campos, estrella, meter las corridas, medias lunas, cuadro y salida.

De los personajes históricos

Los temas de tres hechos históricos son parte del ritual: la degollación de San Juan Bautista, los avatares del Rey Carlomagno y la Batalla de Lepanto.

Por el ejército moro participan los personajes: Rey Salim, Angel Ozmán (Rey Moro), Almirante Balám (Rey Turco), Fierabrás, Floripes y el Capitán Granados, mientras que en el ejército cristiano, tienen su contraparte con: Felipe II, Juan de Austria, Alonso de Guzmán, Roldán, Guy de Borgoña y Los Doce pares de Francia (su representante).

Hasta dónde los parlamentos y sus anacronismos constituyen un mito, con el análisis del ritual se dilucidará esta reflexión en tanto es importante tomar en cuenta lo que opinó en 1932 Robert Ricard en las morismas de Zacatecas donde "aparecen a la vez el "moro Muza", los Reyes Católicos y don Juan de Austria, se puede proponer [como fuente] de preferencia la novela de Pérez de Hita, cuya primera parte termina con el relato de la toma de Granada por los Reyes Católicos, y cuya segunda parte está consagrada a la rebelión de los moriscos en 1568, rebelión que fue sofocada por don Juan de Austria." (*op.cit.*:161)

3. La experiencia argumentada en imágenes.

En el estudio de caso propuesto es relevante la producción de material audiovisual casero, por lo menos desde hace 10 años. Hay dos tipos de videostas locales: hombres que se dedican a la producción y venta del material y mujeres que graban el ritual cuando sus familiares no pudieron participar. Los videos circulan en el ámbito familiar, generalmente se hacen copias para los que viven fuera de la comunidad.

La participación de la mujer como videoasta es relevante, si consideramos que en la mayor parte de las *Morismas* su actividad se circunscribe a ofrecer los alimentos, ser parte de los grupos de danza, cantar en la velación y en menor medida ser miembros de algún batallón de infantería. De hecho, en algunas comunidades incluso está prohibida su participación como "Cofrade".

El análisis de esta forma de expresión nos permitiría conocer los criterios de institucionalidad del ritual, la interpretación de lo "relevante" del mismo, con lo cual se podría conocer cuáles son los valores sancionados y las tendencias del cambio.

Las imágenes captadas para "el recuerdo" nos acercarán a la visión que los ejecutantes tienen de las partes significativas del ritual, lo permisible de registrar. Cabe recordar que hay dos momentos importantes en los que el ser miembro de la organización ritual forma parte del prestigio: en primer lugar cuando se participa como "Cofrade" en la fiesta patronal y las visitas a fiestas de otras comunidades adscritas al mismo centro. En segundo término, cuando un miembro muere, miembros del Estado Mayor y particularmente las banderas del grupo hacen los honores en el sepelio.

Lo que Bourdieu encontró en el análisis de la fotografía puede ser aplicado a los videos caseros en relación con lo que registran y como comprenderlos "en la infinidad teórica de las fotografías técnicamente posibles, cada grupo selecciona una gama finita y definida de sujetos, géneros y composiciones" (1979: 22).

"Comprender adecuadamente una fotografía, ...no es solamente recuperar las significaciones que *proclama*, es decir, en cierta medida, las intenciones explícitas de su autor; es, también, descifrar el excedente de significación que *traiciona*, en la medida en que participa de la simbólica de una época, de una clase o de un grupo artístico" (*ibidem.*, 23)

Además es importante tomar en cuenta que el video, como forma de registro está más ligado con el lenguaje cinematográfico. Por ello, es necesario analizar la forma de composición y la estructura en que se han ligado las imágenes, con lo que se construye el tiempo narrativo. Siguiendo a Geertz "Para orientar nuestro espíritu debemos saber qué impresión tenemos de las cosas y para saber qué impresión tenemos de las cosas necesitamos las imágenes públicas de sentimiento que sólo pueden suministrar el rito, el mito y el arte" (1987: 81).

3.1 Del tiempo ritual al tiempo narrativo.

El "tiempo" es una relación aleatoria de diferentes elementos. El "tiempo ritual" se encuentra normado por la vida social y no es posible de modificar de manera individual, mientras que "el tiempo narrativo" es una elección del videoasta en función de los criterios que aplica para "recordar mejor". Esta elección es una forma discursiva construida socialmente y consensada en relación con la evaluación de las imágenes captadas como buenas o malas.

