



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía

Maestría en Estudios Antropológicos
en Sociedades Contemporáneas

El paisaje ritual entre los éza'r de Ranzo Úza'

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestro en Estudios Antropológicos
en Sociedades Contemporáneas

Presenta

Edson Jair Arturo González Arenas

Dirigido por:

David Alejandro Vázquez Estrada

Dr. David Alejandro Vázquez Estrada
Presidente

Dr. Eduardo Solorio Santiago
Secretario

Dra. Adriana Terven Salinas
Vocal

Dr. Alonso Guerrero Galván
Suplente

Mtro. Luis Enrique Ferro Vidal
Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.
Septiembre, 2024
México

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

A mis hijos

Kin, mi más tierno espejo
Sabina, compás del corazón

A mis padres y hermanos

A mi abuelita Juanita

AGRADECIMIENTOS

Infinita gratitud a todo el pueblo éza'r que ha luchado una guerra sin fin, han sabido resistir contra todas las circunstancias adversas, son pertenecientes a un linaje de guerreros, poseedores de un orgulloso legado, su cosmovisión se reproduce en la vida cotidiana, se observa en sus fiestas, sus historias, sus leyendas, sus mitos, sus medicinas, sus rituales, sus danzas, cada vez que se dice una palabra en idioma úza' en donde está inscrito una forma única de ver la vida y el universo, que *Nábi' Um'á* les siga dando la fuerza que los ha caracterizado para salvaguardar su lengua, sus festividades, su tierra y lograr constituirse libremente como una gran cultura.

A toda la localidad de Misión de Chichimecas se agradece infinitamente quien me ha recibido siempre con amistad y compañerismo: Don Trinidad García y familia, Regino Mata y familia, René Ramírez y familia, Manuel Martínez y su madre doña Delfina y familia, Tomás Machuca y familia, Mario Ramírez y familia, Eduardo Matehuala y familia, Doña Teresa García, Feliciano García, Carmen Hernández y familia, doña Lupita Zavala y familia, Carmen García y su esposa Maribel, Venustiano García, David García, Alonso García, Sergio Ramírez, Mario Mata, Juan López. A todas las vendedoras éza'r del mercado Benito Juárez en San Luis de la Paz. Y a todos los que andan por el camino de lo sagrado, los *Nábi' ugu éku'*.

Un agradecimiento especial para Arelis y Janet, las madres de mis hijos. También muchas gracias para mis amigos de la generación que con el paso del tiempo se fue forjando una relación de respeto, compañerismo y amistad. A Isael, Fernando, Marco, Alain, Leopoldo, Orlando, Paulina, Andrea, Yanet, Aleida, Michel, Adelaida, Mayra, Liliana, Kimberly, Yuvia, Nayeli, Carolina. De igual forma agradecido con mis amigos de Querétaro David Ezequiel Rodríguez Ramírez y Diógenes Sindume .

De la misma forma a los profesores y administrativos de la Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas (MEASC) de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ) mis profesores la Dra. Diana Patricia García Tello, el Dr. Edgar Israel Belmont Cortés, el Dr. José Luis Plata Vázquez y la Mtra. Erika Elizabeth Ramos Castro, en particular a mis también sinodales el Dr. Eduardo Solorio Santiago y la Dra. Adriana Terven Salinas. A los lectores externos el Mtro. Luis Enrique Ferro Vidal y el Dr. Alonso Guerrero Galván. Igualmente a mis comentaristas en los coloquios la Mtra. Gabriela Patricia González del Ángel y el Mtro. José Carlos Dorantes Castro. Y un especial reconocimiento al asesor de este trabajo el Dr. Alejandro Vázquez Estrada quien ha demostrado ser una gran persona y guía en este proceso, su constancia y compromiso contagia a los alumnos del amor a la antropología y las ciencias sociales.

Igualmente a la Coordinación de Derecho Indígena (CODI) de esta universidad por condonarme la inscripción del “Curso de la lengua y cultura úza” y del “Diplomado en cultura y gramática de la lengua hñãño”, en especial dar las gracias al Mtro. Aurelio Núñez y Dr. Ewald Hekking. Finalmente agradezco por el apoyo estos dos años al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) que sin su ayuda económica no se hubiera podido lograr este trabajo.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
ÍNDICE	5
ÍNDICE DE CUADROS	8
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	9
ABREVIATURAS Y SIGLAS.....	10
RESUMEN	11
<i>ABSTRACT</i>	12
INTRODUCCIÓN	13
Cosmovisión	16
<i>El Espacio. Níndo, Arriba- Nimbó, Abajo</i>	23
<i>El Tiempo. Úba' Kúkí, Tiempo Verde- Úba' Mo'ó, Tiempo Seco</i>	25
<i>Cazadores, Recolectores y Agricultores</i>	29
Paisaje Ritual.....	34
Proceso Ritual	46
Metodología.....	54
RANZO ÚZA'. MISIÓN DE CHICHIMECAS.....	60
Ubicación.....	62
Estadísticas de Población	65
Memoria Histórica Compartida.....	66
<i>El Genérico de Chichimeca</i>	67
<i>La Gran Chichimeca</i>	68
<i>La Guerra Chichimeca</i>	71
<i>La Cultura Éza'r</i>	73
<i>Los Éza'r de Rancho Úza'</i>	75
Lengua Úza'	79
<i>¿Úza' o Chichimeca Jonaz?</i>	79
<i>Estadísticas</i>	81
<i>Familia Lingüística</i>	82
<i>Los Éza'r No Son Pames</i>	83
<i>Comunidades Éza'r Históricas y Actuales</i>	84
<i>El Alfabeto Úza'</i>	85
Identidad Étnica.....	88
Educación	92
Organización Social	94
Territorio.....	96
Infraestructura y Vivienda	100
Economía	102
Alimentación	103
Medicina	104
Religiosidad	106

Danza	114
Música.....	116
COSMOVISIÓN ÉZA'R	118
Úbo'. El Espacio	120
Úbo' Úja. La Tierra	122
Los Rumbos	123
Nindo. El Arriba	128
Um'á Íru. El Sol.....	130
Um'á Nínhti. La Luna.	131
Kandér. Las Estrellas	132
Nimbó. El Abajo	133
Man'í Pahá. La Cosa Mala.....	135
Úba'. El Tiempo.....	139
Úba' ki Úsa. Día y Noche	140
Úba' Mapa-Úba' Machí. Tiempo Caliente-Tiempo Frío	143
Úba' Mo'o-Úba' Kuki. Tiempo Seco-Tiempo Verde.....	146
El Ciclo de Caza y Recolección.....	155
La Recolección en la Vida Cotidiana.....	158
Las Mujeres Éza'r y sus Actividades Ligadas a la Venta.....	164
EL PAISAJE RITUAL.....	168
Los Lugares de la Naturaleza.....	169
Náná Úja. Madre Tierra.....	171
Nínhti-Íru. Género	173
Ritualidad Cotidiana.....	177
Las Pinturas Rupestres.....	178
Cuevas.....	179
Lugares de Agua.....	180
Entidades Anímicas	182
Kima' o Chan.....	185
Los Espíritus del Monte	188
Émbo'r. Los Cerros.....	195
Émbo'r Nindo. Los Cerros de Arriba	197
Émbo Kúndah Ére'r. El Cerro del Águila.....	198
Émbo'r Nimbó. Los Cerros de Abajo	207
Lugares de Culto	212
Émbo'nché. El Cerrito	213
Capilla de la Virgen de la Purísima Concepción.....	214
Capilla de Santiaguito.....	216
Capilla de la Santa Cruz.....	218
El Panteón	220
Nábí' Urá. Los Altares	222
La Ermita II.....	224
Nábí' Uki. Mezquite Sagrado.....	225
Urós Matu'r. Cruces para los Muertos	227

EL PROCESO RITUAL.....	229
La Ofrenda del Chimal.....	231
Nábí' Ugu Éku' . El que Anda en el Camino de lo Sagrado	237
<i>Nárats'ú Lúpe. La Virgen de Guadalupe</i>	239
"El Alba"	242
El chimal al Santuario.....	247
<i>San Luisito</i>	253
El Chimal a San Luisito	256
<i>Nábí' Chílo. San Isidro Labrador</i>	264
Las Procesiones con San Isidrito.....	267
<i>El Señor de los Trabajos</i>	272
<i>San Juan Diego</i>	274
<i>Las Peregrinaciones</i>	275
Las Imágenes Sagradas en la Naturaleza	279
Nábí' Úba' Kukí. Santos del Tiempo Verde.....	282
Nábí' Úros. La Santa Cruz	283
Nábí' Chílo. San Isidro Labrador.....	284
Nábí' Sandigo. Señor Santiago.....	286
Nábí' Sális Izíh. San Luis Rey.....	289
Nábí' Úba' Mo'o. Santos del Tiempo Seco	293
Úba' Matur'é. Días de Muertos.....	294
<i>Nárats'ú Lúpe. La Virgen de Guadalupe</i>	296
Katsú. Jesucristo	298
<i>Nárats'ú San Juan. La Virgen de San Juan</i>	300
<i>Nárats'ú Soriano. La Virgen de Soriano</i>	300
<i>Virgenes y Santos de Agua</i>	302
CONCLUSIONES.....	309
REFERENCIAS	321

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1. Algunos colaboradores e interlocutores.	57
Cuadro 2. Recorridos de área	59
Cuadro 3. Algunas plantas comunes en Rancho Úza’. Fuente: Ramírez, 2022a:51	64
Cuadro 4. Algunos animales comunes en Rancho Úza’. Fuente: Ramírez, 2022a:20, 21.	65
Cuadro 5. Estadísticas de la población en Misión de Chichimecas, 1921-2020. Fuente: (Censo de Población y Vivienda 1990, 2000, 2010, 2020 y Conteo de Población y Vivienda 2005 y1995; González, Arenas 2017: 90).....	66
Cuadro 6. Estadísticas de hablantes de la lengua úza’ o Chichimeca jonaz. Fuente: (González, 2017: 90-91; Censo de Población y Vivienda INEGI,1990, 2000, 2010, 2020; y Conteo de Población y Vivienda 2005 y1995.....	82
Cuadro 7. Otomangue oriental. Fuente: (Nava, 2010; Lizárraga, 2018, p. 55).....	82
Cuadro 8. Otomangue occidental. Fuente: (Nava, 2010; Lizárraga, 2018, p. 55).....	83
Cuadro 9. Vocales del úza’ propuestas por INALI y el OCICH. Fuente: (Ramírez, 2022a, p. 12; Lizárraga, 2018, p. 56).....	87
Cuadro 10. Consonantes del úza’ propuestas por el INALI y el OCICH. Fuente: (Ramírez, 2022a, p. 12; Lizárraga, 2018, p. 56).....	88
Cuadro 11. Estadísticas de la educación formal en Misión de Chichimecas. Fuente: Censo de Población y Vivienda 1990, 2000 y 2010 y Conteo de Población y Vivienda 2005 y1995. Simbología: S/D Sin Dato.	92
Cuadro 12. Escuelas formales en Misión de Chichimecas	93
Cuadro 13. Figuras de autoridad en Misión de Chichimecas. Fuente: (Martínez López, 2015a, p. 26), datos actualizados por el autor.....	96
Cuadro 14. Acciones registradas en el sistema del Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA). Fuente: Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA) Recuperado en: phina.ran.gob.mx	98
Cuadro 15. Clasificación de los principales padecimientos y enfermedades según amas de casa, médicos tradicionales y biomédicos. Fuente: (González Arenas, 2017, p. 107; 2022, p. 108)	105
Cuadro 16. Estadísticas de la religión en Misión de Chichimecas. Fuente: Censo de Población y Vivienda 2000 y 2010. S/D= Sin Dato.	111
Cuadro 17. Festividades. Santos católicos, fechas y lugares en el clico festivo ritual éza’r.	114
Cuadro 18. Las principales danzas en Misión de Chichimecas.	116
Cuadro 19. Rumbos según el profesor René Ramírez. Fuente: Ramírez, 2022b, p. 4.....	124
Cuadro 20. Rumbos según don Regino Mata. Fuente: Guerrero, 2021.....	125
Cuadro 21. Fases de la Luna según el profesor René Ramírez. Fuente: (Ramírez, 2022b, p. 5).	132
Cuadro 22. Productos que venden las mujeres éza’r en los mercados de San Luis de la Paz.	167
Cuadro 23. Antropocentrismo en la forma de ver el espacio y la materia. Fuentes: (Ramírez, 2022a, p. 39-47; Martínez López, 2015a, p. 37).....	173
Cuadro 24. Nábi’r ki kím̃a’r. Energías sagradas y entidades anímicas	194
Cuadro 25. El ciclo festivo ritual anual y la naturaleza.	307

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Mapa de Rancho Úza' o Misión de Chichimecas. Fuente: Google Maps. https://www.google.com/maps/@21.2874017,-100.521617,12z?authuser=0&entry=ttu Recuperado el 21 de octubre del 2023.	63
Ilustración 2. Mapa de lenguas originarias del centro-norte de México. (Wright, 2017:10)	80
Ilustración 3. Siete direcciones en el universo éza'r. Dibujo elaborado por Regino Mata.	126
Ilustración 4. Diagrama del dibujo elaborado por Regino Mata.	126
Ilustración 5. Úba' ki úsa. Día y noche.	142
Ilustración 6. Úba' mapa-úba' machí. Tiempo caliente-tiempo frío.	146
Ilustración 7. Úba' mo'o-úba' kuki. Tiempo seco-tiempo verde.	154
Ilustración 8. El ciclo de caza y recolección.	158
Ilustración 9. Mapa de Misión de Chichimecas en relieve.	196
Ilustración 10. Mapa de los cerros del nindo, arriba	206
Ilustración 11. Mapa de los cerros del nimbó, abajo	209
Ilustración 12. Nárats'u ki nábi' kúri. Vírgenes y santos de agua.	308

ABREVIATURAS Y SIGLAS

CDI	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CODI	Coordinación de Derecho Indígena
CONAHCYT	Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
ETNOAI	Etnografía Audiovisual Interpretativa
IECA	Instituto Estatal de Capacitación
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INALI	Instituto Nacional de Lenguas Indígenas
INI	Instituto Nacional Indigenista
INPI	Instituto Nacional de Pueblos Indígenas
MEASC	Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas
OCICH	Órgano Colegiado de Maestros Indígenas Bilingües Chichimecas
PHINA	Padrón e Historial de Núcleos Agrarios
PROCEDE	Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares
RAN	Registro Agrario Nacional
UAQ	Universidad Autónoma de Querétaro
UG	Universidad de Guanajuato
UMAPS	Unidad Médica de Atención Primaria a la Salud

RESUMEN

Este trabajo presenta una descripción etnográfica de la ritualidad entre los éza'r/chichimecas jonaces de Ranzo Úza', localidad inscrita como Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato.

La descripción del paisaje ritual muestra la concepción sagrada y cósmica del espacio y tiempo, donde emerge la relación con la naturaleza, particularmente con los cerros, los lugares de agua, el monte, y otros sitios considerados sacros exponiendo cómo interactúan con los seres propios de la cosmovisión, como las entidades anímicas o dueños del lugar. También se refieren los lugares de culto dentro de la localidad como capillas, altares, el ejido, un mezquite sagrado, las cruces.

En el detalle del proceso ritual se comienza con una aproximación a la ofrenda del chimal; se continúa con la descripción de las procesiones y las peregrinaciones que se vuelven indispensables para entender la ritualidad y la territorialidad simbólica, particularmente se relatan dos recorridos de Ranzo Úza' a la cabecera municipal, en agosto para San Luis Rey y en diciembre para la Virgen de Guadalupe, además de una caminata con San Isidro Labrador al ejido de Misión de Chichimecas. En las narraciones de las festividades religiosas brota además de las prácticas, representaciones y reelaboraciones de lo sagrado, la fiesta como un hecho social donde se evidencian las relaciones con los diferentes elementos sociales, políticos, históricos y culturales.

Se finaliza con la descripción del ciclo festivo ritual y su relación con los fenómenos meteorológicos, las condiciones ecológicas en Ranzo Úza' y el periodo de la caza-recolección entre los éza'r. Detallando las características meteorológicas de los santos se entienden a estos como parte de la vida cotidiana evidenciando una relación horizontal, cercana y recíproca con lo sagrado.

Palabras clave: éza'r o chichimeca jonaz; paisaje ritual; proceso ritual; religiosidad popular; cosmovisión.

ABSTRACT

This work presents an ethnographic description of the rituality among the éza'r/chichimecas jonaces of Rancho Úza', a town registered as Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato.

The description of the ritual landscape shows the sacred and cosmic conception of space and time, where the relationship with nature emerges, particularly with the hills, places of water, the mountains, and other sites considered sacred, exposing how they interact with their own beings. of the worldview, such as the soul entities or owners of the place. Places of worship within the town are also shown, such as chapels, altars, the common land, a sacred mesquite tree, and crosses.

In the detail of the ritual process, it begins with an approach to the offering of the chimal; It continues with the description of the processions and pilgrimages that become essential to understand the rituality and symbolic territoriality, particularly two journeys by Rancho Úza' to the municipal seat are recounted, in August for San Luis Rey and in December for the Virgin. of Guadalupe, in addition to a walk with San Isidro Labrador to the Misión de Chichimecas ejido. In the narratives of religious festivities, in addition to the practices, representations and reworkings of the sacred, the festival emerges as a social fact where relationships with social, political, historical, cultural elements are evident.

It ends with the description of the ritual festive cycle and its relationship with meteorological phenomena, the ecological conditions in Rancho Úza' and the hunting-gathering period among the éza'r. By detailing the meteorological characteristics of the saints, they are understood as part of daily life, evidencing a horizontal, close and reciprocal relationship with the sacred.

Keywords: *éza'r or chichimeca jonaz; ritual landscape; ritual process; popular religiosity; worldview.*

INTRODUCCIÓN

Rancho Úza', localidad también conocida como Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato es el único lugar en el país donde se reproduce la lengua úza' o chichimeca jonaz. En el grupo cultural autodenominado éza'r¹ existen pocos trabajos que hablen sobre la historia y otros puntos culturales, siendo un obstáculo cuando se intenta un acercamiento a la localidad donde habita, al idioma materno, o cualquier otro elemento importante en la vida cotidiana.

En la actualidad la religiosidad es una de las expresiones con mayor vigor, donde a pesar de la influencia católica se encuentran elementos propios de la cultura que se diferencian de un catolicismo ortodoxo, resultado de una reelaboración simbólica entre la nueva y la antigua religiosidad, en el ciclo festivo ritual emergen rasgos particulares que se puede considerar un catolicismo éza'r.

El objetivo general de este trabajo es analizar a partir de la etnografía la concepción del espacio y el tiempo dentro de la cosmovisión entre los éza'r de Rancho Úza' para comprender las prácticas rituales dentro de un ciclo festivo anual.

¹ Los vocablos úza' o éza'r son usados como etnónimo para autoadscribirse como chichimeca jonaz. Se dice la cultura éza'r porque es el plural, en este trabajo se empleará este término para hablar del colectivo o grupo cultural, úza' es el singular y también se utiliza para designar la lengua úza' o chichimeca jonaz que es sólo una. Su significado es polémico unos dicen que es “el que habla la lengua” otros que significa los “originarios del lugar” entre otras interpretaciones que surgen de los habitantes que tienen como lengua materna el úza'. El Órgano Colegiado de Maestros Indígenas Bilingües Chichimecas (OCICH), menciona que “Uza” es definido como “nativo”, “originario”, “el que habla la lengua” (Guerrero, Baeza, Ramírez y Ramírez, 2017:53). Como el apelativo chichimeca históricamente ha tenido una carga peyorativa, en este trabajo se prefiere utilizar directamente el etnónimo que utilizan los hablantes para autonombrarse, con el afán de no seguir reproduciendo un estigma hacia la cultura éza'r originado en parte por la influencia negativa que ha tenido la palabra chichimeca a lo largo de la historia. Lo mismo para referirse a la lengua se usará directamente el vocablo úza'. Se empleará el término chichimeca cuando se haga referencia al genérico chichimeca que en este caso denota a las culturas que compartían la forma de vida trashumante cazadora-recolectora en la frontera centro-norte del ahora México principalmente basados en las crónicas del siglo XVI.

Para la descripción de las percepciones sagradas del espacio y tiempo en esta cultura se recurren a tres categorías conceptuales: la cosmovisión, el paisaje ritual y el proceso ritual. A su vez no se pueden entender estas nociones sin tomar en cuenta la lengua úza', la cosmogonía y la religiosidad en este grupo.

Primeramente el contexto histórico de los éza'r de Ranzo Úza' se ha abordado poco. Los documentos que se mencionan en la comunidad son las crónicas coloniales sobre los grupos culturales llamados chichimecas. Sin embargo muchos de estos textos están escritos por europeos teniendo miradas etnocéntricas sobre lo chichimeca donde las descripciones sobre estos grupos hace notar la influencia del salvaje europeo que se encontraba en el imaginario en la Europa del medievo (Bartra, 1992; Tomé, 2002, 2012).

Las representaciones del genérico chichimeca si bien explican algunas prácticas y representaciones en la vida cotidiana, no se creen referencias indispensables para la construcción del contexto etnográfico de la cultura éza'r, principalmente las fuentes coloniales se retoman para hacer notar una posible continuidad en la religiosidad o la vida cotidiana del grupo, no obstante se sabe que se trata de una descripción de los grupos del norte de México (Santa María, 1999; De Benavente, 2014; Sahagún, 1938; Alegre, 1841).

Lamentablemente documentos que particularicen o mencionen el grupo éza'r o chichimeca jonaz no existieron en los dos primeros siglos del contacto con el europeo y en general la cultura éza'r ha sido poco documentada, hasta los últimos años es cuando los investigadores se han acercado al estudio de lo éza'r.

Son pocas las fuentes coloniales que hablaron de los chichimecas jonaces, los primeros documentos surgieron a mitad del XVIII (Labra, 1982 [1740]; Soriano, 2012). Entre los trabajos de los siglos anteriores al XX, aunque hay algunas menciones de algunos rasgos, se dice poco o nada al respecto (Reyes, 1881).

De la misma forma, el mito de origen -de los hombres, del mundo o de la cultura- no se encuentra en las fuentes ni se recuerda entre los interlocutores y colaboradores, la mayoría que habla de ello casi siempre menciona las historias de la Biblia, otros citan las crónicas históricas mezclando casi siempre el genérico chichimeca con su cultura y con otros la historia contada no se escuchó otra vez con alguien más.

Lo que se conoce de las antiguas concepciones religiosas es lo que frecuentemente se reproduce en los textos historiográficos de los grupos chichimecas, en estas fuentes se menciona que existe una relación divina con el Sol, la Luna, estrellas y otros elementos de la naturaleza (Santa María, 1999, p. 192; De Benavente, 2014, p. 6; Clavijero, 1917, p. 102; Powell, 1996, p. 56). Coincidentemente con los éza'r existe una continuidad en las concepciones sagradas de los astros más importantes.

Aunque no han tenido la lengua como eje, entre los autores que han abordado desde la etnografía la cosmovisión éza'r se encuentran los trabajos de Harold y Wilhelmine Driver (1963), Alfredo Guerrero Tarquín (*sf*), Luis Enrique Ferro Vidal (2005, 2009, 2017), Edson González Arenas (2017, 2022, 2023).

Son David Plata (2015) y Jorge Uzeta (1998, 1999, 2005), quienes hacen un análisis de la territorialidad de los éza'r en el contexto de la región de la Sierra Gorda, por un lado Plata se ayuda de la oralidad éza'r y Uzeta de las narrativas del ejido, los anteriores trabajos son antecedentes importantes porque ligan al ciclo festivo ritual para explicar la territorialidad simbólica de la cultura.

En la actualidad, los estudios sobre la cosmovisión desde la lengua úza' no han existido, a excepción de Alonso Guerrero Galván (2016, 2020, 2021), en este trabajo las ideas de la cosmovisión éza'r de este autor quien es apoyado por Don Regino Mata son muy importantes para entender las concepciones del tiempo y espacio. Hasta ahora sólo Guerrero Galván (2021) se ha acercado a conocer el espacio-tiempo desde el idioma materno, entre otras cosas él menciona la división del cosmos con el *Nindo*, *Nimbó* y el

Úbo' Úja, que son el inframundo, el supramundo y la parte terrenal, respectivamente; y de la misma manera divide el ciclo festivo ritual anual en “Fiestas de temporada de lluvias” y “Fiestas de temporadas de secas”. Clasificaciones similares se retoman en este trabajo para el análisis del contexto espacio-temporal.

Cosmovisión

La primera cuestión que se intenta responder es ¿Cómo se concibe el tiempo-espacio entre los *éza'r*? Se comienza advirtiendo que el autor es alguien externo de la comunidad, y que no es hablante de la lengua *úza'*, aunque si ha tomado cursos impartidos por la UAQ y ha estado aprendiendo este idioma con las familias donde ha habitado durante el trabajo de campo.

Para una persona externa que tiene de lengua materna el español es difícil el entendimiento de las concepciones del espacio y del tiempo desde otra lógica cultural provocando que la descripción sea una mirada sesgada y limitada, por lo que este trabajo es sólo una propuesta para entender el espacio y el tiempo entre los *éza'r*.

La lengua *úza'* es el receptáculo de la cosmovisión, es donde se depositan las ideas de la naturaleza, dotando de un significado particular las nubes, los cielos, los aires, las lluvias, todo tiene una forma específica de expresarse y comprenderse, esas ideas conforman parte de un todo coherente. El idioma proporciona las percepciones de las plantas, animales, en sí todos los elementos de la naturaleza, donde algunas clasificaciones se basan en metonimias y metáforas para explicar la relación con la naturaleza.

La lengua *úza'* aporta conceptos importantes para la interpretación de la cosmovisión, por ejemplo las concepciones espacio-temporales, algunas expresiones de lo sagrado, las distintas clasificaciones genéricas, que muestran la forma de ver a los diferentes

componentes de la naturaleza. El idioma nos traslada a un campo semántico sobre espacio-tiempo que se vuelve la base para la conceptualización de este trabajo.

Al igual que Guerrero Galván (2021) se piensa que el *Níndo*, supramundo; *Nimbó*, inframundo, y *Úbo' Úja*, Centro o planeta Tierra, son conceptos que hablan de la lógica espacial en los *éza'r*, con ellos se describe “la concepción vertical del universo” que si bien ahora está completamente ligada al catolicismo se coincide con la visión tripartita del cosmos en los grupos mesoamericanos.

Mientras que para el tiempo se toma en cuenta la división *Úba' mo'o-úba' kuki*, tiempo seco-tiempo verde, períodos que se piensa poseen su base en las temporadas de lluvias y secas y que se interpreta tienen relación con el histórico modo de vida cazador-recolector de la cultura *éza'r*.

Cuando estas delimitaciones -la división tripartita del cosmos y las temporadas de lluvias y secas- se vinculan con el ciclo festivo ritual anual se aprecian distintos elementos duales o arquetipos dicotómicos, además de las lluvias-secas y el supramundo-inframundo, se evidencia también el día-noche, agua-viento, lo femenino-masculino y desde luego la muerte y la vida.

Conjuntamente estos puntos de referencia espacio-temporales que se encontraron etnográficamente sirven para detallar la particularidad del contexto *éza'r* y para comparar con los estudios sobre la antropología del clima, de la territorialidad simbólica y de la religiosidad popular.

Este trabajo describe el contexto de la caza-recolección donde se evidencia como modo de vida histórico y en el presente existe una continuidad como actividad alimentaria, por ser parte de la vida cotidiana en gran parte del sector de la localidad se detallan aspectos como la organización social, la importancia de la mujer y el modo de relación más frecuente, la venta en el mercado viejo de San Luis de la Paz.

En los grupos originarios de México diversos autores han demostrado que el ciclo festivo ritual tiene una inseparable relación con el periodo agrícola, pero en el caso ézā'r además se tiene que tomar en cuenta las prácticas asociadas a la caza-recolección, los fenómenos meteorológicos y condiciones ecológicas de la zona para comprender la relación entre los santos y el espacio-tiempo sagrado.

Asimismo se piensa que en este caso la cosmovisión no se puede entender sin ligar la cosmogonía, ambos conceptos se vuelven inseparables, tanto el tiempo como el espacio emergen de una visión coherente e integradora en donde el mundo y el cosmos se vuelven complementarios y parte de la misma unidad, visión constante que sucede en los pueblos originarios.

Johanna Broda, quien acuñó y ha desarrollado el término de paisaje ritual aporta una definición de cosmovisión, “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (1991, p. 462). Esta definición principalmente ayuda a vincular además de lo sagrado, las concepciones cósmicas del espacio y el tiempo.

Diversos autores mencionan que las cosmovisiones de los pueblos originarios han estado inmersas en un proceso de “larga duración”, idea retomada de Braudel (1974), este lapso entendido como “un conjunto estructurado de procesos sociales, creencias y prácticas, valores y representaciones, que se van transformando a lo largo de los siglos” (Braudel en González Torres, 2018, p. 534), y que han conformado un “núcleo duro” (López Austin, 1994, 1996).

Siguiendo a Alfredo López Austin (1996, p. 20), en los individuos no existen cosmovisiones idénticas, sino que cada individuo reproduce los arquetipos colectivos dados en su cultura, por tanto la construcción del capítulo de cosmovisión es sólo una propuesta

para explicar las concepciones del tiempo y espacio, dado que se trata de una doble interpretación la primera del interlocutor, la segunda del autor. Así la cosmovisión es entendida

como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo. La religión, en su carácter de sistema ideológico, forma parte de ese complejo. [...]

Cada tradición conserva por largos periodos los principios generales que, al repetirse como patrones normativos en los distintos campos de acción social, se convierten en arquetipos. El arquetipo nace, entonces, de las prácticas reiteradas, milenarias, que forman un núcleo de percepción y de acción frente al universo (López Austin, 1994, p. 13,16).

Desde la óptica de López Austin, los saberes, las prácticas y las representaciones religiosas son arquetipos ideológicos que se han construido por siglos, probablemente milenios y que están patentes en las cosmogonías y cosmovisiones de estos grupos.

Diversos autores piensan que la religiosidad está intrínsecamente ligada a la cosmovisión de cada pueblo, Clifford Geertz propone entender a la cultura como una red de significados, él menciona que: “La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo. Los ritos y la creencia religiosa se enfrentan y se confirman recíprocamente” (2003, p. 118). Tanto el mito como el ritual son parte de un mismo tejido, ambos aparecen para mostrar la hierofanía, la relación sagrada con las imágenes religiosas, el territorio y los elementos de la naturaleza.

En el caso éza'r son pocos los mitos que se escuchan en la comunidad que puedan ayudar al entendimiento de la religiosidad éza'r, y que pudieran hablar sobre la reelaboración

simbólica de la religión, de ahí la importancia del acercamiento a la ritualidad, que aporta elementos para describir estas transformaciones.

Desde luego que los mitos aparicionistas existentes se vuelven fundamentales para entender el proceso ritual de algunas imágenes sagradas (Báez-Jorge. 2013). En esta ocasión se muestran completas las narraciones recopiladas por Harold y Wilhelmine Driver (1963, p. 205-223) a mediados del siglo pasado, dado que no se encontró un interlocutor que diera en su narración los mismos detalles que documentaron los estadounidenses, particularmente en los mitos aparicionistas de la Virgen de Guadalupe, San Luis Rey y San Isidro Labrador; además se agrega la narración del águila guiando donde estaba un manantial en el Cerro del Águila, también documentada por los norteamericanos y posteriormente por Yolanda Lastra (2016, p. 42-45).

Si bien ahora todas las imágenes son parte del catolicismo, es evidente la reelaboración simbólica hecha por los éza'r hacia los santos importantes, de acuerdo a Báez-Jorge (2013) los mitos aparicionistas explican las hagiografías construidas por los éza'r, la interacción con el santo otorga atributos muy particulares existiendo a partir de la visión una apropiación de la imagen religiosa por el grupo.

El tema inevitablemente nos introduce a la religiosidad mesoamericana (López Austin, 1994; Báez-Jorge, 2008, 2013; González Torres, 2018). A pesar de la hegemonía que ha tenido el catolicismo en varias expresiones culturales de los grupos oriundos de América, cada cultura ha reelaborado simbólicamente esta religión con elementos propios que particularizan las prácticas y las representaciones de lo sagrado en cada lugar.

Cuando al término religiosidad se le adjunta el término popular “supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial” (Báez-Jorge, 1994 en Juárez, 2010b, p. 39-40). Estas cosmogonías y cosmovisiones ante las relaciones de poder se convierten en

ideologías subalternas (Báez-Jorge, 2008, 2013), puesto que eran/son saberes, prácticas y representaciones denigradas, relegadas o hasta perseguidas.

Según Félix Báez-Jorge (2008, 2013), influenciado por Eric Wolf, el proceso de sincretismo como otros tantos, están constreñidos a las ideologías de dominación y las relaciones de poder las cuales tienen gran injerencia en los temas socioculturales, entre ellos la religión, ahí él observa que en la síntesis operan tres estructuras de forma dialéctica donde interactúan la memoria colectiva, la reelaboración simbólica y la identificación social.

Báez-Jorge (2008) menciona que este proceso que conjunta dos universos religiosos ha sido abordado desde la década de los sesenta y setenta del siglo pasado y ha sido nombrado como “religión mixta”, “cristo-paganismo”, “religión sincrética”, “aculturación” (Broda, 2008), reinterpretación simbólica (Bartolomé y Barabas, 1990). Este autor comenta al respecto:

tales conceptos son insuficientes para denotar la complejidad simbólica y social inherente a las devociones populares. Es necesario dejar a un lado las ópticas esquemáticas y reduccionistas, descubriendo las particularidades étnicas y comunitarias que definen las diferentes expresiones de la religión popular, resultantes de procesos históricos concretos (Báez-Jorge, 2008, p. 15).

Báez-Jorge y Johanna Broda, entre otros investigadores de la religión popular, coinciden en “que hay que conceptualizar las comunidades, no como pasivos receptores de las influencias que llegaron desde “afuera”, sino como actores que desarrollaron estrategias de supervivencia y de la reproducción creativa de su tradición cultural” (Broda, 2008, p.18).

En este caso para diferenciar las prácticas y representaciones religiosas de los éza’r no se utiliza el término popular, pues más que una diferenciación social, se intenta hacer la distinción desde lo cultural, por tanto se prefiere denominar catolicismo éza’r a las

expresiones que se encuentran fuera del catolicismo ortodoxo y que resultan indispensables en las actividades rituales.

Los grupos originarios y los éza'r de Ranzo Úza' tienen una visión holística con los elementos de la naturaleza, es una tendencia de estas colectividades el conjuntar todos los seres no humanos en la misma condición, es probable que esta conducta integradora se haya tenido con los europeos, sus ideas y sus imágenes se ajustaron a la religiosidad éza'r, en uno de los tantos procesos de reelaboración, de esta forma se comprende un poco que ahora en este grupo todas las concepciones religiosas estén tan apegadas al catolicismo.

A consecuencia de esta visión integradora es necesario describir la reelaboración simbólica entre la religiosidad éza'r con lo católico, que si bien el campo de lo sagrado está cubierto casi en su totalidad de imágenes católicas, también la ritualidad y los mitos aparicionistas contienen elementos particulares que son necesarios detallar.

Por otra parte, con los éza'r se infiere que las principales imágenes católicas a las que se le tiene culto, también poseen un trasfondo en la memoria colectiva del grupo. Algunas antiguas imágenes sagradas se reelaboraron simbólicamente con las del catolicismo, para ejemplo la Virgen de Guadalupe les dio la lengua úza', surge la cuestión cómo una imagen que apareció hace 500 años les dio una lengua que tiene alrededor de mil años, la imagen católica cubre la apariencia de *Nárats'ú*, sin embargo el conocimiento y culto a ésta última tiene una prolongada historia con la cultura, una relación de larga duración. Otro ejemplo es que San Isidro Labrador los instruyó en la agricultura, quedando en duda la temporalidad en que dicho santo les dio la enseñanza, pero que gracias al relato se evidencia una relación divina con la actividad agrícola.

Con el cambio de imagen, de la antigua a la católica, es innegable que se han reelaborado las maneras de representar y practicar la relación con lo sagrado. Con los santos elegidos en el ciclo festivo cada cultura particulariza una expresión singular del catolicismo. Con las

imágenes adoptadas por los éza'r emergen distintos elementos que permanecen en la memoria colectiva.

La integración de particulares santos y vírgenes, es una expresión concreta de religiosidad que no puede estar hecha al azar. En el proceso ritual se observan prácticas y representaciones específicas que inevitablemente fueron reelaboradas simbólicamente con los elementos propios de la cultura originaria y los católicos.

El Espacio. Níndo, Arriba- Nimbó, Abajo

Para intentar entender el espacio-tiempo de los éza'r se necesita comprender que ellos no consideran en su lengua las direcciones del este, el norte, el oeste, el sur, sino como se ha mencionado el *níndo*, arriba, y el *nimbó*, abajo, son las direcciones más importantes. Es importante puntualizar que cuando *níndo* y *nimbó* se escribe en minúsculas refiere a las direcciones u orientaciones espaciales en la Tierra; cuando *Níndo*, el Arriba o el supramundo, y *Nimbó*, el Abajo o el inframundo, lleva mayúscula es porque se habla de los planos del cosmos.

Con los éza'r el Sol, *Nábi' Um'á íru*, sagrado Sol macho, parece concebirse como una de las divinidades más importantes, es el responsable del movimiento del tiempo y del espacio, ya que este astro cuando camina hacia el *Níndo* y hacia el *Nimbó* origina el día y la noche.

Alonso Guerrero Galván (2021) concuerda que estos conceptos espaciales de la lengua úza' hablan de una idea de supramundo, inframundo, además del plano terrenal. Él apoyado con don Regino Mata propone conceptos para el este y oeste, un poco diferentes del profesor René Ramírez y otros interlocutores, sin embargo don Regino y Alonso coinciden con don Trinidad García y Manuel Martínez, por esta razón se continua mostrando esta propuesta.

El movimiento del tiempo y del espacio es un factor importante para el entendimiento de la religiosidad. El Sol durante el día recorre el *Níndo*, el Arriba, el supramundo, que corresponde espacial y temporalmente desde el *um'á ba er'e*, hacia donde sale el Sol, que comprende desde el este para después dirigirse hacia el sur, por esta razón la mayoría traduce el sur como *níndo* ya que se sitúa en esta parte, es decir las direcciones del este al sur.

Durante la noche el Sol cruza el *Nimbó* que comienza en el el *um'á ba ipoho*, hacia donde se oculta el Sol, inicia en el oeste para recorrer todo el norte para salir nuevamente en el *um'á ba er'e*, hacia donde sale el Sol, al este. El norte por lo regular se traduce como *nimbó* porque es la dirección que corresponde a los puntos cardinales del oeste al norte.

Se piensa que la geografía física es el reflejo de la división territorial que los *éza'r* hacen del cosmos y en general del espacio. Para ejemplo, al construirse la carretera San Luis de la Paz-Victoria, oficialmente se tomó la decisión de llamar a los asentamientos *Ranzo Úza'* *Nimbó*, Misión de Abajo, y *Ranzo Úza'* *Níndo*, Misión de Arriba. Además esta separación dio origen a un *úbo' nihi*, centro, que es donde se encuentra la plaza y otras construcciones.

Igualmente para la descripción de la geografía física se retoman las divisiones del *níndo*, el arriba y del *nimbó*, el abajo, y también el *úbo' nihi*, el plano central. Estas nociones de la cosmovisión son fundamentales para entender la forma como el *éza'r* estructura el espacio.

En la concepción del espacio, según el pensamiento cosmogónico de algunas culturas mesoamericanas, existe una visión de una “dimensión vertical del universo”, con los mayas (Villa Rojas, 1994), con los nahuas (López Austin, 1994), con los otomíes (Galiniér, 1990), entre otras culturas. A pesar de que se puede dividir cada plano en más niveles según cada cultura, con los *éza'r* son tres los planos de existencia donde se pudiera llegar habitar, cosmogonía que coincide con la visión católica, el plano celestial, el terrenal y el inframundo.

En el mundo Otopame, particularmente Jaques Galinier con los otomíes del centro de México, sostiene que el “universo se percibe como una estratificación vertical de siete niveles o, más precisamente, de 3 + 1 + 3, es decir, tres mundos aéreos, un mundo terrestre habitado por los hombres y tres mundos subterráneos simétricos de las tres capas celestes” (1990, p. 470).

Con el *Níndo* y el *Nimbó* y el *Úbo' Újá*, la Tierra, en el plano el cósmico; y en el espacio físico el *níndo*, el *nimbó* y el *úbo'nihi*, el centro; se interpreta que son conceptos complementarios y no están aislados y que existe una profunda relación entre la geografía física y cósmica, al utilizar la misma palabra, arriba-abajo, para designar las direcciones y los planos en la visión vertical del cosmos.

El Tiempo. Úba' Kúkí, Tiempo Verde- Úba' Mo'o, Tiempo Seco

Como se ha señalado, Alonso Guerrero Galván (2021) realizó un trabajo sobre la cosmovisión desde la lengua *úza'* en colaboración con don Regino Mata, ellos proponen la importancia del ciclo agrícola en relación con el ciclo festivo, en donde se suele interpretar que la milpa de temporal tiene como base la observación de los periodos de las lluvias y las secas.

Guerrero (2021) y Mata proporcionan dos conceptos para la división del ciclo agrícola, “*Kúri uih úba'*”, que se traduce como “tiempo de aguas”, el otro lapso lo nombran “*úba' e a ek'ats ki machi*”, que puede significar “tiempo de la cosecha y frío”. Además menciona otros conceptos espacio-temporales y los ubican en la mitad de cada temporada, una nombrada “*kunhe ur'i ni*, aires del oriente” y “*kunhe ne'ni*, aires del poniente”.

Las investigaciones en la antropología del clima han demostrado que los grupos originarios y campesinos estructuran el tiempo y el espacio con base en el ciclo ritual agrícola (Broda,

1983, 2004a, 2004b, 2007; Palerm, 1972; Báez, 1979; Olivera, 1979; Cruz, 1982; Villela, 1990, 2008; Katz, 2008; Lupo, 1995; Šprajc, 2001, 2008; Gómez, 2004; Cotonieta, 2007; Katz y Lammel, 2008; Hémond y Goloubinoff, 2008). Sin embargo ¿Qué sucede con el ciclo de la recolección?

El trabajo de Guerrero Galván (2021), como los anteriores investigadores, coinciden en la importancia que tiene la milpa en la medida del tiempo, que como se ha dicho indirectamente se relaciona con el fenómeno dicotómico que ha sido nombrado por la antropología del clima como “aires y lluvias” o “secas y lluvias”, la disciplina ha descrito cómo las etapas de cada temporada se ligan con el ciclo festivo ritual anual. No obstante, aunque se hace mención, el autor no se enfocó directamente a la relación del periodo festivo con el ciclo de la caza y recolección.

La culturas de Mesoamérica históricamente se han vinculado a la siembra del maíz, frijol y la calabaza, esta forma de vida demandaba el sedentarismo, que ahora es común en las diferentes sociedades indígenas y campesinas, sin embargo ha sido un proceso largo y donde probablemente anteriormente las medidas del tiempo las marcaban las lluvias y las secas donde se ligaban las actividades de subsistencia de la caza-recolección.

Si se toman los conceptos de estudiosos del tema que describen este fenómeno polar desde la etnometeorología y la antropología del clima se puede decir que en prácticamente todo “México, la "sucesión habitual de los estados de la atmósfera" son las estaciones de sequía y de lluvia. Su duración varía según las características climáticas de cada región” (Lammel, Katz y Goloubinoff, 2008, p. 33), siendo necesario un acercamiento desde esta visión dicotómica.

La concepción del tiempo en lluvias y secas aunque se pudiera considerar primigenia y simple, es la observación de miles de años, un conocimiento pasado de generación en generación de manera oral y que en el fondo se sigue reproduciendo en las sociedades apegadas a la tierra. En este caso parece ser una clasificación heredada de los antiguos éza’r

cazadores-recolectores-seminómadas, que no trabajaban la tierra de forma permanente para la siembra de maíz o dejaron de trabajarla por diversos factores, climáticos o socioculturales, no siendo el ciclo agrícola la base, sino una añeja concepción biestacional más apegada a las prácticas de caza y recolección.

La idea biestacional es más antigua que pensamientos más elaborados de la medición del tiempo, por ejemplo el mundo nahua posee clasificaciones al parecer más complejas de los 365 días que dura el año (Morante, 1997, 2019). En el caso *éza'r*, al menos en un primer acercamiento, el inicio y término de cada estación parece ligarse, al igual que en el periodo agrícola, con algunas fechas importantes del ciclo festivo ritual anual.

Para el entendimiento del ciclo festivo de la cultura *éza'r* resultan de mucha utilidad las fuentes que estudian el ciclo agrícola y/o el festivo de las culturas de la familia Otopame (Wright, 2007; Cottonieto, 2007; Latapí, 2014), principalmente los *xi'iuy-xi'oi* o pames, por su historia cultural compartida, seminómada, cazadora, recolectora y sobretodo lingüística. Los acercamientos al fenómeno del clima en estos grupos parten del ciclo agrícola de la milpa de temporal, que tiene un origen en el ciclo estacional, lluvias y secas o aires y aguas.

Esta información hizo que tuviera preconcebido encontrar entre los interlocutores alguna división dicotómica similar a la de los grupos lingüísticamente emparentados. Sin embargo, las nombradas temporadas de “secas y lluvias” si bien se pueden traducir literalmente desde la lengua *úza'*, *úba' mo'o- úba' éwes*, tiempo seco-tiempo de lluvias, no se encontró alguien que dijera directamente esas palabras cuando se le proponía hacer alguna dicotomía para el tiempo del año.

En cambio, otras divisiones surgieron. Las divisiones duales más referidas que mencionaron los interlocutores son *úba' mo'o- úba' kukí*, tiempo seco-tiempo verde, y *úba' mapa- úba' machí*, tiempo caliente-tiempo frío, más está última que habla de los estados atmosféricos del ciclo anual.

Cuando se indaga el paisaje ritual *éza'r*, es inevitable que se vincule el ciclo de la recolección, desde nuestro punto de vista, incluso más que el ciclo agrícola, pues las flores y frutos adornan el paisaje, además de que no todos tienen un ejido para sembrar o no todos trabajan el campo, en cambio independiente del ciclo agrícola, la gran mayoría espera la temporada de la gran variedad de tunas, de nopales, chilitos, garambullos, borrachitas, distintas flores y otros enseres que recolectan en el monte desde antes de la estación de lluvias donde algunos insumos forman parte importante en las festividades.

Y contrario a lo que pudiera pensarse, también se espera la temporada de secas, cuando salen ciertos nopales, se puede extraer el aguamiel sin problema de lluvia, o la caza de conejos, liebres, ratas magueyeras y variadas víboras que salen por este tiempo. Esta relación climática y ecológica provoca representaciones y prácticas religiosas que van surgiendo para cada etapa del año.

Entre los otomíes del semidesierto de Querétaro, primos lingüísticos de los *éza'r*, el ciclo festivo está ligado a dos fechas que marcan inicio y termino del ciclo agrícola del maíz, el 3 de mayo día de la Santa Cruz el inicio de lluvias, y los días de muertos, 1 y 2 de noviembre el comienzo de secas, dos fechas contrapuestas en la cuenta circular anual. La división biestacional es nombrada por los otomíes “secas y lluvias” (Latapí, 2014, p. 29).

Mientras que en un estudio realizado del ciclo agrícola con los *xi'iuy* o *pames* de La Palma, municipio de Tamasopo, San Luis Potosí se menciona que “el movimiento del sol es percibido por los indígenas como un continuo flujo de vientos que traen y llevan lluvia y calor” (Cotonieto, 2007, p. 104), pensamiento que se comparte con los *éza'r* que comentan que los aires se traen y se llevan las lluvias.

En la cultura *xi'iuy* las dos estaciones, aires y lluvias, se les llama “tiempo muerto” y “tiempo de vida” respectivamente (Cotonieto, 2007, p. 104). Aunque no es literal, coincide con el significado de una de las divisiones anuales dadas por los interlocutores, *úba' mo'o-úba' kuki*, tiempo seco-tiempo verde, medida de tiempo que corresponde al estado

ecológico de la Tierra, con los xi'iuy es “tiempo muerto” y “tiempo de vida”, con los éza'r es “tiempo seco” y “tiempo verde”.

En los dos ejemplos documentados de los grupos otopames se han considerado el día de la Santa Cruz y el día de Muertos como las dos fechas que marcan el inicio de las lluvias y las secas, respectivamente. En este trabajo se coincide en marcar los inicios de lluvias y secas con las fechas mencionadas porque esta tarea se delimita solamente a las festividades incluidas en el ciclo ritual anual éza'r.

Como se ha apuntado, los saberes en torno a esta forma de dividir el año se piensa que tienen la raíz en el modo de vida cazador-recolector que ha practicado la cultura éza'r a lo largo de su historia, todavía aproximadamente hace un siglo estas actividades eran las principales formas de subsistencia al no haber ejido en la comunidad, prácticas que aún se viven cotidianamente en los éza'r, principalmente por parte de algunas mujeres que subsisten de la venta de enseres de la actividad recolectora, y aunque la caza ya no es tan frecuente, en este trabajo se particulariza con el ciclo de la caza-recolección.

Con los conceptos de *úba' mo'o-úba' kuki*, tiempo seco-tiempo verde, se abstraen las temporadas de lluvias y secas, y las prácticas y representaciones de la caza y recolección, pues son dos actividades que dependen de los cambios en el medio ambiente.

Cazadores, Recolectores y Agricultores

Las culturas xi'iuy-xi'oi o pame y éza'r están emparentadas lingüísticamente con los otomíes, y otras culturas del grupo Otopame. Un punto fundamental que es necesario tener en cuenta es que los miembros de esta agrupación tenían conocimiento de la agricultura, de los otomíes no hay duda, son diversos los autores que han evidenciado el conocimiento de la agricultura (Sahagún, 1938; Carrasco, 1979; Soustelle, 1993).

Con los xi'iuy-xi'oi o pames aunque con menos referencias también es posible que hayan tenido conocimiento y práctica de la agricultura, y algunos autores han sugerido, que hacia los siglos X-XIII, eran parte de los agricultores mesoamericanos. Yolanda Lastra menciona que “varios etnohistoriadores opinan que los pames habían sido agricultores antes del siglo XIII y que tuvieron que volverse cazadores y recolectores debido a cambios climáticos” (Lastra, 2018, p. 18).

Con los éza'r, por su parentesco lingüístico con los xi'iuy-xi'oi y por la cercanía geográfica también puede ser que pasaran esos procesos en su forma de vida. Sin embargo, poco se sabe con certeza del proceso histórico, de la cosmovisión de los éza'r y de los grupos chichimecas en general.

Se ha postulado que entre los siglos X y XIII, hubo un abandono de los territorios que ocupaban las poblaciones agricultoras del norte, provocado posiblemente por variaciones de las condiciones climáticas. Carlos Viramontes apunta sobre el cambio climático en el centro de México:

Ante esta situación pudieron darse dos tipos de respuesta: la migración masiva hacia el sur a regiones menos inhóspitas, esto es, hacia la Cuenca de México y sus alrededores, o bien la conversión de una forma de vida agrícola sedentaria en una basada en la recolección y la caza con un patrón seminómada, que según Armillas fue por la cual optaron los pames.

No obstante esta profunda transformación, los grupos pames conservaron en el ámbito de la superestructura algunos elementos de la compleja cosmovisión mesoamericana (Armillas, 1969, 1991). Por otra parte, en el caso de los jonaces se ha propuesto que, por vivir en la parte más árida y abrupta del semidesierto de Querétaro e Hidalgo, fueron siempre recolectores y cazadores (Viramontes, 1993,) (Viramontes, 2001, p. 460).

Según el arqueólogo la región semidesértica de la Sierra Gorda guanajuatense y queretana era habitada por los éza'r y otros grupos, también sugiere que los éza'r habitaban las zonas más áridas e inhóspitas con un modo de vida apegado a la caza-recolección.

En la región semidesértica hay una clara ausencia de asentamientos permanentes de sociedades agrícolas, excepción hecha de algunas zonas ubicadas en las estribaciones occidentales de la Sierra Gorda, donde hay sitios cuya población habitaba cerca de los escasos cursos permanentes de agua y se dedicaba a explotar las minas de la región serrana.

Por tal razón hemos planteado que durante la época prehispánica el semidesierto de Querétaro estuvo ocupado por grupos de recolectores cazadores que hacia el siglo XVI eran conocidos con el nombre genérico de chichimecas (Viramontes, 1993). Según algunos cronistas, la zona en la que se localiza el Pinal del Zamorano fue poblada por indígenas seminómadas de filiación pame, aunque la evidencia arqueológica apunta que más que pames fueron jonaces, pues eran éstos quienes recorrían las regiones más escarpadas del semidesierto donde se encuentra la montaña (Casas, 1944; Galaviz, 1971; Acuña, 1987; Vargas Rea, 1944; Viramontes, 1998a) (Viramontes, 2001, p. 459).

Sin embargo desde la lingüística Yolanda Lastra y Alejandro Terrazas (2006) fundamentan que tanto los xi'iuy-xi'oi como los éza'r tienen en su lengua vocabulario para las herramientas, plantas y otros elementos de la actividad agrícola, ellos proponen que fueron agricultores y el principal motivo para volver a ser cazadores-recolectores fue la aridez que estuvo en la zona frecuentada por ellos, la Sierra Gorda, y pudo haber sucedido durante el Clásico o el Posclásico. Los autores plantean que el grupo lingüístico pameano probablemente haya tenido el conocimiento agrícola en el proceso cultural histórico.

Por tanto se debe reconsiderar llamar a los éza'r únicamente cazadores-recolectores, porque es probable que integraban ambos modos de vida, la caza-recolección con la agricultura o por lo menos una práctica vinculada con el cultivo de algunas especies como lo explica

Viramontes con las sociedades que habitaban el semidesierto de la Sierra Gorda (2000, p. 19).

En los alrededores de Ranzo Úza' es evidente la creación de nichos ecológicos con el cultivo de muy diferentes cactáceas, agaves, opuntias, entre otras muchas especies de la región, que principalmente las mujeres éza'r por siglos han construido cuando cotidianamente acuden a recolectar enseres para su venta o consumo.

Se debe advertir de la influencia de las crónicas europeas que ayudaron a la construcción de un estereotipo de lo “chichimeca”, que se caracteriza por habitar las zonas áridas, dedicarse a la caza-recolección, ser nómada seminómada, vestirse de pieles, todo esto era indicativo de lo “salvaje” y “bárbaro”, relacionando estas culturas con el imaginario europeo sobre el salvaje inventado en el medievo (Bartra, 1992; Tomé, 2002, 2012).

De los éza'r siempre se narró a un grupo cazador, recolector y nómada o seminómada que mordeaba principalmente la zona de la Sierra Gorda. En el siglo XVIII Jerónimo de Labra (1982) y Fray Guadalupe Soriano (2012) los narran como cuadrillas o grupos no sedentarios por lo que se piensa que en ese tiempo no sembraban la tierra -por lo menos el maíz no- sino que subsistían con un modo de vida cazador-recolector y robando el ganado de los europeos (Labra, 1982, p. 53-55).

El arqueólogo Carlos Viramontes (2000, 2001) propone que el modo de vida éza'r se basaba en la caza y recolección, mencionando que habitaban las zonas más áridas, donde los “huizaches, cactus, nopales, izotes, garambullos, biznagas, lechuguillas, magueyes y mezquites” (2000, p. 55) estaban dentro del “espectro de plantas comestibles” en el semidesierto queretano y guanajuatense. La hipótesis que sugiere este autor es que la cultura éza'r de la Sierra Gorda se ha sostenido gracias a un modo de vida cazador y recolector.

En lo que respecta a la caza, ahora ya no es una actividad de la vida cotidiana, aunque existen documentos que hablan que este arte era muy común todavía hace medio siglo atrás, principalmente de rata magueyera, liebre, conejo, venado, diferentes reptiles, aunque se cuenta que no se escapaban los zorrillos, los tlacuaches, ni otro animal que estuviera al alcance.

Un dato importante que siguen mostrando los autores posteriores del siglo XVIII es que los éza'r en la Sierra Gorda constantemente eran acusados de ladrones de ganado, sucesos que hablan de la “caza” como una actividad persistente en los éza'r, sin embargo poco a poco se le ha alejado de su territorio y con ello ha cambiado su modo de vida, pues es común que los grupos de cazadores-recolectores sean desplazados de su terruño por las sociedades agrícolas (Service, 1979; Herskovits, 1974; Sahlins, 1983; Lewellen, 1985; Cashdan, 1991).

Se puede suponer que los éza'r acostumbraban la caza de animales y al ver vacas en aparente libertad los “cazaban” para alimentarse lo que provocaba una gran rivalidad entre los hacendados, con el tiempo premeditadamente permaneció esta conducta según cuenta la historia oral y la documental (Guerrero Tarquín, *sf*), donde todavía a mediados del siglo pasado los éza'r se organizaban para hacer estos actos.

Lo cierto es que todos los investigadores del siglo XX describen como parte importante del sustento la recolección de distintas plantas, sobresaliendo el maguey y el nopal, además las borrachitas, garambullos, chilitos, flores y frutos de otras cactáceas; y subrayar que se ha descrito una cada vez menos activa práctica de la caza.

Por el contexto etnográfico de los éza'r de Ranzo Úza' se piensa que por su modo de vida tan arraigado en la actualidad, la recolección ha sido la principal forma de subsistencia por lo menos alrededor de cinco siglos, desde su poblamiento en la localidad hasta la llegada de la propiedad ejidal con la entrega de tierras del gobierno posrevolucionario, haciendo la

aparición o quizá la reaparición de una actividad agrícola basada en el cultivo de maíz, frijol y calabaza.

Igualmente resulta arriesgado mencionar que apenas hace un siglo los éza'r hicieron contacto con la agricultura, porque fue muy posible que desde antes de esa época ya hayan tenido sus parcelas en los hogares éza'r donde se sembraba quizá maíz, frijol y calabaza a la usanza campesina de la región. Además se cree, como Lastra propone, en la posibilidad de que los éza'r ya habían complementado las dos formas de vida desde antes de la llegada de los europeos.

Paisaje Ritual

Surge así una segunda pregunta ¿Cómo se constituye el paisaje ritual entre los éza'r Ranzo Úza'? En este apartado se retoman las definiciones de distintos conceptos que se vinculan en el estudio del espacio en las ciencias sociales. Alicia Barabas (2006) puntualiza las distinciones que existen entre algunos términos que se pueden tomar como sinónimos, tales como el espacio, el lugar, el territorio, el paisaje, entre otras nociones, sin embargo cada una es usada en contextos específicos, la diferenciación y la definición nos ayudan a precisar la descripción del espacio en un contexto simbólico y religioso.

En general, los grupos originarios se encuentran inmersos en una profunda relación con la naturaleza (Descola, 1996, 2001, 2003; Escobar, 2000), existe una igualdad entre todos los seres y entes, que cohabitan de una forma armónica con las esencias divinas que emergen en un momento específico de los ciclos de la naturaleza. Descola propone que “en tales ‘sociedades de la naturaleza’, las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad socioeconómica, sometida a las mismas reglas que los humanos” (1996, p. 14).

Los éza'r se integran como un ser vivo más en la dinámica de la naturaleza, donde participan todos los humanos con los no humanos y se rigen por cierta continuidad cíclica,

una condición simétrica que conforma un ecosistema donde todos tienen el mismo origen e importancia, el medio ambiente es una entidad, un ser vivo que exige reciprocidad.

Para las ciencias sociales el espacio se constituye por los modos de relación que existen con los humanos (Iwanizewski, 2011), el vínculo se expresa en distintas expresiones socioculturales, sin embargo en el ámbito de la religión el espacio adquiere connotaciones simbólicas que lo sacralizan y en general en los grupos originarios la espacialidad no se entiende sin percepciones divinas y cósmicas.

El espacio en este caso es entendido como “el ámbito de mayor alcance, en el que se inscriben tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales y formas muy diversas de organización social, que van constituyéndolo como territorio cultural; un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional” (Barabas, 2003, p. 23).

Por tanto, la relación entre el éza'r y el espacio nos evidencia la territorialidad simbólica y el vínculo sagrado de la naturaleza. El territorio en este caso se concibe como un “espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo” (Barabas, 2003, p. 23). conjuntamente al ser un grupo con una lengua propia, con prácticas y representaciones particulares y diferenciadas del espacio, se recurre al concepto propuesto por Barabas, el etnoterritorio, es decir:

el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. El etnoterritorio remite al origen y la filiación del grupo en el Lugar y los niveles de autorreconocimiento pueden ser étnicos, regionales, subregionales o comunales (Barabas, 2003, p. 23).

La naturaleza es un ser viviente en constante cambio que está compuesto de entidades anímicas con quienes los *éza'r* se relacionan. El caminar los alrededores de Misión de Abajo, Misión de Arriba, Plan Juárez y otros asentamientos humanos de la localidad, provoca un vínculo con distintos elementos de la naturaleza presentes en la cosmovisión, los cerros y el “monte” son los lugares donde viven los espíritus, ahí se presentan entidades anímicas como el espíritu del agua o Chan, los malos aires, los muertos, entre otras.

El término etnoterritorio nos ayuda a entender la visión naturalista y animista de los *éza'r*. Este concepto resulta útil para comprender al territorio como un ser vivo, en donde habitan entes con diversas naturalezas, algunos del agua otros del viento, residen en ciertos lugares donde se encuentra su elemental, por lo que se cree que es su hogar, por esto ha sido nombrado como dueño del lugar, estos entes para los humanos tienen reglas, sanciones y premios con los que llegan a visitar o a transgredir el lugar donde viven, por tanto se indaga en las formas de relacionarse con estos seres que moran en el territorio *éza'r*.

La descripción del etnoterritorio ayuda a entender cómo interactúan los *éza'r* con las entidades de los espacios de la naturaleza (Barabas, 2006; 2008). Entre los seres que se encuentran en esta cultura y que se pueden catalogar como dueños del lugar está el *Embó Kúri*, Corazón del cerro, el *Nábi' kúnhe*, el espíritu del aire, y el *Kimá'*, Chan o espíritu del agua. La etnoterritorialidad la observa Alicia Barabas en prácticamente todos los grupos indígenas de México, la cual entiende:

como espacios poseídos por poderosas entidades anímicas territoriales, llamadas dueños, señores, padres o reyes de lugares: dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros. Cada lugar “pertenece” a una entidad anímica territorial potente ante la cual las personas deben realizar rituales, ofrendas y sacrificios para aplacar sus estados de enojo provocados por la intervención irrespetuosa de los humanos en sus lugares, y propiciar su permiso y ayuda, lo que redundará en abundancia y salud. Los dueños son entidades sagradas muy sensibles, que se ofenden si no son atendidas por los humanos mediante

ofrendas y sacrificios y envían, en consecuencia, enfermedades, calamidades, y privan a ese pueblo del beneficio del agua y la fertilidad, que ellos controlan. Así, el destino de la gente está ligado al modo de habitar, de cuidar y de hablar con la naturaleza (Barabas, 2008, p. 122-123).

Los lugares de agua son elementos importantes para la territorialidad simbólica *éza'r*, pues aparece el Dueño del lugar llamado *Kima'* o Chan, quien habita en tiempos de lluvia, en los *Kúri urángwi'*, manantiales o ojos de agua, en los *Úbo' es'en* o pozos y en el *Sinhá* o arroyo, llamado por algunos Arroyo Seco.

Una de las explicaciones que Barabas encuentra en las relación del humano con estas entidades anímicas etnoterritoriales es la ética del don, en donde las relaciones entre estas entidades y los grupos originarios de América, en este caso con los *éza'r*, son necesariamente recíprocas pues dichos entes castigan el no respetar algunos lugares donde habitan y sancionan la rapacidad con la que proceden algunos actores, entre otras funciones regulatorias. Es clara la territorialización que hacen los *éza'r* del espacio, y cómo se verá más adelante las prácticas rituales hablan de la continuidad de los símbolos religiosos y una histórica forma de apropiarse del territorio y la naturaleza.

De la misma forma, entidad anímica es un concepto importante para profundizar en el entendimiento de la visión animista de la naturaleza y de sus componentes. Si bien algunas entidades anímicas son catalogadas como “dueños del lugar” habitando ciertos sitios en la naturaleza, existen otras que vagan de forma individual e independiente, algunas catalogadas buenas y otras malas. En el contexto *éza'r* se acopla el concepto de entidad anímica acuñado por López Austin, la cual define como

una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en que se ubica [...] son muy variables las características de las entidades anímicas: singulares o plurales, divisibles o indivisibles, con funciones específicas, jerarquizables materiales o inmateriales, separables o inseparables del organismo humano, perecederas o inmortales" trascendentes a la vida del ser humano

o finitas en la medida de este, o aun poseedoras de una conciencia distinta e independiente del ser humano al que pertenecen (López Austin 1996, p. 197-198).

Este concepto resulta pertinente para poder analizar las diversas *Kimba*, almas, distintas expresiones de la cosmovisión éza'r que habitan el espacio, como los llamados espíritus del agua o del viento, *kínhe pahá* o los malos aires, y otras como los *matu'r* o muertos, *kangachi'r* o las brujas, la *Tanhin* o La Llorona, los *sigá'r* o los duendes y el *Man'í Pahá*, “la cosa mala” que se considera el diablo.

Retomando las categorías espaciales, cuando la antropología ha abordado el tema del paisaje trata de dar importancia a los aspectos simbólicos y culturales en el espacio (Besse, 2010; Barabas, 2003; Giménez, 2008). El paisaje en este caso es entendido como una construcción social, “un modo de ver y representar el mundo circundante, como una imagen proyectada sobre el mundo” (Besse, 2010:1), donde son de vital importancia los componentes históricos, sociales, culturales y simbólicos.

El paisaje o los paisajes contienen lugares sagrados que hablan de la territorialidad histórica de cada cultura, son puntos referenciales de índole ya sea geográfico o cultural, y que son sagrados para los grupos, tanto que “se consideran emblemáticos y pueden identificarse como *lugares*: centros a partir de los cuales se trazan caminos (redes) y se establecen las fronteras comunales, subregionales y étnicas. Los lugares, y las marcas en ellos, se perciben y viven como únicos” (Barabas, 2003, p. 23, cursivas en el original).

La sacralización del paisaje es un fenómeno que ha sido llamado por los estudiosos como “geografías sagradas” (Bassie-Sweet, 2008), o “paisaje ritual” o “paisaje sagrado” (Broda, 1991; 1996). Este último término ha sido acuñado por Johanna Broda (1991, 1996, 2001, 2003, 2004, 2007, 2008, 2020), propuesta de análisis que ha sido enriquecida por Alicia Juárez (2010a, 2010b, 2015, 2017) y otros investigadores.

Desde nuestro punto de vista, la noción de paisaje ritual es el que más se acerca al contexto sagrado del espacio-tiempo entre los éza'r de Ranzo Úza' principalmente porque se da cuenta de la territorialidad simbólica y tiene una visión integradora con el espacio-tiempo físico y cósmico. Alicia Barabas entiende que con el término paisaje ritual se resalta

el aspecto próximo, vivencial y cultural, o más precisamente religioso, de la relación entre la sociedad y su medio. Agregaría que el paisaje ritual tiene una connotación más efímera que la de territorio; toda vez que se trata de espacios no siempre sino temporalmente sagrados, que los fieles reactualizan en determinadas ocasiones durante el año, y recuerdan principalmente la relación entre los seres sagrados protectores de la comunidad y sus miembros (Barabas, 2003, p. 21).

Siguiendo la propuesta de Johanna Broda, por paisaje ritual se entiende como “una red de lugares de culto”. La religión forma “una unidad con la vida social, política y económica, así como con el entorno natural. Los cerros y elevaciones” son un “reflejo especular en la Tierra de los rumbos del Universo” [...] y son “distribuidos de tal manera que formaban parte de un cosmograma” (Broda, 1996, p. 40).

Para analizar el paisaje ritual Broda (1991, 1996, 2001, 2003, 2004, 2007, 2008, 2020) retoma distintas disciplinas, la arqueología, la etnohistoria, la etnografía, la arqueoastronomía, para descifrar la concepción del espacio que se tenía en épocas prehispánicas en Mesoamérica con base en algunas zonas arqueológicas o en los cerros, se ayuda de crónicas coloniales que considera cuasi-etnográficas, y que sin embargo en contraste con los datos etnográficos recientes se puede hablar de una reelaboración simbólica de las imágenes religiosas, además de un vínculo intrínseco entre éstas y los saberes de la cosmovisión basados en la observación de la naturaleza y en las formas de relacionarse con ella, en especial con el ciclo agrícola.

Broda (1991, 1996) compara las descripciones de las fiestas religiosas en las crónicas coloniales con los datos etnográficos actuales, y su cotejo por lo regular habla de la posible

continuidad de una expresión prehispánica, además de que las fechas regularmente se relacionan con procesos agrícolas o con fenómenos meteorológicos y ecológicos durante el año, fechas importantes en el antiguo ciclo festivo, lo que evidencia una reelaboración simbólica de lo divino, mostrando que dichas entidades, las fechas y expresiones sostienen una larga relación con los grupos originarios.

Johanna Broda y Alicia Juárez comentan que este término nos lleva a la relación con los modos de subsistencia, las condiciones meteorológicas y ecológicas, además de un acercamiento a las prácticas, las representaciones y los saberes obtenidos gracias a la observación sistematizada de la naturaleza. Juárez menciona respecto a lo que entiende como paisaje ritual:

Es un espacio, entorno o propiamente dicho, un paisaje natural transformado por el hombre a través de la historia; al darle la connotación de paisaje ritual implica que es el lugar donde se llevan a cabo los ritos. [...]

[Por medio del ritual se mantiene una] relación con los seres divinos que rigen los fenómenos de la naturaleza, especialmente del agua y la tierra. En estas prácticas se toma en cuenta el conocimiento del clima, en donde se pronostica la llegada de las lluvias, así como el aprovechamiento de la fertilidad de la tierra [...].

Todo esto remite a un conocimiento del entorno natural, y al momento en que las comunidades le dan esta resignificación, constituye un paisaje ritual (Juárez, 2010b, p. 35).

En este sentido se vuelve fundamental concebir el movimiento del espacio y del tiempo dentro de la naturaleza, que se ve reflejado en los modos de subsistencia y en las formas de entender el tiempo como las temporadas de lluvias y las secas que en el fondo son la base del ciclo agrícola, aunque en este caso se delimita a las prácticas y representaciones sobre la caza y recolección.

Si bien el paisaje ritual implica la descripción de los lugares del culto dentro del paisaje natural, particularmente con los cerros, en la actualidad en la cultura éza'r no existe una festividad que se lleve a cabo en algún lugar dentro de la naturaleza, ni existen lugares de culto dentro de ellos, sin embargo existen aspectos míticos que ayudan a analizar y describir el aspecto sagrado de los cerros y otros elementos de la naturaleza. Por tanto son prácticas distintas en estas elevaciones a las de otros grupos originarios.

El paisaje ritual no sólo comprende una descripción de los lugares de los ritos, sino que entiende a estos sitios y a los cerros como una extensión del espacio-tiempo sagrado. “La simbolización de territorios, lugares y marcas sagradas se fundamenta en el sistema de representación del espacio y en las concepciones sobre el cosmos, ya que éstos configuran códigos que se ponen en acción al simbolizar el territorio” (Barabas, 2003, p. 23).

Esta categoría conceptual nos ayuda a rastrear los lugares de culto, marcar las rutas y situar los destinos de diferentes procesiones, describir las capillas, los muy distintos altares y los recintos religiosos fuera de la localidad donde los éza'r acuden cada año para cumplir con sus actividades religiosas.

El tipo de acercamiento que propone Broda (1991; 1996) acomoda al contexto de Rancho Úza', si bien no existen algún *teocalli* o basamentos que puedan dar un punto de referencia espacial, los cerros también resultaban ser estos puntos de referencia, por esta razón en este trabajo se dividen los cerros entre los “Los cerros de arriba” y los “Los cerros de abajo” para comprender la orientación e integración que hacen los éza'r del espacio.

En este contexto, a pesar de la ausencia de lugares de culto en los cerros, si existe una sacralización en torno a los montículos, principalmente en el Cerro de águila, el más grande alrededor de Rancho Úza'; e igualmente en “El Cerrito” donde se llevan las festividades más importantes; o La Montañita, elevación que simboliza el límite entre San Luis de la Paz y Rancho Úza'.

Altepetl (García, 2007; Fernández y Urquijo, 2020) proviene de las palabras en náhuatl, *atl*, agua y *tepetl*, cerro, era un concepto para referir una ciudad. Además de las condiciones ecológicas propicias para que se fundara una ciudad debía de existir un cerro que dotara de agua, de hecho se pensaba que los cerros estaban llenos de agua y por tanto aptos para los asentamientos humanos (Fernández y Urquijo, 2020, p. 225).

El “espacio sagrado de cada altepetl es la representación terrestre del centro del universo, y a partir de él se plasmaban los [...] rumbos del universo en el paisaje” (Fernández y Urquijo, 2020, p. 227). Cuando se consideran los cerros para integrar como parte de un cosmograma, se percibe que la visión éza’r del paisaje no separa la geografía física de la cósmica, sino que se complementan, como lo dan cuenta algunos autores sobre la territorialidad de los pueblos originarios (García, 2007; Fernández y Urquijo, 2020), los montículos son una conexión o una extensión de la geografía cósmica.

En este sentido, al no existir una diferencia entre los conceptos para los planos del cosmos, *Nindo-Nimbó*, y las direcciones u orientaciones terrestres, *nindo-nimbó*, se hace factible la interpretación de la integración del espacio físico con el cósmico, en donde probablemente los cerros tenían la función de enlazar ambas partes.

Los cerros se convierten en las estructuras materiales donde se ven reflejados los cambios meteorológicos y ecológicos. En el contexto de Ranzo Úza’, si bien no se encuentran basamentos que sean alguna referencia espacial, si se localizan los cerros. Aunque éstos no pertenecen políticamente a la localidad si son frecuentados por los éza’r en la vida cotidiana.

En este sentido se piensa que los cerros de Ranzo Úza’ en algún momento pudieron haber cumplido las funciones integradoras con el cosmos, como lo hablan los anteriores investigadores, desde esta interpretación son sugerentes los nombres de los cerros, en el caso del Cerro del Águila ubicado en el *nindo*, este-sur en el plano terrenal y en el cósmico el *Nindo*, el Arriba, el supramundo; y varios nombres de los cerros del *nimbó*, oeste norte,

refieren características del plano del *Nimbó*, el Abajo, el inframundo, como el Cerro del muerto, que es el más grande de ese lado.

Aunque los nombres de los cerros puede ser parte de un suceso circunstancial, se intentará describir esta relación común entre los cerros y grupos originarios, donde se interpreta éstos cumplen una función simbólica de referencia espacial por lo menos en el mundo físico. Las denominaciones en lengua *úza'* de estas elevaciones ayudan a describir la lógica del espacio físico y simbólico del *éza'r*.

La falta de ritos en los cerros deja ver una reducción en el paisaje ritual *éza'r*. Aun así la territorialidad simbólica del *éza'r* con los cerros existe, si bien los límites políticos los sitúan fuera de Misión de Chichimecas, en realidad esta relación con los cerros es evidente. Para ejemplo, el Cerro del Águila es un elemento imprescindible cuando se habla de territorialidad simbólica de Ranzo *Úza'*, aunque no hay ritualidad los mitos son los que sustentan la relación histórica y simbólica de este cerro.

Por otra parte, uno de los aspectos que muestran el paisaje ritual son las procesiones y las peregrinaciones, durante el camino de estas expresiones existen puntos de referencia físicos o simbólicos que hablan del proceso sociocultural de un grupo. Por lo que tomando en cuenta la distancia del recorrido de las imágenes religiosas algunas corresponden a peregrinación y otras a procesión, especialmente se encuentra esta última como un rasgo de la cultura *éza'r*, pues con las imágenes religiosas más importantes el recorrido es fundamental en el proceso ritual de la celebración. Tanto para las procesiones como para las peregrinaciones se dice que

muestran -o insinúan- antiguas pertenencias étnicas y centros ceremoniales aglutinadores, territorios de viejos señoríos, antiguos mitos de fundación y migraciones sagradas; relaciones refrendadas entre comunidades afines que crean lazos simbólicos supracomunitarios. Estos paisajes parecen no marcar más fronteras que las rituales ni tienen más poseedores que los fieles devotos, recordando que fronteras y posesiones son sólo simbólicas y además temporales. El paisaje ritual

puede abarcar desde el propio de cada comunidad hasta el de una región devocional surcada de caminos de peregrinación que conducen a santuarios (Barabas, 2003, p. 21).

En la religiosidad éza'r brota el nomadismo o seminomadismo de la cultura éza'r, pues son capaces de dar grandes recorridos para llegar a los santuarios o centros sagrados. Este fenómeno ya ha sido explicado por Luis Ferro (2017, p. 35-37), en donde él lo menciona como producto del pasado errante de los grupos chichimecas testificado en las crónicas europeas. En la actualidad distintos son los santos, principalmente algunas vírgenes, que hacen que los éza'r recorran grandes distancias.

Entre los santos de peregrinación están la Virgen de la Candelaria o Virgen de San Juan de los Lagos, desde Misión llegan a esta ciudad del estado de Jalisco; con la Virgen de Guadalupe arriban hasta el Tepeyac en la Ciudad de México; a San Miguel Arcángel lo visitan hasta el municipio de San Felipe, Guanajuato; y la Virgen de Dolores o Virgen de Soriano es venerada hasta este pueblo queretano.

Las peregrinaciones en este caso se entienden como “el camino ritual que se recorre para acceder o visitar un lugar sagrado, específicamente un santuario” (Mendoza y Vázquez, 2006, p. 145). Los traslados largos que hacen los éza'r desde la comunidad hasta iglesias o recintos que se pueden considerar santuarios o lugares sagrados. Aunque muy distintas poblaciones acuden a los lugares mencionados, que los éza'r asistan nos habla quizá de una antigua práctica, sobretodo estos sitios emergen como parte de la territorialidad simbólica de esta cultura. Barabas menciona al respecto,

puede decirse que las lejanas y dirigidas a santuarios de amplia convocatoria no construyen territorialidades étnicas, sino lo que podríamos llamar “redes de itinerancia ritual”, caminos sagrados por donde se transita cada año estableciendo las mismas pautas y marcas rituales, que construyen para formar lo que I. Velasco (1999) llamara "región devocional" (Barabas, 2003, p. 28).

Por tanto las peregrinaciones son la evidencia de la relación con los pueblos originarios de la zona visitada, la mayoría de las veces una convivencia llevada por siglos o una posible continuidad de un culto a una imagen religiosa que posiblemente tenga una larga duración con la cultura y la región.

Las procesiones en cambio son recorridos más cortos que las peregrinaciones, sin embargo son un reflejo del territorio histórico y simbólico de los éza'r, en este caso éstas son “un recorrido ritual que acompaña o sigue una imagen sagrada, depositaria de un culto y una veneración [...], se realizan en el interior de la comunidad o alrededor de un templo, llevando la imagen del santo que se celebra y otras que la acompañan; como ellos dicen se trata de pasear al santo” (Mendoza y Vázquez, 2006, p. 145).

En lo que concierne a los santos de procesión se encuentran la Virgen de Guadalupe que visita el santuario de la virgen en la cabecera municipal; además de Juan Diego unos días antes al sitio anterior; la caminata con San Luis Rey a la capilla de San Luisito; para festejar al Señor de los Trabajos en la localidad vecina Pozos; y el recorrido con San Isidro Labrador al ejido y al campo de futbol de Misión de Arriba. Por su parte,

las procesiones recuerdan y refrendan centros, márgenes, límites y fronteras interiores (domésticas, barriales, mitades, comunitarias), las peregrinaciones marcan territorios históricos y cúltricos al establecer circuitos, o bien marcan rumbos y caminos sagrados hacia los santuarios, dentro de regiones devocionales, [...] “rituales de reconstitución comunitaria” que, por una parte, reafirman las relaciones sociales y, por otra, son recursos mnemónicos colectivos acerca de los límites del pueblo y sus lugares más sagrados, que se renuevan y remarcan (cruces, mojoneras, etc.) periódicamente legitimando la posesión de ese espacio por ese pueblo y recordando al mismo tiempo las fronteras con los pueblos vecinos (Barabas, 2003, p. 27).

Cada procesión tiene su historia propia y su razón de ser, en cada una se describe la relación del espacio con la religiosidad éza'r, donde se ligan distintas culturas,

comunidades o pueblos que realizan ofrendas colectivas que hablan de las relaciones interétnicas, porque como apunta Barabas estos recorridos son puntos muy importantes para la apropiación e identificación del espacio dentro de los grupos originarios.

