

Instituto
Mora

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA

“La construcción sociohistórica de la identidad étnica a través del territorio y la oralidad entre los chichimecas de San Luis de la Paz, Guanajuato”

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS REGIONALES

P R E S E N T A :
DAVID DE JESÚS PLATA PÉREZ

Director: Dra. María Patricia Pensado Leglise

México, D.F.

Octubre de 2015

*Esta Investigación fue realizada gracias al apoyo del
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología*





Instituto

Mora

Índice general

Agradecimientos	7
Capítulo 1.	
Introducción	9
1.1 Presentación del tema y del problema a investigar.....	9
1.2 La importancia de estudiar el territorio y su relación con las culturas indígenas desde el presente... sin prescindir del pasado. Una propuesta teórico-metodológica ..	14
1.2.1 Identidad, etnicidad, región y territorio en el contexto de globalización	14
1.2.2 Las implicaciones territoriales y regionales de la Reforma Indígena de 2001: un tema central para la comprensión de la identidad territorial actual en los grupos indígenas de México	25
1.3 El papel de la oralidad en el estudio del espacio y el territorio como fenómenos culturales. Apuntes a propósito de la investigación propuesta.....	29
1.3.1 La oralidad como metodología de investigación sobre la identidad étnica y el territorio indígena.....	29
1.3.2 Algunas consideraciones teórico metodológicas en torno a la oralidad aplicada al problema de estudio. Formulación de objetivos e hipótesis.....	35
Capítulo 2	
Una reconstrucción histórica del grupo étnico chichimeca jonaz a partir del territorio	45
2.1 Época prehispánica: Nomadismo e identidades genéricas.....	46
2.2 La Guerra Chichimeca y la “pacificación” del conflicto. El origen de San Luis de la Paz y su ocupación por los jonaces durante el orden colonial. En los albores de la identidad con el territorio establecido	48
2.3 Del México Independiente, el Porfiriato y la Revolución: Rebeliones campesinas y resistencia indígena. De la identidad negociada a la lucha por la identidad territorial... 53	
2.4 México pos revolucionario: La conformación del poder caciquil.....	57
Capítulo 3	
Aspectos generales para la regionalización del grupo chichimeca: de las fuentes oficiales a la oralidad en San Luis de la Paz y Misión de Chichimecas.....	65
3.1 Fisiografía	67
3.2 Sociodemografía	70
3.3 Espacio y territorio significado desde el Estado. Sitios turísticos y reconocimiento de la comunidad indígena Misión de Chichimecas	76
3.4 La oralidad como fuente alternativa para la regionalización a partir de la cultura ...	78
3.5 Hacia un modelo interpretativo de la territorialidad chichimeca	85

Capítulo 4

Oralidad y regionalización: Rituales-religiosos y simbolismo de los espacios naturales	93
4.1 El complejo ritual-religioso.....	94
4.1.1 Los templos de San Luis de la Paz: la (re)apropiación de un territorio a través de la tradición	94
4.1.2 Las capillas familiares y los templos de <i>Misión</i>	105
4.2 Los espacios naturales: El vínculo con un imaginario pasado, presente y cotidiano	121
4.2.1 Los cerros y el agua.....	122
4.3 El lenguaje y los espacios <i>otros</i>	132
4.4 Territorio imaginado y tradición oral.....	140

Capítulo 5

Los espacios laborales y sus transformaciones en el contexto contemporáneo como referentes para la identidad territorial chichimeca	165
5.1 El ejido: su territorio y sus espacios de identidad. Espacios de cultura y espacios de poder.....	165
5.2 Globalización, territorialización, desterritorialización y reterritorialización	190
Comentarios finales	215
Anexo de narraciones.....	225
Cuento del Charro (Chencho e Ignacia)	225
Relato del Charro y la Virgen de la Concepción	230
Escondidos con nuestros dioses	231
Pedimento de mano	232
Anexo cartográfico.....	234
Fuentes consultadas.....	251



Instituto

Mora



Instituto

Mora

Agradecimientos

Quiero expresar mi profundo agradecimiento al pueblo chichimeca jonaz (úza) y de manera especial a quienes colaboraron en la elaboración de este trabajo, especialmente a Loreto García, Consuelo García, Venustiano García, Manuel Martínez, Enrique Ramírez y Trinidad García.

Agradezco también a mi familia por acompañarme y apoyarme en este proceso de formación. Al Sr. Antonio Pérez, mi abuelo, por sus enseñanzas interminables.

A la Dra. María Patricia Pensado, por su apoyo como directora de la tesis.

A todos los amigos que siempre me han acompañado, no solamente ahora, sino por toda la vida.

A quienes olvidé mencionar, y a quien omití por ser así su voluntad.



Instituto

Mora

Capítulo 1

Introducción

1.1 Presentación del tema y del problema a investigar

Hablar del noreste indígena de México como una gran región indígena es, como afirma Julieta Valle, hablar de las ausencias, ya que esta vasta área fue transformada por un largo proceso colonial de políticas de exterminio racial y de expropiación territorial que ha dejado solamente rastros de la diversidad cultural que originalmente tuvo

Como explica Valle, en los periodos prehispánico y novohispano, la Sierra Madre Oriental no era una barrera económica y social como lo es ahora (por las políticas de construcción de caminos y vías de comunicación implementadas desde la colonización europea), sino un área de integración del Golfo de México con el área de lo que fueron los Reales de Minas de San Luis Potosí, Guanajuato y Zacatecas. Al mismo tiempo, ese noreste indígena se caracterizó por la existencia de “periferias internas”, definidas como espacios habitados por grupos “indómitos, idólatras y rebeldes” (Valle, 2012:19). “Periferias” desde el punto de vista del colonizador, pero regiones por su propia historia y resistencia a los múltiples intentos de control y sometimiento colonial hasta el presente. También este noreste indígena permite rastrear la historia de los chichimecas como grupos culturales.

En la propuesta de Valle, el grupo chichimeca aparece efectivamente dentro del noreste mexicano, en la subregión otomí del semidesierto queretano (Valle, 2012). La pregunta esencial a este contexto, aunque pocas veces abordada es: ¿existe realmente una región o subregión a la que se pueda denominar “chichimeca”? De ellos se deriva una pregunta más: ¿Existe un territorio chichimeca o esto es solamente una construcción subjetiva de los actores sociales internos o externos al grupo?

Así pues, el problema planteado en la presente tesis es la construcción de la identidad de un grupo étnico contemporáneo, el chichimeca jonaz (o *úza*, en lengua chichimeca), en relación al territorio y la oralidad creada en torno al mismo. Este grupo social se autoadscribe generalmente por el nombre genérico de “chichimeca” al hacer uso del castellano, y con los términos ézar (plural) y *úza* (singular) en idioma chichimeco¹. Las formas de adscripción étnica entre los ézar conservan categorías coloniales como “gente de costumbre” (equiparado a “indígena”) y “gente de razón” (“blanco”, ya sea europeo o mestizo) como referentes en la actualidad. Como se verá en el desarrollo de esta tesis, estas categorías guardan relación con los diferentes contextos espaciales y territoriales que ha experimentado los ézar a lo largo de su historia y en el presente. El grupo étnico se concentra actualmente en el municipio de San Luis de la Paz, Guanajuato, mayoritariamente al interior de la comunidad indígena Misión de Chichimecas.

Este trabajo cuenta con el antecedente de tesis de licenciatura del autor, que se centró en el fenómeno de la cultura laboral de los trabajadores adscritos a la identidad chichimeca jonaz, indagación desarrollada a partir de diversos periodos de trabajo de campo de 2007 a 2013. En aquella investigación se observó en los ézar la existencia de una cultura laboral que se define en virtud de la prevalencia del trabajo colectivo, la organización familiar y una identidad con el pueblo trabajador, misma que se traslapa con la propia identidad étnica, incluso cuando las historias laborales entre los individuos son diversas (Plata, 2013).

El estudio mencionado permitió proponer una nueva línea de investigación para el tema de la identidad étnica *úza*, pero en esta ocasión en su relación con el territorio. Y es que, en efecto, se pudo vislumbrar que una de las características principales de la identidad chichimeca jonaz en el presente es la reivindicación simbólica y pragmática del territorio (dentro y más allá de los límites político-administrativos), al cual se le tiene como el espacio donde habitaron los ancestros

¹ En adelante, se usan indistintamente los términos *chichimeca jonaz* y *úza*. En su caso, también se hace uso de sus respectivos plurales, *chichimecas jonaces* y *ézar*.

heroicos de los ézar actuales y en el cual se mezclan ideas sobre el pasado de los grupos nómadas prehispánicos, héroes y otras figuras histórico-míticas, creencias en imágenes del catolicismo popular, narraciones y opiniones diversas sobre la historia reciente del grupo étnico asociadas a la conformación del ejido, los espacios productivos en general y las transformaciones del territorio en las últimas décadas (en el contexto actual de globalización). En este sentido, la memoria colectiva, la tradición oral y los espacios de la vida cotidiana y la ritual dejan entrever una identidad étnica y un sentido de la historia propios del grupo étnico, aún en los casos en los que la oralidad se centra en aspectos individuales o biográficos. La historia del grupo étnico se entiende en sus propios términos como una relación continua entre su pasado y su presente imaginados, y la oralidad –un recurso poco valorado para estos temas- constituye una de sus principales fuentes.

Ante toda la amalgama de fenómenos y perspectivas posibles para abordar la realidad sociocultural de los grupos étnicos, los estudios regionales se muestran como una estrategia de investigación que surgen desde la interdisciplinariedad y que, simultáneamente, sirven a la misma. Las contradicciones entre los discursos totalizadores y aquellos que sobreestiman las especificidades de lo particular en las ciencias sociales encuentran un posible punto de consenso en el análisis de lo regional, tanto en la dimensión temporal como en la espacial. Y, al mismo tiempo, la historia y la cultura de los grupos étnicos se vislumbran como ejes que articulan su propia dinámica territorial actual

Por ello, más que el planteamiento de una Historia centrada en los acontecimientos del tiempo pasado (aspectos que de cualquier manera resultan ineludibles en cualquier estudio histórico), se plantea aquí la necesidad de rescatar agentes simbólicos que terminan delimitando y configurando la identidad étnica como acontecimiento histórico del presente en relación a múltiples significaciones del espacio y del territorio, a través de la constante alusión y diálogo con el pasado que tienen los sujetos como parte de un colectivo. Por tal motivo, si bien este estudio queda delimitado hacia la realidad territorial del grupo

étnico a partir de la comunidad indígena Misión de Chichimecas y la presencia del grupo étnico en el municipio de San Luis de la Paz, al mismo tiempo abre la perspectiva a otras escalas y tiempos que puede adquirir el fenómeno territorial y su relación con la cultura en virtud de su desarrollo histórico. El punto de partida temporal es el presente, pero con una perspectiva abierta hacia el pasado, entendiendo a la historia como un proceso continuo y de constante diálogo pasado-presente y presente-pasado.

En consecuencia, las preguntas de investigación planteadas para el problema de estudio de la presente investigación son las siguientes: ¿Cómo se ha formado la territorialidad úza en términos históricos? ¿Cómo se expresa la identidad étnica en la oralidad chichimeca? ¿Cuáles son los espacios relevantes para la identidad étnica y cuál es su importancia en la configuración del territorio actual? ¿Cuál es la relación entre la oralidad y la territorialidad chichimeca? ¿Es la oralidad un elemento de identidad en términos de una región o subregión sociocultural?

De tal manera, se plantea un estudio interdisciplinario (histórico, antropológico, sociológico) que dé cuenta de la manera en que el grupo étnico chichimeca jonaz ha asumido su propia identidad a través de diversas fuentes documentales, testimoniales (orales) y aquellas generadas a partir de la indagación de espacios dotados de significación por los propios sujetos en virtud de su relación con el territorio (vía trabajo etnográfico). Cabe destacar que la territorialidad vista desde la perspectiva cultural en ocasiones traspasa las normas y los límites convencionalmente reconocidos como tales, como aquellos de índole política y económica. Como apunta Gilberto Giménez, el territorio no es solamente “un contenedor de los modos de producción y de la organización social del flujo de mercancías, capitales y personas, sino también un significante denso de significados y un tupido entramado de relaciones simbólicas” (Giménez, 2000:32).

Siguiendo tal argumentación, conviene destacar que la construcción en el presente de la identidad étnica chichimeca se nutre de diversos rasgos que rebasan el entorno comunitario en el que se concentra actualmente el grupo étnico, que es la comunidad Misión de Chichimecas. Así, es posible observar un

proceso de larga duración histórica que vincula al actual grupo chichimeca dentro de la región indígena otomí-chichimeca, cuya conformación puede ubicarse en tiempos prehispánicos y su desarrollo hasta nuestros días.

No resulta una casualidad que la construcción de la identidad chichimeca actual se conforme de referentes que apuntan a la Historia de México y a la historia del mismo grupo étnico chichimeca en sus diversas etapas, mismas que se traslapan en la memoria y en el imaginario colectivo respecto del espacio y el territorio. En esta forma, dentro de las expresiones de identidad étnica chichimeca en el presente se pueden encontrar alusiones hacia el periodo prehispánico, el fenómeno del colonialismo (expresado en la oposición imaginaria entre indígena y colonizador europeo/mestizo), el conflicto cristero, la historia del ejido, así como a elementos propios del contexto actual de globalización, lo que confirma el carácter multidimensional del territorio desde la cultura y la identidad chichimecas.

Si bien por un lado se puede hablar de un complejo de identidad con rasgos comunes a los sujetos que se autoadscriben a la identidad úza y su territorio, esta identidad no se presenta como un discurso homogéneo ni articulado en un orden lógico racional, sino que puede admitir interpretaciones subjetivas diversas de hechos similares, imprecisiones históricas, saltos cronológicos, contradicciones discursivas, utopías, etc. A pesar de ello, este complejo de identidad no pierde su valor como eje de articulación social, ni tampoco como objeto de estudio.

Por ello, este trabajo busca contribuir al reconocimiento y difusión de los discursos sobre la historia y la identidad de grupos sociales no dominantes, aquellos que difícilmente aparecerán en el discurso histórico oficial, todo ello sin perder de vista el rigor metodológico propio de las ciencias sociales, planteando además el problema de la regionalización de los grupos indígenas como sujetos históricos, aspecto que no ha sido plenamente reconocido en nuestro país, tanto en el ámbito académico como en el político.

1.2 La importancia de estudiar el territorio y su relación con las culturas indígenas desde el presente... sin prescindir del pasado. Una propuesta teórico-metodológica

1.2.1 Identidad, etnicidad, región y territorio en el contexto de globalización

Esta investigación se circunscribe dentro del paradigma epistemológico de 1968 en México, que trajo a primer plano el interés por las historias regionales y las culturas singulares antes que por las grandes historias nacionales y globales. En términos generales, los trabajos de historia regional fueron una respuesta crítica a los intentos de hacer una historia totalizadora del país, particularmente del periodo revolucionario (Salmerón y Serrano, 2003). El reconocimiento de la historicidad de las regiones constituye una aportación importante de estudiosos como Young, quien nos recuerda que las regiones no existen de por sí, sino que son hipótesis por comprobar (Young, 1992).

En la historiografía nacional, existe una importante tendencia a considerar la región a partir de las tendencias económicas y políticas (por ejemplo, Katz, 1982; Knight, 1986). Los trabajos mencionados se circunscriben dentro del contexto de crítica a la historia producida durante el siglo XIX mexicano y la producción historiográfica de la llamada Revolución Mexicana que planteaba una homogeneidad de la Historia, tomando como principal referente la idea de Nación. Dentro de esta perspectiva crítica, la región se ve como el escenario de la lucha por los medios de producción, a través de la formación de centros y enclaves de producción industrial, mercados regionales, fuerza de trabajo, etc. Si bien no se puede prescindir de los aspectos mencionados en un estudio histórico-regional, es también necesario en el contexto actual poner énfasis en procesos de articulación de colectividades y sujetos sociales que afirman sus identidades fundamentalmente a partir de la cultura.

Cabe destacar que la globalización económica y cultural actual constituye un factor determinante en la manera en la que se construye la territorialidad. En este juego, se enfrentan diferentes discursos que van nutriendo las identidades, que en

el caso de los grupos étnicos de nuestro país, conservan elementos prehispánicos, coloniales y modernos, y en tal sentido, se aproximan a la idea de García Canclini de culturas híbridas (García, 1989:71).

En una nación multicultural como la nuestra, es necesario rescatar no sólo la historia de sus pueblos y grupos étnicos, sino también reconocer su propia capacidad de constituirse en agentes constructores de la historia y la cultura, a través de fuentes escritas, pero también de aquellas que se encuentran más cercanas a la tradición, como la oralidad y la significación de espacios rituales e históricos que los sujetos asumen como propios. Los aportes que resulten de una investigación de este tipo se perfilan a contribuir por una parte a la Historia y a la Historiografía, y por otra parte a la Antropología y a la Sociología actuales, principalmente en los campos de los estudios regionales y de las identidades.

Al tratarse de un tema que involucra directamente la cuestión de la cultura, conviene aclarar este concepto para fines de la presente investigación. Para ello, se parte de la propuesta crítica del materialismo cultural de Marvin Harris, quien pone en entredicho la supuesta separación entre pensamiento y comportamiento en la definición de cultura, sugiriendo en su lugar que la cultura es “el modo socialmente aprendido de vida que se encuentra en las sociedades humanas y que abarca todos los aspectos de la vida social, incluidos el pensamiento y el comportamiento”(Harris, 2000). En este sentido, se excluye la idea de cultura como esencia o como manifestación puramente espiritual o metafísica, tradición que históricamente ha generado clasismo y exclusión, de la mano con ideas sobre el *pueblo* y la *civilización* en el contexto del mundo moderno (Echeverría, 2008:31-33).

Pero, al mismo tiempo, resulta necesario distinguir que la producción de cultura tiene diferentes matices que van de lo material a lo simbólico, lo cual es una cuestión de operaciones diferentes, más que de exclusión entre ellos, según los casos concretos. En lo que se refiere a lo material, la cultura puede significar un agente de productividad, tal como lo expone Echeverría (2008:40). En el ámbito de

lo simbólico, la cultura se expresa como una compleja red de significados, los cuales encuentran su sentido a través de la interpretación de los mismos (Geertz, 2003:20). Esta definición amplia de cultura permite tomar en cuenta aspectos como los deseos, las aspiraciones, las valoraciones, las utopías y los sueños como su parte constitutiva, trascendiendo la idea de que sólo las normas ideales del qué hacer y cómo hacer son la *cultura*.

En el tema de las identidades sociales, es un hecho que los aportes más sobresalientes en los últimos tiempos apuntan hacia el reconocimiento de que tanto la experiencia como la conciencia juegan un papel fundamental en su construcción. En este sentido, se retoma el concepto propuesto por Gilberto Giménez de identidad, como “el conjunto de repertorios culturales interiorizados [representaciones, valores, símbolos] [...], a través de los cuales los actores sociales [individuales o colectivos] demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (Giménez, 2002:38). Dentro de esa demarcación de fronteras, los diversos actores sociales tienen diferentes principios prácticos y simbólicos que ayudan a marcar esos límites. Estos límites sociales sin duda incluyen las formas de percibir el tiempo y el espacio y la manera de reconstruir un discurso histórico propio, mismo que los hace distinguirse ante otros grupos sociales.

El concepto de etnicidad también resulta central en este sentido, al considerar que la identidad constituye no solamente un referente de identificación individual o colectiva, sino que trasciende el carácter referencial y se perfila en el campo de la acción y las aspiraciones de un determinado grupo social. Retomando la propuesta de Bartolomé, la etnicidad “se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio en clara confrontación con lo alterno”, es una “expresión y afirmación protagónica de una identidad étnica específica” (Bartolomé, 2006:62).

Para cualquiera de los casos, ya sea de la identidad individual, colectiva o la etnicidad, resulta útil retomar las reflexiones de Pierre Bourdieu sobre el *habitus*, que el mismo autor definió como “los principios generadores de prácticas distintas y distintivas [...] pero también sus esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, aficiones, diferentes” (Bourdieu, 1997:20). La argumentación de Bourdieu se centró sobre todo en el análisis de las clases sociales, pero sin duda, estos aspectos encuentran gran relevancia también dentro de las relaciones interétnicas de nuestro país, dado el carácter clasista que históricamente ha prevalecido en ellas. La relación del *habitus* con la historia de larga duración viene dada por la formación de estructuras de significados dados por la experiencia colectiva de un grupo social. Esta experiencia social se diferencia de la individual por el hecho de que puede refutar, des-hacer e incluso restaurar lógicas de las estructuras así constituidas. Pero, al mismo tiempo, no es la dimensión temporal la que determina la experiencia, sino la oportunidad y la intensidad de su práctica (Nates, 2011:7).

Uno de los rasgos que define Giménez para la identidad étnica en los grupos indígenas de México es precisamente la “tradición archivada en la memoria colectiva, que remite a una línea de ancestros y que registra el trauma de la colonización” (Giménez, 2002:50), aspecto que evoca al planteamiento general de la presente investigación, es decir, la manera en la que un grupo étnico reconstruye su historia a través de un amplio repertorio de fuentes disponibles (aunque no siempre valoradas), en un contexto histórico específico (el presente).

Para el propio Giménez, un elemento fundamental de las identidades étnicas en México, es “la reivindicación permanente de sus territorios ancestrales como lugares de anclaje de su memoria colectiva, contenedores de su cultura y referente simbólico de su identidad social” (Giménez, 2002:50). Respecto al caso concreto de la identidad chichimeca actual, Jorge Uzeta destaca el territorio como aspecto central, señalándolo a su vez como un espacio simbólico para el ciclo ritual religioso, que, a decir del autor, no es dependiente de los espacios de

producción económica (Uzeta, 1999). Sin embargo, es necesario matizar que esta relativa independencia no implica que en lo simbólico o en lo social no se interrelacionen los ámbitos laborales y religiosos, formando un complejo identitario que se nutre de las interacciones entre diferentes nichos territoriales, como el comunitario, el regional, el nacional y el supranacional, haciendo uso de la conceptualización de Giménez (2000).

La región sociocultural, apunta Giménez, nace de un pasado en común vivido por una colectividad asentada en una porción de territorio. Esta no implica necesariamente una homogeneidad en las prácticas culturales, sino una articulación de las diferencias micro culturales, no necesariamente en una relación armoniosa, sino generalmente jerárquica y conflictiva. Huelga decir que las diferentes regiones socioculturales carecen casi siempre de límites claramente definidos en términos político-administrativos (Giménez.1994:167). Esta región sociocultural, según la argumentación del propio Giménez, tendría un centro representado por una ciudad-mercado que aglutina la cultura dominante (Giménez, 1994:167), incluyendo el poder, la religión, la educación oficial, etc. Para el caso de estudio, este centro correspondería a la zona urbana de San Luis de la Paz.

Al mismo tiempo, la región sociocultural no constituye un sistema cerrado, sino que tiene interacciones con otras regiones. Por otra parte, la región sociocultural va acompañada de un sentido de pertenencia socioterritorial de los actores que la sostienen. Dicha pertenencia socioterritorial se define como “el status de pertenencia a una colectividad, generalmente de tipo *Gemeinschaft*, caracterizada prevalentemente en sentido territorial, o sea, en el sentido de que la dimensión territorial asume la relevancia predominante para la caracterización de la estructura misma de la colectividad y de los roles asumidos por los actores” (Giménez, 1994:171).

Dado que el componente histórico forma parte esencial de la construcción de la identidad étnica y del sentido de pertenencia socioterritorial, en el presente estudio se retoma el sentido de la Historia como “la ciencia de los hombres en el tiempo”, planteando en este caso el pasado como puente de diálogo necesario para conocer el presente, y también el presente como escenario donde se puede dar luz sobre el pasado (Bloch, 1982), a partir del discurso identitario. De la misma manera, se advierte la existencia de diferentes tipos de temporalidades históricas, entre ellas la larga duración, aquella que abarca las estructuras permanentes a través de largos periodos (incluso siglos). En tal sentido, se plantea el tema de la identidad concerniente al grupo indígena chichimeca desde una perspectiva histórica-cultural de larga duración que aterriza en el presente. Como apunta Fernand Braudel, no sólo las estructuras económicas y sociales, sino “también los encuadramientos mentales representan prisiones de larga duración” (Braudel, 2011:71), es decir, son realidades ineludibles que constituyen un marco de referencia histórico en todo momento.

Como señala Carlo Ginzburg en *El Queso y los Gusanos*, en efecto, hay ciertos límites culturales correspondientes al contexto histórico propio (lugar y tiempo) que marcan pautas y reglas que enmarcan la vida social, constituyéndose este último como una especie de “jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada” (Ginzburg, 2001:25). En este sentido, se supera la contradicción planteada por Echeverría de la cultura como estructura encerrada en su propia dinámica (Lévi-Strauss) o como aquella intervenida por la libertad del actor (Sartre) (Echeverría, 2008). Y lo mismo ocurre con el fenómeno de la identidad, pues como refiere Gilberto Giménez, ésta “es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones” (Giménez, 2002:39). Estos marcos sociales se establecen en gran medida como producto de la apropiación y significación de diversos espacios y de la construcción de la territorialidad.

En tal sentido, de lo que se trata aquí es de llevar a la práctica un proyecto de historia cultural desde y para el presente, pero sin dejar de lado el pasado, puesto que, como dice Pablo Serrano Álvarez, “la acción sociohistórica se encuentra en el conjunto de estructuras y coyunturas, tanto en el tiempo corto como en el de larga duración. El comportamiento individual y social confluye con el campo de acción que realizan los actores históricos, tanto colectivos como individuales” (Serrano, 1999:21).

Cabe destacar que la globalización económica y cultural actual constituye un factor determinante en la manera en la que se configuran estos nuevos espacios para los grupos étnicos. Por *globalización* se entiende, siguiendo a Ulrich Beck, un fenómeno actual multidimensional y singular que, entre otras características, “crea vínculos y espacios transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano terceras culturas” (Beck, 2008:36).

De tal manera, cobra relevancia el estudio de la regionalidad no sólo a partir de lo local, sino en la configuración de nuevas dimensiones culturales del territorio propias del ámbito nacional y la globalización actual. En el caso de nuestro país, este proceso se ha configurado a partir de la liberalización de los mercados y la orientación de la economía hacia las exportaciones desde la década de 1980, que -contrariamente a lo que propugnan sus defensores- ha desencadenado procesos de exclusión social, traducida en desempleo, precarización del empleo y falta de seguridad social (Dussel, 2014:71), además de efectos sobre las culturas singulares que permiten hablar de una transformación y/o de una erosión de las mismas.

Al hablar de espacios simbólicos y de oralidad como elementos de identidad de los grupos étnicos, de forma implícita se hace alusión a territorios específicos ocupados por los mismos. En un texto clásico, Frederick Barth definió a los grupos étnicos no como aquellos grupos sociales que comparten un bagaje cultural particular, sino como una organización social, a partir del cual se forman límites sociales (Barth, 1976:71). Esto, sin duda, permite vislumbrar el carácter dinámico

de los grupos étnicos, y a su vez, problematizar fenómenos del mundo contemporáneo, como las migraciones, la formación actual de redes sociales, etc. En este sentido, se vuelve necesario el planteamiento de una regionalización en torno a la cultura y la identidad, rompiendo la idea romántica del *indio* encerrado en su *terruño* y ajeno al mundo que le rodea, o, peor, aún, abstraído de su realidad espacial-temporal.

Por otro lado, como señala Dussel, dentro del proceso globalizador no sólo hay un abandono de la perspectiva de desarrollo local y territorial, sino que también existe el proceso opuesto, es decir, la formación de enclaves y regiones productivas (Dussel, 2014), como la de la maquiladora al norte del país, o la de la industria agroexportadora del Bajío al noroeste del mismo. En el caso chichimeca, la atracción de mano de obra viene dada por la segunda región mencionada. En este sentido, se puede hablar de regiones nodales de atracción de mano de obra específica para determinados grupos étnicos, no como un elemento externo a la propia dinámica cultural e identitaria de los mismos, sino como parte medular de su funcionamiento.

Ahora bien, en términos de relaciones sociales en ámbitos interregionales, los terratenientes e intermediarios juegan un papel central, al enganchar y atraer la mano de obra. Su papel es fundamental en el sistema, pues el motor de la movilidad masiva de mano de obra no se explica solamente por las necesidades económicas y la pobreza, sino también por las redes de confianza. Afirma Durand que la reciprocidad y el carácter previsible de la conducta son elementos constitutivos de las relaciones de confianza. La desconfianza, por el contrario, reproduce relaciones asimétricas que, sin embargo, también pueden conformar un orden, incluso de mayor solidez que el que puede generar la misma confianza (Durand, 2002:86). En ambos casos, este orden puede manifestarse en configuraciones espaciales y territoriales.

En el mundo contemporáneo, al intermediario y al cacique los podríamos situar en ambas caras de la moneda, pues por un lado suelen cosechar relaciones

que son vistas como de confianza al mostrarse como benefactores de las comunidades, ofreciendo oportunidades de empleo, préstamos, ventajas laborales frente a otros caciques, transporte, etc.; y, al mismo tiempo, se encuentra negociando con los intereses de los grupos dominantes a través del propio Estado y la burguesía, lo que le puede hacer generar desconfianza (mas no necesariamente desorden social). En el contexto territorial y sociocultural de nuestro país, por *cacique* se entiende el personaje que posee liderazgo y poder en el ámbito local, que generalmente goza de autoridad moral desde el interior de la comunidad, y que por consecuencia actúa como intermediario de ésta con las élites del poder económico y político en otros ámbitos territoriales, del municipal hasta el nacional. En este sentido, el cacique tiene un marco de referencia territorial, cuya operación consiste en la sujeción política de los campesinos y el control de los recursos estratégicos de la comunidad, como apunta Vargas (1993:242).

En última instancia, la confianza sirve también para sustentar instituciones como el Estado y sus diferentes funciones. Sin embargo, en términos de Bourdieu se diría que no existe el Estado como un ente único ni homogéneo, sino como un conjunto de campos, que articulan un meta campo (Bourdieu, 2005). En este sentido, el corporativismo devenido por el llamado estado pos revolucionario en México también marcó un importante complejo de redes de confianza con base en las instituciones que atendían y controlaban al campesinado y a la clase obrera (Durand, 2002:89), y sin proponérselo directamente, también a las organizaciones indígenas. La figura del cacique operó entonces para articular la maquinaria del Estado en construcción, pero también para atenuar los posibles conflictos por medio del paternalismo, y en ocasiones, del clientelismo electoral. Para el caso chichimeca, este paternalismo se expresó por medio del neindigenismo del siglo XX, cuyos resultados favorecieron proyectos productivos *ad hoc* para algunos grupos familiares y que deterioraron la confianza en las autoridades tradicionales, cuya legitimidad actualmente se tambalea, sin que ello signifique necesariamente un reforzamiento de la institucionalidad oficial.

Ahora bien, ¿de qué tipo de región estamos hablando cuando tratamos de grupos indígenas? De las *concepciones convencionales* de región, destaca sin duda en primer lugar la propuesta de la Escuela Francesa, con las aportaciones iniciales de Francois Perroux y desarrolladas por Jacques Boudeville. Fue este último quien definió tres tipos de región, a partir de una postura generalizadora y en su vinculación -casi confusión- con la noción de espacio: 1) región homogénea, definida por un factor único de diferenciación y por la uniformidad; 2) región polarizada o nodal, definida por la interdependencia funcional y por la densidad de flujos, distinguiendo núcleos centrales y áreas satelitales; y 3) región plan o programa, definida en virtud de la planeación e implementación de programas y estrategias (Palacios, 1983:60-61).

Al definir al grupo étnico simplemente como comunidad, se está ocultando o incluso negando el carácter dinámico de su población en términos de economía política, pero también de cultura. Se podría pensar que la comunidad indígena corresponde a un espacio que se define por ser receptáculo de población indígena, de la misma forma que nos podemos referir a un vaso con agua. El concepto de región homogénea parece adecuado cuando se define a la región indígena como aquella que alberga a población con rasgos culturales similares, como es el caso del uso de la lengua indígena. Sin embargo, las interacciones locales, culturales y políticas se conforman más como redes que como espacios claramente definidos y homogéneos. De la clasificación señalada, sin duda la que se acerca más a esta última característica es la de región polarizada o nodal. Los nodos de la región indígena constituyen así espacios dentro y fuera de su territorio que conectan la realidad social y económica con la religiosidad y la ritualidad chichimeca.

Retomando el concepto de grupo étnico propuesto por Barth como organización social (Barth, 1976), se puede observar que estos también tienen expresiones políticas particulares, que en nuestro país han sido entendidas bajo el concepto de “usos y costumbres”, que a su vez son una expresión de la etnicidad, en los términos ya definidos. En el caso chichimeca, esta forma de

organización parece estar constituida en su forma primigenia en torno a los espacios de producción agrícola, de forma concreta, al ejido. Sin embargo, como se ha dicho, esta organización social interactúa, se traslapa y confronta con otras dimensiones de la territorialidad, que permiten hablar de una región dinámica en términos materiales y simbólicos.

Otro aspecto a considerar es el hecho de que las formas de tomar decisiones entre los grupos indígenas comúnmente se contraponen a las formas dominantes del Estado, sentadas en la tradición liberal. En tal sentido, hay una contradicción digna de análisis entre la democracia occidental y la “democracia indígena”. Intentar aplicar modelos *homogeneizadores* como la democracia occidental basada en los derechos individuales puede resultar perjudicial para grupos donde los derechos colectivos tienen mayor peso. Esto también ocurre con el principio de mayoría como eje de la democracia occidental, no siempre compartido por los pueblos regidos por usos y costumbres.

Para hablar del caso de estudio de la presente tesis, los espacios de toma de decisiones implican negociaciones intersectoriales, pues la comunidad presenta una estructura espacial semi-centralizada, cuyos nodos en este caso son las capillas y templos religiosos, o bien, espacios correspondientes al ejido. En ambas situaciones, tales espacios congregan también a grupos de beneficiarios de programas sociales y organizaciones de la sociedad civil. Este aspecto se desarrolla con profundidad en los capítulos 4 y 5 de esta tesis.

Los aspectos descritos en este apartado llevan a definir con Haesbaert el territorio como la “relación de dominación y apropiación sociedad-espacio, [que] se reproduce a lo largo de un *continuum* que va desde la dominación política-económica más ‘concreta’ y ‘funcional’ hasta la apropiación más subjetiva o ‘cultural-simbólica’” (Haesbaert, 2013:81) La territorialización viene dada por esas formas de apropiación y de dominación ejercidas por determinado grupo social, clase o institución dentro de sus contextos particulares y sus dinámicas de poder (Haesbaert, 2013:82).

1.2.2 Las implicaciones territoriales y regionales de la Reforma Indígena de 2001: un tema central para la comprensión de la identidad territorial actual en los grupos indígenas de México

En el contexto actual de neoliberalismo y globalización, no puede prescindirse en término teóricos del análisis territorial de los pueblos indígenas, como tampoco de los movimientos de resistencia y las consecuencias que estos han traído a partir de estos fenómenos. En términos generales, en este apartado se pone énfasis en las implicaciones jurídicas, territoriales y regionales que tuvieron las modificaciones constitucionales en materia de los pueblos y comunidades indígenas, particularmente en lo que se refiere a la propiedad y uso de los recursos naturales.

Cabe destacar que el orden jurídico de los pueblos indígenas en la constitución mexicana tiene su base en un argumento histórico, que los reconoce en su artículo 2 como “poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.² La conciencia de la identidad indígena aparece como un criterio fundamental para determinar las implicaciones sobre los pueblos indígenas de la propia constitución.

El movimiento zapatista, como expresión clara de resistencia de los pueblos indígenas, particularmente concentrado en el sureste mexicano, es la expresión más sobresaliente de la lucha etnopolítica de nuestro país, y generalmente bandera de las diferentes etnicidades. Como reacción a la entrada en vigor del Tratado del Libre Comercio, el EZLN entró en confrontación directa contra el Estado mexicano en busca del reconocimiento de los pueblos indígenas, de sus usos y costumbres, y desde luego, de sus territorios.

En términos de política del Estado mexicano, la principal consecuencia del neozapatismo fue la Reforma constitucional llevada a cabo en 2001, durante la administración del ex presidente Vicente Fox. En términos del territorio, el primer

² Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, CDHCU, <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>. [20 de mayo de 2014].

aspecto a destacar en este sentido es el hecho de que no se reconoció el derecho de las comunidades al acceso a los recursos de manera colectiva, como anteriormente se había planteado por la Comisión de concordia y pacificación (Cocopa). El segundo aspecto, quizás de mayor relevancia, es el sistema preferencial de los pueblos y comunidades indígenas para el acceso a los recursos naturales, que, si bien es reconocido por la propia Constitución en la fracción VI, apartado A del artículo 2º, quedó supeditado a las siguientes restricciones: a) se deben respetar las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en la Constitución y en las leyes en la materia, b) se deben respetar los derechos de terceros o integrantes de la comunidad, c) deben ser lugares ocupados por las comunidades, no los pueblos, d) se restringe en caso de áreas estratégicas y e) se reconoce únicamente el derecho de las comunidades, no los pueblos, a asociarse para tales efectos³.

Como se puede vislumbrar, estas disposiciones no hacen sino anular *de facto*, el sistema preferencial que la misma Constitución establece, constituyendo una aberración jurídica que, en términos de políticas públicas, no permite el pleno goce de los recursos naturales a los pueblos y comunidades, obstaculizando así la participación de los indígenas como agentes en la toma de decisiones que involucran el desarrollo local y el regional. En este sentido, dicha política abona la legitimidad del propio Estado y se presenta como abierta a nuevas racionalidades, aunque esto no ocurra en la realidad.

En la misma lógica, los pueblos y comunidades indígenas son reconocidos como herederos de territorios y como sustento originario de la nación en el artículo 2 de la Constitución, De esta manera, se reconoce su condición histórica de pueblos originarios; pero en la práctica, éstos carecen de mecanismos efectivos de participación en la formulación de políticas públicas, en todos los niveles territoriales (local, municipal, regional y nacional). Si bien el mismo artículo plantea el principio de autonomía y el impulso al desarrollo regional para zonas

³ “La primera reforma constitucional ambiental del nuevo milenio: el acceso de los pueblos indios a los recursos naturales” UNAM, <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3013/14.pdf> [16 de agosto de 2014].

indígenas, indicando la participación de estos pueblos y comunidades en tal proceso, relega su papel al de simples coordinadores dependientes de las asignaciones presupuestales municipales⁴

Como es posible vislumbrar, si bien es innegable que existen avances en materia de leyes que promueven la participación de los grupos indígenas en la administración de sus territorios, aún queda mucho camino por recorrer, tanto en materia legislativa como en la aplicación real de tales normas jurídicas a la realidad social mexicana. Otro aspecto crítico de la Reforma es que carece de un planteamiento preciso sobre las obligaciones del propio Estado y los mecanismos institucionales que garanticen que se cumplan las normas establecidas en la materia (CDI, 2012:57).

En este contexto, se puede hablar de dos procesos contradictorios que se encuentran, a saber, el etnocidio y el etnodesarrollo. El etnocidio puede ser entendido como “la estrategia deliberada de destrucción [de una etnia] por parte del Estado o las elites dominantes de un país (Stavenhagen, 2001:146). Et etnocidio puede ser de dos tipos :1) El económico, busca la destrucción de todas las formas premodernas de organización social, para dar paso libre al capitalismo o al socialismo; y 2) el cultural, que busca aniquilar las unidades étnicas subnacionales y consolidar el dominio absoluto del Estado-nación (Stavenhagen, 2001:147). Esto coincide con una crisis del contrato social en los términos propuestos por Boaventura de Sousa Santos. Dicha crisis se expresa, por un lado, como una contraposición entre sociedad civil y naturaleza, y por otro lado, se advierte desde la perspectiva territorial como un proceso de exclusión social que recae sobre todos aquellos que *de facto* no son plenamente reconocidos como ciudadanos, entre los que se encuentran las minorías étnicas⁵.

⁴ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, CDHCU, <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>. [20 de mayo de 2014].