El tiempo para la antropología es un concepto que se relaciona con el ritual, desde Durkheim quien consideraba que al ejecutarse los cultos se marcaba una periodicidad y con ella, el ritmo de la vida social, "la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en las mismas unidades de tiempo" (1912: 287) "El individuo vive en el tiempo y tiene, ... un cierto sentido de orientación temporal" (*ibidem.*, 408).

La vida social transcurre en un tiempo y espacio determinados, por ello al marcar la vida ejecutando rituales se establece una temporalidad específica. Hay otros tiempos en el ritual "El orden de la evocación introduce un orden temporal 'transversal' ... Evocar es contar, es introducir un tiempo propio..." (Mier, 1996: 105).

Un ejemplo de trastocamiento del tiempo lo expone Barabas en relación con la migración en Oaxaca

"la migración es vivida como una ruptura del espacio y por consiguiente del tiempo, puesto que todo tiempo transcurre en un espacio; la nueva temporalidad pasa a ser un tiempo ambiguo que ya no tiene relación con las estaciones, ni con el ritmo de la naturaleza propios del ámbito anterior." (1999: 33)

Leach reconoce tres formas de experimentar el tiempo: la repetición, el envejecimiento y el ritmo.

"estos hechos muestran que la regularidad del tiempo no es parte intrínseca de la naturaleza; es una noción ideada por el hombre y que

hemos proyectado sobre nuestro medio ambiente con fines particulares"
(1971: 206)

Este tiempo, el reconocido socialmente como marca en la vida social, es diferente al tiempo narrativo de los videos. En el primero el tiempo es una manifestación del ritual y en el segundo, la interpretación del ritual se expone a través de la selección y combinación de imágenes construyendo un tiempo especial que ilustra la interpretación de sus ejecutantes.

Existen otros tiempos en el ritual que están dados por la forma de participación de los grupos.

La lectura de la lógica de los códigos del sistema ritual junto con los discursos de los actores protagónicos de los puntos de fuga y los videos nos permitirán reconocer los mecanismos de creación y recreación de los horizontes rituales a través de la experiencia vital de sus actores.

4. Reflexiones sobre la propuesta de investigación.

Durkheim señaló que la idea de sociedad de un grupo social se generaba cuando los individuos participaban en conjunción y era más que la suma de sus concepciones individuales, dejó en claro que las prácticas y las creencias en torno a lo sagrado expresaban la idea de la sociedad. Sin embargo, a casi 90 años de esta propuesta, se ha demostrado que esto no es del todo verdadero, ya que en ocasiones por los procesos sociales de dominación, expansión y contacto, los grupos incluyen en sus prácticas y creencias información disímil.

Rappaport siguiendo a Durkheim, parte de ese supuesto pero lo intenta superar poniendo especial atención y en cómo el lenguaje y el ritual a través de la acción pública de los individuos logran establecer las características del hecho religioso. Para este autor, existen muchos vacíos y cambios en el ritual que se resuelven a través de la aceptación de los involucrados de los cánones marcados como sagrados en el ritual por medio de la acción. En diferentes

niveles y con conceptos específicos como *orden litúrgico*, *Postulados Sagrados Fundamentales* y *Jerarquías reguladoras* señala

“las interpretaciones incorporadas en los órdenes litúrgicos pueden parecer especialmente significativas no sólo por su relativamente alto nivel de coherencia, consistencia e integridad, sino también porque los rituales están constituidos tanto por actos como por palabras y conceptos. Cuando un actor ejecuta un orden litúrgico, participa en él, o lo que es lo mismo, llega a ser una parte de él, dotándolo así de un significado de una profundidad que va mucho más allá de lo cotidiano.”
(*op.cit.*: 389)

En este sentido es que proponemos establecer dos niveles de análisis, en primer lugar, al trabajar la *Morisma* como un sistema. Buscamos el orden lógico de los diferentes componentes que integran el ritual. Estos componentes son los códigos involucrados en donde, es importante explicitar, trabajaremos con los códigos verbales y no verbales.