Por ejemplo sobresale el recorrido del chimal para el santuario de la virgen que pasa por la mojonera que se encuentra en la calle Michelena junto al recinto (Plata, 2015:98), y que la tradición oral dice que esta construcción era una forma de delimitar el territorio éza'r, ahora es el símbolo de la frontera entre el territorio mestizo ludovicense y el antiguo asentamiento del grupo, el barrio llamado Villa de Guadalupe.

Otro caso singular es la procesión con el chimal para San Luis Rey donde los éza'r junto con otomíes y guachichiles, el 24 de agosto de cada año, en el panteón de la cabecera municipal se unen para recordarse como las antiguas culturas que se asentaron en el sitio y conmemorar el viejo tratado de Paz en la fundación de San Luis de la Paz durante la época colonial.

Cada que el grupo éza'r hace una procesión es para apropiarse del espacio, aunque sea por un día y por unas horas, ya sea para sacralizar un lugar, recordar un acontecimiento histórico, también se hace para rememorar un antiguo territorio para la cultura, en general estos recorridos son evidencias de la territorialidad simbólica y el paisaje ritual entre los éza'r de Rancho Úza'.

Proceso Ritual

Aunque no se tiene la lengua como eje, algunos autores han abordado desde la etnografía el proceso ritual éza'r, se encuentran los trabajos de los Driver (1963), Alfredo Guerrero Tarquín (*sf*), Jorge Uzeta (1998, 1999, 2005), Luis Ferro (2005, 2009, 2017), David Plata (2015) y Alonso Guerrero (2021). Y que nos sirven como base principalmente para

complementar los datos etnográficos, ayudando a responder ¿Cómo es el proceso ritual éza'r?

Las fiestas más importantes son la de la Virgen de Guadalupe y San Luis Rey, así fue registrado desde 1958-1959 por los Driver (1963), posteriormente en 1968 por Yolanda Lastra en su artículo “Dos fiestas chichimecas” (1971), ya luego por distintos investigadores, principalmente Luis Ferro (2005, 2009, 2017) que profundiza en la descripción etnográfica de la religiosidad éza'r y del que se retomarán algunas ideas durante el trabajo.

Los mitos aparicionistas de la Virgen de Guadalupe, San Isidro Labrador, San Luis Rey y el águila se vuelven fundamentales para comprender un poco la cultura éza'r. Precisamente los Driver (1963) documentaron estos relatos de la tradición oral éza'r, los cuales que poco a poco se han olvidado en la vida cotidiana, pues ya no son contados con la misma claridad y pocos habitantes los recuerdan, sin embargo se considera que estos mitos son pilares para entender algunos aspectos de la ritualidad éza'r .

Siguiendo a Johanna Broda la religión se considera un hecho social, “es ante todo, un sistema de acción, es vida social” (Broda en: Juárez, 2010b, p. 34) en el sentido que es el ámbito en donde los saberes, prácticas y representaciones de lo sagrado se materializan en los rituales del ciclo festivo, dichas fechas y lugares se recuerdan de forma continua, se encuentran en un tiempo y espacio definido con fenómenos meteorológicos y cambios en las condiciones ecológicas muy particulares, que en este caso se observan en la ritualidad.

El sistema ritual nos proporciona las formas de reelaboración simbólica, no sólo se crea un contexto sincrónico de la religiosidad con la descripción etnográfica de las festividades y de los procesos rituales, sino que es necesario vincular la transformación del espacio, las ofrendas, la participación comunitaria y la vivencia social de cada evento. En tanto, “el ritual es analizado como un acto colectivo en el que participan las personas como sujetos sociales, vinculadas con distintas instituciones y estructuras de la sociedad” (Good en:

Juárez, 2015, p. 38).

Se observa que “el ritual, se plasma en la vivencia social una cosmovisión expresada por las concepciones abstractas y simbólicas de los sujetos sociales” (Juárez, 2010a, p. 22). Las ideas de las anteriores autoras se basan en los postulados del sociólogo Emile Durkheim, donde la religión y lo sagrado se conciben como representaciones y prácticas colectivas que evidencian un hecho social que afecta a todas las estructuras sociales.

Los mitos y las prácticas rituales en las festividades católicas inevitablemente adquieren tintes de lo que llamamos un catolicismo éza’r, es decir, las expresiones católicas reelaboradas con elementos propios de la cultura éza’r y que se contraponen al catolicismo ortodoxo. En las fiestas religiosas de este grupo se observa “un sincretismo religioso -que en su definición más simple es la fusión de dos sistemas religiosos-, porque expresan símbolos y acciones culturales católicos e indígenas en solo un discurso religioso; es decir, no es una fiesta netamente indígena ni totalmente católica” (Ferro, 2017, p. 15-16).

Luis Ferro menciona que la religiosidad éza’r se efectúa entre los aspectos sagrados y los profanos, en donde tanto distintas vertientes se concentran, tanto lo religioso como lo social, lo económico, lo ideológico, lo estético, lo ritual, lo mítico.

Jorge Uzeta analiza las relaciones interétnicas de los éza’r a partir de la ritualidad (Uzeta, 1999), el autor observa como las estructuras políticas y religiosas se muestran como las dos grandes instituciones que participaron y siguen resignificando cada que se festeja el tratado de paz.

Además de trascender las diferencias entre la jerarquía de los espacios regionales, el ritual tiende a suavizar la fragmentación comunitaria producida por las escuelas, la carretera y por la incorporación de los terrenos para vivienda a un mercado municipal de bienes raíces. Con su sobreposición del territorio sobre el espacio, el ritual deja entrever los sentidos históricos del grupo indígena y su capacidad para reproducir formas autorreferenciales fuera de las Instituciones del Estado. Los puntos de contraste entre las prácticas y los sentidos culturales pueden definirse de la siguiente

forma. El primero, remite al uso del espacio regional que se resuelve en una división de la ciudad a partir de eventos que expresan diferentes prácticas culturales. En la fiesta se tiende a borrar las mediaciones entre autoridades y sujetos permitiendo que los grupos reelaboren, a través de sus prácticas, los sentidos del espacio geográfico. Las relaciones entre comunidades lejanas, articuladas a partir de la circulación de los santos, apelan a una noción de territorio contrapuesta al del espacio político, productivo y parroquial. Se hace evidente también la tensión entre los sacerdotes quienes buscan que la parroquia sea la única sede de las festividades los mayordomos empeñados en mantener la tradición. En ella se cruzan toda una serie de elementos (autoridad, símbolos, sanción de espacios rituales) que indican la naturaleza cultural del desencuentro. A la autoridad eclesial los mayordomos anteponen el respeto comunitario que poseen, la fortaleza de sus redes y también "la tradición": una línea directa que los une con lo divino a través de sus antepasados y sus imágenes veneradas. Finalmente, lo que se disputa a través de símbolos y acciones, además de formas de control, es la capacidad para determinar el sentido del ritual y, en esa medida, para moldear la identidad étnica. Así, las prácticas rituales aparecen como los ámbitos donde se resuelven o agudizan los conflictos sociales, donde se van constituyendo y reformulando los grupos en disputa (Rowe y Shelling, 1993: 23-25), pero también donde se reproducen sus características identitarias fuera de la relación comunidad-Estado (Uzeta, 1999, p. 68).

Por tanto, los aspectos socioculturales se vuelven fundamentales para entender las actividades rituales en el grupo, Uzeta recalca la importancia de recordar acontecimientos históricos, la convivencia con otros grupos culturales, la emergencia de la identidad étnica, además de que estas expresiones tienen un ámbito político que no se puede desligar de lo religioso.

David Plata (2015) también observa en las actividades rituales oportunidades de reafirmar la identidad étnica del grupo, además de que las fiestas religiosas, principalmente la de San Luis Rey, son formas que recuerdan el antiguo ordenamiento territorial donde los éza'r participaron en la constitución de la región ludovicense y de la Sierra Gorda.

Luis Ferro indica que con la Virgen de Guadalupe, como con las otras fiestas, lo que sobresale no es su práctica católica, sino que a través de la incorporación de los elementos de carácter indígena se reconstruye una esfera estética y otra instrumental, que se diferencia con la otredad, o de otros catolicismos, el autor narra cómo las fiestas religiosas son oportunidades de sustentar la identidad ézara y/o chichimeca ante el mestizo,

los ezar, en la festividad a la Virgen de Guadalupe, manifiestan su existencia y su ser indígena; no su ser católico. Por lo tanto, las expresiones religiosas de los ezar en esta festividad se apropian de la Virgen de Guadalupe con su imagen y su presencia, para establecer los elementos necesarios que les dan la posibilidad de crear una imagen social como el grupo indígena que son, dando cuenta de su presencia en el mundo, en la región indígena de Guanajuato y en una región invisible, casi olvidada, en el conocimiento de las regiones indígenas del país. De esta manera se podrá apreciar que los ezar, al manifestar su sentimiento religioso, están proveyendo a la Virgen de Guadalupe de una particularidad de habla en donde expresan su historia, territorio, mitos, identidad y les permite adquirir una política de ser en el mundo, por lo que en esta festividad encuentran el pretexto adecuado para dar sentido a su manera de ser en el mundo y de representarse en él (Ferro, 2017, p. 17).

Así la ritualidad no sólo acerca a la visión sagrada del espacio y el tiempo, y a la reelaboración de lo sagrado, sino también lo profano, es decir, muestra las situaciones que pasa el paisaje -principalmente ecológicas y meteorológicas- y evidencia la continuidad o reelaboración de aspectos culturales como la organización social, la economía, la gastronomía, la danza, la vestimenta y otras manifestaciones socioculturales.

En la antropología el proceso ritual es un concepto que ha sido desarrollado por Víctor Turner (1988), quien retoma de Arnold Van Gennep (1960) la idea de liminalidad para analizar una de las etapas en los ritos de paso, el último autor

ha demostrado que todos los ritos de paso o «transición» se caracterizan por tres fases, a saber: separación, margen (o *limen*, que en latín quiere decir «umbral») y agregación. La primera fase (de separación) comprende la conducta simbólica por la

que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un «estado»), o de ambos; durante el periodo «liminal» intermedio, las características del-sujeto ritual (el «pasajero») son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos, o ninguno, de los atributos del estado pasado o venidero, y en la tercera fase (reagregación o reincorporación) se consuma el paso. El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en un estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones vis a vis otros de un tipo claramente definido y «estructural»; de él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tales posiciones (Turner, 1988, p. 101-102, cursivas en el original).

Maisonneuve (1991, p. 46) hace algunas distinciones importantes para el estudio de los rituales de paso, encuentra que el ritual puede dividirse en civiles y religiosos, además él propone que la liminalidad no sólo está en los ritos de paso de individuos, sino que desde el punto de vista simbólico, también se puede observar a nivel colectivo, por ejemplo cuando hay fiestas de cambio de estación o petición de lluvias.

El proceso de liminalidad con los *éza'r* se encuentra en algunas festividades que buscan un cambio en el estado de la atmósfera, el cambio de estación de lluvias y secas, en este caso, el *úba' mo'o*, tiempo seco, y *úba' kuki*, tiempo verde. Así pasa con San Isidro Labrador y la Santa Cruz, donde ante la ausencia de agua, la cultura exige prácticas y representaciones para salir del margen, los sujetos en *communitas* son capaces de cambiar la situación y su acción ritual para el santo con toda la devoción que requiere es crucial para que ocurra la presencia del elemento anhelado. En este caso la procesión al ejido con la imagen de San Isidro se convierte en un rito de paso que hacen los *éza'r* para lograr la llegada de las lluvias.

Los santos proporcionan elementos que ayudan a entender las concepciones del espacio-tiempo en la cultura *éza'r*. Tomando en cuenta la espacialidad que recorren los santos

católicos los trayectos fueron divididos como procesión o peregrinación. Mientras que si se considera el tiempo de la festividad, y el lugar que ocupan en el espacio sagrado, se puede clasificar como “*Nábi’ úba’ kuki*. Santos del tiempo verde” y “*Nábi’ úba’ mo’o*. Santos de tiempo de secas”.

Estas sistematizaciones se hacen con el fin de ordenar la información encontrada, con la división entre santos de procesión o de peregrinación se abstrae la territorialidad simbólica o sagrada en la cultura *éza’r*, con los santos de lluvias y de secas se intenta describir las características de cada santo en su relación con el medio ambiente.

La división propuesta de los “*Nábi’ úba’ kuki*. Santos del tiempo verde” y “*Nábi’ úba’ mo’o*. Santos de tiempo de secas”, nos ayuda a diferenciar la temporalidad y la espacialidad en que se sitúa cada santo, también se evidencian las características inherentes de cada imagen, los santos de aguas regularmente son o tienen características masculinas mientras que los de secas por lo regular son de naturaleza femenina.

Por último interesa responder ¿Cómo es la relación entre la caza-recolección, los fenómenos meteorológicos-ecológicos y el ciclo festivo ritual *éza’r*? Con el concepto de paisaje ritual resultan inseparables en el ciclo festivo las variaciones del paisaje y las distintas expresiones en el ritual, siendo las festividades modos vivenciales del territorio y de la región.

Otro de los asuntos que importan a este trabajo es la división de los santos en relación a las capacidades o características meteorológicas de éstos. También es necesario describir como parte del paisaje ritual y del proceso ritual el vínculo sagrado de los seres humanos con el espacio a través de los modos de subsistencia, la misma Johanna Broda y otros investigadores han evidenciado la importancia del ciclo agrícola en las concepciones sagradas del tiempo y del espacio.

No obstante este trabajo no ahonda en el ciclo agrícola, como en la mayoría de los antecedentes de los estudios de la religiosidad popular y del paisaje ritual en México, sino

que se particulariza en relación con las prácticas y representaciones alrededor de la caza-recolección entre los ézár.

Alicia Juárez menciona que se puede “concebir a los santos como entidades divinas populares, partiendo de la acertada propuesta de Ramiro Gómez Arzapalo (2012), en donde se deja de lado una noción de divinidad bajo preceptos cristianos” (Juárez, 2017, p. 479). Siguiendo con la naturaleza de los santos

la divinidad que concebimos o, más bien, que reproducen las comunidades, se encierra una concepción de reciprocidad semejante a la que existe entre las relaciones sociales al interior del pueblo. En este sentido, las entidades sagradas se mantienen vinculadas al plano de la vida social debido a que trastocan e inciden en la vida de las comunidades. Aquí los santos establecen redes sociales horizontales para con el pueblo, y el fervor y el compromiso para con ellos no asumen endeudamientos sino coerción y obligaciones. Ellos forman parte de la sociedad y, por lo tanto, tienen una función que cumplir, al igual que todos, lo que permite el equilibrio y la armonía de los pueblos (Juárez, 2017, p. 479-480).

Alicia Juárez (2017) además propone una clasificación entre los santos católicos según las características meteorológicas otorgadas por los grupos originarios. Ella encuentra que “los santos del agua” se pueden clasificar entre “santos propiciadores” y “santos controladores” de los fenómenos atmosféricos.

Los santos del agua son aquellas entidades sagradas que mediante su intervención regulan el temporal. Se pueden clasificar en:

- a) santos propiciadores, considerados como intermediarios o reguladores directos para pedir la lluvia, y
- b) santos controladores, quienes regulan los infortunios en torno al clima –exceso de lluvia, nubes negras, granizo, vientos torrenciales e incluso sequia (Juárez, 2017, p. 468)

En este caso, para el análisis del proceso ritual se divide en “*Nábi’ úba’ kuki*. Santos del tiempo verde” y “*Nábi’ úba’ mo’o*. Santos de tiempo de secas”, es un recurso heurístico que nos ayuda a encontrar en un mismo concepto, las variaciones del paisaje en las festividades, y describir cómo con algunos santos sus características tienen correspondencia con los fenómenos de la naturaleza.

De igual forma Alonso Guerrero Galván (2021) menciona una división “Fiestas de temporada de lluvias” y “Fiestas de temporadas de secas”, lo que sustenta la utilización de una dicotomía ecológica-meteorológica en el ciclo festivo ritual.

En este caso se habla de “*Nábi’ úba’ kuki*. Santos del tiempo verde” y “*Nábi’ úba’ mo’o*. Santos de tiempo de secas”. Esta diferenciación tiene la finalidad de dilucidar los aspectos determinados del santo y su festividad. Además de describir el proceso liminal en el que se encuentra el grupo cultural, ya que durante algunas festividades por medio del ritual se busca una transición de las condiciones meteorológicas y ecológicas.

Como se ha comentado se piensa que la división del *úba’ mo’o*, tiempo seco, y *úba’ kuki*, tiempo verde, tiene relación con el modo de vida cazador-recolector, esta práctica cotidiana tiene un vínculo con el espacio-tiempo sagrado, cada insumo recolectado tiene su temporada al igual que cada santo tiene una fecha para su fiesta. Durante el tiempo de lluvias o de secas el paisaje cambia, también el ciclo festivo y la práctica de la caza-recolección, este modo de subsistencia se integra proveyendo de los alimentos, las bebidas, las ofrendas, para la festividad en cuestión.

Metodología

Para la comprensión del paisaje ritual en la cultura *éza’r* se requirió un enfoque etnográfico que permitiera describir de forma detallada y sistemática algunas prácticas y representaciones sobre el tema. Dentro de las técnicas de este método que se utilizaron se

encuentran: la identificación de interlocutores; el diario de campo; los recorridos de área; la observación directa; la encuesta; la entrevista a profundidad; y el dibujo etnográfico.

El método etnográfico regularmente tiene un acercamiento *emic*, y es el que se tomará en cuenta para cimentar la investigación, es decir, preponderando las voces de los actores. El trabajo de campo es un modo para recabar datos de forma empírica que ayuden a cimentar las respuestas a las preguntas de investigación, que en este caso esta labor se vuelve fundamental al haber muy pocas fuentes sobre la cultura éza'r.

Rosana Guber toma en cuenta que “el trabajo de campo no sea solo un medio de obtención de la información, sino el momento mismo de producción de los datos y elaboración del conocimiento” (2005, p. 91). El corte cualitativo es lo que distingue este tipo de investigación. Actualmente es una forma de construir conocimiento, distintas disciplinas han tomado este método para la obtención de datos, principalmente de manera empírica.

La propuesta de intervención etnográfica de esta investigación consistió en realizar diferentes técnicas de estudio, donde se privilegia un trabajo colaborativo, donde los actores puedan tomar decisiones respecto a los rumbos de la investigación. Según Eduardo Restrepo (2018) son tres condicionantes para que se considere un trabajo de corte etnográfico: 1) Una pregunta de investigación. 2) Ser aceptado dentro del grupo donde vas a estudiar. 3) Estar suficiente tiempo en la comunidad de estudio.

En el primer punto sobre una o varias preguntas de investigación, puesto que son la base para poder indagar algún tema, en este caso son: ¿Cómo es la concepción del tiempo-espacio entre los éza'r? ¿Cómo se constituye el paisaje ritual entre los éza'r de Ranzo Úza'? ¿Cómo es el proceso ritual éza'r? ¿Cómo es la relación entre la caza-recolección, los fenómenos meteorológicos-ecológicos y el ciclo festivo ritual éza'r?

El segundo aspecto, tiene que ver con ser aceptado. En la comunidad he estado haciendo trabajo de campo de forma intermitente, realizando documentales, ayudando en algunos

proyectos comunitarios, laborando de manera independiente, y aprendiendo la lengua úza' con los hablantes y algunos profesores.

El tercer punto es el tiempo que el investigador lleva en la localidad a estudiar, Restrepo sugiere que es vital estar presente algunos meses o hasta años para poder conocer bien el contexto. En este caso he estado de forma irregular por más de 10 años, en los que he logrado tener una relación más horizontal con los habitantes de Ranzo Úza', además de una búsqueda de colaboración con los éza'r para los proyectos que realiza como investigador.

La ayuda de diario de campo fue importante para registrar el contexto basado en datos concretos que se van recabando en la forma de llevar el diario -de manera física o electrónica- y sobretodo las interpretaciones que va construyendo el autor. Esta última parte tal vez sea una de las más importantes pues el diario es un espacio personal, el autor tiene en él un refugio donde puede narrar absolutamente todo lo que acontece, desde lo más racional hasta lo más sensorial.

Restrepo menciona la dimensión personal de esta herramienta. “La idea es registrar cuidadosamente día a día todo lo que se ha observado, lo que le han contado, las actividades en las que ha participado o lo que el etnógrafo ha pensado o se le ha ocurrido referente al estudio adelantado [...]. La idea es recrear con palabras lo observado y experimentado” (Restrepo, 2018, p. 65, 67)

La búsqueda interlocutores fue otra labor que se hizo durante el trabajo de campo. Las personas que colaboraron fueron hablantes de la lengua úza', oriundos de Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato. Los interlocutores que se entrevistaron tienen variadas ocupaciones, se busca diversidad para sumar prácticas, representaciones y saberes alrededor de las percepciones espacio-tiempo. Para ampliar el contexto se eligieron personas de las dos misiones: Misión de Arriba y Misión de Abajo.

Todas estas personas han sido interpretes, traductores y colaboradores de los investigadores que visitan la comunidad y también me han ayudado en otros trabajos, con todos llevo una buena relación y por los antecedentes en entrevistas anteriores me he dado cuenta que tienen el conocimiento y la apertura en temas centrales de la cosmovisión, como la concepción del tiempo, del espacio, la relación con los astros, los animales, las plantas, etc. Como se observa en el cuadro siguiente todos y todas ocupan cierto cargo en alguna festividad o se vinculan de alguna forma con las actividades religiosas.

Algunos colaboradores e interlocutores		
Nombre de interlocutor	Ocupación (es)	Dirección
Carmen Hernández	Cocinera, cargo religioso con la Virgen de Soriano	Misión de Arriba
J. Carmen Mata	Cocinero, cargo religioso de <i>nábi'uk'i</i>	Misión de Arriba
Regino Mata	Músico, médico tradicional, cargo religioso con Santa Cecilia	Misión de Arriba
Feliciana García García	Antigua partera, médica tradicional, cargo religioso con el niño doctor	Misión de Abajo
Teresa García	Médica tradicional, sahumadora, cargo religioso con la Virgen de Guadalupe	Misión de Abajo
J. Trinidad García	Músico, cuentacuentos, toca música en las velaciones de los santos	Misión de Arriba
José René Ramírez Ramírez	Profesor de lengua úza', danzante	Misión de Arriba
Guadalupe Mata Zavala	Ama de casa, danzante	Misión de Arriba
Manuel Martínez	Lingüista, político	Misión de Arriba

Cuadro 1. Algunos colaboradores e interlocutores.

Con los anteriores interlocutores, principalmente se dieron varias conversaciones informales en donde se discutía algunos puntos sobre la cosmovisión. Sin embargo, una herramienta que tuvo la investigación fueron las entrevistas a profundidad de corte etnográfico (Restrepo, 2018, p. 76-85; Guber, 2001, p. 75-100) imperando el *rapport*, la empatía y una postura colaborativa con los diferentes tipos de informantes.

La construcción del contexto etnográfico se realizó por medio de entrevistas a profundidad con personas catalogadas sabias para su cultura. Esta herramienta permitió entrar en confianza además de que el entrevistado tiene tiempo de narrar, recordar y opinar sobre los puntos importantes a tomar en cuenta que van surgiendo durante la investigación.

Para la recolección de datos se basó principalmente en información de primera mano, fundamentalmente se apoyó con entrevistas a profundidad con los que se consideraron

interlocutores claves. Don Regino Mata, Trinidad García, Teresa García, Manuel Martínez, René Ramírez, son las personas que se entrevistaron.

Además se realizaron 20 encuestas a las vendedoras de San Luis de la Paz, para conocer entre otras cosas, el ciclo de recolección en un año. En este trabajo igualmente estas mujeres han ayudado a crear el contexto espacial y temporal de la caza, la recolección y las transformaciones del paisaje. Durante los meses de mayo a agosto del 2023 se visitó intermitentemente a estas recolectoras, encuestando a estas comerciantes en las afueras del mercado Benito Juárez de San Luis de la Paz, en algunos casos por decisión de la interlocutora las encuestas fueron terminadas como entrevistas. De estos instrumentos se obtuvo la información presentada en el apartado etnográfico del ciclo de caza y recolección.

Los datos etnográficos presentados en los capítulos del paisaje ritual y del proceso ritual han sido recopilados durante las visitas intermitentes por alrededor de una década, aunque falta acompañar a los *éza'r* durante las peregrinaciones religiosas a otros sitios como Soriano, San Juan de los Lagos, la basílica de la Virgen de Guadalupe, o la Cruz del Palmar, por este tiempo se han visitado y registrado las otras las festividades incluidas en el ciclo festivo ritual *éza'r* (cuadro 17), a excepción de San Miguel Arcángel, San Judas Tadeo, Santa Cecilia, todas estas imágenes de recién incorporación en la localidad.

En el caso de que no se presencié directamente la festividad, la descripción de las fiestas fue construida por la información dada por las personas asociadas los cargos religiosos de cada imagen. Igualmente se retoman cronistas e investigadores actuales sobre los grupos chichimecas y la cultura *éza'r* cuando sea necesario para enriquecer el contexto o evidenciar la continuidad de las prácticas en el ciclo ritual *éza'r*.

Los recorridos de área son el registro *in situ* de las diferentes festividades que sucedieron en el año, particularmente las fiestas que aparecen en el cuadro 2, con los cuales se basa la descripción etnográfica que se presentan en el apartado que habla de las procesiones y

peregrinaciones. En el siguiente cuadro se muestran los diferentes recorridos de área que se realizaron en el 2023 y 2024 para este trabajo.

Recorridos de área	
Actividades a realizar	Fecha
Fiesta de la Santa Cruz	2-3 de mayo del 2024
Fiesta del Señor de los Trabajos	12 de mayo del 2024
Fiesta de San Isidro Labrador	17-18, 26 de mayo del 2024
Festividad del Señor Santiago	25 de julio del 2023
Fiesta de San Luis Rey de Francia	23-25 de agosto del 2023
Fiesta de Virgen de Guadalupe	9-12 diciembre del 2023

Cuadro 2. Recorridos de área

Otra de las herramientas que sirvieron para la investigación fue la observación directa, sus alcances permitieron: 1) Describir las áreas en que se encuentran los diferentes capillas y algunos lugares de la naturaleza. 2) Tomar fotos para registro *in situ* de los diferentes lugares de culto. 3) Realizar una descripción de las prácticas religiosas dentro del ciclo festivo ritual anual. Los datos encontrados durante la observación directa ayudaron a construir un contexto independientemente de las voces de los actores. Además de detallar las diferentes y nuevas prácticas y representaciones que van surgiendo a lo largo del trabajo y que no se tenían previstas.

Finalmente a través de dibujo etnográfico se construyó una visión del cosmos en los éza'r, agregando los conceptos de tiempo-espacio que son parte de la cosmogonía y la cosmovisión. El cosmograma es una forma de describir las cualidades del universo éza'r. La geografía cultural, y en general los estudios del territorio, aconsejan el mapeo a través de la participación comunitaria promoviendo una forma colaborativa entre el investigador y el miembro de la comunidad de estudio.

Durante la consulta a los éza'r, se logró que don Regino Mata (Ilustración 3) realizara un dibujo sobre cómo él concibe el espacio-tiempo según la cultura. Los otros gráficos y diagramas (Ilustración 4, 5, 6, 7, 8, 12) el autor las fue creando a partir de datos y conceptos dados por los colaboradores e interlocutores, donde fueron evolucionando gracias a las correcciones, comentarios y añadiduras proporcionadas por algunos interlocutores principalmente por don Regino Mata.

RANZO ÚZA'. MISIÓN DE CHICHIMECAS

En el presente capítulo, por medio de una descripción monográfica, se presentan las condiciones materiales de la localidad de Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato, a pesar de que este trabajo está enfocado en las prácticas y representaciones de lo sagrado en la cultura éza'r o chichimeca jonaz, es obligado si se quiere tener una visión más amplia describir las interacciones con aspectos socioeconómicos, los cuales cada vez se complejizan más porque están en una dinámica global, nacional, estatal, municipal, siendo necesario actualizar algunos datos de una comunidad en constante cambio.

En este capítulo se abordan las estadísticas de habitantes, de hablantes, de la religión. Se describe la organización social, la economía, la música, la danza, la medicina, la lengua, la alimentación, el territorio y la infraestructura. Además se detallan algunos aspectos de la memoria histórica, abordando de manera particular cinco apartados que se consideran importantes para contextualizar el proceso histórico de esta cultura: El genérico chichimeca; La Gran Chichimeca; La Guerra Chichimeca; La cultura éza'r; y Los éza'r de Rancho Úza'.

La única localidad donde se reproduce la lengua úza' es Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato, los éza'r la nombran *Rancho Úza'* y la traducen como Rancho Chichimeca. El lugar se encuentra prácticamente en la periferia del pueblo de San Luis de la Paz, la cabecera municipal, a sólo 2 kilómetros, la localidad está tan cerca como cualquier colonia al oriente de la pequeña ciudad.

Jaime de Angulo (1932), Jaques Soustelle (1993) [1937] y Moisés Romero (1956, 1966) son quienes desde una aproximación a la lengua úza', comenzaron a referir datos etnográficos e históricos importantes entre los éza'r de Rancho Úza' con métodos y teorías de las ciencias antropológicas.

El primer acercamiento con una descripción etnográfica abundante es de Harold y Wilhemine Driver (1963), provenientes de la Universidad de Indiana, quienes hicieron un estudio minucioso del grupo éza'r con énfasis en la interacción con los pueblos mestizos que rodean la comunidad. Abordaron algunas referencias de la historia oral éza'r, la lengua úza', la religión, la cosmovisión, la vestimenta, la vivienda, entre otros aspectos etnográficos que describieron escrupulosamente, como el número de casas.

Posteriormente el antropólogo Gildardo González Ramos en 1967, hasta ahora una obra inédita encomendada por el INI (Instituto Nacional Indigenista), él elaboró un trabajo que nombró como “Reseña Monográfica” de la comunidad éza'r, ahí se narran procesos históricos que hablan de la continuidad de la localidad y la cultura. El manuscrito sólo ha sido citado por Miguel Sánchez (2008, 2019).

Es hasta 1995, cuando Fernando Nava realizó una monografía a encargo del INI, en ella se ven varios aspectos como la religión, la lengua y sobre todo condiciones socioeconómicas del grupo y el espacio. Se hace referencia a varios mitos y otras expresiones de la cosmovisión éza'r.

Posteriormente Miguel Sánchez elaboró una monografía en el 2008, que hasta ahora es de las más importantes, donde se da cuenta de las circunstancias materiales de la localidad. Y en el 2019 publicó una obra descriptiva del contexto socioeconómico y cultural de la localidad, particularizando en las condiciones que atraviesan los éza'r en el ahora inevitable contacto con el modernismo y capitalismo.

La última monografía de la localidad que se publicó fue en 2015 por el CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) fue realizada por el oriundo Manuel Martínez López que es hablante del úza' y lingüista por la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia), el documento ahonda en el aspecto lingüístico, aunque hace varias aportaciones importantes, como la diacronía de los gobernantes en la localidad, la visión antropocéntrica del entorno, entre aspectos de la cultura.

Ubicación

Los éza'r habitan en Rancho Úza', la localidad llamada Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato. El municipio colinda con el estado de San Luis Potosí al norte; con los municipios guanajuatenses San José Iturbide al sur; con Dolores al oeste; y con Victoria al noreste, que ya es parte de la Sierra Gorda de Guanajuato.

Rancho Úza' se encuentra a 21o, 17', 22'' latitud norte, a 100o, 29', 20'' longitud oeste y a una altitud de 2030 msnm (Sánchez, 2008, p. 4), colinda al oeste de San Luis de la Paz; al este con Hacienda de Ortega; al norte con La Ciénega y Mesa de Escalante; y al sur las localidades Paso Colorado y Santa Brígida.

Misión de Arriba y Misión de Abajo se dividen por la carretera San Luis de la Paz-Victoria y son los asentamientos con más antigüedad. Dentro de la localidad hay al menos otros tres incipientes asentamientos humanos, Plan Juárez, El Palmarito y Chichimeca jonaz, en todos hay personas que hablan el úza', aunque en estos tres últimos casi en su totalidad son hablantes del úza'. Según el exdelegado Juan Baeza, para Chichimeca Jonaz se han repartido tierra únicamente a ejidatarios éza'r, un lote de media hectárea por cada una de las 209 familias que están en el padrón como ejidatarios.

En los dos primeros asentamientos se encuentran concentrados el mayor número de habitantes de la localidad, por tanto es donde se tienen los servicios de agua, luz, drenaje y hace poco el internet; en los incipientes asentamientos sólo la luz ha llegado. Misión de Arriba es el espacio con mayor cantidad de hablantes a pesar de los avecindados, caso contrario en Misión de Abajo donde se está dejando la lengua úza' por el español, la razón principal es la interacción con la cabecera municipal, puesto que prácticamente es una colonia más de San Luis de la Paz.

Mapa de Ranzo Úza' o Misión de Chichimecas

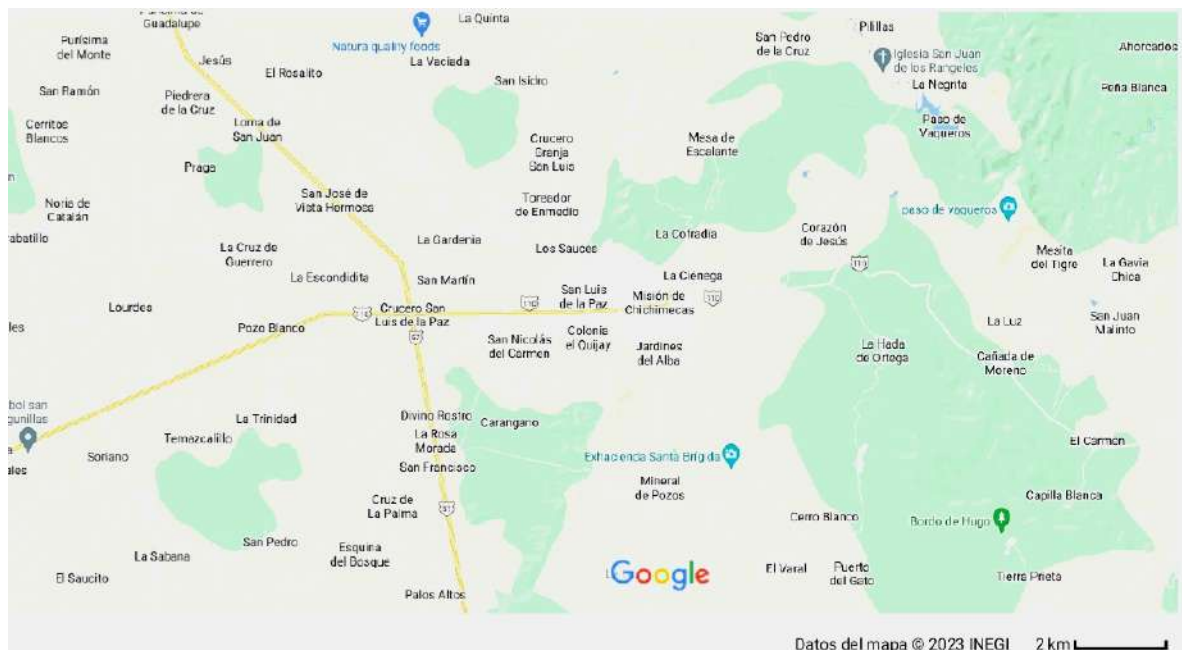


Ilustración 1. Mapa de Ranzo Úza' o Misión de Chichimecas. Fuente: Google Maps.
<https://www.google.com/maps/@21.2874017,-100.521617,12z?authuser=0&entry=ttu>
 Recuperado el 21 de octubre del 2023.

Entre los viejos y los nuevos asentamientos humanos se encuentra el ejido, ocupando una buena parte de todo el territorio; también hay un espacio de donde termina el ejido de Misión de Chichimecas, que colinda con el ejido de Ortega, que la gente le dice el “monte” y las autoridades la llaman el “área de uso común” que corresponde a otra parte de la localidad.

Ranzo Úza' se encuentra en el semidesierto matorral xerófilo que se ubica al oeste de la Sierra Gorda de Guanajuato. La altura provoca que en Ranzo Úza' se padezcan fuertes tiempos, en temporada de calor hay un sol intenso y fuerte; y en frío baja la temperatura considerablemente llegando por un lapso a las heladas. Ranzo Úza' se ubica en un valle llano, una loma con abundantes arbustos espinosos.

Enseguida se muestra un listado de las plantas más utilizadas, los animales más comunes y algunas aves que frecuentan la zona, todos seres vivos con los que se relacionan cotidianamente los éza'r dentro de los asentamientos humanos, el ejido y el monte de la localidad de Ranzo Úza'.

Algunas plantas comunes en Ranzo Úza'	
Nombre úza'	Nombre común
<i>Up'o kuc'ki</i>	Nopal Tapona
<i>Up'o em'a</i>	Nopal Xoconostle
<i>Up'o uji uriumbo/ Up'o uji umbó</i>	Nopal Negrita
<i>Up'o kapa'ts</i>	Nopal Cuija
<i>Up'o uji'tingwes/ uji sitas</i>	Nopal Redonda
<i>Up'o kunhú</i>	Nopal Duraznillo
<i>Kun'u kuki</i>	Maguey Verde
<i>Kunui kuzú</i>	Maguey manso
<i>Kun'u sikur</i>	Guapilla
<i>Kun'u uka</i>	Maguey cuervo
<i>Chilito enín, Chilitu</i>	Chilito Rojo
<i>Pipé' nikhá</i>	Biznaga Borracha
<i>Singo enín</i>	Cardoncillo
<i>Singó</i>	Cardón, cardenche
<i>Kundá lizé</i>	Órgano
<i>Erár</i>	Garambullo
<i>Súngi' síwe'</i>	Lechuguilla
<i>Her'a</i>	Huizache
<i>Uk i</i>	Mezquite
<i>Kaba</i>	Pirul
<i>Sub'ba'</i>	Palma
<i>Kasa's</i>	Garabatillo
<i>Un'e tar'i uró, Kasin'nindo</i>	Cinco yaga

Cuadro 3. Algunas plantas comunes en Ranzo Úza'. Fuente: Ramírez, 2022a:51

Algunos animales comunes en Ranzo Úza'	
Nombre úza'	Nombre común
<i>Kinchi'</i>	Lagartijo
<i>Kuts'er</i>	Culebra
<i>Ningá, muzoh'</i>	Rata magueyera
<i>Nasu' muki'</i>	Víbora de cascabel
<i>Nasu' kupo</i>	Alicante
<i>Nasu'</i>	Víbora
<i>Kar'a</i>	Zorrillo
<i>Kanhi</i>	Tlacuache
<i>Rik'as</i>	Zorro
<i>Siməthə</i>	Coyote
<i>Sipher</i>	Rascuache
<i>Tangwé</i>	Conejo
<i>Sambəre'r</i>	Liebre
<i>Kuwa'r</i>	Tecolote
<i>Barhun</i>	Tordo
<i>Chich'e</i>	Chuparrosa, colibrí
<i>Kun'a epəh s</i>	Gavilán
<i>Mukhes</i>	Lechuza
<i>Uri kurí, chichhá' sit'i enin</i>	Petirojo
<i>Uri'</i>	Zopilote

Cuadro 4. Algunos animales comunes en Ranzo Úza'. Fuente: Ramírez, 2022a:20, 21.

Estadísticas de Población

Según el cuadro que se presenta a continuación, la población en Misión de Chichimecas ha crecido bastante sobretodo en Misión de Abajo y Misión de Arriba a causa de los “avecindados”, además los desplazamientos a los nuevos asentamientos generan un crecimiento en la población. Desde 1921, los censos realizados por instituciones gubernamentales tienen documentado el número de habitantes en Ranzo Úza'.

Estadísticas de la población en Misión de Chichimecas, 1921-2020		
Año de estudio	Fuente	Total de habitantes
1921	Censo	408
1930	Censo	475
1940	Censo	535
1950	Censo	585
1960	Censo	750
1970	Censo	918
1980	Censo	1,476
1990	Censo	2,400
1995	Conteo	3,002
2000	Censo	3,738
2005	Conteo	4,262
2010	Censo	6,716
2020	Censo	9,609

Cuadro 5. Estadísticas de la población en Misión de Chichimecas, 1921-2020. Fuente: (Censo de Población y Vivienda 1990, 2000, 2010, 2020 y Censo de Población y Vivienda 2005 y 1995; González, Arenas 2017: 90).

La población ha aumentado considerablemente, algunos piensan que son mucho más de 10,000 habitantes en la localidad, el exdelegado Juan Baeza menciona que la mitad son avecindados y que la mitad de los originarios son hablantes del úza’, de estos últimos todos por lo regular son bilingües, español-úza’, aunque el representante menciona que existen aproximadamente 10 familias que sólo hablan la lengua úza’.

Memoria Histórica Compartida

La memoria histórica en el grupo éza’r es muy confusa, por un lado se pierde entre el catolicismo, los pocos documentos y el olvido, por otro se liga con el genérico chichimeca, reconstruyendo su pasado histórico a partir de las crónicas de europeos sobre los grupos cazadores-recolectores que merodeaban la Gran Chichimeca.

El Genérico de Chichimeca

Son cientos de grupos que algunas vez fueron categorizados como chichimecas, lamentablemente ahora casi todos extintos en la Gran Chichimeca. En el norcentro de México las crónicas de los frailes y viajeros describen en su mayoría a pames, guachichiles, guamares, zacatecos, guaxabanes, copuces, caxcanes, tecueces, sanzas y jonaces, entre cientos de culturas más que ahora se encuentran extintas (Gobierno del Estado de Guanajuato, 2010, p. 31).

El nombrar como chichimecas a los grupos cazadores recolectores y seminómadas o nómadas fue un asunto tal vez desde antes de la invasión europea y que continuó con el arribo de los españoles. *Chichimeca* (singular) o *chichimecatl* (plural), muy probablemente es un vocablo del náhuatl y tiene numerosas interpretaciones etimológicas que merece un estudio particular.

Las raíces más mencionadas por los estudiosos del término chichimeca, incluso por los contemporáneos, son *chichi*, perro y *mecatl*, cuerda; más allá de su significado literal perro-mecate, la palabra se ha interpretado como “perro que trae la soga arrastrando” (Santa María, 1999, p. 189), “perro sucio e incivil” (Powell, 1996, p. 48, 243) o “linaje de perros” (Jiménez, 1944, p. 6).

Otra propuesta constantemente dada por cronistas e historiadores cuando mencionan la raíz de la palabra chichimeca es que se compone de *chichi*, proveniente de chupador porque según historiadores los chichimecas chupaban la sangre de los animales cazados (Muñoz Camargo 1892, p. 27-28; Torquemada, 1986, p. 58; Clavijero, 1917, p. 102; Boturini, 1887, p. 91-92).

Existen otros significados etimológicos que no han tenido gran influencia en los investigadores. El término chichimeca tiene distintas acepciones, desiguales contextos espaciales y temporales, diferentes lenguas y variados grupos que se autoadscriben o han

sido catalogados como tal. Sintetizando a *grosso modo*, chichimeca fue un etnónimo o gentilicio proveniente de la lengua náhuatl que nombra a los grupos culturales con el modo de vida de los cazadores-recolectores, nómadas y seminómadas que vivían en el centro y norte de México antiguo, y que no necesariamente tenía un concepto negativo. A la llegada de los españoles además de lo indicado se sumaron los conceptos de bárbaro y salvaje, construido desde la época medieval, perpetuando un estereotipo negativo hacia esta forma de vida en los últimos siglos (Bartra, 1992; Tomé, 2002, 2012).

La Gran Chichimeca

Los grupos del centro y sur de México conocían la agricultura, se habían asentado y representado su ideología en obras arquitectónicas, aspectos por lo que algunos investigadores los han considerado como propios de la “alta cultura”. Contrariamente las colectividades chichimecas del Norte de México, en particular de la Gran Chichimeca, eran nómadas y no practicaban la agricultura sólo subsistían de la caza y la recolección, por tanto, se les consideraba una cultura inferior.

Con el tiempo se ha ido alejando de este estereotipo para las culturas que alguna vez fueron nombradas chichimecas. Algunos textos nos dicen que no sólo son grupos nómadas cazadores-recolectores sino que pudieran coexistir otras formas de vida, por ejemplo seminómadas, nómadas estacionarios y grupos sedentarios, al igual que grupos que empleaban la agricultura de temporal o el cultivo de ciertas especies, complementando la alimentación con la caza-recolección.

En este sentido, los grupos chichimecas tenían y tienen una relación con el medio ambiente más profunda de lo que se piensa, estas colectividades son prácticamente los responsables a través de cientos de años, tal vez milenios, de seguir reproduciendo especies en el semidesierto, en el Posclásico este territorio estaba lleno de palmas, magueyes, mezquites, nopales, garambullos, gran variedad de biznagas, que los chichimecas defendieron

prácticamente hasta su extinción. Escribía el cronista europeo de la época “han levantado tanta guerra y porque les destruye sus ciudades, viñas, y olivares, que son sus rancherías, tunas y mezquiales” (Santa María, 1999, p. 182).

Con el cultivo de ciertas especies aprovechaban el territorio agreste construyendo ecosistemas con aparente poca vegetación, pero en realidad con lo suficiente para la subsistencia durante una temporada de las cuadrillas chichimecas o de las unidades/grupos domésticos que conformaban las tribus seminómadas, cazadoras y recolectoras, por tanto se diferenciaban culturalmente de los pueblos sedentarios y no por ello, son un estadio evolutivo anterior/inferior a ellos, sin embargo se sigue reproduciendo este prejuicio que la antropología (Tylor, 1976; Morgan, 1971), la historiografía y los libros de texto gratuito de educación básica han cimentado.

Parte del estereotipo negativo a estas culturas se fundamenta en las características del espacio geográfico de la Gran Chichimeca. En las crónicas el asombro de los europeos con el semidesierto es generalizado, llegaron a describir el territorio como un verdadero desierto. Por ejemplo, la narración más reproducida en la historiografía es la de Fray Bernardino de Sahagún: “A las provincias donde moran los chichimecas las llaman Chichimecatlalli (y) es tierra muy pobre, muy estéril, y muy falta de todos los mantenimientos” (1938, p. 296, Libro X, tomo III). También menciona otros posibles significados sobre la *Chichimecatlalli*, la tierra de los chichimecas,

la verdad no se llamaban tierras de *chichimecas*, por donde ellos anduvieron, sino *Tleotalpan*, *Tlacoachcalco*, *Mictlampan*, que quiere decir campos llanos y espaciosos que están hacia el norte. Llamáronse tierras de *chichimecas* porque por allí suelen habitar ahora los *chichimecas*, que son unas gentes bárbaras que se sustentan de la caza que toman, y no pueblan; Asimismo, *tlacoachcalco*, que en realidad significa “en la casa del dardo”, expresa el norte, *tel amo itocayoca chichimeca tlalpan gan itocayoca teutlalpa tlacoachcalco mictlampan*, “pero en realidad (el país habitado por los *chichimecas*) no significa país de los chichimecas,

sino que quiere decir páramo libre, casa del dardo, país de los muertos (norte)” “campos llanos y espaciosos que están hacia el Norte” (Sahagún,1938, p. 143, Libro X, tomo III, cursivas en el original).

Desde hace miles de años chichimeca era un concepto para diferenciar culturalmente a los grupos del Centro de México de los pertenecientes a la Gran Chichimeca, al Gran Tunal o a la *chichimecatlalli*. También era la distinción de un territorio ecológico más seco y con climas extremos, en comparación con los suelos que existen en el centro y el sur de México. En la actualidad se ha comenzado a reflexionar sobre el proceso histórico de los grupos chichimecas encontrando un claro estigma al territorio y a la cultura por parte de los diversos autores, Andrés Fábregas menciona al respecto:

“Lo Chichimeca” era referencia a la desolación, alguna tierra de sufrimiento, de sequedad extrema, alérgica a la vida. Los informantes de Fray Bernardino de Sahagún, el sagaz fraile en el siglo XVI inauguró los análisis de la cultura nahua por algún intelectual de Occidente, afirmaron: que la tierra de los Chichimecas-Chichimecatlalli es un lugar miserable, sembrado con dolor y fatiga. Es un lugar donde la pobreza florece por doquier. Es, decían los informantes, un lugar de rocas secas, de muerte, de inanición. He aquí una visión de larga continuidad. En el México actual, la imagen de un Norte donde no florece la Cultura, no ha terminado de retirarse. En el siglo XX, tan recién ido, José Vasconcelos mismo Don Alfonso Reyes, alimentaron la idea de un Norte que no ofrecía mucho (Fábregas, 2008, p. 98-99).

En los grupos chichimecas es compleja la descripción del contexto histórico porque existe muy poca información documental, sin embargo, unos de los puntos que no tenemos que pasar por alto es la reinención que hicieron los cronistas de la Gran Chichimeca. Desgraciadamente debemos de tomar en cuenta que el territorio semidesierto o matorral desértico se le consideraba desierto, por la poca vegetación y falta de agua, pero sobretodo para agrandar las hazañas de los españoles y encajar en una lírica épica (Bartra, 1992;

Tomé, 2002, 2012) tergiversando algunas veces las condiciones climáticas del matorral xerófilo.

La Guerra Chichimeca

La llamada Guerra Chichimeca se refiere al enfrentamiento que se suscitó entre los españoles y los grupos chichimecas cuando los europeos intentaban expandir hacia el norte el dominio de la Corona, principalmente buscando riquezas para el rey de España. Esta región nombrada desde entonces la Gran chichimeca, resultaba ser la entrada para los europeos a un mundo hasta ahora ecológicamente y culturalmente tan distinto de lo entonces conocido.

El antecedente fue la Guerra del Mixtón (1541-1542) que se originó en el occidente de la Nueva España, en Nueva Galicia que es hoy Guadalajara (Powell, 1996, p. 19-31). Francisco Tenamaztle fue el guerrero caxcan que peleó en esta guerra, y es considerado el “primer guerrillero de América” porque viajó a España para decir las injusticias sobre su pueblo pero jamás regresó (León Portilla, 2015).

Por su parte, de la llamada Guerra Chichimeca aunque se dice que duró 50 años en realidad continuó alrededor de 200 años por la Sierra Gorda (Galaviz, 1971). El territorio que abarcó el conflicto eran los llamados caminos de la Plata, en los actuales estados de Zacatecas, Querétaro, San Luis Potosí, Guanajuato, justo en la frontera ecológica se dieron los primeros enfrentamientos.

Dentro de las estrategias de los españoles para obtener oro y plata en la Gran Chichimeca principalmente estuvieron los pueblos o villas, los presidios, las congregaciones, las misiones, entre otras formas de asentamiento. En cuanto a los pueblos o villas fundadas por los españoles se encuentran Acámbaro (1526-1528), Querétaro (1531-1532), San Miguel de Allende (1542-1545) y Zacatecas (1546-1548), lugares poblados con tarascos, otomíes, y chichimecas de la zona, todas fundadas antes de que explotará la guerra.

Las congregaciones estuvieron a cargo de diferentes órdenes religiosas que reunían a diversos grupos étnicos. Las misiones en este caso implicaban el éxito de una congregación, adentrándose a una complejidad mayor tanto económicamente como religiosamente, y desde luego un contexto sociocultural favorecedor, con

una cuidadosa organización territorial, basada en un profundo conocimiento por parte de los misioneros: se dividía en partidos, y cada partido se integraba por pueblos congregados; pueblo, partido y misión constituían niveles tanto de difusión doctrinal como organización productiva (De la Peña, 1987, p. 293 en Uzeta, 1999, p. 57).

Las implicaciones religiosas de la misiones ayudaron a que los éza'r y los otros grupos chichimecas decidieran insertarse a la sociedad novohispana, aunque fuera por poco tiempo, esta forma de organización social se implementó en San Luis de la Paz; en la Sierra Gorda, hogar histórico de los éza'r; y gran parte de la Gran Chichimeca.

Según las fuentes que narran los orígenes de la localidad de San Luis de la Paz, el pueblo fue erigido con la finalidad de tener un presidio que ayudara a los europeos a protegerse de los ataques de los grupos chichimecas. Fue el virrey Don Luis de Velazco que emitió el decreto de la fundación de el 25 de agosto de 1552. En donde se comenzaban a congregarse distintas culturas llamadas chichimecas como los éza'r, los sanzas, guaxabanes, guachichiles, copuces, (Gobierno del Estado de Guanajuato, 2010, p. 20, 31); además de “españoles, negros, mexicas, tarascos y otomíes” (Powell, 1996, p. 219).

San Luis de la Paz fue nombrado así gracias al tratado de paz que se hizo entre chichimecas por un bando y los otomíes y los españoles por el otro, particularmente San Luis Montañez y Hernando de Tapia. Existen distintas lecturas respecto a este pacto. La más comentada a en la historiografía y por investigadores, es que fue un tratado político entre los enviados de la Corona española y los grupos chichimecas, en “la paz por compra”, como fue conocida, hubo una negociación básicamente hecha por ropa, maíz y carne que daban cierto tiempo (Powell, 1996, p. 213-231). Sobrevino un aparente apaciguamiento y gracias a este acontecimiento tomó el nombre el pueblo.

La Cultura Éza'r

Hasta el momento cuando se aborda el proceso histórico de los éza'r se reproducen las mismas fuentes, y es que por ahora no hay estudios que particularicen en el contexto histórico de Ranzo Úza'. Si se trata de vincular a los éza'r con los llamados grupos chichimecas de la historiografía, se conjetura que pertenecen a los grupos llamados por Sahagún (1938, p. 116-120, Libro X, tomo III) como temime, o teochichimecas, donde probablemente se incluye a los pames, guachichiles, guamares, zacatecos y otras culturas, que habitaban la Gran Chichimeca.

De los éza'r, por datos glotocronológicos se sabe que han vivido merodeando la Sierra Gorda, es decir parte de los estados de Guanajuato, Querétaro, San Luis Potosí e Hidalgo (Wright, 2017). Los escritos de cronistas más remotos que hablan de la cultura éza'r fueron hechos por Gerónimo de Labra y el franciscano Fray Juan Guadalupe Soriano en esta región.

La palabra jonaz la documentó por primera vez Fray Jerónimo de Labra (1982), que en 1740 escribe su manifiesto, y desde entonces se le ha adjudicado este apelativo a la cultura éza'r. Este personaje y su hijo del mismo nombre, se presentaban con “el mérito de haber logrado periodos de ‘pacificación’ en las tribus chichimecas jonaces a través de métodos más humanitarios” (Lara, 2007, p. 73).

Los rebeldes indómitos Jonaces, cuyo nombre tienen como oprobio de los Ximpeces y Pames, que se les llaman así porque en su idioma quiere decir como caballos. Estos han tenido su habitación desde la Media Luna, Extoraz, San Cristóbal, Las Ranas, Maconí, Santa María Cerro Prieto, Las Trincheras, cerros de San Nicolás, Los Piñones, Las Ajuntas: Parajes inmediatos a este Real de Zimapán; en donde abrigados de la áspera fragosidad se mantenían como escudo de sus insultos y hostilidades y su veleidosa inconstancia no les permitía poblazón fija, mudándose de uno a otros parajes y amurallándose siempre en los antedichos. Esta perversa nación es la que ha dado tanto qué hacer por su ociosa naturaleza habituada sólo a comer de sudor ajeno,

sin disfrutar el suyo aun para su sustento; pues en las repetidas veces que se les han puesto en misiones y ministros para su educación no hay ejemplar alguno que dé muestras de alguna aplicación al trabajo para sus sustento; engreídos solo en que se les diese por los ministros y jefes todo lo necesario para su mantenimiento, unas veces a costa de la Real Hacienda y otras de los protectores, cuando estos y las vecindades con la pensión a contribuir como jornaleros para poder libertar sus caudales de sus licenciosas atrocidades, todo lo cual hará patente la expresión de lo precedido en los pasados y presentes tiempos (Labra, 1982, p. 53-55).

En el año de 1681, exclusivamente en el territorio de la Sierra Gorda queretana se lograron contabilizar 356 jonaces, quienes se instruyeron en el catolicismo y otras prácticas del mundo colonial y mestizo.

Por el año pasado de mil seiscientos ochenta y uno, con todas las facultades para la conservación y educación de más de mil indios, de los bárbaros jonaces de dicha Sierra Gorda, que a fuerza del continuo trabajo de treinta y seis años, hasta el citado de ochenta y uno, había tenido en la conquista y reducción de dichos indios, sustentándolos, manteniéndolos y acariciándolos, con el fin solo de que lograsen el remedio de sus almas, instruidos por ministros evangélicos [...] con el salario ordinario de trescientos pesos cada uno que se les asignaron de la Real Hacienda, a quienes por padrones se les entregaron en quince cuadrillas de los indios jonaces, trescientos cincuenta y seis personas de ambos sexos, de los conquistados y reducidos y mantenidos por dicho mi padre a expensas de su caudal y sin ayuda alguna de su costa (Labra, 1982, p. 55).

Las rebeliones de la Sierra Gorda fueron constantes principalmente de los éza'r que fueron los más difíciles de pacificar. Se erigieron distintas misiones con la finalidad de evangelizarlos, dándoles comida y otros enseres para que asistieran a ellas, pero al poco tiempo terminaban huyendo de cada lugar. Esto hizo muy difícil la relación entre españoles misioneros y los grupos chichimecas, particularmente con los éza'r de esta serranía.

Por los siglos XVI-XVIII en cuanto a “las noticias particulares de las tribus de la Sierra Gorda nos hacen saber que los *pames* y *ximpeces*, fácilmente reducidos se expandieron a otros lugares, haciendas y estancias. En cambio, los *jonaces* se mantuvieron en la Sierra Gorda en constante rebeldía” (Galaviz, 1971, p. 6, cursivas en el original). Ma. Elena Galaviz menciona que en 1740 “los *jonaces* el principal grupo residente de la Sierra Gorda, su área de habitación comprendía todo el territorio de la sierra” (1971, p. 8, cursivas en el original).

Hubo varios pacificadores de distintas ordenes religiosas intentaron apaciguar a los éza’r, hasta que llegó a mediados del siglo XVIII Fray Junípero de Serra a Jalpan para comenzar con el proceso de pacificación de la Sierra Gorda que se fue consumando hasta 1875. Existieron diferentes métodos para la pacificación, además de las misiones, los sublevados eran llevados a otros estados del país para evitar que siguieran congregándose, y ya no provocaran problemas y fuera más sencillo el proceso de apaciguamiento (Galaviz, 1971, p. 18-36).

Los otros éza’r quizá pelearon hasta la extinción o probablemente algunos migraron al ahora San Luis de la Paz. Aunque ahora ya no exista alguna localidad en la Sierra Gorda donde se hable el úza’, si quedan algunas evidencias históricas como un vocabulario recopilado en siglo XVIII, probables topónimos provenientes de esta lengua, registros históricos, entre otros aspectos relacionados con la cultura éza’r.

Los Éza’r de Ranzo Úza’

Como menciona Yolanda Lastra (2018) hay dos versiones cuando se indaga en el contexto histórico de los éza’r de Ranzo Úza’:

El territorio por donde circulaban los jonaces era muy extenso. Después se redujo al área que circundaba a San Luis de la Paz y probablemente ahí se refugiaron algunos huyendo de la región de Tolimán. Es posible que hubiera jonaces en el área con

anterioridad, pero no tenemos ningún documento que lo pruebe, aunque desde luego, según la tradición oral, ahí habían vivido desde siempre (Lastra, 2018, p. 24)

La historia oral éza'r dice que siempre vivieron en el lugar, por lo menos cerca de la *Juagé Nandé* (laguna grande), la actual presa de Paso de Vaqueros, que está muy cerca del pueblo de San Luis de la Paz, y se menciona entre los habitantes que éste fue su territorio desde antes de la llegada de los españoles (Guerrero Tarquín, *sf*, p. 8).

La otra versión dice que durante la época colonial fueron congregados junto con otros grupos culturales para fundar el pueblo que actualmente se conoce como San Luis de la Paz. Esta última teoría es presentada por Soustelle:

agrupados a la fuerza en San Luis de la Paz en 1552, después de una sangrienta batalla, no tardaron en retirarse del pueblo, donde habitaban el barrio llamado “El Santuario”, para ir a poblar el cerro donde actualmente viven. Los malos procedimientos de que fueron víctimas, la pobreza espantosa, en la que se consumieron hasta comienzos del siglo, su desconfianza a menudo justificada hacia los habitantes de San Luis, todo eso excavó un verdadero abismo entre el pueblo y la pequeña ranchería indígena (Soustelle, 1993, p. 368).

Los éza'r mencionan que ese antiguo lugar llevó el nombre de Villa de Guadalupe y limitaba con el actual templo o santuario de la virgen, aunque poco a poco se fueron recorriendo más hacia el este. Misión de Chichimecas, en este sentido, se convirtió en lo que Gonzalo Aguirre Beltrán (1973) llama un área o región de refugio, pues los éza'r decidieron “alejarse a un lugar distante de la cabecera municipal, si bien no era una zona de difícil acceso o lejana, fue lo suficiente apartada para evitar el contacto con los mestizos y por tanto reproducir sus elementos culturales” (González Arenas, 2017, p. 12). En este proceso “el grupo minoritario es excluido consciente o inconscientemente de la participación plena en la vida de la cultura” (Aguirre Beltrán, 1973, p. 18) mestiza que se vivía en San Luis de la Paz, dando a los éza'r “un trato diferente y desigual” porque según ellos tienen “rasgos indeseables” e “incapacidades”. Una relación mestizo-éza'r que aún es conflictiva.

Aunque es cierto que como menciona Yolanda Lastra “en realidad no sabemos cuando llegaron los chichimecas jonaces a la Misión de Chichimecas, pero cae la posibilidad que, aunque no haya documentos, la tradición oral sea verídica” (Lastra, 2018, p. 26). Si bien es difícil la reconstrucción del proceso histórico de la éza’r en la Sierra Gorda, con los de Ranzo Úza’ se vuelve más embarazoso.

Más adelante la actividad de minero fue la más importante a finales del siglo XIX (Uzeta, 2004, p. 211). El pueblo de Pozos estaba en auge económico, el éza’r podía trabajar y volver a su casa, por lo que muchos acudían a laborar. Así este grupo cultural fue vital no sólo con la mano de obra de la minería en la región sino también para la constitución y apogeo de este lugar. Se relata al éza’r completamente integrado en estas labores, sin embargo con la caída de la producción en épocas posrevolucionarias, la prosperidad murió quedando solo un pueblo fantasma que ahora el municipio y el estado de Guanajuato intentan vender como uno de los pueblos mágicos del centro de México.

Ya para la segunda mitad del siglo XX es importante revisar a Alfredo Guerrero Tarquín (*sf*, p. V-VI), si bien es controvertida la obra de este autor, cacique de Ranzo Úza’ a mediados del siglo XX, también contribuye con aportaciones al proceso histórico de la zona de la Sierra Gorda y la cultura éza’r. Enseguida se muestra una narración de la época posrevolucionaria en Ranzo Úza’.

Existe cerca de San Luis de la Paz una congregación de indios chichimecas en su estado más puro, que conservan sus costumbres y dialectos, tal y como fueron en los primeros años de su catequización. Profesan la religión católica, pero sin recurrir a las prácticas ni oficios religiosos habituales. Son obedientes y respetuosos de los mandatos gubernamentales en general, pero muy especialmente de cuando se refiere al Gobierno Federal, quien les ha concedido los mayores beneficios, sin que ellos hayan hecho más llevadera la amarga situación por que atraviesan en estos momentos, debido a que las autoridades municipales los persiguen por sistema. La obra que más han estimado y que agradecen al Gobierno del Centro, es la de un

Internado Indígena, en donde se les trataba paternalmente y se les impartía enseñanza agrícola y elemental. Pero como todas las cosas buenas de este mundo, desapareció el mencionado Internado, precisamente cuando los indios comenzaban a entender el misterio de la civilización rudimentaria que se imparte en esos planteles, que no son nada más que propaganda hablada. Desde entonces, como lo han sido toda su vida de conversos, los indios de la comunidad ruedan perseguidos por los gobiernos municipales, cuyos mandatarios, clasificados por ellos “gente de razón”, no sienten por la tribu ningún aprecio, ni consideran el valor que para México representa tener en esta pequeña reservación, a los últimos chichimecas rigurosamente auténticos. Al reclamar la posesión de sus antiguas tierras mercedadas a los antepasados conquistadores aborígenes de Jilotepec, pero tan mal administrados y tan peor defendidos están que la unidad de crédito que debería de organizarlos y protegerlos, los ha venido explotando, hasta el año de 1963 en que se edita esta obra, quitándoles parcelas y protegiendo a explotadores sin conciencia, que aprovechan los recursos naturales y las unidades de dotación en beneficio de unos cuantos. Esto hace que el vicio y la vagancia hagan presa de ellos y los orille al crimen, con la comisión de pequeños hurtos de ganado, que utilizan para comer y alimentar a sus familias, este estado de cosas, como se ve en la Misión (Guerrero Tarquín, *sf*, p. V-VI).

En el siglo XX existieron varios apoyos gubernamentales para los éza'r, como la dotación de tierras o la entrega de ganado, sin que ninguno fuera sustentable para la comunidad originaria. El internado fue otra medida para la integración del éza'r al Estado-Nación, también sin éxito. A mediados del siglo XX los éza'r de Misión de Chichimecas, como los otros grupos originarios, trataban de insertarse a la nación, particularmente a las dinámicas económicas del país a través de distintos apoyos monetarios, en lo que se ha catalogado como el paternalismo del Estado hacia estos grupos.

Lengua Úza'

La lengua es el pilar de la identidad éza'r, cuando inevitablemente todas las prácticas se han transformado, el úza' persiste, en la lengua se sustenta la continuidad de la cultura éza'r. Así lo menciona el lingüista oriundo del lugar Manuel Martínez:

En este contexto de relaciones interétnicas asimétricas, de crisis globalizadora, de celebraciones tradicionales y de cambios en los sistemas de valores y en algunas prácticas (música de golpe, materiales con los que se construyen las casas, equidad de género, por mencionar algunos), la lengua úza' aparece vigorosa. Es el reflejo de las concepciones sobre la vida y la muerte, de lo masculino y lo femenino, de la salud y la enfermedad; es lo que nombra el mundo y orienta la explicación de las cosas sobre éste. La lengua es el eslabón de la identidad úza' (2015a, p. 55)

Incluso con la sabida importancia de la lengua materna, no existe un proyecto formal que ayude a la revitalización y la socialización del úza', los cursos de lengua sólo tienen intenciones académicas, sin que se llegue a fomentar cursos o proyectos en pro de la lengua materna de manera continua fuera de las aulas. A pesar de las problemáticas que toda lengua originaria tiene en la actualidad en México, este idioma se reproduce diariamente en los hogares, en las calles, la plaza, las iglesias o capillas, los negocios, los camiones de la localidad de Misión de Chichimecas.

¿Úza' o Chichimeca Jonaz?

De las decenas de lenguas originarias que existen en México, el úza' es la única que tiene el apelativo de chichimeca. Al momento de la invasión europea existían centenares de culturas en la región norte-centro catalogadas como chichimecas primero por los nahuas y después por los españoles. Hoy lamentablemente están extintas la gran mayoría. En la zona quedan las culturas o comunidades lingüísticas otomíes (Hekking y Núñez, 2018, p. 9),

xi'iy-xi'oi o pames y éza'r o chichimeco jonaz, todas de la familia lingüística Otopame (Ilustración 2).

Una buena cantidad de lenguas chichimecas de la raíz lingüística Utoazteca pudieron haberse extinguido con la invasión de los europeos, entre algunos idiomas con esta categoría que alcanzaron a ser documentados están el guachichil, el guamare, entre otros que lamentablemente ya no existen (Wright, 2017, p. 24).

Mapa de lenguas originarias del centro-norte de México

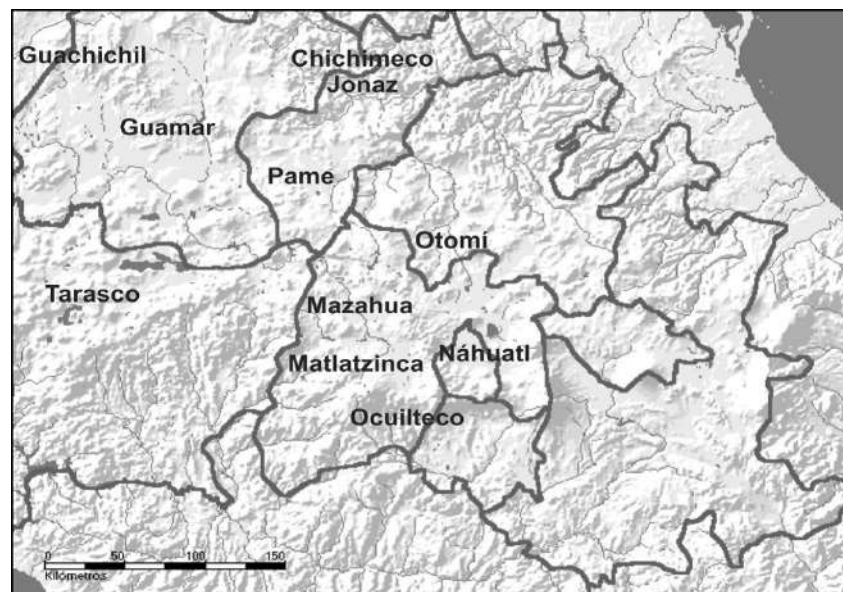


Ilustración 2. Mapa de lenguas originarias del centro-norte de México. (Wright, 2017:10)

En lo que respecta al apelativo “Jonás” o “jonaz” es un enigma. Se piensa que se asocia a Jonás bíblico, sin embargo no es una hipótesis clara; en general ha sido difícil de desentrañar una probable causa sobre este nombre. La designación de Jonás fue iniciada, al menos en los documentos históricos encontrados hasta ahora, por Gerónimo de Labra (1982) y continuada por Fray Guadalupe Soriano (2012) alrededor de la segunda mitad del siglo XVIII, ambos lo hicieron para diferenciar varias lenguas y culturas llamadas chichimecas de la Sierra Gorda. A finales del siglo XIX en esta zona ya se separaba claramente los jonaces o tonaces de otras culturas chichimecas (Reyes, 1881).

De forma oral entre los habitantes se ha documentado como la razón del apelativo el símil de Jonás bíblico y el guerrero chichimeca, por ejemplo el músico Jaime Martínez (q.e.p.d.), destacaba la valentía que tuvieron los guerreros éza'r en la batalla de la Media Luna en la que se suicidaron antes de ser convertidos o aculturados, aventándose al abismo con arrebatos. En cuanto a la confusión que provoca el término, Yolanda Lastra sugiere que

se deduce que la palabra se refiere a algo peligroso, pero no se puede saber desde cuándo exista en el español. En inglés “*jonah*” es alguien que atrae la mala suerte. Se deriva del nombre del profeta menor Jonás del Antiguo Testamento: éste desobedeció a Dios que lo mandó a predicar en Nínive, pero Jonás huyó en un barco. En castigo Dios envió una tormenta, los marineros arrojaron a Jonás al mar donde se lo tragó un gran pez que lo vomitó en Nínive y ahí predicó y salvó la ciudad de su destrucción. Es remotamente posible que el nombre “jonaz” dado a la etnia por los españoles, haya tenido el significado de “desobediente” en el español de la época, pero no tenemos un documento que lo pruebe (Lastra, 2018, p. 25, cursivas en el original).

Sin embargo tanto chichimeca como jonaz son nombres impuestos. Como se ha apuntado anteriormente se piensa que se debe de referir a este grupo por la autoadscripción.

Estadísticas

A pesar de que en la Sierra Gorda del Centro de México históricamente se reprodujo el úza', especialmente en Querétaro y el noreste de Guanajuato, ahora ya no quedan hablantes que registren los censos. A continuación se presentan cifras estadísticas de los censos y conteos de la localidad de Misión de Chichimecas desde la década de 1990 al 2020.

Estadísticas de hablantes de la lengua úza' o Chichimeca jonaz				
Año	Total de población	Hablantes de lengua indígena	Hablantes de lengua indígena y habla español	Hablantes de lengua indígena y no habla español
Censo 1990	2,400	1,033	972	61
Conteo 1995	3,002	1,175	1,123	48
Censo 2000	3,738	1,238	1,198	30
Conteo 2005	4,262	1,311	1,266	24
Censo 2010	6,716	3,919	3,762	99
Censo 2020	9,609	2,242	Sin dato	Sin dato

Cuadro 6. Estadísticas de hablantes de la lengua úza' o Chichimeca jonaz. Fuente: (González, 2017: 90-91; Censo de Población y Vivienda INEGI,1990, 2000, 2010, 2020; y Censo de Población y Vivienda 2005 y1995.

Familia Lingüística

La lengua pertenece al tronco lingüístico Otomangue que recorre prácticamente todo el territorio mexicano, de esta rama, las lenguas más conocidas y habladas, son el zapoteco, el mixteco, el otomí, entre otras. Por su distribución y características la raíz Otomangue se divide en otomangue oriental (Cuadro 3) y otomangue occidental (Cuadro 4).

Otomangue oriental											
Amuzgo-mixtecano				Popoloca-Zapotecano							
Mixtecano			Amuzgo	Popolocano				Zapotecano			
Mixteco	Triqui	Cuicateco	Amuzgo	Mazateco	Ixcateco	Chocho	Popoloca	Chatino	Papabuco	Solteco	Zapoteco
Oaxaca	Cañada de Cuicatlán	La Mixteca	Oaxaca y Guerrero	Oaxaca y Veracruz	Oaxaca	Oaxaca	Puebla	Oaxaca	Oaxaca	Oaxaca	Oaxaca y Guerrero

Cuadro 7. Otomangue oriental. Fuente: (Nava, 2010; Lizárraga, 2018, p. 55)

Las lenguas del otomangue oriental se esparcen por el centro-sur de México, particularmente en los estados de Puebla, Guerrero, Veracruz y mayormente por todo el estado de Oaxaca. Por su parte el otomangue occidental ocupa el centro de México Guanajuato, San Luis Potosí, Querétaro, San Luis Potosí, Estado de México; y el sur con estados como Oaxaca, Veracruz, Guerrero y Chiapas y se esparce hasta Nicaragua y Costa Rica.

La subdivisión del otomangue occidental a su vez se divide en la familia Oto-pame Chinantecano y Tlapaneco-mangueano. La primera se divide en Chinantecano y Otopame. El Otopame se agrupa en las llamadas lenguas pameanas: pame y úza'; y las lenguas otomianas: otomí, matlatzinca, mazahua, y ocuilteco.

Otomangue occidental											
Oto-pame Chinantecano						Tlapaneco-mangueano					
Otopame						Chinantecano	Tlapaneco			Mangueano	
Pameanas		Otomianas									
Úza' Chichimeco Jonaz	Xi'ou Pame	Ñhãñhu Otomí	Mazahua	Matlatzinca	Tlahuica	Chinanteco	Tlapaneco	Sutiaba (extinto)	Chiapaneco (extinto)	Mangue (extinto)	Chorotega
Guanajuato, San Luis Potosí	Querétaro, San Luis Potosí	Centro de México	Estado de México	Estado de México	Estado de México	Oaxaca y Veracruz	Guerrero	Nicaragua	Chiapas	Nicaragua	Costa Rica

Cuadro 8. Otomangue occidental. Fuente: (Nava, 2010; Lizárraga, 2018, p. 55).

Los Éza'r No Son Pames

A la cultura xi'iuy-xi'oi se les denominó pame, según el cronista Guillermo de Santa María (1999, p. 190) porque: “Los españoles les pusieron este nombre *Pamí* que en su lengua quiere decir *no*, porque está negativa la usan mucho y así se han quedado con él” (1999, p. 186, cursivas en el original), aunque hay que tomar en cuenta que en lengua úza' *pame* se usa también para negar, por lo que se infiere que varias descripciones o referencias a los pames de las fuentes históricas pueden tratarse tanto de unos como de otros, más adelante para diferenciar a los éza'r se utilizó la designación de jonaz que ha permanecido a través del tiempo.

Aunque es relevante que siglos después se mantuviera el apelativo pame para los éza'r por parte de la población mestiza del noreste de Guanajuato y la Sierra Gorda. Por lo menos en San Luis de la Paz los mestizos continúan refiriéndose a los éza'r como pames. Según Jaime de Angulo desde inicios del siglo pasado observó que a los éza'r se les conocía como pames en gran parte de la región de la Sierra Gorda guanajuatense. Angulo quien fue de los primeros lingüistas que se acercaron al úza', menciona la confusión de la población mestiza

respecto al nombre real de la población éza'r, la cual pasa prácticamente desapercibida en la zona o es simplemente llamada pame:

Fuera de San Luis de la paz, casi nunca encontré a nadie, ya fuera entre los mexicanos o los Otomíes, que supiera de su existencia. Las pocas personas que lo hicieron, se refirieron a ellos como "pames". Ahora, "pame" es un término usado en todo el noreste de México para denotar cualquier indio no definitivamente otomí, azteca, o huasteco² (Angulo, 1932, p. 153).

En la actualidad la permanencia de la designación “pame” a los éza'r por parte de los mestizos de San Luis de la Paz es extraña, aunque lo más probable es que simplemente se reproducía lo que de sus ancestros habían escuchado. Aún algunos éza'r también dicen que son pames porque así les dice la gente. A pesar de ser dos culturas distintas, esto refleja una íntima relación de los xi'iuy-xi'oi o pames con los éza'r, pues conforman el grupo denominado pameano, sin embargo lingüísticamente y culturalmente son diferentes.

Comunidades Éza'r Históricas y Actuales

Según el documento *Lenguas indígenas en riesgo* (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2005, p. 29) existen en 52 localidades de México hablantes de úza'; 41 están en Guanajuato, otras en San Luis Potosí, Querétaro y con alguna presencia en algún otro estado del país. Como se ha dicho el único lugar en el mundo donde se habla cotidianamente la lengua úza' es la comunidad de Misión de Chichimecas. Aunque en 2010 se registró presencia de personas que se adscriben como chichimecas jonaces en Misión de Arnedo, Victoria y en Xichú (Jasso, 2012, p. 3), poblaciones relativamente cercanas a Ranzo Úza'.

Hay varias comunidades históricas donde una vez se habló el úza' en el estado de Querétaro como San Pedro Tolimán, Soriano, Villa Colón y Misión de las Palmas, entre

² La traducción es del autor.

otros más; y principalmente en Guanajuato, siendo la Misión de Arnedo, Victoria, la localidad en las que hace algunas décadas existía gente que recordaba palabras en úza'. Según el Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales tan sólo en el municipio de San Luis de la Paz hay decenas de localidades catalogadas como “comunidades chichimecas-jonaz” por la presencia de éza'r:

Berlín, Buenavista (El Cuernito), Cerro Blanco, Colonia Benito Juárez [Plan Benito Juárez], Ejido Santa Ana y Lobos (Fracción de Lourdes), El Desmonte, El Sauz Tres, El Tepetate, Exhacienda de Ortega (Ejido Ortega), Garibaldi (El Cerrito), La Ciénega, La Curva, La Huerta, La Laguna (La Lagunita), La Leona, La Mesa de Jesús, La Norita, Los Dolores (Las Quince Letras), Lourdes (Estación de Lourdes), Maguey Blanco, Manzanares, Mesa de Escalante, Mesa de la Estacada, Mesa del Pueblo, Misión de Chichimecas, Norita del Refugio, Parajes, Paso Colorado, Piedras de Lumbre, Pozo Hondo (Exhacienda de Pozo Hondo), Puerto de la Virginita, Puerto del Gato, Rancho Nuevo de las Trojes, San Antonio Chiquito, San Antonio Primero, San Ignacio, San Isidro de Pozos (San Isidrito), San José del Carmen, San Pedro de los Pozos (Mineral de Pozos) (Guerrero, Baeza, Ramírez y Ramírez, 2017, p. 42).

El Alfabeto Úza'

La lengua úza' tardó bastante tiempo en ser estudiada, comparada con el náhuatl, que desde el primer siglo de la invasión española tuvo gramáticas y diccionarios. La primera mención encontrada sobre el grupo lingüístico, fue encontrada en Gerónimo de Labra (1982) que menciona a los jonaces a mediados del siglo XVIII. Poco después Fray Guadalupe Soriano (2012) hace un pequeño vocabulario, que sería el primer estudio sobre la lengua úza', aunque se piensa que el idioma hablado en Fuenclara de Soriano, Querétaro, es una variación dialectal distinta a la de Misión de Chichimecas (Lastra, 2012).

En la tercera década del siglo XX se inician los estudios especializados en el úza' principalmente por extranjeros (Angulo, 1932; Soustelle, 1993 [1937]; Romero, 1956,

1966). En la segunda mitad los mexicanos comienzan a estudiar el idioma, especialmente Yolanda Lastra, quien ha sido la más prolífica en los estudios sobre este idioma, con cerca de veinte trabajos relacionados con la lengua, la cultura y la comunidad éza'r (Lastra, 1969; 1971; 1984; 1992; 1993; 1998; 2000; 2004; 2007; 2008; 2009a; 2009b; 2010; 2011; 2012; 2014a; 2014b; 2015; 2016; 2018).