⁵ Santos, Boaventura de Sousa (1997). “Reinventar la democracia” Buenos Aires, CLACSO, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100613090848/reinventar.pdf>, [23 de abril de 2014].

El proceso que ocurre a la par del etnocidio, o bien, en contraposición con aquél, es el etnodesarrollo, que puede ser definido como el fenómeno en el que un grupo étnico conserva “el control sobre su propia tierra, sus recursos, su organización social y su cultura, y es libre de negociar con el Estado el tipo de relación que desea entablar”. Como se puede vislumbrar, el etnodesarrollo constituye en muchos casos sólo una aspiración o un proceso inconcluso, en virtud de que la organización política de los grupos étnicos en resistencia es un fenómeno reciente (Stavenhagen, 2001:152) Aunado a ello, conviene rescatar la noción de Warnier de *conservatorios culturales* en el contexto de la globalización (o mundialización), idea que alude a espacios destinados a la producción de sujetos socializados a través de prácticas culturales específicas que a su vez confieren identidad colectiva (Warnier, 2002:93)

Finalmente, cabe destacar que, aunque no es un tema plenamente reconocido por las ciencias en nuestro país, existen elementos claros que muestran un traslape geográfico entre la riqueza biológica y la diversidad lingüística, así como entre los territorios indígenas y las regiones de alto valor biológico (Toledo, 2001). Considerando lo enunciado, en términos de política, conviene analizar las condiciones que podrían garantizar o mermar la preservación del medio ambiente por los propios pueblos indígenas y la forma en la que conciben el espacio natural. El garantizar realmente el acceso de estos pueblos a los recursos naturales puede significar un mecanismo de conservación del medio ambiente, a través de la cultura y los saberes locales, transmitidos en gran medida por la oralidad.

Considerando la argumentación presentada, el registro y análisis de la oralidad se convierte en una herramienta de investigación no sólo válida, sino necesaria para el reconocimiento del territorio y las regiones como unidades de producción material y simbólica para los grupos indígenas. Esto implica ineludiblemente la construcción de un nuevo conocimiento desde los propios grupos étnicos que tome en cuenta sus propias dinámicas de producción del conocimiento, pero sin

caer en pretensiones utópicas de anular el conocimiento desde la academia, antes bien, aprovechándolo para tal fin.

1.3 El papel de la oralidad en el estudio del espacio y el territorio como fenómenos culturales. Apuntes a propósito de la investigación propuesta

1.3.1 La oralidad como metodología de investigación sobre la identidad étnica y el territorio indígena

En aras de la comprensión de los fenómenos sociales, particularmente de los que tienen que ver con la cultura y las identidades, resulta pertinente partir de los preceptos de la sociología comprensiva, en el sentido de afirmar el carácter no ideológico de la ciencia, lo cual subyace el hecho de no formular juicios de valor en su quehacer. Los conceptos básicos de la sociología comprensiva son los de acción social y relación social. Con base en la definición de tipos ideales, se puede llegar a una interpretación de los significados subjetivos de la misma forma en la que se encuentran en los individuos (Schutz, 1989:36-37). Desde la Antropología, el problema descrito se ha explorado en términos de significados atribuidos desde dos perspectivas: 1) la perspectiva *emic*, que corresponde a la de los propios sujetos en su mundo social, y 2) la perspectiva *etic*, la de un sujeto externo, bien el antropólogo, bien otro actor social (Harris, 2000:29).

Ahora bien, considerando la perspectiva *emic* más allá de su simple categorización, cabe recuperar el pensamiento crítico de Boaventura de Sousa Santos. En este sentido, se plantea una sociología de las emergencias en términos del propio Santos, es decir, el diseño de alternativas o futuros posibles en base a saberes, prácticas y agentes distintos a los de la tradición eurocéntrica en las ciencias sociales, tanto la dominante como la crítica (Santos, 2010).

De acuerdo con este autor, es necesario aceptar la existencia del colonialismo interno en las naciones independientes latinoamericanas, y con ello, valorar el potencial de las luchas etnopolíticas en el desarrollo del pensamiento crítico

actual, sin dejar de observar la también vigente lucha de clases (Santos, 2010:28-29). La manera de nombrar a las tendencias críticas desde la tradición eurocéntrica reproducen un pensamiento convencional que categoriza el desarrollo vs desarrollo alternativo, democrático o sostenible, la democracia vs democracia radical, etc., limitando así sus alcances en cuanto a formas de debatir y proponer nuevas formas de pensamiento crítico (Santos, 2010:30). En el mismo sentido, cobra importancia el papel central de los movimientos sociales cuyos protagonistas se alejan de la tradición eurocéntrica (orientada por ideas en torno a la democracia, el socialismo, etc.), como los movimientos campesinos, indígenas, de desocupados, mujeres, afrodescendientes, etc.

Sin embargo, al mismo tiempo debe reconocerse la posibilidad de que ocurran procesos diversos de dominación entre los propios dominados, de que existan colonizadores entre los colonizados, grupos indígenas dentro de la burguesía, y también discursos y acciones entre los dominados que favorezcan a grupos dominantes, ya que, parafraseando a Gaussens, la historia de la colonización no es un drama hollywoodense entre “buenos” y “malos” (Gaussens, 2014:112-113).

En el mismo sentido, esta crítica al eurocentrismo en las ciencias sociales no debe caer en el extremo de negar todo conocimiento que tenga una raíz europea, sino buscar la manera de que esos conocimientos generados desde la tradición eurocéntrica no sean totalizadores, y que en lugar de ello, busquen nuevos sentidos e interpretaciones a través de culturas distintas, como en el caso chichimeca, a través de su oralidad.

En términos antropológicos, se trata de potencializar la perspectiva *emic* al grado de tomarla como un recurso epistémico a partir de su propia lógica. En este sentido, cobra relevancia el concepto de ecología de saberes, el cual hace referencia al hecho de que no hay un conocimiento o ignorancia generales, sino que "toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular". Con los riesgos que pudiera implicar, también se puede hablar de traducción intercultural de los saberes y prácticas de culturas diferentes. De acuerdo con Santos, la

hermenéutica diatópica consiste en la interpretación entre dos o más culturas para identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan, como el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma* (Santos 2010:46). Así también, la concepción de *swadeshi* propuesta por Gandhi o la concepción de *Sumak Kawsay* de los pueblos indígenas, se asientan en la idea de sustentabilidad y reciprocidad (Santos, 2010:47),

Ahora bien, dado que se ha asentado que los saberes locales tienen un papel central en la cultura y la identidad de los pueblos, para efectos de la presente investigación conviene un planteamiento de la relación que tiene el discurso de los sujetos con el tipo de valorización que se tiene de los espacios para el grupo étnico chichimeca, a través de la oralidad en un primer momento, y en segundo lugar, empleando esa oralidad en la construcción de cartografías de la cultura y la identidad étnica propias del mismo.

Al tratar el tema del uso de las fuentes orales como técnica de investigación social, se torna relevante una reflexión sobre la interdisciplinariedad. Cabe recordar, con I. Wallerstein, que la división de las ciencias sociales en diferentes áreas corresponde a un producto histórico. La universidad, tal como la conocemos actualmente, con un cuerpo directivo permanente y la división en sus diferentes disciplinas, es un fenómeno relativamente reciente, del siglo XIX (Wallerstein, 2013). También durante ese tiempo predominaron los estudios históricos basados en la historia política, pues se consideraban los documentos diplomáticos y administrativos como los únicos válidos para mostrar la realidad, teniendo como base ideológica el positivismo.

La particularidad de los archivos documentales así contruidos ha llevado a los historiadores en sus diferentes países a ser minuciosos en sus investigaciones y a rechazar la generalización, característica de las ciencias sociales "duras", como la sociología, la ciencia política y la economía (Wallerstein, 2013). Actualmente, más que una especialización de este tipo, se vuelven necesarios los estudios que unifiquen el conocimiento de lo humano y que trasciendan la limitación de los estudios hacia las fuentes escritas. En este sentido, cobran relevancia las técnicas

de investigación cualitativa -sin dejar de lado las de tipo cuantitativo- para acceder de mejor manera al conocimiento del comportamiento de las sociedades humanas en toda su complejidad. Generalmente, se suele atribuir a la historia oral la limitada función de construir la historia de los “sin historia”. Sin duda, las fuentes orales son útiles para la interpretación de la vida cotidiana y la cultura material de estos grupos (Portelli, 1991:38), lo cual no es una tarea sencilla ni superflua.

En tal sentido, aquí se considera importante destacar que en la actualidad el rescate de las fuentes orales forma parte de la tradición de la Historia social, la Antropología y la Sociología recientes, en gran medida sostenidas por la gran apertura que hay en las alternativas para su producción y difusión, a través de medios audiovisuales, y cuyas implicaciones constituyen a su vez un tema ineludible para las ciencias sociales en general. Cuando se trata de rescatar aspectos de tipo subjetivo y simbólico, estas fuentes resultan especialmente relevantes y con un enorme potencial.

El trabajo previo de licenciatura, aplicado al mismo grupo étnico chichimeca, ha permitido al autor de esta tesis el recurrir al uso de fuentes construidas por los actores sociales, como documentos escritos, fotografías, mapas y planos, pero también a la creación de fuentes propias, principalmente entrevistas audio grabadas y fotografías. Adicionalmente, para el presente trabajo se ha hecho uso de esas técnicas aprendidas, y se ha añadido el elemento audiovisual (video), en aras de profundizar la investigación sobre el territorio, la oralidad y la identidad chichimeca.

En lo que se refiere a la historia oral, el estado actual de las investigaciones deja entrever una heterogeneidad de formas de aplicar esta metodología de investigación. Al nombrarlo “metodología”, y no “disciplina científica”, queda implícito el hecho de que la historia oral en sus inicios no constituyó por sí misma una rama de la ciencia histórica o de cualquier otra ciencia social, sino que regularmente había sido tomada por la Historia como una forma de generar fuentes sobre temas en los que las fuentes escritas no abundan o simplemente no existen. No obstante, los objetivos que persigue la historia oral son particulares en

tanto que busca el acercamiento directo con los participantes u observadores de un fenómeno social. Siguiendo a Collado, se entiende por historia oral “una metodología creadora o productora de fuentes para el estudio de cómo los individuos (actores, sujetos, protagonistas, observadores) perciben y/o son afectados por los diferentes procesos históricos de su tiempo” (Collado, 2006:13).

Bajo tales preceptos, la especialización en Historia oral ha tenido un desarrollo sobresaliente en las últimas tres décadas y puede considerarse hoy una vertiente de la Historia Social, como lo ejemplifican los trabajos de la revista española *Historia y Fuente Oral*, la inglesa *Oral History Journal* y la estadounidense *Oral History Review* (Aceves, 2000:11).

Para el caso específico de grupos indígenas, los estudios recientes en historia oral apuntan en muchos casos a una valorización de la construcción de estas fuentes para la comprensión de procesos de larga duración, pero al mismo tiempo, para el conocimiento y su aplicación en procesos contemporáneos, de participación política, de protección al ambiente, de aprovechamiento de saberes locales, etc. Estos casos demuestran la aplicación de la historia oral no sólo como forma de acceder a testimonios o como medio para conservar la memoria, sino como método que lleva a la interpretación de la realidad indígena desde la perspectiva de los propios actores sociales, lo que a su vez puede llevar en algunos casos a una afirmación de la etnicidad, por medio de la aplicación de los conocimientos generados desde las culturas originarias a proyectos de desarrollo territorial. Esto, a su vez, puede ser aprovechado como recurso epistémico, en los términos de Santos (2010).

En este sentido, Mustonen muestra la aplicación de la historia oral como una forma de darle valor a los relatos indígenas más allá del simple valor cultural, antes bien, involucrando directamente acontecimientos, e incluso sueños narrados por indígenas que revelan el conocimiento archivado en la memoria colectiva que mantienen, el cual puede ser aplicado a estrategias de preservación del medio ambiente y de co-administración como alternativa de gobernanza (Mustonen, 2013). El caso presentado por Mustonen analiza el papel que tienen

los relatos orales para el conocimiento y la restauración del ecosistema dañado por la industria del musgo de pantano entre los Sámi de Finlandia. Los relatos populares e incluso los oníricos son expresiones de esa cultura.

Explica Johnson que actualmente los grupos indígenas siguen siendo vistos de forma atemporal, como si se tratara de grupos estáticos encerrados en su propio tradicionalismo. En el mismo sentido, al hablar de procesos de modernización o de urbanización, la noción de *lo nativo* se ve como en una relación contradictoria o excluyente. Un cuestionamiento de esta visión la ofrece William Cronon al tratar las historias de los nativos de Seattle, que se encuentran entre un proceso de larga duración y la historia reciente de lo que ahora se llama la ciudad de Seattle (Johnson, 2014:29).

Un caso similar lo constituye el de la comunidad afrodescendiente de Chocó, Colombia (Peralta, 2012). La larga duración queda de forma explícita en este grupo étnico colombiano, donde la investigación ha permitido acceder a conocimientos tradicionales aplicables al aprovechamiento de alternativas alimenticias y medicinales, y a la formación de mercados locales y/o regionales (Peralta, 2012:117). Destaca el hecho de que esta permanencia de rasgos simbólicos tiene algunas coincidencias para el caso mesoamericano, donde se encuentran espacios definidos en virtud de la oposición masculino-femenino, aspecto asociado a su vez con las actividades de la vida cotidiana en ambos casos.

Algunos esfuerzos por incluir la participación indígena en los proyectos de desarrollo territorial en nuestro país son la *Consulta sobre la conservación de los sitios sagrados y Centros Ceremoniales del pueblo yoreme de Sinaloa* (CDI, 2012), y un proyecto de geografía simbólica de los pueblos kumiai, actualmente en desarrollo por la Universidad de Baja California

En este sentido, se podría hablar claramente de la oralidad no sólo como parte de la identidad de un grupo social con su territorio, sino también como instrumento de su etnicidad. Al mismo tiempo, ejemplos como los descritos permiten romper

con la dicotomía entre pueblos tradicionales y pueblos modernos, pues en realidad, al hablar de grupos étnicos contemporáneos, las interacciones con el mundo moderno son comunes a todos ellos, en términos de movilidad, comunicación, cultura, etc., y en la mayoría de los casos, conservan rasgos culturales transmitidos por una historia de larga duración, siendo la lengua uno de sus bastiones principales.

Ahora bien, más allá de las contradicciones aparentes entre la historia y las narraciones orales, más cercanas a la tradición de pueblos en donde la escritura no ha sido su principal vía para referirse al pasado y recrearlo, cabe recordar la definición de *historia* de Johan Huizinga, quien luego de un análisis profundo del término y de su relación con la cultura, llegó a la conclusión de que la historia es “la forma espiritual en la que un pueblo se rinde cuentas de su pasado” (Huizinga, 1994:95). La definición tiene la ventaja de incluir en su definición tanto a la ciencia histórica (tradicionalmente basada en las fuentes escritas) como aquellas formas narrativas no escritas que sirven de base para la reconstrucción del pasado, como lo es la mitología (Lévi-Strauss, 2007).

1.3.2 Algunas consideraciones teórico metodológicas en torno a la oralidad aplicada al problema de estudio. Formulación de objetivos e hipótesis

Sin duda, la entrevista audiograbada ha constituido una técnica imprescindible para la investigación que aquí se propone. Como se ha dicho, en algunos casos, se ha hecho uso también del testimonio videograbado para acceder a rasgos particulares de la cultura y la identidad, como en el caso de objetos, espacios y prácticas que requieren de un registro con imágenes para dar cuenta de ellos, de la mano con los testimonios orales. Para llevar a cabo esta tarea, se sigue la lógica del paradigma indiciario planteada por Carlo Ginzburg (2001) para vislumbrar posibles relaciones y significados en términos de cultura y su relación con los temas del espacio y la identidad étnica para el grupo chichimeca. Cabe recordar que, para efectos de la presente investigación, la cultura se entiende

como una forma de producción de pensamiento y comportamiento, sin excluir que dentro de esas formas de pensamiento existe una red de símbolos que deben interpretarse a partir del trabajo de campo y la etnografía, siguiendo en este último caso a Clifford Geertz (2003).

La oralidad se entiende en un sentido amplio, como la producción de testimonios orales, lo que puede incluir historia oral, tradición oral, prácticas informales sobre temas diversos y entrevistas. Dentro de estas últimas, se emplean sobre todo las llamadas entrevistas a profundidad sobre espacios específicos, o bien, sobre temas asociados a la construcción de la territorialidad, como las transformaciones como producto de una política del estado, las prácticas sociales, el imaginario en torno al territorio y la memoria sobre los espacios que lo conforman.

Walter Ong puntualiza la diferenciación entre la oralidad primaria y la oralidad secundaria. La oralidad primaria, dice Ong, es aquella que se mantiene únicamente por la oralidad misma, es decir, que no ha sido trastocada por ningún conocimiento de escritura o impresión. Por otra parte, la oralidad secundaria, al estar dependiendo de escritura e impresión para mantenerse, suele apoyarse también en los medios electrónicos del mundo moderno. Advierte el mismo Ong que en sentido estricto, la oralidad primaria no existe en el mundo contemporáneo, ya que de alguna manera, todos los conocimientos transmitidos por la oralidad en algún momento han sido ya registrados por alguno de los medios señalados. No obstante, a pesar de los diferentes contextos, la oralidad secundaria preserva gran parte de la mentalidad de la oralidad primaria (Ong, 2012:11).

La justificación de crear fuentes y rescatar registros orales diversos del grupo étnico chichimeca jonaz se sustenta en el hecho de que este tipo de fuentes son casi inexistentes, de la misma manera que en la historia oficial se hace caso omiso de las particularidades de los pueblos indígenas en pos de una historia del Estado-Nación.

Advierte Montemayor que no toda recopilación etnológica es una recopilación de cuentos de tradición oral, como tampoco lo es toda conversación registrada. Lo que hace a un relato oral parte de una tradición es la semejanza que presenta al ser enunciado por diferentes relatores (Montemayor 2011:135). Es precisamente por este hecho que en el presente estudio se señala que en muchas ocasiones la oralidad, aún sin tener ese carácter tradicional, puede dar luz sobre la cultura y la identidad de un grupo social, en este caso, un grupo étnico. En este sentido, la tradición oral se diferencia de la historia oral en que la primera nace para transmitir mitos, leyendas, o gestas de una comunidad para brindarle autoconciencia; y la segunda busca y construye el testimonio sobre el acontecer que le interesa al científico social (Collado, 2006:15).

En términos del uso de las fuentes orales aplicadas en el ámbito local, ha resultado útil emplear una tipología con respecto a las formas de identidad producidas en esta escala. De ellas, se distinguen tres: 1) la de la experiencia del sujeto, asociada al lugar donde nació o donde vive; 2) la construida socialmente, es decir, la colectiva, y 3) en cuanto los actores sociales se organizan y luchan por la defensa del territorio (Safa y Ramírez, 2000:102). En este sentido, el proceso de la construcción de fuentes orales para esta tesis se concentró en aquellas de la segunda categoría, aunque en algunos casos se acercó a las de la primera

Por otra parte, cabe acotar algunas implicaciones que tiene el acto concreto de llevar a cabo la construcción de las fuentes orales. Como bien apunta Portelli, la producción de este tipo de fuentes tiene alcances en términos epistémicos, pues “la transcripción convierte las fuentes orales en visuales, lo que inevitablemente implica cambios e interpretación” (Portelli, 1991:38). Por tal motivo, la eficacia de las transcripciones resulta inferior al de las grabaciones. En tal sentido, la variedad de tono, el volumen y el ritmo tienen el poder de darle sentidos diversos a una misma declaración. Por ello, escribe Walter Ong que aún en la inmensa riqueza de las formas de lenguaje escrito, siempre subsiste detrás de ellas un lenguaje oral, la palabra hablada como el ambiente natural en el que se produce el lenguaje (Ong, 1987:17).

Máxime, hablando del tema de identidad, el habla particular del mismo idioma en diferentes grupos sociales marca claras fronteras sociales. Lo mismo sucede con las pausas que se expresan en el habla, que en el caso de las entrevistas y sus transcripciones, siempre dejan un sesgo en virtud de la decisión arbitraria del transcriptor al momento de usar las reglas de puntuación, y algo similar ocurre con la velocidad y sus cambios durante la entrevista. Por ejemplo, según lo referido por Portelli, en términos gramaticales, mientras más marcadas sean las pausas, mayor es el contenido emocional de la narración, que incluso puede tornarse en lenguaje épico (Portelli, 1991:39). Más que el transcriptor, las variaciones en la lectura las da el lector, pues el texto mismo no suele incluirlas.

En el ámbito de las fuentes orales, la coincidencia de los sentidos transmitidos por el sujeto con el discurso del grupo social del que forma parte suele ocurrir más a menudo que en el caso de las fuentes escritas “hegemónicas”. Variaciones que tienen que ver con el grado de control que tiene el narrador sobre la narrativa, y que pueden leerse entre líneas por la mayor presencia de materiales formalizados (proverbios, canciones, fórmulas y estereotipos) (Portelli, 1991:41) Para efectos de la presente investigación, la aparente balanza volcada hacia la subjetividad que implica el testimonio oral representa más una ventaja que una desventaja, pues no se busca aquí acceder a los hechos históricos “tal como sucedieron”, sino acercarse al fenómeno identitario a través de la significación que se le da al territorio y al espacio como referentes no necesariamente objetivados.

Por otra parte, esta diferenciación entre lo que sucede y lo que el narrador quiere decir de lo que sucedió se torna esencial en los estudios de subjetividad. Ni se trata de creer fielmente en el testimonio, ni mucho menos de desecharlo por su inherente grado de subjetividad. En lugar de ello, se busca desentrañar ese grado de subjetividad en virtud de un contexto social específico, que no es sólo el presente, sino una articulación que incorpora un pasado reconstruido, un presente vivido y un futuro proyectado. En este sentido, no existen fuentes orales “falsas”. Estas aclaraciones de contexto se han incluido tanto en el proceso de transcripción de las diversas fuentes orales como en la redacción de la tesis.

Así también, debe recordarse que la fuente oral en realidad suele tener una mayor cercanía cronológica entre el acontecimiento y su narración que en el caso de las fuentes escritas. Las variaciones en la forma de ver los acontecimientos pasados de la experiencia vivida del narrador pueden hacer variar la versión de los hechos que cuenta, consecuencia de una evaluación posterior al acontecimiento mismo. Sin embargo, en ocasiones el narrador es capaz de reconstruir actitudes pasadas cuando éstas ya no coinciden con las que tiene en el presente (Portelli, 1991:45). De ahí la importancia de captar y dar cuenta en las entrevistas de todos aquellos detalles e indicios que permitan desentrañar la subjetividad, a partir de gestos, exclamaciones, omisiones, cambios de tono y velocidad, etc.

Como ya se ha señalado, las fuentes orales, como cualquier otro tipo de fuente, no son objetivas. En su especificidad, son artificiales, variables y parciales. Tanto el entrevistador como el entrevistado comparten el proyecto narrativo, por lo que el producto siempre muestra la dirección que le brindaron ambos. A diferencia de la fuente escrita, la fuente oral depende desde su origen de una relación interpersonal y de diálogo, lo que le brinda un grado alto de variabilidad en virtud del desarrollo de la entrevista (Portelli, 1991:46-47). En ello radica uno de los riesgos principales de la historia oral. Esto es que el historiador inhiba la autonomía propia del discurso oral. Por ello, aquí se ha afirmado la pertinencia de recuperar la oralidad del grupo étnico a estudiar con la consciencia de que se utiliza punto de vista académico que, al mismo tiempo, confiere el valor epistémico propio de los saberes de la propia cultura que se ha estudiado.

Ahora bien, la utilidad del testimonio grabado (en audio y en video) para el caso específico de estudio ha permitido elaborar una tipología de los espacios valorados socialmente por los integrantes de la comunidad chichimeca a partir de la construcción de este tipo de fuentes, de la mano con la investigación documental y la recolección de fotografías de diversa índole, desde retratos y fotos panorámicas hasta la fotografía aérea. En conjunto, se ha buscado hacer una especie de etnografía a partir de los sujetos desde la oralidad (Garay,

2013:17) y el estudio del territorio y el espacio, en términos históricos y antropológicos.

En términos específicos de metodología empleada para la presente investigación, se hizo necesario un ejercicio de entrevistas generales sobre el territorio chichimeca y sobre los espacios que éstos valoran como los más representativos, ayudando a la identificación general de los mismos. En esta parte permitió proponer un orden para el contenido de los capítulos 4 y 5, mismo que resultó del análisis de la oralidad de los propios sujetos.

Sin hacer a un lado la información previa, se procedió a la elaboración de fuentes orales como entrevistas a profundidad y registros de conversaciones informales, con un total de 18 registros a personas distintas. Asimismo, como complemento, se retomaron algunos testimonios obtenidos en diferentes momentos de trabajo de campo previos a la presente investigación, como parte de investigaciones anteriores del autor con el propio grupo étnico.

En el entendido de que se buscó captar y dar cuenta de las peculiaridades de los testimonios orales, para la metodología empleada en la transcripción de los mismos, se puso especial atención en los tonos, pausas, interrupciones y giros paralingüísticos, fenómenos que no son excluidos por la transcripción, sino señalados de diversas formas dentro del propio texto. Este último aspecto resultó esencial en el rescate de formas simbólicas que pueden partir tanto de la lengua castellana como de expresiones en lengua chichimeca. En términos generales, se siguieron las recomendaciones para la transcripción planteadas por Castellanos (2010).

Al tratarse de diálogos en su mayoría, en la transcripción original han quedado plasmadas las entradas de cada una de las intervenciones, a fin de entender el desarrollo de la conversación y la manera de dirigirse del entrevistado al entrevistador y viceversa. Esto desde luego no implica que el estudio se haya reducido a un registro arbitrario de conversaciones espontáneas, sino que por el contrario, deja entrever que la oralidad es ante todo un diálogo claramente

definido, entre dos sujetos, lo que queda de manifiesto en la literalidad y el flujo de ideas. Así también, se privilegió la literalidad de las palabras enunciadas, en virtud de que éstas pueden dar cuenta de formas de hablar de la colectividad, o en su caso, de la forma en la que lo hace el sujeto en su especificidad; y al mismo tiempo, se reconoció que las palabras enunciadas puede contener elementos de valoración y simbolismos en lo colectivo y en lo individual, que de “corregirse” en la transcripción, resultarían invisibles.

La cultura, esa *jaula flexible* de la que habla Ginzburg, no desaparece mágicamente al concretarse este tipo de ejercicio auto reflexivo, sino que solamente adquiere un matiz de forma distinto al que se lleva a cabo de manera cotidiana. De ahí la riqueza del testimonio oral como fuente para las ciencias sociales, de manera especial sobre dominios de la lingüística y la antropología, explorando así los mitos y tradiciones que llevan a los individuos a pensar y comportarse de una forma determinada en el presente (Garay, 2013:20).

En términos de contenido y del uso de fuentes en general para la tesis, en el segundo capítulo -de corte histórico- se hace una reconstrucción histórica del grupo étnico chichimeca con base en la recopilación e interpretación de fuentes secundarias de carácter bibliográfico y mapas contenidos en aquellas. Los testimonios orales aparecen aquí sólo como un complemento, pues se elabora una reconstrucción histórica general y de larga duración como antecedente de los siguientes capítulos, en los que las fuentes orales se vuelven prioritarias.

El capítulo 3 constituye un ejercicio de contextualización del grupo desde el punto de vista regional a partir de dos tipos de fuentes. Por una parte, de aquellas provenientes de los estudios previos y registros diversos por instituciones oficiales del Estado en sus propios términos; y por otra parte, de la etnografía y los testimonios orales, útiles para la problematización de la construcción de la región hipotética con base en los discursos de los propios sujetos de estudio.

En los capítulos 4 y 5, se recurre más directamente al trabajo etnográfico y al uso de la oralidad como fuente. En éstos también se hace uso de fuentes

visuales, fundamentalmente fotografías generadas por el propio trabajo de campo, pero también de aquellas provenientes de archivos personales de los miembros del grupo étnico, que generalmente corresponden a retratos y escenas. Dado que se trata en su mayor parte de registros personales del autor de esta tesis, no se especifica la autoría en cada caso. Sin embargo, para los registros realizados por individuos distintos al autor de esta tesis, se indica al pie de foto el nombre de la persona que proporcionó el material, mas no el nombre del autor, en virtud de que se desconoce en los casos presentados.

Asimismo, se incluye la elaboración de mapas, en donde se hace uso de la información generada por la investigación de fuentes bibliográficas y en las cartografías del acervo del INEGI. En otro momento, se obtienen cartografías elaboradas a partir del trabajo etnográfico conjunto los sujetos de estudio, por medio de cartografía participativa y el uso de Sistemas de Información Geográfica (SIG). Al mismo tiempo, a partir de estas fuentes, se emplean fuentes orales como las narraciones sobre hechos cotidianos y extraordinarios, e historia oral sobre determinados espacios en específico, que permiten dar cuenta de las subjetividades en torno al territorio y a la región. Todas las fuentes construidas en este caso fueron a través de entrevistas a profundidad abiertas, que podían combinar narraciones y opiniones sobre los espacios y el territorio, o bien, testimonios de historia oral.

El quinto y último capítulo incluye un ejercicio analítico de las transformaciones del territorio chichimeca en el contexto actual de globalización. En éste se combina el uso de fuentes bibliográficas y los testimonios orales de forma más o menos balanceada, en virtud de brindarle importancia central al testimonio oral en términos de interpretación aplicada a cuestiones para el tema de globalización y su relación con los procesos de territorialización y desterritorialización.

Para tener mayor claridad en el desarrollo de la tesis, se enumeran a continuación los objetivos de la investigación:

- Describir la historia del grupo étnico chichimeca jonaz (úza) con base en las fuentes históricas documentales disponibles.
- Realizar una recopilación y descripción general de los espacios simbólicos que con mayor relevancia configuran la identidad étnica chichimeca desde el presente.
- Identificar, ubicar en el espacio mediante cartografía, y analizar los elementos simbólicos con contenido histórico y antropológico que configuran los espacios cotidianos y rituales chichimecas en la actualidad en su relación con la propia región sociocultural.

Con base en los puntos enunciados arriba, la hipótesis de trabajo que se sigue es la siguiente: *El grupo étnico chichimeca jonaz cuenta con un bagaje cultural amplio y multidimensional que le permite configurar su identidad étnica a través de la construcción de un discurso histórico propio basado en la significación del territorio como parte de una región sociocultural construida a partir de un proceso de larga duración, discurso al cual se puede acceder por medio de la oralidad y el trabajo etnográfico.*

En síntesis, se toma a la fuente oral efectivamente como una fuente válida para el conocimiento histórico, como una forma de acceder a recursos epistémicos que permitan desarrollar una nueva narrativa de la historia del grupo étnico chichimeca, sin olvidar el estudio histórico en torno al mismo basado en investigación documental, pero tomando a esta última como un recurso y no como un fin. En realidad, la investigación documental es una tarea que no ha tenido fin sino hasta la conclusión del trabajo de tesis, por lo que se ha seguido un proceso bidireccional y complementario entre las fuentes orales y las escritas (Delgado, 2006).



Instituto

Mora

Capítulo 2

Una reconstrucción histórica del grupo étnico chichimeca jonaz a partir del territorio

Partiendo de la premisa de que la identidad étnica chichimeca en el presente se constituye en gran medida en torno a la significación de un territorio, el cual se presenta como el principal escenario en donde la memoria colectiva y la tradición oral afloran, así como donde la cultura se expresa y la identidad se asume, se presenta una síntesis histórica que permita dar cuenta de la forma en que este grupo étnico se ha relacionado con el territorio en diferentes etapas históricas, con un doble objetivo: 1) obtener referencias que den la pauta para describir la manera en que la identidad étnica se ha formado en el presente con base en la afirmación y valorización de un territorio forjado históricamente, como resultado de un proceso cultural de larga duración; 2) identificar elementos territoriales significativos que ponen en discusión el problema de si la identidad parte de elementos preservados por tradición o si se trata de un imaginario que responde a intereses y situaciones concretas que tienen que ver más con el presente inmediato, aunque apele a un pasado imaginario.

No se trata de una suma histórica ni de un atlas geográfico del grupo chichimeca, sino de un acercamiento a aspectos específicos de la territorialidad y la identidad del grupo étnico en el tiempo histórico. En este sentido, se destaca el hecho de que dentro de la territorialidad chichimeca, los espacios religiosos, naturales y laborales han sido definidos en el presente como aquellos en donde se reproduce el sentido de pertenencia y se delimitan las fronteras étnicas en el tiempo presente, lo que da la pauta para el desarrollo del capítulo 3. En este sentido, retomando la visión de la Historia propuesta por Bloch (1982), se propone una articulación del discurso histórico que tiende puentes del pasado hacia el presente, pero también del presente hacia el pasado

2.1 Época prehispánica: Nomadismo e identidades genéricas

Para el periodo prehispánico, la ubicación del grupo étnico chichimeca jonaz resulta un problema difícil de resolver, ya que no existen fuentes primarias ni secundarias que lo precisen. Esto se debe a que el término *chichimeca* es de carácter genérico y aglutina en su significado a múltiples grupos étnicos que se encontraban en la frontera norte de Mesoamérica, identificados en términos generales como grupos nómadas de recolectores cazadores. Por otra parte, las fuentes coloniales de los siglos XVI y XVII no refieren en ningún momento el término *jonaz*, lo que complica aún más la regionalización de este grupo étnico en particular. Sin embargo, una mirada a las fuentes de la época y a los estudios antropológicos e históricos permite una aproximación al problema.

En el siglo XVI, la frontera entre grupos nómadas y sedentarios se ubicaba en el río San Juan, al norte de la provincia otomí de Xilotepec, tributaria de la Triple Alianza (que había sido anteriormente de dominio tepaneca). En la *Guerra de los Chichimecas*, Fray Guillermo de Santa María identifica a los grupos del sur del actual estado de Querétaro como los pames (Santa María en Viramontes, 2000:38). Según Viramontes (2005:51), alrededor del siglo XVI la dispersión del idioma jonaz se encontraba desde los estados actuales de Hidalgo y el sur de Querétaro hasta el oriente de Gto. (Mapas 1 y 2)

Al respecto, cabe resaltar la diferencia sociocultural entre pames y jonaces. Los pames son descritos en las crónicas como un grupo pacífico y dócil, poco afectos a defender sus tierras de los españoles, además de que gustaban del trabajo y del comercio, andaban vestidos y *en policía*⁶. Los jonaces, por el contrario, son referidos en las fuentes como salvajes y poco afectos al trabajo y al territorio establecido. En este sentido, se encuentran más relacionados a grupos como los guamares y los guachichiles, con quienes comparten tales características

⁶ Durante los siglos XVI y XVII, la voz griega *politia* se castellanizó como *policía* y se tradujo como *civilidad*. Civilizar a su vez se entendía como ciudadanizar a la población y urbanizarla (Ramírez y Fernández, 2006:115).

(Viramontes, 2000:38). Atendiendo al mapa 2, la ubicación de los jonaces correspondería a la parte norte del área conocida para los guamares, lo que abre la posibilidad de que ésta última sea en realidad su filiación étnica.

En términos de organización social, los grupos chichimecas eran bandas y macrobandas-en ocasiones referidas como “naciones” por los españoles-, que hablaban diversas lenguas, y que en tiempos de guerra se organizaban en confederaciones. Su principal unidad organizativa era la familia, eran sociedades pequeñas pero con un territorio común, exógamas y levemente articuladas por medio del parentesco, que podían establecer lazos por medio del matrimonio (Viramontes, 2000:34). Diversos autores como Paul Kirchhoff y Pedro Armillas han discutido sobre la regionalización de los grupos chichimecas prehispánicos, pero sin llegar a algo concreto para el grupo jonaz, dado el vacío de fuentes para la época (Viramontes, 2000:39).

Carlos Viramontes ha propuesto recientemente la necesidad de plantear un área jonaz con base en las evidencias arqueológicas (material lítico, en su mayoría puntas de flecha, además de la gráfica rupestre, tanto de tipo prehispánico como colonial) (Viramontes, 2000:135). Sin embargo, esta tarea aún se encuentra pendiente. Si bien no se encuentran testimonios escritos por los propios chichimecas de la época, ni de la época colonial (como sí ocurrió con otros grupos étnicos del país, al menos de forma indirecta a través de cronistas), las manifestaciones gráficas rupestres del semidesierto queretano apuntan a la identificación de territorios y espacios sociales sagrados, en los que plasmaron sus cultos a elementos de la naturaleza, como el sol, los astros en general, animales y plantas, además de escenas que representan a posibles líderes chamánicos, y a danzas y caza colectivas.

Otro aspecto central a considerar es la correspondencia geográfica que ha mantenido históricamente la familia otopame, y en particular los grupos otomíes y los jonaces, cuyos territorios se han mantenido sin grandes cambios desde

tiempos prehispánicos (Soustelle, 1993:283; Wright, 1998:25) (véase mapa 10). Esto en términos de identidad permite vislumbrar la importancia del territorio como referente fundamental de reproducción cultural, y en particular, de las relaciones de tipo social, político y ritual que permiten recrear las identidades entre grupos emparentados culturalmente. Actualmente, los espacios naturales conforman toda una región de interacción simbólica entre los grupos étnicos otomí, chichimeca y pame, a través de rutas de peregrinación, tradiciones dancísticas, culto a los cerros y al agua, valorización de los sitios de pinturas rupestres, tradición oral, entre otros aspectos. Estos fenómenos han hecho posible que en la actualidad se pueda hablar de la permanencia de una identidad otomí-chichimeca o chichimeca otomí, aspecto que se desarrollará a profundidad en el capítulo 4 de esta tesis (véanse mapas 8 y 9).

2.2 La Guerra Chichimeca y la “pacificación” del conflicto. El origen de San Luis de la Paz y su ocupación por los jonaces durante el orden colonial. En los albores de la identidad con el territorio establecido

Tras el sometimiento de los grupos mesoamericanos del centro de México por los españoles en la segunda década del siglo XVI, los colonizadores iniciaron la exploración a nuevos territorios en busca de riquezas minerales principalmente. Esto trajo consigo la invasión del territorio que antes había sido ocupado por los nómadas del norte, que eran grupos pequeños de bandas de recolectores-cazadores. Fue a partir de las exploraciones hacia Zacatecas que el conflicto entre nómadas indígenas y españoles cobró mayor importancia, cuyos primeros enfrentamientos bélicos son conocidos como la Guerra del Mixtón (1535-1550). Tras el triunfo de los españoles en el conflicto, éstos iniciaron la ocupación de Querétaro. El proceso de colonización continuó, como refiere Powell, de Querétaro hacia el occidente, de Michoacán hacia el norte y de Guadalajara hacia el noreste (Powell en Cruz, 2003) (Mapa 3).

Para grupos como los guamares, guachichiles y zacatecos, la organización sociopolítica se basaba fundamentalmente en la familia y en la guerra; sin embargo, el respeto a los jefes no era inquebrantable. Al parecer, con el embate de los grupos indígenas sedentarios y españoles sobre sus territorios ancestrales, los grupos chichimecas experimentaron un cambio sociopolítico que los llevó a un mayor grado de cohesión entre las bandas, a través de nuevas alianzas estratégicas. Como ejemplo de ello, los guachichiles y los zacatecos se unieron en la lucha contra los ataques hacia ellos, a pesar de que tiempo atrás habían sido enemigos entre sí (Powell, 1984:57). Es aquí donde cobra relevancia el *habitus*, en el sentido de que se generan distinciones y clasificaciones en virtud de las prácticas sociales (Bourdieu, 1997:20), y en este caso, también de los territorios y su forma de organizarse dentro de ellos, a través de la experiencia social (Nates, 2011:7).