Como hablantes de la misma lengua: el español, nos ocuparemos de identificar las formas en que expresa sus valores esta población: en la vida cotidiana y en el ámbito sagrado. En el primero, privilegiando los espacios de organización del ritual. En relación con lo segundo, los reglamentos e interpretaciones de los mismos en cuanto a quienes los han violado, los cantos en las velaciones y los parlamentos tanto de la biografía de San Juan Bautista como de los representados sobre la Batalla de Lepanto.

Aquí es importante recordar que retomando la propuesta de Hervieu-Láger en relación con la memoria selectiva en donde se construye una idea utópica a través de la evocación cultural. En la actualidad se enuncia que en Zacatecas hay *Morismas* pero ha ciencia cierta no se conocen las características de todos los parlamentos, ni se ha comprobado la influencia histórica de la Revolución Mexicana y La Cristiada; ni mucho menos se conoce a partir de qué momento la tradición se ha convertido en una “tradición emblemática” para la sociedad zacatecana. Aquí tampoco podremos agotar estos temas pero si hacer acopio de la información y apuntar algunas hipótesis al respecto.

Con la misma profundidad y al mismo tiempo se estará haciendo el acercamiento a los códigos no verbales por grupo de participantes. Manejo del cuerpo en el espacio (parafernalia y coreografías), forma emblemática en que se utiliza (indumentaria) y música (bandas de guerra, tamborazo y danzas).

Por las características del ritual y en tanto pretendemos conocer todas sus manifestaciones en la zona que abarcan los 11 municipios que lo representan, nos basaremos en el acercamiento con la *jerarquía reguladora*. En primer lugar porque socialmente la gente que participa del ritual considera que "ellos son los que saben" y porque así podremos identificar qué tipo de organización es la "Mayordomía" que se presenta y sus redes de intercambio. Así mismo, los juicios de valor que esta *jerarquía* expone en relación con los miembros que han violado los reglamentos y los grupos que no forman parte de su organización pero que se reconocen como "otras morismas" nos ayudarán a conocer los horizontes y las situaciones de la experiencia argumentada tanto de esta *jerarquía* como de aquellos que por alguna circunstancia se les considera como al margen, es decir, lo que aquí hemos denominado *los puntos de fuga* del sistema.

Para el seguimiento de las *jerarquías reguladoras* pretendemos hacer el seguimiento completo de la Archicofradía de Pánuco en tanto es la que se reconoce localmente como la más antigua de ella se desprendieron tres de las actuales más importantes de la región: Bracho, Guadalupe (hace 101 años) y Vetagrande (de 1971 a la fecha). Esto significa que a partir de marzo se compartirá con el grupo el ciclo de visitas a los Centros desde la ida a El Zacatón en San Luis Potosí hasta de Santa Rita en octubre, pasando por la más grande que se realiza del 23 al 25 de junio en Pánuco y la del primer domingo de octubre en honor a la Virgen de la Victoria.

En relación con las visitas hay dos tipos: las de compromiso y las que son por invitación. Estas últimas son de centros que pertenecen a otras organizaciones; y se efectúan a través de tres circuitos: a) en el que participan las bandas de guerra y los jinetes; b) sólo bandas de guerra y c) sólo jinetes; en cualquiera de

los casos, cada grupo se acompaña de imágenes peregrinas de su santo patrono, banderas y estandartes respectivos.

Por otro lado se seguirán las fiestas más importantes de las localidades que son sede de otro tipo de organizaciones como son: Bracho, Guadalupe y Fresnillo. Privilegiando el estudio de su característica ritual más importante desde la perspectiva de la lógica del sistema, es decir, en Bracho se analizará la representación teatral de la biografía de San Juan Bautista, ya que es el único lugar en donde se realiza. En Guadalupe, se seguirá la forma en que se cumple y hace cumplir el reglamento, ya que ahí la organización está fuertemente influenciada por los misioneros franciscanos. En Fresnillo al ser la sede del Consejo Consultivo de Bandas de Guerra y realizarse en honor al Santo Niño de Atocha, el santuario más importante de Zacatecas, se identificará la necesidad de haber creado esta nueva organización (apenas va a cumplir un lustro) y la forma en que a pesar de ser un centro de atracción nacional, localmente se refuerza la red de participantes.