El esfuerzo en conjunto de gente oriunda de Misión de Chichimecas y el INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas) para conformar entre 1997 y 2002 el OCICH (Órgano Colegiado de Maestros Indígenas Bilingües Chichimecas) que tuvo como resultado varias publicaciones, en donde se editaron manuales con la esperanza de rescatar, preservar, revitalizar y socializar la lengua (Guerrero, Baeza, Ramírez y Ramírez, 2017, p. 47). Ahora se han hecho varios estudios especializados por lingüísticas mexicanos y extranjeros; entre ellos resalta, el único caso de un éza'r que ha estudiado la lengua úza', Manuel Martínez (2015b), el lingüista de Ranzo Úza'.

La lengua úza' se reprodujo durante miles de años de forma oral, se transmitió de forma ágrafa hasta a inicios de este siglo, cuando se intenta registrarla de manera escrita. Como todas las lenguas, el úza' en su estudio especializado pasó por una sistematización y normativa del idioma. Fue a inicios de este milenio que se comenzó a ser visible el esfuerzo por parte de los hablantes, académicos, autoridades e instituciones de todos los niveles de gobierno que participaron en el proceso.

Estos trabajos tienen el afán de difundir y promover la propuesta de sistematización y normatización del úza' por el OCICH asesorada por el INALI. El esfuerzo que están haciendo los hablantes del úza' es de admirarse, ellos fueron los responsables de elegir cómo se escribirá su lengua materna; las instituciones y académicos sólo han asesorado la propuesta de la escritura del idioma de la comunidad.

Los éza'r teniendo la influencia de las grafías del español intentaron a toda costa semejar lo mayor posible al español cuando es muy difícil lograr una similitud entre ambos alfabetos.

Los caracteres elegidos fueron formulados y revisados por un grupo de especialistas, el oriundo de la comunidad Manuel Martínez López y Alonso Guerrero Galván, ambos lingüistas y trabajadores por ese tiempo del INALI quienes sólo asesoraron la decisión de los hablantes.

El profesor de lengua José René Ramírez Ramírez (2022a, 2022b, 2022c, 2023), maestro del úza' en la escuela primaria Alfonso Caso ubicada en la Misión de Abajo, merece un reconocimiento especial aparte pues es el único que ha creado diversos materiales con fines didácticos, él ha realizado manuales, diccionarios y libros para aprender el úza', que tienen el objetivo de acercar al público en general a su lengua materna; él difunde el alfabeto con la norma de escritura propuesta en las juntas de trabajo del INALI y el OCICH, donde fue una pieza imprescindible.

Según el profesor René son 5 vocales similares a las que existen en el idioma español: A, E, I, O, U, que son conocidas como vocales orales, además una vocal oral muy particular de la lengua úza', la E, que también es llamada “e abierta” o “sexta vocal”. Las otras son las denominadas vocales nasales: A, E, I, O, U. Aunque el lingüista Manuel Martínez dice que la “o nasal” (O) puede no contar porque en realidad son muy pocas las palabras que tienen esta vocal.

Vocales del <u>úza'</u> propuestas por INALI y el OCICH												
<u>Úza'</u>	a	a	e	e	é	é	i	i	o	o	u	u
Fonemas	a	ã	e	ẽ	æ̃	æ	i	ĩ	o	õ	u	ũ

Cuadro 9. Vocales del úza' propuestas por INALI y el OCICH. Fuente: (Ramírez, 2022a, p. 12; Lizárraga, 2018, p. 56).

La sexta vocal ha sido asociada a otros símbolos fonéticos como el Æ , æ , sin embargo se terminó por elegir esta forma de representar la vocal. Según, uno de los lingüistas responsable de la normatización de la lengua, Alonso Guerrero Galván, la elección de la letra E-é es meramente identitaria y es que según los éza'r esa grafía semeja un danzante con su lanza.

Consonantes del úza' propuestas por el INALI y el OCICH																					
Úza'	b	ch	chh	ch'	d		g	gw	h	j	k	kh	k'	l	m	mh	m'	n	nh	n'	ñ
Fonema	β	tʃ	tʃ ^h	tʃ ^ʔ	d		ɣ	ɣ ^w	h	j	k	k ^h	k ^ʔ	l	m	m ^h	m ^ʔ	n	n ^h	n ^ʔ	ñ
Úza'	p	ph	p'		r	rh	r'	s	t	th	t'	ts	tsh	ts'	w	y	z	'			
Fonema	p	p ^h	p ^ʔ		ɾ	ɾ ^h	ɾ ^ʔ	s	t	t ^h	t ^ʔ	ts	ts ^h	ts ^ʔ	w	y	z	ʔ			

Cuadro 10. Consonantes del úza' propuestas por el INALI y el OCICH. Fuente: (Ramírez, 2022a, p. 12; Lizárraga, 2018, p. 56).

Identidad Étnica

En el territorio ahora mexicano, desde la colonia hasta después de la Independencia, los grupos originarios no fueron tomados en cuenta como miembros partícipes de una nación, los pueblos afrodescendientes y los llamados “indígenas”, aunque representaban buen porcentaje de la población se excluían del discurso del Estado-Nación considerándose minorías étnicas (Bartolomé, 1997, p. 27-29), únicamente criollos y mestizos participaron en la constitución como nación, así sería hasta después de la Revolución Mexicana.

En las primeras décadas del siglo anterior, las instituciones de gobierno federal, de la mano de Manuel Gamio, prestigioso antropólogo mexicano discípulo de Franz Boas, intentaron integrar a estos grupos dentro del discurso Estado-Nación, por medio de programas asistencialistas, como la entrega de tierras, donde aparentemente se ayudaba a integrarse a la dinámica productiva del progreso que traía un capitalismo incipiente en el país.

En las últimas décadas del siglo pasado se dieron diversos movimientos indígenas contrarios a las prácticas del gobierno mexicano, que exigían la autodeterminación y autonomía ante el Estado-Nación, lo que provocó que los grupos reivindicarán algunos

“usos y costumbres” de su cultura. Ahora como sujetos colectivos con capacidad de agencia en su contexto sociocultural, se busca erradicar la relación asimétrica que ha existido históricamente con las distintas partes de la sociedad, principalmente ante los mestizos y las instituciones gubernamentales, reformulando y ejerciendo derechos como la autonomía y la libre determinación.

La cultura éza'r a pesar de pertenecer a una de las familias lingüísticas más arcaicas, en la actualidad se encuentra en una etapa de autorreconocimiento, desde apenas hace algunas décadas los éza'r comenzaron a acudir continuamente a San Luis de la Paz y otras partes de México, el contacto ha provocado implementar límites ante el mestizo que replantean la identidad étnica y sus componentes.

Este proceso de autoidentificación de la cultura éza'r la ha llevado a una etapa de construcción o reconstrucción, pues muchas de sus prácticas y representaciones se están olvidando por desuso, transformando, o bien resurgiendo, ya sea por la gran influencia que tiene ahora el mundo global neoliberal, además de la educación formal y la relación con el Estado-Nación de México, entre otros factores que inevitablemente reconfiguran la identidad éza'r.

Conjuntamente a mediados del siglo pasado, los éza'r influenciados por los libros historiográficos del siglo XVI se replantearon o incorporaron varios aspectos culturales en la historia o la vestimenta de la danza. De la misma forma el contacto con el mundo mestizo ha reformulado otros como la medicina, la religión, la organización social, la economía, la música.

Como Gilberto Giménez (2000, p. 59) observa, entre los “componentes culturales básicos” de los grupos étnicos están: una “sociedad de memoria” o tradición compartida, el parentesco, la lengua, el territorio, la religión. En la monografía de Misión de Chichimecas de Edson González Arenas (2022, p. 9-30), describió otras características “emblemáticas”

propias de la cultura como la economía, la vivienda, la música, la danza y la medicina. También habría que agregar el arte, la alimentación y la vestimenta.

En este trabajo aunque se describen de forma sistematizada los rasgos emblemáticos de la cultura éza'r, no se intenta crear una visión esencialista de ella, sin embargo con el afán de ordenar los datos etnográficos recabados se encuentran aspectos que deben ser analizados de forma específica, porque es evidente que cada uno tiene un valor particular en la cultura éza'r, desde luego que cada aspecto requiere un estudio profundo.

Por otra parte, las relaciones son importantes en la construcción de identidad, puesto que ésta “es contrastiva en la medida en que para desarrollarse requiere confrontarse con otro grupo frente al cual diferenciarse, distinguiendo lo que lo hace peculiar y otorgando a esa distinción un valor emblemático” (Bartolomé, 2000, p. 45). Las relaciones interétnicas al crear límites también replantean el sentido de pertenencia éza'r, ya sea por el contacto con las organizaciones gubernamentales, por los mestizos de la cabecera municipal, o dentro de la misma comunidad con los “avencindados”, también hay tensiones entre los mismos éza'r que llevan disímiles formas de vida.

Algunas personas dentro de la comunidad, principalmente los mayores hacen ciertos reclamos a personas que se creen chichimecas y según ellos no son “al cien por ciento”, por haber adquirido otras formas de vida, a los que no saben la lengua o a los que ya no tienen “pureza de sangre”. Pese a esto se observó que todos los habitantes oriundos de La Misión hablen el idioma o no, sean hijos de una “gente de razón” o no, se adscriben como *éza'r* o chichimecas jonaces construyendo límites con la otredad.

También existen personas muy importantes para la comunidad que ya no se piensan como indígenas, porque no aprendió la lengua materna o uno de sus progenitores es “gente de razón”, mencionan que no son chichimecas al “cien por ciento”, aun así sus decisiones son de vital importancia para La Misión (González Arenas, 2022, p. 17, cursivas en el original).

Además de la adscripción, también existen diferentes formas despectivas que los mestizos utilizan para designar a los éza'r, como “chichimecos”, “indios”, “pames”, “mecos”, “come caballo”, aunque ellos igualmente a veces utilizan estos términos para autoadcribirse. Manuel Martínez escribe al respecto:

Para ofender a los éza'r, la gente mestiza usa expresiones con una connotación peyorativa como, *meco*, *mecapal*, *indio*, *huarachudo*, *rabudo*, *pame*, entre otras. Muchas veces, cuando los escuchan hablar en lengua úza' -en su lengua- dicen a sus espaldas que “hablan como perros y que no se les entiende nada” de lo que dicen. Debido a este rechazo muchos éza'r han optado por dejar de usar su lengua dentro y fuera de su territorio y por consiguiente se han convertido en instrumentos humanos que fomentan el desprecio por la lengua úza' entre los niños y entre las personas mayores. Esta forma de pensar, adoptada del exterior, ha generado una división interna en la población, pues así como hay quien ha dejado de sentir orgullo por ser úza' también hay quienes sí lo están y luchan porque la cultura y la lengua úza' continúen vivas (2015a, p. 33, cursivas en el original).

Cabe advertir que cada que se habla de culturas chichimecas surge inevitablemente el estereotipo de “salvaje” o “bárbaro” creado por los europeos en la Edad Media y reformulado por los cronistas en el siglo XVI (Bartra, 1992;Tomé, 2002, 2012), y que se ha reproducido en los documentos historiográficos, aún así estos documentos han sido importantes para la reconstrucción de la historia de la cultura éza'r, tanto como para investigadores como para los habitantes de Rancho Úza'.

La situación cambia hasta a inicios del siglo pasado con algunos trabajos de corte etnográfico que particularizan sobre la lengua, la historia, la religión, la organización social, la medicina tradicional, el territorio, entre otros elementos. Ahora comienza a verse cada vez un acercamiento a la cultura éza'r más neutral por los estudiosos de todos los ámbitos.

Por varios siglos se ha confundido el genérico chichimecas con los éz̄a'r, si bien son parte de este complejo cultural chichimeca, existen diferencias con algunos grupos que se designaban como tal; o particularidades grupales como ejemplo la forma de vida seminómada y el modo de vida cazador-recolector; o algunas similitudes con el complejo mesoamericano, como que la agricultura es divinizada, la numeración vigesimal, la división tripartita del cosmos, entre otros aspectos. Por lo que se tiene que repensar la designación de los éz̄a'r como únicamente cazadores-recolectores, además de catalogarla como una cultura fuera del complejo mesoamericano.

Educación

La educación formal en Misión de Chichimecas es algo que poco a poco va ganando terreno, cada vez son menos las personas que no tienen una historia en la educación básica, sobretodo en el nivel de kínder y primaria, como se observa en el siguiente cuadro:

Estadísticas de la educación formal en Misión de Chichimecas			
Año	Total de población	Población analfabeta	Población con primaria terminada
1990	2,400	765	88
1995	3,002	815	S/D
2000	3,738	897	235
2005	4,262	877	S/D

Cuadro 11. Estadísticas de la educación formal en Misión de Chichimecas. Fuente: Censo de Población y Vivienda 1990, 2000 y 2010 y Conteo de Población y Vivienda 2005 y 1995. Simbología: S/D Sin Dato.

Enseguida se muestra las escuelas formales en la localidad:

Escuelas formales en Misión de Chichimecas				
Grado escolar	Nombre	Clases de lengua úza'	Clases a la semana	Ubicación
Preescolar	Valentín Gómez Farías	SI	2 o 3 clases	Misión de Abajo
	Juaze Nandé	SI	2 o 3 clases	Misión de Arriba
	Curi Caberi	SI	2 o 3 clases	Plan Juárez
Primaria	Alfonso Caso	SI	2 o 3 clases	Misión de Abajo
	Chupitategua	SI	2 o 3 clases	Misión de Arriba
	Nación Chichimeca	SI	2 o 3 clases	Misión de Arriba
	Maxorrú	SI	2 o 3 clases	Plan Juárez
Secundaria	Telesecundaria 1119	NO	No existen	Misión de Arriba
	Telesecundaria no. 476	NO	No existen	Misión de Arriba
Preparatoria	Videobachillerato "SABES" (antes VIBA)	NO	No existen	Misión de Arriba

Cuadro 12. Escuelas formales en Misión de Chichimecas.

Los métodos de aprendizaje de la lengua materna en escuelas formales en Misión de Chichimecas no incluyen de tiempo completo al úza'; ningún grado tiene todas las clases en la lengua úza', mencionan los profesores que sólo son dos o tres clases a la semana de cincuenta minutos a una hora, también dicen que ellos a veces sólo son utilizados para ayudar a los alumnos rezagados, antes que sean requeridos para dar las clases de lengua úza'.

Según la información del profesor y exdelegado, Juan Baeza, el "asesor itinerante" es la persona que da las clases de úza' en las escuelas, y no necesariamente tienen este idioma como lengua materna y/o no es hablante. Estos asesores son contratados cada año, de los diez que existen, siete tienen sueldos similares a los profesores y sólo tres no tienen el contrato como profesores.

Aunque hay un Comité Estatal de Lengua, ha habido muy pocos eventos o talleres con fines educativos y eventos en pro de la lengua úza', regularmente sólo se realizan cuando alguien tiene que mostrar las evidencias en algún proyecto financiado por alguna institución gubernamental, pero ninguno ha tenido continuidad.

La Casa de la Cultura de San Luis de la Paz, intentó dar un curso con el profesor José René Ramírez Ramírez, en el año 2020, pero sólo duró sólo unos meses porque era muy poco el pago que le daban al maestro. Actualmente en la UAQ (Universidad Autónoma de Querétaro) el mismo educador está dando de manera virtual el curso de “Lengua y Cultura Úza’r”, el cual dura cuatro meses, y es para todo público.

Organización Social

En el estado de Guanajuato, los éza’r son junto con los otomíes del semidesierto del Río Laja, los guachichiles de San Ignacio, también de San Luis de la Paz, los únicos pueblos originarios de la entidad que se encuentran luchando por el reconocimiento jurídico de una ley ligada a los usos y costumbres de la cultura originaria, con ello intentan que los recursos que otorgan las instancias federales lleguen directamente sin que se entrometan las autoridades municipales y estatales.

Esta autodeterminación los hace poseedores de derechos y obligaciones ante los tres niveles de gobierno, lo que ha hecho que la organización social haya sido reconfigurada, ahora insertos en dinámicas políticas distintas han reincorporado la figura de la “Autoridad Tradicional”, una forma de reconstruir la representación que tenía el juez décadas atrás.

Anteriormente la figura de poder más importante a nivel comunitario era el Juez quien tenía un buen prestigio, una gran obediencia y una regular consulta entre los éza’r. Aunque desde la década de los ochenta, el nombramiento como Delegado del gobierno municipal, se consumó como la única forma de elegir gobernante y por tanto la única imagen política en la comunidad.

Como se ha dicho es hasta los últimos años que ha resurgido y se reconfigurado la llamada “Autoridad Tradicional”, representación que intenta construir un poder autónomo basado en los usos y costumbres y en la medida de lo posible desligarse del gobierno municipal y

estatal. Esta forma de gobierno intenta apegarse a las maneras de antaño, en el último nombramiento, se realizó una ceremonia con un bastón de mando que significa el poder político, además el bastón tenía un águila como símbolo de la inteligencia y visión que debe tener un gobernante.

En la actualidad el perfil del gobernante está cambiando adecuándose a los requerimientos de las formas de poder que proviene de afuera, Manuel Martínez nos dice los atributos que debe tener un gobernante en Ranzo Úza’:

A los líderes y autoridades de la comunidad se eligen en función de su valor, su participación en las asambleas, su grado de bilingüismo o manejo del castellano, su capacidad de desenvolvimiento ante la gente de la comunidad y ante las instituciones. Actualmente también se toma en cuenta el nivel de estudios (2015a, p. 27).

La Asamblea, que son reuniones que se hacen cuando las distintas autoridades y comités necesitan el apoyo sobre algún asunto comunitario, siendo esta entidad política la que suele tener la última palabra respecto a las decisiones en la localidad. Más adelante se muestra el cuadro -13- creado por Manuel Martínez con el historial de los gobernantes en Ranzo Úza’.

Los comités que conforman parte sustancial de la organización social entre los éza’r son estructuras de poder que operan de forma autónoma compuestos en su mayoría de un presidente, un tesorero, un secretario y dos vocales. Hay varios comités religiosos por lo menos uno en cada capilla, también están el Comité de Agua Potable, Comité de Salud, Comité de Bienes Comunes, Comité Ejidal, Comité de Lengua y Cultura, un comité de padres de familia por cada escuela, comité para cada programa federal que existe, un comité para cada apoyo que otorga el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), entre muchos otros.

Figuras de autoridad en Misión de Chichimecas		
Nombre	Cargo	Periodo
Valente Mata	Juez	¿?
Juan Torres García	Juez	¿?
Germán García	Juez	¿?
Ezequiel García	Juez	¿?
Jesús Ramírez García	Juez	¿?-1983
Faustino García Cruz	Delegado Municipal	1983-1986 aprox.
Rogelio Ramírez Ramírez	Delegado Municipal	1986-1988
Luis Mata Mendoza	Delegado Municipal	1988-1989
Inés García López	Delegado Municipal	1989-1996
Anastasio López	Delegado Municipal	1996-1999
Aurelio Quevedo Torres	Delegado Municipal	1999-2003
Arnulfo Cruz Ramírez	Delegado Municipal	2003-2010
Elías Quevedo Mata	Delegado Municipal	2010-2013
Marcos Mata Quevedo	Delegado Municipal	2013-2016
Hugo Javier García Morales	Delegado Municipal	2016-2019
Juan Baeza López	Autoridad tradicional	2019-2023
Juan Daniel García Torres	Autoridad tradicional	2023-2024
Abigail Torres Hernández	Autoridad tradicional	16 de mayo del 2024-¿?

Cuadro 13. Figuras de autoridad en Misión de Chichimecas. Fuente: (Martínez López, 2015a, p. 26), datos actualizados por el autor.

Territorio

Siglos antes de la llegada de los europeos, los éza'r se movían por toda la Sierra Gorda, principalmente entre los estados de Guanajuato y Querétaro. Los éza'r recuerdan con nostalgia el tratado ante las autoridades coloniales, pues la concepción histórica del territorio del grupo, comenta Luis Enrique Ferro Vidal, la “establecen en la memoria colectiva la cual les reafirma que ese territorio fue obtenido por sus antepasados durante el tratado de paz con los españoles 40 leguas a la redonda de donde se localizan actualmente” (2009, p. 256). Ahora con los límites de las localidades, el territorio de los éza'r de Ranzo Úza' ha sido considerablemente reducido.

Regina Escutia (2010) describe el proceso preejidal que se originó después de la Revolución Mexicana, donde hubo una fuerte necesidad económica en los habitantes de

Rancho Úza' y por ende una petición al Estado mexicano para que les entregaran tierras para sembrar integrándose a las políticas que se realizaron luego de este acontecimiento.

El 6 de septiembre de 1922 Antonino Mata, llamándose representante de los vecinos de Misión de Chichimecas, dirigió un escrito al Gobernador del Estado en el que solicitó la dotación de ejido para el poblado. Como argumentos expuso que el pueblo de San Luis Xilotepeq había sido establecido desde la época colonial, en ese entonces, se le asignó fundo legal y ejido, además de las mercedes que desde 1552 otorgó el virrey Luis de Velasco a guachichiles y chichimecas, que ocupaban estas tierras. También señalaba que entonces (1922) vivían 150 familias desposeídas de sus tierras y especificó que optaban por la vía de dotación y no de restitución, para obviar trámites, porque sería difícil comprobar la autenticidad de sus títulos virreinales, así como establecer la fecha y forma en que fueron despojados de su territorio (Escutia, 2010, p. 38).

De 1922 hasta 1928 que se otorgó la primera dotación de tierras, hubo un momento de anarquía, de descontrol entre los límites de las localidades vecinas, por lo que se registran distintos conflictos, además de que por el futuro incierto, comenzó un momento de rapacidad en el territorio de Misión de Chichimecas y comunidades colindantes,

diariamente se puede ver por la mañana y por la tarde, indios que salen con grandes cántaros de aguamiel y los más acomodados, en burros hacen su transporte para sacar mayor cantidades. Otros se dedican a sacar leña o ambas cosas a la vez, y es fácil verlos en esta operación... la destrucción esta siendo rápida y segura... ahora el abuso aumenta pues están sacando la planta y tirando la piña, que es lo que nosotros aprovechamos. Le aseguro que en muy poco tiempo veremos el terreno que con tanto trabajo hemos conservado poblado, en las mismas o peores condiciones que las que poseía desde hace años. Las tierras de cultivo abandonadas, sus montes talados y ellos dedicándose al abigeato que ha sido su especialidad o al robo de lo que se les presente... yo no me he opuesto a la repartición (de la tierra) pero si siento el mal que van a tener muchos que viven en verdad de su trabajo... Yo hubiera dotado al mismo

numero de individuos... hubiera hecho todo el trabajo que asigna la Ley Agraria sin que le costara un sólo centavo al erario de la Nación, con la simple condición de que fuera a individuos trabajadores y que lejos de destruir aumentaran el valor del terreno (6 de septiembre 1922, al Gobernador del Estado, del representante de Misión de Chichimecas Antonino Mata, Solicitud de ejido. Expediente 50, Dotación. En: Escutia, 2010, p. 42).

Por toda la Sierra Gorda, y en San Luis de la Paz no es la excepción, los grupos chichimecas frecuentaban el robo de ganado, actividad que hicieron todavía hasta mediados del siglo pasado. Este es un punto importante que hay que tomar en cuenta, en la época posrevolucionaria la gran mayoría de los ézár tenía como medio de subsistencia, la caza y la recolección, adiestrados en su territorio ancestral veían ahora el ganado y lo tomaban como propio, los propietarios los acusaban de inmediato de robo, encarcelándolos, además de continuas denuncias por transgredir las propiedades al momento de la recolección acostumbrada, por lo que regularmente acababan en la cárcel.

Fue hasta 1928, con Plutarco Elías Calles como presidente que le repartieron tierras a la localidad de Misión de Chichimecas que se convirtió en un ejido de 1,273 hectáreas. En 1937 se volvió a conceder el reparto de tierras con Lázaro Cárdenas al mando, y se aumentó a 2,412 hectáreas según el Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA) del Registro Agrario Nacional (RAN).

Acciones registradas en el sistema del Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA)									
Acciones	Fecha de Publicación	Fecha de Asamblea	Fecha de Escritura	Fecha Res. Pres., Decreto o Sentencia	Superficie en Has.	Beneficiados	Fecha de Ejecución	Fecha de Inscripción	Superficie Ejecutada
DOTACION	28-02-1928	-	-	05-01-1928	1273.320000	144	30-03-1928	-	1273.320000
AMPLIACION	06-07-1937	-	-	09-06-1937	2412.000000	113	27-09-1937	-	2412.000000
PROCEDE	-	09-10-1996	-	-	0.000000	0	-	13-11-1996	0.000000

Cuadro 14. Acciones registradas en el sistema del Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA). Fuente: Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA) Recuperado en: phina.ran.gob.mx.

Dentro del grupo de Beneficiados en el Registro Agrario Nacional (RAN) se encuentran 234 “Ejidatarios o Comuneros”; 19 “Posesionarios”; y 6 “Avecindados”. En la actualidad

este último término es utilizado para referirse a toda aquel que no es éza'r y que ha adquirido terrenos y ahora habitan en la comunidad.

Los grupos dentro del ejido están divididos de acuerdo a las posibilidades del riego. Esto hace que los grupos de poder sean varios. Lamentablemente, parte de las tierras ejidales se quedan sin sembrar un tiempo; el principal motivo es el abaratamiento de sus productos, pues en ocasiones no sacan lo invertido, por lo que a veces es mejor rentarlas para ganar algo de dinero. Otros ya vendieron su tierra que les correspondía.

El ejido modificó significativamente la antigua concepción del territorio. En la actualidad en Misión de Chichimecas las narrativas sobre la adquisición del ejido tienen gran importancia en la construcción de identidad del éza'r (Uzeta, 1999; 2004), puesto que ha originado formas de organización social y tenencia de la tierra muy importantes para la cultura éza'r.

Durante 1930 el país pasaba por una etapa posrevolucionaria, en el Noreste de Guanajuato los movimientos agrarios estaban involucrados en su mayoría con el gobierno, la mayoría de la población de la zona apoyaba grupos como los cristeros y otros grupos que estaban en contra del gobierno, por tanto los éza'r, nos cuenta Jorge Uzeta (1999; 2004), al relacionarse con el Estado en el reparto de tierras adquirieron el estigma de “flojo”, “ladrón” y “atenido”, que ya tenían desde la época colonial por la “compra de la paz”.

La figura de poder más importante para el ejido es el comisario ejidal, y detenta el poder en la organización del reparto de tierras ejidales y es la persona que sirve de intermediario entre el gobierno y la comunidad. El reparto de tierras no sólo trajo “el conflicto” (Rodríguez, 2005; Escutia, 2010; Martínez López, 2015a, p. 54-55) tanto con comunidades vecinas como dentro de la comunidad porque sólo se beneficiaban a unos cuantos dando paso a la conformación de una élite dentro de la localidad que se distanció de los demás que siguen pasando las mismas penurias.

Con la reforma del artículo 27 de la constitución política de México en 1996, y con el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), la comunidad accedió a la propiedad individual o grupal, dejando de lado la comunal, siendo un suceso muy significativo para la concepción territorial del éza'r. Algunos éza'r empezaron a vender sus terrenos y tierras ejidales por tanto, los “avecindados” comenzaron a poblar significativamente la localidad, el comité de Bienes Comunales es el órgano que responsable de solucionar los conflictos originados por esta reforma.

La construcción de la carretera por la década de 1980 es otro acontecimiento que marcó a la comunidad, pues originó una división en la que se relacionan varios aspectos. En el rubro económico y de infraestructura, los servicios como drenaje, luz, agua, llegaron primero a Misión de Abajo, las primeras iglesias y escuelas, la casa del pueblo se edificaron en esta parte; en el lado cultural, los de Misión de Abajo han dejado elementos como la vestimenta y la lengua entre otros elementos. Mientras que los de Misión de Arriba ha conservado mejor la lengua úza', la economía, la alimentación entre otros elementos que poco a poco también están cambiando al ritmo de Misión de Abajo.

Infraestructura y Vivienda

La localidad cuenta con tres pozos de agua potable usada para los asentamientos humanos y tres para el riego del ejido, también hay un pequeño arroyo, por algunos nombrado el Arroyo Seco, un afluente proveniente del Cerro del Águila que pasa en medio de la comunidad que sólo trae agua en tiempo de lluvia. Dentro de la infraestructura, además de las capillas y las escuelas la comunidad cuenta con UMAPS (Unidad Médica de Atención Primaria a la Salud), un IECA (Instituto Estatal de Capacitación), la Casa del pueblo, el panteón, el auditorio ejidal, algunas canchas de cemento de basquetbol y de futbol, varias canchas de tierra para futbol y un área de juegos para niños.

Recientemente se ocupó el inmueble de la maquiladora de ropa “Dasan”, de origen coreano y que llegó a finales de los noventa del siglo pasado, solo duró alrededor de dos décadas. Ahora en este lugar se está adecuando primeramente con canchas de fútbol y posteriormente se tiene pensado hacer espacios para el desarrollo de la cultura, como un museo comunitario, biblioteca, entre otros proyectos que se comienzan a pensar en el predio a raíz del abandono de los empresarios

Algunas personas mayores mencionan que antes existían solamente casas tradicionales, a partir de la construcción de la carretera empezaron a cambiar. El estilo arquitectónico de la vivienda originaria regularmente se construía de la siguiente forma: si se tenían los recursos, los cimientos los hacían piedra y cemento, si no se empezaba a cavar por algunos centímetros debajo del suelo para comenzar a erigir; las bardas eran de ladrillos de adobe regularmente hechos por ellos mismos o por un éza'r, a quien se los compraban; los techos se hacían de hojas de palma o maguey con un techo de dos aguas. En la actualidad, las casas son en su mayoría construidas con bardas de tabique y cemento y techos de concreto o de lámina con una sola caída de agua.

Otro aspecto característico es que para la delimitación de los terrenos, aunque cada vez es menor el uso, se utilizan como cerca viva magueyes, órganos, nopales y cardones, dando identidad al paisaje de la comunidad. Ahora principalmente los “avecindados” cuando llegan hacen sus casas de tabique y cemento, con pisos y techos de concreto, quitando estas plantas, muchas sin poder volver a sembrarse.

Algunas casas tienen un patio y un huerto, además de otros cuartos. Uno que sirve de cocina, que tiene un fogón, mesas, algunas sillas, muebles, trastes y otras herramientas que se pueden considerar propios de la cocina, en las horas de almuerzo y comida es cuando se frecuenta esta zona. También por lo regular existe otra habitación que se utiliza como capilla, donde hay una mesa con los santos, flores y veladoras, son cuartos pequeños que permanecen cerrados la mayor parte del día, sólo cuando se va a rezar o a curar se adentra al espacio.

El número de cuartos para dormir en las viviendas por lo regular dice las condiciones económicas de la familia, en algunas sólo es un cuarto para todos; en otras es un cuarto para cada uno. Cuando las casas las habitan familias extensas, se dividen en parejas, o en grupos por edad o por sexo.

Los huertos tienen distintas plantas desde nopales, magueyes, palmas, biznagas, garambullos, en la actualidad en pocas casas existe una pequeña parcela donde se siembra el frijol, el maíz, calabaza y otras legumbres, ya sea en este espacio, o por toda la casa adornan todo tipo de plantas, medicinales y condimentales. En algunas casas también hay corrales con animales de ganado como chivos y borregos, aves como gallos, gallinas y guajolotes, son los más vistos, los niños son los responsables de darles de comer e ir a pastorear. Al ganado le hacen corrales grandes donde ponen recipientes con agua, para el alimento los sacan apastar cuando hay oportunidad, también preparan o compran pastura o un alimento procesado para un animal en particular.

Economía

Las principales ocupaciones económicas son el trabajo como jornalero y albañil para los hombres, las mujeres también son muy importantes en el ciclo de la economía ézár, pues ellas diariamente son las que venden en San Luis de la Paz los productos que recolectan, lo que constituye una de las fuentes de ingresos equiparable a las percibidas por las labores de los hombres.

Algunos al tener ejido unas de las actividades regulares son las agrícolas. La siembra de temporal sirve primordialmente para autoconsumo, se siembra principalmente el maíz, frijol, calabaza. Con la siembra de riego hay productos que regularmente se venden como brócolis, espárragos, ajos, chiles, cebolla, entre otros.

Además de la agricultura, como hace siglos sigue siendo vital la recolección de las mujeres de distintos alimentos que se encuentran en el “monte”. Recogen variadas pencas de nopal, diferentes frutos como garambullos, tunas, borrachitas, chilitos, distintas flores, las más comunes son de palma, maguey y sábila, extraen el aguamiel del maguey, entre otros enseres.

La ganadería es otro rubro importante, principalmente el ganado menor, como chivos, borregos. Las gallinas y gallos en los corrales son otra fuente económica, pues los huevos o la carne puede ser financiada o bien para el autoconsumo.

Las personas que tienen ganado tratan de no invertir en la alimentación por lo que el forraje son los insumos del monte o de la milpa. Al nopal le queman las espinas para se pueda comer, las vainas de mezquite se secan previamente para después ofrecer a los distintos tipos de ganado y los que tienen terreno en el ejido, el rastrojo de la siembra sirve para alimentar a estos animales.

Alimentación

Es necesario retomar algunos pasajes de la historiografía para darse cuenta que la alimentación lleva cientos de años prácticamente siendo la misma. Para ejemplo la narración de Sahagún:

La comida y sustentación de estos teuchichimecas eran hojas de tuna y las mismas tunas... y mizquites, y palmitos y flores de palmas que yaman icçotl, y miel que ellos sacavan de muchas cosas: la miel de palmas, la miel de maguey, miel de abejas y otras raíces que conocían y sacavan debaxo de la tierra, y todas las carnes de conejo, de liebre, de venado y de, culebras, y de muchas aves (Sahagún, 1938, p. 117, Libro X, tomo III).

Los platillos y las bebidas emblemáticas que las cocineras y los cocineros tradicionales éza'r muestran en sus exposiciones llevan los insumos que presenta la anterior narración que data de hace más de cuatrocientos años. El colonche (fermentado de tuna), el pulque, el aguamiel, las flores de palma y maguey, los nopales, las tunas y mezquites continúan siendo consumidos; habría que agregar a esta lista los garambullos, borrachitas y chilitos. En la caza habría que quitar al venado y agregar la rata magueyera. Todo lo demás sigue consumiéndose de forma regular.

Ahora existen diferentes alimentos que han cambiado sustancialmente la dieta porque contienen grandes cantidades de harinas y azúcares, y con ello aumentado enfermedades como la desnutrición, anemia y diabetes. Actualmente la sopa de fideo, el huevo, las carnes de pollo, de res y de puerco, se unen a los frijoles, tortillas, nopales y chiles que diariamente comen una familia promedio en la localidad.

La siembra de temporal, frijol, maíz, calabaza, ayuda por un tiempo a la automanutención, además se puede adquirir quelites, verdolagas, huitlacoche, flores de calabaza, entre otros productos de la milpa. También el trabajo como jornalero facilita a algunas familias la adquisición de brócolis, espárragos, chiles, ajos, cebollas, entre otras verduras que complementan la alimentación.

Medicina

El sistema médico éza'r es uno de los aspectos más importantes para esta cultura puesto que los éza'r tienen recetas para aliviar las enfermedades más comunes que pasan sus habitantes, ya sean consideradas de “médico tradicional” o de “médico de bata blanca”, como suelen dividir las enfermedades.

La herbolaria es uno de los recursos más utilizados en el sistema médico éza'r, aunque su uso va disminuyendo. Una de las causas que provoca la discontinuidad de la herbolaria es

la deforestación que principalmente los médicos tradicionales sufren cuando necesitan algunas plantas que están en riesgo de desaparecer en la comunidad y sus alrededores; la otra es la influencia de la biomedicina que cada día gana más terreno entre los habitantes.

La Unidad Médica de Atención Primaria a la Salud (UMAPS) se construyó en la década de 1990, se encuentra en Misión de Abajo entre la capilla de la Purísima Concepción, la Casa del Pueblo y la primaria Alfonso Caso. Funciona desde la mañana hasta las 3 de la tarde aproximadamente y laboran con un médico titulado, un pasante y dos enfermeras. A continuación se muestra un cuadro con los padecimientos, las enfermedades y las atenciones más comunes en la localidad.

Clasificación de los principales padecimientos y enfermedades según amas de casa, médicos tradicionales y biomédicos	
Tipo de saber	Enfermedades que atienden
Enfermedades y atenciones del saber biomédico	Diarrea, Parto, Disentería, Torceduras (músculo-esqueléticas), Control de Diabetes, Desnutrición, Gripe, Diarrea, Hipertensión, Anemia, Control de embarazo, Pulmonía, “Belidad” (debilidad).
Enfermedades, padecimientos y atenciones del saber de la medicina tradicional	Susto/Espanto, Empacho, Aires, Mal de ojo, Caída de mollera, Brujería, Control de embarazo, Parto, Disentería, Latido, Chincual, Héticos, Frialdad, Torceduras (músculo-esqueléticas), Huevonadas/Flojera, Chipilez, Control de Diabetes, Desnutrición, Gripe, Diarrea, Hipertensión, “Cuando te agarra el muerto”, “Cuando te agarra la Malora”, “Cuando te agarra el Chan”.
Enfermedades, padecimientos y atenciones del saber popular	Susto/Espanto, Empacho, Aires, Mal de ojo, Caída de mollera, Disentería, Latido, Chincual, Héticos, Frialdad, Huevonadas/Flojera, Control de Diabetes, Desnutrición, Gripe, Diarrea, Hipertensión, Control de embarazo, “Cuando te agarra el muerto”, “Cuando te agarra la Malora”, “Cuando te agarra el Chan”.

Cuadro 15. Clasificación de los principales padecimientos y enfermedades según amas de casa, médicos tradicionales y biomédicos. Fuente: (González Arenas, 2017, p. 107; 2022, p. 108)

Religiosidad

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Anónimo, 2015, p. 36) y otras fuentes que particularizan con los chichimecas llamados otomíes, se menciona que los creó Mixcoatl -Serpiente de nube-. Fray Bernardino de Sahagún dice “*Mixcouatl*, dios de los Chichimecas y de la Caza” (1938, p. 184, tomo V, cursivas en el original), y así es mencionado en distintas ocasiones por cronistas e historiadores posteriores, como el padre, dios principal y creador de los chichimecas, siendo cazador, parece ser que es el indicado para los belicosos chichimecas cazadores-recolectores, flechadores al igual que el serpiente de nube.

Sin embargo con el riesgo de confundir el genérico chichimeca con la historia cultural éza’r, por ahora dejamos de lado las fuentes historiográficas que no particularicen en el grupo éza’r, si bien un estudio a profundidad de las fuentes históricas puede dar elementos para determinar espacios y tiempos de los distintos grupos del genérico chichimecas, y explicar la relación del éza’r con lo chichimeca, por ahora el interés de este trabajo es el acercamiento etnográfico de las prácticas y representaciones de lo sagrado entre los éza’r.

La adoración al Sol y la Luna por los grupos chichimecas fue propagada por cronistas, luego por historiadores y antropólogos que se basaban en estas obras. En el siglo XVII, fue documentada por Fray Guillermo de Santa María que narró: “De sus ritos y costumbres no se halla en ellos idolatría ni cués ni género de ídolos ni sacrificios ni oración. Lo más que hacen es algunas exclamaciones al cielo mirando alguna de las estrellas por ser liberados de los truenos y de los rayos”(1999, p. 198).

Por ese tiempo Fray Toribio de Benavente decía: “No tenían sacrificios de sangre, ni ídolos; mas adoraban al Sol y teníanle por Dios, al cual ofrecían aves y culebras y mariposas. Esto es lo que de estos Chichimecas se ha alcanzado a saber” (De Benavente, 2014:6).

En el siglo XVIII Francisco Javier Clavijero indicaba sobre los chichimecas: “Su religión se reducía al simple culto del sol, al que ofrecían la hierba y las flores del campo” (Clavijero, 1917, p. 102). Ya en el siglo pasado el historiador Philip Powell que los chichimecas “rendían culto a los principales cuerpos celestes, a deidades animales y a ciertos árboles y plantas” (1996, p. 56).

En la lengua úza’ Sol es *um’á iru*, se traduce como Sol hombre, y Luna *um’á nínthi*, que podría ser Sol mujer, y se les puede adjuntar *Nábi’*, santo o sagrado, para dar una connotación religiosa, por lo que existe una continuidad de concepciones religiosas con estos astros. Conjuntamente el Sol y la Luna están relacionados con *Náratsu* y con *Katsú*, respectivamente, ahora la religiosidad al estar completamente absorbida por el catolicismo, al primer término se le traduce como virgen y al segundo como Jesús.

En este caso el Sol y la Luna son energías sagradas que podrían asociarse a una pareja creadora como es común en los pueblos originarios: Ometecuhtli-Omecihuatl, entre los nahuas es el caso más conocido (Sahagún, 1938, p. 113 Libro X, tomo III). De esta forma, la Luna, *um’á nínthi* y el Sol, *um’á iru*, en los éza’r parecen representar la división sexual o la polaridad de la energía sagrada o dios Total *Nábi’ Um’á*.

Entre los viejos, como Don Trinidad García, *Nábi’ Um’á*, es una expresión recurrente que abarca tanto a la Luna como al Sol. Manuel Martínez comenta que “um’á es un término neutro que bien puede referirse al sol o a la luna” (2015a, p. 34), por lo tanto se interpreta que esta expresión habla de un Dios Total de naturaleza celeste. Adela Fernández comenta que las representaciones del Dios Total o Principal existen en distintos grupos originarios con diferentes nombres.

Los nahuas, zapotecas, mayas y tarascos, por mencionar algunas culturas conciben un dios principal: *Ipalnemohuani*, *Pecelao*, *Hun ab ku*, *Tzakol-Bitol* o *Curicaveri*. Este dios, relacionado con el Cielo Diurno, el Sol y el Fuego, se entiende como el principio creador, el que se genera a sí mismo, y del que emana todo lo existente.

Tiene la característica de ser el Todo, y por lo tanto es dual, integrado por los opuestos: noche-día, calor-frío, positivo-negativo (Fernández, 1992, p. 9-10, cursivas en el original).

La dualidad es una característica particular del Dios creador no sólo con los éza'r sino con otros grupos originarios, en este caso en el concepto *Nábi' Um'á* está implícita la síntesis entre el *um'á íru* y la *um'á nínthi*, que actúan como los polos opuestos o complementarios de lo femenino y lo masculino.

Por otra parte en la historia oral se menciona constantemente que los éza'r adoraban a Curicaveri o Curicaueri, una energía divina purépecha, lo interesante es que resulta ser la energía sagrada “antigua” más referida en Ranzo Uza', y en algunos interlocutores es la única mención directa en cuanto a las deidades de origen prehispánico. Diversas fuentes historiográficas hablan de Curicaveri como dios principal tarasco o purépecha, se decía que era el Dios del fuego, un dios Viejo, que significaba “El Gran Fuego” , era padre del sol, y vinculado con las pléyades o siete cabrillas (Corona, 1957, p. 637) .

En las fuentes históricas, la única mención que se ha encontrado sobre la supuesta adoración de Curicaveri con los éza'r la hace Alfredo Guerrero Tarquín en su obra *Historia y leyendas de la tribu chichimeca* (sf). Este autor, si bien hace un recuento de la situación histórica de este grupo cultural, también es posible que haya confundido el genérico chichimeca en diversas ocasiones para armar el contexto de los éza'r. Sin embargo veamos como eran las fiestas para Curicaveri, según este autor:

Cuando una mujer se hacía vieja en el servicio de un indio, éste le destinaba un jacal en el poblado principal para que viviera en tranquilidad y cuidara de sus pertenencias, ayudando a las obreras a servir en el adoratorio de Curi-caberi, que gustaba de tener siempre encendido el fuego sagrado en el altar, fuego que él mismo representaba. La raíz de la palabra de su nombre quiere decir “agua” en el dialecto chichimeca, pero en todos los altares y adoratorios siempre estaba encendido el fuego. A este culto

quedaban sometidos todos los vencidos y su obligación era mantenerlo de por vida. [...]Las ofrendas consistían en toda clase de objetos, desde flores hasta prisioneros. Los hombres eran sacrificados o condenados en su mayoría a proveer de combustible la lámpara que mantenía el fuego de Curi-caberi. Las mujeres eran entregadas a los Sacerdotes o mantenidas como vírgenes en el templo. [...] En cada campamento se levantaba un altar y en él se colocaba el ídolo que traía consigo cada tribu con sus componentes, menos las mujeres; ellas se entonaban con el “colonche” que tomaban a pequeños sorbos, después de que el fuego de Curi-caberi había sido encendido en lo alto del adoratorio mayor. Entonces daba principio la danza de cada tribu, antes de la ofrenda, donde hacían el desagravio de sus pecados, bailando cubiertos con una máscara aquellos que eran penitentes y tenían graves delitos. Los demás bailaban con los rostros descubiertos y adornados con sus mejores galas. [...] La cara y algunas partes del cuerpo se las pintaban únicamente cuando iban a combatir, para asistir a las ceremonias religiosas o cuando profesaban como soldados de Curi-caberi (Guerrero Tarquín, *sf*, p. 6, 12,13, 15).

El humo aromático del copal³ parece ser la principal de las características alrededor de Curicaveri, actividad que aun permanecen entre los tenanchos o sahumadores de los chimales, cuando hacen las procesiones en todo momento traen su instrumento encendido emitiendo la fragancia, porque es la forma de purificar y evitar algún desastre en la ceremonia. Al igual las caras pintadas en los personajes narrados por Guerrero Tarquín, se asemejan a los guerreros éza'r que le danzan a San Luis Rey, la Virgen de Guadalupe y otras festividades donde acuden con su arte. En cuanto a los ídolos, este autor nos dice que eran muy valorados por quien los cargaba. La historia oral también cuenta que hay bastantes ídolos de piedra por ahí escondidos entre los cerros, principalmente en la Sierra Gorda.

³ El copal es un “Incienso elaborado con la resina de diversos árboles, entre los cuales destacan el pino (*Pinus sp.*) (3), el liquidambar (*Liquidambar styraciflua*) (4) y cuatro especies de la familia Burceraceae, a saber: *Bursera aloexylon*, *B. graveolens*, *B. jorullensis* y *Protium copal*. Constituye uno de los elementos rituales más importantes, y sus usos pueden clasificarse en cuatro rubros: adivinatorios, preventivos, de ofrecimiento a la divinidad y terapéuticos” (Zolla, 1994, p. 280, cursivas en el original). Los sahumadores por su parte son los instrumentos generalmente de barro donde se depositan unas brazas encendidas para luego poner la resina y se emita el humo aromático.

Muy probablemente los éza'r y algunos mestizos integraron en su imaginario religioso a Curicaveri después de haber leído a Guerrero Tarquín (*sf*) o escuchado de los mestizos que era el “dios chichimeca”, y muchos todavía mencionan la obra de Guerrero Tarquín y hasta asocian la foto de una figurilla que está al final del libro, que por cierto no es un Curicaveri, sino un numen de naturaleza femenina por la falda y la posición que tiene el personaje, y es asociada al agua por los ojos redondos, características de las energías divinas acuáticas (Carvajal, 2020) que es contrario al fuego que identificaba a Curicaveri.

De héroes culturales éza'r se pudieran mencionar a los gobernantes no sólo de una sino de distintas “naciones” chichimecas: Chupitantegua, Karangano, Majorrú (Guerrero Tarquín, *sf*; Powell, 1996). Los dos primeros llevan su nombre en las escuelas oficiales y el último en un cerro cercano a Ranzo Úza', según la historia oral pertenecían a la cultura éza'r o por lo menos hablaban la lengua úza'. En la actualidad se habla poco de estos antiguos héroes culturales, y lamentablemente se recuerdan pocas historias que hablan del origen o historia prehispánica éza'r.

Los reyes chichimecas, eran personajes con la categoría de *cajoo* o *kaho' maré*, eran grandes “hechiceros”, personas que poseían un gran prestigio y poder político-religioso y muchas veces se deificaban a estos personajes, como lo explica Lara (2007, p. 221-224) en su obra donde se relacionan los éza'r y otras culturas pertenecientes a la Sierra Gorda de Guanajuato y Querétaro. Este concepto *kaho'* es todavía es utilizado con los éza'r para designar al médico tradicional y al poder para curar que posee también se le llama de esta forma, Guerrero Galván (2016) es el que escribió sobre el concepto en relación con el prestigio que da tener este don o capacidad de curar.

En la actualidad, el campo religioso con los éza'r es de los aspectos que tienen mayor vitalidad. El campo de lo sagrado entre los éza'r está totalmente cubierto por la imágenes del catolicismo, aunque sin duda algunas prácticas y representaciones se han fusionado con la cosmogonía o cosmovisión éza'r originada desde tiempos prehispánicos, queda la

interrogante cómo se hizo ese proceso de sincretismo con los éza'r y por qué ahora todas las referencias religiosas que proporcionan los interlocutores son en su mayoría católicas. Aunque se piensa que la Virgen de Guadalupe es una reelaboración simbólica de la antigua deidad llamada *Nárats'ú* y es posible que esta acción haya ocurrido con otras imágenes religiosas.

Como se observa en Cuadro 16, la religión católica predomina en Misión de Chichimecas, aunque ahora con la llegada de los “avecindados”, testigos de Jehová y otras con menor convocatoria, Manuel Martínez (2015a, p. 41) menciona que hay mormones, espiritistas y cristianos evangélicos. Aunque es evidente la convocatoria del catolicismo en Misión donde el 90% profesa la fe católica.

Estadísticas de la religión en Misión de Chichimecas					
Año	Total de población	Población Católica	Población NO católica	Población SIN religión	Población OTRA religión
2000	3,738	2866	46	98	S/D
2010	6,716	6416	91	122	9

Cuadro 16. Estadísticas de la religión en Misión de Chichimecas. Fuente: Censo de Población y Vivienda 2000 y 2010. S/D= Sin Dato.

La historia oral refiere que los únicos santos que se festejaban eran San Luis Rey y la Virgen de Guadalupe, otros interlocutores mencionan que fueron importantes la festividad de San Isidro Labrador y Santo Entierro. Harold y Wilhelmine Driver mencionan a San Luis Rey, la Virgen de Guadalupe, Santo Entierro, entre las imágenes católicas más importantes en el ciclo festivo éza'r a mediados del siglo XX, aunque también documentan que ya los éza'r tenían una variedad de imágenes católicas en los altares de sus casas (1963, p. 178-180). Los Driver describen el ciclo festivo éza'r a mitad del siglo pasado:

Los chichimecas participaban en unas 15 fiestas al año, cada una de ellas celebrada en el día de un santo como en otras partes de México. La mayoría de ellos, sin embargo, eran pequeños asuntos iniciados por una sola familia que invitaba a sus parientes a unirse a las festividades. Los invitados fueron recibidos con flores y se les sirvió comida y bebida. A veces se quemaba incienso en la casa. Dos fiestas se consideraron

más importantes que las demás y asistieron a un número mucho mayor: la del 12 de diciembre en honor a la Virgen de Guadalupe; y el del 25 de agosto en honor a San Luis de Francia, patrón de la localidad⁴. (1963, p. 178).

En la actualidad los éz̄a'r tienen una decena de fiestas dedicadas a los más variados santos (Ver cuadro 17), inclusive algunas imágenes se han incluido o bien se están volviendo a realizar algunas festividades, que como se ha mencionado, esta variedad no era posible todavía hace treinta años. Las fiestas de San Isidro Labrador, la Virgen de Guadalupe, el Santo Entierro y San Luis Rey serían las más antiguas en la comunidad. Posteriormente iniciaron las festividades de los días de muertos, Santa Cruz, Señor Santiago, Purísima Concepción y otras que están acrecentado el ciclo festivo éz̄a'r, no obstante, las añadiduras resultan coherentes para el ciclo ritual, para la religión y para la cultura.

De igual forma, a excepción de la Virgen de Guadalupe, no se encontró una gran devoción para los santos, quitando los personajes con cargos en las festividades, no existe un gran fervor por asistir a misa, se vive la espiritualidad de una manera diferente, con más libertad, por la mitad del siglo pasado los Driver comentaron al respecto:

Pero no vimos evidencia de asistencia constante a misa por parte de ninguno de los habitantes de la Misión. De vez en cuando, un grupo de ellos realizaba una pequeña fiesta en una u otra de las muchas iglesias de San Luis de la Paz, con “danzas indígenas” fuera del cementerio y una misa dentro de la iglesia. La mayoría de los matrimonios, aunque rara vez se inscribían en los registros civiles, eran solemnizados por la iglesia y allí se bautizaba a los niños. Dos iglesias en San Luis de la Paz fueron especialmente favorecidas por los chichimecas: el Santuario, donde podían casarse sin pagar cuota, y la iglesia de San Luis de Francia. En general, sin embargo, parecía que la hostilidad prevaleciente de la Misión hacia el pueblo de San Luis de la Paz se extendía a la religión organizada urbana. Su pobreza también los hizo reacios a pagar

⁴ La traducción es del autor.

los honorarios exigidos por los sacerdotes para la mayoría de las ceremonias⁵ (1963, p. 194).

Con los éza'r no permanece una forma de organización religiosa asociada a un pasado prehispánico, toda la organización social religiosa ahora surge a partir de la lógica de la estructura de la iglesia Católica. Los esclavos de la virgen y de San Luisito conforman la organización religiosa más emblemática de la comunidad. El oriundo Manuel Martínez describe la estructura de los comités religiosos existentes en Ranzo Úza'.

Los **comités de fiestas** son el de la Virgen de Guadalupe, el de San Luisito, el de la Santa Cruz, el de Santiaguito y el de la Virgen de la Concepción; los conforman un presidente y un tesorero; se encargan de recaudar y administrar el dinero de las limosnas para solventar las celebraciones anuales; con el dinero recaudado se compran cohetes, flores, velas, veladoras, papel china y otras muchas cosas para la fiesta. Cuando los miembros de estos comités no pueden o no tienen tiempo para cumplir con su labor, recurren a voluntarios. Cada comité tiene la obligación de asegurarse de que la fiesta se desarrolle de manera satisfactoria. Cuando son fiestas propias de la comunidad los músicos y los danzantes no cobran ningún peso, su participación es voluntaria. En cuanto al periodo de los comités generalmente cada miembro decide cuándo dejar el cargo y casi siempre se hereda entre familias, por otro lado, también está abierta la posibilidad de que otros participen de manera voluntaria (2015a, p. 27, negritas en el original).

La religión católica es parte importante en la construcción de identidad del éza'r, algunos mitos aparicionistas, las fiestas, las imágenes de lo sagrado, la organización social, la ofrenda del chimal son aspectos que indudablemente se han reelaborado con la intervención de la instituciones católicas. En las siguientes páginas se profundiza en el aspecto religioso de la cultura éza'r, por ahora se continúa con la descripción de la música y la danza que son importantes elementos para la ritualidad. En el siguiente cuadro se muestran las fiestas del ciclo ritual anual en la localidad de Misión de Chichimecas.

⁵ La traducción es del autor.

Festividades. Santos católicos, fechas y lugares en el clico festivo ritual éza'r		
Santo católico	Fecha	Lugar a visitar
Fieles Difuntos	1 noviembre	Misión de Chichimecas
Todos los Santos	2 noviembre	Misión de Chichimecas
Santa Cecilia	22 de noviembre	Misión de Chichimecas
Purísima Concepción	8 diciembre	Misión de Chichimecas y Misión de Arnedo, Victoria
San Juan Diego	9 diciembre	Misión de Chichimecas y San Luis de la Paz
Virgen de Guadalupe	11-12 diciembre	Misión de Chichimecas
Nacimiento de Jesucristo/Navidad	24 diciembre	Misión de Chichimecas
Santo entierro	31 dic./1 enero	Cruz del Palmar, San Miguel de Allende
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	San Juan de los Lagos, Jalisco
Virgen de Soriano	Una semana antes de semana santa	Soriano, Colón, Querétaro.
Niño doctor	30 de abril	Misión de Chichimecas
Santa Cruz	3 de mayo	Misión de Chichimecas
El señor de los Trabajos	Principios de mayo	Mineral de Pozos
San Isidro Labrador	15 de mayo	Misión de Chichimecas
Purísima Concepción	Última semana de mayo	Misión de Chichimecas
San Juan Bautista	24 de junio	Victoria, Victoria, Guanajuato
Santiago Apóstol	25 de julio	Misión de Chichimecas
San Luis Rey	25 de agosto	Misión de Chichimecas y San Luis de la Paz
Santo Entierro	6 de septiembre	Misión de Chichimecas
Señor del mezquitito	15 de septiembre	Misión de Chichimecas
San Miguel Arcángel	29 de septiembre	Misión de Chichimecas y San Felipe, Guanajuato
San Judas Tadeo	28 de octubre	Misión de Chichimecas

Cuadro 17. Festividades. Santos católicos, fechas y lugares en el clico festivo ritual éza'r.

Danza

El grupo de danza más añeja perteneció a José García Mata, el cual ahora está a cargo de su hijo. Con anterioridad no había danzantes vestidos de pieles de animales, sólo vestían con plumas en la cabeza como los danzantes concheros, y los franceses eran de color verde; si bien había los dos bandos, franceses y chichimecas, no se escenificaban batallas, sólo era la danza para acompañar las procesiones de los santos católicos, y de la Virgen de Guadalupe principalmente.

Con el tiempo la danza se ha ido transformando significativamente, los éza'r se comenzaron a identificar con el guerrero chichimeca descrito en las fuentes históricas. Desde ahí no hay danza que no utilice atuendos hechos con pieles de animales, ahora adornan las cabezas con tocados de diferentes animales disecados como armadillo, coyote, venado, gato montés y hasta rata magueyera, entre otros.

Las armas como el arco, la flecha, las lanzas y otras que regularmente aparecen en las crónicas, utensilios que se han hecho vitales para la representación del indómito guerrero chichimeca. La principal razón es danzar para festejar a su santo de devoción o alguna energía sagrada, aunque también se danza cuando acontece la muerte, pues si alguien perteneció en vida a una danza, el día de su entierro se danza para recordar al guerrero caído.

En la actualidad, las danzas en la en Ranzo Úza' comunidad son muy distintas entre sí, en los pasos de las danzas, en los atuendos, en los lugares de ensayo. Aunque todas son danzas de guerra o combate, dentro de la variedad existen están las danzas de chichimecas contra franceses; de solamente chichimecas acompañados con música ejecutada con instrumentos prehispánicos, o puros chichimecas acompañados de "Música Tradicional Chichimeca"; entre otras.

Hay danzas que fueron importantes que ya desaparecieron y hay danzas que están surgiendo, esta dinámica hace que la danza se consolide como uno de los elementos más importantes de la identidad en Ranzo Úza', no importa si se considera éza'r o no, sea hablante o no hablante del úza', sea originario de la localidad o no. Además las danzas regularmente se identifican con un barrio de la comunidad. Enseguida se muestran algunos detalles de esta expresión.

Las principales danzas en Misión de Chichimecas				
Danza	Capitán	Lugar de ensayo	Fecha de fiesta	Santo
“Danza Autóctona Chichimeca”	Jacobo García	En “El Cerrito”, en Misión de Abajo	11-12 de diciembre	Virgen de Guadalupe
“Danza Indígena Chichimeca”	Alonso García	En la calle principal de Misión de Abajo	24-25 de Agosto	San Luis Rey
“Danza Chichimeca jonaz”	Elías Quevedo	En la calle Chupitantegua a lado de la primaria y enfrente de la secundaria de Misión de Arriba	3 de mayo	Santa Cruz
“Las águilas que no se olvidan de Santiago Apóstol”	Carmen Hernández y Lupita Mata	En la capilla de Santiaguito. A lado del panteón de la comunidad. En Misión de Arriba	25 de julio	Santiago Apóstol
“Danza Chichimeca Purísima Concepción”	Saúl García Ramírez, Miguel Baeza	A lado de las canchas de basquetbol y la Casa del Pueblo, en Misión de Abajo	8 de diciembre y Semana Cultural (la última semana de mayo)	Purísima Concepción
Danza éza’r maru’r	Acaba de fallecer el capitán	En la ermita II, en la Misión de Arriba	11-12 de diciembre	Virgen de Guadalupe

Cuadro 18. Las principales danzas en Misión de Chichimecas.

Música

La música es unas de las expresiones que más ha cambiado; sin embargo ha sido muy importante para la reconfiguración de la identidad éza’r. El grupo “Jonaz-Chichimecas” se creó hace casi 20 años, influenciados por el grupo “Tribu” de Ciudad de México; dentro los instrumentos que ejecutan están los caracoles, diversas flautas y ocarinas, el teponaztle, el huéhuatl, palos de lluvia, y diversos instrumentos cuyos sonidos parecen ruidos de la naturaleza, animales, lluvia, viento, etcétera. A lo largo del tiempo el número de integrantes e instrumentos ha cambiando; comenzaron con cuatro y ha llegado haber hasta ocho integrantes en un espectáculo.

Si bien el tipo de música anterior ha sido muy importante para fortalecer identidad éza’r en la comunidad, los recuerdos más remotos de la música en los interlocutores se trasladan a lo que Jaime Martínez (q.e.p.d.) llamaba “Música Tradicional Chichimeca”, esta persona fue

director por varias décadas del grupo musical “Runda erer ma-ir ranto niuff “ en español “Las águilas que no se olvidan”. En la actualidad, influenciados por el grupo anterior, existe una agrupación familiar, llamada “Trío El Palmar” que es dirigida por Don Regino, quien apoyado por tres de sus hijos conforman un grupo muy activo en los eventos religiosos y en todo tipo de fiestas.

Don Jaime Martínez dividía la música que interpretaban estos conjuntos en dos géneros: “la música de golpe” y “la música de vara”. La “música de golpe” se considera la música religiosa. En cada festividad se suele tocar por varias horas en la velación de cada santo en cuestión. Se tocan solamente sones y jarabes y algunos la llaman la “música de silencio” porque no lleva voz. Los actos religiosos en que participan son principalmente las velaciones, en los altares de los santos, las procesiones que se hacen para dar y recibir las imágenes religiosas, hasta cuando se pide la mano de una mujer también interviene este tipo de música, entre otros actos. Los instrumentos que componen esta música son dos violines, una tambora y un redoblante.

La “música de vara” se le llama así porque el violín es uno de los instrumentos más importantes; es la música popular que se ejecuta en fiestas familiares como bautizos, bodas, XV años, primeras comuniones, confirmaciones, etcétera. En esta vertiente se interpretan los más distintos géneros, desde luego también tocan son y jarabe, pero también otros géneros más movidos como la polka, el huapango, el corrido, la ranchera, cumbia y hasta rock. De los instrumentos que se escuchan en este tipo de música son, desde luego dos violines, un guitarrón o bajo, una vihuela o jarana y una guitarra, además de que si puede llevar voz.

El rock es un género que tiene alrededor de treinta años sonando en las calles de Misión, particularmente, el “rock nacional” como les dicen los jóvenes éza’r. “Ahora el joven chichimeca en general, escucha Rock Urbano, género que incluye temas centrales en La Misión, como la drogadicción, la delincuencia, y el estigma de identidades, dejando de lado la música de golpe y de vara”(González Arenas, 2022, p. 25).

A principios del siglo, existió un grupo llamado “*Sima’n úmbo*”, -Perro Negro-, que duró poco tiempo, con dos integrantes originarios de Misión de Abajo y otro de la localidad vecina de “La Ciénega”. En la actualidad existen dos grupos de Rock donde los jóvenes integrantes son oriundos de la comunidad, uno llamado “*Úkhe úza’*”, -Sangre Chichimeca-, que tiene ya más de diez años en la escena; y el otro grupo es “*Kangar éza’r*”, -Descendientes Chichimecas-, que cantan en *úza’*, este grupo en particular a través del rock intenta alejar a los jóvenes de la localidad de las drogas y otros temas como la violencia, el suicidio y otros problemas que diariamente se enfrentan.

COSMOVISIÓN ÉZA'R

En el siguiente capítulo se aborda la cosmovisión éza'r a partir de los datos etnográficos encontrados en el trabajo de campo en la comunidad. Se delimita a la descripción de algunas concepciones del espacio, del tiempo y del ciclo de la caza-recolección.

En el primer apartado “Úbo’. El espacio” se abordan algunas concepciones espaciales entre los éza'r. Delimitando con la división tripartita del Úbo’ Úja o la Tierra, el *Nimbó*, el Abajo y el *Níndo*, el Arriba; y las orientaciones *níndo* y *nimbó*, estos fueron los rumbos más mencionados sin embargo algunos interlocutores llegan a hablar hasta de siete direcciones en la cosmovisión éza'r.

En la descripción del *Níndo* se profundiza con el *Um'a iru* o el Sol, la *Um'a nínhti* o la Luna, astros sagrados entre los éza'r, y algunas concepciones de las *kandér* o estrellas. En el *Nimbó* se realiza una descripción de las cualidades independientemente de la influencia católica, y se profundiza detallando al *Man'í pahá* o la “cosa mala” que se asocia al diablo católico.

En el siguiente tema se aborda el “Úba’. El tiempo”, comenzando con el *úba' ki úsa* o el día y la noche, y dos formas de referir las temporadas anuales, una que habla de las condiciones climáticas *úba' mapa-úba' machí* o tiempo caliente-tiempo frío y principalmente el *úba' mo'o-úba' kukí* o tiempo seco-tiempo verde” que habla de las condiciones ecológicas de la Tierra durante el año.

Por último se presenta un contexto etnográfico de la práctica de “El ciclo de caza y recolección”, con este acercamiento se descubre que los éza'r emplean distintos modos de vida, caza-recolección-agricultura. En la descripción etnográfica de la vida cotidiana de la práctica de la recolección se encuentra que históricamente ha sido el modo de vida más

importante hasta la actualidad, principalmente se puede observar en el modo de relación más común para la actividad: La venta de insumos realizada por las mujeres *éza'r*.

***Úbo'*. El Espacio**

En la lengua *úza'* la palabra *úbo'* es la que define el espacio, los interlocutores además la han traducido como suelo, tierra, terreno, territorio o plano de existencia. *Ná'i* significa todo, completo o entero, por tanto *Úbo' Ná'i* es traducido como el Todo, el cosmos o el Universo, es una forma para referirse a lo que hay más allá del *Úbo' Úja* o el planeta Tierra.

Para nombrar al planeta Tierra se puede decir *Um'á Úbo' Úja*, que significa Astro/suelo/tierra, planeta es *Um'á Úbo'* que literalmente es astro-suelo. A la tierra se le dice *úja*, el suelo que se pisa, el elemento tierra, que también se le menciona como *Nábi' Úja*, santa/sagrada-tierra, en un contexto religioso. Aunque algunos regularmente para designar al globo terráqueo usan sólo la palabra *Úbo'*, la mayoría menciona que la Tierra se llama *Úbo' Úja*, don Regino Mata lo traduce como “el suelo que está entre la tierra”.

Retomando la interpretación de don Regino Mata (Guerrero Galván, 2021) que el *úbo' ná'i éza'r* o universo *éza'r* que se compone de tres *úbo'* o planos: *Úbo' Nimbó*, el Abajo, o el inframundo ahora llamado Infierno; otro es el *Úbo' Níndo*, el Arriba, o el supramundo ahora el Cielo; y el plano central el *Úbo' Úja*, la Tierra. Los tres tienen la misma naturaleza al tener la misma raíz, *úbo'*, por esta razón una de las acepciones que se consideran es plano de existencia.

Como se ha comentado más atrás, en este trabajo se hace una distinción entre los plano de existencia que se ponen con mayúscula: el *Níndo*, el supramundo; y el *Nimbó*, el inframundo. Y las orientaciones del espacio terrenal que se ponen con minúscula: el *níndo* que comprende las direcciones del sur-este; y el *nimbó* que alcanza los rumbos norte-oeste.

La palabra *níhi* se traduce como “lo que hay en medio o adentro”. Cielo en el idioma *úza* se compone de dos palabras, *úbo’ níhi*, suelo en medio o adentro es su significado literal, así es la forma en que se le denomina comúnmente al campo celeste que se observa. Según don Regino en la lengua materna se tiene que constatar de cual *úbo’ níhi* se habla, pues hay dos, si es para la parte del supramundo se debe precisar *úbo’ níhi níndo*, el suelo adentro del arriba; y si es para la del inframundo *úbo’ níhi nimbó*, el suelo adentro del abajo. Distintamente puede darse el caso que *úbo’ níhi* también puede significar el centro o suelo central.

El *Úbo’ níhi níndo* -el suelo adentro de arriba o bien en el centro de arriba-, es la parte situada arriba del plano terrenal, el cielo, *úbo’ níhi*, que no es propiamente el *Níndo* o el Arriba, sino la entrada al supramundo. El cielo o firmamento en este caso es la puerta al plano celestial o Cielo.

La traducción de esta cosmología tripartita embonó con los planos que maneja el catolicismo, tanto que la traducción más común para los planos son Tierra, Cielo, Infierno, si bien la palabra *úbo’ níhi*, -cielo- designa al campo celeste que observamos, y suele denominar al cielo católico, se coincide con la interpretación de don Regino Mata, una de las palabras para designar el Cielo o supramundo católico es *Níndo*, el Arriba; para el Infierno es el *Nimbó*, el Abajo; compaginando con esta religión. En un proceso de reelaboración simbólica que conjunta las dos formas de ver el espacio.

Jacques Galinier (1990, p. 470) menciona que la dimensión vertical del cosmos en los otomíes parte de un plano central, tres para el supramundo y tres para el inframundo, siendo siete “niveles” en el cosmos. Don Regino Mata, que es de los pocos hablantes del *úza* que profundiza en el tema de la cosmogonía, sostiene que hay tres *úbo’* en cada plano, o tres partes en el Arriba y tres para el Abajo.

Lo que en español es cielo, en *úza'* lo llaman *úbo' níhi*, como se ha expuesto atrás Don Regino comenta que es necesario precisarlo diciendo *úbo' níhi níndo* cuando se habla del campo celeste y decir *ubo' níhi nimbó* si es para al inframundo, aunque no todos coinciden en esto, son conceptos que ayudan a comprender un poco la división tripartita de la cosmogonía *éza'r*.

Como se ha dicho con los *éza'r* la influencia del catolicismo es muy fuerte, de ello habla la división del universo que está totalmente permeada por sus conceptos, claro que con sus particularidades, también el ciclo festivo ritual se basa totalmente en el calendario católico, etc., aun así se piensa que estas prácticas y representaciones en realidad muestran rasgos del pensamiento mesoamericano y que subsiste a pesar de la llegada de la religión europea, gracias a un proceso de reelaboración de lo sagrado hecho por los *éza'r*.

Úbo' Úja. La Tierra

En la cosmogonía *éza'r* además del *Níndo*, el Arriba, y del *Nimbó*, el Abajo, se agrega el centro llamado *Úbo' Úja*, el planeta Tierra o plano central, que es el lugar donde habitan los seres humanos. Hay que considerar que la palabra *úbo' níhi*, también puede designar el centro de la geografía física y simbólica; en el contexto de la descripción física del territorio, *ubo' níhi* refiere al centro de la geografía tangible, en este caso no es cielo sino que se traduce como suelo central o centro.

Lo que se denomina *úbo' níhi*, suelo central, en el plano físico corresponde a la zona con mayor afluencia de personas, consecuencia de que ahí se encuentran los edificios de ciertas instituciones, educativas, religiosas, de salud y recreativas. Si bien es obvio que esta zona considerada el centro se encuentra físicamente más cerca de los límites del oeste de la localidad, en el plano simbólico corresponde al centro, principalmente tomando en cuenta la infraestructura.

La carretera Victoria-San Luis de la Paz se considera físicamente la división espacial entre el *níndo*, arriba y el *nimbó*, abajo, el nombre que provocó la división de la comunidad en dos fue precisamente *Ranzo Úza' Níndo*, Misión de Arriba y *Ranzo Úza' Nimbó*, Misión de Abajo, no pudo haber sido de otra forma pues es una expresión de la lógica espacial de la cultura *éza'r*, y quizá por las características de los suelos, ya se decía de esta forma al designar cada lugar.

A lado de la mencionada carretera se encuentra el *úbo' nihi* o centro y que también algunos le nombran la plaza de la localidad. Dentro de los edificios de esta zona están la Casa del pueblo, la capilla más grande, el centro de salud, la primaria Alfonso Caso, las canchas de basquetbol, muy cerca también está la Casa de los Chichimecas, un lugar recién apropiado donde se comenzó con la creación de canchas de futbol y que ahora es muy concurrido por niños y jóvenes. Estas construcciones son el principal factor por la que se considera esta zona el centro de la comunidad tanto en el plano físico como en el simbólico.

Los Rumbos

Al preguntar sobre la conformación del *Úbo' Ná'i*, todos sostienen que en la cosmogonía *éza'r* el *Úbo' Úja*, plano terrenal, se encuentra en el centro y de ahí parten las direcciones que orientan al hombre, aunque no hay consenso en número de orientaciones geográficas, como se ha dicho, existen dos muy arraigadas en los *éza'r*, el *nimbó*, el abajo y el *níndo*, el arriba.

Don Regino Mata como Don Trinidad García y René Ramírez, todos coinciden en incluir estos dos conceptos como direcciones o rumbos de la Tierra. El sur y el norte son conceptos de difícil traducción para el *úza'*, en los interlocutores no se tienen claro, aunque todos coinciden en designar al norte como *nimbó* y al sur como *níndo*.

También no hay un consenso en cuanto el nombre del rumbo este u oeste. Algunos interlocutores además agregan dos direcciones originadas por el movimiento de rotación del Sol, el concepto más referido que designa a la dirección este es *um'á wa er'e*, que significa hacia donde sale el Sol, y el otro al rumbo oeste que fue nombrado mayormente *um'á wa ipoho*, que se puede traducir como hacia donde se oculta el Sol.

Por su parte, el profesor René Ramírez difiere con los nombres de los rumbos que dan la mayoría de interlocutores, en el apartado “Cuatro puntos cardinales” de su libro *Aprendiendo y viviendo la lengua y cultura de los éza'r* (2022b, p. 4), al este lo llama “*úr'i ná ení*,” “que viene de dirección oriente”, y al oeste “*ná ení*”, “que viene en dirección”. En el siguiente cuadro se sistematiza cómo el profesor bilingüe de primaria René Ramírez explica la visión de los rumbos.

Según el profesor René Ramírez todos los rumbos tienen en común la palabra *ná ení* que se traduce como “que viene de” implicando el movimiento del espacio. El norte y el sur también él los asocia con las direcciones del *nimbó*, abajo, y del *níndo*, arriba, respectivamente, los conceptos del maestro para referir al norte es *nimbó wá ná ení* que lo traduce como “que viene de la parte abajo” y *níndo wá ná ení* al sur que interpreta como “que viene de la parte arriba”. El concepto *úr'i* es una palabra de difícil traducción, aunque el profesor señala que se usa para designar al oriente. A continuación se muestra en el cuadro 19 cómo el profesor concibe el espacio.

Rumbos según el profesor René Ramírez				
Rumbo	Úza'	Traducción al español	Elemento	Significado
Oriente/Este	<i>Úr'i ná ení</i>	Que viene de dirección oriente	Aire/kúnhe	Libertad, primavera, comienzo
Poniente/Oeste	<i>ná ení</i>	Que viene en dirección [oeste]	Fuego/mápa	Transformación otoño, renovación
Norte	<i>nimbó wá ná ení</i>	Que viene de la parte abajo	Tierra/úja	Sabiduría, invierno, fertilidad, estabilidad
Sur	<i>níndo wá ná ení</i>	Que viene de la parte arriba	Agua/kúri	Sentimientos, verano, espiritualidad

Cuadro 19. Rumbos según el profesor René Ramírez. Fuente: Ramírez, 2022b, p. 4.

Sin embargo, el médico tradicional, Regino Mata, menciona otras palabras que designan al oriente y al poniente y aumenta a siete direcciones dentro de la Tierra, también aporta a los “guardianes” o entidades anímicas sagradas que cuidan cada rumbo, a los elementales de la naturaleza y a los colores que representan a cada lado, como se observa en el siguiente cuadro.

Rumbos según don Regino Mata					
Rumbo	Úza'	Traducción al español	Elemento	Color	Nábí'o entidades anímicas que habitan
Oriente/ Este	<i>Um'a ba er'e</i>	Sol/Luna sale	<i>Mapá</i> fuego	Rojo	<i>Nabi'mapá</i> . Dios caliente o fuego sagrado <i>Nabi' Um'á</i> . Dios sol/Luna
Poniente/Oeste	<i>Um'a ba ipoho</i>	Sol/Luna se oculta	<i>Úja</i> tierra	Verde	<i>Embó Kúri</i> Corazón del cerro
Norte	<i>Nimbó</i>	Abajo	<i>Kúnhe</i> Aire	Blanco	<i>Nabi'kúnhe</i> Aire sagrado
Sur	<i>Nindó</i>	Arriba	<i>Kúri</i> agua	Azul	<i>k'ima' Chan</i>
Centro	<i>Úbo' Úja</i>	Suelo-tierra			<i>Narats'ú/Katsú</i>
Supramundo	<i>Nindo</i>	Arriba			<i>Kim'a, Nábí' Úm'a</i>
Inframundo	<i>Nimbó</i>	Abajo			<i>Nábí Kúnhé</i>

Cuadro 20. Rumbos según don Regino Mata. Fuente: Guerrero, 2021.

Se tiene que advertir que Don Regino es un médico tradicional que ha tenido contacto con otros del mismo oficio pertenecientes a otros pueblos originarios, por tanto también es conocedor de otras cosmogonías. Por ejemplo, los elementos, los colores y los guardianes son cosas que nadie habla -Ilustración 3 y 4; cuadro 20-, pero como se verá más adelante contrastando con lo que dice la mayoría de interlocutores y lo que dice él se llega a una coherencia entre las dos formas de entender la cosmogonía y cosmovisión *éza'r*.

El médico tradicional menciona que la dirección del este es de color rojo porque el Sol es de ese color al salir, y *Nábí' Um'á*, la divinidad Sol/Luna, es el guardián con su elemento Fuego. El oeste es de color verde porque el Sol se oculta entre los árboles que están en el elemento Tierra donde *Kúri émbo*, corazón del cerro, es el que cuida el espacio. El azul es la tonalidad del rumbo sur porque ahí reina el elemento agua y el guardián es el *Kimá' Chan* o Espíritu del agua. El color blanco es del rumbo norte porque hay rige el elemento Aire, donde *Nábí' Kúnhe* es el guardián. A continuación se muestra un dibujo realizado por don Regino donde muestra cómo el concibe el universo *éza'r*.

**Siete direcciones en el universo éza'r.
Dibujo elaborado por Regino Mata**

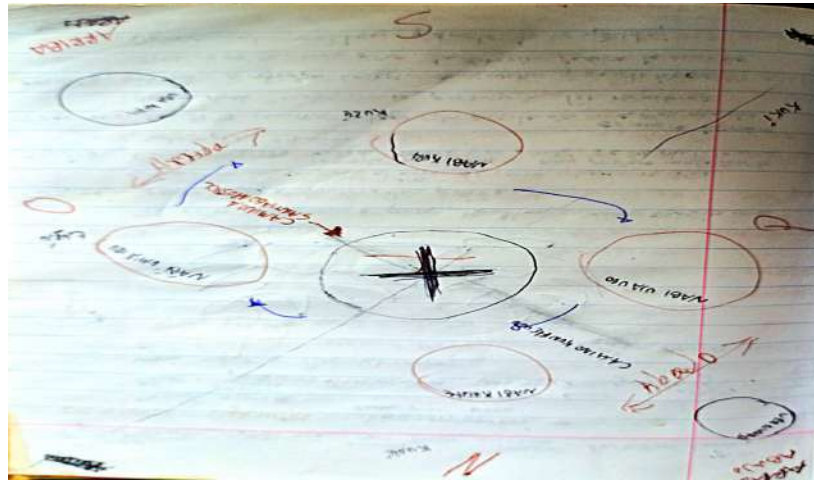


Ilustración 3. Siete direcciones en el universo éza'r. Dibujo elaborado por Regino Mata.