El proceso de transformación de estos grupos debe entenderse, por otro lado, como producto del enfrentamiento entre dos visiones radicalmente distintas de concebir el mundo y el territorio. Para los indígenas chichimecas, el territorio era abierto y en su conjunto constituía un espacio natural sagrado, y aunque existía cierta exclusividad territorial entre las bandas y en cuanto a espacios sagrados, ésta no asumía la forma de propiedad individual, sino de espacios de ocupación y aprovechamiento temporal y colectivo. Al contrario de los españoles y de los indígenas sedentarios, los indígenas nómadas no tenían una visión centralizada del espacio que habitaban, pues no tenían un asentamiento fijo. ¿Significa esto que carecían de identidad territorial? En modo alguno. Ello sólo implica que sus referentes eran más amplios y flexibles, de ahí la delimitación de los extensos territorios entre diversas bandas. En sus propios términos, el fraile agustino Guillermo de Santa María reconoció que los chichimecas al hacer la guerra a los españoles no hacían más que defender “sus ciudades, viñas y olivares, que son rancherías, tunas y mezquitas” (Santa María, 1999:280).

La “solución” a la Guerra Chichimeca (1550-1600) fue en gran medida producto de negociaciones, en la que los españoles ofrecieron dádivas a los indígenas con el fin de atraerlos a los poblados fundados por ellos. Como inclusive lo rememora la tradición oral actual en la comunidad Misión de Chichimecas, entre las condiciones concedidas por los españoles a los indígenas estaban “que nunca el virreinato en todo tiempo les quitara sus tierras, (que) se les eximiera de todo tributo, (y) además se les dieran carne y alimentos” (Powell, en Uzeta, 1999:58). Ello supuso la existencia de líderes chichimecas capaces de tratar con el orden social ajeno al que se les pretendía someter. Los indígenas aceptaban su asentamiento en un lugar fijo, un liderazgo otomí de tipo caciquil y una religión ajena, a cambio del aseguramiento de los recursos necesarios para subsistir en él, lo que produjo una transformación radical –más no devastadora– con su anterior modo de vida y de su concepción del espacio.

La fecha del establecimiento de la Misión de Chichimecas, que se encuentra justo a las afueras de San Luis de la Paz, es incierta. Driver, con base en la revisión de diversas fuentes refiere como probables fechas de fundación del poblado los años 1552, 1554, 1590, 1594, y 1595 (Driver, 1963:26). La versión simplificada y aceptada por los informantes jonaces de Driver y referida por Soustelle dice que algún tipo de villa debió existir en San Luis de la Paz antes de la fundación del pueblo. Según Soustelle, los indígenas congregados por la fuerza en San Luis de la Paz en 1552, inmediatamente se apartaron de la villa, donde habían estado ocupando la sección conocida como “El Santuario”, para habitar la colina donde viven hasta nuestros días (Soustelle, 1937:30).

El mestizaje sufrido en este nuevo asentamiento fue sumamente violento, pues para llevar a cabo la pacificación de los chichimecas ahí asentados, se operó un plan de colonización que incluía españoles, negros, mexicas, tarascos y otomíes, además de la propia población chichimeca, según observó Powell. La Real Hacienda destinó en 1598 la cantidad de 1800 pesos en oro para la construcción de 30 casas en San Luis de la Paz para administrarse “en bien de los

chichimecas” (Powell, 1984:219)⁷. Esta política de colonización, sedentarización y mestizaje resultó de gran efectividad, pues para fines del siglo XVI las tribus chichimecas habían “desaparecido”, es decir, se habían congregado en alguno de los pueblos de indios establecidos por los españoles (Powell, 1984:166).

El asentamiento en San Luis siguió un patrón que resultó ser similar al mesoamericano, en el sentido de que se ubicó cerca de un ojo de agua, a la vez que se encontraba rodeado por colinas. Es interesante ver que el asentamiento en Misión de Chichimecas donde se encuentra la capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe, es conocido por los jonaces actualmente como el “Cerrito del Tepeyac”, haciendo alusión al sitio original ubicado en la actual Ciudad de México. Huelga recordar que el significado de la palabra altepetl, de origen nahua, es literalmente “agua-cerro”, figura simbólica que puede aludir al tiempo mítico (Bernal y García, 2006:67-68). Además de ello, el altepetl implicaba una organización política jerárquica comandada por el cacique virreinal, constituyendo así una entidad soberana o potencialmente soberana (Loera, 2006).

El control político corrió a cargo de un liderazgo otomí. Éste no puede considerarse como determinante cultural en términos totalizadores, pero sí pudo introducir algunos aspectos simbólicos de tipo mesoamericano, como la purificación asociada al fuego y al agua; la división del trabajo agrícola masculino-extra doméstico, y el femenino-doméstico asociado con la casa y con el fuego hogareño; lo que vinculado al liderazgo caciquil territorial, forjó un sentimiento comunitario y una interiorización de esos elementos culturales para los chichimecas congregados.

San Luis de la Paz constituyó una de las muchas comunidades territoriales católicas que se valieron de la mano de obra indígena para su desarrollo productivo. La organización de las misiones es descrita por Sergio de la Peña de la siguiente manera:

⁷ Con base en la consulta del Archivo Histórico de Hacienda, México

Cada misión implicaba una cuidadosa organización territorial, basada en un profundo conocimiento ecológico 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 de organización productiva (de la Peña citado en Uzeta, 1999:57).

Las unidades productivas en San Luis de la Paz fueron principalmente las haciendas agrícolas, ganaderas y mineras. Los ranchos se encontraban asociados a ellas, y al parecer, una de estas unidades existió en el territorio que actualmente ocupa el asentamiento chichimeca. Esto se infiere del hecho de que los propios indígenas en la actualidad refieren el nombre de su comunidad como *Ranzo Úza*, que se traduce como “Rancho Indígena”⁸. La actividad productiva al parecer logró aliviar tensiones entre los indígenas allí asentados y los españoles en la época colonial.

Sin embargo, no debe confundirse el proceso de pacificación de algunas localidades con una pacificación total de los jonaces. La realidad es que aún durante los siglos XVIII y XIX, muchos grupos de jonaces permanecieron en rebeldía a lo largo de la Sierra Gorda, región en la que predominaron los asentamientos otomíes y con quienes los jonaces debieron sufrir un largo proceso de mestizaje. Dentro de tal contexto, en 1748, Gerónimo de Labra señalaba lo que para él era “la inconstancia de la perversa nación de los jonaces y la ociosa naturaleza de su acostumbrada inutilidad” (Labra, citado en Gómez, 1976:58).

En el Mapa de la Sierra Gorda, documento histórico único para la región elaborado claramente en un contexto militar, la jurisdicción de San Luis de la Paz aparece como una zona fronteriza y de tránsito en el trayecto de incursión para el capitán español José Escandón, al inicio de su ruta de 1747, que parte de Querétaro y culmina en el Golfo de México, al norte del Río Bravo o Río del Norte de México. En su trayecto intermedio atraviesa la Sierra Gorda por San Luis de la

⁸ La denominación de la localidad como rancho aparece en los registros de INEGI hasta 1950, de 1960 a 1980 aparece como Congregación, y de 1990 a 2010 como “indefinida”. INEGI (2011).

Paz hacia el norte e incursiona la Jurisdicción de San Luis Potosí. En este mapa se observa San Luis de la Paz como una villa de españoles, y el asentamiento de la misión contigua (no se especifica un nombre distinto para ésta) (mapa 4)⁹.

Como refiere Viramontes, para el mismo año de 1748, las fuentes refieren una victoria del capitán José de Escandón contra los jonaces de las fronteras de Cadereyta, Jalpan, Real de Xichú, San Luis de la Paz, Querétaro y Escanela (Viramontes, 2000:45-46). Como producto de ello, muchos prisioneros fueron trasladados a Querétaro en collera, los hombres obligados a trabajar en obrajes y las mujeres en casas particulares. En esas condiciones, la participación de los indígenas rebeldes en la gesta independentista de principios del siglo XIX, no fue más que la continuidad del descontento generalizado –aunque disipado– de estos grupos, cuyo potencial fue dirigido hacia la lucha general contra los españoles, en conjunción con grupos de criollos, mestizos y negros. En este contexto, los jonaces seguían viendo a los españoles como invasores y como los responsables de su casi exterminio, hacia 1810 (Cruz, 2003:254).

2.3 Del México Independiente, el Porfiriato y la Revolución: Rebeliones campesinas y resistencia indígena. De la identidad negociada a la lucha por la identidad territorial

Si bien durante la época colonial puede hablarse de una identidad negociada, en el sentido de que se consolidó una estructura organizativa por primera vez con base en un territorio establecido, que sin embargo no era parte constitutiva de una tradición de los grupos chichimecas -en virtud de que no tenían asentamientos fijos hasta que se hubo consolidado la paz-, ya en el México Independiente se puede hablar de una verdadera lucha por la identidad territorial con base en líderes originarios que actuaban en nombre de la comunidad chichimeca, sin que ello dependiera de si tenían el respaldo de la comunidad o carecían de éste.

⁹ Archivo General de Indias [AGI] (1747). “Mapa de la Sierra Gorda...” AGI, MP-MEXICO, 162.

En el contexto de la invasión estadounidense y la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo de 1848 -por el que México cedía cerca de la mitad de su territorio a E.U.-, grupos rebeldes se establecieron en la Sierra Gorda, principalmente en el área del noreste de Guanajuato, protestando contra el despojo de tierra y los impuestos a la población (mapa 5). En el mismo año, durante el gobierno del entonces presidente José Joaquín Herrera, y siendo Secretario de Guerra Mariano Arista, se promulgó un decreto que ordenaba el establecimiento de tres colonias militares en la Sierra Gorda, para contener las rebeliones (Galaviz, 1996:33).

Aunque pareciera que el liderazgo campesino y mestizo fue el determinante de estas revueltas, no debe perderse de vista que esta región estuvo habitada por grupos indígenas otómies, pames y jonaces, lo que resulta interesante en términos de regionalización, pues pareciera haber una correspondencia entre pueblos indígenas con pueblos en rebeldía.

Ya en 1854, por órdenes del entonces presidente Antonio López de Santa Anna, se constituyó el Territorio Federal de la Sierra Gorda, con capital en San Luis de la Paz y ocupando territorios expropiados de Querétaro, Guanajuato y San Luis Potosí. Sin embargo, en 1857 éste fue suprimido por los altos costos que implicaba para el gobierno federal su sostenimiento, y a la escasa producción que generaba (Monroy, 1997). No obstante, esos hechos confirman la gran importancia económica y política que tuvo la región hacia finales del siglo XIX. Como se verá, el desarrollo de la minería fue fundamental en este sentido en décadas posteriores.

En la década de los 60 del siglo XIX, San Luis de la Paz formaba parte del departamento de Sierra Gorda. Según lo reportado por José Guadalupe Romero, en esta parte había muchos terrenos “que colonizar”, la Sierra Gorda era la región menos poblada del estado. Romero advierte la gran presencia de grupos indígenas, quizás la mayor proporción de todo el estado, incluyendo chichimecas

(¿jonaces?), pames y otomíes. En la región existieron para entonces sólo 14 haciendas y 125 ranchos, lo que denota una concentración de la tierra, considerando que se trataba de una zona eminentemente agrícola (Arias, 2004:192-193). “Por uno o dos propietarios hay miles que sólo son arrendatarios o jornaleros miserables” (Romero, citado en Arias, 2004:192). En 1860, San Luis de la Paz y Casas Viejas (hoy municipio de San José Iturbide) eran los únicos poblados de la región que concentraban actividades y servicios más allá de los necesarios para la sobrevivencia (Arias, 2004:193).

En ese periodo, la forma de organización comunitaria propia de los jonaces establecidos en San Luis de la Paz sí reconocía autoridades indígenas. Como señala Uzeta, en el año de 1886, estos líderes exigieron, a través de un “mayor” de “generación”, “la recuperación de sus títulos de propiedad y de su territorio ante las autoridades de gobierno y contra varias haciendas que habían ampliado sus linderos” (Uzeta, 2011:54). Las demandas por tierras y reconocimiento político continuarían durante la etapa pos revolucionaria -y aún en la actualidad-, lo que marca ya claramente un sentido de pertenencia forjado a partir del territorio establecido, que es sin duda uno de los principales elementos de identidad étnica entre los chichimecas en nuestros días.

La minería volvió a tomar el papel preponderante de la región a fines del siglo XIX, ya establecido el capitalismo en plenitud. El complejo Pozos-San Luis de la Paz fue sumamente fructífero como centro de producción minera de la época –el más importante de la región norte de Guanajuato-, basado principalmente en la extracción de oro y plata. Éste se encontraba directamente relacionado con los mercados local y regional por medio de las vías férreas y caminos carreteros. Tal fue su importancia que en 1897 se erigió ciudad el pueblo de Pozos, dándosele el nombre de Ciudad Porfirio Díaz. Llegaban a la región diversas tecnologías nuevas de producción (perforadoras, bombas), transporte (el ferrocarril, carreteras) y comunicación (telégrafo). A principios de siglo XX se introduciría la energía eléctrica a este pueblo (Meyer, 1995:46).

Según expone Escutia, en los inicios del siglo XX, el poblado y territorio de Misión de Chichimecas contaba con cerca de 328 habitantes, quienes poseían 556 has. Como refiere la misma autora, en la memoria colectiva subsiste la idea de que durante la época colonial, el territorio otorgado a ellos era más extenso, abarcando parte de las localidades actuales de Santa Ana y Lobos, dentro del propio municipio y hasta Santa María del Río, en San Luis Potosí. Como se asienta en la tradición oral, los jonaces fueron despojados de diversos territorios a través de varias medidas adoptadas durante el Porfiriato (Escutia, 2010:26).

Por otra parte, se puede afirmar, siguiendo a Uzeta, que el trabajo minero no mermó de manera sustancial la organización social al interior del grupo étnico, pues se continuaba la tradición y el respeto a la figura del cacique o patriarca de la comunidad, costumbre que tiene sus orígenes desde la época colonial (Uzeta, 1999:60). Por otro lado, el trabajo en las minas no sólo no restringió la identidad étnica comunitaria, sino que incluso fue un ámbito más en el que ésta se reprodujo, al permitir la convivencia cotidiana de los jonaces y el uso de su propia lengua, así como principios de distinción con base en la segregación de esta población indígena (Plata, 2013:126).

La minería en Pozos decayó por causas diversas, tales como el agotamiento de las minas y el conflicto cristero de fines de los años 20. Dentro de la tradición oral, es posible escuchar algunos relatos –aunque sumamente ambiguos– de participación de indígenas, así como de mestizos emparentados con indígenas en movimientos sociales de la época, tanto en el movimiento de Revolución Mexicana -se habla de luchas contra las tropas carrancistas- como durante la Guerra Cristera. Este tipo de datos fueron revelados durante el trabajo de campo de la presente investigación (aunque ninguno de estos casos fue registrado)¹⁰.

¹⁰ Este tipo de relatos forman parte de la memoria de ancianos principalmente, población a la que es difícil acceder para entrevistas en Misión.

2.4 México pos revolucionario: La conformación del poder caciquil

El nacionalismo promovido por el Estado mexicano pos revolucionario coincidió con el propio deseo de los ézar de constituirse como actores políticos en su calidad de campesinos, con los derechos otorgados por el Estado moderno. Ello sin perder de vista las desigualdades en cuanto al beneficio de las tierras (calidad y cantidad de las mismas otorgadas, así como conflictos internos aunados a ello). Pero también, el discurso nacionalista de la época fue útil –y lo es hasta nuestros días– para reafirmar el papel del territorio como elemento clave de la identidad chichimeca para este periodo.

En 1922, Antonio Mata solicitó tierras al gobernador del Estado argumentando que el origen colonial de la Villa de San Luis Xilotepeq (sic) corresponde con territorio otorgado por el Virrey Luis de Velasco a chichimecas y guachichiles hacia finales del siglo XVI. Además se asentó que se optaba por la dotación, y no restitución, en virtud de la dificultad de comprobar la autenticidad de los títulos virreinales y el establecimiento de la fecha y forma en la que fueron despojados de las tierras. Un relato narrado a Escutia refiere que un grupo de chichimecas caminó hasta la Ciudad de México a entrevistarse con Carranza y solicitar tierras (Escutia, 2010:38).

En el mismo año, se formó un Comité Particular Ejecutivo Agrario para dar seguimiento a la solicitud. En 1923, este comité denunció que los dueños de la Hacienda de Ortega se habían adjudicado y que sobreexplotaban a población chichimeca. Además, mencionaba las posibles afectaciones que tendrían fincas que, según ancianos, anteriormente les pertenecían a los chichimecas, las cuales son: Los Begonia, Manzanares, Zamarripa, San Juan Palmillas, San Isidro, Lourdes, Jofre, San Antonio, El Chivato, Santa Ana y Lobos, Angelina, San Isidrito, Viborillas y Carbonera (Escutia, 2010:39). Personal de la Comisión Nacional Agraria y de la Comisión Local Agraria realizaría censos e inspecciones, determinando en 1926 que las fincas afectables debían ser la Hacienda de Ortega

y San Cristóbal, pues éstas eran las únicas que no se habían fraccionado (Escutia, 2010:39). En ese año, el gobernador Enrique Colunga firmó la Resolución Presidencial que otorgaba 764 has a 143 jefes de familia o mayores de 16 años. Esta resolución desató conflictos, incluso con violencia, entre peticionarios y propietarios (Escutia, 2010:40).

El reparto agrario inició el 30 de marzo de 1928, con un total de 1656 has., de las cuales 8 eran de temporal, 174 de cerril y 1090 de agostadero. El reparto quedó consolidado en la comunidad en 1937, con un total de 1203 ha, en beneficio de 143 ejidatarios (Uzeta, 1999:61). Es de resaltar que el reparto agrario tuvo que enfrentar movimientos de resistencia, ya que implicaba alentar la división de la tierra y despojar a la iglesia de grandes porciones de ella, como lo refiere Escutia (2010:25). Resulta interesante destacar que, según lo referido por los sujetos entrevistados por esta autora, el reparto agrario no fue bien acogido por la comunidad indígena en términos generales, ya que la gente de la Misión conservaba la caza y la recolección como actividades primordiales y la agricultura no representaba una opción para la subsistencia (Escutia, 2010:27).

El reparto agrario, además, tuvo que enfrentar la oposición de las llamadas Guardias Blancas, grupos armados organizados por finqueros en defensa de sus tierras. Al mismo tiempo, el movimiento cristero tuvo en San Luis de la Paz un centro estratégico de la Sierra Gorda, por lo que representó un factor más de resistencia a las determinaciones gubernamentales sobre el reparto de tierras. Se decía en la comunidad indígena que quien participara del reparto, participaría en asuntos “del Diablo” y quedaría “condenado” (Escutia, 2010:47). Los finqueros que habían sido cristeros continuaron un movimiento llamado “de base”, que posteriormente sería uno de los pilares del sinarquismo. Por otra parte, en julio de 1936, se fundó la Liga Regional Campesina J. Guadalupe Olvera, siendo Alfredo Guerrero Tarquín su secretario. Este líder realizó solicitudes de tierras además en Doctor Mora, San José Iturbide, Victoria y Xichú. Tarquín, como defensor del agrarismo, se presentaba como protector de los chichimecas en un ambiente de

tensión y hostilidad constante entre los agraristas y sus opositores. En este contexto, el proyecto modernizador y educativo del cardenismo se expresó con la operación de un internado en San Luis de la Paz, de 1937 a 1940, al que asistía tanto gente de Misión como de San Luis, Manzanares y Ortega. El espacio que ocupó éste corresponde con el casco de lo que fue la Hacienda San José.

De 1939 a 1955, se vivió una etapa de conflictos y negociaciones entre el gobierno federal y algunos actores sociales que luchaban por la adquisición y manejo de terrenos. Sin embargo, se trataba de individuos y grupos que buscaban beneficios personales y familiares más que comunitarios, aunque se valieron de un discurso colectivo para lograr sus fines. De 1939 a 1953, el referido líder agrarista Tarquín, junto con sus aliados, se posesionaron de la parte denominada La Norita y gestionaron la adquisición de semillas, arado, e incluso un “lote de sementales” y dinero en efectivo. Tarquín, quien ocupó cargos públicos, e incluso fue presidente municipal de San Luis de la Paz (1939-1940), participó en la formación de otros ejidos e hizo operar el de la Misión como un rancho privado; de 1944 a 1955; J. Jesús Álvarez Hernández, ingeniero y pequeño propietario, negoció con el Comisariado ejidal y una decena de familias de ejidatarios, para producir con mano de obra indígena; y durante los años cincuenta; J. Jesús Molina Huerta, originario de Misión, obtuvo múltiples créditos del Banco Nacional de Crédito Ejidal para sí y para sus allegados. De manera paralela, Jorge Mata operó como líder caciquil, y junto con algunos familiares, establecieron tratos con los otros líderes caciquiles (Escutia, 2010:73).

Por diversas causas ecológicas, económicas, sociales y culturales, la estructura campesina en la comunidad indígena ha devenido en una crisis que se ha visto acentuada en las últimas décadas, por lo que la producción en los ejidos fundamentalmente de autoconsumo no ha resultado una opción económica satisfactoria ni suficiente para garantizar el sustento entre los jonaces. En el periodo que va de 1940 a 1960, el reparto agrario se frenó y el gobierno federal se enfocó en el apoyo a infraestructura para la mediana propiedad (Escutia, 2010:79).

En 1944, la Delegación Agraria otorgó 160 Certificados de Derechos Agrarios. La estructura agraria había creado las figuras de Comisariado ejidal y Consejo de Vigilancia (Escutia, 2010:71). Sin embargo, gran parte de la población no se integró a la dinámica ejidal, dedicándose al corte de leña, recolección, caza y pastoreo eventual. En gran medida, el *habitus* de recolector cazador de los jonaces se conservaba no sólo como símbolo, sino fundamentalmente en las actividades cotidianas.

No obstante, ello explica por otro lado que la fuerza de trabajo ha recaído en diversas formas de trabajo asalariado y se han acelerado los procesos de migración, sin que por ello se hayan perdido los lazos con la comunidad establecida ni con su cultura. La política neoindigenista del Estado llevada a cabo a partir de finales de la década de los sesenta del siglo XX trastocó la base organizativa del grupo étnico y su configuración territorial, estableciendo proyectos productivos a favor de algunos líderes y grupos, pero sin traer beneficios significativos al conjunto de la comunidad en la mayoría de los casos. En este sentido, se puede mencionar el establecimiento de un establo, un vivero, áreas para cultivo de nopales, entre otros (Plata, 2013:134-135). Es en esta época que se da una clara reconfiguración del espacio con base en el nuevo proyecto modernizador del Estado.

En 1974 comenzaron los trabajos topográficos para lo que se planeó como el “Parque Industrial Misión de Chichimecas”. Al año siguiente, se realizaron los trazos del complejo, las cepas para el drenaje y la red de agua potable. La construcción y operación de pozos para el ejido, funcionó a su vez para abastecer el referido establo. El establo se formó en 1975, siendo el proyecto más inclusivo que se haya dado en la Misión, pues todos los ejidatarios se beneficiaron de aquél (Escutia, 2010:126). Es en esta década cuando se estableció la división física de la comunidad por la carretera San Luis de la Paz-Victoria-Xichú, quedando delimitadas en el imaginario la “Misión de Arriba” y la “Misión de Abajo” hasta nuestros días. No obstante, la existencia de esta división simbólica es rechazada

por algunos miembros de la comunidad, pues la ven como un atentado a la unidad de la misma.

El papel caciquil en esta época lo ejerció Valente Mata, cuyas decisiones personales eran tomadas como decisiones de asamblea, fungiendo como “Jefe Supremo Chichimeca”, siendo los “consejos supremos” instancias promovidas y avaladas por el INI. (Escutia, 2010:131). Es de destacar que para 1983, aún con el auge de proyectos productivos, el porcentaje de parcelas sin cultivar era de 56%, y además 5% continuaban vacantes, lo que denota la poca participación de los ejidatarios, en términos generales.

En la década de los 90, se da fin definitivo al reparto agrario en el país. El proceso de regularización de las propiedades ejidales y la posibilidad de venderlas como propiedad privada, han abierto el paso a fuertes conflictos dentro de la comunidad, pues en contraparte, los usos y costumbres prohíben la transferencia por cualquier forma de tierras a gente que no sea originaria de la comunidad chichimeca, entendiéndose que para gozar de ellas se debe ser hijo de padre y/o madre chichimeca. Actualmente, la producción ejidal no satisface por sí misma las necesidades básicas de alimentación para los ejidatarios y sus familias, de ahí que la principal actividad productiva actual de los chichimecas jonaces sea el trabajo agrícola asalariado en calidad de jornaleros, tanto dentro del propio municipio, como en el corredor que va por el Bajío hacia Michoacán y hacia el noroeste del país, principalmente a los estados de Sonora y Baja California. Los detalles de estos flujos migratorios se detallan en el siguiente capítulo.

En este contexto de inestabilidad laboral y de conflictos por las tierras, en el año de 1999, se estableció la planta maquiladora textil de capital coreano Dasan Confección, S. A. de C.V., lo que trajo consigo nuevos conflictos y acentuó los ya existentes, incidiendo también en la configuración del espacio comunitario actual en términos concretos, pero también –y no con menor importancia-, en la construcción simbólica del territorio.

En octubre del 2002 cuando el Tribunal Unitario Agrario del distrito con sede en Guanajuato reconoció al área de asentamiento Misión de Chichimecas como comunidad indígena, con una superficie de 546-93-58 hectáreas en beneficio de 112 comuneros (Rodríguez, 2005:81). Este hecho dio por vez primera validez legal del derecho de los ézar a la libre determinación, conforme a la reforma constitucional al artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos¹¹, aprobada en 2001. No obstante, como se ha observado durante el trabajo de campo de esta investigación, actualmente existe un fuerte conflicto por la venta ilegal de terrenos comunales que han devenido en demandas legales por algunos terrenos y manifestaciones públicas de descontento en la cabecera municipal de San Luis de la Paz.

En términos generales, se puede afirmar que el paternalismo de Estado que dominó el México posrevolucionario ha devenido en la conservación de la imagen del *indio* como reacio al desarrollo y como generador de su propia pobreza y atraso, lo que en las relaciones interétnicas termina incidiendo tanto en la visión *para los otros* de los jonaces como incluso en la visión *para sí* de los propios chichimecas como sujetos. El territorio establecido ha sido transformado constantemente en virtud de grupos de poder asociados al Estado y sus diferentes campos de acción, la estructura organizativa ha perdido toda legitimidad, pero la resistencia de algunos grupos pervive, y la identidad con el territorio no desaparece, aunque se transforme o deteriore. La última reforma agraria, por otra parte, ha abierto las puertas al enfrentamiento por la propiedad privada y a la invasión ilegal del territorio, trastocando las relaciones sociales y deteriorando sus facultades organizativas, abriendo el campo para una posible reconfiguración del territorio y de la identidad en base al conflicto y los resultados que de ello deriven.

¹¹ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, CDHCU, <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>. [20 de mayo de 2014].



Ante este nuevo panorama histórico, que puede identificarse claramente como una nueva etapa de colonialismo interno y de etnocidio económico y cultural (Stavenhagen, 2001:246), subsisten elementos territoriales y espaciales que responden a procesos de mediana y larga duración histórica, que a su vez sirven en diferentes maneras de sustento a la identidad del grupo étnico chichimeca jonaz en el momento actual.

La información documental y los mapas generados hasta el momento constituyen la materia prima para un replanteamiento de la territorialidad chichimeca y para la comprensión de su dinámica social y cultural en el contexto contemporáneo. En este sentido, tomando como base el caso del grupo úza, se ha podido vislumbrar que la manera en la que se comportan los grupos étnicos distan mucho de las visiones simplistas y románticas que ven a aquellos como cerrados en su propia dinámica territorial interna, alejándose así de la célebre visión del *terruño* de González (1991).

Generalmente, la manera de construir la identidad territorial no corresponde con un modelo homogéneo ni evolutivo, en el que se tenga que transitar por una fase para llegar a otra, sino de la formación, actualización, desaparición y reincorporación de referentes territoriales con base en lógicas diversas producto de la vida social y de sus diversas formas organizativas, a partir de un presente que no deja de dialogar con el pasado. Así, pues, este apartado histórico no debe entenderse simplemente como un marco de referencia, sino como una parte explicativa imprescindible para la comprensión de los capítulos siguientes, en los que se desarrollan diferentes ámbitos del territorio para la regionalización del grupo chichimeca, con especial atención en el ámbito sociocultural y en el papel que tiene la oralidad para ello.



Instituto

Mora

Capítulo 3.

Aspectos generales para la regionalización del grupo chichimeca: de las fuentes oficiales a la oralidad en San Luis de la Paz y Misión de Chichimecas

Siguiendo el supuesto de que las regiones no son condiciones dadas, sino hipótesis por comprobar, se presentan en este capítulo elementos útiles para la regionalización del grupo chichimeca jonaz en virtud de sus características como grupo humano adscrito a un territorio. Para ello, en primera instancia se retoman ideas a partir de los datos institucionales y publicaciones académicas, recabados como producto de la investigación documental; y en segundo lugar –pero con mayor énfasis- a partir de los testimonios orales y el trabajo de campo de la presente investigación. Estos últimos se complementan con relatos escritos que tienen un claro origen en la propia oralidad (oralidad secundaria). En este sentido, se hace un planteamiento reflexivo de las implicaciones de aplicar la perspectiva de los sujetos al construir su propia visión del territorio e identidad con el mismo a partir de la cultura a la que pertenecen, es decir, de la forma en la que construyen su territorialización.

Para comprender la realidad actual del grupo étnico chichimeca en sus múltiples dimensiones espaciales, es necesario un primer acercamiento a los datos oficiales en términos de política, para después reconocer aquellos factores culturales que permitan hablar de una territorialidad a partir de la cultura y las subjetividades del grupo en torno a la misma.

En tal sentido, se muestra el mapa de regiones de Guanajuato con base en los datos del Instituto de Planeación, Estadística y Geografía del Estado de Guanajuato (IPLANEG) para el año 2012 (IPLANEG, 2012)¹² (Mapa 6). En esos términos, se puede observar que se trata de un estado lleno de contrastes, pues al

¹² “San Luis de la Paz. Propuesta de Plan Municipal de Desarrollo”, IPLANEG, http://seieg.iplaneg.net/pmd/doc/san_luis_paz/iii.documento/ [5 de marzo de 2014]

2005, la concentración de la población en 31 localidades urbanas fue de 60.9 %, al mismo tiempo que 39.1% de las personas residían en 8,598 localidades con menos de 15, 000 habitantes¹³. Simultáneamente, es un estado con poca diversidad étnica reconocida oficialmente, pero a la vez, alberga el último reducto de población con autoadscripción chichimeca de todo el país, mismo que aún conserva el uso de la lengua indígena en diversos municipios, aunque principalmente en San Luis de la Paz (Mapa 7).

Las regiones de Guanajuato en la actualidad han sido definidas en términos políticos en virtud de los 46 municipios con los que cuenta el estado, en 6 grupos con base en su situación geográfica, socioeconómica y vocación productiva: La región I Noreste, conocida como la Sierra Gorda, es la región más lejana de la capital, de clima semidesértico y tierras en su mayoría áridas; la región II Norte, se caracteriza por su gran número de comunidades rurales y su importancia turística y artesanal; la región III Centro Oeste presenta el mayor polo de desarrollo industrial y comercial, incluyendo a la capital Guanajuato y la mayor concentración de población, debido a la influencia del municipio de León; la región IV Suroeste sobresale por el sector agropecuario y especialmente la porcicultura; la región V Sur es de carácter comercial (artesanal) y agropecuaria, y tiene al Lago de Yuriria como cuenca lacustre y potencial centro de desarrollo turístico; en la región VI Centro Este se encuentran los municipios de Celaya y Apaseo el Grande, principales polos de desarrollo industrial y comercial¹⁴ (Mapa 6). Si se atiende a esta clasificación, los municipios con mayor presencia de población chichimeca en el estado se concentrarían en la denominada región I.

Ahora bien, para problematizar el tema de la ubicación actual del grupo étnico chichimeca, conviene en primer lugar destacar la información oficial respecto de los hablantes de esa lengua, los cuales se encuentran en su gran mayoría en el

¹³ “El Estado de Guanajuato”, IPLANEG, http://www.sre.gob.mx/coordinacionpolitica/images/stories/documentos_gobiernos/pguanajuato.pdf [10 de noviembre de 2013].

¹⁴ “El Estado de Guanajuato”, IPLANEG, http://www.sre.gob.mx/coordinacionpolitica/images/stories/documentos_gobiernos/pguanajuato.pdf [10 de noviembre de 2013].

municipio de San Luis de la Paz, donde han sido contabilizados principalmente (sin que ello signifique que allí se encuentren de manera exclusiva).

Con los datos aportados por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, se obtuvo una relación de las localidades en donde se tiene evidencia de hablantes de lengua chichimeca en aquel municipio: 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, Ex hacienda 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 (Ex hacienda 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 y San Pedro de los Pozos (Mineral de Pozos) (INALI, 2008:58) (Mapa 7).

3.1 Fisiografía

La altitud del municipio de San Luis de la Paz está entre los 1000 y los 2600 msnm (s/a, 2010:8). La comunidad Misión de Chichimecas se ubica entre los 21° 15' y los 21° 19' de latitud norte y los 100° 31' de longitud oeste; a 2070 msnm (Nava, 1995: 12).

San Luis de la Paz pertenece a la Provincia Mesa del Centro (93.6%) y a la Sierra Madre Oriental (6.4%). A su vez, forma parte de las Subprovincias de las sierras y llanuras del norte de Guanajuato (93.6%) y Carso Huasteco (6.4%). El sistema de topofomas incluye sierra alta escarpada (44.5%); llanura aluvial de piso rocoso o cementado (18.8%); meseta basáltica con cañadas (14.6%); llanura aluvial (8.3%), sierra baja escarpada (7.7%) y llanura aluvial con lomerío (6.1%).

Estas características definen un paisaje diverso en el municipio, dominado por llanuras al centro y sur, y serranías al norte, siendo estas últimas parte de la Reserva de la Biósfera de la Sierra Gorda (INEGI, 2009).

Si bien la comunidad Misión de Chichimecas se encuentra en la entrada de la Sierra Gorda, sus características se asemejan más a la zona fisiográfica conocida como Altiplanicie del Norte, la cual se caracteriza por tener clima semiseco; pocos ríos importantes; vegetación que incluye nopales y órganos; y agricultura con cultivos como maíz, frijol y chile, entre otros (Tovar, 2003:73). Sin embargo, debe reconocerse la relevancia que históricamente tuvo la Sierra Gorda como lugar de concentración de los grupos chichimecas en rebeldía desde tiempos prehispánicos hasta el siglo XIX, así como la configuración del territorio con base en el complejo de misiones creadas para colonizar la región (Mapa 5).

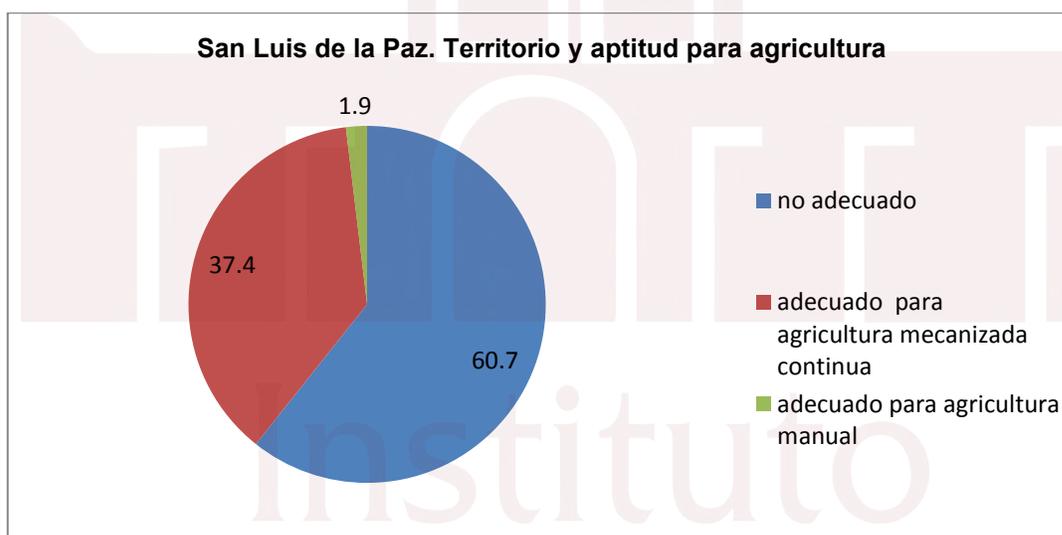
El territorio de San Luis de la Paz se ubica dentro de las regiones hidrológicas Lerma-Santiago y Pánuco, en las microcuencas Lajas, Tamuín y Moctezuma (s/a, 2012:10). Gildardo González señala tres manantiales que existieron en la jurisdicción de Misión de Chichimecas, siendo el principal –y el único con nombre– el Cajones. Ninguna corriente de agua de relevancia sobrevive dentro de la cabecera municipal, tampoco en la comunidad Misión de Chichimecas. Sin embargo, en el límite entre el asentamiento humano y el ejido corre ocasionalmente una corriente conocida como Las Adjuntas, y diversas partes de ella resultan de suma importancia como referentes territoriales para la cultura chichimeca, ya sea porque anteriormente contenían mayor afluente o porque en la actualidad simplemente forman parte de la memoria colectiva. Este aspecto y el que se refiere a manantiales se desarrolla en el siguiente apartado de este capítulo. Estos afluentes de agua temporales son reconocidos aún por las cartas topográficas del INEGI¹⁵

La zona de la Sierra Gorda, por su parte, cuenta con valles profundos que contrastan con las mayores alturas sin territorios ni mesetas intermedias, lo que

¹⁵ “San Luis de la Paz”, INEGI, <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/biblioteca/ficha.aspx?upc=702825278960> [16 de julio de 2015].

hace singular a ésta respecto de otras zonas fisiográficas de Guanajuato. Los sistemas hidrológicos del paisaje desaguan hacia Querétaro, en su viaje al Golfo de México, como es el caso del Santamaría. La vegetación de las laderas de las montañas incluye pino real, pino colorado, encino, manzanita y madroño, mientras que en el valle hay pitayo, garambullo, huizache, tepehuaje, copal, jara, engordacabra, vara dulce y campanita (Tovar, 2003:76-77).

Según los datos de INEGI, el 60.7% del territorio del municipio corresponde a suelo no adecuado para la agricultura, 37.4% es adecuado para agricultura mecanizada continua, y 1.9% para agricultura manual. Del suelo no apto para agricultura, el 38.6% es adecuado para ganado caprino.



Gráfica 1. Fuente: Elaboración propia, con base en datos de IPLANEG (2012)¹⁶

En el Ejido Misión de Chichimecas se cultiva maíz, frijol, calabaza, chile, alfalfa y sorgo. Existe desde 2012 un invernadero en el cual se cultiva principalmente jitomate. Los sistemas de cultivo se dividen por las tierras de riego y las de temporal, y, en este sentido, cobra relevancia el abastecimiento de agua a través de los pozos (Trabajo de campo, 2014). Los detalles de la distribución espacial del ejido se presentan en el capítulo 5 de esta tesis.