Con ello creemos estar en condiciones de poder conocer los mecanismos y los valores que se expresan en el ritual. Sin embargo, siguiendo con nuestra intención de escuchar todos los códigos involucrados, la comparación entre dos textos argumentativos diferentes como son: la lengua y la visual nos permitirá conocer hasta que punto lo que creemos que es lo relevante para los actores en realidad lo es.

Partimos del hecho que los videos caseros producidos para "recordar" el ritual son parte de la construcción simbólica de lo que hay que recordar, es decir de los emblemas de este grupo social al tener la posibilidad de selección de lo que se graba y por ello nos es posible identificar las características de los valores y los mecanismos que hacen de este ritual una expresión identitaria y sus tendencias al cambio.

ÍNDICE

1. El ritual como expresión identitaria
 - 1.1 Exégesis del concepto ritual
 - 1.2 De cómo el ritual se convierte en forma de expresión de la identidad
 - 1.3 Redes de intercambio y territorialidad
2. Importación y recreación de un ritual: LA MORISMA
 - 2.1 Europa: edad media y renacimiento
 - 2.1.1 Antecedentes históricos: los "hechos"
 - 2.1.2 La mitologización de los "hechos"
 - 2.1.3 El proceso de evangelización y la transmisión de LA MORISMA.
 - 2.1.3.1 Cultura de Conquista: Foster.
 - 2.1.3.2 Danza de moros y cristianos: Warman.
 - 2.1.3.3 Danzas de Conquista: Jáuregui y Bonfiglioli.
3. Las Morismas en Zacatecas
 - 3.1 La fiesta como contenedor del ritual
 - 3.1.1 Descripción del sistema y sus transformaciones
 - 3.1.2 Relaciones de parentesco y matrimonio
 - 3.2 Estudios de caso en relación con diferentes campos de acción
 - 3.2.1 El campo de la comunicación verbal
 - 3.2.1.1 El reglamento: Guadalupe
 - 3.2.1.2 El teatro: Lomas de Bracho
 - 3.2.1.3 Los cantos en la velación y misa de despedida
 - 3.2.2 El campo de la comunicación no verbal
 - 3.2.2.1 Correr la morisma: El Bordo
 - 3.2.2.2 Las danzas tradicionales
 - 3.2.2.3 Los desfiles: uniformes, formación y recorridos
 - 3.2.2.4 La banda de guerra: indicaciones sonoras
 - 3.2.3 El campo del poder
 - 3.2.3.1 El origen de la tradición: Vetagrande
 - 3.2.3.2 La archichofradía: Pánuco
 - 3.2.3.3 El santuario más importante de la región: Plateros
 - 3.2.4 El campo de la economía
 - 3.2.4.1 Redes migratorias: Mains
 - 3.2.4.2 Estilo de vida ranchero: Montoya
4. La experiencia argumentada en imágenes.
 - 4.1 Del tiempo ritual al tiempo narrativo.
5. Conclusiones

Bibliografía

GUADO, José Carlos y PORTAL, María Ana, 1992. *Identidad, ideología y ritual. Texto y contexto* No. 9, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México.

ARABAS, Alicia 2000. *Territorialidad, Santuarios y Ciclos de Peregrinaciones*. México: INAH Documento de trabajo del Proyecto *Etnografía de las Regiones del México Indígena hacia el Nuevo Milenio*, (mecanuscrito)

ARABAS, Alicia y BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (Coord.). 1999. *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Vol. I, INI-CONACULTA-INAH, México.

ARTOLOMÉ, Miguel Alberto: 1997. *Gente de costumbre y gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. Antropología, Siglo XXI Editores-Instituto Nacional Indigenista, México.

ARLEY, Niguel, 1989, *El antropólogo inocente*, Barcelona: ANAGRAMA.

ONFLIGLIOLI, Carlo, 1995 *Fariseos y Matachines en la Sierra Tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transgresión cómica sexual y las danzas de Conquista*. México: INI-SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL.

1999, *La epopeya de Cuauhtémoc en Tlacoachistlahuaca. Un estudio de contexto y sistema en antropología de la danza*. Tesis para obtener el grado de doctorado en Ciencias Antropológicas, por la Universidad Autónoma Metropolitana.