Diagrama del dibujo elaborado por Regino Mata

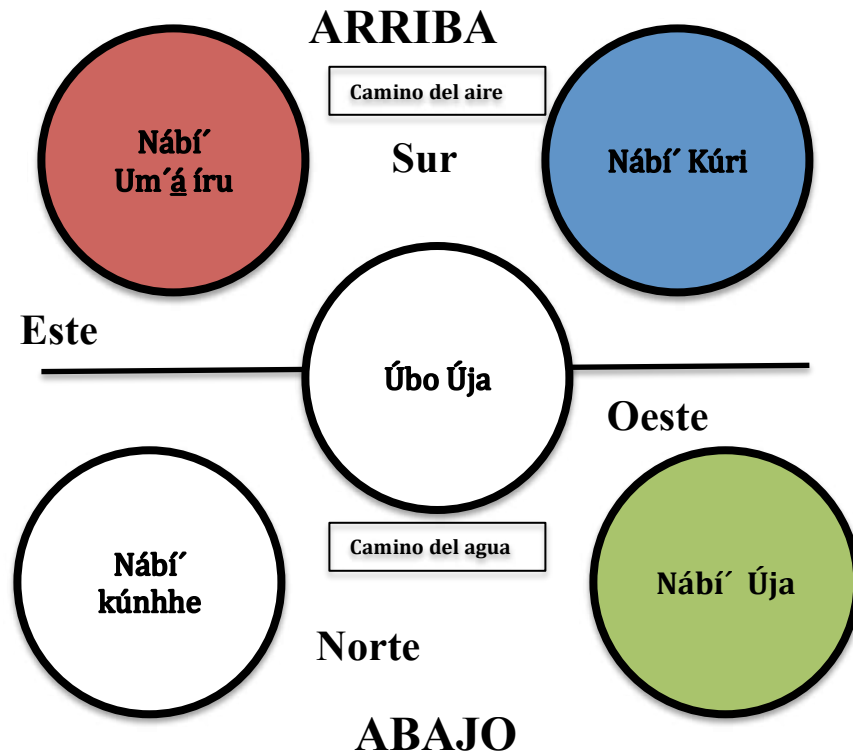


Ilustración 4. Diagrama del dibujo elaborado por Regino Mata.

Las dos formas de mencionar el este y el oeste, aunque cambian, el significado lo hace muy poco, pues en los dos indica el movimiento, el este que es donde el Sol sale de abajo, y el oeste que es donde se oculta de arriba. Desde esta lectura los rumbos parecen originarse de los movimientos del Sol, por lo menos en el de traslación, el Sol se traslada por el *Nindo* y el *Nimbó* dando principio a los días y a las noches.

En lo que sí hay consenso entre los interlocutores es en el *nindo*, arriba y el *nimbó*, abajo que corresponden a una imagen o una traducción más clara cuando se habla de direcciones o puntos cardinales. Desde nuestro punto de vista es mucho más importante situarse arriba y abajo que al oriente o al poniente. En este sentido, el profesor René menciona uno de los saludos formales donde se refiere a estas direcciones

Saludo Informal. La presente conversación se utiliza para la situación en la que encuentras a una persona que viene caminando frente a ti y ésta viene subiendo de la parte baja del lugar donde se está desarrollando tu presente. -káne éha -alguien que va subiendo -¿sá' kihak?-¿ya vienes subiendo?- a'á sá káha -sí, ya vengo subiendo [...]

La presente conversación se utiliza para la situación en la que encuentras a una persona que viene frente a ti y ésta viene bajando de la parte alta del lugar donde se está desarrollando tu presente.- káne épo - a alguien que va bajando- ¿sá kíp'o'k? -¿ya vienes bajando? a á sá kápo sí, ya vengo bajando (Ramírez, 2022:, p. 2).

El maestro comenta que no se sabe en realidad de dónde se sube y de dónde se baja pero que ya tienen interiorizado el saludo y desde luego las direcciones del *nindo*, arriba y el *nimbó*, abajo. Este saludo y el dibujo de don Regino -Ilustración 3 y 4- muestran la importancia del *nindo* y el *nimbó* en las concepciones del espacio para los éza'r.

Como se ha dicho, otra de las claras diferencias de don Regino con los demás interlocutores es que la mayoría dice que hay dos o cuatro direcciones para la cultura éza'r, en cambio el médico tradicional suma siete direcciones en la cosmogonía éza'r, a pesar de que menciona la importancia del cuatro porque es el número de puntos que forman una cruz, elemento

importante en los rituales que él realiza con el sahumador cotidianamente como médico tradicional. Don Regino sostiene que son siete los puntos cardinales: este, norte, oeste, sur, el *Níndo* o el Arriba, el *Nimbó* o el Abajo, y el centro -Ilustración 3 y 4-.

Alonso Guerrero (2021), quien se apoya con don Regino Mata, comenta que entre el norte y poniente está un lugar denominado “*Simbo u’na’ro*” que significa “se va al oscuro”, aquí es el *Nábi’ Kúnhe* quien habita el inframundo, según don Regino el elemento aire purifica a quien quiera entrar a este plano. Conjuntamente agrega que entre el sur y al oriente existe otro sitio llamado “*ubo nihi ha*” que se traduce “subir al cielo”, donde además menciona que existe un sitio denominado “*Ubo nihi nde uregats* Donde llega el cielo” (Guerrero, 2021), que el médico tradicional interpreta como el camino del agua, que es el camino que se dirige al Cielo. Mientras que en el sur y el oriente son custodiados por *Kima’* el Chan o espíritu del agua, donde según el médico tradicional en este lado el agua purifica para que se pueda entrar al plano del Arriba.

Lo anterior constata la relación del norte con el inframundo y la del sur con el supramundo. Don Regino comenta que en las entradas a estos planos existen licenciados, abogados, que está cuidando quién llega a este espacio. Lo correcto y lo incorrecto, es muy importante, al igual que la religión católica se premia el actuar correctamente en la sociedad. En el inframundo está el delito y el pecado, en sí lo negativo y podría haber la muerte; en cambio en el supramundo habita lo bueno, lo correcto, lo positivo, lo vivo.

Níndo. El Arriba

La observación del cielo es una costumbre muy arraigada en los pueblos originarios y campesinos de México. Los *éza’r* observan el cielo, durante todo el año, de día y de noche, al amanecer y al atardecer, cuando no hay Luna y cuando sí. Alfredo Guerrero Tarquín proporciona una narración que habla del culto de los *éza’r* a los astros en una obra de poco más de medio siglo.

El estudio profundo de los astros y la ciencia misteriosa de los números y la cábala, tenían sumidos a los pueblos en un mar de supersticiones. Todo lo ajustaban al movimiento de los astros y el simbolismo de los números [...], aquellos antiguos chichimecas estudiaban los astros y seguían sus caminos en el cielo, congregándose en torno de los vasos de agua, buscando sus manantiales y poblando las más feroces y ricas tierras para su regalo (Guerrero Tarquín, *sf*, p. II-III, IV).

Nábi' Um'á, quien parece ser el Dios Principal *éza'r*, vive en la parte de Arriba, siendo de cualidad celeste. Se interpreta que el *um'á íru*, el Sol, y la *um'á nínthi*, la Luna, se vuelven las dos fuerzas que conforman el *Nábi' Um'á*, estas dos potencias son indispensables para conformar la divinidad Total. El nombre en lengua *úza'* de la Luna es *um'á nínthi*, Sol/Luna hembra, y del Sol, *um'á íru*, Sol/Luna macho, es una forma literal de sintetizar la influencia filosófica y cosmogónica de cada astro, no sólo con los *éza'r* sino con los pueblos originarios mesoamericanos.

Nábi' Um'á es también llamado *Nábi' Nande'*, Dios grande, o *Nábi' Kím̄ba*, Espíritu de Dios, lo que puede referir al Dios Total, en la actualidad vinculado con Yahveh, padre de Jesús en la religión católica, aunque antes de la reelaboración simbólica pudo haber sido una energía divina como Ipalnemohuani con los nahuas o con características de Curicaveri de los purépechas, es decir un dios guerrero, protector, omnipresente, celeste, vinculado al fuego, dual y total (Fernández, 1992, p. 9-10).

En el *Níndo* habita el *Nábi' Kím̄ba* el espíritu de dios, es el hogar del Sol, la Luna y las estrellas. Este espacio se equipara con el Cielo del mundo católico, donde residen Yahveh, Jesucristo, las diferentes vírgenes, los arcángeles, los santos y según don Regino el *Kím̄a'*, el Chan o el Espíritu del agua.

En este plano existe una luz positiva que la poseen tantos sujetos como objetos que viven en esta parte del *Úbo' Na'i*. Regularmente el campo de lo sagrado con los *éza'r* tiene gran

influencia de los seres que habitan el cielo o el supramundo, sus vidas terrenales o celestiales son ejemplo para los éza'r. El catolicismo en el discurso, y quizá al igual que su antigua religión, se busca una vida de virtud, de hacer lo bueno y lo correcto.

El *nindo*, arriba, la conforman dos direcciones cardinales, el este y el sur. También hay un lugar entre estos dos rumbos llamado “*Ubo nihi nde uregats* Donde llega el cielo” (Guerrero, 2021), don Regino Mata alude dos nombres para el camino que lleva a este lado, lo menciona como “*kim'a ugu*, camino del Chan”, o “*kúri ugu*, camino del agua”. El médico tradicional sostiene que el guardián de este lugar es el *Kima'* o Chan, donde el agua tiene la facultad de purificar, para con ello limpiar a quien tenga que pasar.

Cuando la marcha del tiempo, del Sol, se encuentra en la parte del *nindo*, arriba, en el cielo donde están los elementos el fuego y el agua, según don Regino se inicia con el fuego materializado en el *Úbo' Úja*, la Tierra, con el calor que va haciéndose más intenso hasta que se apaga con la lluvia, ésta por su parte hidrata la tierra, hasta llegar un punto donde todo se encuentra mojado. Ambos elementos provienen de la parte celestial del *Úbo' Na'i*. Hasta que el sol inevitablemente recorra la parte del *nimbó*, abajo, provocando la caída de la vegetación, el frío, heladas y vientos.

Um'á Íru. El Sol

Los grupos originarios en México han tenido una relación divina con el Sol, *Tonatiuh* con los nahuas, *Kinh* con los mayas. Igualmente el Sol históricamente ha sido sacralizado por los éza'r y otros grupos chichimecas, *Nábi' Um'á* es el concepto de la lengua úza' que habla de la continuidad de este culto, por ejemplo don Trinidad García señala estas palabras cuando preguntas cómo se dice Sol en lengua úza' y no *um'á íru*, como la mayoría.

En cuanto a la parte masculina del *Nábi' Um'a* o Dios Total está el *Um'á Íru*. El Sol es tan importante que el saludo formal, en el úza', *kétema úbo' kich'arh*, que se traduce como

buenos días, según el profesor René Ramírez significa “cómo enciendes tu día”, interpretando que cada que se amanece se conecta con la luz del Sol hasta que se enciende tu calor o tu fuego.

El Sol con los *éza'r* se puede equiparar a una flor, pues existe un saludo para el día, *ú'má sírar* que se dice cuando el Sol está en su resplandor, que significa el Sol florece. Igual que la flor el astro también se marchita, se muere y desaparece, para después volver a florecer en su máximo esplendor, en un evento cíclico.

De las misma forma, surge en los relatos de la historia oral una importancia desigual sobre el águila, más no se tiene claro el por qué, una de las razones puede ser que sea una metáfora del Sol (González Arenas, 2023), es decir *Nábi' Um'á* o quizá su hijo o energía masculina, *Nábi' Um'á Íru*, sagrado astro macho, que también se dice *Tátá Um'á Íru*, padre Sol.

Nábi' Um'á podría ser que, al igual que Curicaveri y Huitzilopochtli, se transformaba en águila para guiar al pueblo y era el animal con el que se representaba el Sol (González Arenas, 2023). En este caso algunos mitos *éza'r* que hablan del águila se pueden interpretar que refieren al Sol, en este caso los movimientos de solsticios, los pasos cenitales, serían algunas de las pistas para construir una relación entre el *éza'r*-Sol/águila.

Um'á Nínhti. La Luna.

Cuando la Luna aparece el saludo se dice *kétema sarék*, que se traduce como buenas tardes o buenas noches, según sea el grado de oscuridad. El significado de *nárats'u* va más allá de vírgenes, pues es la forma en que se refieren no sólo a ellas, sino a algunos conceptos del entorno con naturaleza femenina, por ejemplo, según el maestro René Ramírez, se puede decir *nárats'u um'á nínhti*, que se pudiera traducir como santa/sagrada/virgen-Luna. Consolidándose la relación Luna-virgen.

El profesor René Ramírez en su obra *Aprendiendo y viviendo la lengua y cultura de los éza'r* (2022b) describe las etapas de la luna, agrega las palabras en *úza'* para referirse a las fases de la luna y unas recomendaciones para sembrar durante cada fase.

Fases de la luna según el profesor René Ramírez		
En <i>úza'</i>	En español	Recomendación en la siembra
<i>Um'á satí</i>	Luna nueva	Lento crecimiento de raíces y follaje. Etapa de reposo, ideal para podar, abonar y tutorar
<i>Um'á éna énde</i>	Cuarto creciente	Favorece el crecimiento del follaje y la raíz. Las semillas que se siembran un par de días antes de esta fase germinarán más rápido y de manera homogénea
<i>Um'á ezi</i>	Luna llena	Poco crecimiento de raíces y mucho del follaje. No es conveniente cortar esquejes
<i>Um'á éna éntho</i>	Cuarto menguante	Crecimiento rápido y vigorosos de las raíces. Lento crecimiento del follaje. Etapa ideal para trasplantar

Cuadro 21. Fases de la Luna según el profesor René Ramírez. Fuente: (Ramírez, 2022b, p. 5).

Kandér. Las Estrellas

El conocimiento de algunas estrellas todavía se encuentran en la memoria colectiva de la comunidad Misión de Chichimecas. Aunque ya son pocas las personas que se interesan en lo que hay alrededor de la observación de los astros. Los fenómenos del cielo como los de la Tierra indican inicios o términos, unos ciclos de días o de noches y otros de estaciones del año, de temporadas de frío o calor.

Sólo se recuerdan pocos nombres de estrellas o constelaciones en lengua *úza'*, a la constelación de la cruz del Sur, se le nombra *Nábi' Úrós* o Santa Cruz, al planeta Venus lo llaman *Mani'n* que significa lucero/Venus, para el lucero de la mañana es llamado *Mani'n mari'*, la palabra significa lucero madrugador o trabajador, mientras que *mani'n majini'* es para el lucero de la tarde que se traduce como el lucero flojo o huevón.

La constelación llamada Santa Cruz, *Nábi' Urós*, regularmente ayuda para calcular el tiempo que resta para el amanecer, pues cuando empieza a aparecer es por que falta poco

para el alba y entre más se asoma más pronto será. Algunos viejos jornaleros utilizan la constelación como reloj durante el tiempo que aparece antes del amanecer, a esa hora ya están listos para salir de su casa y llegar a trabajar al campo. Mientras esto pasa la cruz va desapareciendo.

Por los inicios de mayo es cuando las estrellas de la constelación están alineadas que forman una armónica cruz, por poco tiempo está perfecta, esto provoca una serie de eventos, por ejemplo comenta don Regino que aúllan los perros mientras las estrellas están en alineación cuando dejan de estarlo dejan de hacerlo, los gallos también durante este evento permanecen cantando hasta que termina.

Durante el anterior fenómeno astronómico, ocurre el momento en que *Man'í Pahá*, el “espíritu malo se esconde en su casa”. Se puede interpretar que a partir de ese momento culmina la temporada de las fuerzas del Abajo, por eso se esconde porque ahora llegarán los tiempos de lluvia, elemento identificado con el Arriba. Este acontecimiento celeste está considerado por varios grupos originarios como el inicio de la etapa de petición de lluvias.

Nimbó. El Abajo

Aunque *Nimbó* se ha traducido como Infierno, se cree que éste no es un concepto que explique la concepción del *Úbo' Nimbó*, se piensa que la visión del inframundo en los *éza'r* tiene sus particularidades. Una de las constantes entre los interlocutores es nombrar al infierno del catolicismo como *Man'í Pahá Úr'os*, que literalmente significa “la casa de la cosa mala”, sin embargo es más recurrente escuchar la traducción de “la casa del diablo”, sustentando que este ser es el más importante en este plano. Otra forma de decir Infierno es *Mápa níhi*, que significa en el medio o en el centro del fuego, las llamas del infierno son una de las cualidades de esta parte del cosmos.

En un pensamiento polar, se tiene siempre un antagónico, en este caso lo contrario de lo celestial es lo oscuro, el defecto, el pecado, lo malo y lo incorrecto, el plano de Abajo se encuentra habitado y custodiado por *Man'í Pahá*, “la cosa mala” además de otras entidades anímicas de naturaleza aparentemente maligna.

Guerrero Tarquín nos comenta; “Bajo la influencia de los grandes sacerdotes sabían distinguir el bien y el mal, aplicando ambos a todos sus actos, y recibiendo como credo de fe cualquier sugestión o aviso que les daba su oráculo”(*sf*, p. II). A la influencia de la iglesia católica permeó totalmente el concepto de lo “malo”. No se pudo conocer cuál era la concepción antes de que llegara el catolicismo de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, ni cuáles eran las otras imágenes, otras costumbres, otras formas de representarlo y practicarlo, pero si se puede dar cuenta de las consecuencias de la reelaboración simbólica de lo sagrado.

Existen antecedentes históricos que hablan de que los cronistas llamaban “el diablo” a las energías sagradas antiguas, los grupos chichimecas “no tenían una religión bien organizada, aunque rendían culto al diablo y le consultaban para cuestiones militares” (Powell, 1996, p. 247), en este sentido existían prácticas rituales para esta divinidad -o divinidades-, aunque se dejó de lado el culto hacia esta entidad o entidades y que inevitablemente fueron reelaborados simbólicamente con el catolicismo.

Dentro de los seres que pueden habitar en el Abajo, además de *Man'í pahá*, están el *Nábí Kúnhe* o Espíritu del aire, los denominados *kúnhe pahá*, malos aires, también se encuentran diversos *kím̄ba* o entidades anímicas como la *Tanh̄in* o La Llorona; *kangachi'r* o las brujas; los *sigá'r* o duendes; algunos *matu'r* o muertos. Todos son catalogados con naturaleza maligna.

Dejando de lado las características “malas” de este espacio, se tratará de describir algunas de las particularidades de este plano. Este lugar se encuentra en el inframundo porque lo nombran “*Nimbó nde unehn'in*. Abajo donde pisamos”(Guerrero, 2021). Y algunos lo

relacionan con los malos aires, pues en este sitito se encuentra el “*Nimbó nde kúnhe ugu* Abajo en el camino del aire” (Guerrero, 2021), el camino del viento que te lleva al inframundo, también se le denomina el “*Machí ugu* Camino del frío”, donde existe un sitio denominado por don Regino “*Simbo u’na’ro*” que significa “se va al oscuro” (Guerrero, 2021).

Este plano es el lugar donde viven los muertos, quienes poseen cualidades etéricas que vagan y enferman a los éza’r. Son esencias que los Driver no pasaron desapercibidas: “Se supone que los vientos fuertes son causados por el diablo, y se cree que incluso los pequeños torbellinos causan ligeros mareos o enfermedades”⁶ (1963, p. 193). Aunque según don Regino, contrariamente el elemento Aire, *Nábi’ Kúnhe*, también tiene la capacidad de limpiar, y lo hace cuando llega alguien que desea entrar en el mundo de los muertos, en el *Nimbó*.

Man’í Pahá. La Cosa Mala

Como se ha dicho, la energía sagrada más importante del *Nimbó* es *Man’í pahá*, quien se reelaboró simbólicamente con el diablo del Catolicismo. *Man’í* significa algo, *pahá* es lo malo, lo incorrecto, por eso de esta entidad dicen los interlocutores “ése es lo más malo que hay”. El significado literal es “la cosa mala” o “algo malo”.

Muy probablemente tenía otro nombre esta energía pero fue traducida y condenada por los frailes como “la cosa mala”, los éza’r le dieron este nombre a la entidad principal del inframundo, tal vez originado de la idea del bien que los españoles tenían, condenando como malo no sólo a la deidad más importante del *Nimbó* sino de todas las que pertenecían a esta parte.

⁶ La traducción es del autor.

En el imaginario colectivo éza'r el diablo sigue haciendo sus apariciones, confundiéndose algunas veces con otras entidades anímicas, a veces todo lo que ocurre con los espíritus de naturaleza mala se interpreta son causadas por el *Man'í pahá*, la “cosa mala”, sin embargo en cuanto las descripciones de interlocutores y los registros de relatos acerca de él, se encuentran aspectos que se diferencian de otras entidades anímicas.

Según los Driver, el “màn ípàxá (Ch), tenía cuerpo de ser humano pero cara de caballo y ojos rojos; Estaba vestido de negro y montaba un caballo negro. Su vista causaba enfermedad o muerte. El caballo sugiere origen europeo”⁷ (1963, p. 185). La descripción que ofrecen los estadounidenses evidencia la influencia de la religión católica y en general del imaginario europeo desde mitad del siglo pasado.

En la actualidad, Guerrero Galván también ha mencionado (2021) que el *Man'í pahá* es el ser que habita en el *Nimbó*, el Abajo. En la investigación de González Arenas (2022), entre los agentes causantes del padecimiento del espanto está el *Man'í pahá*, al que una interlocutora se refería como una “mal obra”, según ella son abortos que fueron enterrados en las nopaleras, y que pueden tomar forma de vientos pequeños que se llevan a niños y adultos si así lo desean. No obstante se encontraron varias ambigüedades en las descripciones de las diferentes entidades anímicas, ya que en otras ocasiones estos vientos o los abortos se vincularon con los duendes, aunque la mayor referencia fue la relación de los vientos malos con el *Man'í pahá*.

El “*man'í*” es un espíritu que se piensa que anda vagando por Ranzo Úza', y ese “algo” o esa “cosa”, aunque es distinto, se vincula con los *matu'r*, muertos y con los *kúnhe pahá*, malos aires. Se interpreta una relación del diablo con el aire, el *Nábi' Kúnhe*, Espíritu del aire, o alguna deidad ligada al elemento del viento, pudo haberse reelaborado simbólicamente con el actual *Man'í pahá*.

⁷ La traducción es del autor.

Don Regino dice que el *Nábi' kúnhe* tiene su hogar en el *Nimbó*, por tanto parece ser de naturaleza terrenal, no maligna como el catolicismo ha hecho creer, sino más bien debe de entenderse como la complementariedad de las divinidades terrestres con las celestes, estas últimas habitan la parte del Arriba, donde el agua y el trueno parecen ser parte de sus cualidades. La referencia del *Nábi' Kúnhe* puede entenderse como la persistencia en el imaginario de esta entidad anímica o potencia sagrada del *Nimbó*.

Las cuevas son otro elemento que surge en la descripción del *Nimbó*. La historia de “El diablo en la cueva” de María Isabel García Mata de 10 años, nos cuenta como las cuevas pueden ser el refugio del *Man'í pahá*:

Había una vez un señor solitario que vivía en un jacal. Un día se fue a juntar leña y descubrió una cueva en el cerro. Quiso entrar para saber qué había, pero cuando lo intentó, un perro negro se paró en medio; el señor le aventó un leño y el perro se fue corriendo. Él entró y llegó bien lejos en la cueva hasta que encontró dos esqueletos; junto a ellos estaba una caja, la abrió y vio que tenía joyas y oro y la echó en su costal. Empezó a aparecer humo en la cueva, el señor tuvo miedo se quedó sentado y luego oyó una voz que decía: “Tú serás mi socio”. Quería correr, pero estaba paralizado. Cuando pudo salir de la cueva, tenía el rostro parecido al diablo (Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2006, p. 46).

En el relato anterior existen distintos elementos que refieren la naturaleza del *Man'í pahá*, las cuevas, la riqueza, el humo, el perro. Otra historia en donde se vincula el Diablo con las cuevas, es la de Fernando García López, de 15 años que escribió una historia llamada “La cueva del Cerro Prieto”, un cerro cercano al Cerro del Águila:

Aquí en nuestra comunidad está el Cerro Prieto. En este cerro hay una cueva; se dice que adentro hay unos esqueletos. Cuentan que hace mucho tiempo hubo unas guerras entre españoles e indígenas y que en el Cerro Prieto se dio una pelea entre ellos. Los españoles estaban más armados y eran muchos. Los indígenas, viendo que ya

quedaban pocos, se metieron en esa cueva, sin saber que adentro había mucho oro y que cuando una persona lo tocaba se cerraba la entrada. Así fue como entraron y nunca pudieron salir; por eso hay esqueletos. Dicen que todavía está el oro en esa cueva, pero nadie ha intentado sacarlo, pues a las personas les da miedo entrar y quedarse atrapadas (Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2006, p. 14).

Con los relatos surge la relación de *Man'í pahá* con la imagen de Oztolteotl, el Señor de la cueva, que en el mundo nahua se percibe como un desdoblamiento de Tezcatlipoca y que se ha relacionado con el actual Santo Cristo de Chalma (González Torres, 2003, p. 133). En otra historia se menciona que el Diablo, después de una pelea con un sacerdote católico, “salió corriendo del atrio y llegó a un cerro muy reverdecido, donde hizo una cueva muy grande y en ella vivió. Nunca más regresó al pueblo” (Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2006, p. 45).

Las riquezas dentro de la cueva hace pensar en el Tlalocan de los nahuas, (López Austin, 1994), un lugar paradisiaco que se encontraba en el interior de los cerros, donde había abundancia de agua, comida, objetos de valor, animales, plantas floreciendo y fructificando, entre otros elementos que se pueden considerar provechosos por los pueblo originarios.

En otra lectura que surge, dice don Regino, mientras se alinean las estrellas de la constelación de la Santa Cruz, ese fenómeno astronómico indica que *Man'í Pahá*, el “espíritu malo se esconde en su casa”. Con esta frase surge otra interpretación, donde se entiende que el *Man'í pahá* al guardarse en su casa, indica que acaba la temporada de vientos, el fin de la estación de secas, por esta fecha se inician las peticiones de lluvias en gran parte de México, lo que se entiende que empiezan a predominar los tiempos de lluvias.

Las particularidades del *Nimbó* son los vientos, el frío, lo oscuro, el humo, la sequedad, los cerros, las cuevas, la riqueza, características que hacen recordar a uno de los motes de Tezcatlipoca, el *Yohualli Ehecatl*, Noche Viento. Una energía divina similar pudo haber habitado el *Nimbó*, ahora reelaborado y traducido como el *Man'í Pahá*, el Diablo del

Infierno en el catolicismo. Esta energía sagrada, al igual que Tezcatlipoca y otras entidades de naturaleza similar han cargado con el estigma de maligno quizá injustamente.

***Úba'*. El Tiempo**

Ahora se abordarán distintas concepciones del tiempo en la cultura *éza'r* tomando en cuenta las divisiones que más mencionaron los interlocutores y colaboradores. En este caso se particulariza con dos formas de partir del año que se encuentran en la lengua *úza'*: el *úba' mapa-úba' machí*, tiempo caliente-tiempo frío, de acuerdo al clima o estado atmosférico; y el *úba' mo'o-úba' kuki*, tiempo seco-tiempo verde, basado en el comportamiento ecológico de la Tierra.

En las cosmogonías mesoamericanas, el tiempo no se entiende sin el espacio, estudios realizados sobre los mayas (Villa Rojas, 1994), los mexicas (Soustelle, 1996, p. 168-175) son los casos más conocidos. Particularmente con los mayas, Villa Rojas (1994, p. 141-146), describe como el Sol va indicando el día pasando por los diferentes planos del universo, el inframundo y el supramundo son lugares que visita el Sol durante el día.

Al igual que como otros grupos originarios con los *éza'r*, es el Sol el que causa el movimiento del tiempo y del espacio, así lo demuestran distintos conceptos espaciales y temporales o algunos fenómenos de la naturaleza. El movimiento del Sol al pasar por los planos del cosmos originan los días y las noches y los cambios durante el año tanto climáticos como ecológicos de la Tierra dando paso a que por una temporada predominen los tiempos de los aires y las secas o imperen las condiciones del tiempo de aguas.

Según los conceptos espacio-temporales de la lengua *úza'*, nada sucede sin el movimiento del Sol, que cada día pasea por el cosmos, cada amanecer el Sol viene del *Nimbó*, la parte de Abajo, el inframundo donde se encuentra la oscuridad de la noche, para luego dirigirse

al *Nindo*, el Arriba, el supramundo donde se localiza la luz del día, para después regresar hacia el *Nimbó*, en donde el Sol se oculta.

Aunque algún interlocutor con una visión positivista pueda comentar que aunque lo dice la lengua la realidad es que el Sol no recorre ningún inframundo ni supramundo. Se piensa que entender el movimiento del Sol resulta trascendental para conocer el aspecto simbólico de la cultura, en donde el camino del astro es la causa del transcurso del tiempo y en general el recorrido al *Nindo* y al *Nimbó* explica las concepciones espaciales y temporales en la cultura *éza'r*.

Úba' ki Úsa. Día y Noche

En la lengua *úza'*, *úba'* es como se designa al tiempo, también es día, temporada o estación. En cambio con la palabra *um'á* se nombra al mes y que quizá tenga relación con los periodos de la *um'á nínti*, la Luna. Existen distintos momentos del día nombrados por la lengua materna, como puede verse en la ilustración 5.

Los periodos que comprenden el día y la noche son: *úba'*, día, de 7 a.m. a 11 a.m.; el *úba' níhi*, medio día, de 11 a.m. a 1 p.m.; *naŋ*, tarde, es de 1 a.m. a 7 p.m.; *úsa*, noche, es de 7 a 11 p.m.; *úsa níhi*, media noche, de 11 p.m. a 1 a.m.; luego *únkhasa*, madrugada, de 1 p.m. a 4 a.m.; y *únkhasa máre*, en la madrugada antes del amanecer, de 4 a.m. a 6 a.m. (Ramírez, 2022b, p. 49).

De acuerdo a los conceptos espacio-temporales dados, el movimiento del Sol hace que se dividan en dos los momentos la jornada diaria, donde la noche y el día se vuelven los momentos más importantes, además para la cultura *éza'r* es muy significativo situar la mitad de cada parte del día, el *úba' níhi*, medio día, y la *úsa níhi*, media noche, pues estos momentos sirven para curar enfermedades entre otras actividades rituales.

Los dos saludos formales más usuales que existen en la cosmovisión éza'r y en la lengua úza', y que dividen el día en dos son: *kétema úbo' kich'arh*, que se suele traducir como buenos días; y *kétema sarék*, que sería buenas tardes o noches. En un saludo participa el *um'á íru*, el Sol, y en otro la *um'á nínthi*, la Luna. Estos astros representan una división genérica que es muy recurrente en distintos contextos de la naturaleza y la cultura. El día al parecer contiene elementos para catalogarse como masculino y la noche como femenina.

Úba' ki úsa. Día y noche

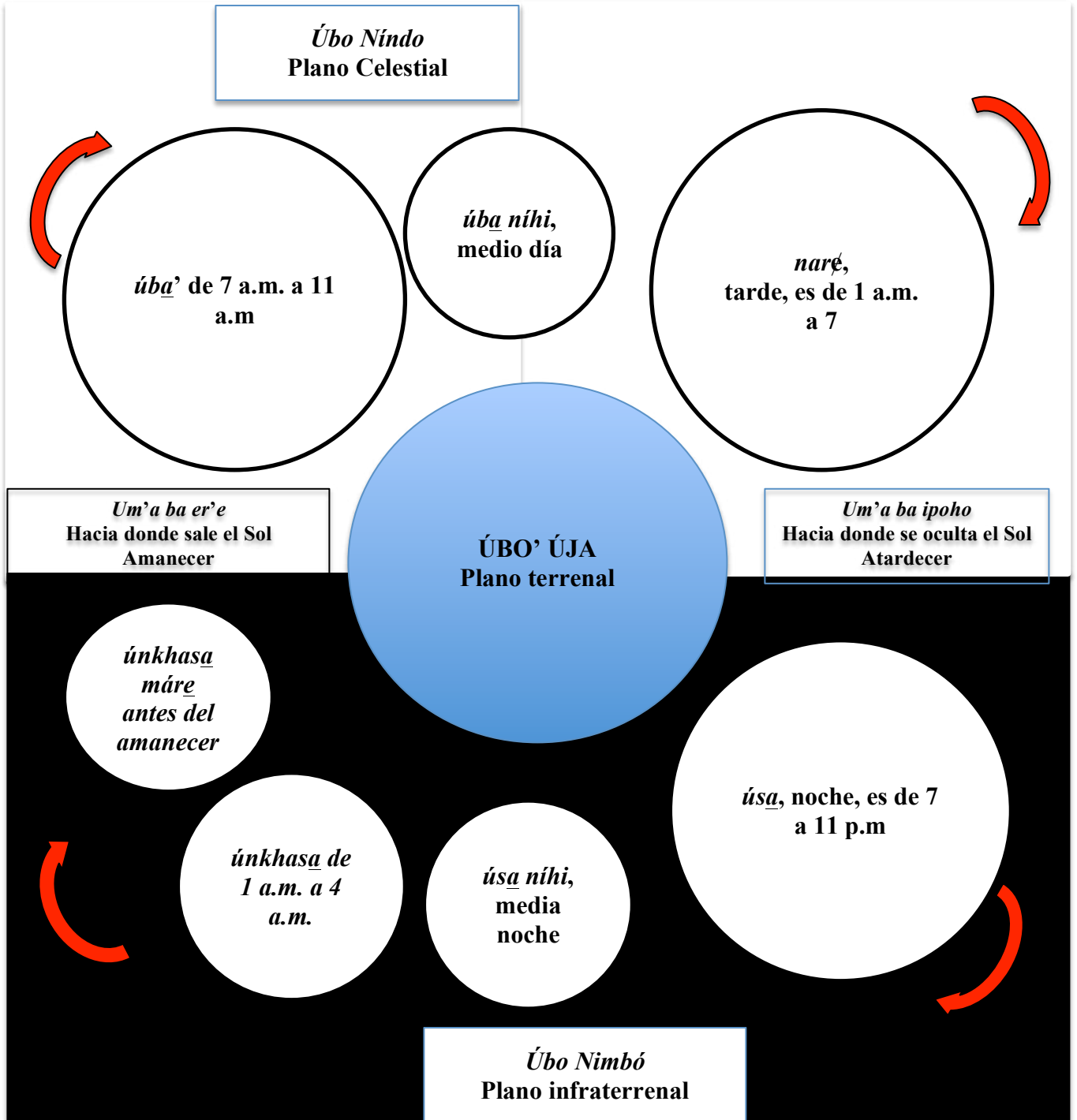


Ilustración 5. *Úba' ki úsa. Día y noche.*

Úba' Mapa-Úba' Machí. Tiempo Caliente-Tiempo Frío

Úba' mapa-úba' machí, el tiempo caliente-tiempo frío, es una forma de los interlocutores para referir una visión dual de los estados atmosféricos o climáticos, los diferentes conceptos de la lengua *úza'* se vuelven una manera de describir el tiempo durante el año tomando en cuenta las variaciones entre la temperatura caliente de la atmósfera a la fría.

Es paulatino el cambio térmico, lo que provoca que se divida en distintas etapas, las cuales son tan significativas para la cultura que existe un nombre en *úza'* para designarlas, conjuntando estas condiciones atmosféricas diferenciadas se conforma la visión del ciclo anual *Úba' mapa-úba' machí*, el tiempo caliente-tiempo frío.

Como se observa en la ilustración 6, existen al menos 10 conceptos temporales que los interlocutores *éza'r* han nombrado: *Úba' machí* -tiempo frío-, *úba' kuse'* -tiempo de heladas o mucho frío-, *úba' kúnhe* -tiempo de aires-, *úba' kúnhe marés* -tiempo de vientos fuertes-, *úba' mapa* -tiempo caliente o de calor-, *úba' nipa'*, -tiempo muy caliente-, *úba' kúri* -tiempo de aguas-, *úba' sínga'n* -tiempo mojado-, *úba' kúri uk'on* -tiempo de aguas leves-, y *úba' um'a sí'a* -tiempo del mes loco-.

La división del año “*Úba' mapa-úba' machí*, tiempo caliente-tiempo frío”, pudiera comenzar con el *úba' mapa*, tiempo caliente o de calor, que es cuando la tierra también está en el *úba' mo'o*, en su máximo grado de sequedad, dura, sin embargo también aparecen las floraciones de algunas cactáceas que contrarresta el estado de aridez. Aproximadamente el calor ocurre por el mes de abril o mayo aunque puede ser que comience por marzo.

El *úba' nipa'*, tiempo muy caliente, sucede uno o dos meses después que el anterior *úba'*. Es el momento en que “tiembla el suelo”, cuando el Sol calienta la tierra que parece un comal o un horno caliente, don Regino Mata menciona que ocurre “la neblina” en la tierra provocada por el calor. Los meses de abril y mayo son los más calurosos porque el Sol se encuentra en el cénit en esta parte del planeta. Los interlocutores para traducir la palabra

nipa' usaron las palabras “fatigado y pobre”. En Ranzo *Úza'* el calor es tan fuerte que se asocia el concepto es *íru*, que es macho, fuerte o bravo.

Sigue el *úba' kúri*, tiempo de aguas, que es el inicio de la habitual temporada de lluvias entre los meses de mayo-agosto. En julio y agosto surge el *úba' sínga'n*, tiempo mojado, que parece asociarse con la canícula, se identifica por un calor húmedo, pues “la canícula constituye un periodo de sequía en la temporada de lluvias, sobre todo en los estados del golfo de México y la península de Yucatán” (Zolla, 1994, p. 258, tomo I).

Enseguida hay una temporada de aires llamada *úba' kúnhe*, tiempo de aires, los vientos van barriendo la tierra y a la vez también van cambiando el estado atmosférico de la Tierra. En el mundo eurocéntrico esta etapa es conocida como la estación de otoño. El anterior *úba'* ayudó a que la Tierra llegara a un cambio de temperatura, de calor a frío, y provoque el inicio del *úba' machí*, tiempo frío, la festividad del día de muertos pudieran marcar el comienzo de la etapa de frío.

Es inevitable que el frío suba su intensidad llegando a la temporada de *úba' kuse'*, tiempo de heladas o mucho frío, en este tiempo ocurre la neblina en la tierra provocada por el frío, se piensa que el *úba' kuse'* es el opuesto del *úba' nipa'* donde según don Regino Mata aparece la “neblina del calor”, en el *úba' kuse'* brota la blanca “neblina del frío”, a veces en esta etapa en Ranzo *Úza'* cae agua nieve o hasta nieve.

El *úba' kúri uk'on*, tiempo de aguas leves, durante el último lapso de la anterior temporada ocurren algunas lluvias intermitentes, momentos del año tan significativas que los *éza'r* los nombran en la lengua *úza'*. El *úba' kúri uk'on*, también ocurre mayormente de octubre a febrero, principalmente las primeras y últimas lluvias del año gregoriano. Se interpreta como la parte contraria a la temporada de lluvias.

Fueron también mencionados los vientos que avisan la temporada de calor y la salida del frío, a éstos se les llama *ubá' kúnhe marés*, tiempo de vientos fuertes, así como los vientos

avisan las aguas también avisan el calor y el frío. Aunque aparecen desde octubre, de febrero a abril se dan los vientos más fuertes, en realidad esta temporada se identifica con los vientos que limpian el terreno y el ambiente para dar paso al tiempo del calor y de las aguas.

El mes de febrero y marzo ocurren conjuntamente distintos eventos meteorológicos de difícil predicción *úba' kínhe marés*, tiempo de vientos fuertes, el *úba' machí*, tiempo frío, *úba' kúri uk'on*, tiempo de aguas leves, que coincide con lo que el *éza'r* llaman el *úba' um'a sú'a*, tiempo del mes loco, muy seguramente influenciada por el dicho mexicano “febrero loco y marzo otro poco”.

La temporada de calor comienza poco a poco hasta que llega el *úba' mápa*, tiempo caliente o de calor, el cual otra vez llega con ayuda de los vientos fuertes quienes limpian nuevamente el ambiente para que entre el *úba' mápa*. Y volverse a realizar el ciclo de los estados de la atmósfera en Ranzo *Úza'*. En la siguiente ilustración se muestra la temporada “*Úba' mapa-úba' machí*. Tiempo caliente-tiempo de frío”

Úba' mapa-úba' machí. Tiempo caliente-tiempo de frío



Ilustración 6. *Úba' mapa-úba' machí. Tiempo caliente-tiempo frío.*

Úba' Mo'o-Úba' Kuki. Tiempo Seco-Tiempo Verde

Otra interpretación dicotómica de los interlocutores para la concepción del ciclo anual fue de acuerdo al estado del suelo, *úba' mo'o*, tiempo seco, y *úba' kuki*, tiempo verde, es una de las temporadas que nombraron que sin duda se pueden relacionar con la partición de secas-lluvias. En el *úba' kuki*, temporada verde, la tonalidad verduzca indica que la tierra está frondosa y en el *úba' mo'o*, expresa la sequedad y la caída de la vegetación, estas transformaciones se vuelven visibles en el paisaje, en las prácticas de caza y recolección y desde luego en la ritualidad de la cultura *éza'r*.

En cuanto a los conceptos de la lengua *úza'* que hablan de las condiciones ecológicas de la Tierra surgieron cinco: *Úba' kang'hin*, tiempo en que enverdece que retoña; *úba' kuki*,

tiempo verde; *úba' sínga'n*, tiempo mojado; *úba' kuse'*, tiempo de heladas; y el *úba' mo'o*, tiempo seco. Además de agregar la participación de los diferentes *úba' kúnhe*, tiempo de aires, que avisan los cambios de estación.

En este trabajo que describe el ciclo festivo *éza'r* vinculando las prácticas de recolección, se interpreta que las temporadas de *úba' mo'o*, tiempo seco, y *úba' kuki*, tiempo verde, son conceptos muy parecidos a los que utilizan los hermanos lingüísticos de los *éza'r*, los xi'iuy o pames del norte, que para llamar las temporadas de lluvias y secas, al tiempo seco le dicen “tiempo muerto” y para el tiempo de lluvias “tiempo de vida” respectivamente (Cotonieto, 2007, p. 104). En los *éza'r* el color verde indica la vida de la Tierra, lo seco significa la caída de la vegetación, la muerte.

La literatura antropológica sobre las lluvias y secas nos dice que para entender el transcurso del tiempo en los pueblos originarios y campesinos es fundamental tomar en cuenta el ciclo festivo en relación con el agrícola, de esta manera regularmente la temporada de lluvias se marca como inicio el 3 de mayo y para los tiempos de secas el 2 de noviembre.

Tanto el ciclo agrícola como el de la caza-recolección se derivan de los 365 días del movimiento de traslación del Sol en la Tierra pero puede ser que los inicios de cada temporada sean distintos. En este caso aunque la delimitación sea en la caza-recolección las fechas mencionadas igualmente marcan los inicios de las temporadas de lluvias y secas. Siendo de gran importancia lo dicho anteriormente por don Regino Mata que para el 3 de mayo “*Man'í Pahá* se esconde en su casa”, como se ha dicho se puede interpretar que las secas y los aires terminan y lluvias empiezan.

A grandes rasgos, el tiempo en el ciclo agrícola se vive de la siguiente forma: Alicia Juárez señala cuatro fechas claves importantes: “el inicio del año calendárico mexicana (febrero 12) 2 de febrero (Día de la Candelaria); la siembra (abril 30) 3 de mayo (Día de la Santa Cruz); el apogeo de las lluvias y el crecimiento del maíz (agosto 13) 15 de agosto (La Asunción de la Virgen); y la cosecha (octubre 30). y el 2 de noviembre (Día de Muertos)” (2010a, p. 38).

En el caso *éza'r*, aunque no todos, algunos interlocutores piensan que el inicio del *úba' kuki* acontece igualmente en la Santa Cruz. En este tiempo está el *úba' mapa*, tiempo caliente o de calor, poco a poco ha aumentado el calor a consecuencia de la intensa sequía, por esta fecha es común que haya llegado el *úba' nipa'*, tiempo muy caliente.

Las primeras lluvias se esperan los últimos días de abril o los primeros de mayo, precisamente un indicador pluvial que constantemente se menciona es la festividad de la *Nábi' Úros*, Santa Cruz, el 3 de mayo, seguida de la de San Isidro Labrador, el 15 de mayo. Aunque los cambios atmosféricos y ecológicos ya no llegan en las fechas acordadas por los saberes y cada vez son menos las lluvias, siempre aparece el *úba' kúri*, tiempo de aguas.

La temporada de *úba' kúri* es la más esperada por los *éza'r*, pues desde el alrededor de mayo las cactáceas comienzan a madurar los primeros frutos de la temporada, por tanto se empieza el tiempo de abundancia, la tierra está “frondosa”, entre otros aspectos o cualidades de la mujer como la fertilidad y el dar alimento. El agua ayuda a que se consolide la temporada de *uba' kuki*, el tiempo verde, pues la tierra comienza a reverdecer, que si bien desde el *uba'* pasado aparecen las floraciones y algunos retoños, es en esta etapa cuando la tierra comienza a reflejar un cambio de tonalidades en el suelo.

Don Regino comenta que en el *úba' kuki* es cuando le dicen a la naturaleza *Náná Úja*, Madre Tierra, las condiciones ecológicas adquiere una connotación femenina. Conjuntamente, el estado atmosférico de la tierra adquiere cualidades masculinas. Durante este tiempo la lluvia que aparece se le llama *kúri iru*, la lluvia macho, donde salen los “retumbidos” o truenos, los rayos, los relámpagos que vuelven a la lluvia de una naturaleza más brava.

Esta concepción genérica es importante para interpretar el lugar que ocupa el tiempo durante el año, las *kúri iru*, las lluvias machas que se identifican por los truenos, se dan

mayormente por los meses de mayo, junio, julio, agosto, por lo que se considera el tiempo masculino (ver ilustración 7 y 12).

Además de las fiestas que se relacionan con el fenómeno atmosférico *kúri iru* son la de San Isidro Labrador, el 15 de mayo; San Juan Bautista, el 25 de junio; el 25 de julio, Santiago Apóstol; y San Luis Rey, el 24 de agosto y que son imágenes católicas que se consideran como “santos del agua” (Juárez, 2017, p. 468).

Posteriormente llega el *úba' sínga'n*, tiempo mojado, ya el color del suelo ha cambiado, la tierra es más oscura y la vegetación más verde; también el suelo es muy flojo, ha sido ablandado por la tierra, una de las palabras parecidas es *rínga'n*, lodo, tierra blanda. En este *úba'* también ocurren fuertes aguaceros, se considera el clímax del tiempo de aguas, la tierra ha subido de tonalidad al igual que los arbustos han reverdecido.

Muchas variedades de tunas se dan en el *úba' sínga'n*, de todos los colores y sabores, resaltan los frutos de tonalidad roja que sirven para hacer el colonche, fermentado de tuna, para la fiesta de Santiago, 25 de julio y San Luis Rey, 24 de agosto. En julio hay muchos garambullos y tunas, y aunque escasas todavía hay borrachitas y chilitos. También se interpreta que por el mes de septiembre está cerca del final del *úba' kuki*, tiempo verde, porque ya son los últimos colonches, nopales y frutos de la temporada de abundancia.

No existe cambio atmosférico ni ecológico que no sea anunciado por los aires, en este caso se presentan entre las festividades de San Luisito y el día de muertos. Le continúa la temporada del *úba' mo'o*, el concepto se pudiera traducir como tiempo seco, y que se puede marcar con la festividad de los días de muertos. Este es el tiempo donde cae la naturaleza, menciona Guerrero Galván (2021) que en el ciclo agrícola se le llama “tiempo de cosecha y frío” por la caída de las milpas y desde luego de la vegetación.

El significado de la palabra *mo'o* es curioso, donde se puede ejemplificar su definición es en el sustantivo compuesto *kasimo mo'o*, que lo componen cabeza-seco y alude a la

calvicie, a primera instancia se pudiera pensar que la relación implica la escasez, sequedad y la dureza, como lo indica la mayoría, pero otros interlocutores como Manuel Martínez, mencionan que no tanto es la sequedad o la ausencia en sí, sino que la relación ocurre más por la acción de caer, no es la ausencia de cabello sino la caída, como la vegetación y la milpa caen en el tiempo de las secas.

La temporada *úba' mo'o* comienza cuando está el *úba' kúnhe*, tiempo de aires, que hacen que vaya llegando el *úba' machí*, tiempo frío, y que continua hasta generar el *úba' kuse'*, tiempo de heladas o mucho frío, estos aires suceden simultáneamente con un intermitente *úba' kúri uk'on*, tiempo de aguas leves.

El *úba' kúnhe marés*, tiempo de vientos fuertes, provoca aires que se llevan las nubes de lluvia y poco a poco hacen que el clima se convierta en el *úba' machí*, tiempo frío, que comienza a inicios de noviembre, por las festividades de los muertos, donde los frutos comienzan a escasear y ya algunos se arriesgan a producir aguamiel porque ya no llueve con frecuencia.

Algunos *éza'r* consideran que la temporada de aires es larga, que dura aproximadamente seis meses, para otros existen desiguales *úba'*, tiempos, asociados al viento, los cuales aparecen en diferentes etapas con disímiles intensidades en variados momentos del año. El tiempo del *úba' kúnhe*, tiempo de aires, ocurre más marcadamente entre los meses de octubre a abril, aunque con distintas intensidades, cualidades que los *éza'r* observan y las nombran en su lengua materna.

Al igual que con la lluvia con los aires ocurre una división genérica. Durante esta temporada aparecen los diferentes tipos de aires los *kúnhe íru*, vientos machos, que se consideran de naturaleza masculina, los llaman así porque los remolinos son grandes y bravos; y también salen las *kúnhe máni*, vientos hembras, que son designados de esta forma por su baja intensidad o pequeñez.

La intervención de los aires explica el por qué algunos éza'r dicen que los vientos son los que traen y se llevan las estaciones, y la insistencia de doña Guadalupe Mata Zavala de dividir el tiempo anual en dos, “aires y aguas”, fundamentando la clasificación sólo en dos estaciones, la de vientos y la de lluvias porque “los aires son los que avisan la llegada de las aguas”. Además esta forma dicotómica de dividir el tiempo parece ser un saber que tienen las comunidades campesinas y mestizas de alrededor de Ranzo Úza' y de todo México.

En las ilustraciones 7 y 12 que muestran el espacio y el tiempo anual, se incluyen las que según don Regino son las energías sagradas que habitan en los planos del inframundo y supramundo del cosmos: *Kimá'*, el espíritu del agua, habita el Arriba con el Agua; y el *Kúnhe Kímba'* o *Nábi' Kúnhe*, el espíritu del aire, que vive en el Abajo con el Aire. Entendiendo con la visión de don Regino por qué la insistencia de algunos interlocutores de dividir el tiempo del año en aires y aguas.

Por el tiempo de noviembre a febrero los aires y lluvias de naturaleza femenina suelen brotar, la aparición intermitente de *kúri úk'on*, llovizna o lluvias leves, ayudan a cambiar la condición térmica, en lengua úza' se le dice *kúri máni*, lluvias hembras, por la baja intensidad de la precipitación y porque no hay relámpagos o truenos; y también salen los esporádicos vientos leves, que los éza'r las nombran *kúnhé máni*, vientos hembras. Por las características de estos elementos, a esta temporada seca se considera femenina.

Vendrá irremediablemente el *úba' kuse'*, tiempo de heladas o mucho frío, que es cuando gran parte de la vegetación se seca, se muere. Se considera la etapa antagónica del florecimiento por lo que de alguna manera indica el final, descanso y caída de la vegetación.

Uno de los marcadores que nos indica el término del frío es la peregrinación a San Juan de los Lagos, que hacen para visitar la Virgen de la Candelaria, imagen que ha sido asociada a la petición de lluvias, las variedades de los fenómenos meteorológicos son características del día de la fiesta de esta imagen católica.

Los aires y las lluvias de cualidad femenina continúan apareciendo esporádicamente. Por lo que algunos consideran que permanece el *úba'kúnhé*, tiempo de aires, hasta cuando aparecen las primeras lluvias. El aumento de los *úba' kúnhé marés*, tiempo de vientos fuertes, cíclicamente son importantes para el cambio de estación porque son los que se llevan el frío originando las floraciones y el cambio de temperatura.

Poco a poco los vientos ayudan a la aparición del *úba' mapa*, tiempo caliente o de calor, y también para que ocurra el *úba' kángihn*, tiempo que enverdece o que retoña, por el mes de marzo durante la floración de algunas plantas, donde a pesar de no haber llovido, hay un rebrote de la vegetación y el estado atmosférico se encuentra en el *úba' mapa*, tiempo caliente o de calor.

Los interlocutores mencionan que el *úba' kángihn* se inicia similar a la primavera. Una de las características este *úba'*, además del calor y una sequedad cada vez más pronunciada, es la acción que le da nombre a la estación, la floración de las cactáceas más utilizadas, los garambullos, borrachitas, chilitos, algunos nopales y otras biznagas.

La estación del *úba' kángihn* comienza algunos días antes de la Semana Santa según el calendario católico, la expresión ritual que se observa en la cultura *éza'r* que puede señalar esta temporada es la peregrinación a Soriano, Colón, Querétaro, donde pasan a visitar a la Virgen de Dolores, una semana antes de las festividades de los días denominados santos.

No sólo en estas localidades con historia *éza'r* se hacen fiestas a esta virgen, sino que en los estados de Querétaro y Guanajuato es una celebración muy arraigada. El suceso de florecimiento, en conjunto con la peregrinación a Soriano, la túnica floreada de la Virgen de Dolores, hacen suponer una relación de esta etapa con la imagen católica.

Con la caminata a esta virgen ocurre el inicio del tiempo de calor y se acerca el fin de la temporada *úba' mo'o*, tiempo seco, y la llegada del *úba' kuki*, tiempo verde, en un evento cíclico. Algunos dicen que el *úba' kuki* comienza con el *úba' kanghin*, sin embargo otros mencionan que el inicio podría ser el 3 de mayo, esta última fecha también se sustenta en los estudios de la antropología del clima, dejando de referencia las mencionadas festividades para indagar en el ciclo de la caza-recolección. A continuación en la ilustración 7 se muestran diferentes estados ecológicos de la Tierra.

Úba' mo'o-úba' kúkí. Tiempo seco-tiempo verde

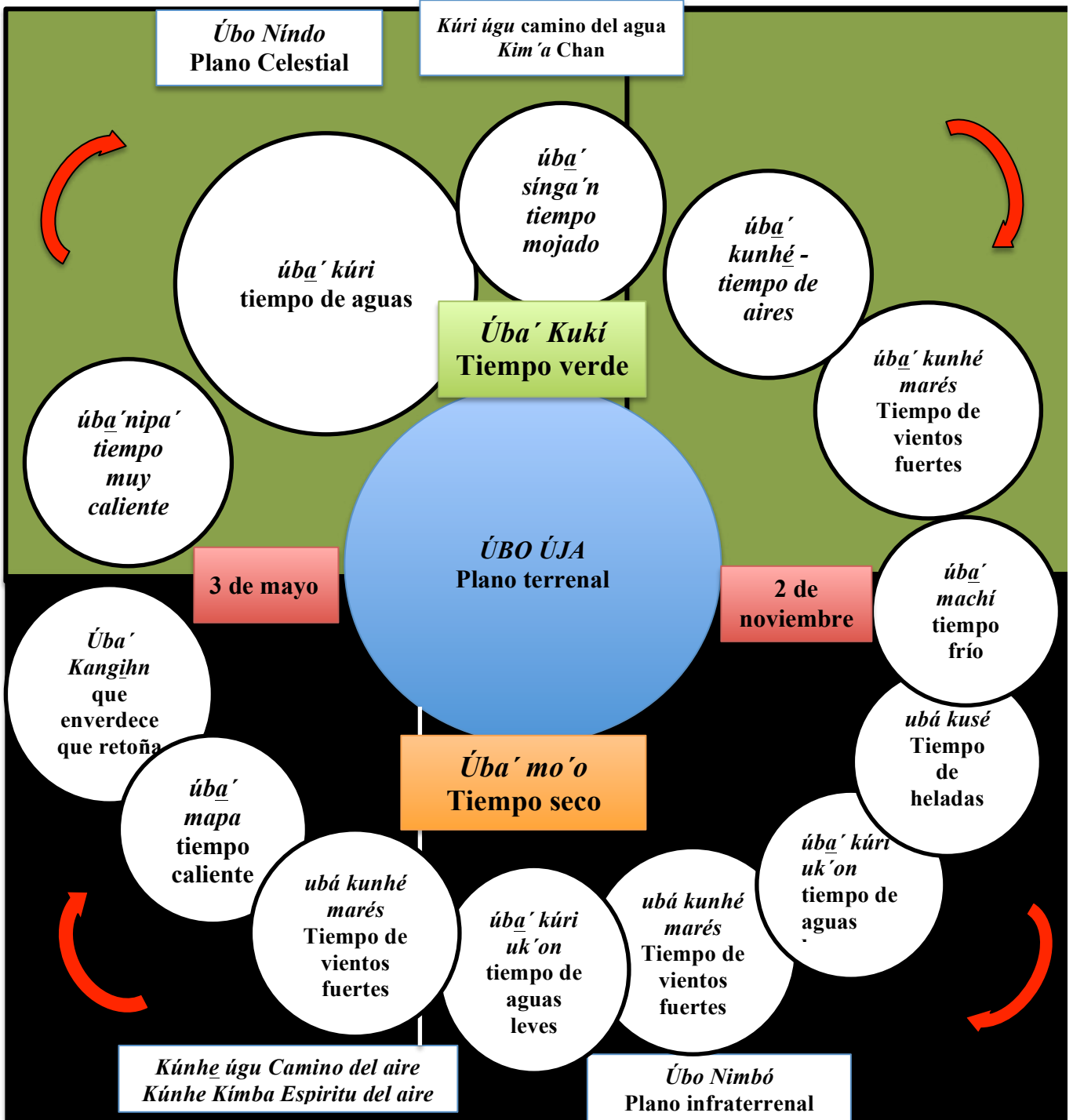


Ilustración 7. *Úba' mo'o-úba' kúkí.* Tiempo seco-tiempo verde.

El Ciclo de Caza y Recolección

Aunque existen distintas posturas cuando se habla del modo de vida histórico de la cultura éza'r, hay quien dice que eran cazadores-recolectores y hay quien sostiene que ya conocían la agricultura como los otomíes y los pames. En este trabajo es importante la relación de las fiestas religiosas con el ciclo agrícola sin embargo con las actividades de la caza-recolección se observa un vínculo, histórico y contemporáneo, más fuerte que las actividades agrarias.

Las culturas Mesoamérica históricamente han estructurado el tiempo y el espacio con base en el ciclo ritual agrícola. Con los éza'r no es la excepción la importancia de estas fechas. Sin embargo en este trabajo se propone relacionar el periodo de caza-recolección con el ciclo festivo ritual para encontrar elementos que expliquen el paisaje ritual entre los éza'r. Por tanto se profundiza más en la actividad cazadora-recolectora que en la agrícola, aunque se hace referencia a esta última no se ahonda en la descripción.

La obra de Harold y Wilhelmine Driver a mitad del siglo XX es una referencia obligada para indagar el contexto del modo de vida cazador y recolector en los éza'r de San Luis de la Paz, contiene en el subcapítulo “*Subsistence*”/“Subsistencia” (1963, p. 46-65) un apartado titulado “*Wild Plant Gathering*”/“Recolección de plantas silvestres” (p. 56-59), además de otro llamado “*Hunting, Weapons and Traps*”/“Armas de caza y trampas” (p. 59-65) que habla de que esta última actividad era común por ese tiempo, tanto la caza como la recolección se muestran como parte indisoluble del modo de subsistencia de los éza'r de esta región.

Los norteamericanos (Driver, 1963, p. 56-59) describen principalmente al maguey, mencionando distintos tipos de *agave*, el “blanco, cuervo, fino, jilote, manso pinto, verde” (1963, p. 56); y el nopal, destacando el cuija (*Opuntia engelmannii*), duraznillo (*Opuntia leucotricha*) y tapona (*Opuntia robusta*). Estas dos plantas según los Driver eran la fuente de alimentación más importante, en la actualidad parece que sólo el nopal persiste en la

dieta y como producto negociable todo el año, el maguey poco a poco se ha dejado de producir, a excepción de algunas mujeres que lo siguen haciendo con fines comerciales durante la temporada de secas.

También los estadounidenses mencionan en menor medida el mezquite (*Prosopis laevigata*), la biznaga borracha (*Echinocactus platyacanthus*), la botija (*Mamillaria enlongata*), el cardón blanco (*Cylindropuntia imbricata*) y el rojo (*Echinocereus pentalopus*), el órgano (*Pachycereus marginatus*), el garambullo (*Myrtillocactus geometrizans*) y la palma (*Yucca filifera*). Además registran al pirul (*Schinus molle*) el “quelite” y la “encina”. Todas estas planta continúan utilizándose en la vida cotidiana del éza’r.

También a mitad del siglo pasado, el mexicano Alfredo Guerrero Tarquín (*sf*) escribió el libro *Leyendas y tradiciones de la tribu chichimeca* donde algunas narraciones sirven para fundamentar la continuidad de algunas prácticas, en el caso de la recolección parece ser una importante actividad en la educación de los niños, siendo una práctica llevada en su totalidad por ellos y las mujeres, también apunta que los elementos recolectados eran primordiales para ceremonias y fiestas.

Los mismos éza’r hacían una revista bilingüe español-úza’ por el año del 2009 que se llamaba *Revista de los alimentos Chichimecas Jonaces en sus estaciones del año* que era escrita y dirigida por J. Carmen García, cocinero oriundo de Misión de Chichimecas y hablante de la lengua úza’. De los dos únicos números se obtienen numerosas recetas de plantas recolectadas, principalmente del nopal, y que se consideran por ellos como alimentos tradicionales.

En la monografía del oriundo de Misión de Chichimecas, Manuel Martínez López (2015a) se menciona a los éza’r como cazadores-recolectores, proporcionando un pequeño contexto sobre la situación de esta actividad:

Los éza'r dan continuidad a su herencia como cazadores y recolectores: llevan a cabo la recolección de los frutos y los vegetales silvestres: nopales, tunas, garambullos, biznagas, chilitos y botijas, así como quelites y verdolagas, para el consumo familiar y/o para su comercialización; usualmente la venta es trabajo que ejercen las mujeres, los hombres pocas veces desempeñan esta función pues se dedican a las labores del campo. También se aprovecha el maguey para extraer el aguamiel o preparar con él un rico pulque para saciar la sed o mitigar el cansancio, o para arrancar el quiote y comerlo ya sea asado u horneado. [...] Los animales que más se cazan son conejos, ratas, zorrillos, tlacuaches, víboras y liebres, entre otros. (2015a, p. 23) .

En 2016 González Arenas (2017) realizó una investigación sobre el nopal en la Ranzo Úza' encargada por el CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) ahora INPI (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas), en el trabajo se muestra que los invernaderos de nopal son sólo una parte nueva en la cultura del nopal en los éza'r, pues acostumbran, desde siglos, la recolección del nopal silvestre o nopal de “monte” como le llaman, y comer principalmente de la especie tapona. Se describen cerca de 20 variedades de nopales, saberes y prácticas de la recolección de los cladodios y las tunas, los roles de género y la actividad económica impulsada por mujeres.

Se debe hacer mención de la recolección del sotol, aunque no es comestible es una planta importante para los rituales religiosos tanto de los otomíes como de los éza'r en la zona de Guanajuato y Querétaro. Por situaciones ecológicas, el sotol no se da en Ranzo Úza', pero se da muy cerca en zonas altas y no deforestadas como en el Cerro del Águila, en la localidad de La Semita y en la frontera ecológica de la Sierra Gorda. La recolección de esta planta es una de las tradiciones vigentes más importantes de la religiosidad éza'r.

Durante el trabajo etnográfico realizado en el 2023, se encuestaron a un veintena de mujeres que acostumbran la recolección para luego vender los productos encontrados en los mercados de San Luis de la Paz. Estas féminas ayudaron a construir un contexto de la caza y recolección entre los éza'r de Ranzo Úza'. A continuación se muestra en la Ilustración 8

el ciclo de caza-recolección, en donde prácticamente todo el año existe alguna forma de sobrevivir, cuando no hay agua si hay aguamiel, cuando ya no hay hierbas y frutos para alimentarse si hay carne porque los animales salen en este tiempo.



Ilustración 8. El ciclo de caza y recolección.

La Recolección en la Vida Cotidiana

En la actualidad si hay algún rasgo que identifique a los éza'r sin duda es la recolección, que continua siendo un modo de vida para muchas familias, se hace con diversos fines desde el autoconsumo hasta los comerciales. No sólo en Misión de Chichimecas sino en la

región del municipio de San Luis de la Paz existe la continuidad de la recolección de ciertos insumos.

La recolección de frutos, flores y verduras es parte de la vida cotidiana de los éza'r, si bien algunos no se dan todo el año, la población en general de Misión Chichimecas trata de aprovechar las temporadas de frutos de cactáceas, opuntias y otros arbustos, entre los que destacan los chilitos, los garambullos, las borrachitas, las vainas de mezquite, las tunas; las flores de maguey también llamadas chochas, las de palma, de sábila; y verduras como ciertos cladodios preferidos de alguna particular especie de nopal.

Las vainas de mezquite, las flores de palma, el quiote y las flores del maguey, las flores de garambullo, entre otros que por su escasez de arbustos o por el desuso de las prácticas asociadas ya no parecen estar entre los principales frutos o flores de temporada que recolectan, aunque desde luego algunas pocas personas continúan haciendo la recolección de estos insumos como era común todavía hace algunas décadas, principalmente los cocineros tradicionales para la preparación de sus platillos.

Además del autoconsumo, se observó que la venta es el modo de relación más común entre el éza'r y los productos recolectados, pues muchas mujeres, la mayoría viudas y madres solteras, quienes obtienen de esta práctica el sustento propio y familiar, la venta de nopales y otros enseres recolectados es la fuente de ingresos para las que venden en el mercado viejo aunque también algunas recorren con sus productos en una cubeta comercializando en Misión de Chichimecas, en colonias aledañas a la comunidad o por las calles de la cabecera municipal.

Las actividades de la recolección con los éza'r se insertan en las unidades o grupos domésticos. Aunque puede ser que alguien acuda solo o sola a la recolección, por lo regular se va en grupo de dos o tres, pocas veces cuatro o más personas, pero si puede darse el caso que una familia salga acompañada de todos o varios integrantes, cuando se da la oportunidad persiste la división del trabajo en género y por edades.

Por otra parte, las crónicas mencionan a la mujer como recolectora, en una conducta propia de la fémina que se ha seguido reproduciendo. El hombre rara vez se inserta en esta actividad, cuando no es llevada en su totalidad por mujeres él participa en la recolección misma, o realiza tareas de limpiar el terreno donde se vaya a cultivar, o acompaña a las féminas que recogen los insumos para ayudar a cargar las cubetas, entre otras funciones que el hombre puede aportar.

Algunos hombres, principalmente jóvenes, van a los lugares donde hay borrachitas, garambullos, chilitos, las recolectan para ofertarlas a las mujeres que venden comúnmente caminando las calles o establecidas en algunos de los mercados de San Luis de la Paz. La dificultad de transitar el terreno donde existen estos frutos, hace que lo recolectado en la actividad casi siempre sea vendida a algún comerciante y éste la revenda, o a alguien que trae antojo de estos frutos de corta temporada.

En una familia donde la mujer vendedora si tiene pareja, regularmente el hombre trabaja durante el día y parte de la tarde, la mujer es la que recolecta en esas horas, sin embargo cuando es con fines comerciales, puede ser que el hombre acompañe a la mujer a la recolección siendo el encargado de llevar a casa las pesadas cubetas. Aunque por lo regular las mujeres hacen solas todo el trabajo, todas enseñadas por sus madres o abuelas, normalmente es un conocimiento pasado de generación en generación por vía matrilineal. En el contexto de la recolección del nopal se ha encontrado que:

Cuando no hay comida en la vivienda la mujer toma su cubeta de plástico y camina hacia donde sale el sol para visitar los nopales u otros arbustos que sean generosos con la alimentación del chichimeca, como garambullos, biznagas, magueyes, palmas y hasta cardones, de ellos buscan sus frutos o sus flores principalmente. [...] Los roles de género son muy importantes en la relación con el nopal, las mujeres están relacionadas con el nopal desde niñas para cortar, pelar, cocinar y vender los nopales. En los mercados son ellas las que venden en la cabecera municipal afueras del mercado viejo [...]. La mujer es el pilar de la relación nopal-chichimeca. A excepción

de contadas veces, el hombre acompaña a la mujer a la recolección y todavía en menor proporción él participa en el corte y desespinado. Ellas son que las venden, nunca se ha visto a un hombre chichimeca comercializando nopales en San Luis de la Paz, a pesar de que ahora los roles de género son más flexibles y aunque digan algunos que no importa el ser hombre, todas y todos pueden cortar, pelar y hasta vender, sin embargo, los varones nunca han sido observados vendiendo nopales durante el tiempo de la investigación. Sólo algunos cocineros tienen una relación más cercana con el nopal. (González Arenas, 2017, p. 110, 114-115).

Se debe subrayar que también durante el trabajo de campo de esta investigación el varón no participó en la pelada o preparación del producto y nunca se ha observado a uno en la venta, sólo mujeres regularmente mayores de edad, lo que nos habla de una organización social en las prácticas de recolección fundamentada en los roles de género de la cultura que al parecer desde la crónicas coloniales hasta la actualidad se ha respetado.

Jaime Martínez (q.e.p.d) fue autor de una canción emblemática de las “Las águilas que no se olvidan” llamada “María la chichimeca” que habla de la común práctica femenina *éza’r*, detallando algunas cosas como los insumos, los recorridos hacia la cabecera municipal donde se espera alguien compre los productos.

En su canasta y en su cántaro lleva nopal, lleva miel, va al pueblo a hacerla de mercader, María la chichimeca cruzó el Valle de Cristo Rey. Vieja raza vagabunda fue valiente, nadie la pudo desaparecer, está en San Luis, ay ay ay, los chichimecas aquí acabaron su peregrinar. De valle tiene un mezquital y cactus, un cardonal; allá a lo lejos se mira ya María llega a la ciudad. Majurrú regresa y ven la tierra del indio, ya no es, indio Zapata despierta y ven, indio Zapata despierta y ven. De valle tiene un mezquital y cactus, un cardonal. Allá a lo lejos se mira ya María vuelve de la ciudad. De valle tiene un mezquital y cactus, un cardonal. Allá a lo lejos se mira ya María vuelve de la ciudad. María vuelve de la ciudad (Canción de Las águilas que no se olvidan, autoría de Jaime Martínez Hernández, en González Arenas, 2017, p. 112).

Para la recolección, para cualquier sitio y para cualquier insumo, lo mejor es acudir en la mañana, si se puede en la última parte de la madrugada para aprovechar la luz tenue del día, poder recorrer varios arbustos y regresar antes de que el sol cobre mayor fuerza.

Los éza'r acostumbran estar despiertos en cuanto sale el sol o antes, aunque se podría pensar que la primordial causa de esta conducta es el principal trabajo en la localidad, el de jornaleros, que desde las 5 de la mañana pasan por ellos para trasladarse a otras localidades o estados a trabajar para luego regresar a Misión. También puede ser que esté interiorizado en la cultura desde tiempo atrás, por ejemplo, aproximadamente a una hora antes del amanecer se le nombra en úza' *únkhasa máre*, madrugada extendida, tiempo antes del amanecer, al tener una palabra que designe este momento se puede pensar que es una hora importante del día.

La recolección es una actividad económica con una duración muy inferior al que el hombre en la actualidad ocupa en su trabajo. El tiempo que se emplea en la caza y la recolección es muy poco comparado con los trabajos en el campo ya sea una actividad realizada en el propio terreno o de jornalero en uno ajeno, sin mencionar las largas jornadas de al menos ocho horas que son frecuentes en los trabajos del modo de vida actual. Esto ha provocado que el éza'r constantemente sea catalogado como “flojo”, “atenido”, entre otros calificativos peyorativos que son provocados por la mala percepción de su modo de vida.

El ritmo de vida cambia significativamente entre un obrero o empleado de una fábrica y los recolectores, los horarios, los espacios, las prácticas son muy diferentes. Sin embargo, de alguna forma las ofertas de estos empleos han ayudado a minorar la continuidad de la recolección, pues muchas mujeres principalmente jóvenes dejan esta actividad económica para emplearse de lleno a la jornada de un obrero y difícilmente pueden complementar ambos trabajos.

Dentro de la localidad existen zonas donde los éza'r pueden recolectar, en el invernadero, en el huerto, en las calles, en los terrenos baldíos, aunque en la actualidad son casi

inexistentes las zonas de recolección de nopal silvestre y otros frutos en los asentamientos de la comunidad éza'r. El territorio donde crece el nopal silvestre es, además de los cerros de alrededor, en la zona después del ejido donde las autoridades la llaman el área de uso común y que la gente le llama el “monte”.

Principalmente acuden a distintas localidades vecinas, principalmente a Hacienda de Ortega, La Ciénega, aunque van hasta Paso de Vaqueros, La Semita, Pozos, La Cofradía, entre otros sitios, hay mujeres que se dedican regularmente a la venta y que toman el camión a Victoria que los deja por estas localidades, comentan que sigue siendo remunerable la actividad a pesar de invertir en el transporte.

Estos lugares son ecosistemas que han sido transformados por el éza'r para el aprovechamiento de estos frutos. Las y los interlocutores se mostraron herméticos en cuanto a la zona y es que piensan que no deben de propagar los sitios donde se puede recolectar alguna especie en particular, pues les pueden ganar la recolección de insumos y con ello la pérdida de su fuente de ingresos. Por eso se dice que cada quien tiene sus lugares de recolecta.

Las problemáticas que enfrenta actualmente la práctica de la recolección son los conflictos territoriales que han venido afectado cada vez más, pues acortan cada día más el territorio disponible para recolectar insumos, la propiedad privada que ha creado cercas delimitando el lugar, con ello se prohíbe la entrada para continuar con esta actividad en los espacios acostumbrados, llegando a sacarlos hasta con balazos, según comentó alguna vendedora del mercado.

Aunque si se habla de la salvaguarda de un modo de vida y de una actividad económica importante para las mujeres de esta cultura, es imperante la conservación y protección de estos espacios, el cuidado ecológico por parte de las autoridades y la población en general y concientizar a las personas de las localidades vecinas de la importancia para los éza'r la recolección de insumos.

Las Mujeres Éza'r y sus Actividades Ligadas a la Venta

La pena, la timidez y la vergüenza de la mujer y en general del éza'r de hablar con mestizo, era el mayor impedimento para vender, según narran las mujeres mayores. Ya pasando este conflicto interétnico, la mujer tomaba experiencia en el negocio, por lo menos desde hace medio siglo, cada mujer tenía sus zonas de venta, cada una iba a diferentes colonias donde tenían cada quien sus clientes.

La única forma de que se podía tener algo de dinero en las manos según cuentan algunas interlocutoras era caminar con la cubeta llena de productos, venderlos y tratar de regresar con el recipiente vacío. Las mujeres éza'r desde antes de que le dieran permiso de vender en el mercado, agarraban su cubeta y bajaban a las calles de la cabecera municipal a vender distintos productos, aguamiel, nopales, diferentes frutos y flores y hasta diversas carnes. Actualmente existen mujeres que sólo agarran su cubeta, la llenan de mercancía y van a las calles a vender, sin ni siquiera llegar al centro de la cabecera municipal.

Estos insumos comerciales regularmentese pueden encontrar en un hogar éza'r, si no de sobra si están al alcance por lo que algunas saben que es un recurso que relativamente es fácil de buscar, recolectar, trabajar y vender, puesto que siempre hay personas que buscan el producto, ya sea en la misma comunidad o en la cabecera.

La venta en el mercado es trascendental para algunas familias de Misión. La recolección con fines de venta es una actividad muy arraigada en los habitantes de Misión y comunidades aledañas, es una labor que poco a poco se fue consolidando como una fuente de ingresos económicos. La mujer busca obtener un poco de dinero y poder comprar algo u obtener algún servicio, con ello solventar necesidades económicas entre otras actividades domésticas que una ama de casa suele hacer. Es “común ver en los mercados y en las calles de San Luis de la Paz a las mujeres éza'r vendiendo sus productos. Las mujeres mayores de edad y las que cuya edad oscila entre los once y doce años se dedican a esta actividad,

suelen ser analfabetas o semianalfabetas pues no han tenido la oportunidad de cursar la primaria” (Martínez López, 2015a, p. 53).

A pesar de que una de las características históricas de los éza’r es evitar el contacto con el mestizo, la necesidad económica hizo que dejaran de lado la pena y caminaran a San Luis de la Paz. A mediados del siglo pasado se veían regularmente las mujeres éza’r por las calles y plazas del pueblo vendiendo su producto, por los años ochenta la Plaza de Morelos era un lugar consolidado de venta para ellas.

Por la década de 1980 algunas personas “pelearon” para que les dieran los lugares en el mercado Benito Juárez ahora llamado el mercado viejo. Únicamente mujeres estuvieron yendo a las pláticas que se hicieron con el fin de que las dejaran vender, las visitas con las autoridades de San Luis de la Paz duraron aproximadamente un año. De entre las mujeres que participaron para que otorgaran el permiso para la venta en el mercado viejo están Teresa García y Julia García de Misión de Abajo.

La venta en la calle del mercado viejo es exclusiva de las mujeres éza’r y no deben de ponerse comerciantes de otras localidades. Sólo se pone un puesto por persona. No hay una organización respecto a los lugares, algunas por su constancia ya apropiaron el lugar, otras se van turnando el lugar, otras van sabiendo que hay varias opciones de lugar que pueden tomar. Por otra parte hay otras que desde niñas acompañaron a su abuela o a su madre y ahora ellas ya están en el puesto acostumbrado vendiendo sus productos. En algunos casos ya son tres generaciones que venden en el mismo lugar por alrededor de cuarenta años comentan algunas.

El horario de venta es desde las 9 a. m. hasta las 7 p. m., aunque cada mujer tiene su propio horario. Diariamente están afuera del “mercado viejo” de 15 a 30 mujeres, y de 3 a 5 vendedoras están adentro. Otro pequeño sector trabaja en el “mercado nuevo”, donde se han observado de 1 a 3 vendedoras, principalmente los miércoles, que son los días del tianguis afuera de este mercado.

El producto que destaca por su color y abundancia es el nopal, la facilidad con que las mujeres manejan las pencas y las tunas lo hacen el producto más solicitado. Al pasar por las calles del mercado es común ver a mujeres éza'r pelando con destreza los nopales. De alguna forma las mujeres se asocian con la cactácea, pues así se nombran en la cabecera "las señoras de los nopales". Para las mujeres es un producto que es fácil de obtener todo el año, ya sea por tener su huerto, o trabajar parte de un túnel del invernadero de nopal comunitario, o por su acostumbrada actividad de ir a recolectar. Por lo que es muy común que la mujer cuando llega a su puesto y mientras espera al cliente esté pelando los nopales que venderá.

Es generalizado que en el tiempo de nopal silvestre, casi todas las mujeres van a cortar por su cuenta ya sea en el monte o a localidades aledañas. Algunas complementan lo recolectado con productos que revenden. Algunas pocas preparan gorditas o cosen aguamiel para vender. Unas ofrecen los productos de su milpa. Otras vendedoras no siembran, ni invierten dinero en mercancía, quienes dicen sólo "vendemos lo que nos jallamos".

Otras sólo invierten en el transporte que las lleva a la Semita y a Ortega, lugares donde hay gran variedad de insumos, incluso algunas aseguran que hay todo el año pencas tiernas de nopal taponá y frutos de xoconostle, las comerciantes comentan que son nopales que buscándolos hay siempre, el nopal renuevo -pencas grandes- también ayuda a que se comercialice el nopal silvestre todo el año.

Al ser una práctica que la mayoría hace durante las temporadas de lluvias, los insumos que se recolectan son parte importante de la dieta de la población de la región. Con algunas plantas son cortos los periodos de producción de frutos por lo que son mercancías muy apreciadas por los clientes de la zona. En el siguiente cuadro se muestran los productos que se ofrecen según el mes del año.

Productos que venden las mujeres éza'r en los mercados de San Luis de la Paz				
Mes	Producto recolectado en el monte	Producto de huerto o ejido	Producto preparado	Producto de reventa
Ene	Nopal tapona, otros nopales, xoconostles, aguamiel	Nopal, xoconostles	Gorditas, aguamiel cocido	brócoli, espárrago
Feb	Nopal tapona, otros nopales, xoconostles, aguamiel	Nopal, xoconostles	Gorditas, aguamiel cocido	Calabaza, brócoli, espárrago
Mar	Nopal tapona, otros nopales, xoconostles, aguamiel	Nopal, xoconostles	Gorditas, aguamiel cocido	Calabaza, brócoli, espárrago
Abr	Nopal tapona, otros nopales, xoconostles, xoconostles, borrachita, chilito, aguamiel	Nopal, xoconostles	Gorditas, aguamiel cocido	Calabaza, brócoli, espárrago
May	Nopal tapona, otros nopales, xoconostles, borrachita, chilito, garambullo, flor de maguey, flor de palma	Nopal, xoconostles, flor de calabaza	Gorditas, quelites cocidos, borrachitas con azúcar	Calabaza, brócoli, espárrago, chicharos
Jun	Nopal tapona, otros nopales, xoconostles, aguamiel, borrachita, garambullo, chilito, flor de maguey, flor de palma	Nopal, xoconostles, flor de calabaza, Flor de calabaza	Gorditas, quelites cocidos, borrachitas con azúcar	Calabaza, brócoli, espárrago
Jul	Nopal tapona, otros nopales, xoconostles, tuna	Nopal, xoconostles, flor de calabaza, huitlacoche, quelites, verdolagas	Gorditas, quelites cocidos, borrachitas con azúcar	Calabaza, brócoli, espárrago
Ago	Nopal tapona, otros nopales, xoconostles, tuna	Nopal, xoconostles, flor de calabaza, huitlacoche, quelites, verdolagas	Quelites cocidos	Calabaza, brócoli, espárrago
Sep	Nopal tapona, otros nopales, xoconostles, tuna	Nopal, xoconostles, huitlacoche, quelites, verdolagas	Gorditas, quelites cocidos	Calabaza, brócoli, espárrago
Oct	Nopal tapona, otros nopales, xoconostles, tuna	Nopal, xoconostles, huitlacoche, quelites, verdolagas	Gorditas, quelites cocidos	Calabaza, brócoli, espárrago
Nov	Nopal tapona, otros nopales, xoconostles, tuna, aguamiel	Nopal, xoconostles	Gorditas, aguamiel cocido	Calabaza, brócoli, espárrago
Dic	Nopal tapona, otros nopales, xoconostles, aguamiel	Nopal, xoconostles	Gorditas, aguamiel cocido	Calabaza, brócoli, espárrago

Cuadro 22. Productos que venden las mujeres éza'r en los mercados de San Luis de la Paz.