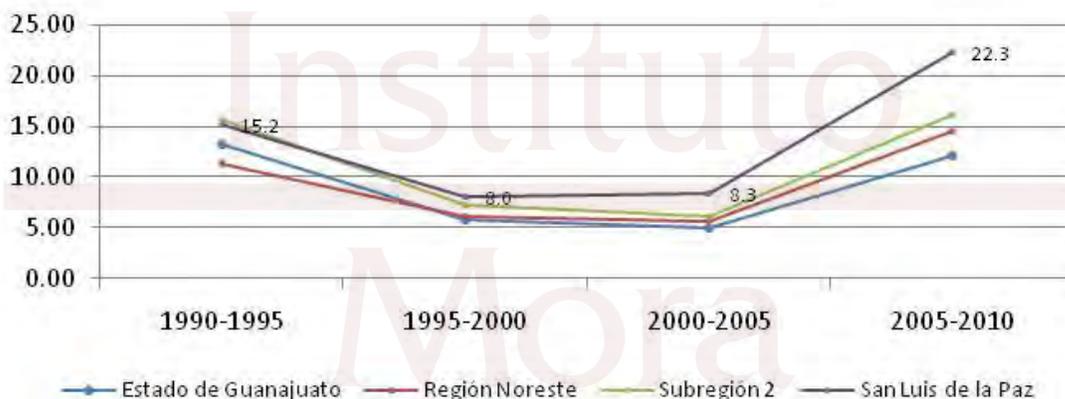
¹⁶ "San Luis de la Paz. Propuesta de Plan Municipal de Desarrollo", IPLANEG, http://seieg.iplaneg.net/pmd/doc/san_luis_paz/iii.documento/ [5 de marzo de 2014]

3.2 Sociodemografía

El total de localidades de San Luis de la Paz es de 453, siendo las más pobladas del municipio las siguientes: San Luis de la Paz (cabecera municipal), con 49941 habitantes; Misión de Chichimecas, con 6716 habitantes; y San Pedro de los Pozos (Mineral de Pozos), con 2629 habitantes. El 43.2% de la población del municipio se concentra en la propia cabecera municipal,

La densidad de población en el municipio es de 56,9 hab. por kilómetro cuadrado. En lo que se refiere al porcentaje de crecimiento demográfico, en el periodo de 1990 a 2000, el municipio de San Luis de la Paz muestra una desaceleración similar a la que ocurre en los ámbitos regionales y al propio Estado de Guanajuato. Por otra parte, en el periodo de 2005 a 2010 hay una aceleración visible en todos los ámbitos, pero el comportamiento de San Luis de la Paz se diferencia de los ámbitos regional y estatal al mostrar en la escala municipal una mayor aceleración para dicho fenómeno.

San Luis de la Paz. Porcentaje de crecimiento poblacional, 1990-2010



Gráfica 2. Fuente: Propuesta de Plan Municipal de Desarrollo de San Luis de la Paz¹⁷, originalmente con. XI, XII y XIII Censos de Población y Vivienda 1990, 2000 y 2010; y I y II Conteos de Población y Vivienda 1995 y 2005, Consulta interactiva de datos.

¹⁷ "San Luis de la Paz. Propuesta de Plan Municipal de Desarrollo", IPLANEG, http://seieg.iplaneg.net/pmd/doc/san_luis_paz/iii.documento/ [5 de marzo de 2014]

En San Luis de la Paz, la proporción de habitantes por género indica que por cada 100 mujeres había 89.8 hombres al 2010. La edad mediana de la población es de 20 años, y la población de adultos mayores es de 7.4%, siendo esta última menor que en el ámbito regional (9.6%) y que en el estatal (8.7%) (INEGI, 2011a). La mayor proporción de población joven es un fenómeno que se replica en la comunidad Misión de Chichimecas, lo que se refleja por una parte en el liderazgo político de personas jóvenes, y por otra parte, en la pérdida de la tradición y la historia oral.

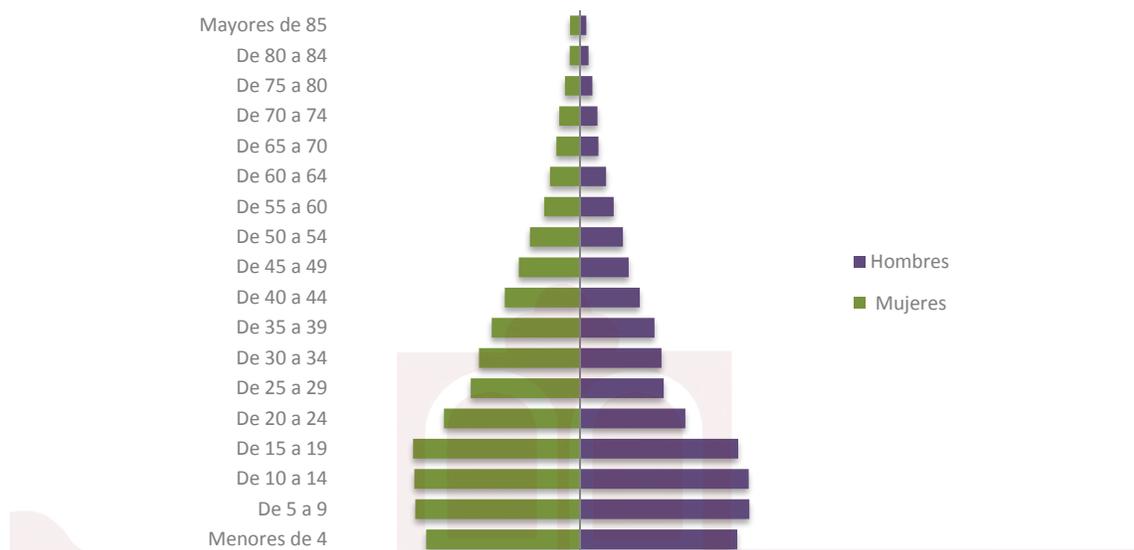
El total de la población hablante de lengua indígena en el municipio ascendía a 2163 personas según el censo de INEGI de 2010 (INEGI, 2011a), destacándose el hecho de que la mayor parte de ellas se localizan en la comunidad indígena Misión de Chichimecas. En términos territoriales, la comunidad indígena opera como un centro que aglutina a la población indígena del municipio, con localidades cercanas que mantienen presencia de hablantes de lengua indígena, pero en menor proporción.

Los grupos etarios forman una pirámide de base ancha, debido a la mayoría representada por población infantil y adolescente, y una reducción a medida que se avanza en edad. Este dato se encuentra relacionado con la gran proporción de migrantes que abandonan sus localidades a partir de los 20 años de edad.

La Población Económicamente Activa en el ámbito municipal es de 48.4%, de los cuales 71.7% son hombres y 28.7% son mujeres. En términos de ocupación, el mismo censo muestra que el 91.9% de la PEA se encontraba ocupada y el 8.1% no ocupada¹⁸.

¹⁸En el criterio del INEGI para contabilizar la PEA y la PEI se considera el total de personas mayores de 12 años.

San Luis de la Paz. Composición por grupos de edad del municipio

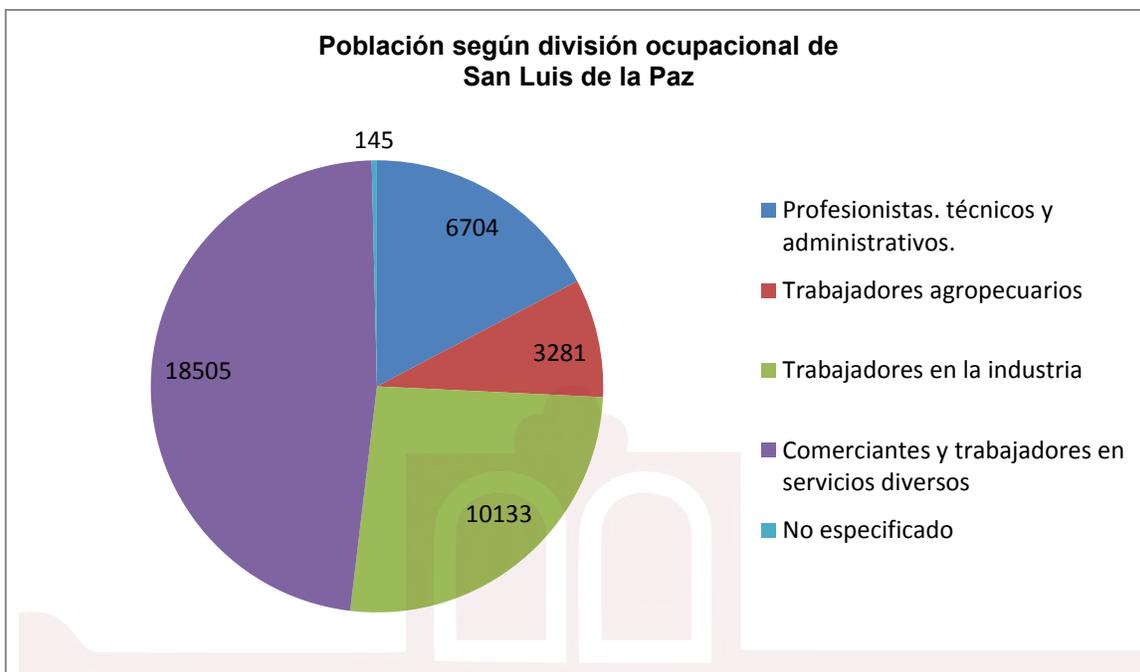


Gráfica 3. Fuente: INEGI. (2011a). *XIII Censo de Población y Vivienda 2010*.

Tabla 1. Características económicas de la población del municipio de San Luis de la Paz

Población de 12 años y más	Total	Hombres	Mujeres
Económicamente activa	48.4%	71.7%	28.7%
Ocupada	91.9%	89.8%	96.4%
No ocupada	8.1%	10.2%	3.6%

Fuente: INEGI (2011b), con información original del XIII Censo General de Población y Vivienda 2010.



Gráfica 4. Fuente: INEGI (2011a).

Los datos referentes a la población según división ocupacional indican un total de 18,505 comerciantes y trabajadores en servicios diversos; 10,133 trabajadores de la industria; 3,281 trabajadores agropecuarios; 8,704 profesionales, técnicos y administrativos; y 145 no especificado. La población ocupada según el sector de actividad indica 12,315 en servicios, 7,483 en el comercio, 11,711 en el sector secundario, 7,720 en el primario y 79 no especificado (INEGI, 2011a).

Tabla 2. Población total y por sexo en Misión de Chichimecas de 1921 a 2010

Evento Censal	Fuente	Total de Habitantes	Hombres	Mujeres
1921	Censo	408	206	202
1930	Censo	475	228	247
1940	Censo	535	257	278
1950	Censo	585	303	282
1960	Censo	750	387	363
1970	Censo	918	-	-
1980	Censo	1476	749	727
1990	Censo	2400	1194	1206
1995	Conteo	3002	1482	1520
2000	Censo	3738	1882	1856
2005	Conteo	4262	2123	2139
2010	Censo	6716	3330	3386

Fuente: INEGI (2011a)

En el contexto específico de Misión de Chichimecas, es posible observar un crecimiento continuo de la población que se acelera en las últimas décadas. El total de población fue de 6716 en el censo del INEGI 2010, de los cuales, 3330 eran hombres y 3386 mujeres (INEGI, 2011a).

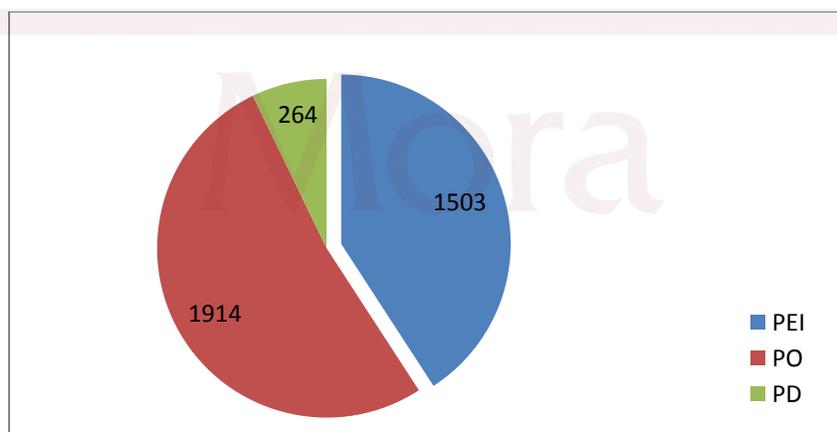
La misma fuente reporta la PEA de 2178, de la cual 1914 personas se encontraban en condición de población ocupada y 264 como desocupada. La PEI, por su parte era de 1503. El porcentaje total de la PEA (PO + PD) en Misión de Chichimecas es notablemente superior respecto de lo que ocurre con el municipio, lo que contrasta con el estigma histórico de “improductivo” –y aún vigente– atribuido a la población chichimeca jonaz.

Tabla 3. Características económicas de la población de la localidad Misión de Chichimecas

Población de 12 años y más	Total	Hombres	Mujeres
Económicamente activa	59%	70%	30%
Ocupada	87.9%	84.6%	95.8
No ocupada	12.1%	15.4%	4.2%

Fuente: INEGI (2011a)

Características económicas de la población en edad de trabajar en Misión de Chichimecas



Gráfica 5. Fuente: INEGI (2011a)

En el mismo censo, el número de hablantes de lengua indígena en Misión eran 2011 (29.94%). Sin embargo, al mismo tiempo, la población en hogares indígenas era de 3488 (51.93%), lo que denota que, aún si se toma en cuenta solamente el criterio lingüístico como parte de esta cultura, más de la mitad de la población de la comunidad se encuentra cercana a la dinámica de la cultura chichimeca. La gran mayoría de la población de Misión, 6416 (95.53%), tiene como religión la católica. El total de viviendas en el censo referido era de 1364, y el promedio de habitantes por viviendas particulares era de 5.81, muy elevado si se considera que la mayor parte de ellas son de una a dos piezas.

La población no derechohabiente a instituciones de seguridad social era de 2298, en contraste con 4396 que sí contaba con estos servicios. De la población derechohabiente, la gran mayoría, 4140, estaba inscrita en el Sistema de Protección en Salud de la Secretaría de Salud (Seguro Popular); 219 en el IMSS; 56 en el ISSSTE; y 2 en alguna institución de seguridad social del Estado de Guanajuato (INEGI, 2011a). Estas últimas cifras se vinculan con el hecho de que la mayor parte de la población de la comunidad tiene como actividad principal de subsistencia el trabajo jornalero agrícola, lo que sólo les permite acceder a los servicios de seguridad social a través de la Secretaría de Salud.

En ambos lados de la carretera Victoria-Xichú (que atraviesa la comunidad) existe servicio de agua potable mediante tomas intradomiciliarias. Sin embargo, el suministro es irregular, por lo que es común la práctica de almacenar grandes cantidades del líquido en recipientes (botes, tambos, etc.) (Trabajo de campo, 2014). Según el censo, 580 de las viviendas contaban con drenaje y 650 con excusado en 2010 (INEGI, 2011a). La energía eléctrica cubre la totalidad de la llamada Misión de Arriba, y buena parte de la Misión de Abajo. La comunidad cuenta con un preescolar, dos escuelas primarias, una telesecundaria y una escuela del Sistema Avanzado de Bachillerato y Educación (SABES), espacios a donde acuden estudiantes chichimecas y mestizos de la comunidad y de localidades vecinas.

Aunque existe una clínica de la Secretaría de Salud que se encuentra en la parte central de la comunidad, ésta no se da abasto, por lo que generalmente los ézar acuden a las clínicas de la SS de la cabecera municipal para ser atendidos, donde también existe una unidad de atención de la Cruz Roja. Al mismo tiempo, en la comunidad indígena hay por lo menos cuatro personas dedicadas a la medicina tradicional, y en los domicilios de dos de ellas hay temazcales que operan con regularidad. Los médicos tradicionales combinan el uso de plantas y animales como remedios, al mismo tiempo que se ofrece ayuda espiritual a través de rezos, limpias y conjuros: La partería es una práctica vigente, aunque no se pudo determinar el número de personas que la practican actualmente (Trabajo de campo, 2015)

3.3 Espacio y territorio significado desde el Estado. Sitios turísticos y reconocimiento de la comunidad indígena Misión de Chichimecas

La oferta turística del municipio de San Luis de la Paz gira en torno a sitios e inmuebles con valor histórico, que de la mano con las festividades cívicas y religiosas constituyen puntos de atracción de visitantes nacionales y extranjeros. La Propuesta de Plan Municipal de Desarrollo de San Luis de la Paz muestra como atractivos turísticos del municipio los siguientes:

- a) Mineral de Pozos;
- b) Los hornos jesuitas en Santa Brígida (Siglo XVI);
- c) La Capilla de la Purísima Concepción;
- d) La Hacienda de Santa Ana y Lobos;
- e) La Hacienda y convento de San Isidro;
- f) La Capilla del Señor de las Agonías en Misión de Chichimecas;
- g) La Hacienda, corrales y troje de Jofre;

h) La Hacienda del Boso¹⁹

De los sitios mencionados, sólo uno, la llamada Capilla del Señor de las Agonías, pertenecería a la comunidad chichimeca, cuya ubicación es incierta. Sin embargo, Mineral de Pozos y la localidad de Santa Brígida –no solamente sus hornos jesuitas- son sitios que permanecen en la memoria colectiva como referentes territoriales e históricos para los propios chichimecas. Por otra parte, la Capilla de la Purísima Concepción mencionada en la lista corresponde con un recinto de origen colonial en la cabecera municipal, que no debe confundirse con el comunitario de Misión. Mención aparte merece Mineral de Pozos, localidad que ha sido incluida dentro del Programa *Pueblos Mágicos* de la Secretaría de Turismo por conservar construcciones –muchas de ellas en ruinas- principalmente del siglo XIX y principios del XX. Los sitios históricos correspondientes al *Proyecto de Catálogo de Monumentos Históricos Inmuebles de San Luis de la Paz*, elaborado por la Universidad Iberoamericana León son un total de 25 edificios, de los cuales 23 son o contienen construcciones del periodo referido (Lozano, et al., 1997).

En el ámbito municipal y estatal, el área de ocupación chichimeca jonaz no había sido reconocida como comunidad indígena sino hasta el año 2002, por decreto publicado en el Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guanajuato (2012). Sin embargo, de todas las comunidades indígenas reconocidas en Guanajuato, es la de Misión de Chichimecas la que presenta una articulación socioterritorial claramente desarrollada y una dinámica sociocultural arraigada como producto de su historia. La singularidad de esta comunidad ha llevado a construir un imaginario en el que ésta se presenta como el único reducto de población chichimeca en el ámbito estatal e incluso también en el nacional, lo cual debe matizarse. En realidad, se trata del único grupo indígena que actualmente se auto reconoce con el vocablo “chichimeca”, pues al mismo tiempo existe el grupo pame en diferentes comunidades de Querétaro y San Luis Potosí.

¹⁹ “San Luis de la Paz. Propuesta de Plan Municipal de Desarrollo”, IPLANEG, http://seieg.iplaneg.net/pmd/doc/san_luis_paz/iii.documento/ [5 de marzo de 2014]

En términos de cultura, es importante recalcar que la cercanía con la comunidad indígena y con la cabecera municipal han permitido construir un área de influencia de la propia cultura chichimeca, basada principalmente en la participación de indígenas y mestizos provenientes de diferentes localidades en las fiestas de la Virgen de Guadalupe y de San Luis Rey.

3.4 La oralidad como fuente alternativa para la regionalización a partir de la cultura

Ya que se ha asentado que la oralidad tiene un papel relevante en la cultura y la identidad de los pueblos indígenas, para efectos de la presente investigación se ha hecho necesario un planteamiento de la relación que tienen la identidad manifestada en los testimonios con el tipo de valorización que se tiene de los espacios para el grupo étnico chichimeca. En este sentido, se presenta la siguiente propuesta para desentrañar tal relación, a través de la operación de una metodología específica que ha partido de un análisis reflexivo sobre la investigación de lo social y la investigación cualitativa.

Reconociendo la importancia de la interpretación de los significados en las sociedades y de su necesidad de examinarlos para un momento histórico específico, es posible hacer un planteamiento crítico que recupere parte de los discursos empleados por los sujetos sociales que se estudiaron para la presente tesis, es decir, los chichimecas, para hablar de sus espacios de significación y su relación con la relación entre territorio e identidad étnica. La manera en que se conectan estos dos aspectos ha sido definida aquí mediante la categoría de territorialización. Pero, al mismo tiempo, resulta innegable que existen también formas de desterritorialización que subyacen al fenómeno de la cultura y su relación con el territorio, tanto en lo general como para el caso específico del grupo étnico que aquí se estudia.

En este sentido, se ha propuesto partir del encuentro directo con los entrevistados, a través del trabajo de campo, para establecer una clasificación de espacios valorados socialmente por los sujetos, teniendo como técnicas de

investigación cualitativa iniciales el registro y el análisis de la oralidad. Por el tipo de cuestionario manejado en esta parte, de carácter exploratorio y dirigido a los procesos de identidad con el territorio, afloran más los ejemplos de territorialización que los de desterritorialización, pero siempre en virtud de los propios testimonios de los entrevistados. La pregunta central y clave en este sentido ha sido muy abierta: ¿qué espacios son importantes para los ézar y su cultura?

Este planteamiento constituye una ruptura con el modelo de investigación tradicional de las ciencias sociales, que regularmente define variables *a priori* desde la perspectiva del propio investigador. Así pues, en este caso, se operó en sentido inverso, indagando en términos generales cuáles son los aspectos que definen la identidad chichimeca en el tiempo contemporáneo, y posteriormente los espacios que se consideran relevantes para la identidad chichimeca a partir de sus propios testimonios (en este sentido, creando fuentes en colaboración con los sujetos de estudio), es decir, recuperando la perspectiva *emic* para después elaborar, sistematizar y problematizar las categorías propuestas y su interrelación.

Se siguió la metodología de preselección de informantes clave, que son reconocidos en la propia comunidad como conocedores de la historia y de la cultura de la misma, quienes generalmente sirven de apoyo a investigaciones sociales, tanto por compartir la vida comunitaria y la dinámica del grupo étnico, como por tener conocimientos específicos adquiridos personalmente acerca de su cultura a través de otros medios (bibliografía, hemerografía, participación en eventos culturales, etc.). Cabe aclarar que la metodología aquí empleada no tiene su base en la búsqueda de una muestra representativa ni en cuestionarios rígidos, sino fundamentalmente abiertos, lo que diferencia a este estudio –de oralidad- de aquellos basados en encuestas o entrevistas sociológicas (Collado, 2006:15)

Tres de las entrevistas se realizaron dentro de la propia comunidad Misión de Chichimecas, con Loreto García, Consuelo García y Venustiano García, quienes habitan allí; y una más, en las instalaciones del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Distrito Federal), con Manuel Martínez, un traductor originario de la

misma comunidad, que actualmente labora para tal instituto y radica en el D.F. Cabe destacar que Venustiano, Consuelo y Manuel son hablantes de lengua chichimeca (bilingües), y Loreto habla español solamente. Dado que en esta parte no se definieron *a priori* las escalas territoriales a estudiar, la problematización sobre este aspecto fue construida también a partir de esta etapa de trabajo de campo, y aún después de aquella.

Para desahogar posibles sesgos de la información recabada a partir de las entrevistas de esta etapa, se consideró el total de las entrevistas realizadas para la presente investigación para ahondar en esta tipología. El número total de entrevistas realizadas durante el trabajo de campo asciende a 18, como se refiere en la introducción a esta tesis.

Para contextualizar los contenidos de los testimonios presentados en esta parte, se consideró pertinente mostrar algunas referencias generales de los entrevistados, las que a continuación se exponen. En todos los casos considerados en esta parte, los entrevistados participan o en algún momento participaron de forma activa en los diferentes tipos de ámbitos espaciales aquí definidos.

Loreto García es un médico tradicional, posee tierras ejidales, pero la mayor parte del tiempo lo dedica a sus labores médicas, que desempeña generalmente dentro de su domicilio, ubicado en la parte denominada *Misión de Abajo*. Además, Loreto es Mayordomo de la Fiesta de San Luisito y encargado de organizar el encuentro ritual con la comunidad de San Ignacio en el marco de la referida fiesta; además, es el capitán del grupo denominado Danza Indígena Chichimeca Jonaz, mismo que se reúne generalmente en el domicilio de Loreto para llevar a cabo sus ensayos. Cabe resaltar que la capilla de San Luisito se encuentra también en la parte de la llamada *Misión de Abajo*, por lo que se aprecia que tanto las actividades de Loreto, como el conjunto de actividades rituales relacionadas con San Luisito para los chichimecas, se concentran en dicha zona.

Por su parte, Venustiano es trabajador de la construcción, maestro de albañil, específicamente. Si bien directamente no posee terrenos comunales ni ejidales, su familia sí cuenta con algunas hectáreas de ambos tipos. De hecho, él mismo se asume como ejidatario por el hecho de que de manera recurrente colabora con su familia en el ejido. A su vez, Venustiano forma parte del grupo Danza Indígena Chichimeca Jonaz (siendo uno de los miembros de mayor antigüedad) y su domicilio se ubica cerca del límite de la denominada *Misión de Abajo*, a unos cuantos metros de la carretera San Luis de la Paz-Victoria. Venustiano afirma que la construcción de la carretera dividió no sólo la comunidad, sino también de manera específica las tierras de su familia, que así resultaron quedar en ambas partes de la nueva delimitación.

Consuelo García es profesora de educación preescolar en la *Misión de Arriba*. Su hogar se encuentra en el denominado Cerrito del Tepeyac. Y esto último no es casualidad, puesto que ella y su familia son los encargados de la Fiesta de la Virgen de Guadalupe, cuya capilla se encuentra contigua a su domicilio. Su familia posee tanto tierras ejidales como comunales. Consuelo es hija de José García, reconocido en la comunidad y en la cabecera municipal como el iniciador de la danza en todo el municipio. Si bien ella no detenta actualmente un cargo específico dentro de la festividad de la Virgen de Guadalupe, fue danzante desde su infancia (fue la primer mujer danzante de la comunidad) y ha participado desde entonces en la organización de las fiestas; además, su esposo, Luz Ramírez, es Esclavo de la Virgen, y se encarga de dirigir a los elaboradores de la ofrenda conocida como chimal (chimaleros)²⁰, elemento ritual propio de los grupos indígenas del semidesierto queretano y noreste guanajuatense. El grupo de danza del cual fue fundador José García es conocido como *el de los verdes* (por el color que uno de los bandos usa en su atuendo) y concentra la mayor parte de sus actividades en la capilla de la Virgen de Guadalupe.

²⁰El chimal consiste en una estructura formada por dos soportes de madera de 4-5 metros de largo, en los cuales se sujetan carrizos, en los que a su vez se tejen hojas de la planta sotol, formando diversas figuras asociadas al ritual (como flores, cruces, entre otras) (Trabajo de campo, 2014-2015).

Manuel Martínez es el único de los entrevistados que no habita actualmente en la comunidad indígena y que ha pasado un periodo largo sin habitar allí, pues de 2005 al presente, trabaja para el INALI en el Distrito Federal, como traductor de español a chichimeca. Al momento de la entrevista, Manuel tenía estudios inconclusos de licenciatura en lingüística por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Los conocimientos académicos de Manuel, de la mano con su condición de hablante de chichimeco por haber nacido y crecido dentro de la comunidad chichimeca, de manera específica, en la parte conocida como *Misión de Arriba*, le han permitido tener una perspectiva particular respecto de su propia cultura. En lugar de perder el vínculo con la comunidad indígena, Manuel parece atravesar un proceso de reterritorialización, en el sentido de que la movilidad y la experiencia académica le han permitido resignificar su cultura, adquiriendo un nuevo sentido de pertenencia al territorio, pero desde una perspectiva que combina el discurso étnico-local con el académico-institucional.

Los resultados del primer acercamiento con los entrevistados *clave* apuntan a una valorización prioritaria de los espacios religiosos, vinculados directamente con el catolicismo popular dominante. Así, al cuestionar al entrevistado Loreto García sobre los espacios importantes para el grupo chichimeca, su respuesta inmediata fue:

Pues en cuestiones religiosas, en cuestión de que cuando se nos vienen nuestras fiestas, esos lugares, como la capilla, aquí de *Misión de Abajo*, que es la [de la] Purísima Concepción, que es donde formamos ese tipo de comité de Esclavos, se puede decir, Esclavitud, se puede decir. Es un lugar que yo tengo para mí [importante], pues, en reunirnos, la gente que nos dedicamos a apoyar en ese tipo de fiesta, tanto como para la Virgen de Guadalupe (sic). Son lugares donde tienen su mesa directiva [...] tanto como el lugar en el que se hace el chimal del 24 [de agosto], de la fiesta, de los encuentros...²¹

²¹ Entrevista con Loreto García, médico tradicional y Mayordomo de la fiesta de San Luisito, realizada en su domicilio en Misión de Chichimecas, el 21 de abril de 2014. Cabe destacar que la fiesta de San Luisito se realiza tanto en la comunidad indígena como en la cabecera municipal de San Luis de la Paz. El término “Esclavo (a)” hace referencia a un cargo superior en la organización de la Fiesta de la Virgen de Guadalupe (cuya realización anual es del 8 al 12 de diciembre), que

En el argumento de Consuelo, también la respuesta inmediata alude a espacios que tiene que ver con el ciclo ritual religioso, en este caso haciendo énfasis en el de la Virgen de Guadalupe, pues, como se mencionó, en éste, tanto ella como su familia, tienen un papel protagónico:

El panteón, aquí en la comunidad, o los lugares donde interactuamos en las festividades de todo. Que no son precisamente templos, pero, por ejemplo, las ermitas, pues ya últimamente ya se tumbaron los calvarios, ya no están. Y en el municipio, pues sería nada más también donde vamos a participar en las festividades²².

El caso de Venustiano es en esencia muy similar, pues aún sin tener un papel protagónico en la organización de las festividades –aunque sí en la práctica de la danza-, alude en primer lugar a los espacios del ciclo ritual religioso como los más importantes para definir la cultura chichimeca, haciendo referencia específica a los templos de la Santa Cruz, al de la Virgen de Guadalupe y al de San Luisito. Una diferencia respecto de los casos de Loreto y Consuelo consiste en que Venustiano se cuestiona sobre el origen de estos lugares como centros para la devoción católica, o si en éstos anteriormente se realizaban otro tipo de cultos.

Son, digamos los lugares para nosotros, queramos o no, son como sagrados para nosotros, ¿no?, aunque haya una imagen. En aquel tiempo, a lo mejor no era imagen, no sabemos qué era lo que adoraban, o por qué ahí nos reuníamos todos, ¿no? No más que cuando ya después, cuando llegan los... digamos, esas personas que nos meten la religión, pues ya como que van armando las capillas y esos lugares, ¿no? porque eso, como que he escuchado en otras personas²³.

Por su parte, Manuel Martínez, quien ya no habita en la comunidad, también hace alusión inmediata a los espacios religiosos:

Mira, yo creo que habría que especificar a detalle sobre qué lugares quisieras tú que yo te comentara. Yo te puedo decir, bueno, a lo mejor, la capilla, ¿no?, que es un punto de

tiene funciones de tipo administrativo y logístico, antes, durante y después de la fiesta. Su equivalente para otras fiestas es el de “Mayordomo”.

²² Entrevista con Consuelo García Barrientos, realizada el 22 de abril de 2014, en Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato. La entrevistada es ejidataria, Esclava de la Virgen de Guadalupe y miembro del Comité de la Capilla de la Virgen de la Concepción.

²³ Entrevista con Venustiano García, realizada el 22 de abril de 2014 en su domicilio, en Misión de Chichimecas, ,

encuentro de la comunidad, porque ahí conviven, ahí van a misa. Podríamos decir. Para mí, ése sería un lugar importante...²⁴

Haciendo un análisis general de los testimonios, en segundo lugar de importancia se refirieron espacios que tienen que ver con cuestiones laborales, particularmente con aquellos que tienen relación con el ejido, los mismos que a su vez guardan relación directa con las formas de organización social del grupo étnico.

El ejido, los lugares donde están los pozos, los cerros con los que cuenta [la parte que simbólicamente les pertenece] [...] Ya dentro del ejido, está dividido por grupos, por pozos, o que le nombran las “norias”²⁵.

No obstante, como se asienta en los testimonios, este tipo de lugares no dejan de tener relación con los espacios del ritual religioso. “Ahí donde está la Capilla de la Purísima Concepción, ahí le nombran la Casa del Pueblo o La Cancha, y ahí ha sido desde que yo me acuerdo”²⁶. En términos de organización del espacio comunitario, la parte que funciona como centro de la comunidad se encuentra ordenada en gran medida en torno a la Capilla de la Virgen de la Concepción, pues es el grupo directivo de ésta el encargado de autorizar el uso de los diferentes espacios que ocupa el terreno, aunque éste sea del orden comunitario. El terreno funciona en la cotidianidad como un centro de convivencia para los miembros de la comunidad, pues aglutina espacios de diversa índole que tienen el común denominador de funcionar como centros de reunión para eventos religiosos, de atención a programas sociales, de entretenimiento, fiestas civiles y religiosas.

Como se menciona en el testimonio completo de Consuelo, el espacio central de la comunidad no consta solamente de la capilla mencionada, sino que incluye la llamada Casa del Pueblo, lugar de reunión de los ejidatarios²⁷, y una cancha

²⁴ Entrevista con Manuel Martínez López, realizada el 7 de febrero de 2014, en las instalaciones del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), México, D.F.

²⁵ Entrevista citada con Consuelo García Barrientos.

²⁶ Entrevista citada con Consuelo García Barrientos.

²⁷ Según el testimonio de Hermenegildo García, el edificio actualmente es conocido como Casa Ejidal. Entrevista con Hermenegildo García Ramírez, realizada el 3 de abril de 2015 en su domicilio

(de basquetbol). Además de esos espacios, también se incluye en este grupo un edificio de usos múltiples, que ha albergado en diferentes momentos a médicos tradicionales, a mujeres beneficiarias del Programa Oportunidades; a un grupo de Alcohólicos Anónimos, entre otros; un Centro de Salud y una Escuela Primaria. En términos de organización del espacio del grupo étnico, los espacios ejidales se ubican en un territorio que marca un continuum con la propia comunidad, y gran parte de los llamados espacios naturales, es decir, aquellos donde generalmente no hay presencia humana constante y/o se encuentran fuera de la comunidad, más alejados aún.

Indagando más a fondo con los entrevistados, se ha podido observar que hay redes de poder que vinculan a los Mayordomos y Esclavos de las fiestas de la comunidad con los ejidatarios, quienes a su vez pueden o no tener relación estrecha con la conservación de espacios naturales, como los cerros y ojos de agua, en virtud de que tales espacios son cercanos al ejido o son parte de éste. Por sus características particulares, estos últimos tipos de espacios pueden tomarse como una tercera categoría, en virtud de que no corresponden directamente con espacios laborales, como tampoco con los rituales religiosos.

3.5 Hacia un modelo interpretativo de la territorialidad chichimeca

El análisis de los testimonios presentados en el apartado anterior permiten vislumbrar con claridad tres tipos de espacios considerados como los más representativos para la comunidad chichimeca, los cuales a su vez parecen presentar una estructura jerarquizada en términos de valorización de los mismos, en el siguiente orden: 1) los rituales-religiosos, que conforman un imaginario social comunitario con vínculos extra comunitarios (con independencia del ejido) 2) los laborales, relacionados directamente con las organizaciones ejidales, y 3) los naturales, que al igual que los espacios rituales-religiosos, traspasan el ámbito

en el ejido Misión de Chichimecas. Es ejidatario, Secretario del Consejo de Vigilancia y Secretario del nuevo proyecto de asentamiento humano en el ejido.

comunitario y en ocasiones coinciden con parte del ejido, pero en ambos casos van más allá de las delimitaciones políticas.

En el primer caso, los espacios rituales religiosos se encuentran vinculados de manera directa al entorno comunitario y al municipal, anclados por el ciclo ritual religioso, mientras que los espacios naturales en muchos casos pueden ser correspondientes con el complejo comunidad-ejido (más con el área ejidal), aunque en sentido estricto sean de distinta índole. Por ejemplo, resulta representativo el hecho de que el Cerro del Águila no forma parte del territorio ejidal ni del comunitario, aunque es uno de los cerros más representativos de la identidad con el territorio chichimeca. Sin embargo, el río Las Adjuntas que parte de dicho cerro, atraviesa gran parte del área ejidal de Misión, y es en diferentes zonas referente territorial y para la tradición oral de los chichimecas.

Ahora bien, por las características que presentan tales espacios en términos de identidad, destaca el hecho de que los espacios rituales-religiosos y los naturales constituyen en conjunto aquellos en los que predomina un sentido de pertenencia ligado a las creencias en antepasados histórico-míticos y en seres sobrenaturales. Y, por su parte, los espacios del ejido (“un mundo aparte”, en palabras del entrevistado Enrique Ramírez), si bien no escapan al complejo de creencias históricas-míticas, en ellos prevalece un sentido relacionado directamente con la historia reciente, particularmente en virtud de los proyectos productivos que se han desarrollado allí.

En realidad, se puede hablar de un complejo centro comunidad-ejido que configura la territorialidad chichimeca. Este centro es el que aglutina la dinámica cotidiana y ritual del grupo étnico. Los tres tipos de espacio coinciden en este ámbito territorial, aunque en diferente medida. Los espacios religiosos comunitarios y los extracomunitarios (que se ubican en la escala municipal) se unen a través del ciclo ritual-religioso y constituyen en conjunto el principal referente de identidad socioterritorial chichimeca. Los espacios laborales ejidales permanecen relativamente distantes a la dinámica de los espacios rituales-religiosos, tanto por su ubicación como por su funcionamiento. No obstante, la

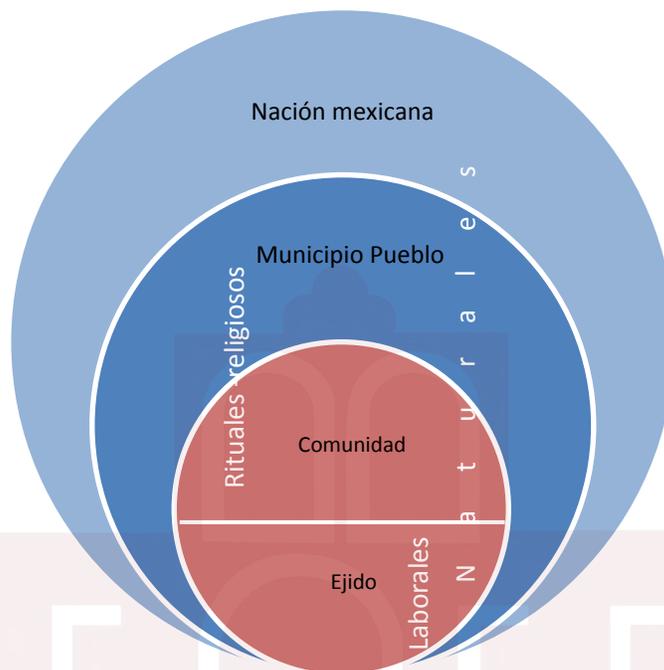
importancia de estos como referentes de identidad resulta de gran relevancia en términos simbólicos e históricos, pues marcan a su vez un puente que vincula a los ézar actuales con el amplio imaginario sobre el territorio y la nación mexicana.

Los espacios naturales se encuentran como elementos traslapados y adyacentes a la dinámica general del grupo étnico y su territorio imaginado, ocupando todos sus ámbitos. Sin embargo, al mismo tiempo, estos espacios son los que mayores ambigüedades presentan como referentes específicos de identidad, pues su percepción de los mismos por parte de los entrevistados es mucho más diversa. Destaca en este sentido que, como referentes naturales, constituyen la única categoría que traspasa los límites municipales, aunque en lo general, se concentran en la comunidad-ejido y en el propio municipio de San Luis de la Paz.

Así pues, desde una perspectiva general se puede vislumbrar cómo todos los tipos de espacios referidos no se encuentran desligados unos de otros, sino que forman parte de un complejo territorial que es la unidad representada por la comunidad-ejido indígena, con un imaginario que trasciende las fronteras de aquella unidad territorial hacia diferentes partes del municipio y más allá del mismo.

Por ende, hay diversos espacios simbólicos que no forman parte de la comunidad indígena, pero son hoy en día referentes de identidad territorial para los chichimecas de *Misión*, y esto se explica por una parte porque esta configuración territorial es el resultado de un proceso histórico y cultural de larga duración, y por otra parte, porque el contexto actual ha permitido la valorización del territorio y sus referentes simbólicos como espacios de identidad. Bajo estas premisas, se presenta en los siguientes dos capítulos una descripción general de cada uno de los tipos de espacios más representativos con base en la metodología y el modelo general propuestos en este capítulo

Figura 1. Aproximación a la concepción de los espacios de identidad chichimeca jonaz y de su incidencia simbólica en las escalas territoriales



Fuente: Elaboración propia.