JURDIEU, Pierre, 1979 (1965), *La fotografía. Un arte intermedio*. Editorial Nueva Imagen, México.

1991 (1980), *El sentido práctico*. Taurus Humanidades, España.

1993 (1992) "Los Ritos como Actos de Institución". En: PITT RIVERS, Julian y PERISTIANY, J.G. (Eds.), 1993 (1992), *Honor y Gracia*. Alianza Universidad, Alianza Editorial, Madrid.

RANIFF CORNEJO, Beatriz: "La Gran Chichimeca". En: *Arqueología Mexicana*. Septiembre-octubre de 2001, Volumen IX, Número 51, CNCA-INAH-Editorial Raíces, pp. 40-45.

ASTAINGTS, Juan, 2001, "Los dioses tienen sed". En: *El Financiero*. Jueves 25 de octubre, México, D.F.

AZ CRUZ, Rodrigo, 1998, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. España: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.

2000 "La trama del silencio y la experiencia ritual" ponencia presentada en el Seminario Nacional de Etnografía, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, Ciudad de México, 10 de noviembre.

IRKHEIM, Emile, 1982 (1912), *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema étnico en Australia*, Akal Editor, Madrid.

ISCOBAR GALICIA, Enrique, 1997, "La Morisma, testimonio de tradición y cultura de los catecanos", en *Orientación. Órgano de Información, Educación y Comunicación*. Zacatecas: Gobierno del Estado, Agosto, Edición Especial, 1-22 pp.

OSTER, George M., 1985 (1962), *Cultura y Conquista. La herencia española en América*. Editorial Universidad Veracruzana, México.

ORES SOLÍS, Miguel, 1995, *Morismas de Pánuco*, Zacatecas, sin pie de imprenta.

ERTZ, Clifford, 1987 (1973), *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial, México.

VNEP, Arnold Van, 1986, *Los ritos de paso. Estudio sistemático de las ceremonias de la rta y del umbral, de la hospitalidad, de la adopción, del embarazo y del parto, del imiento, de la infancia, de la pubertad, de la iniciación, de la ordenación, de la coronación, noviazgo y del matrimonio de los funerales, de las estaciones, etc.* Madrid: Taurus siones.

ÉNEZ, Gilberto, 1996, "Territorio y Cultura", en *Estudios sobre las Culturas temporáneas*, Colima. Época II, Vol. II, Núm. 4, diciembre 1996, pp.9-30

ÉNEZ, Gilberto (Coord.), 1996, *Identidades religiosas y sociales en México*. Instituto Francés de América Latina, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional onoma de México, México.

RVIEU-LEGER, Danièle, "Catholicisme: l'enjeu de la mémoire". En *Religions sans tières? Present and Future Trends of Migration, Culture and Communication*. Atti della ferenza internazionale promossa dall'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" 12-16 o 1993.

REGUI, Jesús y BONFIGLIOLI, Carlo (Comp.), 1996, *Las Danzas de Conquista. 1. México temporáneo*. México:CNCA-FCE.

REGUI, Jesús, 1997, "El concepto de plegaria musical y dancística". En: *idades*. Año 7, Núm. 13, UAM-I, México.

CH, Edmund, 1971 (1961), *Replanteamiento de la antropología*. Biblioteca Breve, Editorial : Barral, Barcelona.

3 (1976), *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología Social*, Siglo XXI Editores, Madrid.

I-STRAUSS, Claude, 1984 (1962), *El pensamiento salvaje*. Breviarios, Fondo de Cultura ómica, México.

INA, Andrés, 2001, *En las cuatro esquinas en el centro. Etnografía de la cosmovisión oamericana* UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

1ª, "Danza y Sistema de Cargos: Una reflexión general". Ponencia presentada en la XXVI a Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Julio-Agosto, Zacatecas, Zac.

ORANO DE LUNA, Gabriel, 1999, *Danza de Indios de Mesillas. Tepezalá, Aguascalientes*: tute Cultural de Aguascalientes y Colegio de Michoacán.

A, María Edna, 2001, *Cofradías coloniales en Asientos*. Ponencia presentada en el VII quio Internacional Tierra Adentro, Noviembre, Aguascalientes, Ags.