EL PAISAJE RITUAL

En el siguiente apartado se describe desde la etnografía el paisaje ritual entre los éza'r, por tanto es importante detallar las esferas que conforman la territorialidad sagrada, abarcando tanto los lugares de la naturaleza y la relación con ella; y los lugares de culto, como altares, capillas, santuarios, templos, las cruces, el *Nábi' ukí* o mezquite sagrado, que son parte de los sitios emblemáticos de Ranzo Úza' en donde existe la ritualidad como forma de comunicación con las imágenes religiosas y zonas correspondientes.

Se comienza con la descripción de la concepción del medio ambiente en la cultura éza'r, el parentesco con la Madre Tierra que es similar a la concepción de otros grupos originarios; y se detalla un poco la visión antropocéntrica y genérica que tienen de algunos elementos, plantas, animales y en general de los elementos de la naturaleza y el cosmos.

Los éza'r tienen un vínculo con los lugares de la naturaleza, el monte y los lugares de agua se vuelven vitales para entender la comunicación con diferentes seres, entre con los que interactúan suelen aparecer los dueños de los lugares y las entidades anímicas propias de la cultura que regulan la relación con el ser humano procurando siempre la reciprocidad en ambas partes.

Otro elemento importante de la territorialidad simbólica son los cerros que son indicadores de los rumbos de la geografía física, se divide entre “Los cerros de arriba” y “Los de abajo”, en los primeros se describe la sacralidad del montículo más importante, el Cerro del Águila; y en los siguientes se habla un poco de los cerros más importantes alrededor de la localidad.

También se refieren los lugares de culto dentro de los asentamientos de la localidad tomando en cuenta el ciclo festivo éza'r, se detallan las capillas con sus fiestas, la de señor

Santiago, la Santa Cruz y la Virgen de la Purísima Concepción, además del panteón con el día de muertos, algunos altares por su fiesta cobran importancia comunitaria, como el Niño Doctor; San Miguel Arcángel; Santa Cecilia; el *Nábi' ukí*, mezquite sagrado, que parece ser una forma de recordar una vieja relación ente la cultura éza'r y la planta; y las cruces puestas en lugar de la muerte de algunas personas.

Los Lugares de la Naturaleza

La relación sagrada con la naturaleza es una de las características más importantes de las culturas originarias de América. La religiosidad en los grupos originarios nos sigue mostrando que es trascendental crear una convivencia recíproca entre el ser humano y la naturaleza. Todos los seres se encuentran en íntima relación. Si bien ahora todo está cubierto por el catolicismo, los éza'r tienen formas de relacionarse con la naturaleza y las divinidades desde antes de la llegada de esta religión.

En cualquier grupo humano la lengua se convierte en la estructura principal para la reproducción de los saberes, no es la excepción con los éza'r que han generado un conocimiento del entorno de Ranzo Úza' depositado en la lengua. Gran parte de las cosas de la naturaleza se nombran en el idioma materno: la concepción del tiempo-espacio, los elementos, las estrellas, los animales, las plantas, las aves, los minerales, los insectos, los distintos saberes, en sí todo lo que se vive se guarda en el universo lingüístico del úza'.

La particularidad de la relación, éza'r-naturaleza se puede observar en las clasificaciones o categorías, por ejemplo en las divisiones genéricas que los éza'r le dan a los fenómenos meteorológicos ayudan a entender la forma en que se relaciona o se percibe al medio ambiente y a los seres que lo habitan.

La reproducción de las prácticas y representaciones de religiosidad éza'r es otro elemento que nos muestra una ventana a la cosmovisión y la cosmogonía éza'r. Con el rito y el mito

se fundamenta la territorialidad simbólica, integrando tanto la geografía física como la simbólica, cuando no aparece la ritualidad para sacralizar el espacio, el mito emerge para dar sustento a la geografía sagrada.

De la misma forma cuando no existen algún mito que argumente una relación divina, aparece la ritualidad para mostrar que es un lugar sacro o emblemático para los éza'r. Entre el mito y el ritual se explica un universo coherente, ambos reelaborados con elementos católicos y con otros propios de la cultura éza'r.

En la relación éza'r-naturaleza se evidencia la reelaboración de algunos símbolos religiosos o culturales. La apropiación del medio ambiente de los éza'r de Ranzo Úza' ha sido un proceso de por lo menos cientos de años, existe una relación intrínseca espacio-cultura. “Una sociedad establecida es el punto final de una historia tan larga de adaptación a su medio ambiente que podría decirse que ha hecho de ese medio ambiente una extensión de sí misma” (Geertz, 1972, p. 87-88 en Descola y Pálsson, 2001, p. 23).

Podría ser que el éza'r haya aprendido a relacionarse con el entorno del matorral xerófilo de la forma que lo hacían los cazadores y recolectores. Aunque la caza ya no se practica, se deduce por la observación en algunas zonas de Ranzo Úza' que los éza'r han realizado, intencional o no, el cultivo de ciertas plantas principalmente cactáceas, distintas especies de nopal, maguey, palma, biznaga borracha, garambullo, lo que indica por el crecimiento de los arbustos que ya son siglos de relacionarse con el ecosistema para los intereses del modo de vida recolector.

En general los grupos mesoamericanos tienen una relación sagrada con la naturaleza, habiendo una coexistencia con distintas entidades anímicas o dueños de los lugares de la naturaleza, algunas veces resultado de una relación recíproca o rapaz se afecta a las personas positivamente o negativamente. Por tanto los éza'r tienen formas de relacionarse con la naturaleza y sus seres, algunas veces esta convivencia se explica en los ritos y en los

mitos que por siglos el grupo cultural ha reproducido y que ahora se han reelaborado con el catolicismo.

Náná Úja. Madre Tierra

Entre el éza'r y el territorio existe un vínculo de parentesco. Como se ha dicho el concepto de Madre Tierra se aplica a todos los grupos originarios del ahora América. Cuando se quiere denotar el carácter sagrado del elemento tierra, en lengua úza' es *Nábi' Úja*, tierra sagrada, o *Náná Úja*, Madre Tierra, así es una de las formas a la que se le puede llamar a la naturaleza en la cultura éza'r, denotando la naturaleza femenina y la familiaridad con los elementos del entorno, al ser todos hijos de la misma fuente.

Cuando las condiciones de la Tierra están en la etapa de mayor abundancia de frutos, don Regino menciona, además de usar el calificativo de “frondosa”, que en la lengua úza' a este lapso se le dice *Náná Úja*, Madre Tierra, mismo concepto divino femenino que ha sido asociado con algunas divinidades ahora reelaboradas simbólicamente con la Virgen de Guadalupe.

En el caso éza'r, *Nárats'ú*, virgen, es la palabra para referirse al principio creador femenino. El profesor René Ramírez menciona que la partícula *ná* se puede interpretar como el comienzo, pues *nánt'a* es uno, también pasa lo mismo con *náná*, madre y en diálogo con el maestro indicaba que la partícula *ná* significa el comienzo de la vida o de algo y que por este motivo él interpreta a *Nárats'ú*, como la “la diosa de la fertilidad”.

El concepto de Madre Tierra nos muestra la tendencia en nombrar a las cosas de la naturaleza con una visión antropocéntrica. Por ejemplo, uno de los atributos de la mujer son los aretes, en el *kaba nínthi*, pirul hembra, las semillas son comparadas con aretes por la semejanza y ser un objeto usado por mujeres. De la misma forma los cerros pueden vestir

las prendas al igual que los humanos, se dice que los cerros se ponen una banda en la cabeza cuando llueve o se niebla y una nube se posa en la cima, se expresa que se está poniendo el mecate en la cabeza.

La concepción antropocéntrica del espacio es una cuestión muy particular en cada grupo originario. Dentro de los antecedentes de la noción del cuerpo con los éza'r están los trabajos del lingüista Alonso Guerrero Galván (2020; 2021), donde menciona que al igual que otros grupos los éza'r utilizan conceptos de partes del cuerpo humano para nombrar o describir el espacio.

Igualmente Manuel Martínez (2015a, p. 37) en su monografía ofrece un cuadro sistematizado donde se manifiesta la visión antropocéntrica en el entorno dentro de los éza'r, ya sean conceptos propios de la naturaleza o de la creación humana, lo titula el cuadro “Léxico lengua úza', relación del cuerpo humano y su entorno”.

Guerrero Galván (2021) comenta que con los éza'r las etapas de la vida en el ser humano tienen una relación con la maduración de las plantas u otras especies de la naturaleza, por ejemplo se usan los términos “*Rik'u*, tierno, *Zigá*, flojo, *Sibé*, Tieso o correoso” para nombrar las distintas etapas del hombre y la mujer y para los ciclos de algunas cosas o seres.

Enseguida se muestra una lista de los conceptos del cuerpo humano que se recabaron en el trabajo de campo, principalmente por la ayuda de don Regino, que también refieren partes de plantas, animales y otras cosas propias del medio ambiente, que habla de una concepción antropocéntrica en la forma de ver el espacio y los seres de la naturaleza.

Antropocentrismo en la forma de ver el espacio y la materia		
Úza'-3ª persona del singular-	Español	Relación del cuerpo humano con las partes de otros entes de la naturaleza
<i>Kásimo</i>	Cabeza	Centro o corazón de maguey seco
<i>Urí</i>	Boca	Entrada de una cueva
<i>Urángwí'</i>	Ojos	Un brote o ojo de agua
<i>Uráp'á</i>	Frente	La parte de frente de una cascada, cerro, casa
<i>Kutún</i>	Cuello	La parte larga de un acocote -instrumento para extraer aguamiel-
<i>Risé</i>	Piel	La cáscara de una fruta
<i>Sángwé</i>	Hombros	Cuando en un árbol tiene ramas en forma de cruz, la parte diagonal se dice que son sus hombros
<i>Egú</i>	Pie	La base de un cerro
<i>Sise'</i>	Brazos	Ramas de un árbol
<i>Úwa</i>	Panza	Centro del cerro
<i>Nití'</i>	Cola	La parte final de una tormenta o de un aire
<i>Úzih'</i>	Espalda, lomo	La parte trasera de un cerro
<i>Rim'ó</i>	Uñas	Corteza de mezquite, espinas de las pencas de maguey
<i>Kimbá</i>	Alma	El cerro, el aire, el fuego, el agua, el Sol y la Luna contienen un alma
<i>Kúri</i>	Corazón	Centro o corazón de maguey verde. La parte central de un lugar o cosa.
<i>Urá</i>	Cara	La parte más alta del cerro, cuesta arriba. Al quebrar un maguey se busca la cara
<i>Máne'r</i>	Venas	Los cauces de manantial. Los vientos pequeños y largos se dice que son las venas del viento
<i>Kánthe</i>	Pelo	Los hilos que crecen bajo la hoja de la mazorca de maíz
<i>Nít'eh</i>	Omblico	El centro de alguna cosa

Cuadro 23. Antropocentrismo en la forma de ver el espacio y la materia. Fuentes: (Ramírez, 2022a, p. 39-47; Martínez López, 2015a, p. 37).

Nínthi-Íru. Género

En los mitos creadores de los pueblos originarios siempre aparece una energía divina total que a su vez se divide en forma dual, Sahagún menciona a Omecihuatl y Ometecuhtli como un par de energías que representan la división genérica (1938, p. 113 Libro X, tomo III); y el mismo autor también expresó otras deidades duales Mixcoatl y Coatlicue (1938, p. 190, Libro I, tomo I). Y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice que éstas eran Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl (Anónimo, 2015, p. 23)

En la cultura éza'r existen dos conceptos que nos pueden hablar de una coincidencia con las parejas duales en el pensamiento mesoamericano. En la cosmovisión éza'r persiste esta

tendencia a formar ideas religiosas dicotómicas, principalmente divididas por género. En el caso éza'r, de forma literal la lengua úza' llama al Sol *um'á iru*, astro macho y *um'á nínthi*, astro hembra, para la Luna, ésta última se relaciona con la virgen y el primero con Jesucristo.

Se piensa que *Katsú* -Jesús- y *Nárats'u* -virgen- son energías divinas de la antigua cultura éza'r, es muy probable que ese mote se haya utilizado desde la época prehispánica pues son conceptos propios de la lengua úza', por la ausencia de otros santos que no sean un préstamo del español al idioma materno, se interpreta que desde ese entonces así se les nombraba y eran de las potencias sagradas más importantes, en la actualidad en la vida cotidiana siguen teniendo gran relevancia aunque ahora representadas en los santos católicos.

Aunque puede ser que entre estas dos potencias divinas exista un posible parentesco, por ser Jesús hijo de la virgen, en este caso se piensa que la pareja también tienen una función complementaria. El profesor José René Ramírez, que traduce a *Katsú*, Jesucristo, como “el principio esperado” y *Nárats'u*, concepto empleado para las distintas vírgenes, como “la diosa de la fertilidad”, como se ha explicado la partícula *ná* se relaciona con la raíz del número uno, la madre y las vírgenes.

Desde esta visión son evidentes las dos fuerzas, la energía femenina y la energía masculina que forman parte de un todo y que de su unión resulta la vida de toda la Tierra. Como se ha expuesto más atrás, existe una potencia que engloba las dos naturalezas, *Nábi' Um'á*, concepto que sintetiza a ambos astros, por tanto lo femenino y masculino conforman un Dios Total.

La división genérica del *Nábi' Um'á* es con el *um'á iru*, astro macho o el Sol, y con la *um'á nínthi*, astro hembra o la Luna. La tradición mesoamericana menciona que el primero pertenece a lo masculino y la segunda a lo femenino. También en el caso éza'r el Sol indica

el plano divino, simboliza la parte de Arriba del Universo, significa el día, la vida. La Luna representa el plano del Abajo que representa la noche, la muerte y el inframundo.

Manuel Martínez comenta que la distinción sexual con los *éza'r* es una tendencia que se observa además de los astros más importantes, en los animales y las plantas. Los términos *íru*, macho y *nínthi*, hembra, son recurrentemente usados como sustantivo compuesto, dando la cualidad femenina o la masculina a objetos de muy distinta naturaleza,

el género de los animales se determina con los adjetivos *írú*, “hombre” y *nínthi* “hembra”; en las personas y en los granos es *írú* “hombre” y *mání* “mujer”. El género de los astros se determina igual que en el caso de los animales, un ejemplo es el sol; mientras que al sol lo reconocen como persona “hombre”, a la luna la consideran como animal “hembra”. (2015a, p. 34, cursivas en el original).

El género en las plantas es muy importante, regularmente la que tiene las semillas es la mujer porque es la que da vida, es indicativo que es mujer, pues es un objeto que sólo ellas portan, entonces se especifica que es una planta *nínthi*, hembra, y si no tiene semillas es porque es macho y se le nombra *íru*.

Los elementos también se distinguen por el sexo, aunque cambia en algunos la forma de referirse, en unos se dice *mání*, mujer, en lugar de *nínthi*, hembra, en lo masculino es *íru*, macho o hombre, en este último caso en la lengua no cambia; contrariamente a la lluvia y al aire femenino se le dice *mání* y no *nínthi*, pudiéndose interpretar que estos elementos tienen una naturaleza más ligada a los humanos. El concepto de *mání* también puede significar señora por lo que parece ser que el término es una forma de respeto o reverencia a dichos elementos.

Macho es una forma de decir valeroso y fuerte, pues valiente en *úza'* es *uri íru* que se significa literalmente persona masculina o macha, por lo que no sólo es una división genérica, es una construcción cultural en relación al género masculino, el hombre necesita o

tiene ciertas habilidades y las mujeres otras, en este caso se piensa que el concepto *uri íru* está asociado a la actitud que tiene que tener un *éza'r* ante la guerra o los trabajos que requieren fuerza.

Al nombrar los cuatro elementos se les puede adjuntar el concepto *nábi'*, sagrado, por ejemplo al elemental Aire se dice *Nábi' Kúnhe*, lo mismo pasa cuando se mencionan otras fuerzas de la naturaleza como el Fuego, *Nábi' Mapa*; el Agua, *Nábi' Kúri*; la Tierra, *Nábi' Úja*. La utilización del término *nábi'* con los elementos indica una concepción sagrada entre los *éza'r*, principalmente cuando se habla de los astros, los elementales u otro objeto de la naturaleza.

Cuando la lluvia, *ewés*, lluvia, es una *kúri íru*, lluvia macho, se distingue por los truenos, los rayos, los relámpagos y los “retumbidos”, regularmente en tempestades y aguaceros que se dan durante los meses de mayo a agosto. La lluvia mujer es *kúri máni'*, por la baja intensidad también se le dice *kúri úk'on*, llovizna o lluvia leve, ésta se da sin relámpagos ni truenos y regularmente ocurren principalmente durante los meses de noviembre a marzo.

El elemental fuego también tiene distinción sexual, aunque se dice en *úza' Nábi' Um'á*, sagrado-Sol/Luna, o *Um'á Mapa*, Sol/Luna-fuego, don Regino Mata dice que el fuego lo poseen los dos astros, “el Sol es fuego y la Luna es fuego”, aunque la luz de la Luna es más tenue, ése es el fuego femenino, y el del Sol al ser más fuerte tiene características masculinas.

Al elemento viento se le dice *Nábi' Kúnhe*, y también puede tener las dos naturalezas, y al igual que la lluvia está más apegado a la naturaleza humana, por ejemplo *kúnhe íru* es cuando los remolinos están grandes hasta “que llegan hasta el cielo”, aunque pueden aparecer en cualquier etapa del año, por lo regular ocurren entre los meses de octubre a marzo; por su parte la *kúnhe máni'*, viento mujer, se dice así cuando hay remolinos pequeños.

Aunque algunos mencionan que el viento es macho, por las características que tiene como esparcidor de semillas, al respecto don Regino comenta “el viento hace parir animales”, dice que como ejemplo están las gallinas, que se suele interpretar que el viento las engendró cuando no había un gallo que lo hiciera, pero según él puede ocurrir que engendre a otros animales.

La tierra la representa el color verde, en su esplendor tiene esta tonalidad, dice el médico tradicional “cuando la tierra da sus frutos se dice que está frondosa con el espíritu de mujer”, durante la temporada de lluvias prevalecen rasgos femeninos, como la fertilidad, el alimento que da la naturaleza, aunque su regular designación es como *Náná Úja*, Madre Tierra, no se escapa de que tenga una diferenciación sexual, comenta don Regino que el *Nábi' Úbo'* es una palabra de naturaleza masculina.

Ritualidad Cotidiana

Una mención especial para la ritualidad del *éza'r* en el área natural son las mujeres vendedoras que cuando salen de su casa y/o llegan al sitio de recolecta por lo regular no empiezan si no se persignan o no han hecho un rezo o una oración, después de eso, el trabajo se facilita, la súplica ayuda bastante a encontrar los insumos que se necesitan para la venta que se hará los días posteriores.

Esta es una actividad cotidiana que lamentablemente por la propiedad privada de los predios donde acuden a recolectar poco a poco se acorta el espacio donde realizar la maniobra, aunque los sitios donde asisten evidencian el territorio que ocupan los *éza'r* de Ranzo *Úza'*, aunque estén fuera de los límites políticos de la localidad en la vida cotidiana los *éza'r* cada día se relacionan con los montes y cerros de las localidades vecinas.

También aún es posible que alguien se enferme por el contacto con alguna entidad anímica en alguna zona de la naturaleza y a veces la curación tiene que ser hasta el mismo lugar del

acontecimiento traumático, aunque como comenta González Arenas (2022) ya no es frecuente, todavía puede darse el caso de ir al lugar para la sanación de estos males, por tanto la ritualidad que implica la curación dentro de los sitios de la naturaleza forma parte sustancial del paisaje ritual y de la territorialidad simbólica de la cultura éza'r.

Fuera de la actividad recolectora la ritualidad de los éza'r en los lugares de la naturaleza no es algo cotidiano, en algunos casos la relación sagrada se expresa en los mitos aparicionistas, en algunas expresiones de la salud-enfermedad, o bien en los recorridos con motivos religioso a los sitios de la naturaleza, que resultan también ser escasos en el ciclo festivo, sólo se aprecia en la procesión al ejido con la imagen de San Isidro Labrador y en la peregrinación para visitar la Virgen de Soriano, donde el camino se incrusta en la Sierra Gorda.

Las Pinturas Rupestres

Cuando se habla de los sitios sagrados de los éza'r en la naturaleza es inevitable nombrar las áreas donde hay pinturas rupestres, principalmente de la Sierra Gorda, estos cerros son ahora sacralizados por la relación histórica de la cultura, pues se le atribuye el hogar de las viejas culturas chichimecas y con ello automáticamente se les asigna como un símbolo inequívoco de los éza'r.

El estado de Guanajuato ha incluido a Arroyo Seco, ubicado en el municipio de Victoria, como unas de las cinco zonas arqueológicas abiertas al público, y en general la cultura éza'r es nombrada por los guías de turistas como la que ocupó el sitio, incluso algunos elementos pictóricos como animales son nombrados en la lengua úza'. Lo que habla de una apropiación del estado por parte de algunos elementos rituales y culturales de los éza'r, como la lengua, la vestimenta, la gastronomía que ayudan a sustentar el discurso de un antepasado glorioso y digno de ser observado.

Conjuntamente son diversas las fotos de eventos donde distintas instituciones gubernamentales, principalmente de turismo, o en festivales de muy distintas latitudes, invitan a danzas y grupos de música de los éza'r, incluso los carteles del evento son con fotografías de personas éza'r vestidos tradicionalmente o haciendo alguna actividad ritual, los eventos son realizados por lo regular en la zonas arqueológicas, en las plazas o en los lugares de la naturaleza que son emblemáticos de la región que visitan.

El chichimeca mítico reaparece en estas ceremonias, pues el éza'r regularmente se presenta con la indumentaria de pieles de animales de la región, con armas como flechas, lanzas, arcos, escudos adornadas con símbolos de las culturas chichimecas, como peyotes, cráneos de animales, caras pintadas. La danza y la música realizada por los mismos éza'r muchas veces acompaña a estos actos cívicos donde se integran a la ritualidad éza'r como parte del evento.

El éza'r con su sahumador, como acostumbra, no para de limpiar el lugar, el humo de la goma de copal es muy importante para que no sólo se haga el trabajo de limpieza en el sitio, sino para algunos espectadores al oler la resina, fragancia para algunos pocas veces experimentada, lo que de alguna forma provoca un acercamiento sensorial con la cultura y un sentimiento místico, que es provocado por oler y limpiarse con el sahumero que realizan los éza'r.

Cuevas

Como se ha dicho, no existen cuevas dentro de la localidad, sin embargo se habla mucho de ellas. La Sierra Gorda es depositaria de un sinnúmero de cuevas en los cerros que comprenden la región. En algunas cimas se encuentran cuevas con pinturas rupestres, existen varias que aún no son custodiadas y que los éza'r saben de su existencia y acuden, algunas veces se van con su atuendo y demás parafernalia para hacer algunos ritos y de paso sacarse

fotografías con su atavío y la actividad ritual.

Según los cronistas y la historia oral éza'r, las cuevas se narran como hogar de los antiguos grupos chichimecas del norte de México y con los éza'r se mantiene la constante. Se tiene que hacer referencia de la mítica cueva de Chicomoztoc, (Kirchhoff, 1976), uno de los lugares sagrados más importantes para la gran mayoría de los pueblos originarios del centro y norte de México, representación o símbolo que algunos éza'r también lo sustentan como el mito de origen.

De la misma forma se menciona que las cuevas como hogar del *Man'í Pahá*, particularmente en las historias de “El diablo en la cueva” (Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2006, p. 46) y “La cueva del cerro prieto” (Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2006, p.14). Otra de las cuevas míticas está en el Cerro del Águila donde se cuenta escondieron a los dioses (Instituto Nacional Indigenista, 2000, p. 54-55).

Lugares de Agua

Dentro de los sitios que contienen agua están los *kúri urángwi'*, manantiales o ojos de agua; el *sinhá* o arroyo; los pozos o *úbo' es'en*; las presas o *juagé*. Según la tradición oral estas zonas han sido vitales para la subsistencia del grupo cultural en la zona. Estos lugares guardan especial cuidado para los éza'r, ya que ahí habita el Chan o espíritu del agua y otros seres, los cuales regulan la conducta de los éza'r en estos sitios.

Los *kúri urángwi'*, los manantiales o ojos de agua, cercanos a Rancho Úza' o que el éza'r habla como fundamentales para asentarse en la localidad, son dos principalmente, “El chorrillo” que se encuentra hacia San Luis de la Paz, casi al llegar a la Alameda; el otro manantial se encuentra en el Cerro del Águila.

El llamado por todos los ludovicenses “El chorrillo” es otro sitio con una gran historia, se encuentra muy cerca de la Alameda de San Luis de la Paz. El lugar actualmente se

encuentra con acceso restringido para hacer uso del agua, por lo que ha dejado de ser importante en la vida diaria del éza'r, sin embargo todos indican que fue un sitio indispensable para la sobrevivencia, de hecho se dice que los éza'r son los que lo descubrieron.

El manantial en el Cerro del Águila que según la historia oral los éza'r acudían ahí para beber agua, la historia que se escucha es que un águila se apareció a un éza'r y el ave le enseñó el manantial, este acontecimiento fue la señal para crear el asentamiento de Rancho Úza' y San Luis de la Paz (Driver, 1963, p. 207-209; Lastra, 2018, p. 46-47). Retomamos esta historia con detalle más adelante.

El Arroyo Seco, como le llama la mayoría, en los tiempos de lluvia es alimentado por el Cerro del Águila y que recorre la comunidad dividiendo a Misión de Arriba del monte, ahí algunas familias que habitan cerca del afluente, como la de Trinidad García, aún van a abastecerse del líquido por esta temporada. Décadas atrás se cuenta que el arroyo y el ojo de agua, llamado “El chorrillo”, eran las fuentes de agua más cercanas.

Otro fuente de agua dentro de la localidad son los tres pozos. Un pozo está cerca del arroyo. El otro se encuentra en la calle Lázaro Cárdenas, también conocida como la calle principal. Ambos pozos se encuentran cercados con alambre y con una habitación construida con concreto. En los últimos meses del 2023 se construyó un pozo en donde participó parte de la comunidad como trabajadores, la finalidad de este pozo es alimentar a los asentamientos humanos y los sembradíos del ejido de Misión de Chichimecas que colindan con la localidad de La Ciénega.

Los pozos del ejido de Rancho Úza' son: Uno llamado “La Noria” que aprovecha el grupo 1; el de “Maravillas” que sirve para el grupo 2; y el de “Riego del Goteo” que ayuda a los del grupo 3. Estos pozos alimentan a los terrenos ejidales que se encuentra en cada zona.

Cuando se intenta cavar un pozo, se tiene que tener una buena relación con el elemento agua, no debe de haber enojos porque si no se puede “esconder el chorro de agua”, Manuel

Martínez cuenta que una vez que se buscaba hacer un pozo, dos personas se unieron para hacer uno, como se haría en el terreno de uno, el otro se enoja, al final de cuentas cuando se intentó hacer el pozo, el chorro de agua ya se había ido del lugar por culpa de la pelea que se suscitó.

Otros lugares a considerar son las presas, principalmente dos, la Presa Juárez y la Presa de Vaqueros. La primera está ubicada en el territorio de la localidad, muy cerca del ejido y del nuevo asentamiento éza'r llamado Plan Juárez.

La otra es la mítica Presa de Vaqueros en la localidad de Paso de Vaqueros, San Luis de la Paz, antiguamente a este espacio se le llamaba, *Juagé Nande'* que se traduce como laguna grande, se dice que es un lugar histórico para el grupo cultural éza'r, porque desde antes de la llegada de los europeos los éza'r ya habitaban la zona, principalmente los alrededores de este manto acuífero.

En el actual “El parador turístico los abuelos” en Paso de Vaqueros, cerca de este lugar se ha fomentado como parte de la cultura, de hecho una mujer éza'r, Carmen Hernández, cocinera tradicional y danzante, ofrece la comida típica éza'r, como caldo de rata o mole de xoconostle, además se hacen algunas actividades rituales en partes emblemáticas de este espacio natural, alguna vez hogar de los éza'r.

Entidades Anímicas

Todo lo que existe en la naturaleza está dotado de alma, es un aspecto muy importante para las cosmovisiones de los pueblos originarios del ahora América. El alma en estos casos no es una visión dualista de Europa occidental, ni del catolicismo, donde sólo el ser humano tiene alma. Para los grupos mesoamericanos todos los seres poseen almas incluso existen almas humanas o no humanas que buscan poseer a un cuerpo humano.

La visión animista de la naturaleza fue contada por algunos cronistas, Jacinto De la Serna [1636], en su historia menciona que los grupos del centro de México consideraban que los seres de la naturaleza, los elementos, animales, plantas, y la naturaleza misma poseían un alma, escribía “los hombres se transmutaron en animales, en Sol, Luna, y estrellas, atribuyéndoles almas racionales, y lo mismo á las piedras, y á los elementos, como si las tubieran: y assi las invocan, y hablan con tales cosas, como si hablaran con hombres” (De la Serna, 2003, p. 107).

En el catolicismo el ser humano solamente posee un alma, aunque los éza'r comparten esta visión dualista del catolicismo, en las cosmovisiones de algunos pueblos mesoamericanos el humano podría tener más de una entidad anímica, el número depende de la cultura. Si bien esta religión ha ganado terreno, Manuel Martínez (2015a) comenta que perdura sobre toda influencia católica, la visión sagrada de la naturaleza entre los éza'r:

El pensamiento religioso que los misioneros inculcaron a los ancestros éza'r, se sigue transmitiendo a las nuevas generaciones, y son ideas muy arraigadas en la comunidad. Sin embargo, mucho más antiguas, y también heredadas por los ancestros éza'r, son las creencias en los dioses naturales como el sol, la luna, la lluvia, el aire y la tierra; y es hermoso escuchar cómo la gente invoca con absoluto respeto los elementos naturales (2015a, p. 36).

Con los éza'r el *kimba'*, espíritu o alma, puede viajar, dejar el cuerpo y volver. Asimismo algunas entidades anímicas, retomando el concepto de López Austin, se apoderan de los cuerpos humanos ocasionando enfermedades, “cada ser, más allá de la clase, es un individuo con pasado propio. Y más que un individuo, es un cambiante microcosmos sumergido en el devenir. Todo se encuentra en el complejo de sus entidades anímicas. Su interioridad invisible es un verdadero mosaico de esencias” (1994, p. 35). Todo lo que existe está dotado de energías divinas, almas o entidades anímicas, y por supuesto que existían formas de comunicarse con ellas.

Los grupos mesoamericanos en su lectura al entorno y ciclos de la naturaleza lograron formar un lenguaje que aún perdura. En la naturaleza existen diferentes entidades según cada cosmovisión, en el caso de los éza'r de la Misión se puede decir que los elementos de la naturaleza, al igual que las personas, tienen su *kimba'*, es decir su espíritu o alma. La descripción de las diferentes entidades anímicas es uno de los aspectos más recurrentes en los estudios sobre los grupos originarios, cada cultura tiene sus propias expresiones, la cosmovisión de cada pueblo construye los seres con los que interactúa y los dota de distintas naturalezas.

Algunos como el *Kimá'* o Chan pueden ser de naturaleza buena, sin embargo las entidades anímicas para la gran mayoría son seres desconocidos, misteriosos, que las personas ahora condenan todo lo que se relacione con ellas como fechoría del *Man'í Pahá*, la cosa mala, el diablo, donde lo católico interviene en la reelaboración simbólica.

En el estudio del susto/espanto de González Arenas se describen varias entidades anímicas nombradas por los interlocutores, en los relatos sobre ellas se encuentran “muchas contradicciones, incongruencias y ambigüedades” (2022, p. 5), en este trabajo se muestran los más referidos indicando los inconvenientes o el contexto. Enseguida se describen algunos seres dotados de espíritu que han mencionado los interlocutores, los elementos, los dueños del lugar, los malos aires y algunas muy distintas entidades anímicas.

El *Kimá'* o espíritu del agua, el *Kurí émbo* o corazón del cerro y el *Nábi' Kúnhe* o espíritu del aire, se pueden catalogar con lo que la antropología sociocultural ha nombrado dueños del lugar. Estos seres tienen relación respectivamente con el *Nábi' Kúri* –sagrada agua-, *Nábi' Úja* -sagrada tierra-, *Nábi' Kúnhe* -sagrado aire- y solo faltaría agregar el espíritu del *Nábi' Mapa* -sagrado fuego-, para mencionar el nombre de cuatro elementos que pueden tener muy distintas formas cuando se relacionan con los humanos y las humanas.

También existen diferentes entidades anímicas que puede tomar muy desiguales apariencias y que andan vagando por Ranzo *Úza'* y sus alrededores, además del *Man'í Pahá*, están los

sigá'r o duendes, la *Tanhin* o La Llorona, las *kangachi'r* o brujas, los *matu'r* o muertos y los *kúnhe pahá* los malos aires.

Kima' o Chan

Dentro de todos los espíritus de la naturaleza, el que más destaca es el *Kima'*, el Chan o Espíritu del agua, que “vive en los lugares con agua, como ríos, lagunas, arroyos, presas, pozos, norias, y otros donde hay agua” (González Arenas, 2022, p. 19). Le gusta habitar estos sitios y los que tienen lama son de su predilección, al residir en el agua se le considera el dueño de los lugares de agua.

El *Kima'* adopta “muchas formas, tanto animales como humanas, como las de una enorme serpiente con una gran cabeza, un hombre rico, un niño, una vaca, un toro, un becerro o un perro. Curanderos contactó con este espíritu en una experiencia visionaria y aprendió de él el arte de curar”⁸ (Driver, 1963, p. 185). También se encontró que puede ser un hombre vestido de manta o de charro y otras veces uno vestido de traje.

Una de las cualidades del *Kima'* más referidas por los interlocutores e investigadores, es que el Chan te puede otorgar el don para curar enfermedades, el *kaho'* del que habla don Regino con Alonso Guerrero Galván (2016). Los Driver describen una aparición de esta entidad narrada por Clemencia Mata y Jorge Mata.

Lo siguiente es un relato generalizado de cómo un futuro curandero adquiere conocimientos de curación por contacto directo con un espíritu chan. Un hombre suele tener unos 30 años cuando emprende por primera vez una búsqueda espiritual. Una vez que ha adquirido suficientes poderes sobrenaturales y conocimientos curativos para ejercer con éxito como curandero, repite la búsqueda una vez al año. Va a cierto manantial en una montaña que los curanderos más viejos conocen como la

⁸ La traducción es del autor.

morada de un espíritu. Se sienta con las piernas cruzadas frente al manantial. De repente aparece una serpiente enorme que no es una serpiente ordinaria sino una chan. Se enrosca alrededor del cuerpo del hombre y comienza a lamerlo con su lengua. Después de haber lamido todo su cuerpo, desaparece. El hombre no se desmaya ni entra en trance, sino que permanece sentado mientras la serpiente lo lame por todas partes. Luego va y recoge flores, y con estas hermosas flores puede curar cualquier enfermedad frotando las flores sobre el cuerpo del paciente.

En otra ocasión nos contaron que el chan se aparece como persona e invita al futuro curandero a su cueva. Las aguas del manantial parten y el curandero entra en un gran salón lleno de macetas que contienen muchas hierbas. El chan le dice al curandero qué hierbas pueden curar las diversas dolencias. Hay tantas hierbas que esto lleva unas tres horas. En otra ocasión nos dijeron que un joven curandero aprende algo del arte curativo de uno mayor. Antiguamente el chan decía a los curanderos que no cobraran mucho por sus servicios, tal vez 5 o 10 centavos. Ahora los curanderos cobran tanto que los familiares de un paciente pueden tener que vender un animal, como un burro, para reunir el dinero necesario para pagar la cura⁹ (1963, p.186).

Otra de las características es el derroche de los elementos naturales y de los creados por el hombre. En tanto hay conocimiento, como abundancia material, variadas plantas, dinero, oro, en sí la riqueza es una de las cualidades de este entidad entonces “aquella víbora tiene monedas, de oro, nuevecitas acaban de sacar en el banco” (González Arenas, 2022, p. 132).

El color verde es una característica común en el *Kimá'*. Parece ser un ser que continuamente se transforma, principalmente en algún reptil de este tono, por lo regular en víboras, aunque hay quien ha dicho que puede ser un “lagartijo brillante”. La víbora se te enreda y/o chupa según la visión que puede darse por vía onírica.

Anteriormente el *Kimá'* era uno de los agentes más comunes en el padecimiento del espanto en la cultura éza'r, ya en la actualidad poco a poco pierde continuidad. La curación

⁹ La traducción es del autor.

también es algo particular, se necesitan espinas, recortes de revista y variedad de plantas para el sahumero, aunque regularmente no sobrevives a un encuentro que provoca un espanto fuerte, la gente dice que si continuas con vida es para que cures las enfermedades a las personas. Enseguida se muestra la historia que documentó González Arenas, donde el abuelo de una interlocutora tiene un encuentro con el *Kima'*:

A mi abuelito lo robó el Chan, ya le comenté, que él no sabía curar, era bien borracho, bien borracho, a la media noche venía por la montañita, ya ve que estaba el ojo de agua, donde está Cristo Rey estaba una cueva, allí se quedó...entonces allí se quedó dormido, que estaba llueve y llueve y pensó ya no voy a llegar a mi casa y como que de repente lo jaló, se le fue enredando una cosa bien brillante, era una víborota bien grandota, se le fue enredando en todo su cuerpo y que lo jaló, él dice que estaba bien lleno de agua, que lo metió hasta abajo esa cosa, la víbora se le enredó en todo su cuerpo, ese víbora estaba llena de luces, veladoras, velas, abajo del agua, esa víbora todo su cuerpo era de oro o de plata así bien brillante todo y que lo empezó a lamer todo su cuerpo y hasta lo borracho se le quitó y que le dijo tú vas a saber curar y hasta que eso si se lo advirtió, no vas a curar cosas malas, puras cosas buenas...que ya no supo ni qué decir, ahí me quedé desmayado, dice y ya después lo sacó de vuelta y lo dejó tirado...lo llevaron con un curandero y el curandero le dijo que él iba a saber curar, que era su misma enfermedad. [...] Y cuando se murió mi abuelito, verdad que por su pozo salió una cosa que salió volando, el Chan, tenía un pozo de agua...a las meras doce, hasta se iba a llevar a mi mamá, mi mamá nada más se agarró del mezquite, hasta se movió el cuarto, salió un remolino debajo de la tierra, zumbaba bien feo y salió del pozo de mi abuelito, pero ya luego el aire estaba bien altote, hasta se oía el agua cómo iba, ese era bueno, haz de cuenta que se moviera el agua, yo pienso que como se fueron todos en una cadenita, se los llevó, murió del más grande hasta el más chiquito...nomás faltan tres hermanos, pero a esos ya no se los va llevar, ya los dejó...pero cuando se fueron todos, fue cuando ya el Chan también se retiró, y salió pero nomás viera cómo iba, se fue para el cerro, ¿ahí vivirá?, a las meras doce del día (González Arenas, 2022, p. 133,134).

Todos estos relatos hacen del *Kima*' la entidad anímica más documentada, la memoria histórica sobre esta entidad permanece al igual que las formas de relacionarse con ella, el factor benéfico de este encuentro para el *éza*'r es un asunto que hace preguntarse si es un ente realmente malo.

Los Espíritus del Monte

Con todos los interlocutores persiste una idea de que en el monte habita “la cosa mala”. Como se ha dicho todo lo que incumbe a las entidades anímicas es una obra del *Man'í Pahá* o el diablo, sin embargo existen diferencias sustanciales entre las distintas entidades que se presentan en este lugar.

Otras entidades anímicas que fueron nombradas, aunque en menor medida y muchas ambigüedades, son el *Kurí émbo* o corazón del cerro y el *Nábi' Kúnhe* o el espíritu del aire. González Arenas menciona “otros “espíritus” menos relatados son Espíritu del viento; y todavía el menos contado Espíritu del cerro que vive en el monte” (2022, p. 19) y que es sin duda el *Kurí émbo* o corazón del cerro.

El *Kurí émbo* o corazón del cerro es una entidad anímica que se considera similar a los dueños del lugar, pues habita en los cerros, de hecho se puede decir que es la entidad anímica o alma de los cerros. El concepto en lengua *úza*' nos hace recordar a *Tepeyollotl*, la entidad sagrada de los cerros del mundo nahua, y que en ambas lenguas se puede traducir como corazón del cerro.

González Arenas comenta; “Sobre el Espíritu del cerro muchos dijeron no saber de él, pero que sí conocían el Espíritu del viento y el Chan. Y sin embargo, este espíritu poco mencionado o conocido y confundido entre la mayoría de los informantes nos ayudó a

reafirmar que los chichimecas jonaces relacionan los malos aires con los dueños del lugar” (2022, p. 136).

Los *Nábi’ Kúnhe* o espíritu del aire pueden vivir en algún lugar del cerro o del monte, aunque les gusta vagar por todo el territorio. González Arenas (2022, p. 130) documentó que si aparece una entidad anímica en un lugar donde hay agua es el *Kimá’*, si no hay agua es el *Nábi’ Kúnhe*, si emerge una en el cerro es el *Kurí émbo* o corazón del cerro.

El antecedente más lejano que habla de las entidades anímicas dentro de esta cultura es de los Driver durante la mitad del siglo pasado: “Hay varios tipos de seres espirituales. El primero es un espíritu del agua llamado chan en lengua no identificada y kímá en chichimeca. [...] Las segundas son las vampiras, kángá Tečur [...]. Un tercer espíritu llamado, màní pàxá [...]. Los cuartos son los enanos o gnomos de largas barbas, llamados tégédé”¹⁰ [...] (1963, p. 185). El primero es el *Kimá’* o Chan; en el segundo se refiere a las brujas quienes tal vez puedan tomar la apariencia de vampira; el tercero es el *Man’í Pahá* o el diablo; y el último alude a los *sigá’r* o duendes.

El observar estas entidades es algo que se pierde poco a poco, con la influencia del mundo moderno que cataloga a estos entes como superstición o ignorancia se ha dejado poco a poco la comunicación con estas entidades de los lugares de la naturaleza. Sin embargo los relatos sobre estos seres nos muestran parte de la cosmovisión y la relación con el medio. Enseguida se describen algunos entes con que el *éza’r* tiene contacto principalmente en el “monte”.

Los *sigá’r* o duendes son muy mencionados cuando se pregunta por las entidades anímicas con las que se relaciona el *éza’r*. Para denominar al duende se dice *sigá*, que significa la oreja de él, el apelativo quizá se deba por las largas orejas que tiene este ser fantástico, siendo esta parte del cuerpo un elemento metonímico que le da el nombre en lengua *úza’*.

¹⁰ La traducción es del autor.

Los cuartos son los enanos o gnomos de largas barbas, llamados tégédé (Ch); En el pasado eran tan numerosos como los coyotes, pero ahora son raros. Secuestraban a personas o familias enteras y las encerraban en una cueva en una montaña, cuya entrada era tan pequeña que sólo el enano podía atravesarla. El enano les dio carne cruda a los prisioneros encarcelados. A veces, los seres humanos del exterior rescataban a sus familiares o amigos atrapados, sacándolos. Entonces el enano ocuparía otra cueva. Los enanos nunca mataron gente¹¹ (Driver, 1963, p. 185-186).

El anterior relato se documentó hace varias décadas atrás. Sin embargo todavía en la actualidad es muy común escuchar historias donde se ligan a los duendes. Una de las constantes es que los duendes se roban las mujeres, pues algunos tiene intenciones sexuales con ellas. Otra historia que se escucha entre los niños es la que cuenta Daniela García Martínez, por ese entonces una niña de 10, que tituló “El duende del arroyo”:

Cuenta mi abuelo que hace mucho tiempo, un día un señor llamado Antonio pasó por el arroyo a las doce de la noche. Escuchaba que alguien iba atrás de él, pero volteaba y no veía a nadie. Entonces se dio cuenta de que quien lo perseguía era un duende. Don Antonio se espantó mucho y corrió. El duende le jaló los pies y lo tiró. El señor se levantó y siguió corriendo. Cuando llegó al panteón, ya no escuchó nada; el duende desapareció. Don Antonio llegó a su casa muy espantado. Nunca volvió a pasar por el arroyo a las doce de la noche (Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2006, p. 59).

También es importante señalar la historia de José García Mata (Plata, 2015, p. 97-98) donde un duende lo enseñó a danzar por medio de un sueño. Él fue el primer danzante de Misión de Chichimecas y es el capitán fundador de la primera danza en 1942, la “Danza Autóctona Chichimeca”, también conocida como la de los verdes o mayates. Él inauguró esta danza como parte de la manda que hizo al tener la revelación con los duendes.

¹¹ La traducción es del autor.

Las *Kangachi'r* o brujas son malas. Las “vampiras, kángá Tečur (Ch), que tienen luces en el estómago y vuelan de noche, chupando sangre de seres humanos de todas las edades, pero especialmente de bebés y niños, provocando así la muerte. Huelen a derivación europea”¹². (Driver, 1963, p. 185). Las *Kángá Tečur* o vampiras puede ser una variedad de bruja pues tienen la misma actividad, chupar niños. El relato de “Las brujas (2)” de Luis Marcos Chavero García comienza:

Dice mi abuelo que aquí en la Misión existen las brujas desde hace mucho tiempo. Me contó que un día cuando terminé de trabajar en el campo se fue a su casa, cuando llegó a la Noria vio que el establo que estaba al norte ahora estaba al oeste; no supo por qué, sólo se sintió descontrolado, pero siguió hacia el establo. Caminaba caminaba y no llegaba, volteó y se dio cuenta de que en vez de llegar a su casa estaba en la nopalera. Mi abuelo dice que lo perdió la bruja y también dice que las brujas se pueden atrapar con el tomo del rezo que se llama “La Magnífica” (Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2006, p. 56).

Los *matu'r* o los muertos pueden ser de distintas edades, se catalogan como ánimas en pena cuando son mayores, a los *matu'r* que se identifican como niños se les llama duendes o “mal obras” pues cuenta que seguramente son abortos enterrados en una nopalera. Aunque por lo regular se relacionan las almas viajantes de los muertos con los malos aires. González Arenas documenta la narración de una interlocutora sobre la relación con las “ánimas en pena” que originan una enfermedad denominada “Te agarró el muerto”:

Cuando le salen ronchas también le está avisando de que él quiere algo, no sé a lo mejor no lo conoce pero por medio de las ronchas que le salen se quiere comunicar con usted a que le ponga una veladora, y si usted hace eso lo deja en paz...esa es señal de que ellos quieren algo, pero como no nos pueden hablar, nos dan la señal con las ronchas o con los granos que nos salen o con los sueños, por eso dicen que muy claro debe tener uno, debe de poner mucha atención en los sueños de sus familiares que ya

¹² La traducción es del autor.

no están, qué es lo que le quieren decir, qué es lo que quieren, nosotros así somos (González Arenas, 2022, p. 139).

Es común la relación entre vivos y muertos, los *matu kímba'*, son los muertos buenos, es parte de la vida cotidiana el convivir con estos *matu* pues muchas intentan comunicarse para dar un mensaje o simplemente aparecen para cuidar a una persona. Mientras que los *matu pahá kímba'*, los muertos malos, quienes regularmente se relacionan con el fin de afectar a una persona ya sea introduciéndose en el cuerpo del *éza'r* o bien haciendo que pierda su alma por medio de un susto.

La *Tanhin* conocida en el mundo mestizo como La Llorona, según los interlocutores es un ser maligno que se asocia a la historia de una mujer que perdió a sus hijos y los busca, los gritos como quejidos son característicos de esta entidad. “La historia de la llorona” de Doña Lupita Ramírez indica como puede ser la relación con este ser:

Quando andaba arriando las vacas para el corral, de pronto escuché un lamento que me erizó todo el pelo. Era un grito desgarrador y tuve miedo. Entonces me oculté tras las piedras del corral y desde ahí la vi pasar. Era una mujer muy delgada, llevaba un vestido delgadito y largo, y se le veía una mirada perdida. Ella pasó entre la nopalera sin voltear a verme. Su caminar era muy suave y llevaba las manos extendidas hacia delante, como queriendo agarrar algo. Yo no podía ni respirar, estaba aterrorizada; temía que se fuera a regresar y me viera. Pero ella siguió gritando por entre los nopales y después sólo el silencio quedó. Los perros comenzaron a ladrar y a aullar desesperados, pero la Llorona ya se había marchado (Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2006, p. 43).

También se concuerda que La Llorona sale en tiempos de lluvia, aunque puede ser que aparezca en cualquier época del año. “Ésa sale en tiempos de lluvia es donde anda mucho esa...ese le sale a la persona que anda muy enamorada de un hombre o de una mujer, ese es al que se le aparece, le roba el cuerpo de la mujer o le roba el cuerpo del hombre” (González Arenas, 2017, p. 150-151; 2022, p.141)

Los *kúnhe'r pahá* o malos aires viven debajo de la tierra. Cualquier elemento, entidad, o dueño del lugar puede tomar la forma de un mal aire, se piensan que son mandatos del *Man'í Pahá*, el algo malo, asociado al diablo o la maldad.

Por la ambigüedad y contradicciones de los interlocutores al referir a la entidad anímica denominada “La malora”, González Arenas interpreta que ésta surge en “un momento desafortunado con los dueños del lugar o las ánimas en pena; estas entidades pueden tomar formas de malos aires y afectar al cuerpo, algunas veces con síntomas característicos de un espanto y otras veces del mal aire o de cuando te “agarra” la Malora o el muerto” (2022, p. 135).

También este autor documentó que “La malora” es “cuando pasan los aires malos, que de repente agarran, así que va un remolino y se le pega el remolino, se les pega el aire malo, el del remolino que pasan ahí ese es el aire malo dicen, esa es la Malora, o cuando [los niños] los lleva uno llenitos, que los sacan por ahí que se los lleva la Malora, y luego hasta se llenan hasta de granos” (González Arenas, 2022, p. 135). Siendo “La Malora” un mal diferenciado de los malos aires.

Todos los malos aires son de naturaleza fría, por tanto regularmente asociados al inframundo y al diablo del catolicismo por el daño que causan a las personas. Los vientos son entidades anímicas que andan vagando principalmente por el monte aunque también se presentan en los asentamientos humanos.

A continuación se muestra un cuadro con las distintas fuerzas que poseen entidades anímicas y conviven con los *éza'r*.

<i>Nábi'r ki kím̄ba'r. Energías sagradas y entidades anímicas</i>				
Tipo de nábi'	Nombre en úza'	Nombre en español	Naturaleza	Características
Elemental	<i>Nábi' Kúnhe</i>	Aire	Buena	Cualidades etéreas
Elemental	<i>Nábi' Mapa</i>	Fuego	Buena	Cualidades asociadas al fuego
Elemental	<i>Nábi' Úja</i>	Tierra	Buena	Cualidades asociadas a la tierra
Elemental	<i>Nábi' Kúri</i>	Agua	Buena	Cualidades asociadas al agua
Dueño del lugar	<i>Kim'a</i>	Espíritu del agua o Chan	Buena/mala	Habita en los lugares de agua, puede tomar distintas formas humanas y animales, principalmente reptiles, se asocia a la riqueza y con la adquisición del don o saber para curar enfermedades
Dueño del lugar	<i>Kuri émbo</i>	Espíritu del cerro	Buena/mala	Cualidades etéreas
Dueño del lugar	<i>Nábi' Kúnhe</i>	Espíritu del aire	Buena/mala	Cualidades etéreas
<i>Kím̄ba'</i> , entidad anímica	<i>Siga'r</i>	Duendes	Mala	Se describen como niños deformes, traviosos de naturaleza maligna
<i>Kím̄ba'</i> , entidad anímica	<i>Tanhin</i>	La Llorona	Mala	Es una mujer de cualidades etéreas que sale por tiempos de lluvia
<i>Kím̄ba'</i> , entidad anímica	<i>Man'í pahá</i>	Cosa mala	Mala	Se asocia al diablo católico, se relaciona con cuevas y vientos
<i>Kím̄ba'</i> , entidad anímica	<i>Kangachi'r</i>	Brujas	Malas	Son mujeres, regularmente ancianas, que se ven volando, les gusta chupar a los niños
<i>Kím̄ba'</i> , entidad anímica	<i>Matu'r</i>	Muertos	Buena/mala	Ánimas en pena. <i>Matu pahá kím̄ba'</i> , los malos y <i>Matu kím̄ba'</i> , los buenos
<i>Kúnhe</i> , aire	<i>Kúnhe pahá</i>	Malos aires	Mala	Muertos, Ánimas en pena, <i>Man'í pahá</i>
<i>Kúnhe</i> , aire		Malora	Mala	Son remolinos grandes y pequeños

Cuadro 24. *Nábi'r ki kím̄ba'r. Energías sagradas y entidades anímicas*

Émbo'r. Los Cerros

Enseguida se muestra el contexto etnográfico de los cerros de Ranzo Úza' o Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato. Son pocas las elevaciones dentro de la localidad, sin embargo caminar es una de las características de los éza'r y diariamente se visitan prácticamente todos los montículos de alrededor.

Uno acercamiento que se logra con el concepto de paisaje ritual es la inclusión de la parte cósmica, principalmente para entender las cuestiones del movimiento del tiempo-espacio, pudiendo integrar este aspecto como un todo coherente. En este caso como lo apuntan varios investigadores (Broda, 1991, 1996; Broda, Iwaniszewski y Montero, 2001; García, 2007; Fernández y Urquijo, 2020), en los grupos originarios los cerros o altepetl resultan ser trascendentales para la orientación de los rumbos porque son una extensión del cosmos.

De entre los cerros cercanos, aunque no conforman parte del territorio político de la localidad ni se tiene actividades rituales en alguno de ellos dentro del ciclo festivo, si son mencionados en mitos o en historias de la tradición oral, además de que indudablemente forman parte de la vida cotidiana por la relación con el paisaje y porque cada día las mujeres vendedoras acuden para efectuar alguna actividad recolectora, pues cada una tiene sus puntos donde recoger enseres. Igualmente se observa que para los éza'r como para los otros grupos originarios de México los cerros son referencias para el orden territorial en la cultura éza'r.

La concepción del espacio de los interlocutores se presentó en los cosmogramas del Úbo' Na'í éza'r (Ilustraciones 3 y 4), junto con los conceptos que ayudaron a abstraer un poco el espacio y el tiempo entre los éza'r. Donde el Úbo' Úja se encuentra en el centro, las direcciones extraterrenales el Úbo' Nindo, el supramundo y el Úbo' Nimbó, el inframundo. Los conceptos *nindo-úbo' nihi-nimbó*, arriba-centro-abajo, son referencias para la geografía física, las direcciones intraterrenales que fueron llamadas: *um'á ba er'e*, este; *um'á ba ipoho*, oeste; *nimbó*, norte; *nindo*, sur (Ilustraciones 3 y 4).

Es extraño que habiendo tantas distinciones genéricas en la cosmovisión éẓa'ṛ con distintos elementos de la naturaleza no se haga este recurso para los cerros. Para este trabajo se dividen los montículos que rodean a Ranzo Úẓa' entre “Los cerros de arriba” y “Los cerros de abajo”. El primero corresponde al recorrido que hace el Sol de la dirección este hasta el sur, donde sale el Sol hacia el ocaso pasando por el sur que como se ha dicho pertenece al rumbo llamado *níndo* -este y sur- entre los hablantes, zona que por extensión corresponde al *Níndo*, el supramundo.

La segunda clasificación corresponde a los rumbos norte-oeste, el Sol se oculta cuando pasa por esta zona, concierne desde el ocaso del Sol hasta antes del amanecer, en este momento pasa por la dirección llamada *nimbó* -oeste y norte- que por extensión se sitúa también dentro del *Nimbó* o inframundo.

Mapa de Misión de Chichimecas en relieve



Ilustración 9. Mapa de Misión de Chichimecas en relieve.

Émbo'r Níndo. Los Cerros de Arriba

En la zona del *níndo* se encuentra el Cerro del Águila, llamado en lengua *úza'* *Émbo Kúndah ére'r* el montículo más alto en el mundo biofísico, y es un símbolo para la cultura *éza'r*, pues el águila es el animal más representativo para el grupo, se observa en las pinturas de los danzantes, el bastón de mano de la autoridad tradicional y también fue el animal que guió al pueblo hasta este asentamiento ahora llamado Ranzo *Úza'*.

Otros cerros que hay en la parte del *níndo*, son: por la parte sur están el Quijay, el *Émbo nábi' Urós* o Cerro de la Santa Cruz, el *Émbo Karangano* o Cerro Karangano, el *Émbo Úmbo* o Cerro Prieto, todos cercanos al Cerro del Águila y ninguno pertenece a la localidad. Por este lado dentro del ejido de la localidad están el *Émbo Cótero* o Cerro Helicóptero y uno llamado *Émbo rínga*, Cerro Barranca.

El *Émbo Úmbo*, Cerro prieto, guarda algunas historias (Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2006, p. 14), como se ha dicho en el apartado que describe el *Nimbó* y el *Man'í Pahá*, existen diferentes historias donde se asocia a la cueva de este montículo con el hogar del diablo, la fortuna o riqueza que rodea es otra de las constantes en los interlocutores. Al menos en la tradición oral este cerro es parte importante del imaginario de los *éza'r* de Ranzo *Úza'*.

El *Émbo Karangano*, Cerro Karangano, está muy cerca del Cerro del Águila, adquirió su nombre porque fue el lugar de muerte de este héroe de la cultura *éza'r*. Si bien se encuentra alejado de los límites de la localidad, este topónimo relacionado con las culturas chichimecas nos indica la influencia de estos grupos en la región ludovicense.

Otros ubicados más al este y que conforman parte de la localidad son el *Émbo rínga*, Cerro Barranca, y *Émbo Cótero*, Cerro Helicóptero, que se encuentran a los límites del ejido y la

localidad de Ortega. *Émbo rínga*, como apunta David Plata (2015, p. 129-130), es un lugar referenciado por Guerrero Tarquín (*sf*, p. 56) como “Emboringá”, como uno de los lugares que frecuentaban los éza’r a mitad del siglo pasado.

Émbo Kúndah Ére’r. El Cerro del Águila

El cerro más importante para los éza’r es el *Émbo Kúndah ére’r*, Cerro del Águila, es conocido por algunos como *émbo nande’*, que quiere decir cerro grande, aunque no forma parte del territorio de la localidad si se encuentra muy cerca de sus límites, a una hora aproximadamente caminando de Rancho Úza’ rumbo al sureste del asentamiento de Misión de Chichimecas. Se ha vuelto el símbolo natural más importante, y quizá ya lo era para la cultura éza’r, pues en él se guardan historias y significados que explican el desarrollo como grupo cultural.

Existen distintas hipótesis respecto al nombre del Cerro del Águila. La razón más comentada es que el cerro tiene forma de águila con las alas extendidas, y que es observable cuando estás en la cima, en la cabeza del águila. Diferente probabilidad es la historia del águila donde ayuda a los éza’r a encontrar el manantial que se hallaba en este montículo (Driver, 1963, p. 207-209), gracias a este acontecimiento se decidió asentarse en la zona. Otra posibilidad podría ser que el Sol es representado en la metáfora del águila y se encuentra en la parte del *níndo*, arriba, en la geografía física y en el *Níndo*, Arriba, en el espacio cósmico, siguiendo el pensamiento mesoamericano quizá el cerro fungía de enlace entre las dos geografías.

Se tiene que considerar, como ya lo ha hecho David Plata (2015, p. 122-128), al Cerro del Águila como altepétl del asentamiento de Misión de Chichimecas y quizá de la cabecera municipal. Es clara la función del cerro como altepétl en Rancho Úza’, al menos en el aspecto biofísico este cerro hace el trabajo de proveer de agua al Arroyo Seco durante tiempo de lluvia, que es el único afluente en la localidad.

El altepetl en el mundo nahua regularmente habla del contexto político de una ciudad, por lo que permite suponer que este cerro era el símbolo de la población originaria del lugar quizá desde tiempos prehispánicos; y quizá era donde vivían los jefes *éza'r* o chichimecas.

Buscando vínculos del lugar con lo político, la historia oral dice que el Cerro del Águila fue un sitio donde se han refugiado líderes, guerreros, soldados durante las distintas épocas de guerra, en la época colonial, la Independencia, la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera, pues desde ahí se tiene una estratégica vista panorámica.

Conjuntamente en una visión del mundo donde se tienen a los cerros como indicadores de los rumbos de la tierra y el cosmos es evidente pensar a este cerro como la referencia espacial más importante. El cerro en este caso de acuerdo a la lógica espacio-tiempo en la cultura *éza'r* se encuentra en el rumbo *níndo* que corresponden a las direcciones espaciales sur y este, desde esta orientación espacial el Cerro del Águila por extensión se encuentra en el *Níndo*, el Arriba.

Según algunas culturas mesoamericanas el Sol ha sido asociado al águila, este animal puede representar una forma de referirse a *Nábi' Um'á*, o más precisamente a su parte masculina, el *um'á, íru*, el Sol, quien justamente vive en el *Níndo*, el Arriba. En este sentido se puede considerar al montículo como parte de la geografía cósmica o sagrada de los *éza'r*.

El líquido del arroyo es alimentado por esta elevación y va del *níndo*, arriba, hacia el *nimbó*, abajo, por extensión del *Níndo* al *Nimbó*. El *Kim'a*, el espíritu del agua, dice don Regino es el guardián del *Níndo*, el Arriba; en cambio en el *Nimbó* habita el *Nábi' Kúnhe*, el espíritu del aire, y es donde se encuentran los cerros con nombre de naturaleza oscura, femenina o del inframundo, según la cosmovisión y cosmogonía *éza'r*.

Personas oriundas de la Misión de Arriba cada año por la tarde del 11 de diciembre entregan una figura de águila elaborada de cucharilla para el chimal de la Virgen de

Guadalupe, hacen un recorrido y un encuentro donde se sahúma y se lleva a la estructura de la ofrenda del chimal para que se coloque en la cima, no es en otra parte sino en la parte de arriba, donde se interpreta que coincide donde se sitúa al animal con la lógica espacial éza'r, como el *um 'á íru*, el Sol está en el *Níndo*, el Arriba del cosmos.

Actualmente personas de la cabecera municipal hacen una procesión hacia la cruz blanca que se encuentra en la cima del Cerro de águila cargando una cruz de madera de unos dos metros y medio de altura, en el 2024 fueron unas cincuenta personas al recorrido hasta la capillita que se encuentra en la cima, se reza un rosario y se pide por las necesidades de los fieles, en esta ocasión llegó grupo Tribu a tocar alabanzas con sus conchas de armadillo en los últimos misterios del rosario.

Las procesiones comenzaron en 1979 ó 1980, con la señora Socorro Juárez en ese tiempo de unos 80 años, pasando el cargo desde hace 47 años a la pareja de Jesús Tovar Juárez y Guadalupe Ramírez Palacios, actualmente el encargado de la organización es el hijo de este matrimonio, Jesús Tovar Ramírez, quien toma la palabra constantemente para agradecer a los presentes hagan posible la continuidad de esta tradición.

Por su parte, el 3 de mayo los éza'r sólo llegan danzando a la cruz que se encuentra en la capilla de la Santa Cruz ubicada en Misión de Arriba, se piensa que en algún momento esta festividad la realizaban algunos grupos chichimecas de la región hacia el Cerro del Águila u otra elevación y que por alguna razón se discontinuó en las culturas originarias, no así en la memoria colectiva en el municipio donde persiste la ritualidad del lugar y el simbolismo como cerro sagrado.

Se vuelve fundamental retomar una historia de la tradición oral éza'r, particularmente la recopilada por Harold y Wilhemine Driver (1963), la historia llamada "*The Eagle finds water and choose sites for towns*/El Águila encuentra agua y elige sitios para pueblos" (p. 207-209), que se encuentra en el apartado "*Narratives/Narrativas*" (p. 205-223), un relato hecho por Clemencia y Jorge Mata en donde el águila aparece para señalar el ojo del agua

en el Cerro del Águila, los éza'r lo interpretan como señal para formar el asentamiento en Ranzo Úza'.

Una historia recopilada por Yolanda Lastra (2018, p. 46-47) parece ser una síntesis de la anterior y que también contaron Clemencia y Jorge Mata. A continuación se muestra el relato más antiguo y que dada la importancia simbólica del ave y del cerro en el imaginario éza'r, se muestra completo para que no se pierda detalle de la narración hecha por la pareja éza'r:

Les voy a contar una historia del águila cuando viajaba descubriendo manantiales de agua y eligiendo localidades para la fundación de pueblos. El águila descubriendo el agua para los indígenas.

En aquella época los indígenas carecían de agua. Bebían sólo agua de piscinas donde se acumulaba de la lluvia, agua de lluvia. Bebieron agua sucia. Cuando el águila llegó a este pueblo de San Luis de la Paz, se apareció un día al amanecer en un cerrito que hoy se llama el cerrito de las águilas. Una mañana que al amanecer apareció el águila en el cerro, uno de los indígenas vio el águila que estaba en el cerro, y se encontró con unos indígenas y les dijo que el águila se había detenido en aquel cerro. Entonces vieron que el águila estaba parada en el cerro. Estaban charlando sobre qué animal podría ser este y un hombre dijo. “Esto no es un cuervo, no es un buitre, no es un gavián, pero ¿quién sabe qué animal puede ser?”

Luego la siguieron, mirando en qué lugar había elegido detenerse el águila. Y fue en un lugar donde había mucho ganado. Entre el ganado había algunos terneros. Entonces, cuando el águila tuvo hambre, golpeó con sus alas a un ternero, lo derribó, lo descuartizó con sus garras y se lo comió. Tan pronto como terminó de comer, realmente tuvo sed, y nos dirigimos a donde ahora está el manantial de agua. Había una piedra grande y ancha, la rascó con sus garras y el agua brotó de debajo de esa roca. Cuando vio que había suficiente agua bebió hasta saciarse. Bebía muy bien.

Luego se fue, y uno de los indígenas que iba detrás del águila lo miraba. El águila se dirigió al lugar donde ahora se encuentra la iglesia parroquial y el ayuntamiento. Seguramente ahora él [el águila] les estaba informando que aquí estaría el

ayuntamiento, donde estaría el gobierno del municipio. Y se detuvo también en la iglesia parroquial, indicando que en ese lugar estaría la iglesia de una de las imágenes superiores.

Volvió otra vez al cerro donde había estado, y siempre [alguien] caminaba detrás de él para ver adónde iba. Y luego se fue a otro municipio. Y como nosotros sabemos hablar muchas lenguas, los otros indígenas también hacían lo mismo que los otros indígenas, y así viajaban. Llegó [el águila] a un pueblo, e hizo lo mismo que había hecho en San Luis de la Paz. Luego se dirigió inmediatamente a otro municipio. Llegó a algunos pueblos grandes que hoy se llaman estados. Así viajó.

La mayoría [de la gente] eran indígenas puros pero de diferentes lenguas. Pero siempre estas familias de indígenas tuvieron gran talento para reconocer a aquel animal, para poder viajar, vigilándolo, para ver dónde iba a haber un ayuntamiento y dónde había agua y dónde iba a estar la iglesia de algún sacerdote. Y así sucedió.

En el lugar donde se detuvo construyeron una iglesia, y en el lugar donde se detuvo construyeron un ayuntamiento en el pueblo para el alcalde. Asimismo, en un estado se detuvo donde iba a haber un edificio del capitolio estatal. Y así fue, viajó, hasta estar en todos los pueblos de la república y en todos los estados. Finalmente llegó a la capital de México; se detuvo en un lugar donde había un campo de carrizo y nopal con tunas. El águila se detuvo allí, y eso se sabe hasta el día de hoy. Decían también los indígenas que aquí estaría el pueblo más grande de todos los pueblos de la república. Y con el tiempo se enteraron que en México se empezaban a construir edificios gubernamentales. Además, donde hay un edificio de gobierno hay una iglesia y como vemos, cada ayuntamiento está cerca de una iglesia.

Y así, sucesivamente, hasta ahora vemos que [la Ciudad de México] ha avanzado mucho; es una ciudad muy grande. Muchas lenguas [pueblos] se encuentran [allí]; Se encuentran americanos, se encuentran diferentes indígenas, se encuentran negros. En México se encuentran franceses, italianos de diferentes nacionalidades.

Y eso es muy cierto porque nosotros mismos vemos que México [Ciudad] es muy grande y cada día avanza más. Están construyendo para las muchas familias que hay en México y ahí se ve de todo: mexicanos y extranjeros.

Ese manantial (de agua) de San Luis de la Paz se llama "ojo de agua", ese manantial sirve para regar hortalizas, huertas y diferentes frutas. Y como ese manantial, llamado "ojo de agua", está cerca del arroyo seguramente este último se filtra desde el manantial para que San Luis de la Paz tenga agua.

Nosotros éramos superiores en número entre los indígenas, pero como se dividieron hacia la región de Arnedo, unos se fueron allí a aquel pueblecito de Arnedo, que es pequeño, y otros fueron más lejos. Actualmente algunos han perdido su lengua, incluidos los de la misión de Arnedo, y somos los únicos que nos llamamos éza'r. Así se llaman los indígenas de este lugar de los chichimecas, y si no hubiera esta agua, y si no hubiera venido el águila, todavía nos faltaría agua.

Sufriríamos mucho más. Ahora cuando hay escasez de lluvias sufrimos, pero si faltara esta agua del manantial, sería aún peor. De ahí sacamos agua para nuestros animales, las familias lavan su ropa, y los éza'r y mestizos usan esta agua para todo.

En aquella época [temprana] bebíamos agua sucia, bebíamos agua de los estanques [de agua de lluvia] que había allí, bebíamos agua sucia. Pero gracias al águila que vino aquí y nos mostró dónde había agua había agua y fue parando en lugares donde debía haber pueblo e iglesia, [ahora tenemos provisión de agua buena]. Esas son cosas que Dios (el Jefe Superior) mandó hacer a aquella águila, para que supiéramos dónde estaría el ayuntamiento, y las iglesias de los santos, en varios pueblos grandes y en la ciudad de México.

Éramos muy ignorantes. Donde el agua se estancaba se creaba salitre. Allí empezamos a recoger buen salitre y lo probábamos y era amargo y daba buen sabor. Con el tiempo nos fuimos domesticando [civilizándonos] poco a poco. Llegó algún sacerdote; nos bautizaron desde la infancia; nos dieron sal para comer, y hasta el día de hoy nuestra comida se condimenta con sal. Si no hubiésemos sido bautizados seguramente éramos ignorantes, pero esa era la idea de aquellos hombres de la antigüedad. Pero la verdadera razón [por la que nos civilizamos] fue que teníamos suficiente conocimiento para seguir al águila.

El águila es el rey de todos los animales. Un animal feroz, el águila domina. Un animal salvaje, por tanto, el águila debe dominar. Y él es el rey de todos los animales.

Domina todo tipo de animales en el campo, incluso la víbora. De hecho él es el rey que está en nuestra bandera, en nuestra bandera. Lo mismo está grabado, en el dinero que circula aquí en México, matando a la víbora porque la víbora se alimenta de las cabras, de las ovejas, de los terneros, de todos esos animales. Y él es el rey, golpeando con sus alas, y tenía poder para derribar un animal, un animal salvaje, y dominarlo. ¿Cómo puede cualquier [otro] animal alcanzarlo? Tiene alas; es rápido para matar las fieras. El águila es la que domina a todos aquellos animales salvajes que se encuentran en la montaña y en el bosque.

Si hubiera sido así, si el águila no hubiera venido, aún sería tiempo de calamidad para nosotros. No habría agua. Esa fue la opinión de todos aquellos hombres de antaño, de nuestros abuelos y bisabuelos de las primeras familias que hubo en San Luis de la Paz. Si hubiera sucedido así, todavía seríamos ignorantes, pero estamos felices, contentos. Al menos no somos tan ignorantes como en aquella época.

También está aumentando el número de familias mestizas que hablan el idioma español. Si no hubiera sido así, todavía seríamos muy ignorantes y muchas familias todavía no podrían hablar ambos idiomas. Como puedes ver, no sabemos hablar muy bien. Es un fracaso para nosotros. Así con el tiempo van a aprender a hablar y a escribir y a leer, porque es muy necesario saber leer para saber lo que dice una letra para poder entender el pueblo mestizo¹³ (Driver, 1963, p. 207-209).

González Arenas (2023) ha comparado el águila con los éza'r y otros grupos, encontrando que puede interpretarse como ave mensajera, como tótem, como un posible parentesco, y como metáfora del Sol. Hasta ahora el vínculo con el ave resulta ser un enigma, sólo queda constancia que este animal en la actualidad es el más representativo para este grupo.

Este mito aparicionista del águila fundamenta al águila como divinidad de los éza'r, si se toma en cuenta que los santos han reemplazado las viejas divinidades, pues los “santos aparecidos se hacen santos patronos y retoman el papel tanto fundador como protector del territorio y del pueblo al que eligen, que antes desempeñaban, y aún desempeñan, los

¹³ La traducción es del autor.

ancestros y las deidades tutelares” (Barabas, 2003, p. 27). En este caso, se puede ver que no ha habido una reelaboración del águila con algún santo, desde esta historia de la tradición oral el águila es el fundador y protector del territorio, por tanto se sacraliza tanto el ave como el espacio de convivencia con esta divinidad.

Cuando se pregunta a alguien por esta elevación, regularmente surge una de las historias más incomprendidas y cada día más olvidada entre los habitantes, el relato “Escondidos nuestros dioses” (Instituto Nacional Indigenista, 2000, p. 54-55) de Cristóbal Ramírez que está registrado en el libro *Cuentos y Leyendas Chichimecas*, que aquí se presenta un fragmento:

Cuando llegaron las primeras noticias de que los hombres blancos, que eran españoles, se acercaban a estas tierras se organizaron muchas tribus de la nación Chichimeca y formaron un grupo de guerreros para enviarlos a unirse a otras para no permitir su llegada.

Corrió mucha sangre, tanto de indios como de españoles, ya que los españoles tenían el único interés de conquistar todo lo que poseíamos, fue mucha la resistencia que se hizo y al ver que querían destruir a nuestros ídolos, que eran lo más sagrado para nosotros, ya que ellos nos permitían comunicarnos con la Naturaleza para pedirle los buenos tiempos en abundancia de nuestro campo, que hubiera lluvias, tunas, garambullos, pitayas, y pastos para que no se escasearan los animales, ya que todo esto nos permitía vivir y seguir unidos.

Esto preocupó mucho a nuestra raza, se reunieron todos los Ancianos para acordar que se tenía que esconder los ídolos (Dioses) para que no fueran descubiertos por los españoles o por los frailes y los destruyeran.

El Consejo de Ancianos informó en una reunión muy grande de todo el peligro que venía y de lo que tenían que hacer. Se cuenta que escogió un cerro sagrado y al pie de él toda la gente día y noche trabajó para hacer un gran túnel y al fondo se formó un espacio como cueva y allí llevaron los ídolos sagrados para protegerlos y que nadie decía de revelar el secreto que allí se escondía.

Cuando se iba a tapar el túnel el más Anciano del Gran Consejo no quiso dejar solos a los Dioses y pidió que lo dejaran ahí para que los Dioses no se quedaran solos, que lo taparan juntamente y que no se afligiera nadie, ya que sólo se le recordará en la memoria (Instituto Nacional Indigenista 2000, p. 54-55).

La continua adscripción del éza'r como águila, puede ser una representación que ha permanecido o que se ha incorporado al imaginario de la cultura, en la actualidad se ha arraigado un fuerte sentido de pertenencia a este animal y desde luego al montículo gracias a la convivencia cotidiana, por lo menos la relación éza'r-Cerro del Águila tiene algunos siglos.

La sacralidad del Cerro del Águila es evidente con el recorrido con la cruz que hacen cada 3 de mayo los habitantes de San Luis de la Paz. Este día en México la subida a los cerros es una actividad ritual importante. En este caso el Cerro del Águila es el escenario del día de la Santa Cruz donde decenas de ludovicenses suben a la cima para realizar una pequeña ceremonia, todo gira en torno al montículo y a la petición de lluvias.

Mapa de los cerros del *níndo*, arriba

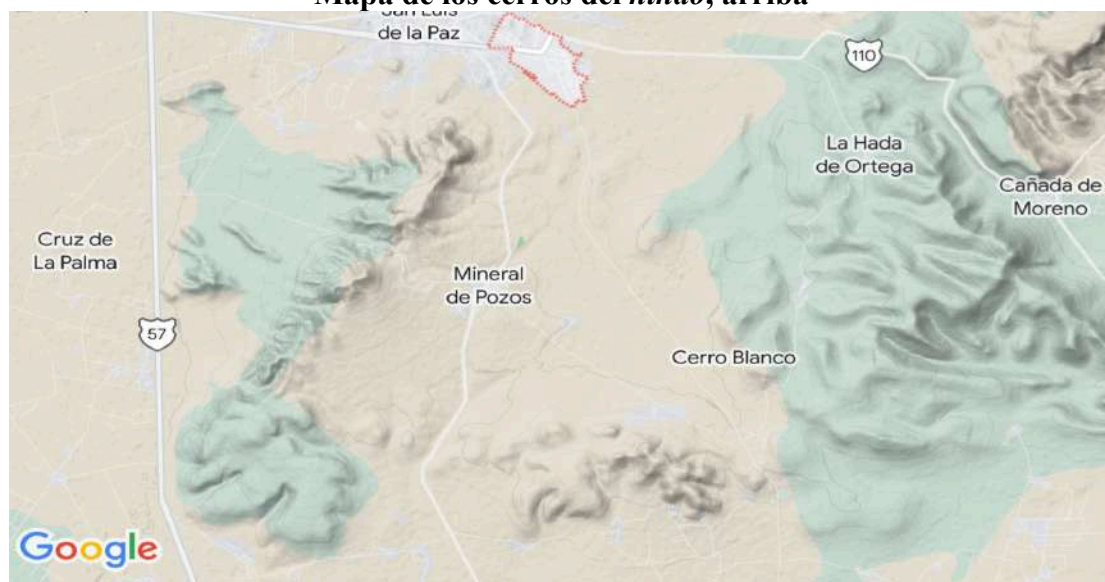


Ilustración 10. Mapa de los cerros del *níndo*, arriba

Émbo'r Nimbó. Los Cerros de Abajo

Los cerros existentes en el *Nimbó* son el *Embó'nché* o “El Cerrito”, el *Émbo Matu*, Cerro del Muerto; el *Émbo Montañita* por todos conocidos como La Montañita; el Cerro de las Letras; el *Émbo Mesa*, el Cerro de la Mesa de Escalante; el *Émbo Pipé*, el Cerro de la Biznagas. Todos estos cerros, a excepción de “La Montañita” y “El Cerrito”, se encuentran al noroeste del asentamiento de Misión de Abajo, conformando una pequeña cordillera.

Por tanto se encuentra al Cerro del Águila como el emblema de la parte de Arriba con esencia del Sol o masculina, en cambio en la parte de abajo se encuentra, el Cerro del Conejo, el Cerro de las Letras, y el Cerro del Muerto, que pueden aspectos contrarios a los del Arriba, al ubicarse en la parte opuesta, se observa que la mayoría de los nombres coinciden en referir las características del inframundo y de la naturaleza femenina.

Uno de los cerros más importantes de este lado, es el Cerro de las Letras, llamado así porque en este montículo, se lee desde el centro de San Luis del Paz, la panorámica leyenda “Viva María Reina Inmaculada”. Es interesante que la Virgen de Guadalupe, por la fecha que se sitúa en el ciclo festivo y por las características de la divinidad se encuentra en el *Nimbó*, el Abajo.

El nombre del Cerro del Muerto también es otro elemento que ayuda a proponer la división que se muestra de los cerros, los muertos habitan el sitio del *Nimbó*, el inframundo, y este montículo es el cerro más grande de este rumbo. En cambio “El Cerrito” donde se tienen los altares de los santos más importantes, el diminutivo hace referencia a un lugar de respeto, también puede ser que lo pequeño indique lo femenino puesto que los vientos chicos y lluvias pequeñas se les da esta connotación; además se considera un espacio contrario al Cerro del Águila.