Por otra parte, en aras de contextualizar al grupo étnico en términos de cultura y territorio, en el mapa 8 se muestra la propuesta de regionalización otomí-chichimeca de Utrilla (2003, 2006) y se complementa con la información con el trabajo de campo del autor del presente texto, en un primer periodo de 2007-2010 (Plata, 2013), y en otro más reciente, de 2013-2014. Esta región queda definida como “la zona árida que cubre la porción central del estado de Querétaro, en la vertiente occidental de la llamada Sierra Gorda” (Utrilla, 2006), y comprende los municipios queretanos de Tolimán, Cadereyta, Ezequiel Montes, Colón y Peñamiller (mapa 9). En este sentido, se incluyen la mayor parte de los municipios habitados por población de origen otomí en el semidesierto queretano, pero también los municipios guanajuatenses de Tierra Blanca, San Luis de la Paz y Victoria. Este último municipio resulta relevante, en tanto que constituye un espacio que no ha sido reconocido aún como parte de la región indígena en ninguna fuente, por lo que representa una propuesta del autor de este trabajo. Esta inclusión se explica por la existencia de sitios referentes de identidad para los

chichimecas actuales que incluyen gráfica rupestre, la presencia de población de origen jonaz y la existencia de grupos de danza chichimeca y de ofrenda chimal en el municipio.

En esta región, la otomí-chichimeca, diversos procesos históricos y expresiones culturales vinculan a la población de habla otomí con grupos de origen chichimeca. Como muestra de ello, Piña (2004) y Uzeta (2004a) señalan que en la actualidad los indígenas otomíes del municipio de Tolimán, Qro., realizan, como parte de su ritual a la Santa Cruz, una peregrinación hacia el Pinal del Zamorano, lugar considerado por aquellos como el habitado por sus abuelos chichimecas. Esta información ha sido corroborada por el autor del presente trabajo vía los testimonios de entrevistados en el municipio de Tolimán, en las localidades de Puerto Blanco y San Miguel. Como se ha demostrado en el segundo capítulo del presente trabajo, esta región fue ocupada efectivamente por grupos de jonaces en tiempos prehispánicos, aunque el ritual referido tiene sus orígenes probablemente en el siglo XVII. En este sentido, queda demostrado que las formas de territorialidad en términos de cultura e identidad tienen por lo menos dos características claras: 1) rebasan las fronteras político-administrativas; y 2) son producto de una construcción sociohistórica de los grupos que interactúan en ellas.

Partiendo así del planteamiento de una región otomí-chichimeca, el área ocupada por el grupo étnico chichimeca puede ser denominada no como una simple localidad chichimeca, ni como un conjunto de localidades, sino como una verdadera sub-región chichimeca, o bien, una región jonaz para el tiempo contemporáneo, en la que se conservan prácticas culturales, historia y tradición oral particulares. En términos de organización y de constitución histórica del territorio simbólico, no resulta una casualidad el hecho de que la distribución de los espacios comunitarios y su centralización viene dada por un espacio religioso, que es la Capilla de la Virgen de la Concepción, lo que da la pauta para referirse a los espacios del ciclo ritual religioso a continuación, en concordancia con la

valorización de los espacios por los entrevistados, como quedó asentado en este capítulo.



Instituto

Mora



Instituto

Mora



Instituto

Mora

Capítulo 4

Oralidad y regionalización: Rituales-religiosos y simbolismo de los espacios naturales

A través de la oralidad, se puede acceder a diferentes creencias que tienen los sujetos como parte de una colectividad. En el tema de la identidad úza, es posible advertir un sentido de pertenencia al territorio de este grupo que de alguna manera vincula al chichimeca jonaz actual con un pasado que en términos de su propia memoria y de la construcción social del espacio se extiende de la cabecera municipal hasta las diversas áreas de la propia comunidad indígena, a través del ciclo ritual-religioso. Al mismo tiempo, se identifica una forma particular de concebir el entorno natural, a la vez que se incluyen referentes históricos-míticos propios, que si bien en términos generales se circunscriben en gran medida a la propia comunidad-ejido y a los límites del municipio de San Luis de la Paz, extienden el imaginario del chichimeca sobre su propia historia a escalas mayores, con ideas abstractas sobre el nomadismo, el culto a la naturaleza, los seres sobrenaturales, etc.

En la región otomí-chichimeca, los espacios sagrados corresponden con cerros, manantiales, arroyos, templos, capillas y mojoneras. Estos lugares marcan aspectos como la aparición de un santo o deidad, recorridos de peregrinación, los límites de un pueblo o espacios de reunión (Mendoza, et al., 2006:38). Como se esbozó en el capítulo anterior y se desarrolla en el presente, estos tipos de referentes territoriales coinciden efectivamente en gran medida con los que posee la comunidad Misión de Chichimecas, lo que constituye un argumento a favor de su inclusión dentro de la región otomí-chichimeca, y permite proponer al asentamiento úza como parte de una subregión jonaz.

Conviene destacar aquí que en la búsqueda de fuentes que dieran cuenta de espacios religiosos en específico, se encontró que en la mayor parte de los casos no se cuenta con un registro oficial, a veces ni siquiera por parte de las familias

encargadas de los recintos, y generalmente tampoco existen registros audiovisuales, lo que deja a la oralidad como fuente alternativa para la reconstrucción histórica y antropológica de estos lugares y su dinámica social.

Para la construcción de este capítulo resultaron fundamentales los testimonios de Consuelo García y de Loreto García, especialmente para la parte de los espacios religiosos. Para el tema de los espacios naturales, resaltan las entrevistas realizadas a Manuel Martínez y Venustiano García, por su conocimiento sobre el entorno y su dominio de la lengua úza. Al mismo tiempo, destacan las entrevistas particulares a otros informantes en virtud de su relación directa con los espacios religiosos investigados. Para la parte relacionada con los espacios religiosos dentro de la cabecera municipal, se hizo uso mayor de fuentes secundarias (escritas), aunque algunas de estas últimas se basaron originalmente en testimonios orales. Sin duda, los testimonios de Trinidad García a manera de cuentos resultaron también primordiales para el tema de los *espacios otros* y las creencias en seres sobrenaturales.

Hacia el final del capítulo se incluye un análisis de la conformación de centros heterotópicos y la recuperación de aspectos simbólicos por los actores más allá del origen histórico de las narraciones, lo que se ve reflejado en el uso de una fuente del siglo XVI para la construcción del simbolismo de los espacios en el siglo XX y en la actualidad, en el contexto de una historia cultural de larga duración.

4.1 El complejo ritual-religioso

4.1.1 Los templos de San Luis de la Paz: la (re)apropiación de un territorio a través de la tradición

De los espacios dedicados al ciclo ritual religioso entre los chichimecas, sin duda destacan por su mayor relevancia los relacionados con los cultos de la Virgen de Guadalupe y de San Luisito. En la oralidad chichimeca, el Santuario de la Virgen de Guadalupe constituye un elemento espacial que delimita el territorio

chichimeca, al igual que la mojonera que se conserva hasta la actualidad en la calle Michelena de la cabecera municipal. En la tradición oral, se dice que anteriormente el asentamiento chichimeca llevaba por nombre Villa de Guadalupe (Trabajo de campo, 2014). El inicio de la construcción del templo actual corresponde al año de 1883 y la finalización de la misma fue en 1898 (Chávez y Mancilla, 2010:103), aunque desde los tiempos de la evangelización de los grupos chichimecas y el establecimiento de San Luis de la Paz existió una capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe, la cual aglutinaba a un grupo de esos indígenas.

Si bien las peregrinaciones a este sitio son realizadas por miembros de diversas localidades del municipio de San Luis de la Paz, son las llevadas a cabo por los chichimecas jonaces aquellas que reafirman el sentido de pertenencia étnica de este grupo social. Esto se explica porque los recorridos que se realizan durante varias fiestas, principalmente la de la Virgen de Guadalupe y la de San Luisito (San Luis Rey de Francia), tienen un punto de partida en las capillas de la comunidad indígena dedicadas al santo correspondiente. Es decir, cada templo dedicado a estos santos en la cabecera municipal tiene su contraparte complementaria en la comunidad Misión de Chichimecas. En el caso de San Luisito, destaca el hecho de que los ézar defienden la vigencia del culto a este santo por encima del culto a San Luis Rey (y, por ende, también de su templo), pues consideran que este último es propio de la gente “del pueblo”, es decir, de San Luis de la Paz.

Al mismo tiempo, las autoridades municipales, civiles y religiosas de San Luis de la Paz reconocen el papel protagónico de las danzas originarias de la Misión. Generalmente son grupos chichimecas los que encabezan los encuentros de danzas organizados en el marco de las fiestas guadalupanas anualmente (durante el mes de diciembre), y en la publicidad oficial se hace alusión al municipio como parte de una identidad indígena, particularmente la chichimeca, aspectos que pudieron observarse durante el trabajo de campo de esta investigación. Como muestra de ello, el lema utilizado durante la Feria de San Luis de la Paz 2014 fue

“Encuentro de Pueblos Indígenas”, en clara alusión al pueblo chichimeca que habita en la comunidad de la Misión, así como a los otros grupos indígenas reconocidos oficialmente desde 2012 en el municipio.

La información recabada en la tradición oral por Chávez y Mancilla refiere a los dueños de la panadería que se localiza en la calle Allende como los iniciadores de la tradición de peregrinar al Santuario de la Virgen de Guadalupe y que el primer evento de este tipo lo llevaron a cabo en 1947. En la fuente citada no se refiere el nombre del entrevistado, pero de forma implícita se alude a las personas que se hacen cargo de un negocio de pan ubicado en la cabecera municipal, en las cercanías con la central de autobuses (punto de partida tradicional de las peregrinaciones al santuario en el municipio actualmente).

Trabajamos en la panadería que esta (sic) aquí en Allende, en la Guadalupeana, esa panadería era de mi hermano, el (sic) se fue a Texas y me quede (sic) esa panadería yo. Como 25 muchachos, y como yo había trabajado en una panadería en México, y allá entrábamos en peregrinación a la Villita; les dije a los muchachos: (que les parece si hacemos una peregrinación chiquita) me dicen: pues esta (sic) bien eso, iniciamos con una velita de cincuenta centavos y ahí íbamos como locos, nadamas (sic) de la panadería al Santuario, esto lo hicimos el día 10.

Luego vino mi hermano y platicábamos lo de la peregrinación; después siguieron los Vargas, la panadería de los Vargas, a ellos les tocaba el 9 y a nosotros el 10, primero sólo eran estos 2 días, después se hizo novenario y con los años se llegó a los 12 días. En este tiempo no había comité Guadalupeño, la misma gente.

Después comenzamos a salir de la Nacional, y posteriormente de la Central hasta llegar al Santuario (...)

Antes la única peregrinación que había era la de Chimal, eso era todo lo que había aquí; yo veo mejor el tiempo de ahora, más alegre, más gente, más negocios; ahora todo eso está organizado por el comité Guadalupeño, pero el recuerdo de aquel tiempo es muy bonito (Chávez y Mancilla, 2010:103-104)²⁸

Si bien el testimonio presentado apunta hacia un origen mestizo de las peregrinaciones al Santuario, en términos simbólicos, el dominio de las danzas

²⁸ La fuente citada no especifica el nombre del autor del testimonio original.

como elementos de tradición ha sido una constante en estos rituales. El reconocimiento de las chichimecas como las danzas originarias de la región es un tema a discusión aún. Sin embargo, en el ámbito regional son las danzas chichimecas jonaces las que encabezan las peregrinaciones y también las que tienen el mayor protagonismo en las mismas. Por los testimonios orales obtenidos en la propia comunidad indígena *Misión*, se puede reconocer que el origen de las danzas chichimecas tiene que ver con los encuentros que se realizaban en San Miguel Allende desde mediados del siglo XX, como parte del complejo dancístico denominado “danzas de conquista”²⁹.



Foto 1. Grupo de Danza Indígena Chichimeca Jonaz, ocupando uno de los espacios reservados para las danzas principales en el Santuario. San Luis de la Paz, 12 de diciembre de 2014.

Sin negar el hecho referido, a partir de la oralidad ha sido posible identificar un origen fantástico de las danzas. Según testimonio de uno de los integrantes de la familia García, el primer capitán del grupo de danza de “los verdes” ha narrado

²⁹ Entrevista citada con Consuelo García.

que fue un duende el que le enseñó a danzar, a través de un sueño. Como se verá más adelante, la creencia en los duendes o chanes forma parte del complejo de creencias propio de la región sociocultural otomí-chichimeca. Las creencias en seres fantásticos encuentran relación directa con ideas sobre contextos naturales específicos, como en el caso de los afluentes de agua, las cuevas, entre otros. También llegan a tener relación con espacios religiosos y laborales, por lo que este complejo de creencias debe entenderse en sus múltiples interacciones y no como una simple suma de elementos catalogables.

El Santuario de la Virgen de Guadalupe es un edificio de cantera del siglo XIX. Su régimen de propiedad es federal. En términos de apropiación simbólica del espacio, el Santuario de la Virgen de Guadalupe representa el sitio en el que se piensa que se concentraba el grupo chichimeca desde su establecimiento hacia finales del siglo XVI, cuyo límite se dice que se encontraba en la actual calle Michelena. Por otra parte, los recorridos en peregrinación de los días 11 y 12 de diciembre en honor a la Virgen por parte de los chichimecas, representan la conexión con un pasado presente en el cual los elementos rituales y simbólicos dejan el mensaje de la vigencia de la cultura y la tradición chichimeca en la cabecera municipal. La peregrinación de los chichimecas del 11 de diciembre parte de la capilla de la Virgen de Guadalupe de Misión de Chichimecas, recorre varias calles de la ciudad y finalmente arriba al Santuario. La del 12, generalmente partía de la Central de Autobuses, pero el año 2014 cambió su punto de salida hacia la calle Aldama.

En relación a la organización religiosa del Santuario, la comunidad chichimeca ha sido protagonista en sus actividades, ya que, por un lado, el comité de la fiesta religiosa cuenta con un representante de la comunidad indígena, y, al mismo tiempo, es la propia comunidad la que marca la pauta de distribución del espacio para la festividad. El área de elaboración del chimal se encuentra justo frente a la escalera que conduce al atrio. En la entrada del mismo, se coloca un arco como ofrenda similar al chimal en los días previos a la celebración de la Virgen. En realidad, las actividades en torno al Santuario inician a partir del 8 de diciembre,

con la celebración de la Virgen de la Concepción. Continúan con la celebración a San Juan Diego, el día 9. Al ser un elemento central dentro del ritual en general, la colocación del gran chimal determina el dominio presencial de las danzas chichimecas que le acompañan desde el día 11, especialmente aquella denominada “de los verdes”, asociada a la capilla de la Virgen en la propia comunidad indígena.

Por otra parte, el Templo de San Luisito en el municipio representa otro de los espacios de relevancia central en el tema de la identidad chichimeca. En éste se celebra la imagen de San Luisito, que se diferencia de la de San Luis Rey de Francia precisamente en términos simbólicos e identitarios, pues a pesar de tratarse del mismo personaje, no es reconocido así por los chichimecas actuales. Ellos defienden la idea de que su templo y su santo patrón, es decir, San Luisito, son los más antiguos y aquellos a los que les deben su mayor devoción. Aunque no existe un rechazo hacia el culto de San Luis Rey en el Templo construido para éste, sí existe una preferencia casi exclusiva por visitar el Templo de San Luisito por parte de los chichimecas; y, de la misma manera, el Templo de San Luis Rey es preferido por la población mestiza, sin que se excluya del todo su asistencia ni su devoción al templo de San Luisito (Trabajo de campo, 2014).

La construcción del Templo de San Luisito data del siglo XX, y actualmente se trata de propiedad federal. El templo carece de un contrafuerte izquierdo, en cuyo lugar se localiza un domicilio particular (Lozano, 1997:76). La plaza que se encuentra frente al referido templo sirve como lugar de reunión para los diversos grupos de danzantes que efectúan encuentros rituales-religiosos durante la celebración de dicho santo patrón. Como en el caso del culto a la Virgen de Guadalupe, la participación de los jonaces en la fiesta de San Luisito es protagónica.

Por su parte, la parroquia de San Luis Rey, espacio ocasional de devoción de algunos integrantes de la comunidad chichimeca, data del siglo XIX, aunque cuenta con una inscripción en la entrada principal con la leyenda “1908”. A su vez, una placa a la entrada refiere la fecha de consagración del templo parroquial en

honor a San Luis Rey de Francia, como patrono de la ciudad, el 7 de diciembre de 1909. La placa se fecha en septiembre de 1911 (Lozano, et al, 1997:46). Al encontrarse frente al Jardín Principal de San Luis de la Paz, es un sitio con amplia visibilidad para quienes transitan por allí, principalmente la población mestiza de la cabecera municipal. También es un punto necesario de tránsito en las principales rutas de peregrinación de los chichimecas.



Foto 2. Parroquia de San Luis Rey, 25 de abril de 2014,

En una conversación no registrada con el párroco actual de este centro religioso, este se refería a la población chichimeca como “víctima del olvido”, destacando los problemas de marginación y pobreza que sufren. Al aludir el tema de la religión entre los chichimecas, de igual manera el líder religioso mostraba sentimientos de compasión hacia la población chichimeca, señalando sus cultos como “errados”. En especial, el sacerdote se refería a las capillas familiares que alberga la comunidad indígena y que no están adscritas a ninguna organización de la iglesia católica. Esta acotación permite ilustrar la forma en que se han

constituido identidades excluyentes en el ámbito religioso entre indígenas y mestizos, lo que se manifiesta también en los usos y apropiaciones del espacio.

Identidades excluyentes que se manifiestan en elementos como el protagonismo de los jonaces en las fiestas de la Virgen de Guadalupe y de San Luis Rey, así como en los conflictos derivados de ello. Por ejemplo, Consuelo García aludió en pláticas informales cómo se ha modificado la distribución del espacio en el Santuario de la Virgen de Guadalupe, y que esto en su opinión ha entorpecido el desarrollo del proceso ritual de los jonaces. También es notoria la presencia cada vez mayor de equipos de sonido y templetos implementados por los líderes mestizos que, al ocuparse al mismo tiempo que las danzas tradicionales, han obstaculizado el desempeño de estas últimas.

Por otro lado, el Templo de la Purísima Concepción es señalado como el espacio donde estuvo la primera misión chichimeca (del pueblo de San Luis de la Paz), de lo que se infiere una construcción inicial hacia finales del siglo XVI. Chávez y Mancilla refieren una reedificación hacia 1793 por órdenes de su entonces dueña, Doña Gertrudis de Santiago. En la actualidad, el edificio conserva cantería del siglo XVII y pinturas murales en el testero (Chávez y Mancilla, 2010:100). Algunos de los personajes entrevistados más cercanos a las organizaciones religiosas (Loreto García y Consuelo García) señalan a este recinto como uno de los templos que han ido quedando en el olvido para el grupo étnico, pero destacan su importancia en virtud de su antigüedad. Así lo señala el entrevistado Loreto García:

[...] pues nos hemos de alguna manera olvidado un poco de lo que fue la primera iglesia, que fue la Purísima. La Purísima fue la primera iglesia que fue fundada aquí en San Luis de la Paz.

Es un lugar todavía, que ya nosotros nos hemos olvidado, deberíamos mejor estar ahí por ser el primero, pero pues al igual tenemos acá lo que es parte de nuestro santuario, del templo de San Luisito. Es parte de nosotros como chichimecas³⁰

³⁰ Entrevista citada con Loreto García.



Foto 3. Templo de la Virgen de la Purísima Concepción, San Luis de la Paz, hacia la década de 1930. Foto proporcionada por Mauricio García Hernández, ludovicense coleccionista y aficionado a la historia de la ciudad.

Por otra parte, la Parroquia de las Tres Aves Marías también conocida coloquialmente en todo el ámbito municipal como la iglesia del Señor del Mezquitito, juega un papel importante para la identidad chichimeca. Señalan Manuel Martínez y Consuelo García que hay una presencia importante de fieles chichimecas al Señor del Mezquitito, el cual se encuentra dentro de dicha parroquia. El templo se estrenó en 1923, cuando también se bendijo la escultura de la Virgencita de las Tres Aves Marías con la que cuenta. En el lugar que ahora ocupa este templo se encontraba anteriormente la Capilla de la Soledad. En 1978

se terminó una etapa de reconstrucción y se amplió el atrio. También se le colocaron dos fuentes laterales, donadas por el entonces Gobernador Luis H. Ducoing Gamba. En 1996 fue erigida Parroquia, dependiendo de su administración los templos de San Francisco, La Purísima y el Templo de la colonia San Rafael de Fátima, también en la cabecera municipal (Chávez y Mancilla, 2010:111-112). La festividad del Señor del Mezquitito se realiza el domingo siguiente al 15 de septiembre, y en general se trata de una celebración propia de los mestizos, con poca participación indígena.

Sin embargo, el entrevistado Manuel Martínez encuentra una relación de identidad entre este santo y la cultura chichimeca, pues aprecia una relación más directa con la naturaleza y su condición étnica, al tratarse de una imagen formada en un tronco de mezquite.

De hecho, mi mamá es muy devota al Señor del Mezquitito. Y a ese se le conoce como *Navi Uk'i*. Pero ahí, fíjate, yo creo que eso se acercaría más y a la cultura chichimeca, o sea, a la creencia natural, o la creencia propia del chichimeca, porque, bueno, el mezquite es una planta, como las demás plantas que hay en la comunidad, en la región. Es un mezquite, y la gente le tiene mucho respeto, mi mamá por ejemplo. De hecho, mi mamá platica que yo me enfermé y que se encomendaron al Mezquitito y que me compuse. Entonces, sí, el Señor del Mezquitito es muy buscado, muy respetado³¹

En un sentido amplio, destaca el hecho de que las peregrinaciones de los ézar incluyen encuentros con grupos de devotos pertenecientes a diferentes localidades del municipio. En el caso de la peregrinación de San Luisito, el recorrido incluye una parada en la que se une un grupo de peregrinos de la propia cabecera municipal; y por otra parte, el punto de encuentro más importante lo representa el Templo de San Ignacio en la comunidad del mismo nombre. Esta localidad se caracteriza por tener población con ascendencia otomí, y en términos de identidad, sus integrantes se autoadscriben como pertenecientes a dicha cultura³². La existencia de esta relación de amistad y participación conjunta en el ciclo ritual entre chichimecas y población descendiente de otomíes parece ser un

³¹ Entrevista citada con Manuel Martínez López.

³² San Ignacio también fue reconocida como comunidad indígena por el gobierno del Estado de Guanajuato en el año 2012.

rasgo de continuidad de las relaciones existentes desde la época colonial, en la que se conformó un complejo identitario producto del mestizaje (ver capítulo 2).

Hay dos fenómenos a destacar a partir de la información referida en los mapas de espacios religiosos. El primero de ellos consiste en el hecho de que los templos y las rutas de peregrinación externas dentro de la propia cabecera municipal, ocupan territorios que simbólicamente pertenecen a la comunidad chichimeca. Cabe destacar que en el caso de las fiestas patronales del 24 y 25 de agosto, es el Templo de San Luisito el visitado por los peregrinos chichimecas, pues a éste se le tiene como el propio de ellos, mientras que se piensa que para la población mestiza, equiparada simbólicamente con la población que ocupa la cabecera municipal, pertenece el Templo de San Luis Rey.

Algo similar ocurre con las peregrinaciones en honor a la Virgen de Guadalupe. Si bien en este último caso, los grupos de peregrinos son de muy diversos orígenes, principalmente de localidades dentro del propio municipio de San Luis de la Paz, los chichimecas realizan un recorrido que en lo simbólico representa la reapropiación del territorio de la actual cabecera municipal. En este sentido, cobra especial relevancia la mojonera que se conserva en la calle de Michelena, de la cual se dice en la tradición oral -tanto de la cabecera municipal como de la Misión- que marca el límite de lo que en la época colonial fue parte del primer asentamiento chichimeca.

Al mismo tiempo, la identidad con el territorio con base en los espacios religiosos permite enlazar realidades construidas en el imaginario social que hacen identificar al indígena con prácticas específicas y adoración a santos como producto de un sincretismo histórico vigente desde tiempos de la primera colonización, en los que se mezclan las creencias indígenas con formas organizativas derivadas de las congregaciones:

Se nombran como Esclavos, se nombran como esclavitud de esa imagen, ¿verdad? Que es donde se hacen los encuentros, se puede decir. San Luis Rey, ya ves que San Luis

Rey viene de Francia, viene a comandar aquí a San Luis Potosí, ¿verdad?, y la imagen de Santo Entierro, pues también no sé cómo... no yo mismo sé, yo he preguntado a mucha gente allá de aquellos tiempos, no me dan razón de por qué lo traen de ahí, sino simplemente dicen que lo utilizaron mucho los curanderos para hacer ese tipo de brujería...³³

Hacia el exterior de la propia comunidad, se guardan relaciones de reciprocidad simbólica religiosa, a través de los encuentros con la comunidad indígena de San Ignacio, y con las localidades mestizas de El Toreador, San Isidro, el barrio de San Luisito, y con los Templos de San Luisito y el de San Luis Rey en la cabecera municipal. En el caso de la comunidad de San Ignacio, el encuentro consiste en la visita por parte de los ézar con peregrinación y danza al templo de ese santo en San Ignacio, el saludo entre ambos mayordomos, purificación mutua por medio de sahumeros a los cuatro puntos cardinales, purificación colectiva de los peregrinos y de los santos, y continuación del recorrido al Templo de San Luisito, donde se dejan todas las imágenes en el altar. Ese mismo día, los peregrinos de El Toreador levantan un chimal frente al templo, al igual que lo hacen los jonaces.

4.1.2 Las capillas familiares y los templos de *Misión*

Las capillas familiares, también nombradas ermitas, son espacios comunitarios que tienen importancia central como referentes de identidad socioterritorial, al mismo tiempo que son elementos culturales propios de toda la región otomí-chichimeca³⁴. Se trata de propiedades familiares con recintos, generalmente de una sola pieza, con un área exterior a manera de atrio, que son administrados por las propias familias, y cuya responsabilidad se transmite por vía parental, aunque se trate de espacios abiertos, y en este sentido, semipúblicos. Las capillas familiares se rigen por la obligación las familias dueñas de la casa de conmemorar

³³ Entrevista citada con Consuelo García Barrientos.

³⁴ Este tipo de capillas se localizan en toda el área otomiana del centro de México, “en una franja extendida por la vertiente septentrional del eje neovolcánico, desde la Sierra Madre Oriental, en la zona de confluencia de los estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz, hasta el oriente de Michoacán, incluidos territorios de los estados de México, Tlaxcala, Querétaro y Guanajuato” (Utrilla, et al, 2012:177).

a los santos. El espacio de la capilla se encuentra dentro de la unidad doméstica. Las principales tareas a las que se comprometen los familiares en custodia son a mantener limpios y en buen estado los oratorios y ofrendar flores, comida y bebida para los santos y para todos aquellos que acompañen la celebración, a manera de *reliquia*.

Utrilla y otros observaron estas características generales para los grupos otomianos. Además, estos autores argumentan que el sentido original de las capillas del área otomí-chichimeca regidas por patrilineaje es la memoria y el culto de los ancestros (Utrilla, et al, 2012:102) Como en el caso de algunos grupos adscritos a los cultos de los ancestros guerreros del centro de México y del Bajío, los chichimecas realizan velaciones tanto en las capillas familiares como en los templos comunitarios en las fechas correspondientes. Esto constituye una particularidad que marca una diferencia respecto de los cultos que se realizan en localidades no indígenas de San Luis de la Paz. Para el caso chichimeca de Misión, se trata de las capillas de la Virgen de Guadalupe, San Luisito, San Miguelito y del Señor del Llanito.

Por otra parte, están los templos de la Virgen de la Concepción, de la Santa Cruz y de Santiaguito. Los templos se diferencian de las capillas familiares por el hecho de que los primeros se encuentran adscritos a la organización de la iglesia católica, por lo que ofrecen misa con regularidad, mientras que las capillas generalmente sólo cuentan con rituales de veneración a sus santos en la fecha que le corresponde, según el calendario litúrgico³⁵. Además, en general, su infraestructura es mucho más sencilla, al depender exclusivamente del mantenimiento de la familia que las administra y, en menor medida, de las contribuciones de sus devotos.

³⁵ Como excepción, en la capilla del Señor del Llanito se realizan rezos cada mes. Entrevista con Catalina Mata, realizada el 17 de julio de 2014, en la capilla del Señor del Llanito, dentro de su domicilio, en Misión de Chichimecas

En realidad, haciendo una lectura más analítica de la relación entre capillas y templos, se puede concluir que los templos inician siendo capillas –o más aún, simplemente lugares de veneración de una imagen católica-, para después convertirse efectivamente en templos (aunque esto no implica que toda capilla se convertirá en un templo). En este sentido, Consuelo García comenta sobre la capilla de la Virgen de Guadalupe lo siguiente:

Aquí en la Misión, la más importante, que yo le nombraría así, sería la de la ermita de la Virgen de Guadalupe. ¿Por qué? Porque fue el primer centro de evangelización del municipio. Era así un tejado nada más. Me comentan que era, pues no un cuarto [...], anteriormente se hacían las casitas así como de piedra, tapadas así [...] ya sea con lámina o con penca de maguey, o así, o con teja. Pero no era especialmente así, sino que lo diseñaron especialmente para la Virgen [...] y desde entonces se ha quedado así³⁶.

Tanto la Capilla de la Virgen de Guadalupe como la de San Luisito albergan parte de los rituales para estos santos en sus respectivas fechas, que son acompañados de numerosos grupos de danzas tradicionales chichimecas y de concheros, limpias y saludos a los cuatro vientos, y la elaboración y traslado del chimal (lo que también ocurre con los templos de la Santa Cruz y de la Virgen de la Concepción en la comunidad). El recorrido del chimal parte de la capilla familiar y culmina en el templo correspondiente de la cabecera municipal, lo que marca la presencia simbólica del chichimeca en la ciudad de San Luis de la Paz, como se ha sostenido en este capítulo³⁷.

Las celebraciones de las capillas familiares consisten del arreglo de los recintos, velaciones nocturnas y traslado del santo a misa, para su posterior reincorporación al altar. Una de estas capillas es la del Señor del Llanito, que, según refiere su encargada, Catalina Mata, se construyó el año 1993. El santo aludido se celebra el 1 de enero, aunque las actividades rituales en torno al mismo inician desde el 31 de diciembre.

³⁶ Entrevista citada con Consuelo García Barrientos.

³⁷ Sobre los orígenes de los dos recintos mencionados no se obtuvo información precisa, debido a que sus propios encargados dijeron desconocerla. Esto parece ser un indicio de su mayor antigüedad respecto de las otras. En el caso de la de San Luisito, uno de sus encargados dijo haber escuchado que era del siglo XIX.

Sí, empieza como a las seis, vienen a rezar unos, y si tiene voluntad, en la noche vienen a rezar otros. Y en la madrugada los que andan por ahí levantando, pasan y ya le rezan al señor. Uno se levanta, pues le da un poquito de canelita, que es lo que uno puede dar, y ya otro día viene el padrino y se lo llevan a misa y ya, a las 9 regresa el señor aquí a la capilla³⁸.

Existen dos capillas dedicadas a San Miguel en la comunidad, ambas en la llamada Misión de Abajo, pero solamente se obtuvo información de una de ellas, conocida como la de “San Miguelito”. La celebración de este santo entre los ézar data de la última década del siglo XX, y la construcción del espacio del año 2000. Su iniciador, Ricardo Trejo, señala que la construcción, con su forma original, fue consecuencia de un sueño, que experimentó en tres ocasiones distintas, en el que él visualizó el edificio terminado. Ricardo aclara que, desde su punto de vista, el recinto no es una capilla, sino un *cuartel*.

El sueño lo ha venido dando tal y como se está formando aquí, la hechura de aquel sueño... En el 2000 se empezó a construir el templo. Pero no capilla, el cuartel. Este es un cuartel, nomás que la gente, como no está enfocada en lo que se puede llamar milicia sanmiguelense, o batallones de caballería, de infantería, ciclismo... ellos le llaman "la capillita" de Rico o la capillita de San Miguelito... Y la empecé como cuartel³⁹.

En este caso, la celebración corresponde al 29 de septiembre, pero se realiza un día después, porque el grupo de peregrinos sale desde el 27 a la capilla de San Miguel de la Labor en el municipio de San Felipe, Gto., y regresa el 30 de ese mes a la comunidad. Por las características de estilo militar de la organización religiosa, esta festividad está íntimamente relacionada con la práctica de la caballería y con las bandas de guerra.

Aquí [en la capilla] se hace su corrida, su encuentro, junto con batallones de infantería y de ciclismo. Y se recibe con la banda de guerra [...] Se les da de comer [...] pues lo más

³⁸ Entrevista con Catalina Mata, realizada el 17 de julio de 2014, en la capilla del Señor del Llanito, dentro de su domicilio, en Misión de Chichimecas.

³⁹ Entrevista con Ricardo Trejo, realizada el 4 de abril de 2015 en su domicilio en Misión de Chichimecas. El terreno del recinto referido se encuentra dentro del área en la que actualmente reside el entrevistado.

tradicional que viene siendo el mole, garbanzos, su arroz, sus carnita... o según, barbacoa, lo que su misma gente le proporciona a nuestra imagen⁴⁰.

Antes de hacer la capilla, y después ya empezamos a hacer los cimientos, y empezó a formarse los muros. Pero usted sabe que aquí la economía está muy dura. Le ponía la lona arriba, los muros hasta se ladeaban porque la lona era muy pesada. Y entre plástica y plástica, la gente empezó a ver. Y yo les abrí mi pensamiento con la gente. “Necesito que me ayuden para tapar la capilla”. Ese terreno me lo dan [para la capilla]



Foto 4. Capilla o “cuartel” de San Miguelito, 30 de septiembre de 2014, Misión de Chichimecas. Imagen tomada de video, proporcionado por Ricardo Trejo.

Foto 5. Ricardo Trejo, en su domicilio en Misión de Chichimecas, 15 de abril de 2015.

⁴⁰ Entrevista con María Concepción Quevedo García, realizada el 17 de julio de 2014 en la capilla de San Miguel de la Labor (también conocido como San Miguelito), dentro de su domicilio, en Misión de Chichimecas. La entrevistada es esposa de Ricardo Trejo, fundador de la capilla.



Foto 6. Altar de San Miguelito. Al centro se ubica la imagen traída por Ricardo Trejo de San Felipe, Gto. Misión de Chichimecas, 4 de abril de 2015.

El Templo de la Purísima Concepción se comenzó a construir en 1958 y se concluyó en 1963, cuando llegó la virgen –su imagen- a la comunidad desde Guadalajara, y se realizó la primera misa para la misma, según refiere su fundadora Flora García:

La primera piedra [se colocó] el [año] 58, se terminó el 63, y luego ahí seguimos ya así del tiempo de más antes, Y ya después pues ya, pues ya siguió la misa hasta hoy. Pero la primera misa fue en 63. Y ya de ahí, ya empezaron a dar misitas, ya llegaron los obispos a confirmar ahí. El 63 ya llegó la Virgen y de ahí ya seguimos, pues ya seguimos. Ya nos vestíamos de más antes y había mucha gente, que se vestían de su tipo de más antes... Pero sí han venido los obispos a confirmar ahí en la cancha... [La] trajeron de Guadalajara. Sí. El 30 de mayo llegó la virgen. Y ya hicimos fiesta hasta hoy día. Obispos, sacerdotes, todo, todos vienen... Pues estaba mucha gente, misa de ajuera [sic]... el obispo ahí los

confirmaba. Hacían la misa ajuera... Trajeron pa' [sic] acá [la imagen]. El día 30 llegó la Virgen. El día 31 ya empezaron la misa y ya la fiesta⁴¹.

Es de destacar el papel que Flora García jugó en la consolidación de este centro religioso. Teniendo como oficios hiladora y partera, además de dedicarse a las labores de su hogar, Flora asumió el cargo de catequista de la comunidad. Sobre ello, Flora recuerda que “desde el año 58, desde la primera piedra que se levantó, comencé a dar doctrina ajuera [sic]”⁴².



Foto 7. Flora García en su domicilio, Misión de Chichimecas, 7 de abril de 2015

Como comenta María Clara López García, su nieta, el saber la lengua indígena representó un mecanismo para atraer a la población al catecismo. “En idioma [jonaz] y en español, porque casi la mayoría de... por decir, de la parte de allá

⁴¹ Entrevista con Flora García, el 7 de abril de 2015 en su domicilio en Misión de Chichimecas. Durante esta entrevista hubo varias intervenciones de los nietos de la entrevistada, María Clara López García y Juan José López López, por la sordera que padece aquella.

⁴² Entrevista citada con Flora García.

arriba... hablan casi más el idioma, y entonces ella les hablaba en dialecto para que le entendieran. De hecho, algunos no hablaban nada de español, y ella les hablaba puro idioma”⁴³. A decir de la entrevistada, su abuela era responsable de cerca de 50 niños para catequizar, y en ocasiones ella era misma quien bautizaba, en ausencia de sacerdote.



Foto 8. Escena de catecismo al aire libre en Misión de Chichimecas. hacia la década de 1960. Del lado izquierdo, Flora García. Fotografía proporcionada por María Clara López.

Por otra parte, según comentó su nieto Juan José López López (en una intervención durante la misma entrevista a Flora), fue el esposo de ella, Gil López (fallecido recientemente), de oficio albañil, quien tuvo la iniciativa y parte de la mano de obra para la construcción de la capilla. María Clara López García añadió que el terreno fue donado por un hombre llamado Juan Torres y una mujer de nombre Eulalia, quienes fueron esposos⁴⁴.

El Templo representa el único caso en el que un centro comunitario se celebra por el día en el que fue fundado el recinto y no en virtud del calendario litúrgico. El

⁴³ Entrevista citada con Flora García. Intervención de María Clara López García.

⁴⁴ Entrevista citada con Flora García. Intervención de Juan José López López.

31 de mayo es la fecha específica en que se conmemora, en virtud de que ese día fue su primera festividad en la comunidad luego de la llegada de la imagen. Actualmente la celebración se realiza con algunos días de antelación, incluyendo una semana de actividades culturales diversas en coordinación con la Casa de Cultura de la cabecera municipal.



Foto 9. Celebración de Sábado de Gloria en el Nuevo Templo de la Virgen de la Concepción. A pesar de encontrarse inconcluso, sin techo, piso, puerta ni ventanas, ya es utilizado para celebrar misas. Misión de Chichimecas, 4 de abril de 2015.

A raíz del paulatino deterioro de salud de Flora García, la organización de las actividades en torno a la capilla ha sido delegada a un comité, conformado hace 8 años aproximadamente y presidido actualmente por Rosa Vega y Consuelo García (sobrina de Flora García). “Ellas formaron un comité y cada que hay fiestas pues ya se ponen de acuerdo... Nada más que ahí ella [Flora] había estado mucho tiempo como la dueña de las llaves de la capilla. Y es por eso que la consultan a ella, pero ya no debería de salir, ya por la misma edad”⁴⁵.

⁴⁵ Entrevista citada con Flora García. Intervención de María Clara López García.

Por otra parte, no parece casualidad el hecho de que el referido donador del terreno para la capilla, Juan Torres, fue también delegado de la comunidad, y como tal, administraba el espacio de la Casa del Pueblo durante los primeros años de la construcción de la capilla. Sin que se den fechas precisas -pues los propios entrevistados dicen desconocerlas-, las construcciones de la Casa del Pueblo y de la cancha de basquetbol se realizaron aproximadamente en los tres años posteriores a la construcción de la capilla.



Foto 10. El complejo central de la comunidad *Misión* ocupado como espacio de mercado de ropa y otros productos varios, en su mayoría de segunda mano. Al frente, parte de la cancha y al fondo las dos capillas de la Virgen de la Concepción. Misión de Chichimecas, 5 de abril de 2015.

Con la llegada de inversión en infraestructura del gobierno echeverrista en la década de los 70 del siglo XX, se construyó la Escuela Primaria Alfonso Caso, que junto con el Centro de Salud, terminó de consolidar este espacio como centro social y político de la comunidad, pues la Casa del Pueblo ha tenido como una de sus principales funciones la de albergar las reuniones de los diferentes grupos de ejidatarios. Actualmente, este espacio se utiliza como punto de encuentro para la

gente común, como lugar de esparcimiento a través del deporte y la práctica de la danza (en tiempos próximos a las festividades), y como lugar para el comercio.