R, Raymundo, "Tiempos rituales y experiencia estética". En: GEIST, Ingrid (p.): *Procesos de escenificación y contextos rituales*. UIA-Plaza y Valdés, México, pp.83-

ÁN, Saúl, 1993, *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el te Oaxaca*. INI-SECRETARIA DE DESARROLLO SOCIAL, México.

INER, María, 1992, *Diccionario de uso del español*. Editorial Gredos, Madrid.

ITOYA BRIONES, José de Jesús, 1996, *Jerez y su gente. Región de Virgenes, adismo y Resistencia Cultural*, México, INAH-Plaza y Valdés.

ITOYA BRIONES et al, 2000, *Estructura Social y Organización Comunitaria*. INAH: México (revisión)

, *Dimensiones y espacios sagrados en un ámbito mestizo-ranchero de alta migración*. INAH: México (en revisión)

MORENO, Isidoro "Identidades y Rituales" en PRAT, Juan et al (Eds) *Antropología de los Pueblos de España*, Taurus Universitaria, Madrid, 1991.

PARKER, Cristián, 1993. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica.

QUIRARTE, Cleotilde Evelia, 1960. *Nochistlán de Zacatecas*, Edición a Beneficio del Hospital Civil de Nochistlán. Existe una reimpresión facsimilar realizada por los Ayuntamientos de Guadalajara y Nochistlán en el 2000.

RAMÍREZ REYNOSO, Maira Iseia, 2001, *El sistema dancístico del Gran Nayar: coras y huicholes*. Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

RAPPAPORT, Roy A, 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. University Press, Cambridge.

RICARD, Robert 1932. "Las Morismas de Zacatecas. El Cid de las montañas de Zacatecas", en RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, J. Francisco (Selección y notas), 1994, *Viñetas de Zacatecas*. Zacatecas: Instituto Zacatecano de Cultura, pp.159-163.

ROMERO UGALDE, Maricruz, 1993, *Catálogo para Promover, Difundir, Rescatar e Investigar las Danzas Tradicionales de Aguascalientes. Matlachines (Fase I)*, Proyecto mecanuscrito para solicitar el financiamiento PACMYC.

1999 *Paquete de Promoción Cultural sobre las Danzas Tradicionales en Aguascalientes*, Resultados de la investigación del proyecto PACMYC: Catálogo Estatal, Taller de Promoción Cultural y Guión de Animación Cultural en Video, mecanuscrito.

2000 *La danza tradicional, memoria cultural. El sistema comunicativo de la danza de la pluma de San Francisco de Paula*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Sociología de la Cultura, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

SANCHEZ LÓPEZ, Francisco Javier, 1985, *Matlachines. Antología*. Aguascalientes: SEP- Unidad de Servicios Educativos-Escuela Normal Superior Federal de Aguascalientes "Profr. José Santos Valdes".

1995 "Danza de Indios en Tepezalá". En: *Que no se Borren tus Recuerdos. Testimonios de Maestros*, Aguascalientes: Instituto de Educación de Aguascalientes.

SCARDUELLI, Pietro, 1988. *Dioses, Espíritus y Ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*, México: Fondo de Cultura Económica.

SCHWARTS, H. Y JACOBS, J., 1984, *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*. México: Ed. Trillas

SOLÍS MEDINA, Victor, s/f. *Jacob y Chicahualisteotl en el Edén del Simbolismo* (mecanuscrito)

TREJO PINEDO, Virginia, 2001, *La Reliquia un espacio sagrado a nivel doméstico y de barrio en Zacatecas*. Ponencia presentada en la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Julio-Agosto, Zacatecas, Zac.

TURNER, Victor W., 1980, *La selva de los símbolos*. España: Siglo XXI Editores.
1988 (1969), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus, Madrid.

WARMAN GRUJ, Arturo, 1972 *La Danza de Moros y Cristianos*, No.46, México: SEP/SETENTAS.

ZALDIVAR ORTEGA, Juan J., 1999, *Las morismas de Bracho. Investigación Histórica de la Fiesta de Moros y Cristianos*. Tomo II, Zacatecas, Talleres Gráficos Offset Azteca.

RATE VIDAL, Margarita "La categoría *identidad* en la antropología mexicana actual". En *Revista Antropológica*, 3, 1997, UAM-I.