El *Émbo Montañita*, La Montañita, está ubicada al oeste de Misión de Chichimecas, es la estructura física que simboliza la frontera con la cabecera municipal, en la actualidad todo

el montículo se encuentra alambrado, la puerta de entrada se encuentra frente a las escalinatas, arriba hay una explanada que se llena de gente el día de la fiesta de Cristo Rey, el último domingo de noviembre, festejando a la imagen que se encuentra en la cima del cerro.

A pesar de la cercanía los éza'r no acuden a esta festividad de Cristo Rey, con danzas o alguna otra actividad ritual, pues se considera una festividad de San Luis de la Paz y no de Misión de Chichimecas. Sin embargo si es de las referencias paisajísticas más importante en Ranzo Úza' que los éza'r tienen historias alrededor del cerro.

El santo de Cristo Rey que posa en la cumbre de La Montañita lo hizo antes en el Santuario de Cristo Rey en el Cerro del Cubilete en Silao, Guanajuato, siendo desplazado cuando se puso la actual estatua gigantesca que se observa por los caminos de esa parte del Bajío. La imagen tuvo su destino las tierras ludovicenses y ahora se encuentra encima de una torre con los brazos abiertos y a sus espaldas Misión de Chichimecas y la Sierra Gorda.

Mapa de los cerros del *nimbó*, abajo



Ilustración 11. Mapa de los cerros del *nimbó*, abajo

Si quiere tener un cerro antagónico del Cerro del Águila se podrían tomar en cuenta varios cerros como parte del Abajo, por ejemplo el Cerro de las Letras por su representación a la virgen; o el Cerro del Muerto por la imagen del inframundo y porque es el más visible de este lado. Pero por las cuestiones rituales se elige “El Cerrito” porque lingüísticamente representa el opuesto al cerro más grande.

El *Émbo'nyché* “El Cerrito”, además de no ser un cerro, no es la capilla ni el altar más grande, pero sí el lugar de culto más importante desde mediados del siglo XX. El *Émbo'nyché* se encuentra en la Misión de Abajo, cerca de los límites del noroeste de la localidad, ahí se elabora el chimal, se le danza y se inicia la peregrinación hacia el santuario de la virgen o a la capilla de San Luisito en San Luis de la Paz.

A pesar de que los nombres de los cerros pueden ser fortuitos y además de una forzada interpretación del autor, lo cierto es que la ubicación, los nombres de los cerros, las características del suelo, son manifestaciones coherentes de la concepción del espacio entre los éza'r.

Anteriormente cuando estaba por llegar la temporada de viento a las casas les colgaban piedras para que el aire no se llevara el techo y las arreglaban para que no se filtrara el aire. En la lluvia también se procuraba que no pasara el agua, siendo los dos elementos que más tenían que cuidarse. Por tanto se interpreta a la lluvia como tempestad del Arriba y al viento como furia del Abajo.

Don Regino sostiene que el *Níndo* es el hogar del *Kimá'*, el espíritu del agua, y el *Nimbó* es el del *Nábi' Kúnhe*, el espíritu del viento. Un enfrentamiento entre las fuerzas del Abajo con la potencias del Arriba podría ser la explicación del siguiente relato de Venustiano García recopilado por David Plata (2015, p. 127-128).

[A] nosotros desde pequeños nos hablan, en el caso mío, mi abuelita, cuando llueve. Hay un Cerro del águila y hay un Cerro muerto enfrente, que está más pegado a la cabecera municipal. Cuando llueve, el Cerro del Águila, los fenómenos naturales, en este caso la lluvia, de repente suelen caracterizar a este lugar con nublados que se hacen ver en ese momento. El cerro, pues tiene una cierta forma, tienen una punta que dicen que es la cabeza, y los lados, sus alas. Parece un águila, de noche, sobre todo, de noche se ve muy padre [...] Bueno, en la noche por ahí si ves, tienes de frente el cerro y se ve más. Fíjate, entonces me decía mi abuela “¡híjole, el cerro ya se amarró la cabeza!”, dice, eso quiere decir que va a llover. Pero es la neblina que llega a una cierta altura, o hasta un cierto punto del cerro. Digamos que es un poquito más de la mitad de abajo hacia arriba. Se nubla esa parte de arriba, o la mitad. Entonces cuando ve la gente eso dice “¡ah caray, el cerro ya se puso su paliacate!”, o “su banda”, que se amarró. Entonces eso la gente lo interpreta como que va a llover mucho. Fíjate, entonces es algo muy importante, que está indicando algo. Está señalando algo. Bueno, entonces cuando llueve, pues se escuchan los relámpagos, los truenos, entonces es muy común que veas tú del lado del cerro del águila, relámpagos y truenos de ese lado, ¡pa!, y de repente escuchas tú del lado del cerro muerto también ¡pum!, entonces dicen que esos dos se pelean, que se disparan tirando balazos.

Entonces pues la gente dice que el cerro del águila le gana al cerro del muerto (Venustiano García en Plata, 2015, p. 127-128).

David Plata interpreta la historia de los cerros como altepetl, los agua-cerros, los montículos como creadores de la lluvia y por tanto proveedores del líquido en los asentamientos humanos. Sin embargo, si se toman en cuenta las elevaciones como conexiones de las fuerzas siderales, la lucha cósmica entre las potencias del Abajo y las del Arriba resulta ser una explicación sugerente en la anterior narración.

Don Regino Mata comenta “cuando se juntan el agua macho y el viento macho hasta parten los cerros” con esta frase se evidencian las dos fuerzas importantes de la cosmovisión y cosmogonía éza’r, el agua y el viento, y es que comenta el médico tradicional que las nubes de agua “chocan” con las nubes de aire y provocan los relámpagos, las *kuri iru*, las lluvias macho, y los *kúnhe iru*, aires machos, si bien son aspectos que suelen estar en polaridad, también pueden estar simultáneamente en espacio y tiempo pero su consecuencia puede provocar de sólo chispas hasta una explosión de poder, el resultado de esta pelea puede llegar a crear desastres naturales.

Los dos relatos de los oriundos de Ranzo Úza’ hacen pensar en las “serpientes de agua” y las “serpiente de aire”, que aparecen en el mundo nahua (Melgar, 2002). Estos simbólicos reptiles y su asociación con los fenómenos naturales se retoman más adelante en el último apartado.

Lugares de Culto

La ritualidad envuelve a los lugares de culto y los convierte en emblemáticos para la cultura, siendo puntos de la territorialidad simbólica éza'r. Es relevante que un grupo tan apegado a su medio ambiente tenga muy pocos lugares de culto dentro de la naturaleza. La ausencia de una festividad religiosa en los cerros o en los sitios de la naturaleza indica otras prácticas de territorialidad, ya que no existe ritualidad en los cerros en alguna festividad del ciclo ritual anual como es común en los otros grupos originarios incluso campesinos o mestizos, aunque si se visitan en la vida cotidiana estos lugares.

En este caso, sólo algunos lugares u objetos de la naturaleza aparecen en el ciclo festivo ritual éza'r, en todas las festividades se visitan capillas, templos o altares en hogares dentro de los asentamientos humanos en la localidad, Misión de Arriba, Misión de Abajo, Plan Juárez. A excepción de la procesión con la imagen de San Isidro Labrador que se visita el ejido.

La descripción de los lugares donde se desarrollan las actividades rituales proporciona un retrato de las condiciones políticas, sociales y económicas de la localidad. Con las capillas surgen expresiones de carácter barrial que complejiza el hablar de la identidad éza'r, sino de las distintas identidades éza'r que coexisten.

En Rancho Úza' Nimbó, Misión de Abajo, se encuentra la capilla de la Virgen de la Purísima Concepción y el *Embó'nché*, "El Cerrito", que es el espacio para las fiestas más importantes, la Virgen de Guadalupe y para San Luis Rey, conjuntamente este lugar es el inicio de algunas otras peregrinaciones y procesiones.

En Rancho Úza' Níndo, Misión de Arriba, se encuentra las capillas de Santiaguito y la Santa Cruz. Igualmente la fiesta de muertos en el panteón sucede de este lado. La imagen de San Isidro Labrador no tiene una capilla particular en la comunidad, aunque varias familias

tienen la imagen en sus altares, principalmente los ejidatarios, en la fiesta se hace una peregrinación en las canchas de fútbol a lado del Videobachillerato, en la Misión de Arriba y otra peregrinación en el ejido donde se recorren las distintas parcelas de la zona.

Émbo'nché. El Cerrito

Las festividades más importantes se realizan en altares de predios particulares, cerca de la casa de los García se encuentra una peñita con un altar con la imagen de la Virgen de Guadalupe. Esta peñita puede ser una de las razones por la que lo nombran “El Cerrito”.

“El Cerrito” no denomina un montículo, quizá indica la polaridad simbólica entre el *émbo'nché*, cerro chico, y el *émbo nande*, cerro grande, uno en el *nimbó*, norte-oeste, el otro en el *níndo* este-sur, en este último el Cerro del Águila se posa como el más grande de este lado.

Otra posibilidad puede ser que el término *'nché* es el diminutivo de la lengua *úza*, como en la lengua hñáñho el *tsi* o en la lengua náhuatl el *zin*, es una palabra que tiene un carácter reverencial o de respeto, que también se emplea con el mismo sentido con los santos, por lo regular son mencionados como la virgencita, San Isidrito, Santiaguito y San Luisito.

Alrededor de la peñita se encuentra un espacio con piso de cemento donde se elabora el chimal para la madre de los *éza'r*, la Virgen de Guadalupe, desde el 9 o 10 de diciembre todo el día está muy concurrida la casa de los García. Y pasa lo mismo en la casa de la familia Mata del 23 al 25 de agosto con la fiesta de San Luis Rey, santo masculino más importante, en ambas fiestas se hace la ofrenda del chimal que es la más representativa.

En estas dos fechas danzan al chimal todos los grupos dancísticos de la localidad y algunos fuera de ella. La casa particular de la familia García donde se llevan las actividades rituales para la Virgen de Guadalupe es un pequeño cuarto ahí se guarda a la virgen y otros santos,

ahí acuden los músicos que le ofrendan su arte a la virgen durante la velación, la gente va y visita la imagen no sin antes persignarse y quedarse un rato en oración con la virgen.

El altar de San Luis Rey está en el predio de la Familia Mata es un cuarto más grande que el de la virgen e igualmente afuera de la ermita se encuentra el espacio para la elaboración del chimal, la danza, la sahumada, la velación, entre otras actividades rituales.

Más adelante se describe más a detalle estos lugares, pues son elementos importantes en las narraciones de las procesiones que se inician o terminan en “El Cerrito”, con estos recorridos se puntualizan las características físicas del sitio pero sobretodo la relación del espacio con la festividad en cuestión.

Capilla de la Virgen de la Purísima Concepción

La capilla de la Virgen de la Purísima Concepción se encuentra en el espacio religioso más grande, ahí está el templo que lleva alrededor de diez años construyéndose, se encuentra a un lado de la pequeña y antigua capilla de la misma virgen. Conformando las dos estructuras de distintas temporalidades el espacio religioso más concurrido durante el año en Ranzo Úza’, principalmente por las misas que se dan los domingos, además de ahí llevarse los asuntos administrativos de la iglesia, es un espacio visitado casi diariamente.

Este terreno ha estado en disputa por un grupo religioso y otro que representa al pueblo, el predio contiene la Casa del Pueblo, las canchas de basquetbol, las mencionadas capillas que conforman uno de los pocos espacios públicos que existen en la localidad pero que los dueños viendo antes sus intereses particulares han amenazado con cerrar.

La misa dominical de las 10 de la mañana en esta capilla se hace sin excepción donde parte de la localidad principalmente mujeres mayores asisten a la ceremonia religiosa, después

cuando termina salen los asistentes al tianguis que se pone todos los domingos copando el espacio de la plaza central, donde se vende comida, ropa usada y chácharas principalmente, aunque cada año es notorio el aumento de los vendedores y la incorporación de productos.

Lo curioso es que no fue la Virgen de Guadalupe o San Luis Rey, sino la imagen de la Virgen de la Purísima Concepción la que ocupó el lugar más importante en la capilla de la plaza, la fiesta más significativa de esta virgen se celebra durante la última semana de mayo en la semana cultural de Misión de Chichimecas y no el 8 de diciembre como el calendario litúrgico lo marca. La razón es que la imagen de esta virgen llegó al lugar por el mes de mayo.

En este espacio de Misión de Abajo se lleva a cabo la festividad de la Purísima Concepción, afuera de la capilla danzan el 8 de diciembre, principalmente la danza vinculada a esta imagen católica, la “Danza Chichimeca Purísima Concepción”. Esta ceremonia dancística se lleva a cabo en las canchas de basquetbol, entre la capilla y la Casa del pueblo, comparando con otras fiestas, los pocos asistentes y escasos puestos aprecian la danza que es la principal ofrenda, algunos años atrás se llevaba un chimal pequeño pero se ha dejado de hacer, por la deforestación que habido del sotol en los últimos años.

Como se ha dicho, existe otra fiesta para esta imagen durante la Semana Cultural de la localidad de Misión de Chichimecas, organizado en conjunto con el ayuntamiento de San Luis de la Paz, sucede durante la última semana de mayo, por varios días hay en el lugar eventos artísticos, algunos juegos mecánicos, puestos de comida como gorditas, tacos, y otros negocios que regularmente acompañan las fiestas de cualquier capilla de la región ludovicense. El castillo que encienden en la noche, es el más grande que se ha visto en las festividades de Ranzo Úza’, y los muchos asistentes observan un hermoso espectáculo al lado de la capilla, rememorando con luces de colores a una de las imágenes católicas importantes.

Capilla de Santiaguito

La capilla de Señor Santiago, el apóstol, llamado por los éza'r "Santiaguito", se encuentra ubicada en la calle y en el barrio del mismo nombre en la Misión de Arriba, la pequeña capilla se construyó alrededor de 20 años atrás. Que la ermita de Señor Santiago se encuentre en el barrio de Santiaguito provoca una identidad barrial en los habitantes de la zona que se vive especialmente el 25 de julio cuando la danza del lugar "Las águilas que no se olvidan de Santiago Apóstol", que ensayan en esa capilla, se presentan como parte de la fiesta del santo.

La música de silencio para la velación es parte importante pues gran parte de la noche tocan frente al Señor Santiago, por cierto esta imagen no es la primera imagen que ocupó la capilla, se tuvo que comprar otra porque se robaron al santo hace unos diez años. Durante la velada algunos ofrecen atole, café, pan y tamales para mitigar el hambre, el frío y el sueño durante el ritual nocturno.

La festividad ocurre sobre la calle Santiago y Napoleón, muy cerca del panteón, ambas calles la constituyen casas con cerca viva de maguey, no se encuentran pavimentadas, lo que provoca que durante las carreras de caballos el polvo sea una constante durante las competiciones. Palmas, nopales y cardones también se ven en el paisaje alrededor de la capilla de este santo.

La fiesta de Santiaguito es de las más esperadas con los éza'r, pues se trata del tiempo de tunas, de garambullos, con suerte borrachitas y hasta chilitos, por lo que es común que mucha gente decida vender colonche para esta festividad, esta bebida espirituosa es un fermentado hecho de diversas tunas rojas aunque se elige " la negrita, la redonda, la morisquilla, la puerca, la cardona y la pitaya son las preferidas para lograr un buen colonche, tanto por color como por consistencia" (González Arenas, 2017, p. 142). Este líquido no falta en la festividad porque cae en el tiempo de tunas y por la calle de

Santiaguito se dispersan una decena de vendedores del fermentado. Un fragmento de Alfredo Guerrero Tarquín que nos habla de la antigua relación del éza'r con la bebida:

“colonche”, extraído de la tuna y fermentado en crudo, con un sabor muy agradable, que no tiene ninguno de los que se elaboran en nuestros días a su semejanza. Este licor, cuya manufactura es tan rápida y su fermentación tan violenta, se obtiene del puro jugo de la tuna y basta con quitarle la cáscara y machacarla, para que al día siguiente ya este listo para tomarse. Bastan unos cuantos litros para que el hombre más robusto caiga al suelo perfectamente embriagado. Al chichimeca le estaba prohibido tomarlo en esta proporción so pena de fuertes castigos, incluso hasta la muerte (Guerrero Tarquín, *sf*, p. 12-13).

Las carreras de caballos y el fermentado son las grandes atracciones de la fiesta. Cuando se pasa por la calle se encuentra gente comercializando y consumiendo el colonche, además las personas montando caballos por todo alrededor de la festividad, principalmente en el panteón.

La música y el sonido del maestro de ceremonias es muy importante, don Regino Mata lleva varios años teniendo esta función gracias a su talento artístico. La comida es por lo regular mole, carnitas, sopa, nopales, donde se hace la fila para que te den la comida es justo a lado de la jaula de las gallinas y gallos, aves que serán los premios de la competencia de carreras.

Como parte de los atractivos de la celebración, se hace un concurso para coronar la reina de la festividad. Además se pone el palo encebado, que es un tronco cubierto de grasa de carro donde se vuelve imposible no resbalar cuando intentas subir un poco, en la cima se encuentran bolsas con productos de primera necesidad, los participantes se unen con familiares o amigos que los ayudan a subir y alcanzar alguna bolsa. Al final siempre la cúspide se queda sin productos.

Los concursantes de las carreras son de Ranzo Úza' y de localidades vecinas. Todo la gente está hacia los lados de las calles observando las carreras, que para muchos es el gran atractivo, las personas son protegidas por alambres que evitan que se pase desaperciba la frontera entre el lugar público y el de la competencia. Es normal que haya accidentes por los descuidados asistentes donde alguno ha estado cerca de perder la vida.

El punto de salida de la carrera es en la esquina del panteón y la meta es en el filo de la calle Santiago y Napoleón. El ganador después de la competencia sale galopando con gallo o gallina agarrándole las patas quedando el ave de cabeza que aún viva poco escandalo hace. El perdedor no se lleva nada.

Los puestos de comida están llenos durante la tarde y noche, hay gorditas queretanas, tacos, pambazos, hotdogs, y otros negocios regulares en las festividades religiosas, algunos juegos mecánicos y puestos de feria. La fiesta termina con un evento de un grupo musical que se hace cercana la medianoche, donde al tiempo del concierto se acaba el día de la fiesta de Santiaguito.

Capilla de la Santa Cruz

La Santa Cruz se encuentra en Misión de Arriba, en el barrio del mismo nombre, sobre la calle Chupitantegua, la única asfaltada, y donde pasa la ruta 3, a lado del recinto religioso está la primaria Chupitantegua, sobre esta calle además se encuentra el kínder *Juagé Nande'* y la secundaria 476 y varios negocios de todo tipo, principalmente tiendas y otras relacionadas con la alimentación. Sobre esta avenida se hace la fiesta cada día 3 de mayo.

La capilla está pintada de azul, cubierta de un barandal sobre la calle Chupitantegua. El terreno está completamente cubierto con piso de cemento, con espacio suficiente para que las danzas hagan su ofrenda. La cruz mide alrededor de dos metros y está puesta sobre un pedestal afuera de la capilla, en el centro del patio del recinto se posa la cruz de concreto

como el gran símbolo de este barrio. En el año 2024 se adornó la cruz con cucharilla y un escudo en el centro justo en la intersección de las dos franjas. El chimal de nueva cuenta se presenta como elemento ritual de gran importancia.

La primera cruz fue regalada a finales del milenio pasado por un éza'r que la había hecho de madera la cual tenía un rostro en el cruce de los maderos lamentablemente fue quemada, lo que hace que la imagen tuvo una historia propia, además de una sacralización por el pueblo éza'r. Plata describe que en este recinto “fue erigida una cruz considerada milagrosa” y “se inició la impartición de doctrina religiosa antes de iniciar la construcción de la capilla, se construyeron dos escuelas y se consolidó ese mismo espacio como centro de reunión y de identidad territorial de la Misión de Arriba” (Plata, 2015, p.160-161).

Esta celebración es de las que se incorporaron al ciclo festivo desde finales del siglo pasado, sin embargo es de las que más reúne personas y algunas de Misión de Arriba acostumbran dar reliquia para la velación y demás apoyo para la fiesta. La reliquia es la ofrenda que cada quién hace el día de la velación, puede ser un donativo de dinero o trabajo, comida, entre otros asuntos que ayuden a la realización del festejo.

La comida se ofrece desde las 7 de la noche del 2 de mayo, algunos llevan charolas de pan, tamales, tortas, atole y café para la velación donde los músicos van dejar su ofrenda de “minuetes” durante parte de la noche. Es una fiesta que acarrea a mucha gente durante la tarde-noche del 2 de mayo y todo el día del 3 hay gente visitando el templo.

El trabajo de albañil es una de las ocupaciones más comunes en los éza'r, ese día se festeja a los trabajadores de la construcción, lo que explica parte de la incorporación de la celebración al ciclo festivo, circunstancia que se observa en las ofrendas pues muchos con esta ocupación acostumbran dar la reliquia, unos la dan desde la siete de la noche hasta la media noche otros en “El Alba” que es cuando se le dan las mañanitas a la imagen, a las seis de la mañana.

La fiesta de la Santa Cruz a pesar de ser de reciente creación, es una de las más grandes, junto con las de la Virgen de Guadalupe, San Luis Rey y Santiaguito. El relato “El 3 de mayo” de Leandro López García de 13 años, nos describe algunos pormenores de esta festividad:

El 3 de mayo se celebra la Fiesta de la Santa Cruz. Los niños hacen su primera comunión. Hay danzantes que danzan desde la tarde hasta la noche. Hay música y cantan hasta la madrugada; mucha gente se desvela. En la noche ponen un palo encebado en el que cuelgan muchos regalos: zapatos, vino, azúcar y cubetas en las que a veces hay dinero. También en esta fiesta hay fuegos artificiales que llenan el cielo de colores. La Santa Cruz se celebra cada año; voy siempre con mi familia y nos divertimos mucho, la paso muy bien y un año de estos voy a bailar (Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2006, p. 17).

Los alrededores de esta capilla es llamado el barrio de la Santa Cruz, la danza que representa la zona es la más numerosa de la localidad, y esto ha creado un fuerte sentido de pertenencia barrial en las familias de la zona. El día de la Santa Cruz la danza vinculada a la imagen y al barrio se presenta como parte de las actividades de la fiesta.

El Panteón

Los altares para los muertos se hacen en las casas o en el panteón ubicado en la Misión de Arriba, cerca de la capilla del Señor Santiago, en la calle del mismo nombre. Por los días 30 y 31 de octubre se inician los rezos y altares para los angelitos, personas que están en el limbo, individuos que murieron siendo niños o personas con una muerte repentina.

El 1 y 2 de noviembre a los muertos mayores, conocidos como ánimas en pena, estos espíritus visitan las tumbas que les hicieron por esos días. En estas fechas gran parte de la localidad asiste a este espacio a crear los altares, arreglar y adornar las tumbas de sus familiares, para más tardar el día 2 tenerla lista.

El panteón es un lugar pequeño que poco a poco tiene menos espacios vacíos, las tumbas de concreto ocupan la mitad mientras que la otra parte son de tierra. El terreno está bardeado por una cerca de tabiques, en el interior tiene una pequeña capilla donde se deja el chimal durante la festividad del 2 de noviembre, donde hay imágenes religiosas y algunas herramientas, sin embargo ya se deja solo el cuarto porque los robos son constantes.

En esta festividad también se elabora un chimal, muy distinto en tamaño y significado respecto a los dos más importantes: La Virgen de Guadalupe y San Luis Rey. En este caso es más pequeño que los otros, es elaborado y llevado al panteón por integrantes de la “Danza Chichimeca Purísima Concepción”, quienes promovieron de nueva cuenta esta tradición que supuestamente ya se hacía con anterioridad, se deja el chimal en la capilla del panteón por unos días.

Algunas personas, como don Regino Mata comenta que anteriormente las camillas de muertos se hacían con el sotol cucharilla, planta no oriunda en la localidad, principalmente se realizaban para personajes con cierto prestigio como jefes chichimecas, y que ahora por este significado se retoma, reforzando la idea que el chimal es una de las expresiones que dan singularidad al catolicismo éza’r.

En los primeros días de noviembre se dice que llegan a las casas los difuntos que son muy esperados, por eso en los altares se les tiene la comida que les gustaba. En estos días para que lleguen los difuntos a los hogares se debe de poner veladoras encendidas con frutas y flores amarillas o anaranjadas que simbolizan la luz que buscan los muertos, sempasúchilt y cinco yaga, son las flores que más se utilizan.

También cuando alguien fallece regularmente se acude al panteón con la familia y amigos para dar el último adiós. Cuando el difunto fue un danzante, además la danza a la que pertenecía hace una procesión del domicilio del finado al panteón. En la caminata la danza va adelante, enseguida una corona floral, luego el carro que lleva el féretro y al último la

gente. Cuando llegan al panteón bajan la caja y la dejan un momento en el centro de un lugar espaciado para que se dance alrededor del ataúd. Al final de la danza se entierra a la persona fenecida.

Nábi' Urá. Los Altares

Los altares son muy importantes para la vida religiosa. En lengua úza' altar es *nábi' urá*, que literalmente significa la cara de lo sagrado, o la cara de dios, lo que nos habla de la importancia de tener un espacio para mostrar el rostro de la divinidad. Aunque todos utilizan más de una imagen católicas en sus altares se tiene a una como santo de su devoción, a veces tanto el compromiso que se obligan a hacerle la fiesta a su santo, santa o virgen.

En los altares de los éza'r los más variados santos se registran desde hace más medio siglo (Driver, 1963), según la ocupación, la petición, la manda o la tradición familiar. Dentro de los que son más vistos están la Virgen de Guadalupe, San Luis Rey, Señor Santiago, el Niño doctor, San Miguel Arcángel, la Santísima Trinidad, San Judas Tadeo, el Sagrado Corazón de Jesús, entre otros.

Los médicos tradicionales regularmente tienen un altar donde suelen hacer sus trabajos de sanación. Por lo que se vinculan con los cargos de los santos o bien como iniciadores de la fiesta del santo o virgen de su devoción dentro de la localidad, en este caso a veces se incorpora una cama dentro del cuarto del altar.

Una mesa grande o un mueble de estantería son las bases del altar, están cubiertos de un mantel o una tela, encima se ponen todos los elementos, lo ideal es que los altares tengan flores frescas y velas encendidas sin embargo por las pocas posibilidades económicas o donde poder conseguir las, son pocos los que mantienen esta eventualidad.

De los principales altares que se encuentran en Misión de Abajo y que se llevan actividades rituales, está el del Niño Doctor, imagen custodiada por Feliciano García, quien le hace su fiesta el día 30 de abril, aunque comenta doña Feli que mucha gente de la localidad tiene esta imagen en sus hogares; otro importante es el altar a San Miguel Arcángel que fue construido por Ricardo Trejo, quien ha invertido tiempo y dinero para llevar su festividad dentro y fuera de Ranzo Úza’.

Los altares que están por Misión de Arriba y que se llevan festividades el día del calendario litúrgico son la de Santa Cecilia que es cuidada por Regino Mata. San Judas Tadeo es otra imagen con poco tiempo en realizarse la fiesta coordinada por Josefina, una curandera que no es originaria de la localidad. Y la “Ermita II”, este altar es custodiado por la familia Ramírez y fue hecho para la Virgen de Guadalupe.

Nábi’ Kanga íru, Niño doctor o el “niño doctorsito”, Doña Feli posee los conocimientos de partera y médica tradicional y la imagen la tiene para que le ayude en este trabajo, dice que no falla la fiesta cada 30 de abril y cada vez tiene más adeptos. Por cierto Yolanda Lastra (2010) describe la fiesta de doña Feli en el homenaje que le hicieron publicado en 2010.

Durante mis visitas a Ranzo Úza’ he ido dos veces a la fiesta del *Nábi’ Kanga Íru* con la médica tradicional, cada vez me ha recibido con comida y bebida, sopa de arroz a la mexicana con mole, ya sea con pollo o con carnitas, y refrescos de distintos sabores, según se ajusta a lo que las personas donen o lo que haya acompletado doña Feli para la comida en este evento.

Las siguientes aunque son fiestas de recién incorporación, comienzan a tomar fuerza entre las festividades de la comunidad. San Miguel Arcángel, el 29 de septiembre, tiene una capilla en un domicilio particular y cada vez tiene más convocatoria quedándose como el lugar de la localidad a acudir para celebrar este evento. Este es el altar más grande de Misión de Abajo, incluso más grande que para la virgen, el cuarto está construido de tabique y cemento.

La fiesta de Santa Cecilia el 22 de noviembre, es otra de las que se han incorporado al ciclo festivo, ahí los músicos encabezados por don Regino Mata son los que se organizan para tocarle a la santa. La fiesta se hace en la Misión de Arriba. La festividad lleva alrededor de 3 años realizándose con el apoyo principalmente de las agrupaciones musicales de la comunidad. Además de tocar estos grupos también dan comida y bebida durante la velación y el día del festejo.

La fiesta de San Judas Tadeo, el 28 de octubre, también empieza a tomar tintes comunitarios a pesar que la responsable de la fiesta no es oriunda. Pasando de ser una festividad familiar a integrarse en el ciclo festivo éza'r.

La Ermita II

El altar más grande la Virgen de Guadalupe en Misión de Arriba recibe el nombre de la “Ermita II”, tal vez porque es el altar dedicado a la virgen segundo en importancia en la comunidad, la zona es muy frecuentada a pesar de estar lejos de las avenidas principales de la localidad.

La “Ermita II” está ubicada afuera de una tienda, el terreno es un espacio grande terroso. El altar está hecho de tabique y cemento sin enjarre, tiene una torre arriba lo que da apariencia de una pequeña capilla, hay dos estatuas de cantera de color rosado una es la virgen que mide alrededor de dos metros, con dos angelitos arriba de su cabeza; y a lado un Juan Diego de metro y medio con su ayate del mismo material y color. La Virgen de Guadalupe está pintada atrás en la pared. Todo el tiempo hay flores y bastantes veladoras principalmente en diciembre.

Los rosarios para la virgen en este lugar se hacen durante los primeros días de diciembre, la capilla llega a juntar decenas de personas para el novenario. Estos días se adorna con papel

picado y las sillas de metal se ven por todos lados durante los rosarios. En la madrugada del 11 de diciembre en el recorrido de “El Alba” este recinto es el punto de encuentro más recordado por los fieles caminantes porque siempre don Mero Ramírez da pozole como reliquia.

La “Danza éza’r maru’r”, danza de chichimecas bravos, ensaya en este lugar. Una de las danzas de mayor auge en la actualidad conformada por hablantes, profesores y otras personas dedicadas a la difusión de la lengua y la cultura originaria. Familias enteras participan en el grupo de danza. Mujeres y hombres de todas las edades asisten durante los días de la festividad guadalupana.

En el sitio, el día de la Virgen de Guadalupe se hace una pequeña fiesta, apenas lleva algunos años la realización de esta celebración en el altar, pero ya hay puestos durante todo el día vendiendo comida o frituras, principalmente el 11 y el 12 de diciembre. El 12 en la tarde la familia Ramírez ofrece comida carnitas y agua fresca, en el lugar se ve mucha gente que vive por la zona. La danza se ha vuelto una expresión barrial por lo que el día 12 la “Danza éza’r maru’r” apropia el espacio con su arte.

Nábi’ Uki. Mezquite Sagrado

El *Nábi’ uki* es un mezquite en donde se llevan algunas actividades rituales. Si bien este lugar de culto se pudiera considerar como propio de la naturaleza, se considera en este apartado porque está dentro de un asentamiento humano, el barrio de Santiaguito en Misión de Arriba, el arbusto ha sido humanizado y sacralizado por los éza’r.

El árbol se encuentra en un límite entre el terreno de un particular y la calle del andador o privada de Napoleón, al construirse la barda que delimita, el mezquite fue respetado para que siguiera con vida, además de la forma en una cruz que es un símbolo sagrado para los

éza'r, el ser un mezquite le da un valor especial, pues es un árbol que utilizaban los grupos chichimecas.

El árbol es vestido con túnica a semejanza de un cristo, las prendas suaves blancas facilitan una visión antropocéntrica al arbusto. *Nábi' ukí* tiene unos floreros colgados a la altura de la cintura, y últimamente es más frecuente que se vea con flores por el cuidado de J. Carmen García y su esposa Maribel que son los encargados de vestir a este árbol y ponerle las flores. Otra persona que cuida el árbol de vez en cuando es don Regino Mata que vive a unos metros de este altar.

Nábi' Úkí se integra en dos eventos con actos rituales. En uno, los cuidadores realizan el festejo para *Nábi' Úkí* ellos mencionan que se asocia a la imagen del Señor del Mezquitito, y hacen la celebración según el calendario litúrgico el 15 de septiembre. En la cabecera municipal la capilla de este santo está ubicada en el templo de La Virgencita en San Luis de la Paz. El otro evento es el día de Santa Cecilia, donde por la cercanía de los organizadores, el árbol se integra como parte de los elementos de la festividad de los músicos.

En septiembre se hace un rosario y una celebración donde se intenta tener todos los elementos de una festividad religiosa, la velación, los músicos y la reliquia. Cada día va más gente a este lugar durante esta fecha. La asociación del mezquite como planta de los antiguos chichimecas, la forma de cruz y la figura antropomorfa son las principales razones que dan los fieles para la ritualidad hacia el árbol.

El mezquite en las fuentes históricas aparece como un importante alimento de las culturas chichimecas, según las crónicas se menciona que comían sus frutos y con las vainas secas se podía hacer harina que guardaban para la época de secas.

Su principal mantenimiento son las tunas y mezquite, los mezquiales están por sí, es la fruta a manera de algarrobas, dúrales tres o cuatro meses del año y hacen de aquella fruta ciertos panes que guardan para entre año, acabada esta vendimia se pasan a los

tunales que les dura casi otros ocho meses, porque cuando se acaba el mezquite, es la abundancia de la tuna tiene mucha cantidad de ella (Ahumada en Martínez Sánchez, 2019, p. 250)

Todavía hace décadas las vainas eran unos de los alimentos predilectos de la población de Ranzo Úza', principalmente los niños. Las mujeres solían hacer por ese tiempo el atole de los frutos, que también es muy recordado por los éza'r. En la ritualidad emerge el mezquite como un símbolo de este grupo cultural. Diversos son los saberes sobre este árbol, como que es buena leña, y la utilización como alimento o forraje. Lamentablemente es de los árboles que a poco desaparece en la localidad y los frutos pierden importancia cada día en la dieta del éza'r.

Urós Matu'r. Cruces para los Muertos

Las cruces en distintos sitios principalmente en la carretera guardan historias que nos hablan de los procesos históricos de la localidad de Misión de Chichimecas, en muchos sitios se encuentran cruces porque es costumbre ponerlas cuando alguien muere en algún lugar.

Poner la cruz es para dar descanso a quién murió en un momento desafortunado, también se pone cuando alguien falleció por algún camino, posando en el lugar exacto de la muerte. Algunas cruces tienen floreros, simbolizando o semejando una tumba ordinaria. Estas ofrendas florales, ya sean naturales o artificiales hacen notar en la importancia que tiene este símbolo en algunas familias.

Una de las cruces más conocidas son algunas que se encuentran sobre la carretera Victoria-San Luis de la Paz, donde según Mario Alberto Ramírez, nieto del finado, la muerte de su abuelo no fue la única en el lugar por lo que se ven otras junto a la que se visitó. Un día pasábamos por donde están estas cruces blancas y me contó la historia, él conocía bien el

lugar y distinguió la cruz de las demás, también me pidió que le sacara una foto a él en la cruz.

Es un símbolo que tiene una historia propia con las sociedades prehispánicas, la reelaboración con el catolicismo es evidente en los grupos originarios y campesinos, el día de la Santa Cruz, el 3 de mayo, es la fecha donde se empieza la época de lluvias. Con los otomíes de Guanajuato también es un símbolo elemental, la fiesta es de las más importante en el ciclo festivo, y también tienen la costumbre de poner cruces en los lugares donde alguien falleció. Los tenanchos o sahumadores siempre hacen su trabajo en forma de cruz, dicen es “todo en cruz”, es lo que se repite cuando preguntas sobre las formas de usar el sahumador, tanto los “ritualesos” como los médicos tradicionales usan el mismo método: de arriba para abajo en seguida de izquierda y derecha, formando la figura.

EL PROCESO RITUAL

En la descripción del proceso ritual *éza'r* surgen tres aspectos que interesan profundizar: la ofrenda del chimal que resulta la más distintiva de los grupos originarios de la región; las procesiones de los santos más importantes que tal vez muestra una continuidad de la vida trashumante; y la relación del ciclo festivo ritual con los periodos de la naturaleza, delimitando en la caza recolección.

En el trabajo de campo se encontraron rasgos que se catalogan catolicismo *éza'r*. Son expresiones de lo sagrado que se distinguen de las prácticas y representaciones de lo católico ortodoxo, son los elementos -míticos y rituales- propios de la cosmovisión *éza'r*, que indiscutiblemente son parte fundamental de la identidad y la memoria colectiva del grupo cultural y que ahora conforman parte sustancial de las actividades en el ciclo festivo *éza'r*.

Primeramente es preciso mostrar una generalidad de las prácticas y representaciones sobre el chimal en la religiosidad del grupo, los adornos de cucharilla se postran como uno de los elementos rituales comunes en diferentes fiestas del ciclo ritual, siendo de los aspectos más emblemáticos, principalmente de las dos festividades más importantes. Esta ofrenda se puede apuntar como parte de la herencia cultural de los grupos Otopames.

Otra parte, para la ritualidad *éza'r* son indispensables las peregrinaciones y procesiones porque explican la reconfiguración de la territorialidad simbólica, en los recorridos se marcan líneas del territorio histórico de cada cultura. Las procesiones que se describen etnográficamente son: San Luis Rey de Francia a San Luis de la Paz; la Virgen de Guadalupe igual a la cabecera; y San Isidro Labrador al ejido.

Las imágenes religiosas anteriores tienen la particularidad de ser de las fiestas más antiguas. El trabajo de Harold y Wilhelmine Driver (1963) en los años sesenta del siglo

pasado lograron documentar los mitos aparicionistas de estos santos y virgen, que ahora los interlocutores no recuerdan con el mismo detalle, por lo que se presentan las historias recabadas por los norteamericanos, estos relatos hablan de la reelaboración y apropiación de estas figuras del catolicismo. En los apartados de estas imágenes se comienza con la hagiografía construida por la cultura éza'r, mostrando la forma en que se apropió de la Virgen de Guadalupe, San Luis Rey y San Isidro. Para finalmente continuar con el detalle del proceso ritual de cada procesión

También se abordan las procesiones de Juan Diego en San Luis de la Paz y el Señor de los Trabajos en Pozos. En el primero aparece un santo de condición indígena, que hablaba la lengua úza', el segundo se recuerda un viejo sitio de los éza'r mineros de finales del siglo XIX. De las peregrinaciones que se mencionan están la de Soriano, Colón, Querétaro, una comunidad con historia éza'r; y a la Cruz del Palmar, San Miguel de Allende, origen del grupo vecino otomí, con quien los éza'r han tenido relaciones políticas y religiosas a lo largo de la historia. Y se aluden otras como la de San Juan de los Lagos, Jalisco y San Felipe, Guanajuato.

Finalmente los conceptos de paisaje ritual y proceso ritual permiten hacer una descripción de las características meteorológicas de los santos del ciclo festivo ritual éza'r. La división “*Nábi' úba' kuki*. Santos del tiempo verde” y “*Nábi' úba' mo'o*. Santos de tiempo de secas” ayuda a explicar cómo las prácticas y representaciones religiosas están ligadas con la caza recolección, los fenómenos meteorológicos y las variaciones ecológicas, donde todos estos aspectos se integran como parte de la explicación de la ritualidad entre los éza'r.

La Ofrenda del Chimal

Los éza'r elaboran el chimal para las fiestas religiosas más importantes, la Virgen de Guadalupe y San Luis Rey, es un adorno hecho con cucharilla extraída del corazón de la planta llamada sotol o súchil (*Dasyllirion acrotrichum*), de la familia *Asparagaceae*. En la lengua úza' el arbusto es llamado *chich'á*. Cuando fragmentan la piña o el corazón del sotol, se le nombra cucharilla y cuando ya está armado recibe el nombre de chimal.

El término chimal proviene del vocablo de la lengua náhuatl *chimalli* que significa escudo. Desde antes de la llegada de los europeos este utensilio de guerra fue una gran herramienta ante la cotidianeidad de los enfrentamientos, pues te mantenía a salvo, convirtiéndose en símbolo de la concepción místico-guerrera de los grupos llamados chichimecas, al menos en el lenguaje ideográfico de los códices coloniales el escudo era un elemento importante cuando se representaban a estas culturas. Esta característica guerrera, hace suponer que los pueblos que hacen el ritual del chimal fueron pueblos que la beligerancia formaba parte de su vida cotidiana.

El sotol es una de las plantas más representativas para los éza'r, los grupos Otopames y otros pueblos descendientes de los guerreros chichimecas del norte de México durante la llegada de los europeos. Por ejemplo, el chimal también es parte esencial de las ceremonias religiosas de los chichimecas-otomíes en Tolimán, Querétaro y en pueblos otomíes de San Miguel de Allende y Tierra Blanca en el estado de Guanajuato.

Dentro de los usos de origen prehispánico que cuenta don Regino Mata, se encuentra que los éza'r anteriormente con el sotol se cubrían del frío haciendo chalecos y se tapaban del sol creando sombreros, también elaboraban petates, canastas y sopladores. La historia oral nos cuenta otro uso ceremonial en estos tiempos, con sotol se hacía una especie de camilla para cargar enfermos o muertos que llevaban a las cuevas para enterrarlos, en la actualidad el uso de las coronas hechas de cucharilla son comunes en el Bajío para ceremonias

fúnebres. Muy probablemente con la cucharilla se utilizaba para ofrendar a sus energías sagradas como ahora se ofrece a los santos católicos.

En la actualidad el uso de esta planta es prácticamente ceremonial. Se cuenta que todavía hace algunas décadas se traía sotol seco al ejido de Misión de Chichimecas para encenderlo y con el humo proteger las milpas. Fuera de estos usos el sotol sólo se utiliza para la ofrenda del chimal.

Cuenta don Regino que el chimal para los éza'r es un custodio porque su poder protege a quien está trabajando una ceremonia o una velación e igualmente cuida a los espíritus que invocan para ayudarse en alguna curación o situación. El chimal es un guardián por eso además de escudos y cruces, se hacen imágenes de animales de poder como el águila, serpientes, o astros como el Sol o la Luna, la figura depende de las características del santo, las personas responsables de hacerlo o el acontecimiento ritual.

En las festividades que alguna vez se ha construido una ofrenda con esta planta están: la de la Purísima Concepción, la Santa Cruz, los días de muertos, y desde luego los santos patronos: San Luis Rey y la Virgen de Guadalupe, por esta última comenzó esta expresión en el lugar se ha documentado que en 1947 (Martínez López, 2015a, p. 47).

Desde varios días antes de celebrarse la fiesta se comienza con el trabajo de realizar el chimal, primero se va a pedir permiso a las tierras vecinas, donde todavía crece el sotol, en la comunidad no hay y como está en peligro de extinción se tiene que solicitar el permiso para su extracción a los propietarios de los terrenos donde van a recolectarlos, por fortuna es encontrado en sitios de alrededor, el año del 2023 en la dos fiestas principales fueron por la planta a la localidad de La Semita.

Aunque han existido iniciativas en la comunidad para su reproducción; la deforestación del sotol es una problemática que enfrenta la ritualidad éza'r ya que cada año se usan decenas de estas plantas para las festividades más importantes. Si no estuviera en extinción seguro

se emplearía en todas las fiestas ya que es un elemento que proporciona una identidad particular al catolicismo que practican los éza'r.

En esta celebración, como en gran parte de la vida cotidiana de los éza'r, los roles de género son muy importantes. En la recolección las mujeres todo el tiempo sahumando, al inicio de la recolección hacen el saludo a los cuatro rumbos y piden permiso para que los hombres observen los de mejores condiciones y comiencen a recoger el arbusto. Con picos, palas y lanzas los esclavos éza'r sacan los corazones de la planta.

Los “esclavos” es el mote que reciben los hombres responsables de recolectar, trasladar, cortar, elaborar y levantar el chimal para la Virgen de Guadalupe y San Luis Rey. Ellos son únicamente varones pues su cargo ha sido heredado por vía patrilineal, son una especie de mayordomos o celadores, son los organizadores de estas fiestas en la que se levanta el chimal. Los esclavos de San Luis Rey y los de la virgen son organizaciones diferentes, cada una se hace cargo de la fiesta de su santo.

Platicando con alguno de ellos me decía que ser esclavo era “el mejor regalo” que un éza'r pudiera recibir. El esclavo mayor es una persona reconocida por la comunidad, con conocimiento de la historia social y espiritual de la comunidad, con responsabilidad de pasar su saber y cargo de generación en generación. Los esclavos desde semanas antes de la festividad en cuestión van de casa en casa recolectando dinero, el trabajo, la ofrenda o reliquia y hasta sotol.

Cuando todos los sotoles llegan a “El Cerrito” empieza la elaboración del chimal. Algunos dejan las cabezas de sotol y se van, otros llegan y empiezan a trabajar con cuchillo en mano todos hacen montones de cucharilla. Después empiezan hacer racimos de la planta, al juntar las cucharilla se asemeja a una flor, por lo que dicen que son las rosas para la virgen o el santo. Los racimos de cucharilla con un blanco brillante por estar recién extraída, que con la oscuridad de la noche el tono parece resplandecer. Se juntan todos los racimos y se llevan donde está la estructura preparada.

El chimal tiene como base dos troncos de encino de aproximadamente unos 5 metros, en donde se entrelazan pedazos de carrizo para ir formando el asiento de la figura, la maniobra depende de la imagen que se quiera armar. Con carrizo cortado en tiras planas comienzan a tejer la base donde se meterá la cucharilla, cuando está terminada se comienza a entretejer y formar las figuras.

Las imágenes pueden variar, aunque el águila nunca falta para la Virgen de Guadalupe, pues es símbolo de la nación éza'r, con esta ave recuerdan su libertad y lucha por resistir a las dificultades que evitan continuar con una milenaria forma de vida apegada a la naturaleza y una antigua manera de interactuar con los espíritus de los ancestros

Favorablemente los jóvenes se interesan en la ceremonia del chimal, haciéndola más fuerte y extendiendo la práctica hacia otros santos, un ejemplo del arraigo a este tipo de expresión es cuando los grupos de danza de la comunidad ofrendan su arte al chimal, principalmente en la fiesta de la Virgen de Guadalupe. En todas las danzas a pesar de su estilo, capilla o barrio de origen existe una devoción que los une y es danzarle al chimal en las fechas importantes.

Las mujeres siguen con el encargo de dar sahumeros, ahora antes de trasladar al chimal a su destino, las féminas piden ayuda y permiso a los santos y espíritus éza'r para transportar, levantar el chimal y dar la bendición a la salida a San Luis de la Paz para que durante el recorrido no ocurra algún accidente.

La música aunque ha variado en demasía, todavía en la ceremonia de “El alba” se escucha la “Música Tradicional Chichimeca”, particularmente una vertiente de ésta nombrada “Música de silencio” porque no lleva voz, es la música religiosa, y tocan “minuetes” para las velaciones de las imágenes religiosas. En cambio para el recorrido del chimal a la cabecera municipal acompaña música de banda.

La comida comienza alrededor de las dos de la tarde, hacen carnitas, mole, caldo de pollo, chicharrón, garbanzos, las personas que les nace o tienen manda llevan algo, aunque sea sopa, frijoles, nopales y tortillas, todos saben que ese día ahí habrá comida antes de comenzar la peregrinación a San Luis de la Paz. Dentro de las bebidas están el pulque, el colonche o cualquier tipo de licor, aguas frescas y refrescos. También hay botanas a la venta como chicharrones, dulces, frutas y paletas de hielo.

Las danzas no cesan en ningún momento, todos tienen su oportunidad de danzarle al chimal aunque sean de fuera de Ranzo Úza'. Cuando va salir el chimal empieza un nerviosismo y emoción por el esfuerzo que harán los éza'r. El recorrido es pasando por la calle Verónica hasta llegar a la cabecera municipal. El traslado no es cosa fácil y las mujeres sahumando van caminando al lado del chimal y los hombres se van turnando de acuerdo al cansancio o penitencia para el traslado.

Increíblemente los éza'r, ya exhaustos, doblan el esfuerzo y la pericia al levantarlo al lado de la capilla o santuario. Con ayuda de sogas y de una decena de éza'r poco a poco y en varios movimientos van levantando el chimal. Finalmente el chimal en pie se posa como parte del paisaje ritual de la cabecera municipal y de la región.

Todos los habitantes de Ranzo Úza' celebran esos días, no importa no haber aprendido la lengua materna, o que unos de los padres ya no tenga sangre éza'r, o no habitar en el territorio que comprende la localidad, sólo importa ayudar en la elaboración, la reliquia, la danza, el traslado o el levantamiento. Las fiestas para el chimal toman un contexto comunitario y regional, éza'r o no, hablantes del úza' o no, todos celebran a la Virgen de Guadalupe y a San Luis Rey.

El chimal muestra la fortaleza del éza'r, pone límites ante el mestizo para diferenciarse pacíficamente y con el “orgullo chichimeca”, ante una histórica relación violenta. Todo espectador se asombra del esfuerzo, y respeta no sólo la energía derramada en la actividad, sino que aprecia una cultura histórica que sigue en pie.

Cuando el chimal es levantado el pueblo éza'r recupera la memoria místico-guerrera, recuerdan a los antepasados pues después de la proeza despiden a los espíritus ancestrales que les ayudaron a cumplir con su deber. Como su historia lo dicta, se siguen reuniendo en grandes grupos, ya no danzar ante la gran fogata, sino al chimal; el alcohol, los rezos, el copal, las danzas y la comida todavía no faltan en las ceremonias éza'r, así demuestran la resistencia de la nación éza'r ante un ritmo que acaba poco a poco con la memoria colectiva de las culturas originarias.

Nábí' Ugu Éku' . El que Anda en el Camino de lo Sagrado

Desde tiempos prehispánicos el cargar los santos era común para algunos grupos originarios del centro de México. Por ejemplo en el código colonial llamado La Tira de la Peregrinación o Código Boturini se describen a los cargadores de las deidades que caminaban por diferentes sitios durante la migración hacia el ahora valle de México.

Según este documento algunos grupos con el genérico de chichimecas hacían largas caminatas para llegar a lugares sagrados, por lo que las procesiones y peregrinaciones pueden ser una reminiscencia de aquellas formas rituales de estas colectividades trashumantes. Este aspecto ya ha sido considerado por Luis Ferro (2017, p. 35-37) donde alude que el pasado seminómada en el proceso cultural histórico éza'r es la causa de distintas actividades errantes, entre ellas los recorridos con motivos religiosos

Los lugares visitados en las procesiones y las peregrinaciones son otra parte importante del paisaje ritual en la cultura éza'r. Con los traslados a estos sitios se evidencia la territorialidad simbólica que se sustenta por medio de la ritualidad, del mito y de los acontecimientos históricos. El destino o algunos puntos en el trayecto de estos recorridos son una referencia del área que ocupó la cultura, de los lazos lingüísticos y sociales con las poblaciones que habitan en estos lugares.

Los éza'r hacen recorridos para los dos santos más importantes del ciclo festivo ritual. Por lo que se puede considerar a las procesiones como una de las ofrendas más significativas para las imágenes religiosas, de alguna forma se recuerda el modo seminómada que probablemente tenía la cultura éza'r, en la actualidad las caminatas con las imágenes son hechas durante el sol intenso, incluso lloviendo se realizan.

Al ser la procesión una expresión común en las imágenes religiosas más importantes de Ranzo Úza', se deja para este apartado la particular relación de los principales santos con

los éza'r, se describe la reelaboración simbólica que ellos han hecho de la hagiografía de San Luis Rey, la Virgen de Guadalupe y San Isidro Labrador. Los relatos recabados por los Driver (1963) aportan algunas pistas sobre la continuidad y reelaboración de estas imágenes religiosas, en este caso estos relatos son importantes para conocer un poco de lo que los éza'r suman a las vidas y cualidades de estos santos y virgen.

Los éza'r llegan en procesión a San Luis de la Paz y a Pozos. Dentro de la localidad están los recorridos al ejido y las canchas de fútbol de Misión Arriba a mediados de mayo; y lo que los éza'r llaman "El Alba" en la festividad de la Virgen de Guadalupe, una caminata a Misión de Arriba durante la madrugada del 11 de diciembre.

Los recintos religiosos que visitan en la cabecera municipal son la capilla de San Luisito que indica una alianza con otros grupos originarios y una rememoración del acontecimiento del tratado de Paz; con la llegada al santuario de la virgen se vuelve al sitio de origen, la Villa de Guadalupe, el antiguo barrio; con San Isidrito por medio de la ritualidad se apropia del territorio ejidal el cual alguna vez estuvo en disputa con las comunidades vecinas.

Aunque tiene pocos años de reiniciarse el recorrido al ejido con San Isidro Labrador se alude quizá a un pasado agrícola en el proceso cultural éza'r, la historia oral éza'r dice que San Isidro les enseñó la agricultura, aunque quedan interrogantes sobre la temporalidad, el mito aparicionista reafirma un vínculo sagrado con esta actividad.

Con las peregrinaciones a los santuarios se muestra el territorio simbólico de los éza'r, porque las relaciones con las diferentes culturas y lugares supone viejas concepciones territoriales de los alguna vez llamados grupos chichimecas, todas las visitas son hechas a lugares que habitaron estos grupos. Además de San Felipe y San Miguel de Allende, municipios de Guanajuato, se trasladan a los estados de Querétaro, Jalisco y Ciudad de México.

Nárats'ú Lúpe. La Virgen de Guadalupe

La Virgen de Guadalupe, según la historia oral éza'r, les dio el idioma úza' ¿Cómo es posible que una virgen aparecida hace quinientos años, les haya dado una lengua que según los datos glotocronológicos ya se hablaba por lo menos mil años atrás? Esta imagen católica es uno de los resultados de la reelaboración simbólica que los éza'r han hecho de las antiguas prácticas y representaciones religiosas ante el catolicismo.

Tal vez no fue la virgen la que les dio el idioma sino una antigua potencia divina femenina, también llamada madre, siendo un proceso de larga duración, que los éza'r difícilmente se olvidarían. *Nárats'ú* es un concepto muy similar a la Tonantzin de los nahuas, con los éza'r la persistencia de esta fuerza es a través de la figura *Nárats'ú Lúpe* o la Virgen de Guadalupe que se dice ser la progenitora de los pueblos originarios y ahora en general del país de México.

En Ranzo Úza' las versiones de los relatos sobre cómo la virgen les dio la lengua úza' cada vez son menos claras, sin embargo una historia de hace más de sesenta años cuenta cómo se dio el aprendizaje de la lengua, en donde Juan Diego, un éza'r, se comunica con la virgen en esta lengua y después él enseña hablar a los demás. A continuación se presenta parte de una narración de Jorge y Clemencia Mata recopilada por los Driver (1963:210-211), llamada “La Virgen de Guadalupe”:

Había un hombre que caminaba por un cerro raspando maguey. Sufrió mucho porque sólo tenía de su aguamiel para vivir. En la mañana, al mediodía y en la tarde iba a raspar el maguey.

Su vientre estaba seco ya que no tenía nada que comer excepto su savia de maguey, como es costumbre de los éza'r. De repente vio una bandada de pájaros y dijo: “Ahora, ¿por qué hay tantos pájaros moviéndose? Nunca vienen en tal número”. Y pensó: “Vendrá una serpiente y no me va a morder”. Entre esos pájaros había un pájaro azul que se posó en el corazón de un maguey. “Tal vez pueda matar uno de

esos pájaros”, dijo. Y cuando sacó del maguey su bolsa de piel de aguamiel, vio muchos conejos y dijo: “Bueno, ¿de dónde vienen esos conejos?” Echó una piedrita.

Entonces vio a una mujer morena muy bonita que le dijo: “¿Qué haces, hijo?” Él respondió: “Bueno, aquí estoy sacando mi savia de maguey”.

La mujer morena dijo: “Me gustaría que usted hablara con el obispo y le dijera que quiero mi casa aquí y quiero una pequeña capilla para vivir. Quiero vivir aquí, hijo mío”.

El hombre respondió: “¡No! ¿Cómo puedo decir eso?” Y él volvió la cara porque ella lo había llamado “hijo”. Y él le preguntó: “¿Por qué me llamas hijo tuyo siendo tú una muchacha tan linda y yo tan viejo y tan feo? ¿Por qué dices que eres mi madre?”

La joven respondió: “Bueno, quiero que te vayas”. Sin embargo, fue y llegó a la puerta de la casa del obispo. Se quitó el sombrero y llamó. Es posible que el obispo haya estado comiendo o descansando; entonces les dijo a los éza'r: “¡Cuentacuentos! ¿Por qué vienes aquí a decirme que una señora que se llama Lupe quiere una capilla?”.

Los éza'r regresaron cuatro veces. Entonces el obispo le dijo: “¡Fuera! ¡Vete! Y dile que me envíe una prueba para que pueda creerte, viejo y asqueroso mendigo. ¡Vete! ¡Fuera!”.

Se fue, y allí estaba la niña, la Santísima Virgen, y el indígena dijo: “Bueno, el obispo me regañó y me dijo que le trajera una señal”.

La Virgen respondió: “Muy bien. Te daré las flores más hermosas del mundo. Extiende tu manto”. Y le arrojó las flores. Los indígenas fueron otra vez donde el obispo y le dijeron: “Aquí están las flores”. Y el obispo las tomó y le dijo: “¡Apúrate! ¡Vamos!”. Pero la Virgen de Guadalupe no estaba. Allí no había nada más que una inscripción que decía que quería su iglesia allí. Entonces construyeron la iglesia allí. Entonces después la Virgen le dijo al indígena: “Reúne varias personas para que hablen como yo”. Algunos hablaban en meco, otros en úza', algunos otros indígenas en tarasco. Y fuimos los primeros mecos a quienes nos dijo que habláramos, como

ahora, en lengua úza'. Por eso ahora nadie nos quitará la lengua, porque la misma Virgen Santísima nos dio la lengua, y nadie nos la podrá quitar¹⁴ (1963, p. 210-211).

Esta historia muestra por qué el hablar la lengua úza' es una cuestión divina para el éza'r pues fue un mandato de la virgen, por lo que los hablantes sienten no sólo el gozo de hablar su idioma materno sino al mantenerlo obedecen el mandamiento de su madre, *Nárats'ú Lúpe*. Doña Teresa García, coincidiendo con el relato, cuenta que la virgen les dio la lengua, que Juan Diego era un éza'r y hablaba la lengua úza', resume diciendo "si le habló a un chichimeca le tuvo que haber hablado en idioma".

En el relato desde el primer momento la virgen se refiere a él como hijo, aunque sorprendido él la acepta como su madre. Igualmente la piel morena se vuelve el fundamento de esta relación con la Virgen de Guadalupe. Manuel Martínez comenta: "La gente de la comunidad chichimeca recuerda y comenta que esta fiesta es una herencia de sus abuelos, y que la Virgen les dio la lengua y es de sangre morena como ellos" (2015a, p. 47).

La relación de la virgen con el maguey se vuelve a evidenciar en esta historia como ya lo había documentado Luis Ferro, donde el aguamiel y pulque resultan ser "la lechita de la virgen" (2009, p. 258), además de hacer notar que en la estética se puede hablar de una relación con el maguey pues las puntas de la planta semejan a los picos alrededor de la virgen católica. Esta relación maguey- Virgen de Guadalupe se aborda más adelante.

Sobre la fecha de inicio de las peregrinaciones con el chimal hacia San Luis de la Paz: "Se desconoce desde cuándo se viene celebrando esta fiesta, pero sí se sabe que las peregrinaciones comenzaron en 1947" (Martínez López, 2015a, p. 47), y se hizo para llevarlo al santuario de la virgen.

Los Driver (1963, p. 178-180) describen a mitad del siglo pasado que las festividades más importantes en Ranzo Úza' eran la de San Luis Rey, la Virgen de Guadalupe y Santo Entierro. En 1968, la lingüista Yolanda Lastra (1971) describe lo que ya en ese tiempo son

¹⁴ La traducción es del autor.

las dos fiestas principales de La Misión: la Virgen de Guadalupe y San Luis Rey. Posteriormente el antropólogo Luis Ferro (2017) desde la etnografía relata la fiesta de Virgen de Guadalupe.

“El Alba”

El chimal se hace en “El Cerrito”, en la Misión de Abajo, cerca del límite oeste de la localidad. Aunque los altares donde se encuentran las festividades más importantes, y el gran patio pavimentado que parecen no ser del pueblo sino de particulares, es un lugar sagrado, sin duda el que más importancia ritual tiene con los ézã’r.

En la casa de los García se encuentra un altar abierto para la virgen, arriba de una diminuta peña, donde en lo alto está una efigie guadalupana de alrededor de un metro de altura con un Jesús crucificado a su lado izquierdo. La imagen está resguardada por una vitrina de cristal, alrededor del estante está lleno de flores. Los escalones están pintados de verde, blanco y rojo, con el orden y forma de la bandera mexicana. Después de los escalones está un barandal que evita el paso al altar, todo el frente está pavimentado y es el lugar para la elaboración del chimal y que las danzas hagan su ofrenda.

En el pequeño cuarto, que se considera el altar cerrado, en el fondo, la pared está cubierta de telas con estrellas, luces y una bandera de México. Al frente y al centro sobre el piso hay un florero de metal con un adorno floral, cuatro veladoras encendidas y un sahumador. La mesa de fondo está cubierta de un mantel blanco que tiene encima además de la imagen grande de la virgen, otros siete adornos florales, también acompañan una figura de San Judas Tadeo, tres pequeños cuadros con la guadalupana y un canasto para quien quiera dejar limosna, pues se sabe todo se utilizará para la fiesta.

A los lados del cuarto pequeño, pegadas a la pared hay bancas de madera donde cabe una docena de personas sentadas. Mientras que la mayoría que llega al lugar visita el altar para

persignarse y si lo desea quedarse un poco. No falta quien para protegerse del intenso frío permanezca un tiempo en el cuarto o algún ebrio queriendo platicar con la virgencita por largo tiempo.

Un par de grupos musicales acuden como manda para tocar la noche del 10 de diciembre, la música se convierte en un importante elemento ritual, los grupos tocan gratis pues es la ofrenda para la virgen, entre los que llegan está “Visión nocturna”, un grupo de invidentes de Ranzo Úza’ que interpretan distintos géneros.

Mientras los racimos de cucharilla se acumulan en la calle, enfrente de la peña sacan las vaporeras tiznadas con atole y tamales que no faltan mientras se van al recorrido. Las señoras ocupan las bancas de concreto que están a los lados, todas las mujeres en hilera con rebozos y hasta con cobijas para protegerse del frío. También la mayoría se tapa el rostro sólo dejando sus ojos al descubierto.

“El Alba” es un recorrido de la Misión de Abajo para la Misión de Arriba durante la madrugada del 11 de diciembre, inicia a los primeros minutos del día, de pronto el espacio de “El Cerrito” queda sin la mitad de gente, todos van siguiendo a los músicos de la velación, que todavía no tocan, van obedeciendo el sonido de los cohetes que se avientan de la parte de arriba.

Como toda fiesta mexicana, los esclavos también deben de procurar los cohetes. Durante el camino de “El Alba” estos proyectiles son muy importantes porque durante todo el camino sirven para avisar el proceso del recorrido. La caminata se inicia con un aviso con cohetes que corresponden a la parte de abajo, después sale la procesión hacia Misión de Arriba a visitar los hogares de los esclavos de aquel rumbo. Además un cohetero va atrás de la procesión continuamente arrojando petardos de colores para avisar la ubicación durante gran parte del recorrido.

Los esclavos que esperan en Misión de Arriba avisan con cohetes para que pasen por su casa, afuera tienen listo el altar de la virgen, y además tendrán alguna ofrenda para la fiesta, ya sea comida, panes, bebidas calientes para los fieles caminantes y algún racimo de cucharilla listo para utilizarse en el armazón del chimal. Los músicos en la procesión tocan en gran parte del recorrido, la “música de silencio” se postra como uno de los elementos rituales de esta caminata.

El recorrido se inicia en “El Cerrito” para salir por la calle Calzada de Guadalupe después la misma avenida se incorpora al libramiento, Victoria-San Luis de la Paz, los caminantes para no rodear hasta el retorno más cercano, giran a la izquierda sin cruzar el camellón, sino que toman el boulevard en sentido contrario, se caminan algunos metros, con la camioneta que desde el inicio hasta el final va custodiando la procesión principalmente en este tramo.

Después la procesión se incorpora al sentido de la carretera y da vuelta a la calle Jiménez, una avenida sin pavimento ni asfalto, se permanece en esas condiciones viales en casi todo el camino. Se visita al primer esclavo que recibe a la muchedumbre con el altar de la virgen afuera de su casa. Donde se espera un rato. Después se sigue por toda esta calle y otras más hasta que se topa con la calle Gral. Anaya, de ahí se continúa a hasta llegar al siguiente punto.

La “Ermita II”, que como se ha descrito más atrás, es una capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe con un gran espacio para recibir la procesión. Las campanas del recinto suenan cuando van llegando, los músicos tocando y ya un centenar de personas marchando atrás. Con cohetes y una fogata grande, la sahumadora espera para recibirlos como es costumbre atrás dos personas una a cada lado.

Llega don Mero Ramírez con muletas ayudado de algún familiar, para saludar al esclavo que viene de abajo, después toma el sahumador y limpia para que entre la procesión al espacio religioso, todos se acercan a la capillita, que para esta ocasión la entrada al altar tiene un arco de chimal con un águila arriba y luces por arriba alrededor de la estructura.

Don Mero siempre da la bienvenida ofreciendo pozole como ofrenda, se dura alrededor de media hora mientras se recibe a los caminantes y se les da de comer, luego todos se preparan para seguir el trayecto. En una mesa se sirve pozole verde con lechuga en un plato de unicel con una tostada. También hay panes y café, no faltan los refrescos o las cervezas para el que quiera pasar la comida o mitigar el frío que va en aumento.

Los músicos que acompañan la caminata tocan por un rato enfrente de la ermita antes de salir. Alguien está atento dando mantenimiento a una fogata encendida durante toda la estancia en la “Ermita II”. Después detrás de los músicos, la gente camina por la calle Moctezuma, ya se han reunidos cerca de doscientas personas a la procesión.

Se marcha visitando las casas de los esclavos hasta llegar a la calle Agua de Fuego, se sigue derecho hasta que se vuelve de nueva cuenta a la calle Jiménez aunque ya cerca del puente de palos del arroyo, se sigue hacia la calle Ninga, se camina por algunas calles hasta llegar a la calle Kander para luego bajar al campo de fútbol, donde distintas personas ya traen racimos de cucharilla y algunos con escudos que llevarán como ofrenda. Se ponen adelante con los músicos y ahí se llegan a juntar unas cuatrocientas personas.

Después salen por la calle Chupitantegua para tomar de nueva cuenta la carretera para volver a la calle Calzada de Guadalupe y llegar a “El Cerrito” donde ya las sahumadoras esperan pacientes para recibir a todos los caminantes con las imágenes que se fueron uniendo.

Todos los esclavos que reciben en su casa dan reliquia, todos se saludan y conversan con gusto, en sí se respira un ambiente de armonía, pues no es para menos, es parte de la celebración de la virgen, con la procesión se integra a la Misión de Arriba como parte de una misma localidad pero sobretodo como parte de la misma cultura.

Hay quienes sacan su altar con imágenes de la virgen, flores, veladoras, papel picado, globos, plantas, luces, banderas de México y alguna que otra imagen religiosa distinta a la guadalupana. También hay quien saca una mesa llena de vasos de unicel con arroz con leche, o café y pan, algunas con confeti para arrojar a los marchantes, todos usan suéteres gruesos o chamarras, las mujeres con sus rebozos y hasta cobijas.

Se han juntado cientos de personas, el chimal también se va acumulando durante el recorrido, algunas personas salen para integrarse a la marcha con sus bolsas con cucharilla ya llevada en racimos. Las mujeres sahumadoras también se van haciendo más conforma avanza el recorrido. Todos ellos, junto con los músicos y los esclavos al frente de la procesión.

Cuando los caminantes llegan a “El Cerrito”, ya faltando un poco para el amanecer, hacen sonar las campanas de “El Cerrito”, las sahumadoras que se quedaron abajo, encabezadas por doña Teresa García, se persignan y reciben sahumando los racimos y escudos de cucharilla que se fueron recolectando en la caminata. Otra persona arroja confeti en los presentes, otras con la bandera mexicana y el estandarte de la virgen, mientras las campanas del recinto tocan sin parar y los cohetes no se dejan de arrojar.

Todas las mujeres sahumadoras que se reunieron durante el recorrido, comienzan a limpiar el armazón juntándose en círculo y como es costumbre el movimiento del sahumador siempre en cruz. Al terminar de limpiar la base dejan encima de ella los racimos y escudos que se recolectaron en “El Alba”. Enseguida caminan para sahumar el altar abierto de la virgen para finalmente dejar todas su sahumador en las escaleras tricolores a los pies de la imagen guadalupana.

El chimal al Santuario

Desde las siete de la mañana se empieza a tejer la cucharilla para que a mediodía ya esté armado el chimal. Los esclavos ya saben la figura que armarán, siempre hay un boceto que hizo el encargado para saber qué figura debería tener la ofrenda. Este año no hay ningún altercado, todos trabajando a buena velocidad, se acaba de armar como a las once de la mañana, después llega una decena de hombres de todas las edades con escudos para amarrar alrededor del chimal.

A lado del altar abierto de la virgen la música de banda empieza a tocar desde la mañana. Las danzas desde medio día hacen acto de presencia, estos grupos arriban en camionetas y esperan para organizarse y llegar al lugar en orden y en grupo, dos filas una de franceses y otra de chichimecas, quien va al frente porta una bandera los primeros de Francia, el otro bando de México. Lo primero que hace cualquier danza es ir al altar abierto a persignarse, incarse y hacer una oración, después todos se van hacia el chimal para danzarle alrededor. Todos esperan el turno que se va ganando de acuerdo a la hora de llegada.

Las sahumadoras encabezadas con doña Teresa García porque es la mayor, respetando la edad como jerarquía, están atentas para cuando llegue el águila y bajar a lo que se denomina el “Encuentro del Águila”, que es otro evento donde se reúnen personajes de los dos asentamientos importantes, Misión de Abajo y Misión de Arriba.

La familia responsable de elaborar el águila con cucharilla junto con otras personas se preparan para llevar el ave a “El Cerrito”, se hace una procesión de decenas de personas desde Misión de Arriba con imágenes de la virgen y algunas mujeres sahumadoras, y desde luego tres esclavos que portan, uno el águila y dos los escudos de chimal, éstos van enfrente pues son los representantes del cargo que les ha dejado familia, llevando una banda tricolor que los distingue del resto.

Atrás de la procesión van algunas mujeres vestidas de manta, y al final se encuentra la “Danza Chichimeca jonaz” del barrio de la Santa Cruz, la más numerosa, con los vestuarios y el sonar de las percusiones dan cierta solemnidad al acto. Aproximadamente unas quinientas personas contando los danzantes, los que presencian o participan en el “Encuentro del Águila”.

Una parte de la gente que está en “El Cerrito” se preparan para salir junto a las sahumadoras que van al frente. Salen hacia la calle Calzada de Guadalupe a la altura de la calle Satélite, donde se da el encuentro, tiempo antes la avenida fue adornada con papel picado en las alturas, lo que da un carácter festivo al momento.

El águila elaborada es de alrededor de dos metros de altura, siempre es el mismo diseño, Cristóbal todo el tiempo trae cargando la ofrenda agarrado de los dos carrizos que fungen como bases. La imagen tiene tres listones de colores blancos, verde y rojo y una figura verde de frente con forma de ave. También acompañan un cuadro con una imagen de la virgen de un metro de altura, dos escudos de cucharilla y dos banderas.

Cuando se encuentran las sahumadoras que esperaban en “El Cerrito” con las que llegan de arriba, todas sahúman el águila, los escudos y el cuadro de la virgen, mientras se avienta confeti y en el fondo se escucha una banda de música, unas campanas y las taboras de la danza. Después de limpiar con el humo todo en cruz, se juntan las dos colectividades, con el águila, los esclavos y las sahumadoras de frente, se van a donde se encuentra el chimal.

Las sahumadoras no acaban el trabajo. Ya con el águila junto al chimal, de nueva cuenta se juntan las de arriba con las de abajo y vuelven a sahumar el chimal ahora ya elaborado y dejarlo listo para salir de procesión. Las sahumadoras participan en todo momento porque su acción es una forma de purificar el ambiente y prevenir desastres de cualquier índole, después las mujeres dejan el instrumento frente a los escalones del altar de la virgen.

La comida se da enfrente del cuarto de altar cerrado, hay hieleras con tortillas, dos mesas con diferentes guisados, tortillas y aguas frescas, todos formados alcanzan porque hay bastante comida, en platos de unicel te dan el platillo que elijas, desde caldo de pollo, chicharrón, garbanzos, mole, carnitas, nopales, se puede pedir otro plato si es necesario, en poco tiempo el piso pavimentado se empieza a llenar de vasos y platos tirados que los perros que se dan cita al evento empiezan a comer los restos.

Cuando llega el momento de salir a San Luis de la Paz, ante la amenaza inminente de lluvias hay quien pregunta si se saldrá y el éza'r convencido afirma que se tiene que llevar la ofrenda a toda costa. Con el aguacero empezando se inicia el avance a la cabecera municipal. Hasta el sacerdote del santuario de la virgen se da cita para bendecir el chimal para iniciar el traslado. Aunque las protagonistas se vuelven las mujeres vestidas de manta con su bendición hecha a través del humo aromático.

Se sale con el águila llevada enfrente, una sahumadora del lado izquierdo y del lado derecho un esclavo de la virgen con una cinta tricolor entre el pecho, la mujer también trae una cinta similar en la misma parte del cuerpo, todos ejerciendo los cargos heredados por sus padres o madres.

El chimal es levantado por exclusivamente hombres, unos treinta esclavos ayudan a cargar el chimal apoyados de los troncos de encino. En esta ocasión no falta el prevenido que trae su impermeable para cargar la ofrenda sin problema. Le sigue la banda de música que camina y toca sin detenerse, algunos integrantes con bolsas negras grandes sobre sus cabezas no dejan de hacer su arte.

Atrás las mujeres vestidas de manta con sahumador en mano, personas con unos estandartes y unas imágenes de la virgen entre la que destaca un cajón de madera que cargan dos hombres con una imagen de la virgen vestida con una túnica hecha de manta. A lado de las imágenes permanece el sacerdote en todo el recorrido, cubierto con una chamarra negra sobre su túnica blanca y una sombrilla.

Atrás los grupos de danzas de la localidad y una fila de cientos de personas que sostienen y empujan simbólicamente a los esclavos en el traslado del chimal. Las danzas siguen el orden como se fueron creando, a pesar de que ahora están mojados desde antes de iniciar la procesión, la gran mayoría no dejó el grupo de danza hasta llegar al santuario.

La salida de los éza'r con el chimal cargando se da por la calle Verónica en donde gran parte de la avenida acompaña el paisaje del Cerro del Águila, para luego tomar la del Tajo, girar hacia la calle Jiménez y después voltear a la derecha por la Allende hasta topar con el santuario de la virgen. En todo el camino la gente sale de sus hogares a presenciar la procesión y miles de personas durante el recorrido se alistan para observar el ritual de los éza'r.

Con la lluvia que no para y no baja intensidad, las sahumadoras, los cargadores de la ofrenda, las danzas, la banda de música no dejan de hacer su labor. Todos concentrados en su intención. Con los cauces de agua buscando zonas bajas y las lluvias sin detenerse todos danzan o caminan hacia el santuario. Después de una hora aproximadamente se llega al recinto donde se levanta el chimal.

El sacerdote ya los espera con su cubeta de agua bendita en la explanada del santuario, al llegar los esclavos acuestan el chimal y lo dejan en el suelo para que se ponga el águila de cucharilla en la cima del chimal, mientras dos esclavos con unas sogas amarran el animal las campanas de la parroquia no dejan de sonar.

Cuando está bien atada el ave, las mujeres le dan la última sahumada, al tiempo que el mismo padre ahora vestido solamente con la túnica blanca, con un gran recipiente empieza a santificar la ofrenda con agua bendita, la particularidad es que no la avienta con algún instrumento de la iglesia, si no que trae un manojito con ramas de pirul para santiguar, demostrando que la reelaboración simbólica no sólo de los éza'r si no de la iglesia, adecuándose a los elementos propios de las culturas originarias.

Ya bendecida la ofrenda para que no pase algún desastre. El levantamiento es llevado a acabo con sogas afuera del recinto religioso. En el lugar ya existen dos troncos bien fijados que sirven de base para la ofrenda. Dos hombres suben sobre una madera plana que está incrustada entre los dos troncos redondos que sirven de cimiento.

El chimal ya con tonos morados del confeti que se aventó durante la salida y llegada al santuario. El mismo número de esclavos mueve el chimal hacia los troncos de base. Cuando la punta está cerca de los troncos se vuelve a dejar en el suelo para amarrar con las cuerdas al chimal para que éstas jalen y ayuden a subir la punta de la estructura y el avance sea seguro al jalar y sujetar las cuerdas. Las sogas son dirigidas por los dos hombres subidos en la base quienes avisan cuando hay que jalar, abajo están unos cinco personajes obedeciendo y jalando la cuerda.

Al momento que la punta sube se sostiene en los troncos cimentados, el mayor número de esclavos empujan los troncos de la base del chimal. Y con la fuerza conjunta se logra ir poco a poco, con la ayuda de las sogas, las barras y un par de tubos de metal que en la punta tienen una especie de gancho que ayudan a manipular un poco la estructura, sin dejar de hacer esfuerzo los participantes logran levantar el chimal. Los que manejan las sogas y los ganchos hacen las últimas maniobras, amarrando bien para que durante unos días no se caiga. Después de varios minutos los esclavos hacen los últimos amarres.

El chimal está levantado con las cúpulas del santuario encendidas, la ofrenda se posa en un paisaje de lluvia, de frío, en una tarde noche con un cielo gris donde los colores del atardecer no llegaron, mientras suenan las percusiones de la danza y los cohetes. El águila arriba de la estructura en el firmamento demuestra que a pesar de las tormentas mantendrá el vuelo cada que se haga el chimal para la Virgen de Guadalupe.

Cuando está el chimal arriba, los grupos de danza comienzan a ocupar la explanada del santuario, esta vez no están todas la danzas de la comunidad por las inclemencias del

tiempo, pero se alcanzó a observar los grupos “Danza Chichimeca jonaz” y la “Danza éza’r maru’r” de la Misión de Arriba.

Las circunstancias adversas parecen no importar, pues todos están contentos de haber participado una vez más en el traslado, ya sea como danzante, como sahumadora o como esclavo. Todos los éza’r empapados vestidos de pieles, de manta o de franceses, pero felices de ante las adversidades poder llegar al destino, el mal tiempo provocó que el éza’r sacara una vez más el “orgullo chichimeca”. Por este día todos se recogen a la comunidad con un frío que sube por lo mojado y los tiempos extremos del semidesierto.

Al día siguiente los grupos de danza se preparan para visitar a la virgen durante la mañana y medio día, van a danzar en la explanada del santuario, y es momento para entrar a ver la imagen de la virgen, todos de rodillas desde la calle Michelena en el inicio de la subida al recinto. Las danzas entran al santuario haciendo filas entre los bandos, chichimecas y franceses, con la bandera que corresponde al frente. También se ven personas vestidas de manta que van a saludar a la virgen ese día.

En general ese día los habitantes de todas las localidades del municipio acuden a este recinto para visitar a la virgen. Y de rodillas se ven a personas ancianas, niños, personas cargando a su bebé, yendo a pagar la manda por el favor que les hizo la virgen. Ese día salen de la central camionera al santuario grupos de danza de todo el municipio donde también se reúnen la mayoría de las danzas de Ranzo Úza’.

San Luisito

La relación de San Luis Rey con los éza'r es confusa y extraña, surgen distintas interpretaciones sobre por qué ahora se tiene como santo patrón de Ranzo Úza' y San Luis de la Paz. *Nabi' Salis izih*, es un término que surge de la traducción del español al úza'. *Nábi' titá* es otro nombre en úza' con que se refieren a San Luis Rey que puede significar el santo del pueblo.

De San Luis Rey de Francia en Ranzo Úza', doña Teresa García menciona “nosotros lo escogimos”, “ese nos gustó”, “peleaba en la guerra”, lo que muestra la apropiación del santo foráneo, aunque hay gente que lo identifica sólo como una imagen de la cabecera municipal.