La preservación de este complejo como espacio público de la comunidad deja de manifiesto no sólo la importancia histórica de su consolidación como el centro de la comunidad, sino que representa también un claro ejemplo del papel decisivo de los espacios religiosos como articuladores de la identidad socioterritorial chichimeca actual.

Por su parte, el templo de la Santa Cruz representa el espacio religioso de mayor relevancia para la denominada Misión de Arriba. Su celebración en la comunidad tiene lugar los días 2 y 3 de mayo. El día 2 sube un grupo de la Misión de Abajo y coloca frente al templo un chimal (de menores dimensiones que los de las fiestas de la Virgen de Guadalupe y de San Luisito). El día 3 se celebra en el propio templo con misa, danzas tradicionales y *reliquia* (comida ofrecida a los asistentes a las celebraciones religiosas).

En esta parte, conviene aclarar algunas particularidades en términos de conformación del espacio ritual. No se obtuvo información del origen de la cruz original, ya que su actual encargada, Lucía Martínez, dijo desconocerla; aunque se sabe que es anterior a 1972, año en que la entrevistada refirió haber llegado a la comunidad, y que la cruz ya se encontraba. Según refiere Lucía, existía solamente un montículo de adobe a manera de altar en donde se encuentra ahora la cruz del templo, y dicha estructura se encontraba en un espacio libre:

Cuando yo llegué a la comunidad en el 72, la capilla nada más estaba un cachitito de piedra, así nomás por allá atrás, chiquito como una lona. Entonces ahí venía un padre a celebrarnos misa grande el día de las Ánimas⁴⁶. Ahí afuera, estaba grande aquí todo, todo grande, libre, porque no había escuelas, no había nada...

Esa cruz estaba allá adentro (en el espacio que ahora ocupa la nueva cruz). Antes era un altarcito así chiquito, con puro adobe. Y sobre del monumento estaba esa cruz. Pero de cuando aquí, bueno, de la Misión de Abajo, se ordenó un padre, salió de aquí un padre, de esta comunidad, de la Misión de Abajo. Cuando él se ordenó, mandó que se quitara ese

⁴⁶ Conmemoración de los Fieles Difuntos, conocida también como Día de Muertos.

altar y se hiciera diferente al que estaba antes. Entonces, cuando él se ordenó, le regalaron aquel Cristo [imagen]. Entonces, él nos lo regaló a nosotros. Cuando ya hicieron diferente el altar, que quitaron el que estaba, y que ya lo hicieron diferente, entonces pusieron aquí la cruz (donde se encuentra actualmente, fuera del templo), que era la que estaba aquí [al interior del templo]. Que era nuestra cruz de aquellos años. Ahora ya es diferente el altar, ya nos dieron al Cristo, y entonces decidieron ponerla ahí. De todos modos ahí está bendita, la cruz está bendita⁴⁷.



Foto 11. Escena de misa en el Templo de la Santa Cruz. Misión de Chichimecas, 5 de abril de 2015. La etapa de construcción del frente del mismo corresponde a la última década, según la entrevista citada con Lucía Martínez.

Al igual que ocurrió en el caso del Templo de la Purísima Concepción, los orígenes del culto a la Santa Cruz tiene que ver con la labor de misioneros que ofrecían misas al aire libre, en este último caso, en virtud del espacio determinado por la colocación de una figura devocional. También en este caso, la fundación del templo fue determinante en la configuración del espacio comunitario, pues a partir

⁴⁷ Entrevista con Lucía Martínez, realizada el 5 de abril de 2015. De origen mestizo, es la actual encargada del Templo de la Santa Cruz. Llegó a vivir a la comunidad por su matrimonio con José Quirino Mata Quevedo, ya fallecido, quien a su vez es hijo de Valente Mata,

de la conformación de este centro religioso, se fue estructurando el espacio a su alrededor, con la creación de varias escuelas en años posteriores. Este hecho, sin embargo, ha representado un problema en términos de organización del espacio, a decir de Lucía

Estas escuelas apenas tienen 25 años. Entonces la señora de aquí donó pa la capilla... de aquí pa allá donó pa la capilla, y de aquí pa allá se le compró este cachito, no muy caro, pero sí se le dio algo. Entonces ya se pusieron las escuelas, que llegaron las escuelas, se pusieron las escuelas y la capilla se nos quedó muy encerrada, porque, por falta de pensamiento, uno está muy ignorante, piensa en el presente y no en el futuro. O cuando se inició la capilla se hubieran agarrado buen lugar los que la empezaron, porque cuando llegué ya estaba empezada, no supe cómo empezaron⁴⁸.

Finalmente, el Templo de Santiago Apóstol, que se encuentra ubicado en la Misión de Arriba tiene su festividad el 25 de julio. La construcción del mismo data de la primera década del presente siglo, aunque anteriormente existía una capilla pequeña cuyos restos aún se conservan a un costado del templo actual. La antigüedad de esta última es desconocida para el sujeto entrevistado, quien es integrante de la familia a cargo de las fiestas.⁴⁹

La fiesta de Santiago es la que tiene el carácter más lúdico de todas, ya que en ella se llevan a cabo diversas actividades de competencia a manera de entretenimiento, siendo la principal de ellas la carrera de caballos. Además, se toca música tradicional y recientemente se han incorporado encuentros de danza chichimeca de la propia comunidad.

Aquí se hacen carreras de caballos, pollo enterrado⁵⁰, danzas, encuentro de danzas... en las carreras de caballos el que gana se lleva su pollo... Aquí la gente de la

⁴⁸ Entrevista citada con Lucía Martínez.

⁴⁹ Entrevista con J. Jesús Quevedo Mata, realizada el 17 de julio de 2014 en el patio del Templo de Santiago Apóstol, Misión de Chichimecas. Es sobrino de Gabriel Quevedo Martínez, el encargado del templo.

⁵⁰El pollo enterrado es una competencia en la que se entierra a una de estas aves y posteriormente diferentes jinetes intentan cogerla por el pescuezo mientras avanzan sobre el caballo, resultando ganador el que logra dicho objetivo.

comunidad es la que trae los pollos. Cada familia trae su pollo y ya se les da una reliquia, que es un plato de comida por pollo... ⁵¹

La reciente incorporación de las danzas tradicionales en esta festividad es tan solo una muestra más de cómo las festividades del ciclo ritual-religioso representan fenómenos que refuerzan la identidad, por una parte a través de los lazos de afinidad, y por otra, del ritual que conmemora la presencia del grupo étnico en el territorio.

Finalmente, cabe mencionar algunas fiestas del calendario ritual-religioso que no se corresponden con espacios específicos, y/o que no se realizan con tanta regularidad, pero que no dejan de formar parte del ciclo. Así, la celebración de San Isidro, que hasta finales del siglo XX era una de las principales, ha perdido fuerza en la actualidad. No obstante, aún se llega a realizar en su fecha, que es el 15 de mayo, sin contar con un espacio específico (con anterioridad se realizaba en un terreno que ahora es un campo deportivo).

Por otra parte, el día de muertos es una celebración que era poco común hasta el primer lustro del presente siglo. Esto se explica en cierta medida por el hecho de que la comunidad carecía de panteón propio, y los muertos se enterraban ya fuera en el panteón de la cabecera municipal, o bien, en cualquier terreno libre de la propia comunidad. Actualmente el propio panteón ha incentivado esta fiesta, que cobra importancia paulatinamente⁵².

La de la Semana Santa es una conmemoración que comienza a cobrar importancia, pues en la última década ya se realizan viacrucis con regularidad en la comunidad. Así también, el culto a San Juan Diego, cuya celebración es el 9 de diciembre, aparece recientemente incorporado a las fiestas de la Virgen de Guadalupe, como ocurre con la fiesta de la Virgen de la Concepción que se

⁵¹ Entrevista citada con J. Jesús Quevedo Mata.

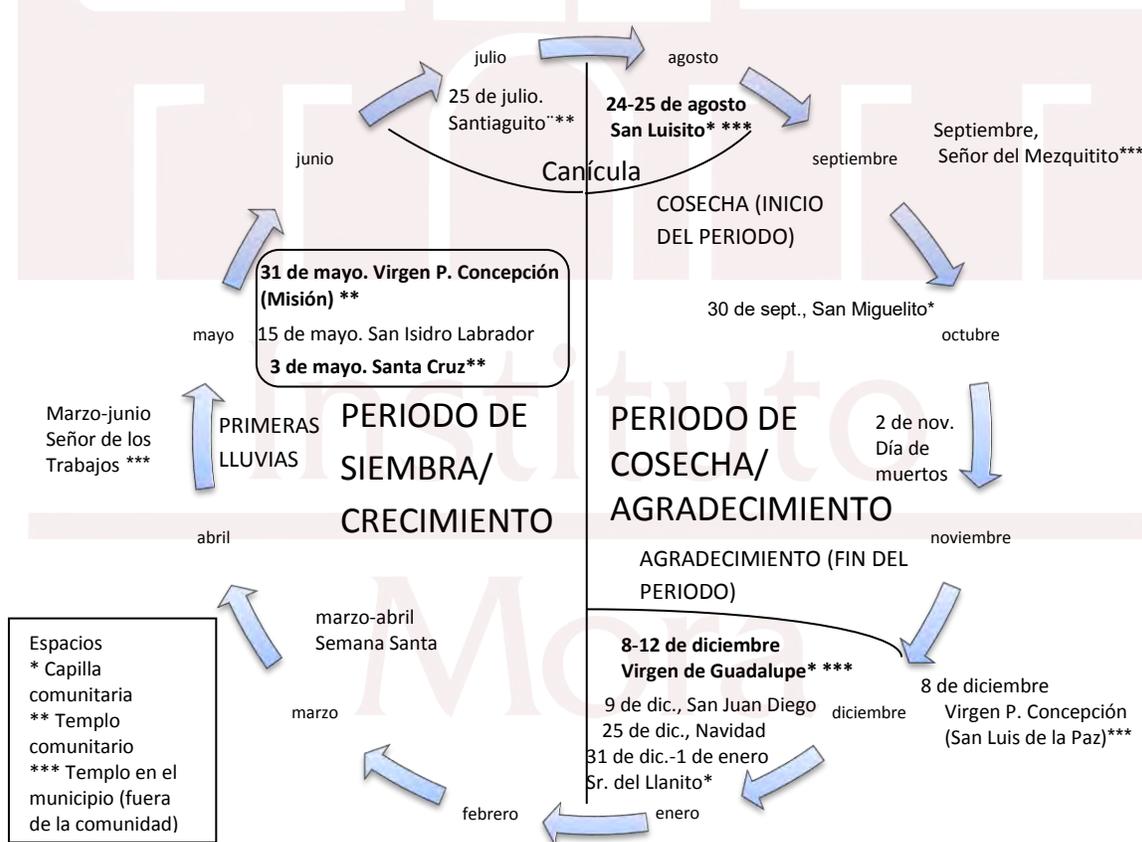
⁵² El culto a los muertos tiene un carácter especial para la comunidad, aunque su presencia no es de fácil reconocimiento. Éste se manifiesta sobre todo en fiestas como la de San Luisito y la de la Virgen de Guadalupe, a través de las danzas tradicionales, que hacen alusión a los ancestros lejanos y a los cercanos en su interrelación.

celebra el 8 de diciembre⁵³. La Navidad constituye más una fiesta de carácter particular, en la que se realizan las posadas tradicionales, se prepara alguna comida y se reparte en las casas de los familiares a los que se visitan.

4.1.2.3 Dinámica y significado del ciclo ritual religioso

El ciclo ritual-religioso entre los ézar puede dividirse en 2 grandes etapas en virtud del calendario agrícola, a saber, 1) el periodo de siembra/crecimiento y 2) el de cosecha y agradecimiento. Estos grandes periodos marcan el sentido de las fiestas, y definen a su vez tres momentos clave.

Figura 2. Ciclo ritual-religioso entre los ézar. Modelo de aproximación a su significado y su relación con los espacios



Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo.

⁵³ No se debe confundir esta festividad con la fiesta de la Virgen de la Purísima Concepción propia de la comunidad indígena, que, como se ha referido, se celebra el 31 de mayo.

Se puede señalar como primer momento clave el de las primeras lluvias, que generalmente se dan durante el mes de mayo y coinciden con las celebraciones de la Santa Cruz y de San Isidro Labrador, ambos santos relacionados directamente con la temporada de lluvias en los pueblos indígenas de nuestro país. La fiesta de la Virgen de la Concepción en la comunidad coincidió de manera fortuita con este periodo, lo que en términos de organización del espacio, muestra diferentes implicaciones. Por ejemplo, su templo, al encontrarse en la denominada Misión de Abajo, marca la contraparte del templo de la Santa Cruz de la Misión de Arriba, de manera que ambas fiestas marcan el inicio de la temporada de lluvias en ambos lados de la comunidad, y, al mismo tiempo, imprimen cada una un sentido de pertenencia territorial al interior de la propia comunidad.

El segundo momento clave del ciclo ritual-religioso es el del inicio de las cosechas, que coincide con la celebración del santo patrón del municipio (San Luis Rey), y el de la propia comunidad (San Luisito). Un periodo intermedio o de transición entre el primero y el segundo momento es el de la canícula, que ocurre aproximadamente entre la fiesta de Santiaguito y la de San Luisito. Nava refiere que en el plano de la siembra, los ézar le temen a este subperiodo por considerarse que es el tiempo de enfermedad de la luna (Nava, 1995:36).

El tercer y último momento clave es el de agradecimiento, que marca el fin de todo el ciclo, con las festividades decembrinas, marcadas principalmente por el culto a la Virgen de Guadalupe. Este momento es también en el que se aglutina la mayor cantidad de fiestas del ciclo ritual religioso.

Estos dos grandes momentos forman parte de ese gran periodo de cosecha/agradecimiento, y coinciden en varios hechos relevantes: 1) Marcan los dos cultos que tienen mayor sentido de identidad comunitaria, y, aunado a ello, 2) tales cultos son compartidos en proporción similar por todos los miembros de la comunidad, sin importar de qué área de la misma sean originarios; 3) cuentan cada uno con una capilla dentro de la comunidad, y un templo antiguo en la cabecera municipal, de lo que se deriva que 4) como parte de sus rituales, hay

peregrinaciones que marcan un sentido de identidad territorial e histórica chichimeca hacia la cabecera municipal.

4.2 Los espacios naturales: El vínculo con un imaginario pasado, presente y cotidiano

Los espacios naturales encuentran relevancia en términos de identidad con el territorio en dos sentidos, que si bien se encuentran interrelacionados, constituyen realidades diferentes. En primer lugar, debe reconocerse que gran parte de estos espacios naturales corresponden a los territorios del ejido y comunitarios, por lo que son parte de la vida cotidiana de quienes tienen acceso de alguna forma a ellos por las diferentes funciones económicas que tienen en términos de aprovechamiento para la agricultura, acceso al agua para la misma, ganadería, proyectos productivos asociados, la recolección de frutos, e incluso de la caza ocasional.

Por otra parte, son los espacios naturales los que representan simbólicamente el entorno primordial y sagrado sin intermediación -al menos no directa- del ciclo ritual, aquellos en los que se encuentran los elementos asociados a lo sagrado y a lo mítico y lo histórico, que son el punto de encuentro entre el mundo de los chichimecas actuales y sus ancestros en el ámbito simbólico. Al tratarse de territorios imaginados, éstos se configuran en torno a la idea del nomadismo de las tribus prehispánicas y a su ocupación en el tiempo largo, y a una historia reciente que ubica el territorio de los chichimecas jonaces actuales en la cercanía de la comunidad indígena en el presente, aunque no circunscrita al territorio reconocido por el Estado, sino a uno que rebasa toda frontera municipal y estatal.

Aunado a ello, debe destacarse que la región otomí-chichimeca conforma un área en el que las creencias en la sacralidad de los cerros se han consagrado históricamente. El Cerro del Frontón, la Peña de Bernal y el Pinal del Zamorano forman un territorio sagrado vinculado con el culto a la Santa Cruz por los grupos otomíes del semidesierto queretano. El complejo de creencias de esta región destaca por la rendición de homenaje a los antepasados chichimecas, a quienes

se tiene por antecesores de los propios otomíes, tal como se muestra en el siguiente testimonio de un originario de Tolimán, Qro:

Hace ya mucho tiempo pero mucho a mi papá le contaban los abuelos que allá donde están los cerros pelones, donde está el cerro del Cantón⁵⁴, donde no hay ni árboles ni nada, vivía una gente que les llamaban chichimecos, a esta gente no le gustaba vivir en casas como las que tenían los de por aquí, sino que les gustaba vivir en el monte dentro de las cuevas, esa gente se dedicaba nomás a cazar animales del campo, que un tlacuache, que una liebre, o en aquel tiempo será que hasta un venado. Pues dice la gente de antes que esos señores de por allá eran los primeros que llegaron por aquí, solo que ya después se casaron con muchachas de acá y muy pocos se quedaron en el monte, o sea que entonces esa gente chichimeca fueron los primeros de por aquí, como los abuelos de los abuelos (Vázquez Estrada, 2005).⁵⁵

4.2.1 Los cerros y el agua

Tomando en cuenta el origen del asentamiento chichimeca jonaz, el cual, sugiere Soustelle (basado en Orozco y Berra), ocurrió desde finales del siglo XVI en la loma ahora conocida como el **Cerrito del Tepeyac** (como parte del actual territorio comunal de Misión de Chichimecas) (Soustelle, 1993:368), es posible identificar un significado sagrado del asentamiento. Aunado a ello, por otra parte, se encuentra la elevación conocida como **Cerro del Conejo** y el espacio conocido como **Ojo de Agua** que albergó una corriente de agua hasta mediados del siglo XX, con el cerro aledaño homónimo. También la actual corriente de agua efímera llamada **Las Adjuntas**, que marca la división entre la comunidad y el ejido, se encuentra asociada al **Cerro del Águila**, ya que de allí proviene el afluente. Esto permite interpretar la existencia de la dualidad simbólica cerro-agua, o altepetl, que en la cosmovisión mesoamericana -que se mantuvo en gran medida hasta el período colonial- conecta el inframundo con el mundo celeste. Advierten Fernández y García que esta dualidad cerro-agua, asimismo, en términos territoriales, hacía referencia a unidades pluriétnicas estructuradas orgánicamente

⁵⁴ El Cerro del Cantón se encuentra en el municipio de Pinal de Amoles, Querétaro.

⁵⁵ Testimonio de Don Benito, referido por el autor como un sanpablense (de Tolimán, Qro.) de aproximadamente 50 años que había fungido como subdelegado de la localidad. No se especifica la fecha del testimonio.

bajo el liderazgo de un gobernante posesionado de un territorio dividido en partes constitutivas (Fernández y García, 2006:20).

En términos geográficos, Fernández y García equiparan los sitios elegidos para establecer altepeme con el paraje prototípico denominado por estos autores como *rinconada*:

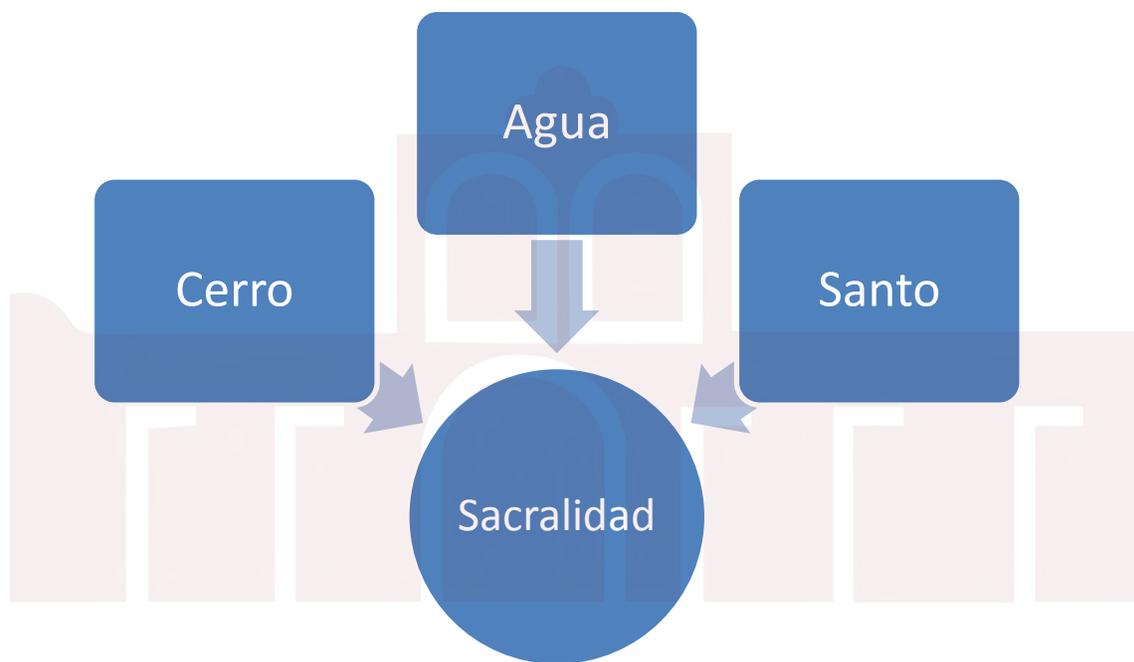
Se trata de una cuenca hidrológica delimitada en el horizonte circundante por una línea de eminencias orográficas que permite dar cuenta de los movimientos de cuerpos celestes. En las inmediaciones de esa *rinconada* o en su interior encontramos con frecuencia cañadas, barrancas o cauces que se encajan en el terreno, así como grutas, manantiales, confluencia de ríos, arroyos y otras formaciones que ponen en aparente contacto a la superficie de la tierra con el inframundo, todo ello en el marco de una cosmovisión coherente y completa que proviene de la época prehispánica, pero que logra trascender, en cierta medida, hasta nuestros días (Fernández y García, 2006:20).

En el contexto contemporáneo, la organización primordial del espacio en torno a la dualidad cerro-agua, tiene significados diversos que muy probablemente tengan origen en la concepción prehispánica de altepetl. Por una parte, existen elementos que vinculan la dualidad cerro-agua con tiempos míticos, pues –aunque en ocasiones se tome como verdades históricas- los cerros del municipio suelen ser referentes centrales de los relatos sobre el pasado heroico chichimeca. Por otra parte, en la cultura chichimeca, al cerro pueden conferírsele características anímicas relacionadas con la observación del clima, o también se le pueden atribuir características mágicas curativas.

Al mismo tiempo, Jorge Uzeta ha subrayado la estrecha relación simbólica entre el cerro, el agua y la cruz en la región otomí-chichimeca. En la tradición oral otomí, se dice que los cerros fueron puntos visitados por la Virgen de Guadalupe en su viaje hacia el centro del país. Es por ello que estos cerros cuentan con cruces rituales que a su vez son puntos de referencia de los recorridos en peregrinación. La idea de la relación de estos cerros con afluentes de agua también se da en el terreno de lo simbólico, ya que hay una tendencia a relacionarlos con supuestos afluentes de agua subterráneos y lagunas (Uzeta, 2004a:13).

En realidad, la dualidad cerro-agua tiene por sí misma una connotación de sacralidad. Sin embargo, a ésta suele añadirse un elemento santo del cristianismo, que en el caso de la región otomí-chichimeca del semidesierto queretano generalmente es la Santa Cruz.

Figura 3. Relación de sacralidad cerro-agua-santo



Fuente: Elaboración propia.

Cerro del Águila. Ubicado al sur de la cabecera municipal, resulta ser el de mayor presencia visual desde la propia cabecera y desde la comunidad indígena y el ejido.

Cabe aclarar que el actualmente denominado *Cerro del Águila* es conocido en lengua chichimeca como *Embo Nande*, "Cerro Grande". El significado que se le atribuye actualmente es por la forma que tiene, que vista desde algunas perspectivas, asemeja a aquella ave con las alas extendidas. Esta especie animal puede verse habitando el cerro en nuestros días.

Si bien el nombre originario del cerro es incierto, en términos de identidad con el territorio, esta formación natural y su asociación al ave referida resultan

relevantes, ya que entre los términos aceptados para autonombrarse por algunos chichimecas, está el de “águilas”⁵⁶.

En términos de la relación historia-mito, un relato de dominio común en el municipio dice que un grupo de chichimecas enterraron a sus dioses de barro al pie del cerro, lo que alimenta el imaginario social y el orgullo de pertenencia étnica de los propios chichimecas. Una versión de este relato, firmado por Trinidad García y publicado en una antología de cuentos chichimecas de la CDI se transcribe como anexo a esta tesis bajo el título de “Escondidos con nuestros dioses”. Junto con el relato que a continuación se presenta, del mismo Trinidad, demuestran cómo la creencia en un submundo al interior de los cerros, presente en la zona del semidesierto queretano, no es ajena a los chichimecas de la *Misión* (Ver anexo de relatos)

Ese relato de Trinidad resulta muy representativo de la manera en que se construye la identidad con el territorio en el grupo étnico. Por una parte, se reconoce al chichimeca prehispánico como el hombre “de raza” del cual descienden directamente los actuales jonaces. También se hace referencia a la manera en que los grupos de bandas de recolectores cazadores establecían alianzas para enfrentar a los invasores. Es interesante observar cómo desde esta perspectiva, los chichimecas jonaces del presente no utilizan el discurso del colonialismo interno, traducido en la historia oficial que habla de una conquista consolidada de los españoles. En lugar de ello, el relato destaca la perspectiva del propio grupo indígena al referir solamente una intención de conquista por los españoles. Manuel Martínez en entrevista manifestó que tanto él como muchas personas de la comunidad indígena actualmente rechazan la versión histórica de que hayan sido conquistados por los españoles, y prefieren hablar solamente de una invasión⁵⁷. En el mismo sentido, el relato deja entrever la importancia central que se le da a las autoridades tradicionales, en este caso al llamado Consejo de

⁵⁶ Entrevista con Héctor García, el 3 de mayo de 2008 en el patio del Templo de la Santa Cruz, Misión de Chichimecas, en el contexto de la festividad del santo. Sin que se refiriera un significado específico del término “chichimeca”, el entrevistado alude una relación lingüística de aquél con los términos en lengua úza *chicha*, “ave”, y *chich’ha*, “chimal”.

⁵⁷ Entrevista citada con Manuel Martínez.

Ancianos, figura referida en las fuentes por lo menos desde el siglo XIX (Uzeta, 2011:54).

A continuación se presenta el relato de Trinidad sobre el Cerro del Águila narrado al autor de esta tesis

Una historia de que andaba un chivero cuidando su ganado. Y que nomás [sic] que perdió las chivas. Y lo que pasa, [es que] encontró una cueva, no sé en qué parte. Entonces entró, caminó, y adentro pues estaba una ciudad. Y en la ciudad, pues ahí se anduvo, se anduvo... ¡no, hombre! Y jué nomás [sic] como por decir un rato, pero a él se le hizo que tenía muchos días allí de perdido. Y al muchacho pues ya después lo buscaron, lo encontraron... Pero él ya después ya había salido de allí. Nomás [sic] que cuando se salió, se desapareció esa entrada.

Y entonces hasta ahorita no se sabe dónde es. Nomás [sic] que después, pues es una historia triste, porque cuando eso sucedió, después el niño contó todo, con lo que vio y todo eso... Nomás [sic] que cuando ya terminó de contar, dicen que se murió⁵⁸.

Según refiere Trinidad García, los relatos que narra le fueron contados en las tardes en las que los ancianos y gente adulta en general se reunía en la comunidad, es decir, provienen de la tradición oral. Sin embargo, no es claro si esta tradición oral proviene efectivamente de los relatos de origen chichimeca de la época, o bien, se trata de reinterpretaciones de otros relatos posteriores y/o ajenos a la propia tradición chichimeca.

Según las narraciones de Guerrero Tarquín –que no precisan la fuente original– existe o existió un lugar al interior de una montaña en el que los chichimecas que ocuparon la región sembraban frutos silvestres de otros lugares. En esas montañas, añade Tarquín, “recibieron sin interrupción toda clase de pertrechos y riquezas, cuya existencia no les es permitido revelar a ninguno que tenga nexos o parentesco con los supervivientes de aquella nación”. Según el mismo autor, los chichimecas de San Luis de la Paz, ignoraban o decían ignorar la existencia de la que el mismo Tarquín nombra *Ciudad Perdida*, de la que supuestamente existirían hoy restos arqueológicos (Guerrero Tarquín, s/f:54). La creencia de que los

⁵⁸ Entrevista citada con Trinidad García.

túneles con los que cuenta el Cerro del Águila albergan una conexión directa con lo que ahora es la ciudad de San Luis de la Paz fue referida por Venustiano García, lo que puede representar una variante de la misma historia⁵⁹.

Por otra parte, el Cerro del Águila en la tradición oral también involucra significados relacionados con la lluvia, en este caso como producto de la observación del entorno y el clima por los integrantes de la comunidad indígena:

[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 padre⁶⁰.

Más adelante, el propio entrevistado describe cómo al acercarse una tormenta, se dice que ambos cerros referidos se pelean a muerte, triunfando “el águila” sobre “el muerto”, “a balazos” (que son percibidos como los rayos y truenos que emiten las nubes).

Bueno, en la noche por ahí si ves, tienes de frente el cerro y se ve más. Fijate, entonces me decía mi abuela “¡hijole, 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. Fijate, 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

⁵⁹ Entrevista citada con Venustiano García.

⁶⁰ Entrevista citada con Manuel Martínez López.

balazos. Entonces pues la gente dice que el cerro del águila le gana al cerro muerto [risas]⁶¹.

Esta analogía puede reflejar por un lado el sentido de lucha que los chichimecas han mantenido a lo largo de su historia (manifestado, también, por ejemplo, en sus danzas y atuendos guerreros tradicionales), y por otro, es una muestra clara de sus propias formas de percibir el ambiente natural, entre otros simbolismos.

Sin duda, algunos elementos narrativos de la oralidad popular, en apariencia irracional, como en el último caso presentado (¡un águila disparando un arma de fuego!), corresponden a discursos olvidados por la teoría sociológica general que favorece intereses de dominación. En este sentido, el discurso dominante hace alusión a los espacios naturales sólo como fuente de recursos para su explotación, o como elemento externo a la sociedad y su organización. Sin embargo, de la mano con Shopes (1993), es necesario trascender la aparente superficialidad de los relatos orales y observar, por ejemplo, cómo esta tradición oral mantiene fuertes lazos de cohesión entre la población chichimeca que favorecen su identidad como grupo étnico, y de este mismo hacia el territorio. Ello refuerza la noción de espacio socializado propuesta por González (2010:164-165).

Cerro de la Campana. No forma parte del territorio ejidal ni comunitario de Misión de Chichimecas. Se trata de un referente importante sólo para algunos chichimecas. Como su nombre lo indica, cuenta con una piedra de grandes dimensiones que, al hacer percusión con ella, emerge un sonido similar al de una campana. Atendiendo a la información de Méndez y Pimentel, existen otros sitios con piedras de este tipo –a las que estos autores nombran técnicamente *megalitófonos*- en diferentes sitios cercanos, como el Cerrito de Camargo, en Jaral del Progreso, Gto., la zona arqueológica de Peralta, Gto., y el célebre Cerro de las Campanas, Qro. (Méndez y Pimentel, 2009:207-209). Aunque no se conoce un

⁶¹ Entrevista citada con Manuel Martínez López.

relato en específico sobre el Cerro de la Campana en San Luis de la Paz, sí existe la creencia de que fue un sitio relevante para los chichimecas prehispánicos.

Al Cerro de la Campana no se le asocia directamente con afluentes de agua ni con caminos de importancia. No hay una tradición oral asociada con esta formación geográfica, por lo que se infiere que su papel como referente de identidad es poco y de reciente aparición entre los chichimecas de *Misión*, aunque su valor arqueológico pueda ser mayor.

Cerro del muerto y Cerro *Embo ninga*. Ambos se encuentran dentro del ejido y tienen una importancia más de tipo utilitario para los ézar, pues es un sitio que alberga gran parte de los recursos naturales para la subsistencia, principalmente alimentos: “digamos que ese cerro es importante porque la gente de ahí saca los alimentos, la gente recolecta ahí sus alimentos, como garambullos, borrachitas, tunas, nopales, hasta leña...”⁶² Esto cobra relevancia primordial si se toma en cuenta que muchos integrantes de la comunidad pueden permanecer varios meses sin tener un empleo remunerado, lo cual suele verse con normalidad. Además, la convivencia en el ámbito de la recolección –como también en la caza ocasional- constituye una especie de *conservatorio cultural* (Warnier, 2002:93), en el que se reproducen la lengua materna y el *habitus*.

Por otra parte, el testimonio de Manuel Martínez sobre el propio cerro permite observar la manera en que los cerros son asimilados en la lengua con las partes del cuerpo humano, como ocurre con otros grupos indígenas de nuestro país:

*Embo es monte o cerro, ninga puede tener muchos significados. Ninga puede ser como un rincón hondo, o una parte de barranca. Eso puede significar otras cosas también. Entonces, por ejemplo, Embo ninga es esto, pues sí tiene lógica, porque creo que sí tiene forma como de barranca, porque está muy hondo, hay dos cerros ahí casi juntos, uno por acá y otro por allá... Pero también puede significar esta parte [se toca la entre pierna], esta parte de la horquilla de las piernas, que se llama *sugu ninga*. Pero cuando digo *sugu ninga* me refiero a esta parte [señala la entrepierna con mayor énfasis].*

⁶²Entrevista citada con Manuel Martínez López.

Entonces te digo, pues el cerro así se llama *Embo ninga*, entonces puede ser por la forma que tiene⁶³.

Un relato de historia oral referido por Tarquín hace referencia a la historia de Uricundé, hija de Carángano (guerrero chichimeca), que llegó a habitar un lugar de gran abundancia de agua, flora y fauna llamado *Emboringa* (Guerrero, s/f:54-57), muy similar a *Emboninga*. Hay elementos analíticos que permiten proponer que los referentes espaciales de ese relato sean correspondientes efectivamente con el cerro *Embo ninga* del propio ejido Misión de Chichimecas. Los detalles de este relato y su análisis se especifican en el último apartado del presente capítulo.

Las corrientes y ojos de agua

El culto al agua entre los chichimecas actuales resulta un tema complejo y poco explorado aún desde las ciencias sociales. Por una parte, los antiguos chichimecas rendían culto a la naturaleza y el agua era uno de los elementos representados en las pinturas rupestres, generalmente mediante formas de espirales. Aunado a ello, Guerrero Tarquín, cronista y personaje político de la Sierra Gorda de la primera mitad del siglo XX, afirma que los chichimecas rendían culto al dios purhépecha *curicaueri* (Guerrero Tarquín, s/f:167). En lengua chichimeca, al agua se le nombra *kuri*, lo que podría apoyar esa versión. Aunque, como se especificó en el primer apartado de este capítulo, no existen actualmente ríos o manantiales de importancia en Misión de Chichimecas, las corrientes y ojos de agua juegan un papel central en la oralidad y en el ámbito de lo simbólico. Al igual que en el caso de los cerros, estas formaciones acuáticas pueden ser valoradas por sus componentes utilitarios, histórico-míticos, o mágicos.

El arroyo Las Adjuntas. Este afluente nace del Cerro del Águila y en su recorrido divide la parte de la comunidad con la del ejido. También marca la dualidad cerro-agua referida con anterioridad en este capítulo. El siguiente testimonio vincula la idea de los túneles del Cerro del Águila y sus afluentes de agua con la época de los cristeros:

⁶³ Entrevista citada con Manuel Martínez López.

Pues ira (sic), en historia, fue como en los tiempos de los cristeros, que allí se montaban, y como que vigilaban a la gente. Entonces hubo una escasez, bueno, eso es una historia que platican los señores, ¿verdad? Sí hubo una escasez de agua, y entonces allí hay manantiales. Entonces, como mataban a la gente, cada persona indígena que iba por agua a recoger, la mataban, porque ahí estaban. O sea que no dejaban.... Tú sabes que el agua es a fuerzas, la necesidad, ¿no?, de eso, en esa época. Y entós, ahí hay cuevas, hay túneles. Entós hay túneles del Cerro del Águila que llegan hasta San Luis de la Paz⁶⁴

El testimonio de Loreto García sobre las corrientes de agua y en particular a la que parte del Cerro del Águila apunta a una valorización mágica. Recordando la conexión cerro-agua, propia de grupos mesoamericanos, es posible interpretar un origen prehispánico de la sacralización de estos sitios, como punto de vínculo con lo sobrenatural. El entrevistado, en su calidad de médico tradicional, describe así su importancia:

Creo que es un lugar que tengo yo para ese tipo de limpias, al igual, utilizo mucho dependiendo ya de la persona, los ríos, donde haya agua corrediza, para hacer mis limpias. Que eso tengo mucho a darme esa energía, esa fuerza, y liberar rápido al cuerpo, al espíritu de aquella persona cuando anda errante, cuando absolutamente uno se siente que anda volando, anda con otro tipo de actos. Es cuando a veces un espíritu de la persona anda errante, que no anda dentro de él.⁶⁵

Sina izó, matu 'uthan y kuri ezar. Se trata de tres diferentes espacios dentro del ejido que forman parte del mismo arroyo, conocido como las Adjuntas, cuyo afluente proviene del Cerro del Águila. El simbolismo de estos lugares puede estar relacionado con el complejo simbólico e imaginario que existe en torno al Cerro del Águila, referido en el apartado anterior. El afluente de agua al que alimenta este cerro en tiempo de precipitaciones ha generado la identificación de sitios específicos que cuentan con nombres en lengua chichimeca, donde se aprovecha el agua para actividades domésticas, ya que se encuentra en las cercanías de la zona habitacional de la denominada Misión de Abajo. Al mismo tiempo, estos lugares en específico son señalados como aquellos en donde la tradición oral

⁶⁴ Entrevista citada con Venustiano García.

⁶⁵ Entrevista citada con Loreto García.

ubica de manera especial a los seres sobrenaturales como el chan (o duende), la llorona y el charro⁶⁶.

Ub'os aman o "suelo hondo" es el espacio que se encuentra en la curva de la carretera Victoria-Xichú que ha dividido la comunidad en las llamadas Misión de Arriba y Misión de Abajo. *Ub'os aman* se encuentra de esta forma en la parte de Abajo y en el límite de la división territorial. Por sus características fisiográficas, esta pequeña depresión alberga agua durante el verano, aunque en años recientes ha sido cubierto intencionalmente de tierra, muy probablemente en aras de aprovecharlo como terreno habitable. Por lo menos desde que existe la carretera, en el imaginario social a este sitio se ha caracterizado por la aparición de seres sobrenaturales, en especial el Charro o diablo⁶⁷. Al mismo tiempo, en sus cercanías se encuentra el Templo de la Virgen de la Concepción y el centro de la comunidad misma.

4.3 El lenguaje y los espacios *otros*

Tratándose de un estudio que combina el análisis territorial con aspectos de carácter antropológico, no puede dejarse de lado el papel que juegan las formas lingüísticas en la concepción de los espacios, así como en la construcción de las fronteras físicas y culturales a través de agentes simbólicos que se interiorizan (*habitus*) y de la manera en que interactúan diversos agentes en los campos de acción (Bourdieu, 2005).

En este sentido, el fenómeno de la intersubjetividad estudiada a partir del lenguaje resulta un tema necesario en los estudios sobre identidad. Como bien ha señalado Claude Dubar, el "identificarse o ser identificado no es sólo proyectarse sobre o asimilarse a, sino que es el propio ponerse en palabras [...] El lenguaje no es una superestructura, sino un componente fundamental de la subjetividad" (Dubar, 2002:231).

⁶⁶ Entrevistas citadas con Manuel Martínez López y con Venustiano García.

⁶⁷ Entrevistas citadas con Manuel Martínez López y con Venustiano García.

Para el caso mexicano, Peñalva (1997:123) muestra algunas de las denominaciones del territorio que históricamente se han empleado en las ciudades. La autora señala, por ejemplo, cómo en el tiempo histórico, el término “barrio” por lo general ha ido caído en desuso hasta sustituirse por el de “colonia”, asociado este último a las formas de administración de las ciudades durante el siglo XVIII; y luego, como “fraccionamiento”, en virtud de la expansión urbana y suburbana residencial.

Sin embargo, al mismo tiempo, vale la pena cuestionarse si en el futuro próximo estas categorías perderán sentido y serán sustituidas por otras, dados los procesos de formación de grandes complejos urbanos (Cuenya, 2009), la descentralización de las ciudades en las regiones, la formación de megalópolis policéntricas (Castells, 2012), etc., todo ello dentro del contexto general actual de globalización.

En el caso de los trabajos que han abordado específicamente el tema del lenguaje y las identidades para grupos indígenas de nuestro país, destaca el de Carlos Lenkersdorf (1999) sobre los tojolabales contemporáneos. En su estudio, el filósofo y lingüista alemán dejó claro que la forma en que los humanos utilizamos el lenguaje se encuentra profundamente relacionada con la manera en que vemos al mundo y con la forma de asumir las relaciones interpersonales. Esta propuesta bien puede aplicarse a los estudios sobre el territorio y las identidades. Más aún, Lenkersdorf destacó que desde el propio lenguaje pueden reproducirse relaciones de aceptación o rechazo de la dominación que un grupo ejerce sobre otro.

En el mismo sentido, hay ejemplos de formas de autoadscripción étnica y de uso de conceptos en lenguas indígenas que hacen alusión a territorios específicos y a formas de establecer la *diferencia* que éstos tienen respecto de otros actores sociales, (como en el caso de la distinción colonial de “gente de costumbre” vs “gente de razón”). En tal sentido, resulta relevante el hecho de que los mazatecos de Oaxaca actualmente se nombren a sí mismos como *Ha shuta Enima* en su propia lengua, que se traduce en español como “los que trabajamos el monte, humildes, gente de costumbre” (Luna, 2007:5), marcando claramente un

sentimiento de identificación en varios sentidos: con el trabajo (“los que trabajamos”), con la naturaleza (“el monte”) y como grupo social, definido como grupo étnico *para sí y para los otros* (“humildes, gente de costumbre”). Otro ejemplo lo constituye el pueblo chatino también de Oaxaca, que denomina al área que ocupa como “la tierra de la palabra”.

El análisis de los términos lingüísticos para nombrar los espacios urbanos se considera que tienen una raíz indígena ha sido desdeñado en su complejidad en los estudios sociales de nuestro país. Carlos Montemayor fue uno de los investigadores que mejor demostró esa problemática y elaboró propuestas de análisis para tratarla. Por mencionar un ejemplo, este autor propuso que el término “calzada” para el caso de México se conjugó con el término en náhuatl *caltzalan* que significa “entre las casas”, lejos del significado occidental del latín vulgar *calciata* “camino empedrado” que se acerca más a la noción de camino fuera de las ciudades o carreteras (Montemayor, 2010:73).

Asimismo, en nuestro país, existen múltiples ejemplos de lugares cuyo significado tiene una raíz etimológica de origen indígena, aspecto que no siempre se toma en cuenta en los análisis del espacio y el territorio. Sólo por mencionar algunos ejemplos relacionados con la región de estudio, las ciudades de Guanajuato (“lugar de ranas”) y Querétaro (“lugar donde se juega a la pelota”) conservan este tipo de denominaciones provenientes de la lengua *purhépecha* (o tarasco).

En relación al tema de estudio aquí tratado, es necesario matizar que se trata de una comunidad indígena que conserva en gran medida características rurales (poco acceso a servicios e infraestructura básicos, grandes porciones de terrenos vírgenes o de uso agrícola, etc.), aunque está en un proceso de urbanización reciente y acelerado. En ello parece radicar el hecho de que el término “barrio” arraigado históricamente en ciudades más antiguas (Peñalva, 1997:123) en este caso no tiene relevancia. Así pues, en términos simbólicos del lenguaje, la comunidad es conocida en la propia lengua indígena como *Ranzo Úza*, cuyo

significado es “Rancho Indígena”⁶⁸. Esta denominación parece tener sus orígenes en la época colonial, cuando este tipo de unidades económicas tuvieron gran importancia en el ámbito regional de San Luis de la Paz. Por otra parte, el término *colonia* sí posee significación actual en el ámbito de la cabecera municipal, pues así se encuentra delimitado el territorio en términos político-administrativos. De hecho, el concepto de “colonia” es visto entre los indígenas chichimecas como aquello en lo que corren *peligro* de convertirse, al ser absorbido su territorio por la propia ciudad de San Luis de la Paz⁶⁹.

Cabe destacar también que para los propios indígenas esa ciudad es referida en su propio idioma como *Tita*, que se traduce como “pueblo”, pero también como “mercado”, esto en oposición al “rancho” en el que dicen habitar. Esta terminología tiene su origen en la época colonial, lo que demuestra el carácter histórico de la construcción y uso de las categorías espaciales. Al mismo tiempo, no debe olvidarse que los términos para referirse a sí mismos en ocasiones reconocen los términos “gente de costumbre” y “gente de razón”; para autonombrarse como miembros de la comunidad en el primer caso, y para hablar de la población mestiza concentrada en el espacio urbano, en el segundo. En este sentido, la identidad refiere no sólo a una condición social de diferenciación y a una cultura, sino también a la concepción del territorio.

Otro dato interesante al respecto es la forma de nombrar de los chichimecas a la Ciudad de México, con el vocablo *Kurijí*, “donde hay agua”, término que pudo surgir desde la época prehispánica para designar a esta parte central de Mesoamérica dentro de la Cuenca de México. Más relevante resulta que términos simbólicos, esto conserva gran significación en el presente, pues la región donde se asienta el grupo chichimeca actualmente tiene serios problemas de abasto de agua potable, mientras que en el centro del país estos problemas –aunque existen- son menores.

⁶⁸ Este significado es aceptado por todos los entrevistados.

⁶⁹ Entrevista citada con Hermenegildo García.

En términos de las relaciones espaciales del grupo étnico, no es una casualidad que se conserve también en lengua chichimeca la forma de nombrar a Querétaro, cuya traducción es *Kisy* Manuel Martínez ofrece un acercamiento a este último vocablo en la lengua materna:

Kisy significa que tú... se habla de extraer, 'tú sacaste algo', aguamiel, digamos, ¿no? Entonces *Kisy* para mí -o ya si uno se pone a reflexionar y analizar los verbos- viene del verbo extraer, *kisy*, nada más que *Kisy* [...] puede ser en futuro o en pasado. Entonces, así se llama, y la gente lo ubica, *Kisy*, Querétaro ⁷⁰.

Se propone que esta palabra tenga que ver con la tradición minera que existió en el área queretana en tiempos prehispánicos, particularmente en la parte de la Sierra Gorda. Al mismo tiempo, conviene subrayar que sólo estas unidades territoriales –un estado con su capital, y la capital del país, el Distrito Federal- son identificadas con un nombre en lengua chichimeca *jonaz*, lo que denota su importancia dentro de la cultura del grupo étnico en el tiempo histórico. En contraste, el Estado mismo y su capital no tienen un vocablo en lengua, lo que puede denotar su poca importancia en términos de interacción social y cultural del grupo étnico.

Ahora bien, más allá de las fronteras político-administrativas, los llamados *espacios otros* suelen ser configurados por una serie de símbolos arraigados en la cultura (Foucault, 1967). Si se observa la traza de la comunidad Misión de Chichimecas, se puede encontrar que en gran medida se encuentra configurada en virtud del crecimiento de las familias, con formas predominantemente arbitrarias, en contraste con la cabecera municipal, con formas geométricas más definidas. Esto nos habla del sentido comunitario-familiar que aún conserva el territorio chichimeca, donde la unidad espacial mínima es la unidad doméstica, y la familia nuclear, la principal unidad de organización social.

Hacia la década de los 70 del siglo XX, aún era ordinario observar casas tradicionales construidas a base de carrizo, quiote, y penca de maguey y palma para los techos. Era poco común que las casas estuvieran delimitadas por cercas.

⁷⁰ Entrevista citada con Manuel Martínez López.

Más bien, las propiedades privadas estaban circundadas por caminos trazados con base en trayectos comunes. Incluso en la actualidad esta práctica se sigue realizando, y no es visto con extrañeza el que alguna persona ajena al domicilio ingrese a los terrenos particulares sin autorización, especialmente cuando éstos no cuentan con cercas.

Los espacios simbólicos en *Misión* incluyen los cruces de dos caminos o calles, lugares en los que simbólicamente se forma una cruz, que dentro de su cosmovisión constituyen sitios sagrados donde pueden curarse de enfermedades, a través de rituales de limpia en alusión a los cuatro rumbos del universo. Este mismo culto se observa con mayor claridad en las danzas tradicionales que se llevan a cabo tanto en el espacio comunitario como en la cabecera municipal, en donde se observa una cruz coreográfica que configura el espacio como sagrado y como alusión a la pertenencia socioterritorial que asume el propio grupo indígena.

Otro aspecto a considerar es que hasta la década de 2000, la comunidad indígena carecía de panteón. Por esta razón, los difuntos generalmente eran enterrados en cualquier parte de la comunidad. Existe hasta nuestros días la creencia de que a la persona que pase por un lugar donde alguien está enterrado, se le puede “subir el muerto”. Este estado es considerado una enfermedad, caracterizada por salpullido. Se dice que puede prevenirse lanzando una piedrita al lugar en donde se encuentra el difunto. O bien, se puede curar mediante una limpia con ramas de pirul en un cruce de caminos. De esta manera, las áreas donde hay muertos enterrados se convierten en heterotopías que hacen un puente entre el tiempo cotidiano y el pasado con los muertos⁷¹. Otro ejemplo relacionado con este simbolismo lo representa la Santa Cruz de la comunidad (la que se encuentra al aire libre, frente a su templo), que durante mucho tiempo portaba una cabeza de Cristo en el punto del cruce, lo que le daba un poder milagroso al lugar, según el testimonio de Lucía Martínez⁷².

⁷¹ Guerrero Tarquín, en su libro de *Tradiciones y Leyendas* hace referencia a esta práctica entre los chichimecas (Guerrero, s/f).

⁷² Entrevista citada con Lucía Martínez.

Apunta Foucault que las heterotopías tienen el poder de yuxtaponer múltiples espacios, y que éstas ponen al hombre fuera de su tiempo ordinario (son, a su vez, heterocronías) (Foucault, 1967:5). Las cruces, en este sentido, constituyen heterotopías (provista de sincretismo entre la tradición indígena y el catolicismo) que trasladan a los chichimecas hacia tiempos y espacios sagrados y ancestrales, a la vez que les permite vivir en el espacio que saben es ocupado por la población mestiza, el cual sin embargo asumen como propio con sus danzas y peregrinaciones.



Foto 12. La parte denominada *kuri ezar*, “(él) rasca el agua”, Misión de Chichimecas, 13 de abril de 2015. El cruce del agua forma la “Y”, que a su vez se une a un camino de tierra (lado inferior izquierdo).

Más aún, el simbolismo de los cruces de caminos también puede encontrarse asociado a las formaciones hidrológicas. En este sentido, el cruce entre dos corrientes, no como una “X”, sino como una “Y”, es referido como un espacio que se caracteriza por la aparición de seres como la llorona, el charro-diablo y los duendes. Así también, el sitio llamado *ub’os aman*, o suelo hondo, también

señalado como sitio de aparición de *el charro*, se encuentra en una curva de la carretera Victoria-Xichú, que a su vez marca la conexión con el inicio de la calle *Chupitantegua*, que es la principal de la llamada *Misión de Arriba*.

El territorio chichimeca, definido en la cotidianeidad por el complejo comunidad-ejido es imaginado por los integrantes del grupo étnico como el lugar en el que habitaron sus antepasados. Sin embargo, la noción de antepasados que tienen los ézar está relacionada con los antecedentes prehispánicos de los grupos chichimecas nómadas. En este sentido, no se tiene una idea homogénea de cuál es el territorio que ocuparon los chichimecas jonaz⁷³. Existen discursos que se asemejan a una delimitación objetiva del territorio, que tienen su base en la construcción sociohistórica de una identidad. En este sentido, los relatos aluden a antiguas proezas de los líderes prehispánicos, en ocasiones presentados como gobernantes del tipo mesoamericano. El relato de Hermenegildo García ilustra la creencia difundida en la comunidad de que un jefe importante fue asesinado en las cercanías del actual territorio chichimeca-jonaz. El entrevistado hace referencia al Cerro del Conejo, como el lugar en el que se le da muerte al guerrero, y al llamado Cerro del Deslizadero como aquél en el que finalmente murió.

Asimismo, como se ha señalado, se encuentra difundida también la creencia de que el Cerro del Águila o Cerro Grande alberga túneles e incluso un viejo asentamiento subterráneo. En este sentido, se ha presentado el relato de Trinidad García sobre este Cerro y la supuesta Ciudad Perdida que contiene. Es de llamar la atención que Trinidad García, al ser cuestionado sobre relatos sobre el Cerro, en un principio dijo no conocer ninguno, para luego rectificar y narrar lo que aquí se ha presentado. El nombre del cerro señalado en el testimonio de Manuel Martínez como *Embo ninga* parece coincidir con el referido por Guerrero Tarquín como *Emboringa*, lo que abre la posibilidad de ubicar geográficamente estos sitios y desentrañar si representan o no un referente histórico, directo o indirecto, con los chichimecas actuales de Misión. Este aspecto se desarrolla en el último apartado de este capítulo.

⁷³ Sin embargo, resulta interesante que el entrevistado Hermenegildo García ofreció una aproximación a lo que para él representa el territorio de los jonaces en la época prehispánica.

Dentro de la construcción simbólica del espacio, sin duda también resulta crucial el mencionar el caso de la loma de la parte de la llamada Misión de Abajo, donde se encuentra la capilla de la Virgen de Guadalupe, la cual es conocida como “el Cerrito”, o también “El Cerrito del Tepeyac”, que se encuentra colindante con el llamado Cerro del Conejo y con el Ojo de Agua. El Cerrito del Tepeyac, junto con el Santuario dedicado a la misma virgen ubicado en la cabecera municipal, constituyen sin duda los espacios más importantes para las expresiones rituales y religiosas del grupo étnico. Además, éstos marcan una clara relación de cercanía simbólica con la cabecera municipal y con la ciudad de San Luis de la Paz. Incluso, dentro de la propia ciudad existen otros espacios específicos que se asumen como referentes de la propia identidad chichimeca, como el caso de las rutas de peregrinación (a San Luisito y a la Virgen de Guadalupe), el propio templo de San Luisito (santo patrono del municipio y de la comunidad indígena), o la mojonera de las calles aledañas que marca el límite del territorio chichimeca en el imaginario colectivo del propio grupo étnico.

4.4 Territorio imaginado y tradición oral

Asumiendo la premisa de que la tradición oral se diferencia de la historia oral en el hecho de que en la primera no existe una participación directa de los narradores en los hechos que se relatan, se presenta a continuación una serie de elementos cargados de simbolismos específicos, relacionados con un territorio imaginado que no necesariamente corresponde con la realidad, acercándose a la idea de *espacios otros* referido en el apartado anterior.

Partiendo de la idea de que la comunidad, aún hasta la década de los 70 del siglo XX conservaba gran cantidad de recursos naturales, menor urbanización y mejor conservación de las especies vegetales y animales silvestres, es posible establecer una relación entre aquel entorno ecológico y las creencias en seres sobrenaturales que lo habitaban. Los personajes asociados al territorio son relacionados de alguna manera a espacios naturales, o bien, a contextos

históricos específicos que hoy ya no existen, pero se conservan como reminiscencias en la memoria colectiva y en el imaginario social.

Virgen de Guadalupe y San Isidro Labrador. Son dos santos del catolicismo popular que tienen festividades en el ciclo ritual religioso de los ézar. En el trabajo etnográfico de Nava (1995), el autor señaló que los ézar le refirieron que la Virgen de Guadalupe les había enseñado “el dialecto” –el idioma-, y que San Isidro Labrador los había instruido en la agricultura, y también que se le refiere como el responsable de la presencia de ganado en la comunidad.

La Llorona. Como ocurre con otros grupos indígenas y mestizos del país, la creencia en La Llorona es en este caso producto del mestizaje cultural, en el que se han combinado elementos de origen indígena con aquellos de extracción colonial. En este sentido, parece haber una correspondencia de este personaje con la diosa Cihuacóatl –también denominada así, “la llorona”, en la cultura otomí-, que, junto con Mixcóatl, son las deidades más elevadas de la cosmogonía otomí (Lastra, 2006:318).

Este ser puede a su vez estar relacionado o incluso identificado con el personaje mestizo de la sirena (como ocurre por ejemplo con los nahuas de Guerrero), o con *Apanchaneh*, deidad acuática de los nahuas de la huasteca veracruzana caracterizada en los relatos por poseer gran belleza, atraer a los hombres y llevarlos al fondo del agua. En los rituales de Chicontepec asociados al agua acuden además de nahuas, otomíes y tepehuas. Entre los nahuas, *Apanchaneh* es una deidad dueña del agua dulce y salada, que probablemente corresponde con la diosa antigua mesoamericana Chalchiuhtlicue. Los rituales en torno a esta deidad giran en torno a la petición de lluvia y el control de fenómenos naturales relacionados, como la sequía y los granizos, pues se cree que es dadora y distribuidora de la lluvia.⁷⁴ La leyenda de la Llorona en todos los casos muestra un vínculo de la mujer con un lugar considerado peligroso, generalmente una corriente de agua.

⁷⁴ “Comida para Apanchaneh: alteridades y la petición de lluvia en la Huasteca veracruzana”, en *Anthropology of food*, <http://aof.revues.org/7548> [4 de febrero de 2015].

En la actualidad, la creencia entre los chichimecas en La Llorona también se asocia con las corrientes de agua, aun cuando éstas ya hayan desaparecido, y en este sentido, es similar a la creencia en el Charro y en los duendes. “Que pues la Llorona dicen que se aparecía por el agua. Pero ésa nomás gritaba, les salía a ciertas gentes”⁷⁵.

El duende, *chan* o *sig'a*. En diversos pueblos indígenas y mestizos de nuestro país existen creencias similares respecto a hombres pequeños como guardianes de la naturaleza, especialmente asociados al agua. En la tradición oral, estos seres aparecen como custodios de la naturaleza que castigan a quienes hacen mal uso de la flora y fauna, profanan espacios sagrados o se desvían de los códigos morales. Así, por ejemplo, este tipo de seres son conocidos como *alux* entre los mayas, *chaneque* entre los nahuas y *yojob* entre los tzotziles (Fournier, 2001). En la región del istmo veracruzano, con presencia nahua y popoloca, se cree que el *chan* es el rey de las plantas, de las tierras, de los ríos y de los animales. Son como pastores, pero supeditados a Dios, Rey creador del universo. Estos *chaneque* vigilan el orden de la sociedad y castigan a los transgresores a través de piquetes de serpiente o de araña (Münch, 1994:339). De manera similar, entre los rarámuri, hay un relato sobre unos "hombrecitos" que son guardianes, acompañan al "padre creador", que está "allá arriba subiendo tres veces" y ayudan a que el agua no se desborde (Palma, 1985:198-201).

Entre los ézar, la figura del chan, duende o *sig'a*, se encuentra relacionado directamente con los ojos de agua, y de manera especial con aquellos considerados peligrosos. De manera similar a la creencia en la Llorona como mujer que se apodera de hombres, el caso del chan entre los chichimecas parece ser la oposición en este sentido, pues se trata de un ser masculino que roba mujeres:

Eso del duende que te digo, pues sí decían que se robaba a las muchachas, por eso decían que las muchachas no deberían de andar solas. Que cuando llegaban ahí se perdían, se las robaban y ya no salían del arroyo o del río, sí, del arroyo, más que nada.

⁷⁵ Entrevista citada con Consuelo García Barrientos.

Porque anteriormente estaba muy sobrepoblado de vegetación aquí. Mucho maguey, mucho nopal, mucha palma, mucho árbol. Entonces, salías, digamos de aquí a la capilla, y ya no te veías porque eran muchísimas las partes más así como esa que ves allá, había otras más enormes, pero bastante, había muchísimo (sic) árbol pirul, como éste que ves aquí, pues eran como lo doble o lo triple de grandes los árboles, los estos nopales, igual grandototes. Entonces, tan grandotes estaban que los lagartijos crecían como iguanas, fíjate. Y a esos lagartijos que crecían como iguanas, nosotros les nombrábamos “lagartijos rasposos”, que nosotros ocupábamos para la tosferina, que le nombran, que nosotros le nombrábamos la “tos prieta”.

Entonces, la vegetación era grandísima, o sea, estaba muy lleno todo esto. Entonces, pues salir tú de aquí a allá abajo, pues te perdías en cierta forma no deberías de andar solo, porque era de cuidado. Entonces, pues te imaginas ahora ir al arroyo allá, pues se veía ya como bien lejísimos. Entonces siempre andaba uno junto con alguien. Y entonces decían que las muchachas que andaban solas, se perdían, porque ya se las robaba el duende y ya no salían. No sé qué pasaría, si sería cierto o no, pero supuestamente ésa era la historia. Entonces decían que no deberían de andar solas, y casi las mujeres nunca andaban solas, siempre andaban acompañadas. ¡No me digan si eran muchachas! ⁷⁶.

El testimonio de Trinidad García coincide con el hecho de ubicar a los *chaneque* en las corrientes de agua, y pone énfasis en el peligro que éstos representan o representaban, además de que les atribuye gran fuerza física.

Otro día se hacían parejas y ponían un plazo qué día se iba hacer la fiesta, por decir, la boda. Lo que pasaba es que cuando se hacía la boda... Pues ya estaban en la boda. Pero ya en la noche, pues ya desaparecía la señora, la novia. Pues se la llevaba el duende. Entonces el duende tenía su cueva, cuentan que en los arroyos. Y entonces allí tenían [a] todas las mujeres que se robaban. ¡No, pues estaban bien mugrientas. ¡Pues todas embarazadas! [...]

Pero esos duendes, éstos eran muy peligrosos. Si te encontraban, no podías hacer nada, porque entre unos diez duendes, no, no era(s) nada, porque estaban bien fuerzudos (sic), decían. ¡Esos se cargaban hasta un buey muerto pa' su comida!

Y entonces -así cuentan- ya de tanto, tanto, ya la gente fue poniéndose más alerta, o más vivo, más abusado (sic). Pues un día, los mataron. Los mataron, y entonces de ese

⁷⁶ Entrevista citada con Consuelo García Barrientos.

modo ya después ya no había, no había peligro, porque ya se habían acabado la raza. Eran poquillos de donde estaban⁷⁷.

Sobre la ubicación en la que, según la oralidad, se encuentran estos seres, resulta útil el testimonio de Manuel Martínez:

[...] son como charcos grandes de agua, charcos muy grandes. Y curiosamente en esos charcos de agua la gente cree que salen los duendes, para referirse al duende en español le dicen que el *chan*. “*Que va a salir el chan*”, entonces pero en chichimeca para decir *chan* o para decir *duende*, se dice *sig'a*, y la gente dice que sí los ha visto, como enanitos. Entonces dice la gente que se aparecen en esos lugares, o en todo el río también, pero más en esos lugares⁷⁸.

Los lugares a los que se refiere el entrevistado son *matu 'uthan*, y *kuri ezar*, localizados en la parte denominada Misión de Arriba. El nombre del primer sitio, el entrevistado lo traduce en español como *encunaron al muerto*, y el segundo, como *él rasca el agua*⁷⁹. El nombre de *matu 'uthan* refuerza la idea de que se trata de un lugar peligroso, en el que ocurrió la muerte de un individuo, y *kuri ezar* alude al sonido del agua, que es interpretado como signo de la presencia del *chan*, o también de la Llorona. Por su parte, Loreto García señaló que algunos parientes suyos vieron duendes “en los jueguitos”, refiriéndose al área de juegos infantiles en la parte central de la comunidad, que, como se ha señalado, se encuentra cerca de *ub'os aman*, *suelo hondo*, al igual que la Capilla de la Virgen de la Concepción, y otros espacios públicos.

Así también, cabe mencionar en este sentido que en la oralidad de la familia Ramírez García se le atribuye la maestría de la danza chichimeca a estos seres. De manera específica, se dice en estos relatos que quienes empezaron a bailar en la comunidad, lo hicieron por enseñanza de duendes (Trabajo de campo, 2014).

⁷⁷ Entrevista con Trinidad García Ramírez, realizada el 16 de diciembre de 2014 en su domicilio en Misión de Chichimecas. Es jornalero agrícola, campesino en el ejido y elabora tabiques de adobe por cuenta propia para su posterior venta. Es reconocido músico y cuenta cuentos de la comunidad indígena.

⁷⁸ Entrevista citada con Manuel Martínez López.

⁷⁹ Entrevista citada con Manuel Martínez López.

El perro de ojos de fuego. Se mezcla la creencia sobre los perros asociados al viaje al inframundo como protector de las almas y las ideas sobre el nahualismo en Mesoamérica, con la idea del perro infernal propagada en toda Europa. La figura del perro con ojos encendidos tiene relación directa con la idea del nahual, pues este ser (que es originalmente humano) se puede transformar en animales como la serpiente, el burro, el perro u otro animal. Al nahual se le asocia también con la figura del Charro, pues se piensa que ambos seres tienen la capacidad de transfigurarse en animal.

Montemayor observa que el significado de la palabra nahual proviene de la voz náhuatl *nahualli* y significa *escurridizo* y *oculto*, pues alude a una persona que se transforma o mimetiza en animal para no ser visto (Montemayor, 2011:99). Las historias sobre estos seres suelen ser narradas como sucesos recientes que le ocurren a gente conocida, aunque también se pueden narrar sin ubicarlas en un tiempo en específico. La creencia en nahuales en los pueblos indígenas del país va de la mano con la idea de los *tona*, que se entienden como entes gemelos de un animal y de una persona que se protegen mutuamente. Las acciones narradas de los nahuales en estos pueblos generalmente no van acompañados de una descalificación moral, y cuando este componente aparece, suele ser consecuencia de su conjunción con la tradición religiosa cristiana (Montemayor, 2011:98-99).

Así pues, en el caso de los ézar, el personaje del perro de los ojos de fuego se relaciona de manera específica al camino de terracería que antecedió a la actual carretera Victoria-Xichú, por la parte de Misión de Abajo, en la cercanía con el ojo de agua y el Cerrito del Tepeyac:

¡Ah!, ¿el del perro ese que sale? Bueno, que salía. Pues es que ire (sic) (ríe con efusividad). Anteriormente, le digo que estaba bien solo aquí, ¿verdad? Bien solo que estaba. Entonces esa carretera que da a Victoria no tiene mucho que se hizo. Esa carretera a Victoria tendrá unos... si yo no me equivoco, tendrá como unos 35 o 40 años que se hizo apenas. Entonces ahí sí era carretera, pero era sí de terracería, y pasaban los “guajolotos” que les nombramos, y eso, pero era muy poco, había muy poco transporte. Entonces estaba el río, y ahí en el río dicen que salía un perro, un perro grandotote, y

que ese perro grandote, le salía lumbre por los ojos. Y pues dicen unos que una vez los encorreteó (sic), y que sí era un perrote grandote que parecía un burro⁸⁰

El Charro (Charro-Diablo). Es un personaje asociado por un lado con el nahualismo, ya que se presenta como un humano capaz de transfigurarse en animal, relacionado con saberes de curandería y al mismo tiempo, relacionado con la figura del diablo de la tradición cristiana, ya que va ligado a la idea del mal, por lo que se muestra como atractivo e incitador al pecado, particularmente a la avaricia, la soberbia y la lujuria.

Una aproximación al origen de la creencia en el Charro en el mundo indígena lo constituyen las comunidades nahuas del sur de la huasteca, quienes le rinden culto a la figura de Tlacatecolotl, “hombre-búho” (también llamado Diablo), al que se le atribuyen poderes mágicos, principalmente de carácter maléfico, mismos que enseña a los especialistas en estas actividades, es decir, los brujos y curanderos. La asociación de Tlacatecolotl con el daño parece ser de origen prehispánico, ya que su nombre proviene del verbo *coloa*, “perjudicar” o “dañar”, unido al prefijo de persona indefinida *-te-*. En el mundo náhuatl prehispánico, el búho era de por sí un animal ligado a lo funesto y al inframundo (López, 1967:88-89). De ello se deriva que los nahuas del sur de la huasteca lo asocien con el carnaval y específicamente con el miércoles de ceniza, día en el que le ofrendan a los que han muerto violentamente, tanto en el altar como en el cementerio. Pero no solamente los especialistas rituales le rinden culto especial a esta figura, sino también los ganaderos, quienes esperan que de esta forma les sea concedida la multiplicación de su ganado y, en consecuencia, puedan aumentar su riqueza material (Heiras, 2012:163).

La figura del charro como personificación del diablo cobró fuerza en el Bajío durante el siglo XIX y principios del XX, asociado a la cultura de las haciendas. Explica Jiménez que

En términos generales la imagen del Diablo está asociada a la vida de las estancias ganaderas. La imagen que se gesta del Diablo es de un diestro jinete metiendo reses a

⁸⁰ Entrevista citada con Consuelo García Barrientos.

los corrales y domando potros. El Diablo es muy bueno para ayudar en la artes rurales, mejor que Dios. Se le puede pedir ayuda haciendo pacto temporal con él, sin pensar en hacerlo definitivamente. El Diablo que se generó en el imaginario popular es el del prototipo de torero, rejoneador y jinete, que sería el antecedente del charro negro en el siglo XIX y tiempos posteriores (Somohano, 2004:225)

En el contexto de colonización del Estado de Guanajuato, la figura del charro parece aludir al término vasco *txarr*, empleado para nombrar a gente vulgar, y era la forma en que los vascos nombraban a los salmantinos, tras la colonización de Salamanca posterior a la Guerra Chichimeca:

Y efectivamente ya cuando hay oportunidad después de que termina la Guerra Chichimeca, a partir de 1602 que se funda Salamanca, este, llegan a esta, se empieza a privilegiar la llegada... el (sic) envió a estas tierras de salmantinos, tascos, leoneses, zamoranos. Y esta gente, sobretodo (sic) los salmantinos, eran de un fanatismo pero extraordinario. Era gente que muy buena, muy fiera para el trabajo, gente que a las cinco de la mañana ya se paraba a las labores agropecuarias y a las seis, siete de la noche ya a descansar, y así trabajaban de lunes a sábado. Llegaba el dominus dei, el día del domingo, el día del señor, el domingo, el día dedicado... Entons la primera acción era ir a misa, a misa, a la primer misa, y luego ya después se dedicaban a, este, a, pues a divertirse. ¿Cómo se divertían? Pues eh, compitiendo: a ver quién domaba ese caballo, a ver quién tira más rápido a esa vaca, a ver quién tira, quién torea este animal. Esas prácticas con el tiempo van a ser las suertes de la charrería.

Bueno y entons, este, resulta que esta gente era, eh, fanática e ignorante, si no tenía escuela; ellos eran buenos para trabajar el campo y punto, verdad, y entons este... y lo mismo casi igual que ellos: leoneses, zamoranos y vascos. Entonces, este, los vascos, incluso a los salmantinos, según esta fuente llamaba Txarr, en vasco quiere decir corriente vulgar [sic]. Por eso muchas veces: “Oye pero por qué le vas a regalar eso a tu novia, está muy charro, está muy feo, muy corriente, vulgar” vedá. Entonces la palabra charro es el apelativo que le daban los vascos a los salmantinos por sapios, ignorantes, eh, rústicos, en fin, vedá [sic]. Y bueno, si atendemos esta fuente, entendemos entonces porque la gente de Guanajuato es fanática. Tenemos una semilla pues racial, pues que, este que era muy fanática.

Y este, y bueno estas gentes se hicieron hacendados, fueron los que tuvieron el control de la tierra, y obviamente a las demás gentes los tenían en calidad de peones, etcétera, no⁸¹.

Esta construcción social del charro no fue ajena al contexto de San Luis de la Paz. Por citar un ejemplo, Guerrero Tarquín describe en sus *Memorias* al hacendado de origen francés Arturo Ducoing, de quien dice que tenía

costumbres polígamas que lo hacían tener una profusión de hijos tal, que cuando entraba a San Luis de la Paz parecía que lo hacía al frente de un escuadrón de caballería o al frente de una manifestación popular en gran desfile. Aquel contingente de hijos siempre estaba ataviado al estilo mexicano, porque todos eran charros y grandes aficionados a la tauromaquia y los eventos a caballo (Guerrero Tarquín, 1987:151).

En el ámbito de la comunidad chichimeca establecida en Misión de Chichimecas y las localidades a su alrededor, la figura del charro se encuentra relacionada a la cultura de las haciendas heredada de la propia ciudad de San Luis de la Paz, de Mineral de Pozos, de la Ex Hacienda de Santa Ana y Lobos, de Jofre, entre otras. Asimismo, cabe recordar que los eventos en la capilla de San Miguelito y en el Templo de Santiaguito (Santiago Apóstol), se acompañan con prácticas de caballería, y que éstas constituyen uno de sus principales atractivos.

Al tratarse de un ser asociado al diablo, al Charro suele relacionársele con zonas donde ocurren accidentes. Así, refiere Loreto García que en área de la curva, llamado *suelo hondo* o *ub'os aman*, "sí hubo muchos accidentes [...] Pero sí comentaban que también ahí salía el charro, que salía ahí un charro, que salía el diablo, todo eso..."⁸²

En una plática informal no registrada del 13 de abril de 2015, Tomás Machuca, habitante de la Misión de Abajo, refirió -de manera espontánea- un atropellamiento sufrido semanas antes por un miembro de la comunidad indígena

⁸¹ Testimonio oral de Manuel Coello, recopilado por Armando Sandoval Pierres, Miguel Ángel Guzmán López, Ada Marina Lara Meza y Samuel Cervera, el 9 de noviembre de 2001. Archivo de Historia Oral del Laboratorio de Historia Oral de la Universidad de Guanajuato. Manuel Coello es historiador guanajuatense, perteneciente a la logia masónica Independencia Doscientos Cincuenta, desde 1977.

⁸² Entrevista citada con Loreto García.

justo en la misma zona. Según comenta Tomás, tras el acontecimiento, se corrió el rumor de que él mismo había sido la víctima y de que había fallecido, cuando en realidad la víctima –que desde luego, no era él- había sobrevivido.

Desde el punto de vista *etic*, el hecho de que hayan ocurrido esta clase de eventos en el pasado y de que sigan ocurriendo en el presente es un signo de falta de condiciones de seguridad en la carretera. El punto de vista *emic* dicta que en *suelo hondo* habita el Charro y provoca tragedias. En palabras de Manuel Martínez, este lugar “son dos lomitas que se encuentran así, están como en forma de cuna, toda esa parte, corre mucha agua por ahí, dicen que por ahí camina el diablo, es el camino del diablo”⁸³.

Trinidad García relató al autor de este texto dos historias sobre el Charro-diablo en la comunidad Chichimeca. Como en general ocurre con la tradición oral entre los chichimecas de San Luis de la Paz, las historias son narradas como si se tratara de hechos reales, es decir, a manera de memorias. En estos casos, también se muestra al charro como un ser maligno y atractivo al mismo tiempo. En el segundo relato, además se le atribuye a éste la facultad de transformarse en un ser con características físicas de animales (en este caso específico, de animales de ganado), siendo cercano así a la figura del nahual. Destaca además la historia por el hecho de que se hace referencia al Dios del viento, que asume un papel importante.

Te voy a hablar de un cacique... Entonces un compadre hablaba con el diablo. Entonces dice "hombre, tú que andas toda la noche tomando, ¡vámonos a pistear!", ¿Quién es usted?, ¿de dónde es?, ¿de la Ciénega?, ¿de acá abajo?" "No, yo soy el Diablo". "Pero, ¿qué andas haciendo?". "Yo tengo aquí mi camino, nomás que allá abajo está una señora" (que es la virgen de la Capilla). Entonces ahí está esa señora, y no puedo pasar", dice, "ahí es mi camino"...⁸⁴

Sin hacer referencia de forma explícita al terreno conocido como *ub'os aman*, el relato deja entrever la construcción simbólica de la territorialidad

⁸³ Entrevista citada con Manuel Martínez López.

⁸⁴ Entrevista citada con Trinidad García. Existen versiones variadas del mismo relato, pero todas coinciden en los personajes y en los lugares mencionados.

asociada con la curva de la carretera Victoria-Xichú; el cruce de caminos; y en este caso, también la relación de oposición entre el bien y el mal, representada por el charro-Diablo y la Virgen de la Concepción, cuya capilla constituye uno de los principales referentes espaciales de la comunidad (más allá del ámbito estrictamente religioso, como se ha sostenido). Un relato similar fue narrado por Concepción García, que se presenta como anexo a la tesis.



Foto 13. Trinidad García en su domicilio. Misión de Chichimecas, 19 de diciembre de 2014

No obstante, el entrevistado Trinidad García refiere otro acontecimiento relacionado con el charro que lo sitúa hacia el antiguo camino del ferrocarril, lo que podría significar un origen anterior de esta creencia, vinculada con esta vía de transporte. La transformación del territorio en este sentido se encuentra relacionada con los cambios en las creencias, e incluso, como narra el propio Trinidad, con la desaparición de las mismas.

Pero, de hecho, de mucho más antes, ahí estaba la vía del tren. Pero que por toda la vía venía un señor. Entonces cuando acordó, no hombre, venía una piedrota por toda la vía así

(hace una señal de un semicírculo con ambas manos). Se encomendó mucho a Dios, pero que sí lo alcanzó pero se cayó a un lado, pero la piedra se jué rodando. Y no, ¿cómo dijera?, pues de terror también, ¿no? Porque él sí existía porque había mucha humildad, mucho respeto. Y hasta ahora a lo mejor hasta nos tiene miedo, porque ya son muy valientes. Ya la nueva generación, por decir. No sé si me explico, pero así está más o menos⁸⁵.

A continuación, se presenta la versión del segundo relato resumida por el autor de esta tesis. La transcripción completa se puede consultar en los anexos a este trabajo.

Era una pareja, Chencho e Ignacia, que no tenía hijos. Cierta día, que se dirigían a un baile, se les apareció un niño en un cruce de caminos, y lo recogieron. Ya en el lugar del baile, el niño, que no era sino el charro, el diablo, invitó a bailar a la mujer, y ella accedió. Sin embargo, sus patas lo delataron, pues tenía una de gallo y la otra de buey. Al verse descubierto, el charro se robó a la mujer.

Al otro día, el hombre salió en busca de ella. Sin haber tenido éxito en su búsqueda, éste salió al monte a recoger leña. Allí se encontró a un anciano, que era el Dios del viento, quien le indicó que su mujer estaba en una casa (a la que se refiere el entrevistado como “el internado”), con el charro. El Dios del viento se llevó volando en sus hombros al hombre hasta la cima de un cerro, de donde se divisaba la casa donde estaba su mujer.

Luego de descender, ya en la casa, Chencho e Ignacia conversaban sobre el *lunch* que él llevaba, y se preparaban para comer, cuando fueron descubiertos por el charro, que entonces ya se había transformado en un monstruo con nariz de puerco. El charro los devoró a ambos. Sin embargo, al poco tiempo los vomitó (pues había fumado). En el desconcierto, la pareja huyó, y el Dios del viento se enfrentó al charro, a quien venció y enterró en un hoyo que el mismo dios hizo. La

⁸⁵ Entrevista citada con Trinidad García.

pareja así se salvó, pero al poco tiempo murió la madre de ella. Y después la pareja corrió la misma suerte, sin que hayan logrado tener hijos⁸⁶.

En primera instancia, puede vislumbrarse en el relato referido una relación del personaje del charro con el nahualismo, pues en este caso, en diferentes momentos adquiere diferentes características de gallo, de buey y de puerco. Al mismo tiempo, la narración destaca por el hecho de presentar a un dios del viento, aspecto que no se ha observado en ninguna otra narración registrada en el trabajo de campo. En este sentido parece haber una correspondencia entre este ser con los nahuales, pues aquellos no solamente se pueden transformar en animales, sino también en fenómenos naturales, como rayos, torbellinos, centellas, etc. (Bartolomé, 2006:157) La existencia del culto a una deidad-señor del viento en específico para el grupo chichimeca jonaz nunca ha sido documentada. Entre los grupos otomíes sí existe una veneración al dios del viento, al cual se le nombra “Edahi”, y se trata de una serpiente emplumada (en este sentido, equiparable a Quetzalcóatl de la cultura mexicana) (Lastra, 2006:316).