San Luis Rey de Francia porta una corona y un cetro o báculo, que representan la jerarquía de un gobernante o rey, la reelaboración del símbolo del báculo que ostenta esta imagen pudo haberse relacionado con un bastón de mando, que es una de las reminiscencias que quedan en los éza'r sobre su antigua organización política.

Los bastones de mando ahora son entregados como una distinción a personas importantes para el grupo cultural, antes era uno de los atributos que identificaba a los gobernantes o reyes chichimecas y que sin duda este aspecto muestra la posición política que ocupaba la imagen de San Luis Rey de Francia.

Otra característica de los pueblos originarios es que ciertos humanos eran elevados a la categoría divina, pudiéndose considerar con una importancia similar a los santos, con los éza'r, los *kajó maré* o *kajoo madai*, o hechiceros viejos, que interferían en aspectos religiosos, médicos y políticos de las culturas chichimecas de la Sierra Gorda, poseían un gran “prestigio mágico personal” (Lara, 2007, p. 221-224).

Desde este punto de vista, San Luis Rey puede ser la reelaboración simbólica de una imagen sagrada éza'r vinculada con el cargo de rey, gobernante o algo conexo, el santo se incorporó al catolicismo éza'r por haber participado en batallas, lo que muestra un rasgo guerrero compartido.

Del por qué hay franceses en la danza de los éza'r, este santo es la razón principal. A continuación se presenta el relato de Clemencia y Jorge Mata, que los Driver titularon “Una guerra entre los indígenas y los franceses”:

Los indígenas estaban en San Luis de la Paz y luego llegaron los franceses. Los franceses dijeron: “Ustedes chichimecas, váyanse de este pueblo”. Y los indígenas no los entendían, sólo los miraban fijamente y decían: ¿Qué nos dicen?

Y ellos [los indígenas] pensaron: “Quién sabe si nos vendrán a echar de aquí, de San Luis de la Paz”. Este pueblo es nuestro; ¿Por qué deberíamos dejarlo? Entonces reunieron al pueblo chichimeca y dijeron: “No cederemos ante estos hombres”. Comenzaron a fabricar instrumentos de guerra, las hondas, y cuando había pelea y cuando se retiraban, los esperaban [a los franceses] durante el día y fabricaban municiones por la noche.

Ahora al poco tiempo los franceses estaban ganando. Ellos [los franceses] vieron a un hombrecito rubio y le hablaron por señas, y él les dijo “¿Adónde van? en el pueblo hay mucha gente chichimeca muy enojada y, si vas, creo que no va a quedar nadie con vida, además hay un lago de agua, de la lluvia, y no podrás pasar.” Y vieron [los franceses] que había mucha agua y mucha gente y dijeron. “Es verdad. Es mejor que nos vayamos. ¿Quién supones que es este hombre?” y no se enteraron.

Después dijeron los indígenas que era un señor llamado Luis que venía de Francia, y aquí está nuestro querido San Luis, que es de Francia. Por eso lo amamos porque hizo por nosotros un milagro muy grande, para que no abandonáramos las tierras. Con esto concluye el cuento chichimeca¹⁵ (1963, p. 212).

¹⁵ La traducción es del autor.

En esta narración emerge la territorialidad simbólica de la cultura pues los éza'r ya estaban cuando los europeos llegaron a la región del ahora San Luis de la Paz, la reelaboración fue hecha con los franceses, no con los españoles, donde el personaje europeo más importante es el hombre blanco que advirtió a los éza'r, él apareció sólo para ayudar, por lo que se dice que luchó con los chichimecas para que protegieran su terruño.

Esta historia igualmente se escucha con doña Teresa García, aunque no es bien recordada, parece ser que es la misma que documentaron los Driver, ella cuenta que San Luis Rey vino para México a pelear con los chichimecas y como es un rey guerrero por eso se eligió como santo patrono. Siendo evidente una reelaboración para la apropiación del santo en la religiosidad éza'r .

Otra historia que surge con la imagen de San Luis Rey, es la que es iniciada por Alfredo Guerrero Tarquín (*sf*) y continuada por Rafael Tovar Rangel (2012) y que se sustenta como la versión conchera de la historia. González Arenas comenta al respecto:

Existe además de este tratado de paz con implicaciones sociales, políticas y económicas; la historia religiosa del tratado de paz, que nos narra cómo los chichimecas rejejos a la evangelización, tenían numerosos y sangrientos combates ante los otomíes que ya habían aceptado la religión católica; en una ocasión después de varios días de guerra, apareció en el firmamento una cruz, lo que hizo que todos los guerreros en unanimidad exclamaran: “Él es Dios” y con ello acabó la guerra entre estos dos grupos antagónicos; esta frase se escucha frecuentemente en la danza y en el temazcal chichimeca y en la tradición conchera (Tovar Rangel, 2012).

Don Nicolás de San Luis Montañes el “capitán contra los chichimecas” (Jiménez, 1944:20) y el Majorro (líder de las tribus chichimecas) finalmente firmaron el tratado de paz, este último aceptó porque habían reconocido que el primero descendía de la nobleza otomí y no era un gachupín como se había creído al principio, asintiendo el Majorro según la tradición conchera: “será que firmemos los dos el tratado de la Paz! en prueba entregó mis armas que palabras ya entregué, y por mandato del Rey mis

tierra recibiré! ¡Vos sóis de San Luis mentado y de Velasco es don Luis y la Paz que yo les firmo, será la Paz de San Luis!” (Tovar Rangel, 2012: 103-109) (González Arenas, 2017, p. 14-15).

Por tanto siguiendo, a Guerrero Tarquín hay dos Luis en la historia del tratado de paz, San Luisito, el indígena y San Luis Rey, el mestizo o europeo. En este sentido San Luis Rey puede ser una suma de las dos representaciones, la europea y la del grupo originario, la imagen católica vincula tanto a Luis de Velasco como a Don Nicolás de San Luis Montañes, sin embargo los éza’r tiene claro que es San Luisito, el indígena, el que se encuentra en el imaginario éza’r.

El Chimal a San Luisito

En el recorrido que hace el chimal para San Luis Rey de Francia se vuelve a la memoria diferentes acontecimientos de la cultura éza’r. En el evento se reúnen distintas localidades de San Luis de la Paz, de otros municipios y de otras culturas. Es de notar que el encuentro intercultural no se da en otras festividades.

Con los grupos culturales juntos, el guachichil de San Ignacio, el otomí¹⁶ de la Cruz del Palmar y el éza’r, se trata de recordar el tratado de Paz efectuado el 25 de agosto de 1552. El aspecto político del acontecimiento es relevante pues los tres grupos estuvieron en la fundación de la Villa de San Luis de la Paz. Se revive en esta fecha y espacio la alianza no sólo con los españoles, si no la unión de las diferentes grupos culturales que convivieron al momento de forjar la ahora cabecera municipal. Sobre las relaciones interétnicas de la antigua fiesta de San Luis Rey los Driver narraron aproximadamente hace sesenta años:

¹⁶ El grupo cultural es llamado por su población solamente otomíes, según Teodoro Barranca, médico tradicional de la Cruz del Palmar, San Miguel de Allende, Guanajuato, no tienen una autodenominación en lengua materna, solo se dicen “otomíes de la Cruz”.

Dos fiestas se consideraron más importantes que las demás y asistieron a un número mucho mayor: la del 12 de diciembre en honor a la Virgen de Guadalupe; y el del 25 de agosto en honor a San Luis de Francia, patrón de la localidad. Los otomíes de Cruz del Palmar, un pequeño pueblo al noroeste de San Miguel Allende, viajan a San Luis de la Paz para unirse a los éza'r en la fiesta del 25 de agosto en honor a San Luis. Todavía caminan toda la distancia de aproximadamente 35 millas, deteniéndose en el camino para presentar sus respetos en los santuarios de los santos. Nos dijeron que el viaje duró ocho o diez días, lo cual parece largo a menos que fuera el viaje de ida y vuelta e incluyera el tiempo que pasamos cerca de San Luis de la Paz con los éza'r. El 24 de agosto de 1956 vimos a familias de Cruz del Palmar caminando y acampando junto al camino entre Dolores Hidalgo y San Luis de la Paz camino a la fiesta. Los otomíes traen cuencos de carbón, incienso de copal y velas que encienden en cada santuario. También encienden las velas y queman el incienso al llegar a la Misión. Pueden llegar tan pronto como el 23 de agosto y no regresar a casa hasta el 26. Durante este tiempo, los éza'r les dan de beber, cenar y alojamiento. Debido a que las lenguas otomí y úza' son mutuamente ininteligibles, en estas ocasiones se habla español, y los pocos que no hablan español muestran su amistad con sus modales. Los éza'r corresponden a la visita de los otomíes yendo a la Cruz del Palmar para la fiesta del primero de enero en ese pueblo. Este intercambio de fiestas se ha producido literalmente desde tiempos inmemoriales, y ningún grupo étnico comparte fiestas con otro grupo similar¹⁷ (1963, p. 178).

El encuentro entre los otomíes y los éza'r además de la fiesta de San Luis Rey se vuelve hacer como visita recíproca en la fiesta del Santo Entierro el 1 de enero en la localidad sanmiguelense. El 23 de agosto, un día antes del levantamiento del chimal, se da el primer encuentro en San Ignacio, localidad de San Luis de la Paz, entre los guachichiles de este lugar, los éza'r y los otomíes de la Cruz del Palmar de San Miguel de Allende.

¹⁷ La traducción es del autor.

El 24 de agosto en “El Cerrito”, particularmente en el hogar de la familia Mata, asisten las danzas desde mediodía hasta que sale el chimal cargado por los hombres éza’r. El ambiente que se respira en los asistentes es de festejo, los santos enormes, los estandartes religiosos, el chimal, las numerosas danzas, la abundante comida, la vieja procesión, todo se combina haciendo evidente el arraigo regional de la festividad.

Ya en la tarde, a las orillas de “El Cerrito”, donde se alcanza a ver “La Montañita”, se da otro encuentro entre los otomíes, los guachichiles y los éza’r, con los estandartes de Santo Entierro, una cruz católica quizá la Santa Cruz y San Luis Rey de Francia. Varias personas se juntan acompañando las banderas, unas cinco figuras de San Luis Rey, dos adornos florales, está una mujer sahumadora representado a cada grupo cultural, las tres se limpian con humo de copal entre sí. Mientras se escuchan las campanas y los cantos femeninos.

En la reunión hay una decena de mujeres vestidas de manta con una playera azul conmemorativa de la fiesta. Las mujeres cantando, leyendo un librito, se escuchan varias veces “vienen como pastorcitos”, “salgamos al encuentro con cánticos de amor”. Al final una sahumadora dice unos rezos católicos, se escuchan campanas y cohetes en el fondo. Cuando termina la mujer de orar, todos salen caminando atrás de las sahumadoras hacia “El Cerrito” y la banda de música comienza el son, señal de acaba el acto solemne.

Enseguida al llegar a “El Cerrito” las sahumadoras éza’r junto con las invitadas y por esta ocasión un hombre otomí participa en limpieza con copal para el chimal. Las diferentes músicas tocan mientras hacen la purificación del chimal. Por esta vez se escuchan las conchas de armadillo, que suelen traer los concheros y que son instrumento de alabanza de los otomíes invitados.

Las sahumadoras en círculo rodean el chimal purificando mientras una niña vestida de manta con su patol rojo sobre la cintura, con sombrero y un morral al lado izquierdo, sobre su mano izquierda toma una canasta llenas de flores blancas que con la derecha avienta a

puños sobre el chimal dando una limpieza a la ofrenda. Mientras decenas de personas tratan de captar el momento con cámaras y dispositivos.

Es un día especial y todas las danzas, a excepción de la “Danza Autóctona Chichimeca”, se presentarán ese día, también se agregan algunos grupos de la cabecera municipal. Cada que llega un grupo de danza entra al domicilio del altar, pasa directo a santiguarse con los santos reunidos de las diferentes localidades.

El altar de San Luisito está construido con una torre arriba simulando una capilla. El techo del patio por esta ocasión tiene colgadas telas de colores azul y rojo. Este día en la mesa del altar se ven cinco imágenes del santo festejado, y los estandartes de los grupos invitados, acompañadas de flores. Se centran las imágenes más grandes y algunas porque no caben se quedan afuera de la habitación. En todas las imágenes resaltan los bastones de mando que trae San Luis Rey.

Esta fiesta y la de la Virgen de Guadalupe son una oportunidad de mostrar toda la fuerza que tiene el grupo de la danza de cada barrio, todos regularmente completos, con sus mejores atuendos acuden con gran devoción. El danzar alrededor del chimal antes de trasladarse al pueblo es una experiencia que cuentan es siempre agradable, pues las danzas son una de las principales ofrendas de los éza'r para las imágenes religiosas.

La reliquia de la comida llega por la tarde, ofrendan frijoles, sopa de arroz o de fideo, mole con pollo o con carnitas, caldo de pollo o de res, chicharon, garbanzos y no pueden faltar los nopales. Las aguas frescas de distintos sabores, los refrescos y las cervezas, son líquidos que se ven por todas partes. También hay pulque y colonche que algunos lugareños se aventuran a vender durante esta festividad.

Del altar sale una procesión encabezada por las sahumadoras. Los personajes de los lábaros religiosos van enseguida, los nombres de las tres localidades se escriben en los estandartes, juntas con dos figuras de San Luis Rey que van en vitrinas de madera y vidrio, resaltando

una por su tamaño, el blanco crema del atavío de San Luis y el brillante bastón de mando, atributo que es notable en todas las imágenes del santo foráneo.

Las mujeres vestidas de manta con sahumador en mano se congregan alrededor de los banderines y las imágenes de San Luis, se destaca entre los sahumadores un hombre de ascendencia otomí vestido de manta que se muestra al frente del grupo de sahumadores compuesto principalmente por mujeres mayores de edad aunque niñas también hacen su aparición en la labor.

Cuando se levanta el chimal para llevarlo a su destino, solamente hombres hacen el trabajo, el diseño es distinto al de la virgen, además de ser un poco más pequeño. Éste tiene la cucharilla cortada o rayada, como lo hacen los otomíes y la localidad del Toreador de Abajo. También trae algunas ramas de pino, unas flores y unas figuras de papel picado colgando. Las franjas diagonales de la estructura están de tonalidad verde por ramas que cubren estos fragmentos.

En el chimal una persona les da a los esclavos playeras azules que conmemoran el evento. Unos veinte esclavos ayudan a levantar el chimal, vestidos de la playera conmemorativa. Todos se empiezan a acomodar en el lugar de salida.

Cuando empieza la procesión al frente caminan unas danzas que no son de Ranzo Úza' que van al son de la tambora sin danzar, después el chimal, enseguida los estandartes junto con los sahumadores y una decena de imágenes de San Luis Rey y los músicos otomíes, después la gran parte de la gente, unas trescientas personas, además de los integrantes de las danzas.

Les siguen las danzas de Ranzo Úza', al principio la dedicada a San Luisito, la "Danza Indígena Chichimeca", después la "Danza Chichimeca Jonaz", continúan la "Danza Chichimeca Purísima Concepción" y la "Danza Éza'r Maru'r", una danza de locos, y otras ajenas a la comunidad éza'r.

La banda de música va al último acompañado de las personas que se van rezagando en el camino. Mientras los danzantes no bajan el ritmo, les ayuda que el tipo de danza éza'r no se hace en círculos sino caminando. Como es costumbre, los mejores danzantes de cada danza van hasta adelante. Los danzantes no bajan el ritmo de descenso, todos por más grandes de edad que sean mantienen la condición para llegar a su destino.

Al principio toman la calle Verónica en donde los acompaña una vista del Cerro del Águila para después agarrar la vía de El tajo para luego andar por la calle Jiménez, en diciembre la procesión del santuario de la virgen da vuelta a la derecha en la calle Allende, en agosto los éza'r toman la misma calle en dirección contraria para dar vuelta en la Niños Héroes, pasar por el jardín principal ludovicense donde se quedan todos esperando un rato, al parecer es una parada obligada en el recorrido, pues las sahumadoras empiezan a sahumar una cajas de madera con la imagen de San Luis Rey, se persignan y besan las imágenes mientras en el paisaje se observan las cúpulas de la parroquia de San Luis Rey.

Se acomodan de nueva cuenta en el mismo orden para seguir la procesión se dan vuelta en la calle Hidalgo, después seguir derecho hasta llegar a la calle Josefa Ortiz de Domínguez, girar en la calle J. Ascencio y después continuar por la Camargo hasta llegar al panteón de San Luis de la Paz.

Afuera del panteón de la cabecera municipal se efectúa otro encuentro entre los representantes del grupo guachichil, de los éza'r y de los otomíes de la Cruz, se reúnen con las imágenes de San Luis Rey de las distintas localidades y son puestas en una mesa.

Mientras llega el padre católico con un túnica blanca y un gran recipiente color plata con un instrumento de metal para echar el agua bendita. También llega un San Luisito a sumarse a las imágenes que están presentes, acompañadas de una danza y unos mariachis. Cuando están todas las imágenes se sahúman. Mientras gritan “vivas” por San Luis Rey, la Virgen

de Guadalupe, Cristo Rey y San Rafael. Los mariachis tocan las mañanitas frente a las imágenes.

Después salen y levantan el chimal a su destino final, se van por la calle Guerrero hasta llegar a la capilla de “San Luisito” donde se pone en pie el chimal. Con las campanas sonando y el viento moviendo en lo alto el papel picado de color azul y rojo; en la calle afuera de la capilla una gran imagen de San Luisito adornada de un arco floral espera los chimales. Ya el padre va al frente de la procesión echando agua bendita, seguido de la danza éza’r dedicada a esta imagen, y luego otras danzas enseguida el chimal.

La ofrenda ahora es llevada a la capilla de San Luisito, al borde de la plaza llamada con el mismo nombre que se encuentra enfrente de la pequeña ermita, a sólo unas calles está la parroquia de San Luis Rey, donde está la imagen del santo más importante en el municipio, pero no para los éza’r. Con ayuda de unas sogas los hombres vestidos de playera azul comienzan a decirle a la gente que haga espacio y empiezan a hacer la maniobra. Los estandartes, los sahumadores y las imágenes sólo esperan a que se culmine la proeza.

En esta ocasión no se deja en el suelo antes de levantarlo sino que mientras llegan tratan de alzarlo hacia las bases que el lugar ya tiene preestablecidas. Se ayudan de troncos y ganchos, los dos hombres en los cimientos guían y jalan las cuerdas al momento que el chimal está levantado cada vez más, al final se amarra fuertemente para que quede bien fijo.

Cuando está levantada la ofrenda de los éza’r, llega el chimal de Toreador de Abajo, uno de la misma proporción, se levanta a escasos metros del otro. Todo está hecho de cucharilla picada o rayada con algunos ramos de flores amarillas y moños de papel de color rojo y azul y con la leyenda del nombre de la localidad. Ahora unos personajes vestidos de rojos con ayuda de ganchos y sogas, se disponen hacer el mismo procedimiento para erigir su ofrenda que tiene en lo alto una cruz de cucharilla.

Mientras las campanas no dejan de sonar, decenas de personas sacando fotos a la ofrenda de las localidades vecinas de la cabecera municipal. El sacerdote pasa santiguando a cientos de asistentes violentamente, por la cantidad de agua y la fuerza con lo que arroja el insumo bendito.

Las dos ofrendas se levantan enfrente del recinto religioso, al centro la puerta de la capilla, ésta adornada con un arco de flores por la ocasión. Los chimales cuando están en pie se vuelven parte del paisaje visual, con el sol cayendo, las campanas sonando en todo el acto, el confeti volando y los adornos de papel azul y rojo agitados por el aire.

El chimal no llega a la parroquia de San Luis Rey, sino que los éza'r llevan la ofrenda a la capilla "San Luisito", por diversos factores, identitarios, históricos, pero sobre todos culturales. Primeramente este lugar es parte de la memoria histórica éza'r, es en ese templo donde acudían los éza'r en tiempos coloniales, de hecho se dice que mataron a algunos éza'r en esa capilla como castigo por cometer actos paganos y dejaron los cuerpos colgados como escarmiento.

Cualquiera que sea el motivo de la diferenciación, se territorializa un lugar diferente y sacraliza una imagen distinta a la de los mestizos. Se reivindica el culto a una imagen reelaborada por los éza'r y quizá por las distintas culturas que participan, aunque se tenga el mismo nombre, esta deidad es mencionada con el diminutivo, lo que habla de la familiaridad y respeto para este santo.

Al siguiente día la cabecera municipal es fiesta, todo el centro lleno de puestos de feria, juegos mecánicos y conciertos, las danzas de todas las localidades bajan a ofrendar su movimiento, los éza'r igualmente acuden pero a la plazuela de San Luisito en donde a lado del chimal en pie y de la capilla de San Luisito hacen su arte, todos los grupos de danza de Ranzo Úza' acuden pues es una de las fiestas más esperadas.

Nábí' Chilo. San Isidro Labrador

San Isidro Labrador es otro santo que se comentó como las viejas divinidades. La importancia de esta imagen habla de un arraigo campesino, se hacen las procesiones para que las imágenes visiten el ejido y el santo haga llover y de esta forma los terrenos sembrados den buenas cosechas.

Este apartado no se puede iniciar sin conocer la historia oral éza'r llamada "Cuando los éza'r comenzaron a sembrar y a ser agricultores", recabada por los Driver que habla de cómo San Isidro Labrador les enseñó a sembrar, la reelaboración simbólica es evidente de nueva cuenta la imagen católica sufre algunas modificaciones en comparación con lo católico ortodoxo. A continuación se muestra la narración que proporcionaron Jorge y Clemencia Mata sobre este santo:

En aquella época en que los éza'r empezaron a sembrar había muchos animales; caballos, mucho ganado. Los atraparon y construyeron un gran corral en la ladera de un cerro llamado cerro del zopilote. Hicieron un gran corral para encerrar a esos animales.

El incentivo para que los indígenas éza'r comenzaran a sembrar fue este: vieron a San Isidro arrear su yunta de bueyes y comenzar a arar y sembrar. El agua llegó y mojó las tierras. San Isidro sembró, esparció la semilla de maíz, frijol, papa, garbanzo, lenteja, y levantó muy buena cosecha. Los indígenas hicieron lo mismo que San Isidro. Domesticaron ese ganado, hicieron un corral grande. Los cuidaron, y la forma en que los cuidaron, y la forma en que los cuidaron fue la siguiente. Los sacaron por la mañana para que pudieran comer. Tres hombres salieron a pastorearlos para que no se extraviaran. Al día siguiente salieron otros tres y así se turnaron hasta que toda la gente hubo atendido a los animales.

Los indígenas sembraron de la misma manera que lo había hecho San Isidro. Sembraron frijoles, papas, garbanzos y calabazas. Lograron obtener buenas cosechas. Ahora ya no los necesitaban. Cultivaron mucho maíz, frijoles, calabazas, lentejas y

papas, y estaban muy contentos. Ahora podrían comer en exceso. Ahora no les faltaron papas, tortillas y lentejas, y todos estaban muy contentos.

Cuando llegó el momento de arar, araron y araron transversalmente la tierra para que quedara suelta y absorbiera bien la lluvia. Volvieron a sembrar de la misma manera y como eran años que llovía mucho, dieron buenas cosechas; tenían muchos frijoles, papas y lentejas. En ese tiempo no helaba mucho; Hubo heladas durante uno o dos meses. En los otros diez meses siempre llovió. Plantaron dos veces al año. El maíz les alcanzó mientras llegaba la otra cosecha, gracias a San Isidro, quien la inició y nos enseñó a trabajar. En cuanto vimos cómo arriaba su yunta de bueyes, los éza'r hicimos lo mismo. Si no lo hubiésemos hecho así hubiéramos quedado tristes, sin semillas de frijol, de haba, de calabaza y todo lo que teníamos en abundancia.

Ahora somos muy malos y no obedecemos a Dios, el Jefe Superior. Si nos arrepentiríamos y lo respetáramos, seguramente él nos redimiría como antes y nos daría una cosecha abundante. Pero como dijimos, ya hemos faltado mucho en nuestro deber a nuestro Dios, el Padre Superior. Por eso ahora no cultivamos; ahora no llueve lo suficiente.

Entonces cuando no nos da cosecha, vamos a otros lugares a ayudarlos y [la gente de otros lugares] nos dan nuestro salario, nuestras espigas, y estamos muy contentos. Pero, como acabamos de decir, si nos hubiéramos portado bien con nuestros Dioses (Superiores), nos hubiera ido bien. Ahora no tenemos una temporada de lluvias como en aquella época. Yo creo que este es un castigo que merecemos, pero como ven, nuestro Dios (el Padre Superior) es muy grande. No morimos de hambre; comemos muy poco pero no morimos. Por eso es mejor para nosotros sufrir por nuestros pecados, y no hay remedio para ello.¹⁸ (1963, p. 211-212).

La ganadería y la agricultura fueron enseñadas por San Isidro Labrador, igualmente es una historia que entre doña Teresa García y otros interlocutores se cuenta sin profundidad, sólo se repite que el santo enseñó a los éza'r a sembrar. De ahí la importancia de mostrar completos los relatos documentados por los Driver hace más de sesenta años.

¹⁸La traducción es del autor.

En esta historia también se menciona el cambio necesario al modo de vida agricultor que pudo haber sucedido a consecuencia de una sequía o escasez, los diferentes cambios climáticos de los siglos anteriores, bien pudieron haber sido esas épocas de sequía de las que habla la historia, con los pames se habló de una posible modificación del modo de vida debido a los cambios ecológicos de la zona de la Sierra Gorda. Los éza'r quizá estuvieron en las mismas circunstancias que los pames al ser una cultura vecina y emparentada lingüísticamente.

Por otro lado el relato se hace mención a animales no endémicos de este continente lo que hace suponer que cuando aprendieron el oficio de la mano de San Isidro ya existía el contacto con los europeos.

Según algunos autores la agricultura no se considera como modo de vida histórico de los éza'r. Con este relato se reafirma al pueblo éza'r como agricultor, a pesar de que no se tiene claro cuándo se comenzó con la actividad, pues los mitos suelen ser atemporales, no obstante las actividades agrícolas se suman como parte sustancial del modo de subsistencia en la mayoría de los éza'r, ya sea como jornalero o como campesino. Aunque complementan la labor agrícola con el modo de vida recolector.

La agricultura es divinizada con esta historia, independiente del tiempo de inicio de la actividad agrícola, el relato habla de una apropiación de este modo de vida, en esta ocasión la relación divina se sustenta en la mitología del grupo.

Las Procesiones con San Isidrito

La fiesta de San Isidro Labrador ya no tenía presencia en el ciclo festivo ritual, sin embargo se ha vuelto a realizar desde hace aproximadamente cinco años atrás, principalmente porque los éza'r han tenido la necesidad de continuar los rituales para la petición de lluvia, aunque Juan López López, el padrino de la imagen principal, comenta que los recorridos al ejido no se han dejado de hacer.

Cuando se habla de un ingreso al ciclo festivo es sobretodo en el ámbito socioeconómico, desde hace un lustro atrás se busca que la fiesta tenga los elementos de una celebración de un pueblo, juegos mecánicos, juegos de feria, puestos de comida, sonido ambiente, conciertos, castillo, que es algo que no se había hecho para este santo en el ciclo festivo.

Anteriormente a la caminata se llevaban los bueyes que ayudan a arar, se les ponían collares, se ha mencionado que éstos eran hechos de bolillos, panes, gorditas, mazorcas y flores. Las imágenes de San Isidro Labrador desde luego eran muy importantes en el recorrido, siempre adelante junto con una sahumadora. Al igual que con San Luis Rey o Señor Santiago se usa el diminutivo con este santo.

El padrino o dueño de la imagen principal de San Isidrito en la comunidad actualmente es Juan López López que tiene la obligación de organizar la caminata, él recibió el compromiso por su padre Tomás López López, que a su vez lo heredó de su progenitor Juan Molina Gamba.

La imagen es una pintura que tiene además del santo, a unos bueyes que aran la tierra, señalando la relación del santo con la agricultura o quizá el acontecimiento cuando San Isidrito les enseña a los éza'r los saberes de la siembra. También en la imagen cuelgan dos lazos con pequeñas figuras de metal de color brillante, dice la esposa de Juan López que son rezos de la gente que va dejando en señal de agradecimiento, son de diferentes formas dependiendo del tipo de favor concedido, puede haber manitas o piecitos, santos, etc.

En la Misión de Arriba, en la calle Kander a lado del Videobachillerato, están unos campos de tierra rodeados de calles, ahí se hace la fiesta y una procesión alrededor del 15 de mayo en esta parte de Misión, y días después otra al ejido, siempre un domingo, en todos los recorridos los ejidatarios pueden llevar su imagen para poder hacer llover y con ello tener mejor cosecha en el ejido y en el monte.

Todavía el año anterior se hizo la caminata al campo de futbol el 15 de mayo, día del calendario litúrgico. En esta ocasión fue el sábado 18 de mayo por las labores de los ejidatarios que son los que organizan la fiesta. Desde unos días antes algunas personas acompañadas de la imagen del santo pasan a los hogares a pedir dinero para poder realizar la fiesta.

Desde el día anterior, el 17, se hace la velación en la cancha donde de lado de la calle Kander se pone un toldo grande con muy pocas sillas, una bocina grande y un micrófono para quien reza y canta. Adentro de la estructura se pone el altar a San Isidrito con flores blancas, veladoras y tres imágenes del santo, al fondo cuelgan telas de colores blanco y morado.

A las siete de la noche llega la imagen principal que se junta con otras dos. Enseguida se inicia el rosario, entre los misterios se hacen cantos, rezos o peticiones a San Isidro Labrador, ya en medio de la oscuridad los asistentes son alumbrados únicamente con cuatro veladoras. Después se da la reliquia, se ven mujeres cargando vaporeras pasando de gente en gente dando tamales y atole, también llegan unas mujeres jóvenes a dar pozole rojo.

A las seis de la mañana del día 18 se le dan las mañanitas al santo, donde se vio muy poca asistencia. En esta ocasión el recorrido a las canchas fue a las 11 de la mañana, después la misa a medio día y posteriormente se dio la reliquia. Principalmente mujeres hacen el recorrido alrededor de la cancha, en la procesión las mujeres que cargan las imágenes del

santo van hasta adelante junto a una sahumadora, dan una vuelta y regresan la imagen al altar.

En el año 2024 en las canchas hubo misa, puestos de comida, juegos de feria, música, danzas, castillo, es una celebración que en esta edición ya contó con todos los elementos de una fiesta comunitaria, asistentes e infraestructura. La reliquia de la tarde fue sopa y mole, nopales, chicharrón, agua fresca de jamaica.

El recorrido al ejido con San Isidro Labrador se vuelve el importante en cuanto al ritual de la petición de lluvias. En este año fue la procesión al ejido el domingo 26 de mayo. Esta caminata en particular se hace para la petición de lluvias, luego se hace otra a finales de septiembre o por el mes de octubre, dicen que esta última es para hacer el agradecimiento por las lluvias que otorgó San Isidro y otros santos del Cielo.

Al momento de que se inicia la caminata son las nueve y media de la mañana, antes estuvo Juan López esperando alrededor de una hora con su imagen en las manos, la más importante de Ranzo Úza'. Los cuetes de nueva cuenta son importantes en todo el recorrido, ahora se encienden los que indican el momento de salir. Comienzan unas quince personas la caminata, con una camioneta atrás custodiando, al principio suben por la avenida Chupitantegua y dan vuelta a la calle Jiménez, después dan giran para pasar por el puente palos.

En el cruce al puente ya eran las treinta personas integradas al recorrido. Durante toda la caminata iba atrás una mujer de edad mayor vestida de manta, con un mandil morado a cuadros, con un rebozo azul puesto en la cabeza al modo tradicional de las mujeres éza'r y una cubeta blanca, iba recogiendo nopales cuando había oportunidad, algunas le avisaban cuando veían algún nopal bueno para recolectar.

Se camina alrededor de una hora hasta llegar al primer punto de llegada, cuando arriban se dejan las imágenes en un par de mezquites con el sahumador prendido, echan copal y hacen

rezos y peticiones a San Isidrito, este lugar es una de las paradas obligadas, en este punto estuvieron alrededor de treinta personas y dos camionetas. Descansaron una media hora y después continuaron la caminata.

Al llegar al segundo punto de llegada se contaron unas sesenta personas, y una seis camionetas, en su mayoría mujeres, pocos hombres y niños. Los cuetes suenan por la llegada al segundo punto de encuentro. Cuando la procesión llegó a este sitio, unas personas recibieron las imágenes de San Isidrito con una de la Virgen de Guadalupe, la sahumadora limpió las imágenes y luego entraron todos al espacio donde se dio la reliquia.

Enseguida van todos hacia la sombra de un mezquite donde hay una mesa que sirve de altar con una manta blanca encima, ahí ponen las imágenes, un florero, sosteniéndose en el árbol las banderas y por la falta de espacio quedan en el piso dos ramos de flores y como es costumbre el sahumador encendido en el suelo.

Al lado del altar hay una mesa pequeña con una cacerola chica y un vitrolero con agua de borrachita, en la camioneta hay dos cazuelas una de sopa y otra del guisado, y en el suelo aguas frescas de tamarindo, piña, y jamaica en garrafones azules de uso comercial. También está Mario Mata dando vasos con refresco de cola para quien lo desee. Sopa de arroz a la mexicana, adobo de carne de puerco con papas y tortillas. Las personas que dan la reliquia a todos ofrecen otro plato o vaso para quien guste.

Después de casi una hora con el aviso de cuetes se sale con la imagen de San Isidro al frente, ya son unas 50 personas las que continúan caminando hacia el asentamiento humano llamado Plan Juárez, se pasa donde se encuentra la primaria Majorru y unas casas, se sigue esta misma calle de terracería hasta llegar a un gran pirul donde se dejan las imágenes debajo del árbol junto con el sahumador y se hacen las últimas súplicas y rezos a la imagen religiosa.

En el regreso todos se organizan para que las camionetas que fueron acompañando regresen a los peregrinos, principalmente las mujeres grandes de edad, aunque en esta ocasión son pocas personas porque muchos ejidatarios fueron a un mitin político en León, Guanajuato por lo que Mario Mata comenta que el año pasado fueron alrededor de trescientas personas, en esta ocasión lo máximo se contaron unas sesenta personas.

Las imágenes son llevadas para que vean las condiciones de sus terrenos ejidales, se pide agua porque parte de los ejidatarios hacen la siembra de temporal, por tanto las lluvias se vuelven fundamentales, como para cualquier campesino. Si alguna persona piensa que necesita la ayuda de San Isidrito, pide socorro y la procesión visita el terreno ejidal del que hizo la petición, y se deje la imagen un rato en su parcela.

Estas peticiones, los acuerdos y las necesidades entre los ejidatarios son las que van definiendo los recorridos al ejido, en esta ocasión se dieron tres puntos de llegada pero según Juan López pueden ser más dependiendo del acuerdo que se haya tenido con anterioridad.

En todo el recorrido las banderas enfrente, eran tres una roja y dos bicolor con blanco y morado, dos imágenes del santo, la principal y otra más pequeña fueron llevadas en todo el recorrido por dos jóvenes de entre veinte y treinta años, una persona sonando una campana, una sahumadora que también iba emitiendo el humo de copal durante todo el trayecto y principalmente en la llegada a los puntos, donde ella pronta limpiaba los lugares y las imágenes.

Los marchantes durante toda la caminata iban rezando un rosario, cantando y pidiendo a San Isidrito, igualmente se escuchó la petición de lluvias a Jesucristo y principalmente a “San Pedrito”, San Pedro, y también se hizo alusión a la llave del cielo que tiene esta última imagen.

Hacia finales de septiembre o en el mes de octubre se hace otro recorrido al ejido que se dice que se hace para agradecer, llueva o no, se hace porque es costumbre el devolver, pues cada recorrido es importante para que el santo vea la ceremonia, el esfuerzo y la devoción con la que se hace la procesión pero sobretodo para que vea las condiciones de sequía que se viven. Los grupos originarios cuando se encuentran en la etapa liminal de las estaciones, recurren a las actividades rituales, sacar el santo a pasear se vuelve una forma de reciprocidad con la imagen, una expresión que denota una relación más cercana con lo sagrado.

El ejido corresponde a una buena parte del territorio de la localidad, resulta ser importante para alrededor de doscientas familias éza'r, estos son los principales participantes de esta celebración. Con la caminata al ejido, no sólo se apropian de esta parte de la localidad, también de un modo de vida agrícola, desde luego en conjunto con la recolección. Aunque no todas las familias tienen terreno para sembrar, la actividad económica más importante es la de jornalero, lo que habla de una cercanía con estas labores.

El Señor de los Trabajos

Una de las festividades con más arraigo en la región es la del Señor de los Trabajos, todas las localidades vecinas a mineral de Pozos acuden a la peregrinación y los éza'r no son la excepción. Principalmente los habitantes de la cabecera municipal se dan cita al antiguo pueblo minero aunque también acuden a visitar la imagen danzas de otros estados.

Es una de las grandes celebraciones del municipio, por lo regular se deja en domingo, en esta ocasión fue el 12 de mayo. La gente sale desde sus hogares caminando hacia la carretera San Luis de la Paz-San José Iturbide, durante el camino hay gente vendiendo gelatinas, jugos, tamales, panes, atoles, café y en esta ocasión un señor dando naranjas como reliquia a los caminantes.

Cuando se llega a Pozos ya hay cientos de puestos vendiendo productos de feria. Centenas de personas hacen un tumulto en la entrada de la parroquia de San José Apóstol, donde se encuentra la imagen del Señor de los Trabajos, cuando se ingresa al recinto religioso más importante de esta localidad, se encuentran dos sacristanes santiguando a los fieles que acuden para ser bendecidos por el líquido bendito, llevan imágenes, hay quien lleva la cruz cargando, principalmente se ven imágenes de cristo crucificado que es la imagen del Señor de los Trabajos, también acuden danzas de diferentes lugares, entre ellas unos *xitas* del Estado de México y la “Danza Yaquis de Querétaro” autoadscrita como apache nacida en el barrio de San Gregorio de esta ciudad hace algunas décadas.

Entre los puestos se ven algunas personas avanzando incados de la parroquia a la capilla. Otro tumulto está en la pequeña ermita donde se suponía estaría la imagen del festejado, sin embargo se quedó en la parroquia. El pequeño cuarto igualmente se encuentra atiborrado de gente que intenta pasar donde está una imagen del Señor de los Trabajos y algunas veladoras encendidas, también está un sacristán echando agua bendita.

Las calles se encuentran llenas de puestos de todo tipo, barbacoa, carnitas, tacos, gorditas, botanas, varios vendedores de nueces y otras semillas, comerciantes de ropa, imágenes religiosas, y principalmente comida. Acuden miles de personas que la angostura de las calles hacen que desde la mañana choquen las multitudes y no se pueda avanzar cerrando los caminos en las calles principales.

Sin embargo los éza'r acuden otro día, esta vez salieron el jueves 9 de mayo de la capilla de la Santa Cruz. La procesión se hace porque los éza'r tienen que llevar una cruz de madera a la parroquia de San José, la caminata comienza como a las seis de la mañana y llegan a pozos a las nueve aproximadamente.

Los éza'r salen por la calle Chupitantegua llegan a la bola de agua y se van por los caminos que salen a la carretera San Luis de la Paz-San José Iturbide, de ahí se siguen derecho hasta llegar al antiguo pueblo minero.

Cuando los éza'r llegan a Pozos en la entrada los espera el padre de la parroquia del Señor San José, les echa agua bendita y luego suben al templo para levantar la cruz en el lugar, donde se celebra una misa para los integrantes de la procesión como a las diez y media. Se acaba la misa y todos comen el lonche que llevaban, descansan, recuperan fuerzas y salen de regreso a Ranzo Úza' ya todos regresan en las camionetas de familiares o conocidos o camiones.

Hay que recordar que los éza'r fueron los trabajadores de las minas, dedicados a los trabajos más difíciles, puede ser que esta caminata recuerde el antiguo lugar de trabajo en el pueblo minero que estuvo en bonanza décadas antes de la Revolución Mexicana.

San Juan Diego

El 9 de diciembre día del calendario litúrgico para el recién canonizado Juan Diego se realiza un recorrido de Misión de Chichimecas a San Luis de la Paz al santuario de la Virgen de Guadalupe. Esta imagen a pesar de ser muy reciente adquisición, es una festividad que poco a poco se arraiga entre los éza'r. El ser una imagen de origen “indígena” es lo que le otorga una gran sentido de pertenencia de los éza'r para con el santo. La sangre indígena en este caso es uno de los factores que unen a los fieles a este culto.

El día de la fiesta se hace una procesión a San Luis de la Paz para llegar al santuario de la virgen. Si bien la vestimenta de pieles con tocados de animal como lo indicaban las crónicas poco a poco se asienta como la vestimenta tradicional, en especial para esta fiesta religiosa el atuendo de manta es la que se utiliza.

El santo el día de la aparición llevaba un atuendo hecho con manta, un ayate, por lo que de alguna forma se trata de vestir como Juan Diego. La manta, es un material para confeccionar ropa, el uso de ésta es un rasgo que comparten todos los grupos originarios de México. Durante los actos políticos desde inicios del siglo XX, los indígenas portaban los trajes de manta para denotar su etnicidad.

La lengua es otro factor que se menciona, se dice que Juan Diego hablaba el úza', pues el mito aparicionista éza'r, no es contado como todos los católicos lo rememoran, en este caso se tiene esta particularidad, Juan Diego dicen era hablante de una lengua chichimeca, por tanto el úza' es el que lleva este apelativo, así se asume que Juan Diego aprendió el idioma con *Nárats'ú Lúpe*.

El ser un santo “indígena” asegura una continuidad en el culto a este santo recién ingresado al ciclo festivo ritual de la comunidad. La ritualidad alrededor de este santo, es una forma de reafirmar la identidad étnica, reivindicar y sacralizar la lengua materna, e incorporar en su ciclo festivo un santo indígena que se celebra en otros grupos originarios y cada cultura reelabora simbólicamente al santo a su forma.

Las Peregrinaciones

Otro de los asuntos que muestran la concepción simbólica del territorio éza'r son las peregrinaciones. En este caso no se describen a fondo porque merecen un estudio aparte, entre los lugares y las culturas con que se interactúan en los recorridos hay asuntos que necesitan mayor profundidad, porque sin duda estos recorridos demuestran factores socioculturales particulares.

Los lugares sagrados o santuarios que se visitan son: El señor del Santo Entierro en la Cruz del Palmar, San Miguel de Allende, Guanajuato; la Virgen la Candelaria en San Juan de los Lagos, Jalisco; La Virgen de Dolores en Soriano, Colón, Querétaro; la basílica de la Virgen de Guadalupe en la Ciudad de México; y San Miguel Arcángel en San Felipe, Guanajuato.

Las danzas se hacen presentes pues van al santuario a ofrendar su arte, si bien no son peregrinos, si se van algunos grupos en camionetas para danzar el día que se festeja. Otro elemento importante es el canto, durante la caminata se entona fuertemente, aunque se pueda pensar que el arte pueda quitar energía para continuar la peregrinación, es de las ofrendas a las que más recurren los peregrinos porque les da ánimo de seguir adelante.

La Virgen de Dolores, en los estados de Querétaro y Guanajuato es un importante símbolo religioso para el Bajío mexicano. Los éza'r hacen una antigua peregrinación hacia Colón, Querétaro, que es donde se encuentra el recinto de la Virgen de Dolores, nombrada por los éza'r, la Virgen de Soriano, preponderando el lugar por encima de la imagen, lo que habla de la añeja relación cultural.

Según los cronistas, la cabecera del municipio de Colón es considerada con pasado otomí y chichimeca jonaz ya que en su fundación los éza'r estuvieron presentes (Solís, 1997, p. 19-24). Ferro (2005) ha descrito la importancia de esta peregrinación en la resignificación del territorio.

En esta peregrinación nos cuenta doña Carmen Hernández, que fueron aproximadamente cien a Soriano. Salieron el día 19 de marzo de la Santa Cruz a las 2 de la mañana, se reúnen todos, y se van hacia la carretera 57 y siguen hasta meterse a la Sierra Gorda. Llegan a Soriano el viernes y ese día hay danzas éza'r afuera del recinto de la Virgen de Soriano.

Por otra parte, en la región la imagen de Santo Entierro es muy solicitada, especialmente en el municipio vecino de San José Iturbide, Guanajuato donde ocupa el lugar más importante

incluso que el santo patrono del pueblo, San José. El levantamiento del Santo Entierro en este lugar ocurre una semana antes de Semana Santa.

La peregrinación para visitar a *Nábi' Úbo' Ihás* o Santo Entierro, el 1 de enero, es una de las fiestas más complejas y simbólicas, pues es una visita a los otomíes de La Cruz del Palmar de San Miguel de Allende, Guanajuato. Como ya se ha comentado los éza'r visitan la localidad otomí y los anfitriones regresan la visita para conmemorar el tratado de Paz efectuado el 25 de agosto de 1552, entre los españoles, los éza'r, los otomíes y los guachichiles de la localidad de San Ignacio en el municipio San Luis de la Paz.

Si bien este viaje ya se hace en recorridos en automóviles hace décadas se hacía toda la peregrinación caminando. En los años sesenta del siglo pasado documentaron los Driver (1963, p. 178-180) que los otomíes tardaban alrededor de una semana en hacer la peregrinación. Los éza'r hacían los mismos días y el mismo recorrido. La visión de la cruz entre los otomíes y los éza'r fue el motivo que pacificó la lucha entre ambos, y es una de las historias que se cuentan en la que participan las dos culturas.

Otra de los recorridos más largos, con más historia, y desde luego más significativos al reelaborarse la figura *Nárats'ú* con *Nárats'ú Lúpe*, La Virgen de Guadalupe, la madre de todos los mexicanos. El lugar de destino es hacia el Tepeyac en la Basílica de la Virgen de Guadalupe de la Ciudad de México. La migración ocurre por los primeros días de diciembre y también acuden danzas a la capital.

La remembranza territorial es una de las causas de esta peregrinación pues existe históricamente una relación de la cultura con este lugar. Con los éza'r se tiene un proceso histórico muy confuso, sin embargo la historia oral mencionan que ya desde hace siglos se habían hecho traslados a este sitio, además el lugar conocido ahora como la Ciudad de México tiene nombre en lengua úza', *Kúrijí*.

La peregrinación a la parroquia de la Virgen de la Candelaria en San Juan de los Lagos, Jalisco, nos indica el trayecto más largo hacia el lado norte y oeste, la migración religiosa de los éza' r tiene varias décadas, la caminata se realiza la última mitad del mes de enero.

El recorrido lo hacen alrededor de un ciento de peregrinos, primero llegan a San Luis de la Paz después toman la carretera hacia Dolores, después a Guanajuato, Silao, León para continuar al lugar del destino. Entre los peregrinos se escucha este canto mientras marchan: “He venido de muy lejos, del rancho de La Misión, virgencita de San Juan hoy te vengo a saludar, virgencita de San Juan hoy te vengo a saludar”.

Otra peregrinación importante es hacia San Felipe de Jesús, Guanajuato, por el mes de septiembre, para visitar a San Miguel Arcángel, tratando de llegar el 29 de septiembre. En la región es uno de los santos con más convocatoria, para ejemplo se hacen unas cabalgatas en La Ciénega en honor a este santo.

Por la cercanía a San Felipe de Jesús, Guanajuato, lugar donde se hace la fiesta más grande de San Miguel Arcángel en México, en septiembre existe una peregrinación hasta este sitio de oriundos de la localidad. También hay que tomar en cuenta que la fiesta de San Miguel Arcángel es la más importante en San Pedro Tolimán, Querétaro, lugar considerado chichimeca-otomí, porque el úza' se habló al inicio de la composición como pueblo, actualmente ya no hay hablantes de la lengua úza' en ese lugar.

Las Imágenes Sagradas en la Naturaleza

Los grupos sociales de una determinada región geográfica y cultural son capaces de generar significados particulares del espacio y del tiempo. En el caso de las culturas mesoamericanas actuales son conocidas en su gran mayoría por ser sociedades agrícolas donde algunas festividades católicas del ciclo ritual anual se vinculan con los procesos de la milpa.

En este caso los éza'r han desarrollado un saber basado en la observación de la naturaleza sobre los periodos de la caza y la recolección, por lo que en este apartado se describen los santos y sus fiestas en relación con los fenómenos meteorológicos, las situaciones que pasa la tierra y el ciclo de la caza-recolección entre los éza'r de Ranzo Úza'.

En los períodos de este modo de subsistencia se tiene que tomar en cuenta el cambio ecológico, las condiciones meteorológicas, la recolección de flores y frutos, la producción de aguamiel, los tiempos de cacería de algunos animales, que por lo regular suceden en un determinado tiempo del año. Algunas de estas actividades tienen relación con las fechas del ciclo festivo ritual.

El acercamiento a las prácticas de lo sagrado y a la caza-recolección ayuda a materializar las variaciones espacio-temporales durante el año. En los dos casos, el agrícola y el recolector, se observa que los saberes son el resultado de la observación de la naturaleza que se ha construido en una relación de larga duración, en ambas el conocimiento es simbolizado en prácticas y representaciones que casi siempre nos trasladan al mundo de lo sagrado.

En los últimos años la antropología del clima ha aportado conceptos que ayudan al análisis del fenómeno religioso y ha recabado datos etnográficos que evidencian las similares y diferentes formas de representar o ritualizar la misma imagen sagrada, algunas festividades

sucedan en prácticamente todas las localidades, ya sean pueblos originarios o campesinos, como los días de muertos o el día de la Santa Cruz.

Las festividades de los santos católicos son fechas tan esperadas como lo eran en el México antiguo los solsticios de invierno y verano, los pasos cenitales del Sol, el descanso de la tierra, el tiempo de frío y de calor, el nacimiento de flores y frutos en la vegetación, la llegada de las secas o las lluvias, y las etapas del ciclo agrícola.

Como con otras culturas mesoamericanas, con los éza'r no existen elaborados y complejos meses o veintenas propios de la cultura, no obstante con las fechas de los días festivos del ciclo ritual se pueden marcar algunas referencias temporales que generan un contexto del paisaje ritual.

En este caso se delimita únicamente a las festividades del ciclo ritual anual de los éza'r de Ranzo Úza', tomando en cuenta las temporadas *úba' mo'o-úba' kuki*, tiempo seco-tiempo verde, para la descripción del paisaje y su cambio durante el año, particularmente con la presencia o ausencia de algunos enseres. La división propuesta "*Nábi' úba' kuki*. Santos del tiempo verde" y "*Nábi' úba' mo'o*. Santos de tiempo de secas" permite vincular el ciclo de caza y recolección con el ciclo festivo.

Según los conceptos de la lengua úza', los aires y las lluvias tienen una clasificación basada en el género, particularmente a estos elementos si son de naturaleza femenina no se les dice *nínthi* "hembra" sino *mání* "mujer o señora", habiendo una cierta similitud entre lo humano y estos elementos. Aunque en este caso el significado de *mání* se puede traducir como señora porque parece indicar el señorío de una potencia de la naturaleza como lo es Xiuhtecuhtli, el señor del año o de la hierba, una de las energías del fuego en el mundo nahua.

Con la clasificación también se observa que durante los tiempos de agua, frecuentemente aparecen precipitaciones acompañadas de estruendosos rayos que los éza'r los llaman las

kúri iru, lluvias machas o masculinas. Mientras que en la época de las secas salen las *kúri máni*, lluvias hembras, también llamadas las *kúri úk'on*, lloviznas o lluvias leves, menciona donde Regino que regularmente de diciembre a febrero.

De la misma forma es importante detallar las características de las imágenes religiosas y el lugar que ocupan en el recorrido del ciclo festivo, las fechas son los indicativos o referencias que ayudan a entender una relación recíproca con los santos, que como indican los estudiosos de la religión popular (Gómez Arzapalo, 2012; Juárez, 2017) éstos se pueden considerar como entidades anímicas ligadas a los fenómenos de la naturaleza con los que históricamente se ha interactuado de forma horizontal y cotidiana.

Al entenderlos como entidades anímicas de la naturaleza emerge un vínculo cercano, recíproco con los santos. Las imágenes sagradas tienen relación con las flores, frutos, comida, bebida, ofrendas y variaciones en el paisaje que acontecen en cada celebración donde la práctica de la recolección proveen a cada fiesta de los elementos necesarios para la ritualidad de cada santo.

En este caso se observa de forma muy marcada que en el ciclo festivo *éza'r* también aparecen aspectos genéricos, pues por un lado están las vírgenes y por otro los santos de agua. En este sentido las imágenes católicas se insertan a una lógica dualista o polar, que es patente en la temporada de secas-aguas/vientos-aguas, existiendo una correspondencia entre las características de las imágenes sagradas y el movimiento del espacio-tiempo, particularmente con los estados meteorológicos, ecológicos y los periodos de caza-recolección.

Nábí' Úba' Kukí. Santos del Tiempo Verde

Si se parte exclusivamente de las fechas marcadas en el ciclo festivo *éza'r* se puede sugerir que el inicio de la temporada del *úba' kukí*, el tiempo verde, se marca el 3 de mayo como lo hace la mayoría de los grupos originarios y campesinos.

En esta etapa dentro de los santos del ciclo festivo se encuentran la Santa Cruz el 3 de mayo; el Señor de los Trabajos por principios de mayo; San Isidro Labrador a mediados de mayo; la Purísima Concepción, la última semana de mayo; San Juan Bautista el 24 de junio; Santiago Apóstol el 25 de julio; San Luis Rey el 25 de agosto, el Señor del mezquitito el 15 de septiembre; San Miguel Arcángel el 29 de septiembre; y San Judas Tadeo el 28 de octubre.

En lo que respecta a los fenómenos meteorológicos en el *úba' kukí*, el tiempo verde, las *kíri iru*, las lluvias machos suelen ser más abundantes, que tienen al trueno como característica y que se dan aproximadamente por el tiempo de mayo a agosto. Coincidentemente los santos que se festejan por este lapso son por lo regular hombres, asociados al agua y al Sol.

En el *úba' kukí*, el tiempo verde, la recolección es la época de mayor bonanza, los frutos más representativos de la región salen por este tiempo, y si las precipitaciones son constantes habrá abundancia para todos, incluyendo los animales que comen los insumos, ellos también tienen su temporada de derroche pues en el paisaje se ven los frutos comidos de aves, insectos y roedores principalmente que los humanos ya no recogen.

Nábí' Úrós. La Santa Cruz

Para algunas culturas Otopames esta fiesta se considera el inicio de la temporada de lluvias, y varios santos de fechas cercanas han tenido el calificativo de meteorológico, como San Isidro Labrador y Señor Santiago. Se piensa que igualmente estas festividades en Ranzo Úza' tiene objetivos de cambiar los estados atmosféricos.

Por el comienzo del *úba' kúkí*, tiempo verde, en el paisaje aparecen los aires en dos intensidades con el *úba' kúnhe*, tiempo de aires, y el *úba' kúnhe marés*, tiempo de vientos fuertes, ambos aparecen de vez en cuando anunciando el cambio a la estación de aguas. Mientras el estado meteorológico se encuentra en el *úba' mapa*, tiempo caliente o de calor.

Estudiosas de los “santos meteorológicos” (Lammel, Goloubinoff y Katz, 2008), indican que la Santa Cruz es de las fiestas más importantes entre los mexicanos. Se ha documentado que en el mundo nahua “Chicomecóatl está relacionada con la fiesta de la Santa Cruz” (Olivera, 1979), y tiene que ver con las peticiones de Lluvia (Šprajc, 2001, p. 107-120). Además explican que:

Antiguamente, la Santa Cruz se festejaba dos veces al año: el 3 de mayo (la exaltación de la Santa Cruz) y el 14 de septiembre (la invención de la Santa Cruz) (Voragine, 1967). Más tarde, sólo se señaló en los calendarios la fiesta de la exaltación de la Santa Cruz. En nuestro tiempo, con la reforma que se dio a raíz del Concilio Vaticano II, se ha modificado el calendario oficial católico y se indica ahora el Día de la Santa Cruz en el mes de septiembre. Sin embargo, en México, la mayoría de la gente no toma en cuenta esta reforma y se apega al antiguo calendario, en el cual no se conserva más que la fecha de mayo (Hémond y Goloubinoff, 2008, p. 148).

Considerando la cita anterior se puede interpretar que la persistencia de la festividad del 3 de mayo en los pueblos originarios y en general en México, tiene su base en la fecha, quizá el calendario fue lo más importante en la reelaboración simbólica de la fiesta de la Santa Cruz y no la imagen, independientemente de los significados que puedan tener los íconos católicos.

Para don Regino Mata la fiesta de la Santa Cruz, *Nábi' Urós*, es el día que *Man'í Pahá*, el diablo se esconde en su casa, por tanto se considera que las condiciones del inframundo, los aires, las secas, llegan a su fin, coincidentemente la fecha indica el inicio de la estación de lluvias para los grupos originarios y campesinos. Así las características de esa entidad dejan de verse en el paisaje, *Man'í Pahá*, la cosa mala, se ha escondido y las que salen son las energías sagradas del agua.

Con los *éza'r* existe un vínculo con el maíz como con gran parte de los grupos originarios, sin embargo se deja de lado el contexto agrícola y se retoma sólo el de caza-recolección. La llegada del día de la Santa Cruz, *Nábi' Urós*, indica un cambio de estación en cuanto al estado de la vegetación, los nopales florecen, las prácticas de recolección en toda la comunidad empiezan a aumentar, pues ya hay chilitos rojos de biznaga, borrachitas y algunas flores comestibles.

Nábi' Chilo. San Isidro Labrador

Pocos días después de la Santa Cruz ocurre la fiesta de San Isidro Labrador que igualmente se asocia a la petición de lluvias, por este tiempo de aguas según los interlocutores también comienzan a aparecer diferentes entidades anímicas, como La Llorona, el *Kimá'* o Chan y otros seres de la cosmovisión *éza'r*.

Por esta temporada se comienzan las *kúri íru*, las lluvias macho, que si se observa como una entidad anímica, es indicativo de una energía sagrada acuática masculina. Por las

cualidades del rayo, los santos de este lapso desde San Isidro hasta San Luis Rey pueden estar asociados con estos fenómenos meteorológicos.

El elemento agua es una necesidad y aunque puede aparecer, la cosmovisión exige la ritualidad porque es un acto de reciprocidad llevar a pasear al santo en las distintas procesiones que se hacen para su festejo, además la fiesta, la velación, el alba, la reliquia y otras actividades que se hacen en el campo del futbol, todas estas acciones se hacen con el fin de pasar el proceso liminal que se crea por el cambio de estación.

Los éza'r piensan que sin agua ni el maíz, ni los garambullos, ni las tunas serán abundantes; además de que en la temporada de secas, los magueyes darán muy poca aguamiel por no haber llovido. Es entonces cuando los éza'r pueden interferir en el cambio por medio de sus actos rituales. En el grupo existen algunos rituales para provocar la lluvia, los Driver mencionan uno que realizaban hace mas de cincuenta años:

Demasiada o muy poca lluvia es mala para los cultivos y se toman medidas para controlar el clima. Para evitar la lluvia, se lleva una vela al sacerdote católico para que la bendiga y luego se entierra en el campo. Para hacer llover, se lleva al campo una imagen de la virgen de una iglesia o capilla indígena, donde se ofrecen oraciones para que llueva¹⁹ (1963, p. 192).

San Isidro Labrador enseñó a sembrar a los éza'r, santo que no sólo se asocia a la petición de lluvias, sino a la agricultura y a la ganadería (Driver, 1963, p. 211-212), por lo que la reelaboración simbólica apunta a que se hizo un caso similar a la virgen, donde una imagen religiosa o potencia sagrada fue quien hizo la enseñanza, *Nárats'ú* con lengua, *Nábi' Chilo* con la agricultura.

San Isidro Labrador ha pasado de ser una imagen en desuso a poco a poco ir recuperando el lugar que tal vez tuvo mucho antes como grupo cultural y ahora se considera de nueva

¹⁹ La traducción es del autor.

cuenta de las imágenes religiosas más importantes, a pesar de ser un santo antiguo, donde muchos comentan que hubo una discontinuidad en la celebración, hasta hace apenas unos años que retorno definitivamente en el ciclo festivo ritual.

El aspecto meteorológico de los santos es uno de los atributos que los éza'r están valorando cada vez más debido a las escasas lluvias que existen en la actualidad. Esta festividad, la de Santa Cruz y la de Santiaguito por sus características meteorológicas han cobrado mucha fuerza consecuencia de la escasez del líquido en los últimos años y la característica mediadora de los santos entre los fenómenos meteorológicos y los seres humanos hacen que sean cada vez más solicitados y festejados.

Nábí' Sandigo. Señor Santiago

Las celebraciones del Señor Santiago en distintos lugares del país tienen algunas constantes: las bebidas embriagantes, la furia de los aguaceros. Otro elemento importante de este santo es el caballo, en el caso éza'r durante la festividad se efectúan carreras de equinos, subrayar que en ninguna otra fiesta hay estas competencias. Entre los pueblos nahuas de la región del Alto Balsas en el estado de Guerrero:

La fiesta de Santiago ocurre en este periodo. Según ciertas versiones, los habitantes del pueblo hacen enojar deliberadamente al santo para que llueva. Se le anuncia varios días antes del 24 de julio que se va a celebrar su fiesta. Se dice que el santo, lleno de alegría, se pone a beber abundantemente. Pero, mientras se le “pasa la borrachera”, se da cuenta de que las tan esperadas festividades ya han pasado. Entonces se enoja y hace caer un fuerte aguacero (Goloubinoff, 1994). Según otros relatos recogidos en Oapan, donde esta celebración cobra más relevancia, se dice que Santiago comienza a beber y a cabalgar en el cielo sobre su caballo blanco cuando se acerca su fiesta y su estado de ebriedad le impide darse cuenta del día exacto de ésta (Hémond, 2003). Según una observación antigua, la fiesta de Santiago debía ser

marcada por rugidos de truenos a lo lejos, hacia el este, con relámpagos. Semejante al acercamiento de un terremoto, el cielo, aunque sin nubes aparentes, cambiaba de color y se oscurecía a la espera de un aguacero que no caía (*ibid.*). Por esa razón, cuando llega la fiesta de Santiago, mucha gente piensa que está a punto de cabalgar (*ibid.*). Parece claramente que Santiago es el dueño del rayo y provoca tormentas. Por el sesgo de su caballo blanco, está asociado a la Vía Láctea, llamada “Camino de Santiago”. Del lado español, la exégesis popular siempre se ha acercado por lo demás a “Compostela”, la peregrinación a Santiago de *Campus stellae*, campo de estrellas, es decir la Vía Láctea (Hémond y Goloubinoff, 2008, p. 154, cursivas en el original).

En Ranzo *Úza'* puede haber ciertas semejanzas con la concepción nahua sobre el santo. Las cualidades celestes y meteorológicas parecen ser la más obvias. Otra constante en la comparación es la afición a la bebida, Trinidad García hace casi una decena de años narró la “Historia del Señor Santiago” en donde se asocia a Señor Santiago con las bebidas embriagantes como con los nahuas guerrerenses, la historia es la siguiente:

Una viejita vende pulque, voy a contar para que lo escuchen: Vende y compra comida. Después tenía dos nietas y dijeron las niñas: “Ya tenemos hambre, y la abuela no llega, vamos a robar pulque para tomar y se nos calme el hambre ¿Cómo hacemos para entrar si está cerrado? y arriba tiene una lámina”. Quitaron la lámina y entraron y vieron el pulque y se lo robaron, estaba el Señor Santiago, taparon el techo del pulque, las dos niñas decían: “Vamos a dejar igual”. Llegó la viejita y hablando sola como de costumbre dijo la viejita: “¿Quién puede robar el pulque o culpo al señor Santiago? Yo creo que se lo tomó el Señor Santiago”. Y hablaba sola y luego le dijo: “si te tomas el pulque, quién te va a comprar tu veladora, es para que estés iluminado”. Pero se lo tomaron las niñas²⁰.

²⁰ El relato de don Trinidad García se encuentra en los archivos del laboratorio de ETNOAI (Etnografía Audiovisual Interpretativa) de la Universidad de Guanajuato, la historia fue contada por don Trini en lengua *úza'* y traducida por él y Edson González Arenas durante el rodaje del documental etnográfico *Kauj uza' maré* (2016). La escena no salió en el producto final

El día de Santiago Apóstol se pueden ligar varios fenómenos biofísicos como el segundo paso cenital del Sol en Misión de Chichimecas, cercano a este día; además de la canícula que “supuestamente empieza el 25 de julio, Día de Santiago, santo meteorológico por excelencia” (Katz y Lammel, 2008, p. 33). En el contexto *éza’r*, las condiciones climáticas que existen en esta etapa son las *kúri iru*, las lluvias macho.

El día de Señor Santiago el *úba’ kúri*, tiempo de aguas o de lluvia, se encuentra en su clímax. La temporada continua cambiando la tonalidad del paisaje pues la tierra cada día se torna más oscura. La abundancia de tunas de todos los colores, garambullos, borrachitas, chilitos, aunque existe quien venda pulque, el colonche es el insumo más representativo de esta festividad. En el paisaje hay flores de palma y de maguey, garambullos, tunas; también en el ejido hay huitlacoche, flores de calabaza, verdolagas, variedades de quelites y otros productos de la milpa.

Con el *úba’ kuki*, tiempo verde, avanzado, surge el *úba’ sínga’n*, tiempo mojado, esta temporada se puede interpretar como la canícula, que para los *éza’r* dura alrededor de cuarenta días, según Fernando Nava para ellos esta etapa en la siembra es un periodo difícil pues “se le teme a la canícula -entre julio y agosto- por considerarla el tiempo de la enfermedad de la luna” (1995, p. 36).

La polvareda del caballo de Santiago, es un fenómeno que algunos comentan en la actualidad, no sólo con los *éza’r* sino con algunos pueblos originarios, se dice que está “polvareda” la hizo el Señor Santiago Apóstol con su caballo blanco. Don Regino Mata menciona algo similar, el camino del agua que está en el *Nindo*, Arriba, un camino que se dirige al cielo.

Existen dos opciones que se pueden interpretar como la polvareda del caballo de Santiago. Una es que son las nubes que se forman por el tiempo de lluvia; la otra es que pudiera ser la vista de la Vía Láctea. “Los sacerdotes astrónomos chortí observan el 25 de julio a la Vía Láctea... Notan sus cambios de posición con respecto al Sol. Para el 25 de julio, la

trayectoria solar (la eclíptica) y la Vía Láctea forman una gigantesca cruz en el cielo. Este fenómeno astronómico señala el principio de la canícula” (Tichy, 1983, p. 137, en Zolla, 1994, p. 258, tomo I).

Hay que recordar que en esa fecha de 1531 se formó la cruz en el cielo mientras peleaban los otomíes con los ézā’r en la batalla de Sangremal donde se dice surgió la aparición de Santiago. Pudo haber sido este fenómeno la aparición del Señor Santiago que siguiendo lo que pasa con otros pueblos originarios, la lectura que emerge es que este santo es una reelaboración simbólica con Mixcoatl o alguna energía sagrada relacionada con la Vía Láctea.

Nábí’ Sális Izíh. San Luis Rey

La relación de los santos con los ciclos de la naturaleza ha llevado a catalogarlos como propiciadores de lluvias o controladores, por la fecha y tomando en cuenta el recuento de los santos agua que hace Alicia Juárez (2017, p. 468), se considera que este “santo de agua” pudiera tener fines de controlar la lluvia para que no dañe los cultivos, aunque en el caso de la caza-recolección quizá tenga otras funciones.

Las fiestas de Santiago y San Luis Rey de Francia se pudieron haber sincretizado con un conglomerado de fiestas para el Dios Total o la deidad masculina que se festejaba por el tiempo de la canícula, según Guerrero Tarquín (*sf*) alrededor del mes de agosto se daban diferentes festividades por este lapso,

estas festividades los entretenían desde el mes de agosto hasta las primeras rachas heladas del invierno. Entonces comenzaba la elaboración de los frutos [...]. Los chichimecas hacían las festividades en honor de su dios en el tiempo de la abundancia, cuando la laguna crecía por efecto de las avenidas que entraban por todas

partes, desde las montañas más alejadas que circundan el valle. El mes de agosto comenzaban a llegar las tribus a depositar sus presentes de acuerdo con el monto de la producción que la estación hubiera proporcionado. Estas ofrendas se hacían de siete en siete días, contados desde aquél en que, según la relación, comenzaba el mes de la abundancia para terminar el día que se acaba el fuego del mundo, cuando todo se marchita. Creían los indígenas que este día era el 25 de agosto, fecha en que sale la canícula, que era “cuando llovía fuego”. Aceptando esto como cierto, entonces las ofrendas principiaban el 1o. de agosto, porque el ayuno de los caciques duraba tres días, efectuándolo siete de ellos por cada día de ofrenda, pero ofreciéndolo en conjunto hasta el octavo, para que el día siguiente diera comienzo el nuevo septenario y así hasta terminar los tres de reglamento (*sf*, p. 5,11-12).

En este sentido, también pudiera ligarse la festividad del Señor Santiago fecha que según algunos especialistas inicia la canícula. En “teoría la canícula de lluvia comienza, igual que la canícula seca, el Día de Santiago (25 de julio), dura también un mes (*yoo*) y se acaba el 24 de agosto, Día de San Bartola, “santo de las culebras” (Katz, 2008, p. 292, cursivas en el original).

Por lo que en este caso, la festividad del 25 de agosto para San Luis Rey, *Nabi' Salis izih*, podría asociarse a la etapa final de este fenómeno meteorológico, ya sea como extensión o como reemplazo, tomando en cuenta que la sustitución es una cualidad que puede existir en las intersecciones de los santos, pues “San Marcos frecuentemente reemplaza a los dioses de la lluvia, Santiago a los del rayo” (Katz y Lammel, 2008, p. 38).

La humedad caliente en este lapso atmosférico, nos indica que tanto el fuego como el agua se manifiestan en esta etapa. La canícula por diferentes grupos originarios se ha asociado con un gran reptil, “una serpiente o dragón mítico, ente que rige el mundo durante esas fechas” (Zolla, 1994, p. 258, tomo I). Llamada “serpiente de agua” entre los choles, los mixes, los nahuas, los tzeltales, los tzotziles (Zolla, 1994, p. 749-751, tomo II).

Es un “reptil mitológico que habita en los ojos de agua, cuevas y otros portales al inframundo [...]. Su imagen guarda una estrecha relación con el agua, el dueño de la tierra, el rayo, la muerte y la canícula.” (Zolla, 1994, p. 749-750, tomo II). Durante este tiempo la “serpiente de agua” en el caso *éza*’r se puede vincular a *Kimá*’, el espíritu del agua o Chan, hay que recordar que este reptil es la transformación más frecuente de esta entidad anímica

En época de lluvias en algunos sitios el agua se va estacando provocando que brote la lama, por tanto se dice que este lugar es donde “asiste” el Chan. También aumenta la aparición de la llamada *Tanhin* o La Llorona, ambos seres muy mencionados en Ranzo *Úza*’, que te agarré alguna de esta entidad tiene consecuencias fatales. Entre los quichés de Momostenango, Guatemala,

la víbora a la que se hace alusión, es tanto la diosa acuática como el pasaje a la muerte. La fecha refuerza más estas ideas, pues el 24 de junio es el día de san Juan Bautista, el señor del agua, y además, marca el momento en que los días empiezan a hacerse más cortos y las noches -periodos asociados a la muerte-, más largas. A la media noche de este día, sucede un fenómeno astronómico interesante: la Vía Láctea y la trayectoria solar anual, la eclíptica (en el pensamiento occidental, se trata de una línea imaginaria que atraviesa todas las constelaciones del Zodíaco), forman una cruz inmensa en el cielo (Zolla, 1994, p. 750, tomo II).

En otros grupos originarios es importante marcar solsticios pues son la intersección entre los día de mayor oscuridad y los días de mayor luz. Si se toma en cuenta que en la reelaboración simbólica puede haber algunos días de diferencia entre las antiguas fechas y las del calendario católico. Con los *éza*’r se pudieran marcar las fechas de los solsticios con el nacimiento de *Katsú*, Jesucristo, para el de invierno y para el del verano se puede considerar la festividad de San Juan Bautista que se efectúa en el municipio de Victoria.

Xichú de Indios, ahora Victoria, Guanajuato, es un pueblo que se fundó con *éza*’r y algunos otros pueblos originarios, Gerardo Lara (2007) menciona que la estatua de San Juan

Bautista que se encuentra en el templo principal del municipio, es un *kaho' maré*, hechicero viejo, que pudo haber tenido algún estatus político y religioso.

Este santo también ha sido vinculado con Tláloc el viejo que poseía las características del fuego y el agua, justamente en esta temporada suceden las lluvias con trueno, el agua y el fuego juntan cualidades otorgadas a esta energía sagrada prehispánica, y la reelaboración simbólica apunta por la fecha y características de San Juan Bautista sea otra representación de las *kíri iru*, lluvias macho, y quizá una reminiscencia del dios del trueno frecuente en el panteón de dioses de los grupos pameanos.

Todas las festividades de este tiempo tenían una característica importante, ofrendar la abundancia que había en el momento, el esplendor del *úba' kuki*, el tiempo verde, pues en poco tiempo las secas tenían que llegar y había que agradecer a las energías divinas y prepararse para tiempos de sequía. Guerrero Tarquín narra al respecto:

Las tribus, a su llegada, se iban instalando en derredor de la laguna, levantando ranchos y enramadas y dedicándose a cocinar, los productos de la estación, como la tuna y sus derivados, la molienda del mezquite, la elaboración de las mejores tortillas, pintadas de los más caprichosos colores. Allí, se elaboraba el buen licor que proporciona la alegría y que se llama “colonche”, [...] Mientras estas ceremonias tenían lugar ante el adoratorio mayor, las mujeres y los niños recogían los frutos del mezquite y los molían en el mortero hasta hacer una pasta muy fina que se guardaba en grandes recipientes de barro, en pellejos de animal, en pequeños tamales o en hojas de maíz para su mejor conservación y manejo, ya que siendo uno de sus principales alimentos, lo almacenaban en cuevas o lo guardaban en “chicoles” al abrigo de los elementos. [...]

Estas tribus y todas las visitantes se aprovechaban de la temporada para proveerse de alimentos y elaborar sus conservas, empaquetándolas en tompeates de zoyate; las pastas, como el queso, la melcocha y los líquidos, en tinajas o porrones de barro que

se podían cargar en la espalda. También preparaban en adobos especiales las pieles para sus vestidos; las tundían con los pies en artesas de madera (*sf*, p. 12, 13).

La fiesta de San Luis Rey es la última fiesta del *úba' kuki*, el tiempo verde, y según la crónica eran consientes del proceso de la Tierra, aprovechando al máximo esta época bondadosa. En la crónica anterior se mencionan procesos de elaboración de harina de mezquite un alimento común en los grupos chichimecas en épocas de sequía y que según la memoria colectiva se seguía usando en Ranzo *Úza'* hasta hace pocas décadas. A mediados de septiembre sucede la festividad del *Nábi' ukí*, mezquite sagrado, conocido como el señor del mezquitito en la región.

Durante las anteriores fiestas, empieza la temporada de las vainas de mezquite utilizadas como para comer directamente el fruto o bien hacer atole, harina o simplemente usarla como forraje. Asimismo hay garambullos y diversidad de tunas de tonalidad rojiza, la elaboración del colonche también se encuentra en su etapa final por el término de la temporada de algunas tunas para hacer el fermentado. También hay abundancia en productos de la milpa de temporal habiendo quelites, verdolagas, huitlacoche y flor de calabaza.

Nábi' *Úba'* Mo'o. Santos del Tiempo Seco

Como las lluvias cesaron, el *úba' kuki*, tiempo verde, también. Después del día de San Luis Rey se pausan las fiestas importantes hasta que llega noviembre. Los santos que se festejan en el *úba' mo'o* en su mayoría niños y mujeres, particularmente vírgenes, pudiéndose interpretar como la etapa femenina del tiempo sagrado.

Dentro de las festividades de la temporada de secas se encuentran: Los Fieles Difuntos el 1 noviembre y Todos los Santos el 2 noviembre; Santa Cecilia el 22 de noviembre; la Purísima Concepción el 8 diciembre; San Juan Diego el 9 diciembre; Virgen de Guadalupe

el 10-11-12 diciembre; Nacimiento de Jesucristo/Navidad el 24 diciembre; el Santo entierro el 31 dic./1 enero; el Virgen de la Candelaria el 2 de febrero; la Virgen de Soriano, una semana antes de semana santa; y el Niño doctor el 30 de abril.

En el *úba' mo'o*, tiempo seco, ocurre la muerte cíclica de la *Náná Úja*, Madre Tierra, pues ahora la naturaleza se seca o se encoje para reposar después de estar frondosa y activa. Aunque igualmente son impredecibles y se dan todo el año, durante el tiempo de secas los aires y los malos aires hacen su aparición, llamados *úba' kúnhe*, tiempo de aires, o *úba' kúnhe marés*, tiempo de vientos fuertes, estos fenómenos intermitentes van bajando la temperatura hasta llegar al *úba' machí*, tiempo frío.

Según don Regino Mata en esta etapa los elementos que rigen son la tierra y el viento, aunque si precisa que el *nábi'* más importante que se encuentran en la parte de Abajo es el *Nábi' Kúnhe*. En este sentido el *úba' mo'o*, la sequía, es la casa del aire. En este tiempo las *kúri máni*, lluvias hembras, salen junto con las *kúnhe máni*, vientos hembras, son intermitentes los aires diminutos y las lloviznas suelen aparecer sin truenos lo que indica que la energía femenina permea en esta etapa.

El maguey y la cacería al parecer son los recursos más importantes durante la temporada de secas. En cuanto a la planta, comienza la mejor temporada, el aguamiel y el quiote están en su mejor etapa para producirlos. Mientras que la caza aumenta en el último periodo de las secas, las ratas magueyeras y las víboras suelen salir de sus guaridas por la etapa de calor donde la vegetación está cerca del resurgimiento.

Úba' Matur'é. Días de Muertos

Los tiempos de secas aparecen con las festividades de muertos que se inician por los últimos días del mes de octubre y continúan el 1 y 2 de noviembre. Esta fiesta en la

comunidad según cuentan algunos tiene apenas algunas décadas de hacerse, sin embargo como en todo México tiene gran aceptación y concurrencia, cada año el panteón se llena de gente en las fechas señaladas.

Durante el reposo de la Tierra los aires hacen su aparición. Desde el mes de octubre brotan en la comunidad los *úba' kúnhe*, tiempos de aires y los *úba' kúnhe marés*, tiempos de vientos fuertes, anunciando el inicio de la temporada de secas. Los vientos de nueva cuenta son recurrentes en el paisaje, pues son los aires los que anuncian el cambio de las estaciones, ya sea de secas o de lluvias.

En el *úba' mo'o*, tiempo de secas, es la entrada al inframundo, en los días de muertos simbólicamente comienza la oscuridad, el reposo, el frío que son características de los fallecidos. En esta época es cuando están los aires más fuertes, vientos que pueden ser entidades anímicas de personas fenecidas que pueden dañar a los individuos, llamados aires de muerto.

En esta parte de la Tierra y este tiempo la energía de lo muerto está presente, la vegetación también se despide de la vida, llegando a la etapa de reposo, donde se espera, si todo sigue su curso, que la vida, el calor, vuelvan a aparecer en el tiempo y en el espacio. Todo termina y comienza con el día de muertos, es un estado liminal, es un evento constante donde la ciclicidad es parte esencial de la cosmovisión de los pueblos originarios, no sólo es la muerte física del hombre, sino el descanso de la Madre Tierra.

El monte como en los altares de días de muertos aparecen las flores de cinco yaga, *Un'e tar'i uró* o *Kasin'níndo*, que son abundantes en los cerros y el monte por este tiempo, y algunos indican que estas flores en el pasado eran parte importante en los altares de muertos, hacían la función de la flor de cempasúchil, que significa la luz que guía a los muertos hacia el altar.

En noviembre las únicas tunas que hay en abundancia son las de duraznillo. Aunque los *éza'r* no lo hacen, en la región se empieza a trabajar el maguey, es el mejor momento para cocer el quiote que brota en medio del arbusto, pues ha absorbido el agua de las lluvias, ya se empiezan a ver en los mercados y en algunas esquinas hombres con sus carretillas ofreciendo el quiote cocido vendido en rebanadas o en cuadritos. El aguamiel también se empieza a producir aunque aparezcan intermitentes chubascos.

Nárats'ú Lúpe. La Virgen de Guadalupe

Tomando en cuenta las fechas en el calendario litúrgico, se piensa que la Virgen de la Purísima Concepción y la Virgen de Guadalupe pueden ser la reelaboración simbólica de la misma potencia sagrada, si se toma en cuenta la relación con los fenómenos meteorológicos y las condiciones de la tierra, ambas se pueden interpretar como imágenes resultantes de la Diosa Madre.

En el contexto *úza'*, *Nárats'ú*, virgen, es quien fecunda a *Katsú*, Jesús, el acontecimiento del nacimiento de Jesús involucra a las dos imágenes, no obstante puede ser que en este caso se asuma tanto una influencia católica como de la antigua religiosidad, la reelaboración simbólica podría ser un suceso similar con Huitzilopochtli y Coatlicue en el contexto mexica. En este sentido por la fecha de la festividad puede ser que al tener la facultad de parir por mandato divino, la Virgen de la Inmaculada Concepción entrara bien en el universo religioso *éza'r*.

Se puede interpretar que Tonantzin-Coatlicue y *Nárats'ú* fueron reelaboradas en la Virgen de Guadalupe, siendo ésta la representación de la divinidad prehispánica o indígena y la Virgen de la Purísima Concepción es la representación de una imagen religiosa española, pues esta virgen es la patrona del país ibérico.

Es de notar que la Purísima Concepción es la que ocupa el lugar central en la capilla más grande de Ranzo Úza' pero se festeja hasta mayo de ahí su nula relación en ciclo festivo; y además es importante subrayar que es la santa patrona de Misión de Arnedo, Victoria, localidad de cercana con historia y cultura éza'r, donde si se festeja el 8 de diciembre.

Actualmente casi la totalidad de los éza'r mencionan que la Virgen de Guadalupe es la principal, dejando de lado a Cristo o Yahvé. La Virgen de Guadalupe en este caso resultaría del sincretismo de *Nárats'ú*, como se nombra en úza' a esta virgen, aunque muy probablemente con esa palabra se designaba a la antigua energía sagrada femenina éza'r, catalogada como madre. Indudablemente *Nárats'ú* se liga o se compara con la Tonantzin de los mexicas, y que se han considerado diferentes manifestaciones de la misma divinidad, llamada tal vez desde antes como la madre de los pueblos originarios.

El *úba' mo'o*, tiempo seco, también tiene insumos que identifican esta temporada. Los magueyes se han comenzado a trabajar, esta planta está ligada a la Virgen de Guadalupe. El maguey comienza a tomarse en cuenta pues ya no llueve, “la lechita de la virgen” (Ferro, 2009, p. 258), es como se le dice coloquialmente en México al aguamiel y al pulque, y en esta fecha ya hay con seguridad estas bebidas para degustar durante el tiempo de esta festividad. Los vendedores de quiote se comienzan a ver por doquier.

Luis Ferro (2009), ya ha mencionado la relación simbólica entre las imágenes de la virgen y el maguey, y es lógico que se relacione con la Virgen de Guadalupe, en este tiempo de secas estas plantas se aprovechan hasta que lleguen las aguas. En los mercados de San Luis de la Paz las mujeres éza'r ofrecen aguamiel cocido en botellas de refrescos, el cocerlo se asegura que dure más tiempo y no se fermente.

De la misma forma el tiempo de caza comienza ser más frecuente. Los conejos por ese tiempo se empiezan a cazar, este animal significa la ebriedad del pulque, además de que este animal simboliza la fertilidad y la Luna, aspectos que se identifican con el inframundo. También por ese tiempo se empieza la temporada de caza de la liebre.

Katsú. Jesucristo

El 25 de diciembre ocurre la festividad de Jesucristo, es otra de las fiestas religiosas más esperadas, si bien no se lleva a cabo en una ceremonia comunitaria, todas las familias festejan en sus hogares, el nacimiento de Jesucristo no se debe de pasar por alto, pues es de los pocos conceptos católicos que tiene una forma de referirlo en la lengua úza', *Katsú*, que por lo que se observa no es una traducción o un préstamo del español, y se considera junto con San Luis Rey, las esencias masculinas más importante entre los santos católicos.

Cristo del catolicismo es una imagen importante, sin embargo probablemente la esencia masculina *Katsú*, ya tenía nombre en *úza'* desde antes de que llegaran los españoles. Aunque siguiendo el catolicismo se puede decir que *Katsú* es el hijo de la Virgen de Guadalupe, en realidad se piensa que es el elemento masculino de la fuerza creadora, *Nábi' Um'á*.

Katsú es traducido por el profesor René Ramírez como “el principio esperado”, en este sentido es la energía divina masculina de las potencias creadoras, el Sol, por tanto es la complementariedad, dualismo o polaridad de *Nárats'ú*, este último concepto es asociado con la Luna, la Virgen de Guadalupe y en general a las vírgenes.

En el catolicismo Jesucristo es el hijo de la virgen. Y en la cosmovisión *éza'r* el concepto divino de *Katsú* se reelaboró con Jesús relativamente sin problemas, pudiéndose interpretar como una fácil aceptación como imagen religiosa, como lo hizo la madre, la Virgen de Guadalupe, *Nárats'ú*.

En cuanto a la trascendencia en el tiempo y en el espacio, la fecha en que se festeja a Jesús puede que tenga relación con el Sol del solsticio de invierno el 21 de diciembre, Ricardo

Melgar (2002, p. 159-160) ha comentado sobre el caso nahua, que las edades de Cristo, del Sol, es otro de los factores que hay que tomar en cuenta cuando se propone una relación Cristo-Sol. En el contexto de los nahuas de Morelos,

Cristo-sol incide sobre los ciclos de siembra y cosecha, la vida cotidiana y los procesos de interacción intrafamiliar o barrial, así como sobre las relaciones entre el pueblo y la naturaleza. Por todo ello, uno de los sentidos fuertes del Cristo-sol entre los nahuas debe ser rastreado a través de sus coordenadas tempo-espaciales, acordes con los solsticios y equinoccios, y así como por el ciclo día/noche. [...] La ruta del Cristo-sol tiene muchas significaciones, una de ellas de carácter temporal vincula el posicionamiento física extremo del astro hacia el sur a fines de diciembre, coincidiendo con la navidad, para avanzar de nueva cuenta sobre el norte. El Cristo-sol se vuelve pasión, muerte y resurrección. [...] Cristo es representado conforme al ciclo de vida exhibiendo sus diversos rostros, edades y jerarquías, el cual aparece asociado simbólicamente al ciclo del maíz (Melgar, 2002, p. 174-175).

El niño Jesús es arrullado el 25 de diciembre, la fecha en este caso proporciona indicios de que *Katsú* puede ser una de las edades del sol, el sol niño, concepto cosmogónico asociado al solsticio de invierno, el 21 de diciembre.

También la fecha de la fiesta de *Katsú* corresponde a la temporada de cazar algunos animales se cree que esta energía divina tenía características de caza o guerra, similar a un Huitzilopochtli quien nace durante el solsticio de invierno, con los éza'r aunque no es muy claro existe alguna reelaboración entre Jesucristo y *Katsú* quien pudiera haber representado al Sol o alguna etapa de éste.

En este tiempo empieza el *úba' kuse'*, tiempo de heladas o mucho frío. Por lo que se puede asociar como la imagen masculina de la secas. Contrario a los santos de tiempos de lluvias. Y quizá una deidad complementaria o contraria del Sol que se presenta en el solsticio de verano, el 21 de junio.

Nárats'ú San Juan. La Virgen de San Juan

A inicios de febrero el paisaje luce con espontáneas lluvias llamadas *úba' kúri uk'on*, tiempo de aguas leves, consideradas las *kúri máni*, lluvias femeninas, porque son pequeñas y no las acompañan rayos.

Por este tiempo el *úba' úm'a sú'a*, tiempo del mes loco, comienza aparecer, término que se interpreta es un préstamo del español, muy seguramente influenciado por el dicho mexicano “febrero loco y marzo otro poco”, donde los vientos, lluvias y el calor aparecen indefinidamente. El término de la etapa de frío se puede aproximar a la peregrinación a San Juan de los Lagos, en las últimas dos semanas de enero..

Las fiestas de las vírgenes de la Candelaria y de los Dolores, se hacen para pedir por las lluvias. También he escuchado durante un rosario de la Virgen de Guadalupe pedir por el líquido. Lo que habla de una petición de agua constante en las plegarias hacia las vírgenes así no se encuentre cerca el tiempo de las lluvias.

Nárats'ú Soriano. La Virgen de Soriano

A la Virgen de Dolores los *éza'r* le dicen la Virgen de Soriano porque ellos visitan esta localidad del municipio, Colón, Querétaro, donde se encuentra una imagen de esta virgen que tiene gran arraigo en la zona. La Virgen de Dolores en toda la región del Bajío es conocida su fiesta porque la gente ofrenda flores, nieves o aguas frescas en el “viernes de Dolores”, un viernes antes de semana santa. Por estos días en Guanajuato, Guanajuato se hace una celebración que llaman “el día de las flores”.

La festividad coincide con lo que algunos nombran como *úba' kang'hin*, tiempo en que enverdece o que retoña. En algunas imágenes la Virgen de Dolores lleva flores en su túnica azul, siendo uno de los símbolos más representativos de esta imagen católica, por lo que puede ser una reelaboración simbólica de algún *Nábi'* o *Nárats'ú* que haya representado esta etapa ecológica.

Por estos elementos se deduce que la peregrinación para la Virgen de Soriano anuncia la llegada del tiempo de calor y el cambio de la Tierra al *úba' kang'hin*, tiempo de florecimiento, acercándose el fin del *úba' mo'o*, la temporada de secas, y el comienzo del *úba' kuki*, el tiempo verde, pues además de la floración es evidente un cambio o un reverdecimiento en la vegetación.

Por este tiempo los aires comienzan a salir en el paisaje de Ranzo *Úza'*, el *úba' kúnhe*, tiempo de aires, y en ocasiones el *ubá kúnhe marés*, tiempo de vientos fuertes, hacen la función de barrer el terreno para que lleguen las lluvias. Los *kúnhe iru*, vientos machos, salen cada cambio de temporada y les dicen así porque los remolinos son grandes y bravos. Pues se concibe que estos vientos son los responsables de cambiar cada estación, Mario Mata dice que los *éza'r* piensan que los remolinos sacan el agua que hay en la Tierra y lo llevan para arriba para hacer llover.

En la temporada del *úba' kang'hin* ocurre la etapa de floración de varias plantas, principalmente de las cactáceas, desde marzo salen las flores indicando prósperos frutos y cambio de estación, semanas después llega la temporada de ir al monte a recolectar insumos. De las plantas en la etapa de floración que se observan están los garambullo, los chilitos, son las que salen antes que las otras cactáceas de frutos comestibles, como la borrachita muy próxima a salir, posteriormente es la floración de las tunas. De la misma forma, es la temporada de nopal tapona, el cladodio favorito de casi todos los *éza'r*.

Por este tiempo, surge el *úba' mapa*, tiempo caliente o de calor, el fervor del sol comienza a subir la temperatura y es cuando salen las ratas magueyeras y las víboras de sus

madrigueras, y con suerte puedes observarlas cuando vas al monte, por lo que se considera la temporada de caza de estos animales. Aunque el territorio que visitan actualmente es de otras localidades, porque en los asentamientos de Misión de Chichimecas ya no hay ratas.

Retomando el maguey, el quiote ha disminuido la producción en la región, conforme el calor sube se aumenta la obtención de aguamiel, teniendo la mejor producción del año, el calor hace que se haga aguamiel en poco tiempo y se recomienda ir tres veces al día para extraerlo.

De la misma forma, el comportamiento seminómada, que quizá se realizaba por la temporada de secas, sigue siendo así en el ciclo festivo ritual, puesto que son al menos cuatro diferentes migraciones de carácter religioso que realizan los éza'r durante la etapa de secas. En diciembre la peregrinación al Tepeyac, para visitar a la Virgen de Guadalupe, en Ciudad de México, después iniciado el año gregoriano se hace la procesión al municipio de San Miguel de Allende y en los meses siguientes a estados como Jalisco y Querétaro.

Virgenes y Santos de Agua

La clasificación del ciclo festivo en dos, “*Nábi' úba' kuki*. Santos del tiempo verde” y “*Nábi' úba' mo'o*. Santos de tiempo de secas”, aporta una clara diferenciación en fenómenos meteorológicos, condiciones de la tierra, insumos recolectados y cazados, características de los santos, y desde luego una clara división genérica en las imágenes sagradas del ciclo festivo ritual anual éza'r.

Si se toma en cuenta los fenómenos meteorológicos -particularmente el comportamiento de las lluvias y los aires- durante el tiempo que tienen las características de machos o de mujeres, si bien los cambios no se pueden predecir y pueden ocurrir todo el año, por lo

regular cada uno se da en un tiempo específico, así esta división hecha en la lengua *úza'* permite situar al tiempo en género.

Considerando lo anterior se interpreta otra distinción, porque se puede situar al tiempo-espacio en el *Níndo*, el Arriba, o en el *Nimbó*, el Abajo, es decir el lugar que ocupan las festividades y los santos en el cosmos o en el espacio-tiempo sagrado. En el Abajo los vientos y la temporada de secas y en el Arriba las aguas y los tiempos de lluvias, como lo ha señalado don Regino (Ilustración 3, 4) que menciona que el supramundo es la casa del *Kimá'*, el espíritu del agua, y el inframundo es el hogar del *Nábi' Kúnhe*, el espíritu del viento.

Los aires y las aguas son los elementos más importantes en cada plano y en cada *úba'* o temporada. Estos elementos fueron mencionados por algunos como las dos partes que provocan la división del año, las temporadas de aires y aguas. Desde esta lectura, algunas energías sagradas pueden ser propias de los aires o de la naturaleza terrestre y femenina; y otras cercanas a las lluvias de cualidades celestes y masculinas.

Primeramente es inevitable hacer la correlación entre Tláloc y San Isidro Labrador, también resulta imposible no relacionar a los santos que se festejan de mayo a agosto con el “Dios del trueno” que persiste en el mundo pameano, pues en esta etapa es más recurrente la *kúri íru*, las lluvias machas, donde el rayo es la principal característica. San Isidro Labrador, Señor Santiago, San Juan Bautista y San Luis Rey se festejan por esa etapa y tienen las características de propiciar el agua y los truenos.

Por tanto se puede suponer que estas imágenes católicas son una reelaboración del “Dios del trueno” que sigue teniendo fuerza dentro de las energías sagradas más importantes en los grupos pames (Chemin, 1984; Vázquez, 2010). Heidi Chemin (1984, p. 194-196) comenta en el contexto pame:

El Dios Trueno (gajíng, noÉ', P., nggonoÉ', S.M.A.). Hoy en día, el Dios Trueno es más importante que el Dios Sol. Este cambio de la divinidad suprema -pasando del sol al trueno- fue seguramente causada por el cambio del sistema de vida: de nómada a sedentaria y, en consecuencia, el Dios Trueno preside a la vegetación. Es el que hace llover, el que ordena a las nubes y los rayos. Es la divinidad más benéfica, pero hay que hacerle ofrendas a tiempo para evitar su enojo (1984, p. 194).

Se piensa que posiblemente la antigua divinidad éza'r que envolvía al fenómeno atmosférico llamado en lengua úza' kúri írú, lluvia macho, puede ser la base de los santos de agua. Tanto la potencia divina como el fenómeno atmosférico poseen la ambivalencia del fuego-agua, de esta forma estos santos de agua pueden estar ligados al "Dios del trueno", que en el mundo pame representa a estos elementos. Según don Regino (Ilustración 3, 4) durante la etapa de aguas existe una ambigüedad del agua-fuego.

Los santos en la temporada de lluvias son de naturaleza masculina, por tanto el tiempo sagrado también se relaciona con este género, las cualidades como seres siderales es una característica que se encuentra en los santos de mayo a agosto, y por las condiciones celestes se interpreta que habitan en el *Níndo*, el Arriba o el supramundo.

Principalmente Santiago que como se ha apuntado, ha sido asociado a Mixcoatl, dios celeste del mundo nahua y chichimeca, además que en el contexto etnográfico (Hémond y Goloubinoff, 2008, p. 155) se habla de una continuidad de esta cualidad sideral en la reelaboración del santo católico. Hay que recordar que esta divinidad en las crónicas coloniales es el padre de los chichimecas llamados otomíes (Anónimo, 2015, p. 36).

Por otra parte, en las secas aparecen cuatro vírgenes, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Inmaculada Concepción, la Virgen de la Candelaria y la Virgen de Dolores, también denominadas *Nárats'ú*. Por las fechas pertenecen a la temporada de secas, claro cada una con sus características, sin embargo parece ser un conjunto femenino que protege a los

éza'r durante la temporada de secas o de aires, algo similar al conjunto de santos de agua en los tiempos de lluvia.

Es necesario puntualizar que *Nárats'ú* es un concepto que se traduce como virgen, sin embargo se puede emplear para otros aspectos divinizados que tengan naturaleza femenina, como a la Luna se le puede decir *Nárats'ú um'á nínthi* porque dice el profesor René Ramírez que para las cosas sagradas se debe de precisar el género si es femenino es *Nárats'ú* y si es masculino es *Nábi'*.

En este sentido se puede dilucidar que en el tiempo de secas, los éza'r se encuentran protegidos por las diferentes *Nárats'ú*, la sagrada energía femenina, precisamente cuando el Sol se mueve hacia el *Nimbó*, el inframundo, así se puede interpretar el *úba' mo'o* como la noche del tiempo anual. Como se ha señalado anteriormente en las culturas originarias el inframundo simbólicamente representa lo femenino, la noche, la oscuridad, la muerte, el reposo, el frío, la sequedad.

De la misma forma, las festividades de estas tres vírgenes ocurren en la temporada de aires, donde surgen las *kúri máni'*, lluvias mujeres, y las *máni kúnhe*, vientos mujeres, lo femenino y la sequedad se vuelve las principales características de esta temporada que a su vez son cualidades que identifican el *Nimbó*.

La Virgen de Soriano al parecer tiene una ambigüedad, pues es parte de la triada de la vírgenes del tiempo seco, aunque para algunos como don Regino representa el fin de la temporada de secas pues para él el *úba' kuki'*, tiempo verde, inicia en el *úba' kang'hin*, tiempo en que enverdece que retoña. Por lo que en esta etapa tanto el estado atmosférico como el terrestre pasan por una etapa liminal.

Hay que recordar que Sahagún menciona que el padre de algunos grupos originarios del ahora México es “el dios *Mixcóatl* y de su mujer que se llamaba *Coatlícue*” (1938, p. 190, Libro I, tomo I, cursivas en el original). De las imágenes sagradas femeninas en los éza'r, la

Virgen de Guadalupe no es la única entre los tiempos de secas, sino distintas representaciones de la *Nárats'u*, como la Virgen de la Concepción, la Virgen de la Candelaria y la Virgen de Soriano.

De la reelaboración simbólica de la energía sagrada masculina pudiera considerarse entre algún dios celeste como Mixcoatl, y los santos de lluvia como Santiaguito, San Luisito, San Isidrito, incluso hasta San Juan Bautista festejado en Victoria quien es otro santo importante dentro de esta temporalidad de lluvias. Quizá las vírgenes y los santos de lluvia sean una reelaboración de las divinidades consideradas como el padre y la madre, las dos potencias divinas más importantes en la antigua religiosidad.

De la misma forma que es evidente la relación íntima del *éza'r* con la naturaleza y sus elementos, es clara una vinculación más recíproca con las imágenes religiosas, así el propósito del proceso ritual regularmente nos traslada a un rito de paso colectivo donde se comunican con los elementos o fenómenos de la naturaleza, que ahora son representados en la imágenes católicas.

En este sentido la causa directa de las festividades es representar los ciclos y los fenómenos de la naturaleza, de esta forma cuando los *éza'r* se encuentran en una etapa liminal, es necesaria la participación ritual colectiva para realizar la petición de lluvias, el control de las precipitaciones, y desde luego el cambio de estación, ya sea tiempo de lluvias o de secas.

El cuadro siguiente se muestra un listado de las festividades en Ranzo *Úza'* y la relación con los fenómenos meteorológicos, las condiciones ecológicas y por supuesto los diferentes procesos de la caza y la recolección.

El ciclo festivo ritual anual y la naturaleza				
Festividades	Fechas	Propósito de la fiesta	Fenómeno meteorológico y la condiciones ecológicas	Productos de la caza-recolección
Santa Cruz	3 de mayo	Cambio a estación de lluvias	Inicio de la temporada de lluvias	Inicio de las borrachitas, chilitos, distintas flores
San Isidro Labrador	15 de mayo	Petición de lluvias	<i>Kúri iru</i> , lluvia macha	Producción de borrachitas, chilitos, distintas flores
Señor Santiago Apóstol	25 de julio	Petición de lluvias	<i>Kúri iru</i> , lluvia macha El clímax de las lluvias Inicio de la canícula	Abundancia de tuna, flores y productos de milpa
San Luis Rey	25 de agosto	Controlar lluvia	<i>Kúri iru</i> , lluvia macha Final de la canícula	Abundancia de flores y productos de milpa Inicio de la temporada de fruto de mezquite
Días de Muertos	2 de noviembre	Cambio a estación de secas	Inicio de la temporada de secas	Final de la temporada de tuna Inicia producción de quiote de maguey Inicia la extracción de aguamiel
Virgen de la Purísima Concepción	8 de diciembre	Petición de lluvias	Inicio de la temporada de frío	Producción de quiote de maguey Extracción de aguamiel
Virgen de Guadalupe	12 de diciembre			
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Petición de lluvias	Término de la temporada de frío	Producción de quiote de maguey Extracción de aguamiel
Virgen de Soriano	Una semana antes de Semana Santa	Petición de lluvias	Inicio de las floraciones Inicio de la temporada de calor	Extracción de aguamiel Inicia la temporada de nopal tapona Caza de rata magueyera y víbora

Cuadro 25. El ciclo festivo ritual anual y la naturaleza.

Finalmente en el diagrama siguiente se detallan las concepciones del tiempo y del espacio que compartió don Regino Mata, con lo que dice la mayoría de interlocutores, se muestra que en esta cultura es vital el movimiento del sol, del tiempo-espacio sagrado, e igualmente se puede observar que los ciclos de la naturaleza están íntimamente ligados a las fechas marcadas en el ciclo festivo ritual anual éza'r.

Nárats' u ki nábi' kúri. Vírgenes y santos de agua

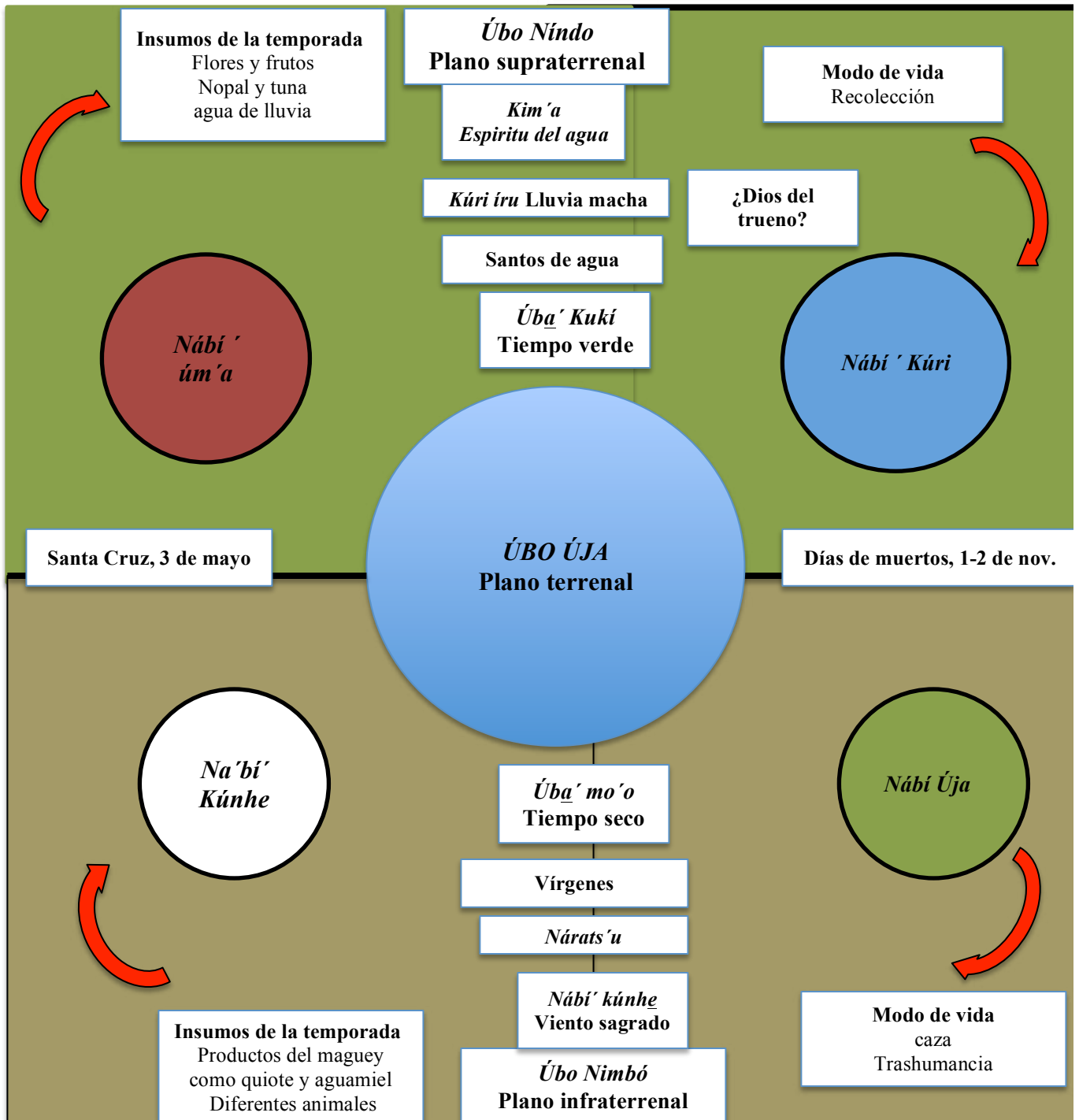


Ilustración 12. *Nárats' u ki nábi' kúri. Vírgenes y santos de agua.*

CONCLUSIONES

En el siguiente apartado se desarrollan puntos que se fueron mencionando, particularmente cuatro aspectos que interesan enfatizar: Se comienza con el debate existente sobre los probables modos de vida en esta cultura; enseguida se intenta discernir las singularidades que hablan de la relación con lo sagrado, especialmente los que se encuentran fuera de la doctrina católica ortodoxa y que se consideran elementos del catolicismo éza'r; después se consideran los aspectos de la vida cotidiana que interfieren en el desarrollo de las actividades rituales y que sin esta interacción con lo profano no se entiende la religiosidad; y por último se describen algunas particularidades y problemáticas que pasa el paisaje ritual en el grupo cultural.

Primeramente, Paul Kirchhoff (1966, 2002) mencionaba en 1943 con base en las distintas crónicas del siglo XVI que “los pame y jonaz viven hasta la fecha fuera del territorio mesoamericano, inmediatamente al norte” (2002:5), dejando a estas culturas como cazadores recolectores a pesar de encontrarse en la frontera ecológica y cultural, además hace una distinción entre las sociedades agrícolas ante las cazadoras recolectoras, ubicando a estas últimas como “culturas inferiores”.

De la misma forma algunos investigadores siguen pensando en la línea propuesta por Kirchhoff como frontera cultural, la gran influencia que dejó en las ciencias antropológicas hace que se considere coloquialmente a los éza'r como parte de Aridoamérica, donde el modo de vida cazador-recolector definía a los grupos norteros del país. Sin embargo también con ello se consideraba como una cultura y pensamiento fuera o distinto de la unidad de Mesoamérica.

El arqueólogo Carlos Viramontes (2000, 2001) vincula a los éza'r con el modo de vida cazador-recolector similar a lo que hizo el alemán hace ochenta años. La misma postura la

sustenta el antropólogo Luis Ferro (2017:19-20) cuando observa el proceso ritual de los éza'r en la fiesta de la Virgen de Guadalupe haciendo una distinción entre los éza'r y otras culturas mesoamericanas.

El primer acercamiento a las fuentes coloniales mencionan que los grupos chichimecas de la Sierra Gorda eran culturas nómadas cazadoras-recolectoras y la arqueología ha venido a sustentar lo que se decía en las crónicas, por lo que se vuelve un hecho innegable que sobrevivían con este modo de subsistencia.

Sin embargo los éza'r, al igual que los xi'iuy-xi'oi, es muy posible que no sólo eran cazadores-recolectores y seminómadas, si bien su modo de vida histórico puede estar vinculado en mayor medida con una forma trashumante, no se debe descartar el sedentarismo e incluso una probable práctica de la agricultura.

A lo largo de las últimas décadas se ha construido un debate sobre el modo de vida de los éza'r. Fernando Nava (2016) comenta sobre la interacción de los grupos culturales de la región histórica de los hablantes del úza', la Sierra Gorda queretana y guanajuatense, el lingüista considera el intercambio que existió entre los grupos, no sólo en el ámbito económico sino en el cultural:

Es plausible que la población prehispánica de dicha región haya participado significativamente en la conformación de Mesoamérica o al menos en la expansión de ésta hacia el norte de su área central. Lo anterior se tasaría en proporción al conocimiento, adaptación, asimilación, reproducción y difusión -posiblemente, pues hasta la aportación, renovación o innovación- que tuvo aquella población de uno u otro de los rasgos que definieron a Mesoamérica como una gran zona geocultural.

Si bien este planteamiento se opone a la idea del nomadismo, el sistema de vida atribuido en general a quienes en la antigüedad ocuparon la referida serranía, el vocabulario de la lengua úza' parece ofrecer pruebas a favor del sedentarismo. En efecto, además de contar con la terminología de los elementos culturales en cierto

modo diagnósticos, tales como milpa, metate, tortilla, arco/flecha o el sistema de numeración vigesimal, dicho vocabulario presenta por igual expresiones referentes a entidades domesticadas -o al menos aprovechadas de alguna manera- del medio natural mesoamericano, como por ejemplo los vegetales maíz, frijol, calabaza, chile, maguey o algodón; y los animales pato, conejo, rata o venado (Nava, 2016:9-10, cursivas en el original).

Desde la lingüística, la arqueología y la etnohistoria se han tenido visiones, propuestas o conclusiones aisladas que apuntan a la interrelación de diferentes formas de vida en el proceso histórico de la cultura éza'r. El complemento de distintos modos de vida quizá fue la forma de subsistencia de algunos grupos de la frontera ecológica y cultural del centro-norte de México.

Desde el acercamiento etnográfico y lingüístico con la cultura éza'r se propone que existen distintos elementos que coinciden con los grupos mesoamericanos, como la división tripartita del cosmos, la numeración vigesimal, la relación divina con la agricultura, la división sexual del Dios Total, entre otras características que se suman a la unidad mesoamericana.

Desde luego que es más complejo la división ecológica y cultural en el centro de México, sin embargo los elementos que se muestran son rasgos que se viven a diario principalmente en la lengua úza' y en la relación con la naturaleza y en otros elementos sagrados para la cosmovisión éza'r.

Dejando de lado posturas sesgadas y evolucionistas, se propone por los datos etnográficos encontrados que la cultura éza'r tiene como modo de vida el complemento entre la agricultura y la recolección, y probablemente hasta hace apenas unas décadas existía la triple forma de subsistencia, caza-recolección-agricultura. Sin embargo no se tiene la certeza de lo que haya pasado en los siglos anteriores a la llegada del europeo y en los siglos del contacto.

Otro punto que es relevante es la forma en que los éza'r viven el vínculo con lo sagrado, ellos se sienten orgullosos de su idioma porque su madre les dio la lengua, trabajan el campo porque San Isidrito les enseñó a trabajar la tierra. Las éza'r han sacralizado actividades tan cotidianas como la comunicación en el idioma materno o el trabajo de la tierra, lo que habla de la importancia del aspecto religioso para la cultura en la vida cotidiana y en la cosmovisión.

Para la religiosidad éza'r además de la ritualidad son de vital importancia los mitos aparicionistas de la Virgen de Guadalupe, San Luis Rey, San Isidro Labrador, y habría que agregar el del águila, todas narraciones documentadas por los Driver (1963). Siguiendo a Báez-Jorge (2013) las apariciones se convierten en explicaciones de la apropiación de los santos o virgen, siendo la interacción una tendencia propia de la religiosidad en los grupos originarios, estas historias explican la relación con los santos y con el territorio que como en todas las colectividades mencionadas se tiende a sacralizar.

Con la aproximación a las temporadas de lluvias y secas constantemente se encuentran categorías representadas en la división sexual, macho-hembra, no sólo en los animales y en las plantas, también en los elementos de la naturaleza, por ejemplo en la lengua úza' existe la división genérica con los fenómenos meteorológicos, *kúri íru*, lluvia macho, y *kúri máni*, lluvia hembra, *kúnhe íru*, viento macho, *kúnhe máni*, viento mujer.

De igual forma, las esencias sagradas masculinas y femeninas se integran en un concepto *Nábi' Um'á* y su vez se parte en dos, la *um'á nínthi* o Luna y el *um'á íru* o Sol. Además que esa separación genérica puede estar también en los conceptos de *Náratsu*, virgen y *Katsú*, Jesús que se pueden interpretar como los seres que crearon la vida.

Probablemente las fuerzas primigenias desde el inicio del tiempo hicieron una eterna interacción entre lo femenino y lo masculino. El dualismo en la cultura éza'r es similar a la concepción nahua (León Portilla, 2006, p.154-178; López Austin, 1994, 2013), que se

observa en el concepto de la lengua náhuatl *atlachinolli*, que se puede traducir como agua-fuego, la guerra entre el agua y el fuego, idea que ha sido asociado a la temporada de secas y lluvias, y a la unión entre la esencia femenina y la masculina.

En algunos casos es indiscutible la reelaboración simbólica de las imágenes católicas que hicieron los *éza'r*, algunas fechas de los santos tienen una asociación directa con los fenómenos meteorológicos, las condiciones ecológicas, el ciclo agrícola y la caza-recolección. Por tanto los santos y sus características meteorológicas se muestran como seres con los que los *éza'r* conviven quizá desde mucho tiempo atrás. En este sentido, los diferentes santos y vírgenes son vistos como entidades anímicas y esto habla de una continuidad en la forma de interactuar con las imágenes sagradas.

La sociedad entre los grupos originarios y la iglesia católica regularmente se piensa de manera vertical donde arriba lo europeo rigió todos los aspectos de la religión, sin embargo aunque el catolicismo logró modificar las imágenes religiosas, más fue imposible borrar el fondo, que se observa en la vida cotidiana.

Los estudios de la religiosidad popular nos indica que los principales agentes de la reelaboración simbólica son los pueblos originarios. Siendo indudable la relación de las imágenes religiosas católicas con las concepciones del tiempo y del espacio, la naturaleza y sus ciclos, por tanto en este contexto es coherente entender a los santos como entidades anímicas, es decir como seres con los que se tiene relaciones más cercanas y de forma cotidiana donde ambos buscan la reciprocidad.

Los santos tienen con los *éza'r* una relación similar a la que antiguamente se tenía con las diferentes entidades anímicas de la cosmovisión, éstas últimas aún habitan en los lugares de la naturaleza. Es evidente que algunos santos y vírgenes del ciclo festivo ritual *éza'r* se reelaboraron con las imágenes sagradas antiguas que tenían una íntima relación con las representaciones de la naturaleza. La Virgen de Soriano con la etapa de floración, las vírgenes con el maguey, los santos de agua con la lluvia y el trueno.

La religiosidad éza'r es diferente al catolicismo ortodoxo, pues tanto en las representaciones y las prácticas aparecen detalles o atributos que se diferencian de otros grupos, de esta forma se piensa que el grupo cultural y no el catolicismo es el que decide qué elementos integrar para dar sustento a la religiosidad.

Entre los elementos que se pueden considerar parte de un catolicismo éza'r están: el chimal se postra como la más importante ofrenda; las danzas como una de las expresiones de mayor vigor en la localidad y el municipio; las cruces para los muertos como una costumbre arraigada; las mujeres como sahumadoras; las distintas vestimentas, la de manta y la de pieles de animales; las diferentes expresiones musicales, la música de silencio y la llamada "música prehispánica"; la organización religiosa de los esclavos de la virgen y San Luisito; las procesiones y las peregrinaciones se vuelven fundamentales para entender el espacio sagrado; los apariciones de las distintas imágenes que muestran una relación más cercana con las divinidades; algunas de las actividades rituales se dividen exclusivamente con el género; entre otros más elementos de las actividades rituales que se detallaron etnográficamente a lo largo de este trabajo.

Conjuntamente se piensa que es necesario el acercamiento de algunas festividades importantes en localidades con historia éza'r, para integrarlas al ciclo festivo ritual del grupo cultural con el fin de tener elementos que hablen de alguna unidad religiosa entre estas comunidades. Por mencionar algunas San Juan Bautista en Victoria, o la Virgen de la Concepción en Misión de Arnedo, o San Miguel en Tolimán.

Los insumos de la temporada derivados de la caza y recolección participan en las festividades, además la recolección se muestra como una parte sustancial del modo de vida de los éza'r, la importancia de la recolección entre las mujeres éza'r es evidente, decenas acuden al día a comercializar los productos de la práctica, siendo indiscutible la continuidad de este modo de vida. Sin embargo es necesario un acercamiento a los saberes agrícolas entre los éza'r de Rancho Úza', para el entendimiento del tiempo y el espacio sagrado, se ha

divinizado la actividad agrícola por medio de una aparición de San Isidrito y más de doscientas familias poseen terreno ejidal, por lo que la práctica de la agricultura no se puede desligar de las concepciones del tiempo-espacio sagrado.

En el punto siguiente, cuando se observa la religión desde lo social se enfatiza en lo profano alrededor de lo sagrado, pues inevitablemente distintas estructuras sociales participan en el ejercicio de lo sagrado, por medio de la descripción del proceso ritual se observan las condiciones sociales, económicas, históricas, políticas, entre asuntos de la vida cotidiana con los éza'r de Ranzo Úza'.

Como han señalado distintos investigadores del proceso ritual entre los éza'r, las fiestas y los santos si bien muestran el modo de ser católico, siempre se antepone el ser indígena. Existen pocos motivos para que el mundo éza'r pueda demostrar con orgullo su identidad étnica, independientemente de la vestimenta o del barrio, los días de fiesta son una forma vivencial con lo sagrado, donde los diferentes elementos étnicos se portan orgullo en colectividad.

Por ejemplo, en las ofrendas de los éza'r, sin duda la más importante es el chimal, que se presenta en las fiestas más importantes, la Virgen de Guadalupe y San Luisito, además se hace una ofrenda menor con la cucharilla en el día de muertos y en la Santa Cruz. Por el chimal surgen caminatas, velaciones, formas de organización, relaciones interétnicas y sobre todo un ritual que sustenta la identidad éza'r.

La esfera religiosa nos llevan a las dos vestimentas más comunes que se usan principalmente en las festividades y que los éza'r llaman tradicionales, la de pieles de animales, aunque tiene apenas unas décadas de emplearse, se ha convertido en un elemento primordialmente “chichimeca”, aunque son atuendos recreados por la información existente en los documentos coloniales, actualmente es un elemento esencial en las celebraciones, principalmente porque se ha introducido en el gusto de la gente por la fascinación estética.

Por otro lado, las sahumadoras usan la vestimenta de manta en los eventos religiosos. Regularmente la ropa es comprada y los bordados son hechos exclusivamente por mujeres. Este atuendo nos habla si no de una situación prehispánica de algo se emplea desde hace alrededor un siglo, por lo menos desde tiempos posrevolucionarios la manta es un elemento diferenciador entre los pueblos originarios y los mestizos.

Los esclavos de San Luisito o de la virgen que son los responsables de los chimales para San Luis Rey y La Virgen de Guadalupe, respectivamente, si bien no es una reminiscencia de una organización religiosa del pasado, si puede ser una reelaboración de la organización antigua con las estructuras de la religión católica, donde quizá la organización sea una influencia del pasado colonial.

En el caso *éza'r* es evidente la gran importancia que tienen las procesiones y peregrinaciones en la territorialidad simbólica. Igualmente como ya ha sido mencionado por distintos investigadores, el proceso ritual *éza'r* en estos recorridos vincula al grupo con otras culturas, los guachichiles de San Ignacio, en San Luis de la Paz y los otomíes de La Cruz del Palmar de San Miguel de Allende. De igual forma se sostiene una relación con las capillas y los santuarios de otros lugares de la cabecera y localidades ludovicenses.

Finalmente es necesario enunciar algunas singularidades y algunos conflictos relacionados a los sitios del paisaje ritual en la cultura. La territorialidad simbólica marca el área histórica donde se movían los *éza'r*. Los recorridos con motivos religiosos y el proceso ritual reafirman una relación sagrada con estos lugares.

Las relaciones interétnicas en la ritualidad indican la red entre culturas de la región donde a pesar de estar borrados de la historia oficial, los distintos grupos rememoran el tratado de paz, a la vez que reafirman parte de la territorialidad simbólica dentro del municipio de San Luis de la Paz. En la festividad siguen participando los protagonistas del acontecimiento histórico, los españoles o mestizos y las mencionadas culturas recordando el pacto que dio origen a la villa ludovicense.

En el “Encuentro del Águila” de la fiesta de Guadalupe se reafirma la unión de Misión de Arriba y Misión de Abajo, a pesar de que son dos asentamientos cada vez más diferenciados y con un sentido de pertenencia barrial cada vez más fuerte por parte de los habitantes de cada zona, en este acto ritual las dos misiones se conjuntan armoniosamente para representar a la cultura éza’r.

Dentro de los aspectos importantes en la territorialidad simbólica que señala Barabas (2003) están las mojoneras, que indican fronteras o bien acontecimientos históricos alrededor de su construcción. David Plata (2015) no pasa por alto y menciona la importancia de una mojonera en el santuario de la virgen para la territorialidad éza’r.

En el actual espacio del santuario de la Virgen de Guadalupe antiguamente se encontraba la “Villa de Guadalupe”, que es el nombre del primer asentamiento de los éza’r, por la época de la fundación de San Luis de la Paz. Ahora a este lugar acuden los éza’r a ofrendar el chimal para quien les dio el idioma, a una cuadra en la calle Michelena, donde se encuentra la mojonera que indicaba el límite entre San Luis de la Paz y el territorio éza’r o chichimeca, probablemente construida en el siglo XVI.

La ritualidad tiene un sustento en el contexto regional, reivindicando lo que dice la historia oficial, que los éza’r lucharon por su territorio -la Sierra Gorda- hasta preferir morir antes que rendirse. Durante los recorridos religiosos se apropian de los territorios de los cuales fueron despojados desde la época colonial hasta la actualidad, es durante el ciclo festivo cuando se reafirma una identidad con el territorio de San Luis de la Paz, de la Sierra Gorda y de la Gran Chichimeca.

En las peregrinaciones emerge el vínculo con otras comunidades históricamente ligadas a la cultura, los éza’r hacen visitas a los lugares donde alguna vez se asentó su cultura, Soriano, Victoria y Misión de Arnedo, sitios donde la historiografía menciona que habitaron los éza’r o se tiene registros de que se habló el úza’ en estas zonas. Si se consideran algunas de

las festividades en territorios con historia éza'r, lejos de contradecir, complementan el ciclo festivo de esta cultura.

Lamentablemente la cultura éza'r ha vivido un proceso de desterritorialización al quedar delimitados a las fronteras políticas de la localidad. Sin embargo la territorialidad simbólica éza'r va más allá de estos límites. Después de haber tenido como propio toda la Sierra Gorda o al menos así recuerda la memoria colectiva, además que lo indican los estudios glotocronológicos (Wright, 2017) y diversas fuentes históricas evidencian que los éza'r se movían principalmente por dicha serranía. La historia oral dice desde antes de la llegada de los españoles los éza'r ya vivían en este terruño y su hogar probablemente eran los alrededores del actual San Luis de la Paz.

La disminución de la territorialidad simbólica evidencia las acciones políticas de los gobiernos en turno, todas las instancias de gobierno históricamente han violado el territorio sagrado de los pueblos originarios. Además de que las sociedades agrícolas históricamente han desplazado a las culturas de cazadores y recolectores de las mejores tierras.

Los derechos territoriales de los éza'r fueron reducidos a los límites políticos de la localidad y además de que cada día los terrenos pasan a manos de personas mestizas, provocando un contacto interétnico dentro de la localidad. Desgraciadamente cada día se ve más reducido el territorio simbólico de los éza'r.

Por ejemplo no hay festividades en los cerros como con otros grupos originarios y campesinos. Que no haya ritualidad en las elevaciones muestra prácticas rituales distintas, y también evidentes problemáticas del territorio que provocan que las concepciones del espacio sean cada vez más reducidas, principalmente con los cerros donde acuden diariamente a recolectar insumos.

Se podría decir que antes de los españoles este espacio lo ocupaban los éza'r, ellos fueron los que vieron el águila en el manantial del Cerro del Águila, señal de establecer el

territorio éza'r en la actual región ludovicense. Los éza'r al autodenominarse águilas se apropiaron no sólo de los atributos del animal mítico, sino de su historia y de su lugar de origen.

El reconocimiento a la salvaguarda del territorio implica todos los niveles tanto político como simbólico. El ejercicio de los derechos territoriales no indica la restricción sino la apertura a nuevas formas de convivir con el espacio. Por tanto es obligado describir tanto el contexto religioso como las situaciones conflictivas del territorio a lo largo de la historia donde se evidencia que en las diversas guerras ocurridas en la región los éza'r han participado luchando por el territorio.

En la actualidad, el respeto a los usos y costumbres de la cultura es trascendental para el desarrollo de un grupo, entre varias prácticas y representaciones, en este caso resaltan trascendentales las procesiones y peregrinaciones, las concepciones míticas y sagradas de los cerros y otros lugares de la naturaleza.

Ahora las diferentes autoridades están obligados jurídicamente a reconocer los derechos como pueblo originario, esto obliga a los distintos niveles de gobierno a colaborar para la salvaguarda de las concepciones territoriales de la cultura, principalmente el resguardo y el respeto a las ideas simbólicas y religiosas de estos pueblos sobre el territorio porque explica la relación histórica y sagrada con el espacio.

En eventos de distintas instituciones gubernamentales del estado de Guanajuato aparecen elementos rituales éza'r como la danza y la música “prehispánica”, la etnicidad ha resultado un aliado para diversas situaciones políticas, el vínculo con la naturaleza sin duda fortalece el discurso que propone el Estado de una Nación con grupos culturales diversos con un pasado glorioso, sin embargo, en casos concretos como la pérdida de la lengua, la lucha por el territorio, la reivindicación de su forma tradicional de gobierno, entre otras problemáticas de la vida cotidiana que estos organismos tienen en el olvido para este grupo cultural.

En la actualidad varios lugares sagrados o visitados cotidianamente por los éza'r si bien permanecen en la memoria colectiva, ya no pueden ingresar con la misma facilidad, aunque la solución es ir a un lugar distinto, el reconocimiento a estos lugares como propios y vitales para el desarrollo de la cultura éza'r es uno de los objetivos para lograr el respeto a los derechos territoriales de este pueblo originario de la región.

Desde la antropología sociocultural, particularmente desde los estudios de la religiosidad, es necesario el acercamiento y reconocimiento a los aspectos simbólicos para la valoración plena de las concepciones territoriales de la cultura éza'r, estos puntos muy interiorizados en la cultura, se vuelven fundamentales para el entendimiento de la religiosidad y territorialidad simbólica entre los éza'r.

Definitivamente se debe entender, valorar y respetar el pensamiento religioso de los pueblos originarios, las prácticas y representaciones de lo sagrado son una forma de entender la relación con el espacio-tiempo. De la misma forma, las concepciones sacras regularmente tienen mediaciones con lo profano, la vida cotidiana y sus condicionantes envuelven el contexto religioso de los éza'r explicando precisamente algunos por qué del paisaje ritual y del proceso ritual en esta cultura.

REFERENCIAS

Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1973). *Regiones de refugio*. México: INI-SEP.

Alegre, Francisco J. (1956) [1841]. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España (Años 1566-1596)*. Tomo I. Roma: Institutum Historicum.

Angulo, Jaime de. (1932). “The Chichimeco language (Central Mexico)”. En: *International Journal of American Linguistics*. No. 7. pp. 153-194.

Anónimo. (2015) [¿?]. “Historia de los mexicanos por sus pinturas”. En: Garibay, Ángel Ma. (2015), *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del Siglo XVI*, México: Editorial Porrúa. pp. 21-66.

Anónimo. (1903) [1558]. “La leyenda de los soles”. En: Del Paso, Fernando. (1903). *Leyenda de los soles, continuada con otras leyendas y noticias*. Florencia: Tipografía de Salvador Landi. pp. 27-40.

Báez-Jorge, Félix. (1979). “Elementos prehispánicos en la etnometeorología de los zoques de Chiapas”. En: *México Indígena*. supl. 12. México: INI.

Báez-Jorge, Félix. (2008). *Entre los naguales y los santos*. Edición corregida y aumentada, con comentarios críticos de Johanna Broda y Alessandro Lupo. México: Universidad Veracruzana.

Báez-Jorge, Félix. (2013). *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Barabas, Alicia. (2003). "Introducción. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas". En: Barabas, Alicia. (2003). (Coordinadora). *Diálogos en el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp. 15-37.

Barabas, Alicia. (2006). *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Porrúa-INAH.

Barabas, Alicia. (2008). "Cosmovisiones y etnoterritorialidad en la culturas indígenas de Oaxaca". En: *Antípoda*. No. 7. julio-diciembre. pp. 119-139.

Bartolomé, Miguel. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.

Bartolomé, Miguel. (2000). *Los rostros étnicos de México*, México: INAH.

Bartra, Roger. (1992). *El salvaje en el espejo*. México DF: Ediciones Era.

Bassie-Sweet, Karen. (2008). *Maya Sacred Geography and the Creation Deities*, Norman, Blumenberg, Hans: University of Oklahoma Press.

Besse, J-M. (2010) "El espacio del paisaje [en línea]. III Jornadas del Doctorado en Geografía, 29 y 30 de septiembre de 2010, La Plata. Desafíos teóricos y compromiso social en la Argentina de hoy". En: *Memoria Académica*: Recuperado el 7 de mayo de 2024 en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1488/ev.1488.pdf

Boturini, Lorenzo. (1887) [1746]. *Idea de una nueva Historia General de la América Septentrional*, 100 tomos Biblioteca Mexicana, Tomo decimoctavo, México: LITOGRAFIA Y ENCUADEMACION DE I. PAZ.

Broda, Johanna. (1991). “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros”. En: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.): *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. pp. 461-500.

Broda, Johanna. (1996). “Paisajes rituales en el Altiplano Central”. En: *Arqueología Mexicana*. v. IV. n. 20. p. 40-49.

Broda, Johanna. (2001). “Introducción”. En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. p. 15-46.

Broda, Johanna. (2003). “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”. En: *Revista de Facultad de filosofía y Letras*. Vol. 1 Núm 2. pp14-28.

Broda, Johanna. (2004). “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, p. 63.

Broda, Johanna. (2007). “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”. En: *Diario de Campo*. No. 93. julio-agosto. p. 68-77. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Broda, Johanna. (2008). “Comentarios a la segunda edición. La intermediación simbólica de los santos. Confrontar la etnografía con los conceptos teóricos”. En: Báez-Jorge, Félix.

(2008). *Entre los nagueles y los santos*. Edición corregida y aumentada, con comentarios críticos de Johanna Broda y Alessandro Lupo. México: Universidad Veracruzana.

Broda, Johanna. (2020). “Los paisajes rituales de las comunidades mesoamericanas y sus procesos históricos de transformación”. En: *Mirada antropológica*. Año 15, No. 18, pp. 9-26.

Broda, Johanna, Iwaniszewski, Stanislaw y Montero García, Ismael Arturo (Coordinadores). (2001). *La montaña en el paisaje ritual*. México: . Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Históricas. pp. 455-473.

Carrasco Pizana, Pedro. (1979). *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Estado de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia

Carvajal Medina, Ricardo. (2020). “¿Es Curicaveri la figurilla resguardada en el Museo Regional michoacano?”. En: *Tempo. Revista de ciencias sociales y humanidades*. Morelia, julio-diciembre,. Núm. 15. pp 25-39.

Cashdan, Elizabeth. (1991). “Cazadores y recolectores: el comportamiento económico en las bandas”. En: Plattner, Stuart. (Editor). (1991). *Antropología Económica*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 43-78.

Chemin Bässler, Heidi. (1984). *Los Pames Septentrionales de San Luis Potosí*. México: INI.

Clavijero, Francisco Javier. (1917) [1780]. *Historia antigua de México*. México: Porrúa.

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, (2005), *Lenguas indígenas en riesgo*. Seris: Recuperado el 20 de agosto del 2013 en: www.cdi.gob.mx/lenguas_riesgo/seris_lenguas_riesgo_cdi.pdf, consultado

Cotonieto Santeliz, Hugo (2007). “No tenemos las mejores tierras, ni vivimos en los mejores pueblos... pero acá seguimos”. *Ritual agrícola, organización social y cosmovisión de los pames del norte*. Tesis de maestría. México: Colegio de San Luis A. C.

Cruz Ramón, Berta Alicia. (1982). *El proceso agrícola del maíz en San Lorenzo*. Pátzcuaro: EP-DGCP (Cuadernos, 29).

De Benavente, Fray Toribio. (2014) [1541]. *Historia de los indios de la Nueva España*, Edición, estudio y notas de Mercedes Serna Arnaiz & Bernat Castany Prado. Madrid: Real Academia Española, Centro para la edición de los clásicos españoles.

Descola, Philippe. (2001). “Construyendo naturalezas, Ecología simbólica y práctica social”. En: Descola, Philippe & Pálsson Gísli. (2001). En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. (pp. 102-123). México: Siglo XXI.

Descola, Philippe. (2003). *Antropología de la Naturaleza*. Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos y Lluvia Editores.

Descola, Philippe & Pálsson Gísli. (2001). “Introducción”. Descola, Philippe & Pálsson Gísli. (2001). En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. (pp. 11-33). México: Siglo XXI.

Driver, Harold E. y Wilhelmine Driver. (1963). *Ethnography and acculturation of the Chichimeca-Jonaz of Northeast Mexico*. The Hague, Mouton: Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics, Pub. 26.

Escobar, Arturo (2000). "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización y postdesarrollo?. En: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp.113-143.

Escutia, Regina. (2010). *Tierra y poder en el ejido de Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato, 1920-2008*. Tesis para la licenciatura en Etnología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Fábregas, Andrés. (2008). "Continuidades y discontinuidades en la Gran Chichimeca. Un planteamiento preliminar". En: Fábregas, Andrés, Nájera, Mario y Esteva, Claudio (Coords.). (2008). *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca*. México: Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, Universidad de Guadalajara, Universidad Autónoma de Zacatecas, Universidad Autónoma de Aguascalientes, El Colegio de San Luis, El Colegio de Jalisco.

Fernández, Adela. (1992). *Dioses prehispánicos de México*. México: Panorama.

Fernández Christlieb, Federico; Urquijo Torres y Pedro Sergio. (2006). "Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de Congregación, 1550-1625". En: *Investigaciones Geográficas*, núm. 60, agosto, pp. 145-158. Distrito Federal, México: Instituto de Geografía.

Ferro Vidal, Luis E. (2005), "Perennidad Chichimeca en Querétaro" en: *Estudios antropológicos de los pueblos otomíes y chichimecas de Querétaro*. México: INAH, pp. 57-65.

Ferro Vidal, Luis E. (2009). "Aí se ven: imagen y guadalupismo otomí y chichimeca jonaz". En: *Cuicuilco*. Vol. 16. No. 45. Enero-abril. Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp. 249-264.

Ferro Vidal, Luis E. (2017). *Simbiosis Guadalupana. Historia e imagen sagrada en el mundo ezar*. México: Fontamara.

Galaviz de Capdevielle, M. E. (1971). “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”. En: *Estudios De Historia Novohispana*, 4 (004). pp. 1-37. Recuperado el 3 de junio del 2024 en: <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1971.004.3230>

Galinier, Jacques. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, México: UNAM/CEMCA, INI.

García Chávez, Raúl. (2007). “El Altepetl como formación sociopolítica de la cuenca de México. Su origen y desarrollo durante el posclásico medio”. En: Arqueoweb: *Revista sobre Arqueología en Internet*. Vol. 8. N°. 2. Recuperado el 7 de mayo del 2023 en: <https://webs.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/8-2/garcia.pdf>

Genep, Arnold, Van. (1960). *The rites of passage*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Giménez, Gilberto. (2000). “Identidades étnicas: estado de la cuestión”. En: Reina, Leticia. (2000). *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México: INI-CIESAS- Porrúa. pp.45-69.

Giménez, Gilberto. (2008). “El Desierto como territorio paisaje y referente de identidad” En: Fábregas, Andrés, Nájera, Mario y Esteva, Claudio. (Coords.). *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca*. México: Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, Universidad de Guadalajara, Universidad Autónoma de Zacatecas, Universidad Autónoma de Aguascalientes, El Colegio de San Luis, El Colegio de Jalisco. pp. 63-93.

GOBIERNO DEL ESTADO DE GUANAJUATO. (2010). *San Luis de la Paz. Nación chichimeca*. Guanajuato: Colección Monografías Municipales de Guanajuato.

Goloubinoff, Marina, Esther Katz y Annamária Lammel (eds.) (1997). *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, 2 t., Quito: AbyaYala.

Gómez Martínez, Arturo. (2004). “El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”. En: J. Broda y C. Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH/UNAM. México. pp. 197-214.

González Arenas, Edson (2016), *Kauj uza' maré*, México: Ayuntamiento de San Luis de la Paz-UG-ETNOAI, 61m.

González Arenas, Edson. (2017). *Alimentos y bebidas de los pueblos indígenas de México. Nopal entre los chichimecas-jonaz*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

González Arenas, Edson. (2022). “*Ya no era yo*”. *Los saberes ante el espanto en Misión de Chichimecas*. Tesis para la licenciatura en Antropología social. México: Universidad de Guanajuato.

González Arenas, Edson. (2023). “Kúndah ére'r. El águila. Un análisis comparativo entre la historia oral éza'r y los documentos históricos”. Ponencia presentada en el Congreso Internacional sobre Otopames. 16 de octubre del 2023.

González Ramos, Gildardo. (1967). *Misión de Chichimecas. Reseña Monográfica, San Luis de la Paz, Guanajuato* (obra inédita). México: Instituto Nacional Indigenista.

González Torres, Yólotl. (2003). *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México: Larousse.

González Torres, Yólotl. (2018). “Religión mesoamericana”. En: *Diccionario de religiones en América Latina*. (Coordinador). Blancart Roberto. México: Fondo de Cultura Económica, Colegio de México. pp. 534-539.

Good, Catharine. (2001). “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez- Jorge (coords.). (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Guber, Rosana. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Guerrero Galván, Alonso. (2016). “Ká’hó, el poder y la habilidad de curar entre los eza’r o chichimecas”. En: Gallardo Arias, Patricia y Lartigue, François. (coordinadores). (2015). *El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. pp. 85-107. Recuperado el 1 de junio del 2024 en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de_saber.html

Guerrero Galván, Alonso. (2020). “La división corporal en lenguas otomangues: ejemplos del chichimeca y el mixteco”. En Gallardo Arias Patricia. (Coordinadora). (2020). *Cuerpo y Persona. Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela..* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp. 245-275

Guerrero Galván, Alonso. (2021). “Kazá Ézábo, Kurí Ézábo. Piensa con la cabeza, piensa con el corazón. Etnografía léxica del cuerpo y de la cultura chichimeca jonaz”. En: Conferencia en Festival de la Lengua, Arte y Cultura Otomí. Recuperado el 21 de febrero de 2021 en: <https://www.facebook.com/FLACOFestival/videos/1091862097999931>.

Guerrero Galván, Alonso, Juan Baeza, José René Ramírez y Javier Ramírez. (2017). “En busca de las letras del chichimeca-jonaz”. En: *Lenguas y Literaturas Indoamericanas*. No. 19. volumen 1. pp.41-60.

Guerrero Tarquín, Alfredo. (sf), *Leyendas y tradiciones de la tribu chichimeca*, México: Ediciones del Gobierno del Estado de Guanajuato.

Hekking, Ewald y Núñez López, Roberto Aurelio. (2018). *Ar hñähñu: Autodenominaciones y Vitalidad*. Diplomado en Cultura y Gramática de la Lengua Hñähño. Universidad Autónoma de Querétaro

Hémond, Aline y Marlina Goloubinoff. (2008). “El 'Via Crucis del agua'. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero”. En: Lammel, Annamária, Marina Goloubinoff y Esther Katz (editoras). (2008), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. pp.133-169.

Herskovits, Melville. (1974). *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.

INSTITUTO ESTATAL DE LA CULTURA DE GUANAJUATO. (2006). *Mapa ndi rip'a mare' utsó' ki kit'ah mare'*. *La luz que cayó en el patio y otros relatos*. México: Astrolabio.

Iwaniszewski, Stanislaw. (2011). “El paisaje como relación”. En; Iwaniszewski Lubienka Stanislaw Jozef, y Vigliani Sullivan Silvina Andrea. (2011). *Identidad, paisaje y patrimonio*. México: ENAH/DEH-INAH. pp. 23-37.

Jasso, Ivy (2012), “Organización indígena en Guanajuato: entre el olvido y la ley”. En: *Asociación Mexicana de sociología rural*, 2o. Congreso internacional Pre-ALASRU 2012.

Diversidad y Contrastes en los Procesos Rurales en el Centro de México, Cuernavaca 5, 6, 7 de septiembre de 2012, p. 1-14.

Jiménez, Wigberto. (1944). *La colonización y evangelización de Guanajuato en el siglo XVI*. México: Cultura.

Juárez Becerril, Alicia María. (2015). *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Juárez Becerril, Alicia María. (2010a). *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*. México: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

Juárez Becerril, Alicia María. (2010b). *El oficio de observar y controlar el tiempo: Los especialistas meteorológicos en el Altiplano central. Un estudio sistemático y comparativo*. Tesis para doctorado de antropología. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Juárez Becerril, Alicia María. (2017). “Los santos y el agua. Religiosidad popular y meteorología indígena”. En: Guadalupe Vargas Montero. coordinadora. (2017), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge: homenaje*. Xalapa, Veracruz, México: Universidad Veracruzana, Dirección Editorial. pp. 465-485.

Katz, Esther. (2008). “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la 'Tierra de la Lluvia' (Mixteca alta, Oaxaca)”. En: Lammel, Annamária, Marina Goloubinoff y Esther Katz (editoras) (2008), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Katz, Esther y Annamária Lammel. (2008). “Introducción”. En: Lammel, Annamária, Marina Goloubinoff y Esther Katz (editoras). (2008). *Aires y lluvias. Antropología del*

clima en México. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Kirchhoff, Paul. (1976). *Historia tolteca-chichimeca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Superiores, Secretaría de Educación Pública.

Kirchhoff, Paul. (1966). Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana. En: *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*. México: INAH, pp. 205-208.

Kirchhoff, Paul. (2002) Mesoamérica. En *Escritos selectos*. Estudios mesoamericanitas. vol. I. México: UNAM.

Lammel, Annamária, Marina Goloubinoff y Esther Katz. (editoras). (2008). *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. pp.133-169.

Labra, Jerónimo de (1982) [1740]. “Manifiesto de lo precedido en la conquista pacificación y reducción de los indios chichimecos jonaces de la Sierra Gorda”. En: Nieto, Jaime. (1982). *Los habitantes de la Sierra Gorda*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro. pp. 46-87.

Lara, Gerardo (2007). *El Cristo viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*. Memoria Histórica. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Lastra, Yolanda. (1969). “Notas sobre algunos aspectos sintácticos del chichimeco jonaz”. En: *Anales de antropología*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. No. 6. pp. 109-114.

Lastra, Yolanda. (1971), "Dos fiestas chichimecas". En: *Anales de antropología*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Vol 8. pp. 203-212.

Lastra, Yolanda. (1984). "Chichimeco jonaz". En: *Supplement to the Handbook of Middle American Indians: Linguistics*. Austin: University of Texas. pp. 20-42.

Lastra, Yolanda. (1992). "The Present-Day Indigenous Languages of Mexico: an overview". En: *Int'l J. Soc. Lang.* No. 96. pp 35-43.

Lastra, Yolanda. (1993). "El archivo de las lenguas indígenas de México". En: *BFUCh*, No. XXXIV (1993-1994). pp 463-476.

Lastra, Yolanda. (1998). "El vocabulario chichimeco jonaz de Fray Guadalupe Soriano". En *Memorias del IV Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*. Tomo I: Lenguas Indígenas, volumen 2. Editores. Zarina Estrada Fernández, Max Figueroa Esteva, Gerardo López Cruz y Andrés Acosta Félix. Hermosillo: Universidad de Sonora, pp. 379-390.

Lastra, Yolanda. (2000). "Aspectos comunicativos y lingüísticos en dos fiestas del estado de Guanajuato". En: *Forma y función*, No.13 Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C. pp 117-138.

Lastra, Yolanda. (2004). "Caracterización del chichimeco jonaz: la posesión". En: *UniverSOS. Revista de lenguas indígenas y universos culturales*. No. 1. pp. 61-80.

Lastra, Yolanda. (2007). "Dos modos en chichimeco". En: *UniverSOS. Revista de lenguas indígenas y universos culturales*. No. 4. pp. 187-198.

Lastra, Yolanda. (2008). "Las cláusulas subordinadas en chichimeco". En: Paul Schmidt Schoenberg, Edith Ortiz Díaz y Joel Santos Ramírez. (Editores). (2008). *Tributo a Jaime Litvak King*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas. pp. 59-72.

Lastra, Yolanda. (2009a). "Towards a study of language variation and change in Jonaz Chichimec". En: James N. Standord y Dennis R. Preston. (Editores). *Variation in indigenous minority languages*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins. pp. 153-171.

Lastra, Yolanda. (2009b). *Vocabulario piloto chichimeco*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM.

Lastra, Yolanda. (2010). “El Niño Doctor en la Misión de Chichimecas”. En: Salazar, Ana María y Kugel Verónica. (Editores). (2010). *Homenaje a Yolanda Lastra: X Coloquio Internacional sobre Otopames*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. pp.49-55.

Lastra, Yolanda. (2011). “Dos cambios fonológicos en curso en chichimeco”. En: Martín Butragueño, Pedro. (2011). *Realismo en el análisis de corpus orales*. Primer coloquio de Cambio y Variación Lingüística. México: El Colegio de México, pp. 83-92.

Lastra, Yolanda. (2012). “Comparación del vocabulario jonaz de Fuenclara de Soriano con el actual de Misión de Chichimecas”. En: Soriano, Fray Guadalupe. (2012). *Tratado del Arte y unión de los idiomas otomí y pame; vocabularios de los idiomas pame, otomí, mexicano y jonaz*. Yolanda Lastra (ed.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 197-198.

Lastra, Yolanda. (2014a). “La morfología verbal del chichimeco según Angulo y la actual”. En: Martín Butragueño, Pedro y Leonor Orozco. (Editores). *Argumentos cuantitativos y cualitativos en sociolingüística. Segundo coloquio de cambio y variación lingüística*. México: El Colegio de México. pp. 521-535.

Lastra, Yolanda. (2014b). “La única lengua chichimeca que pervive: notas sobre el chichimeco jonaz”. En: *Estudios de lingüística chibcha*. No. 33. pp. 37-61.

Lastra, Yolanda. (2015). “Los hablantes de chichimeco jonaz a través de la historia”. En: *UniverSOS. Revista de lenguas indígenas y universos culturales*. No.12, pp. 9-41.

Lastra, Yolanda. (2016), *Chichimeco de Misión de chichimecas*, San Luis de la Paz, Guanajuato. México: El Colegio de México (Archivo de lenguas indígenas de México).

Lastra, Yolanda. (2018). *Textos chichimecas, bosquejo gramatical, léxico y notas históricas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. 2 tomos.

Lastra, Yolanda & Alejandro Terrazas (2006). “Interpretación de posibles actividades agrícolas prehispánicas a partir del análisis del chichimeco jonaz”. En: *Anales de Antropología*. No. 40 (2). pp. 165-187.

Latapí López, Héctor. (2014). *Voces y sabores de la cocina otomí de Querétaro. Gehmyä ne ya nkühi nu ha ra nthokahñuni nuni ha ra hñähñu Maxei*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

León, Alonso de. (1909). “Relación y discursos del descubrimiento, población y pacificación de este Nuevo Reino de León”. En: García, Genaro (1909), *Historia de Nuevo León, Documentos inéditos ó muy raros para la Historia de México*. TOMO XXV. México: Librería de la vda. de Ch. Bouret.

León-Portilla, Miguel. (1994). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

León-Portilla, Miguel. (2006). *Filosofía náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

León-Portilla, Miguel. (2015). *Francisco Tenamaztle. Primer guerrillero de América defensor de los derechos humanos*. México: Planeta Mexicana.

Lewellen, Ted. (1985) [1983]. *Introducción a la antropología política*. Barcelona: Bellaterra.

Lizárraga, Glenda. (2018). *Morfología verbal de persona y número en chichimeco jonaz*. Tesis para el doctorado en Lingüística. Ciudad de México: El Colegio de México Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios.

López Austin, Alfredo. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de la Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. (1996). *Cuerpo humano e ideología*. 2 vols. México: IIA-UNAM.

Lupo, Alessandro. (1995). *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Conaculta.

Maisonneuve, Jean. (1991). *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona: Herder.

Martínez López, Manuel. (2015a). *Chichimecas jonaces, Pueblos Indígenas de México en el Siglo XXI*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Martínez López, Manuel. (2015b). *El tono de la lengua úza' (Chichimeca jonaz). Una propuesta para su enseñanza en el nivel de educación básica*. México: Tesis para licenciado en lingüística. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Martínez Sánchez, Lucas. (Paleografía, introducción y notas) (2019). *Guachichiles y franciscanos. En el libro más antiguo del convento de Charcas 1586-1663*. México: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza, Secretaría de Cultura, Consejo Editorial del Estado.

Melgar Bao, Ricardo. (2002). “Una Constelación Veneracional entre los Nahuas de Morelos”. En: *Convergencia*. Núm. 28, mayo-agosto. pp. 155-180.

Mendoza Rico, Mirza y Vázquez Estrada, Alejandro. (2006). “El divino Salvador, integrador de los territorios”. En: Prieto Hernández, Diego y Beatriz Utrilla Sarmiento (Coordinadores). (2006). *Mahets'i jar hai. El cielo en la tierra. Los territorios de lo sagrado entre los ñanho de Querétaro. Ya hnini ya ja' itho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro*. México: Comisión Nacional de los Pueblos Indígenas de Querétaro.. p135-154.

Morante, Rubén B. (1997). “El monte Tláloc y el calendario mexicana”. En: Beatriz Albores y Johanna Broda (cds.). *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: Colegio Mexiquense/I1H-UNAM. pp. 107-139.

Morante López, R. B. (2019). “Los calendarios de Xochicalco, Morelos”. En: *Anales De Antropología*, 53(2), pp. 135-149. Recuperado el 7 de mayo del 2023 en: <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2019.2.64818>

Morgan, Henry. (1971) [1877]. *Sociedad Antigua*. Madrid: Ayuso.

Muñoz Camargo, Diego. (1892) [1576]. *Historia de Tlaxcala*, México: OFICINA TIP. DE LA SECRETARIA DE FOMENTO.

Nava, Fernando. (1995). *Chichimecas jonaz*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Nava, Fernando. (2010). “Catálogo de la lenguas indígenas nacionales y la lingüística Otopame” En: Salazar, Ana María y Kugel Verónica. (Editores). (2010). *Homenaje a Yolanda Lastra: X Coloquio Internacional sobre Otopames*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. pp.80-122.

Nava, Fernando. (2016). “Prólogo”. En: Lastra, Yolanda. (2016), *Chichimeco de Misión de chichimecas*, San Luis de la Paz, Guanajuato. México: El Colegio de México (Archivo de lenguas indígenas de México). pp. 9-19.

Olivera, Mercedes. (1979). “Huemid de mayo en Citlala. Ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz”. En: Barbro, Dahlgren (coord.), *Mesoamérica*, Homenaje al doctor Paul Kirchhoff, México: INAH. pp. 143-158.

ÓRGANO COLEGIADO DE MAESTROS BILINGÜES INDÍGENAS CHICHIMECAS (OCICH). (2012). *Richhir ndí rinhi eza'r tshá etshár, Sistematización de la lengua indígena chichimeca-jonaz del estado de Guanajuato*. Guanajuato: La Rana.

Palerm, Ángel. (1972). *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*. México: SEP (Sepsetentas, núm. 55).

Plata, David. (2015). *La construcción sociohistórica de la identidad étnica a través del territorio y la oralidad entre los chichimecas de San Luis de la Paz, Guanajuato*. Tesis para la Maestría en Estudios Regionales. México: Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora.

Powell, Phillip. (1996) [1975]. *La guerra chichimeca (1550-1600)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Principales Resultados por Localidad del Censo de Población y Vivienda. (ITER 1990). México: Instituto Nacional de Estadística. Geografía e Informática (INEGI). Recuperado el 19 de Noviembre de 2013 en: http://operativos.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx

Principales Resultados por Localidad del Censo de Población y Vivienda. (ITER 2000). México: Instituto Nacional de Estadística. Geografía e Informática (INEGI). Recuperado el 19 de Noviembre de 2013 en: http://operativos.inegi.org.mx/sistemas/iter/entidad_indicador.aspx?ev=3

Principales Resultados por Localidad del Censo de Población y Vivienda (ITER 2010). México: Instituto Nacional de Estadística. Geografía e Informática (INEGI). Recuperado el 19 de Noviembre de 2013 en: http://operativos.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx

Principales Resultados por Localidad del Censo de Población y Vivienda. (ITER 1995). México: Instituto Nacional de Estadística. Geografía e Informática (INEGI). Recuperado el 19 de Noviembre de 2013 en: http://operativos.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx

Principales Resultados por Localidad del Censo de Población y Vivienda (ITER 2005). México: Instituto Nacional de Estadística. Geografía e Informática (INEGI). Recuperado el 19 de Noviembre de 2013 en: http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/default.aspx?c=10395&s=est

Ramírez, José René. (2022a). *Palabras de mis abuelos. Tale'r up'in rínhi*. Misión de Chichimecas: Editorial Úza'r Éza'r.

Ramírez, José René. (2022b). *Aprendiendo y viviendo la lengua y cultura de los éza'r* (2022b). Misión de Chichimecas: Editorial Úza'r Éza'r.

Ramírez, José René. (2022c). *Mis diálogos en situaciones ecotidianas específicas*. Misión de Chichimecas: Editorial Úza'r Éza'r.

Ramírez, José René. (2023). *Conjugación de palabras en Úza'*. Misión de Chichimecas: Editorial Úza'r Éza'r.

REGISTRO AGRARIO NACIONAL (RAN). Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA). Encontrado en: phina.ran.gob.mx. Con acceso el 2 de septiembre de 2023.

Restrepo, Eduardo. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Reyes, José María. (1881). *Breve reseña histórica de la emigración de los pueblos en el continente americano y especialmente de la república mexicana*. México: Imprenta de Francisco Díaz de León.

Rodríguez Luis, Eloy. (2005). *El conflicto agrario de Bienes Comunales en Misión de Chichimecas*. Tesis para la Maestría en Sociología Rural. México: Universidad Autónoma de Chapingo.

Romero, Moisés. (1956). *Los fonemas del chichimeco jonaz*. Tesis para maestría. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Romero, Moisés. (1957-1958). “Los fonemas del chichimeco jonaz”. En: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. No. 11. pp. 288-299.

Romero, Moisés. (1966). “Vocabulario chichimeco-jonaz”. En: *Homenaje a Roberto J. Weitlaner*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 501-532.

Sahagún, Fray Bernardino de. (1938). *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Editorial Pedro Robredo. 5 tomos.

Sahlins, Marshall. (1983). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.

Sánchez, Miguel. (2008). *Chichimecas Jonás de Guanajuato*. Proyecto Perfiles Indígenas de México. Documento de trabajo. Recuperado el 27 de enero del 2024 en: <https://www.aacademica.org/salomon.nahmad.sitton/60>

Sánchez, Miguel. (2019). *Los chichimecas y su integración en el modernismo y capitalismo*, México: Universidad Intercultural de Chiapas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Santa María, fray Guillermo de. (1999). *Guerra de los chichimecas* (estudio introductorio, paleografía y notas de Alberto Carrillo Cázares). México: El Colegio de Michoacán-Universidad de Guanajuato.

Serna Jacinto De la. (2003). [1636]. *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*. Biblioteca Virtual Universal. Recuperada el 26 de abril del 2024 en: <https://biblioteca.org.ar/libros/89613.pdf>

Service, E. (1979). “Tecnología y economía”. En: Service, E. (1979). *Los cazadores*. Barcelona: Labor. pp. 19-35.

Šprajc, Ivan. (2001) *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*. México: INAH.

Šprajc, Ivan. (2008). “Observación de los extremos de Venus en Mesoamérica: astronomía, clima y cosmovisión”. En: Lammel, Annamária, Marina Goloubinoff y Esther Katz (editoras). (2008). *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Solís de la Torre, Jesús. (1997). *Municipio de Colón*. Santiago de Querétaro: Gobierno del Estado de Querétaro.

Soriano, Fray Guadalupe (2012) *Tratado del Arte y unión de los idiomas otomí y pame; vocabularios de los idiomas pame, otomí, mexicano y jonaz*. Yolanda Lastra (ed.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Soustelle, Jacques. (1993) [1937]. *La familia otomí pame del México central*. México: Fondo de Cultura Económica.

Soustelle, Jacques. (1996). *El universo de los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tomé, Pedro. (2002). "Peri-texto sobre Intracontextos de Percepción de Guerra de los Chichimecas". En: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Vol. XXIII. Núm. 89. pp.235-264.

Tomé, Pedro. (2012). "La invención del desierto y los salvajes chichimecas". En: Fábregas, Andrés, Nájera, Mario y Valdés, Carlos. (Coordinadores.). (2012). *Dinámica y transformación de la región chichimeca*. México: Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, Universidad de Guadalajara, Universidad Autónoma de Zacatecas, Universidad Autónoma de Aguascalientes, El Colegio de San Luis, El Colegio de Jalisco.

Torquemada, Juan de. (1986). *Monarquía indiana*. 3 vols. México D. F.: Porrúa.

Tovar Rangel, Rafael. (2012). *Pequeña águila dorada. El conquistador otomí*. México: Libro Nuevo.

Turner, Víctor. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Tylor Edward B. (1976) [1871]. *Cultura Primitiva*. Madrid: Ayuso.

Uzeta Iturbide, Jorge. (1998). "La fiesta de San Luis Rey. Unidad y fragmentación popular en un ritual". En: *Revista Regiones*. Núm. 9. pp. 121-142.

Uzeta Iturbide, Jorge. (1999). "Territorio e identidad Chichimeca". En: *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Colegio de San Luis, UAA, UG, INAH. Núm. 2. pp.53-70.

Uzeta Iturbide, Jorge. (2004), "Ejidatarios y chichimecas: identidad india a través de la formación de un ejido guanajuatense". En: *Guanajuato: Aportaciones recientes para su estudio, Guanajuato*. México: El Colegio de San Luis-CICSUG Universidad de

Guanajuato. pp. 207- 242.

Vázquez Estrada. Alejandro (2010). Coordinador. *Xi'oi. Los verdaderos hombres. Atlas etnográfico. Pames de la sierra Gorda queretana*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.

Villa Rojas, Alfonso. (1994)[1968]. “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos”. En: León-Portilla, Miguel. (1994). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 119-167.

Villela E, Samuel L. (1990). “Ritual agrícola en La Montaña de Guerrero”. En: *Antropología, Boletín del INAH*. No. 30. México. pp. 2-9.

Villela E, Samuel L. (2008). “Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de La Montaña de Guerrero”. En: Lammel, Annamária, Marina Goloubinoff y Esther Katz. (editoras). (2008). *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Viramontes, Carlos. (2000). *De chichimecas, pames y jonaces: los recolectores cazadores del semidesierto de Querétaro*. México: INAH.

Viramontes, Carlos. (2001). “El Pinal del Zamorano en la cosmovisión de los chichimecas y otomíes de Querétaro”. En: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Ismael Arturo Montero García (Coordinadores). (2001). *La montaña en el paisaje ritual*. México: . Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Históricas. pp. 455-473.

Wright, David. (2007). “El calendario mesoamericano en las lenguas náhuatl y otomí”. En: *Memorias, II Coloquio Internacional sobre Estudios Regionales*, edición en disco

compacto, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Archivo Histórico del Poder Judicial.

Wright, David. (2017). “La prehistoria lingüística del bajo”. En: Elizabeth Mejía Pérez Campos y E. Fernando Nava L. (Coordinadores). (2017). *El Bajío mexicano, estudios recientes*. México: Sociedad Mexicana de Antropología. pp. 403-423. Recuperado el 6 de octubre de 2017 en: <http://smamexico.org.mx/publicaciones/bajo/index.html> .

Zolla, Carlos. (1994). *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*. México: Instituto Nacional Indigenista.