Tabla 4. Posibles correspondencias entre cultos de origen indígena y entes diversos presentes en la oralidad reciente de los úza

Sol	Dios (padre) católico
Luna ⁸⁷	Virgen de Guadalupe
Agua (dios del agua)	San Isidro Labrador
Edahi, Dios del viento (otomí)	Dios del Viento, nahuales
Nahuales	Charro-Diablo, nahuales
Chaneque (espíritu del agua)	Duendes, nahuales,
Cihuacóatl (denominada “llorona” por los otomíes) , Chalchiuhtlicue	La Llorona

Fuente: Elaboración propia, con base en el trabajo de campo, 2014-2015

⁸⁶ Versión resumida de un relato original de Trinidad García, entrevistado el 16 de diciembre de 2014, en su domicilio, en Misión de Chichimecas. El relato completo se encuentra como documento anexo a esta tesis.

⁸⁷ Esta posible asociación se sustenta en conversaciones informales no registradas con Venustiano García, quien además refirió que en la propia lengua de los ézar existen asociaciones simbólicas que personifican a estos cuerpos celestes.

En el abrigo rocoso de El Potrero, Colón, Qro., en las inmediaciones del Pinal del Zamorano, existen varias representaciones gráficas rupestres de serpientes emplumadas (Viramontes, 2005:256), por lo que no se descarta el culto a esta deidad por grupos chichimecas de la región del semidesierto queretano desde tiempos prehispánicos. Culto que, en dado caso, habría desaparecido en el grupo étnico chichimeca jonaz, conservándose sólo como referente en la oralidad.

Resulta importante destacar el hecho de que el relato de Trinidad también hace referencia a una relación entre la deidad (lo sobrenatural) y el cerro, pues es este lugar, cargado de simbolismo -al que se llega volando, desde donde se ve todo azul-, el punto a partir del cual se empieza a resolver el conflicto, desde donde el personaje Checho finalmente puede abrir los ojos y comenzar el camino al reencuentro con Ignacia, su mujer. Aunque Trinidad no señala un cerro en específico como escenario de esa parte del cuento, se propone que puede tratarse del propio Cerrito del Tepeyac, en Misión de Chichimecas, ya que, como dice el narrador, desde allí se podía observar un internado, el cual puede corresponder con las instalaciones del viejo internado de la cabecera municipal de San Luis de la Paz, que operaba exclusivamente para población indígena durante las décadas de los 30 y 40 del siglo XX. También se reconoce en el relato el simbolismo que se le confiere a los cruces de caminos como espacios heterotópicos, pues fue precisamente en uno de ellos en donde, según el relato, la pareja se encontró al charro (diablo), es decir, se inició el contacto con lo sobrenatural.

No se puede concluir este capítulo sin hacer un análisis de las fuentes históricas que permiten acercarse al origen y sobre todo al significado actual que tiene la permanencia de estos relatos en términos sociales e históricos. Como se pudo constatar, Alfredo Guerrero Tarquín hizo una lectura subjetiva de documentación del Archivo General de Indias para sustentar parte de los relatos que presenta bajo el título de *Narraciones chichimecas jonaces*. Se pone especial atención en el relato de la *Ciudad Perdida* narrado por Guerrero (s/f:54-56), quien

se basó en un documento del AGI titulado "Rebelión y apaciguamiento indios zacatecas y guachichiles"⁸⁸.

Al realizar la identificación del documento en el AGI y cotejar su contenido se ha encontrado que existe ya una transcripción realizada por Alberto Carrillo Cázares (2000). El texto corresponde a la relación sobre la campaña de Pedro de Ahumada, comisionado por la audiencia de Nueva Galicia, para la pacificación y castigo de los indios zacatecos y guachichiles, que se encontraban en una rebelión general en el área chichimeca, cuya ubicación refiere Carrillo de la siguiente manera:

"...alcanzó las márgenes del Río Grande (Lerma) en tierras de Pénjamo y Ayo, y encendió la frontera desde el pueblo de San Miguel hasta las minas de Zacatecas y aún más al norte hasta las de San Martín y Avino, llegando al valle del Peñol Blanco y de Guadiana (Durango), en una extensión de más de cien leguas (más de 550 kms.) del camino real de México y Zacatecas..."(Carrillo, 2000:218)

Si bien es cierto que Ahumada describe cómo existían territorios de difícil acceso para los españoles por la belicosidad de los grupos chichimecas, y que además estos últimos se encontraban bien organizados al interior de la región a la que se refiere, no existe alusión específica a alguna "Ciudad Perdida", como en el caso de Tarquín o los propios relatos de los chichimecas actuales. Sin embargo, sí existe una referencia a una supuesta cueva en la que el propio Ahumada supone que se encuentran escondidos los metales, el dinero y las armas que los chichimecas rebeldes obtenían de los asaltos a españoles, indígenas y negros. La existencia de esta cueva, sin embargo, es negada a Ahumada por un preso de guerra sometido de origen guachichil, quien siendo cuestionado en El Sauzal (a diez leguas de Las Bocas, arguye Ahumada), en contraparte señala que lo que había era un asentamiento guachichil en un lugar abundante en agua y maíz, donde además la gente vivía vestida con mantas y no desnuda, y que los objetos

⁸⁸ [AGI] (1564) "Rebelión y apaciguamiento indios zacatecas y guachichiles". PATRONATO, 182, R. 5. La clasificación referida por Guerrero no corresponde con la actual en el AGI, lo que dificultó su ubicación en el archivo.

referidos eran enviados a un líder del grupo que se encontraba a tres jornadas del sitio donde fue interrogado.

Aunque la región guachichil coincide en parte con el territorio de ocupación de los grupos jonaces en la época de la Guerra Chichimeca, resulta inviable el pensar que el sitio referido por el preso de Ahumada se trate del Cerro del Águila de San Luis de la Paz o de alguno perteneciente o cercano al actual municipio, pues la zona citada por el interrogado corresponde al actual estado de San Luis Potosí, en la región conocida en tiempos coloniales como Tunal Grande, lugar de valles y tierras que rodeaban lo que después sería la ciudad de San Luis Potosí, entonces abundante en tunas y mezquites, y por ello refugio constante de los guachichiles por su cercanía con el Camino Real México-Zacatecas (Powell, 1984:50).

Esto demuestra que la oralidad es un elemento clave para la transmisión de la cultura y la identidad, y que esta opera con gran flexibilidad en virtud de las interpretaciones y los usos que cada cultura le otorga. La cultura chichimeca actual, al sustentar sus formas de autoadscripción, ligadas a la idea de la descendencia de una raza heroica, mantienen viva la idea de que hubo tiempos gloriosos en los que eran dueños de grandes extensiones territoriales, mismas que defendieron –y dicen defender hasta la actualidad- con gran vitalidad con base en un elemento central que es el conflicto. Dicho conflicto viene representado para la época de Guerra Chichimeca con el enfrentamiento armado con los españoles y mantiene la vigencia bajo la figura colonial de “gente de razón”, a la que pertenece cualquier persona no indígena (a excepción de los extranjeros, a quienes se nombra con la categoría “kitús”). En este caso, la creencia en la sacralidad de los cerros, que es un rasgo compartido por grupos otomíes de la región otomí-chichimeca, se mezcla con el testimonio histórico y con las leyendas elaboradas por un sujeto político externo no indígena, representado en la figura del agrarista Guerrero Tarquín.

Otro relato del propio Guerrero parece dar cuenta del territorio conocido actualmente como *Embo ninga* entre los chichimecas de Misión. El cuento, del que el relator no especifica la autoría (Guerrero, s/f:54-57), da cuenta de la historia de

la joven Uricundé, hija de Carángano y de Humáriné, quien se enamora de su propio hermano Egúmhupá, sin saberlo. La joven había vivido su infancia en un valle al cuidado de su madre, pero al ver que los recursos escaseaban, Carángano la llevó a Emboringa, que era un cerrito cubierto de flores con un cuenco natural que aseguraba también abundante vida de hermosas aves. Al llegar a la pubertad, y como parte de un rito de paso, Uricundé debió cumplir con un recorrido sola por el valle armada solamente con un arco y una lanza. En su andar por el inmenso y florido valle, decidió ir a la cima de una montaña y bañarse en las aguas cristalinas de un manantial, donde se encontró con Egúmhupá. Al momento, ambos quedaron enamorados. Como muestra de su inmenso amor, él le rindió sus armas y entonó música de chirimía y teponaxtle.

Tras enterarse de que su enamorado era su propio hermano, Uricundé salió una noche, guiada por el sonido de la chirimía, en busca de su enamorado en dirección al manantial. El camino era áspero y sombrío, y un monstruo terrible la acechaba. Sucedió entonces una gran hecatombe que destruyó por completo todo lo que había en aquel lugar. Su madre, Humáriné, quien le había seguido la pista, gritaba ¡Quijay, quijay! El inmenso estruendo provocó una herida a la montaña, y brotó de esta el llanto por la tragedia acompañada del sonido de la chirimía. Este llanto no sería sino una corriente de agua que hasta el presente se mantendría.

La existencia en la actualidad de un cerro llamado *Embo ninga* que corresponde con una formación particular a manera de horquilla que une dos elevaciones parece corresponder a las características del *Emboninga* referido en el relato. Además, en las cercanías de la cabecera municipal existe un cerro más al que se le conoce actualmente como *El Quijay*, en probable alusión a la expresión referida por Humariné a la muerte de su hija en el relato. De nueva cuenta, aquí aparece la asociación cerro-agua con un simbolismo asociado a lo sobrenatural, como rasgo característico de la cultura chichimeca y de la región otomí-chichimeca.

Más allá de llegar o no al origen preciso de los relatos y las creencias asociadas a ellos, es un hecho que seguir la pista de la manera en que se crea y

recrea el imaginario del territorio chichimeca tiene una lógica íntimamente ligada con las relaciones sociales. Y esto radica en que el imaginario se sostiene en gran medida por la necesidad de legitimar derechos territoriales, y en este sentido, de ejercer la etnicidad, cuyo sostén tiene matices de la historia del grupo social, pero también –e incluso, de forma preponderante- del mito y de su constante reelaboración. Ya Lévi-Strauss destacaba que una de las funciones de los mitos en los grupos indígenas es la de sustentar reivindicaciones políticas, territoriales, entre otras (Lévi-Strauss, 2007:68).

Así, la creencia en la sacralidad del territorio y la existencia de lugares sagrados o mágicos para los chichimecas actuales ha rescatado en este caso el discurso de un agrarista mestizo seguidor de la cultura de los propios chichimecas que tuvo injerencia directa en la administración política del municipio y de la propia comunidad indígena. Esta afirmación se sostiene por el hecho de que la obra de Tarquín es referencia de los propios jonaces al referirse a su historia, sin negar por ello que a la par de eso tengan un discurso propio sustentado en la oralidad del grupo étnico. El mito, por variable, impreciso o ahistórico que resulte, cobra vigencia en virtud de la necesidad pragmática de autoadscribirse al territorio. Es el mito en muchas ocasiones también el referente a partir del cual se crean los centros heterotópicos, como productos de la cultura de un grupo social que constantemente se transforma. De esta manera, como afirma Nates, la temporalidad de una estructura, en este caso, una creencia en torno al territorio y los espacios, dependen en gran medida de su dimensión temporal, pero al mismo tiempo, encuentran su determinación final en la experiencia social (Nates, 2011:7).

Los lugares aquí definidos como centros heterotópicos de Misión de Chichimecas son espacios que por sus características simbólicas son referentes territoriales que terminan articulando la propia distribución espacial de la comunidad, su funcionamiento y la dinámica de identidad al interior de la misma (y en ocasiones, también hacia el exterior) .Estos centros heterotópicos pueden tener una o varias de las siguientes características, que a su vez les confieren particularidades míticas y/o sagradas: 1) son formaciones naturales, como cerros,

ojos y corrientes de agua, o la conjunción entre ambos; 2) se encuentran en un cruce de caminos; 3) son lugares donde se cree que habitan seres o energías sobrenaturales que pueden hacer bien o dañar a una persona.

La concepción más originaria sobre los centros heterotópicos así definidos en Misión se ve reflejada en el testimonio de Loreto García, en su calidad de médico tradicional.

[Un río] es un lugar donde se ha dicho claramente que es donde está la fuerza, la energía, tanto como la cumbre de la montaña. Son lugares donde está la altura, donde está la fuerza que es lo que te hace a ti sentirte seguro de sí mismo, de esa limpia, liberar a aquel cuerpo, a aquella persona. Que pues el río es para que escuches el ruidito del río y te concentres espiritual, mentalmente a que va por una mejoría, vas a buscar un medio para que tú le estés dando la confianza a la persona que te va a curar, te va a sanar, te la está dando, te la está brindando para que esa persona, pues se puede decir como sanadora, hay que sanar el cuerpo, el espíritu de aquella persona. Aquel saneamiento que se dice a veces que se vive, que se pasa, a lo mejor muchos lo toman como coincidencia de que son destinos que a veces uno mismo se busca, de que a veces andamos arriba y a veces andamos abajo, pero yo creo que existe el bien tanto como existe el mal. Bueno, para mí en lo personal.

Pero el río es algo que me llena mucho el sentirme seguro de ese lugar, tanto como la cumbre de la montaña, para ir a liberar rápido el cuerpo, el espíritu de aquella persona y no traerla vuelta y vuelta, porque es más rápido, es más fuerte una corriente, tanto como la cumbre, en liberar rápido a esa persona. Se lleva todo ese mal, se puede decir, la agüita, avientas el agua y se lleva toda esa, a la intemperie te vas tú liberando. Mientras más lejos se vaya aquello, más va llegando tu alma, tu espíritu a tu cuerpo, a tu persona. Bueno, creo que son experiencias que he traído de mis ancestros, de mi abuela, de mi padre⁸⁹.

La conjunción simbólica cerro-agua se encuentra en el caso de Cerrito del Tepeyac y el llamado ojo de agua, que marcó el establecimiento de las capillas de San Luisito y la de la Virgen de Guadalupe. En el caso de estas capillas, no se erigieron en iglesias, pero en lugar de ello, se realizan peregrinaciones hacia los respectivos templos que se encuentran en la cabecera municipal. De esta forma, funcionan como articuladores de la visión histórica mítica de los chichimecas, y

⁸⁹ Entrevista citada con Loreto García.

como emblemas de la pertenencia socioterritorial hacia el exterior (hacia la cabecera municipal). Por extensión, el simbolismo sagrado del propio *Cerrito* puede aplicarse a la capilla de San Miguelito y a la del Señor del Llanito que se encuentran allí mismo. No resulta entonces una casualidad que el *Cerrito* constituya el área de mayor concentración de capillas familiares de la comunidad. Tampoco resulta fortuito el hecho de que Hermenegildo García haya referido al área del *Cerrito* como el lugar donde piensa que murió el líder chichimeca Majorrú⁹⁰.

Figura 4. Aproximación al proceso de transformación de los espacios religiosos en la comunidad Misión de Chichimecas



Fuente: Elaboración propia

El caso de la formación del centro de devoción a la Virgen de la Concepción, que paralelamente se convirtió en el centro de la comunidad misma, resulta ser el más ilustrativo del modelo aquí propuesto en su complejidad. En sus orígenes, hacia mediados del siglo XX, este espacio era un lugar virgen, del que se destacaba su abundante vegetación, y en su cercanía, una depresión en la que se almacenaba agua, conocida como *suelo hondo* o *ub'os aman*.

Como narra Flora García, en las inmediaciones de *suelo hondo* se daba la impartición de misas al aire libre, y al poco tiempo llegó la imagen de la Purísima Concepción con lo que inició la construcción de su capilla. Con el tiempo, la propia capilla familiar se convirtió en templo con misas adscritas a la organización de la

⁹⁰ Entrevista citada con Hermenegildo García

iglesia católica. Este proceso fue acompañado por la construcción de la carreta Victoria-Xichú, lo que abonó al simbolismo de peligro que representaba el lugar, por los constantes accidentes que ocurrían en las inmediaciones de la curva del camino, y la instauración de otros espacios de reunión y de organización social. De la misma manera, este espacio ya consolidado como lugar significativo y centro de reunión, entró en concordancia con los proyectos de modernización de los años 70, con la instalación del primer pozo en la comunidad y el trazo de la calle principal que atraviesa la Misión de Abajo, que conectan directamente con aquel espacio.

En este sentido, el simbolismo de este sitio por los ézar se acerca a las nociones de territorialidad observadas por Nates (2011:47) para los indígenas yanaconas del Macizo Colombiano, en cuya cultura los espacios vírgenes y sagrados son nombrados lugares *bravos*, denominación que por extensión se aplica también a sitios como curvas de carreteras, asociados a grupos de guerrilla, paramilitares o del narcotráfico⁹¹.

En la actualidad, el área de *suelo hondo* ha entrado en una nueva etapa, de la mano con el nuevo proyecto modernizador del Estado mexicano en el contexto de globalización económica, pues al centro ya formado se ha añadido la fábrica Dasan Confección construida en 1999, lo que al mismo tiempo, ha reforzado su papel como principal centro de la comunidad, y ha cambiado por completo el paisaje, no sólo de esa área, sino de la comunidad en general. En este sentido, el significado original del centro heterotópico se ha erosionado, pero no ha desaparecido.

El Templo de la Santa Cruz presenta una historia similar. En este caso, puede hablarse de un cruce de caminos como el lugar elegido como centro heterotópico, en el cual fue erigida una cruz considerada milagrosa. Como en el caso del espacio de culto a la Virgen de la Concepción, también se inició la impartición de

⁹¹ Estos sitios incluyen lagunas, páramos y bosques considerados sagrados por los *tewas* o chamanes, pero también los espacios considerados peligrosos como consecuencia de los contextos socio-políticos actuales.

doctrina religiosa antes de iniciar la construcción de la capilla. Posteriormente a 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, donde confluye la calle principal que atraviesa esta zona y la conecta con el centro de la comunidad descrito en el párrafo anterior, justo en la intersección con la carretera Victoria-Xichú.

En el caso del culto a Santiaguito, se desconoce la razón por la que se eligió el espacio que actualmente ocupa, y si se ofrecía o no doctrina con anterioridad a la construcción del recinto. Sin embargo, en concordancia con el modelo general propuesto, también inició siendo una capilla familiar para transformarse luego en un templo, el cual actualmente está adscrito a la iglesia católica. También constituye un referente en términos de organización del espacio comunitario más allá de lo religioso, pues se encuentra situado en donde actualmente corre la calle que lleva su nombre, y ésta es una de las principales y de mayores dimensiones que atraviesan la comunidad, y que la comunica directamente con el área del ejido. Al mismo tiempo, destaca que esta calle en la actualidad también encuentra comunicación directa con el centro de la comunidad y con la carretera Victoria-Xichú.

Por otra parte, en términos de la propuesta de inclusión del área jonaz dentro de la región otomí-chichimeca conviene destacar tres aspectos fundamentales sobre el territorio, los espacios y su simbolismo, presentes en la actualidad: 1) La importancia primordial de las capillas familiares en la vida ritual-religiosa; 2) la idea de una historia común que queda manifestada en recorridos de peregrinación, velaciones y la creencia en antepasados comunes chichimecas, entendiéndose por estos a grupos rebeldes, indómitos y guerreros, en conjunción con el culto a los santos cristianos; 3) el fuerte simbolismo de la relación manantiales/ríos/montañas, como espacios heterotópicos de larga duración, muy probablemente de origen prehispánico (por la asociación de la gráfica rupestre con este tipo de lugares en la región).

Si bien es cierto que los espacios religiosos guardan relativa independencia respecto del área y funcionamiento del área ejidal, por su historia ambos han estado relacionados con la construcción de la identidad étnica de manera conjunta e indisoluble. Por otro lado, como se ha advertido, los espacios naturales coinciden con algunos de los espacios del ejido, pero los trascienden. Es por ello que el significado del espacio laboral-ejidal no se entiende por completo sin hacer referencia al trasfondo histórico-cultural que subyace al mundo de lo ritual-religioso y al mundo de lo natural y lo sobrenatural.

Como se verá en el siguiente capítulo, el territorio ejidal chichimeca es algo más que una simple delimitación política o económica. Antes bien, es un componente primordial de la identidad socioterritorial comunitaria (sin ser estrictamente parte de la comunidad indígena, entendida como el asentamiento humano) que ha operado como sustento y escenario de la lucha política, pero también de la simbólica. Al mismo tiempo, el contexto de globalización ha reconfigurado la idea misma del ejido y su operación, a la vez que ha influido y puesto en marcha nuevos procesos de identidad que si bien guardan íntima relación con las actividades laborales al interior y al exterior de la unidad comunidad-ejido, presentan características económicas, políticas y culturales inéditas propias de este momento, sin dejar de ser producto de un proceso histórico.



Instituto

Mora



Instituto

Mora

Capítulo 5.

Los espacios laborales y sus transformaciones en el contexto contemporáneo como referentes para la identidad territorial chichimeca

El presente capítulo consta de dos partes. En la primera de ellas se aborda el tema del ejido como referente territorial de la identidad úza, que sirve de complemento al esquema general propuesto para la clasificación de los espacios de identidad úza. Esto permite observar su indisolubilidad con el territorio comunitario y su relación con las formas de organización del grupo étnico, así como un sentido de pertenencia al pueblo trabajador y algunas formas de *habitus* interrelacionadas a las identidades étnica y laboral. En la segunda parte, tomando como punto de partida el tema del espacio del ejido-comunidad y las identidades generadas en torno al fenómeno territorial en las últimas décadas, se presta especial atención a las transformaciones que ha tenido del grupo étnico en el contexto de globalización actual.

5.1 El ejido: su territorio y sus espacios de identidad. Espacios de cultura y espacios de poder

Siguiendo la clasificación de espacios de identidad definida para esta tesis, en virtud del trabajo de campo y del análisis de los testimonios de personajes clave, y en continuidad con el contenido del capítulo anterior, concentrado en las categorías de espacios rituales-religiosos y naturales, corresponde ahora el análisis del papel del territorio ejidal y sus espacios en términos de cultura y de identidad úza en el tiempo presente. Si bien en este caso no afloran demasiado los referentes de la tradición oral, como en los otros dos tipos de espacio definidos, resaltan en este caso más los registros etnográficos y algunos rasgos de historia oral que dan luz sobre aspectos de organización social y política actual de los ézar y de su relación con el territorio.

Conviene aclarar que de este capítulo se ha excluido la interpretación sobre los espacios naturales que comprende el ejido, ya que fueron desarrollados en el capítulo anterior. Estos sitios son los cerros *Embo ninga* y el *del muerto*; y los espacios de afluentes de agua que corresponden al arroyo *Las Adjuntas*, conocidos como *sina izó, matu 'uthan* y *kuri ezar*.

Para los fines de este capítulo, resultó fundamental el trabajo de campo, los recorridos de reconocimiento y las entrevistas realizadas a Enrique Ramírez como personaje clave. Enrique es ejidatario, trabajó en el primer proyecto del establo del ejido desde sus inicios en la década de los 70 del siglo pasado, y ahora participa activamente como socio en el nuevo proyecto de producción lechera desde 2014. De Enrique se recopilan algunos testimonios que dan cuenta de la historia de la conformación de este espacio y también dan luz sobre sus implicaciones espaciales y territoriales actuales. También destacan aquí los testimonios de Hermenegildo García y Arturo Mata, por su papel de autoridades actuales del ejido. Se incluyen adicionalmente parte de entrevistas realizadas al matrimonio de Consuelo García (en su calidad de ejidataria) y Luz Ramírez.

Como se verá, el ejido tampoco es una realidad que pueda analizarse de manera aislada a los otros referentes territoriales de los ézar. Antes bien, prevalece en ellos una historia particular de conformación del territorio que en esencia es indisoluble de la historia del siglo XX al presente de la comunidad. En primer lugar, se realiza una reflexión sobre el significado de las identidades en relación a estos espacios y a la manera en la que el referente territorial del ejido puede coadyuvar a establecer lazos de afinidad. Posteriormente, se presenta una breve historia del ejido y la forma en la que el fenómeno de identidad étnica úza se articula dentro del mismo.

Comúnmente se toma a la categoría de *trabajador* equiparándola a la de *asalariado*, y de ello se desprende que su principal forma ideológica o cultural de identidad social sea equiparada con la del proletariado (ideología o falsa

conciencia, la cultura obrera, etc.). Sin embargo, al hablar de campesinos, de semiproletarios y de grupos indígenas, aunque es claro que muchos de ellos viven actualmente un proceso mediante el cual pasan en muchas ocasiones a formar parte efectivamente del proletariado, esto no implica necesariamente que por tal razón desarrollen una conciencia de clase u obrera (aunque tampoco se niega esta posibilidad). No obstante, en muchas ocasiones parecen prevalecer las formas de adscripción étnica como los principales referentes identitarios en estos grupos. Sin duda, uno de los componentes principales de esa prevalencia de lo étnico sobre otras formas identitarias es el apego al territorio, no sólo en el sentido de lo ritual-religioso, sino también en términos del simbolismo asociado con la tierra, los espacios laborales propios de los campesinos y sus formas de organización social. En este sentido, la territorialización viene dada más por medio de relaciones de dominación que de apropiación.

Si bien es cierto que equiparar lo indígena a lo campesino constituye un error analítico, puesto que no existe una plena correspondencia entre ambas variables, como afirma Bartolomé, lo que en realidad determina el comportamiento político de los individuos adscritos a una cultura indígena es la lealtad que demuestran en contextos específicos (Bartolomé, 2006:92). Aunado a ello, la condición campesina puede ser –y es en muchas ocasiones– utilizada como recurso ideológico para la afirmación de la identidad étnica úza y la etnicidad, como ocurrió con el reparto agrario; con los proyectos desarrollistas del siglo XX, encaminados a la consolidación de un nicho económico desde el Estado para la producción agropecuaria; y actualmente con el proceso globalizador, en el que el Estado ha retomado en gran medida el sentido de esos proyectos anteriores, aunque en virtud de las nuevas necesidades del Estado y los mercados nacional e internacional.

Al mismo tiempo, el caso de la comunidad-ejido Misión de Chichimecas y su población ha permitido reconocer que, lejos de carecer de una cultura laboral o de una identidad con el pueblo trabajador, sus integrantes tienen formas propias de

concebir el trabajo relacionadas fundamentalmente con las actividades agrícolas y las labores de solidaridad y convivencia afectiva, y también un apego al imaginario social del territorio. La organización de las actividades, tanto en el ejido como en la comunidad ha funcionado para mantener un vínculo entre los trabajadores a través de un territorio compartido y pautas de pensamiento y comportamiento comunes, lo que a su vez se traslada a otros ámbitos territoriales, desde el comunitario, hasta los ranchos donde laboran como jornaleros en la región del Bajío y noroeste de México. En el ámbito simbólico, el ejido constituye el ámbito más virgen de la comunidad, y también el más alejado de la cabecera municipal y del área urbana de San Luis de la Paz, lo que acerca a la población al imaginario del chichimeca antiguo.

La identidad étnica, como adscrita a la comunidad-ejido, se refuerza por el hecho de que la mayor parte de la población indígena se identifica al mismo tiempo como campesina, aún cuando su ocupación sea distinta, al hecho de que encuentran un sentido de pertenencia al campo como espacio, aunado a la idea del territorio considerado "virgen" y supuestamente no trastocado por la ciudad "blanca" y "mestiza", a la que llaman *pueblo* (o *Tita*, en lengua chichimeca). Esta identidad comunitaria-ejidal adscrita al territorio se refuerza por la idea de una privación generalizada, que va aunada a la lengua, la historia y la cultura (Bartolomé, 2006: 141). Esta idea de privación se mantiene a través de las generaciones, incluso en la población que ha dejado de participar en el trabajo campesino.

Para el caso de los úza, el contenido histórico y cultural de la identidad se relaciona con el imaginario del ancestro chichimeca, lo que determina algunas formas de *habitus*. El hecho de preferir el entorno agrícola en lugar de espacios cerrados como las fábricas, tiene que ver con el apego a la tierra pero también con esas formas de *habitus* conformadas a partir de la experiencia, como el de consumir, compartir e intercambiar los alimentos al aire libre y, el esparcimiento y

la diversión con juegos de puntería, el compartir creencias en un pasado común, tomarlos directamente con las manos (sin utensilios), etc.⁹².

Tabla 5. Relación entre el imaginario del ancestro chichimeca con el habitus del chichimeca del presente

Imaginario del ancestro chichimeca	Formas de habitus
<p>De sangre pura, descendiente directo de los antiguos</p> <p>Rebelde</p> <p>Indómito</p> <p>Nómada, cazador-recolector</p> <p>Físicamente fuerte</p> <p>Danzante</p> <p>Conocedor y respetuoso de la naturaleza</p> <p>Cercano a los otros grupos chichimecas</p> <p>Uso de la lengua úza</p> <p>Cabello largo</p> <p>Vestimenta y parafernalia de guerrero prehispánico, chichimeca o azteca</p> <p>Opuesto al blanco (europeo/mestizo)</p>	<p>Apego al territorio, nombrado Rancho Úza, La Misión, o “la comunidad”</p> <p>Riñas, ejercicio de violencia física y verbal para resolver diferencias</p> <p>Rechazo de liderazgos externos</p> <p>Inestabilidad laboral (poco apego a normas laborales). Insumisión.</p> <p>Recolección, caza y juegos de puntería asociados. Uso de animales y plantas silvestres para alimentación y medicinales. Consumo de alimentos al aire libre, con las manos. Fogatas para cocinarlos. Robo de ganado.</p> <p>Formación y preferencia por el trabajo agrícola, ya sea dentro del ejido o como jornaleros al exterior.</p> <p>Cabello largo en hombres.</p> <p>Ciclo ritual-religioso con gran participación.</p> <p>Anteposición de la fiesta a las actividades laborales.</p> <p>Solidaridad social, trabajo comunitario de faena, en comunidad y ejido.</p> <p>Gusto por el simbolismo prehispánico: Grecas, figuras celestes, la muerte, deidades mesoamericanas y gráfica rupestre.</p> <p>Uso y/o identificación con la lengua úza</p> <p>Uso y/o identificación con la indumentaria tradicional</p> <p>Desconfianza y/o afrenta al blanco español/francés/mestizo</p>

Fuente: Elaboración propia, con base en trabajo de campo 2014-2015

⁹² Una argumentación ampliada sobre esta idea puede consultarse en Plata (2013).

En términos de tradición oral, los orígenes del ejido permanecen en la memoria de algunas personas (sobre todo de ancianos) como una etapa conflictiva, ya que se sufrían las hostilidades por los ataques de los cristeros, que se oponían a su conformación. El área de influencia de estos grupos en rebeldía y los enfrentamientos con agraristas se extendía por todo el Bajío y la Sierra Gorda. Es en esta última área donde destaca la movilidad constante de los grupos en conflicto, donde el Pinal del Zamorano (cerro sagrado para los otomíes del semidesierto queretano) en la frontera con Querétaro, y la serranía que le rodea, conformaban el escenario de batalla.

Andaban los del cerro pasaban a caballo (sic) y también andaba el ejército. En ese tiempo morían muchos por el cerro del Zamorano, la gente iba y vía (sic) que había calaveras así tiradas, como calabazas. Los de aquí no andaban en el cerro, por eso les dijeron (sic) la parcela, aquí venía el puro ejército a caballo, les dieron armas para que se defendieran, pero de aquí no murieron, nomas pasaban y los golpeaban porque se enojaron los patrones porque les dieron su parcela (Escutia, 2014:50)⁹³

Es muy probable que el complejo de creencias en torno a la figura del Charro-diablo se haya fortalecido en este periodo, ya que este personaje sobresale en la actualidad por ser uno de las más comunes en la tradición oral de los chichimecas de Misión. Sin embargo, no deja de llamar la atención que en ninguno de los casos registrados, esta figura se haya asociado de manera explícita al territorio que ahora conforma el ejido. Esto quizás se explique por el hecho de que la tradición oral que se preserva actualmente se generó en un momento en el que se asumía que aquellos territorios eran ajenos a la propia comunidad, aunque esto hubiera sido a través del despojo. No obstante, tampoco se puede excluir la posibilidad de que la ausencia en los relatos registrados se haya dado por simple omisión de los entrevistados.

Como se ha mostrado en el capítulo anterior, la idea del Charro es actualmente en México una reminiscencia decimonónica del auge de las haciendas como

⁹³ El testimonio es atribuido a un integrante de la comunidad chichimeca de Misión, únicamente referido con las iniciales P.R. y con fecha de enero de 2013

unidades de producción económica, y de la época revolucionaria y el conflicto cristero. En comunidades indígenas de nuestro país, la asociación del Charro-diablo se ve reflejada en las relaciones interétnicas por la oposición indígena-español/mestizo, en donde el español/mestizo es el hacendado, visto como explotador, ambicioso, tramposo, etc., y el indígena como el explotado y/o el que es víctima o se resiste a la explotación, al engaño y al robo⁹⁴. Sin embargo, entre los ézar, la asociación que vincula la idea del Charro ha perdido su vigencia como sinónimo de blanco o mestizo, por lo que dicha oposición excluyente resulta en la actualidad un referente débil en el imaginario social y en las relaciones interétnicas. De hecho, en la actualidad en la comunidad hay un (re)surgimiento del gusto por las prácticas de charrería, en parte por los cultos a Santiaguito y a San Miguelito, y también porque se ha hecho popular la idea de los chichimecas como ávidos jinetes de la Guerra Chichimeca, fenómeno que se encuentra documentado históricamente (Powell, 1984; Cruz, 2003).

Ahora bien, para comprender la conformación actual del espacio al interior del ejido, su relación con el entorno comunitario y la identidad étnica, resulta útil una breve descripción de la formación y el desarrollo del mismo a través de los diferentes proyectos productivos que en el mismo han funcionado, proceso que es atravesado por la relación del grupo étnico con el Estado y con los grupos de poder, pues de esta manera se pueden conocer aspectos como la distribución de los mismos y su interrelación con la propia historia de la comunidad, en un marco histórico que va de la conformación del ejido hasta el presente.

Una aproximación al respecto de este tema la proporciona Uzeta (2004b). Este autor refiere cómo el otorgamiento de apoyos económicos para la producción agrícola desde finales de la década de los 30 del siglo XX y el posterior emprendimiento de proyectos en el ejido han sido fenómenos trastocados por múltiples problemas de planeación, participación y representatividad.

⁹⁴ Esta reminiscencia queda de manifiesto en el primer relato sobre el Charro de Trinidad García del capítulo 4, el cual introduce presentando al personaje del Charro como un “cacique”.

Así, en la década de los cuarenta, se desarrolló un conflicto faccional alimentado por el dominio de las familias García Mata, grupo que dominaría hasta la década de los noventa y cuya influencia se mantiene hasta nuestros días. La consolidación del ejido impulsó el arraigo con el territorio para los propios chichimecas (para aquellos que participaron en el reparto agrario), que en términos económicos les proveyó de mayor estabilidad al complementar sus ingresos con los obtenidos a través del trabajo jornalero al exterior, sin olvidar el hecho de que la recolección y la caza ocasional se mantenían como actividades comunes. Explica Uzeta que durante este periodo las autoridades ejidales se fortalecieron tanto que se confundieron con las propias autoridades comunitarias (Uzeta, 2004b:220-223). Sin embargo, no debe interpretarse este fenómeno como un dominio del ejido en términos productivos, sino como un repunte socioeconómico para los grupos involucrados en el mismo y como un reforzamiento del liderazgo caciquil.

Este periodo se caracterizó por los tratos con el Banco de Crédito Ejidal. El poder de la familia García Mata era favorecido por el hecho de que se trataba de personas bilingües que además sabían escribir, lo que representaba una condición inusual en ese contexto para la población chichimeca jonaz (Uzeta, 2004b:222). Una organización autodenominada *Comité de Defensa de los Intereses del Ejido* denunciaba la invasión de terrenos ejidales vinculados por los García Mata. En particular, ponían énfasis en la participación de una profesora de la entonces nueva escuela rural, que se había instalado en las cercanías de San Luis de la Paz. Esta escuela, que solamente contaba con un salón de clases, llevaba por nombre Emiliano Zapata, se ubicó en las cercanías de la capilla comunitaria de San Luisito (en lo que hoy es *Misión de Abajo*), y operó hasta los 70s. La fachada de este recinto permanece deteriorada y abandonada en la actualidad (Trabajo de campo, 2014-2015)⁹⁵.

⁹⁵ Identificada con ayuda del testimonio de Enrique Ramírez, en entrevista citada.

En realidad, la formación de facciones en lucha por el territorio se había dado desde el siglo XIX, y la referida maestra había estado involucrada con Guerrero Tarquín en el periodo del reparto ejidal cardenista, durante el cual el propio Guerrero fue presidente municipal. La organización denunciaba el despojo y el despilfarro de autoridades "espurias" (comisariado ejidal) que gastaban los pagos de los créditos en "francachelas y vicios particulares" (Uzeta, 2004b:222-223).

En el contexto referido, se conformaban ya rutas de migración de jornaleros chichimecas hacia el Bajío, en algunas zonas de Michoacán y en el norte del país. A raíz de un periodo de sequía ocurrido en 1956-57, el gobierno estatal impulsó la perforación de pozos en la región, pero no fue hasta la década de los 60, que finalmente comenzaron a operar, como se describe más adelante. En ese periodo sobresale la figura de Clemencia Mata, quien se entrevistó con la esposa de Adolfo López Mateos y de quien se dice obtuvo diversos apoyos en especie, pero sólo para beneficio propio. La figura de esta persona el día de hoy es recordada como un referente de importancia en la comunidad, como figura pública de poder, aunque también con rechazo. A ella y a toda su familia, la García Mata, se les atribuye la categoría de "caciques".

En la década de los sesenta, la figura de Valente Mata resultó clave en la reproducción de las redes clientelares con los gobiernos municipal, estatal y federal. En este periodo, el susodicho Mata llegó a ser comisario ejidal y gestionó los recursos para la creación y operación del establo de la comunidad, y fue también uno de los introductores del riego por goteo, proyecto que nunca cumplió sus objetivos de aumentar la producción, comercialización internacional y mejorar las condiciones de vida de sus trabajadores. A mediados de los setenta, este mismo líder fue electo miembro del Consejo Supremo Chichimeca.

De 1968 a 1992 sucedió una etapa de crisis en la estructura ejidal, que se caracterizó por la pérdida del control económico y político hacia el exterior, su imposibilidad de garantizar el acceso a las nuevas generaciones y, de manera

paralela, un repunte del indigenismo a partir del gobierno echeverrista. En el ámbito nacional, la política de atención a los pueblos indígenas se reflejó en una multiplicación de los centros de coordinación indigenista que pasó de 12 en la década de los 70 a más de 115 al finalizar el sexenio de Echeverría (Sarmiento, 2000:527).

En 1968, el INI instauró el "programa general de asistencia local a favor del ejido misión de chichimecas", a partir de lo cual se instauraron dos pozos a pie de siembra y se habilitó uno en la mina de Santa Brígida (fuera del ejido, pero para beneficio del mismo), ambos dominados por la familia García Mata. En ese tiempo, se suscitó un conflicto entre el grupo de los García Mata con Odón León Patiño, personaje político ajeno a la estructura ejidal⁹⁶ que negoció créditos para financiar perforación y equipo de bombeo. La intervención de este personaje en las decisiones del ejido provocó que en la práctica los ejidatarios actuaran como renteros del particular (Uzeta, 2004b:229).

En términos de la configuración del espacio comunitario, es entonces cuando el gobierno echeverrista impulsó la construcción de la Escuela Alfonso Caso, y el INI en alianza con el comisariado ejidal promovieron la colocación de un busto en honor a Lázaro Cárdenas en esa misma zona, en "agradecimiento" por las tierras otorgadas por aquel ex presidente. Pocos años después se construyó la escuela Primaria Chupitantegua, en la parte ahora conocida como *Misión de Arriba* (en las cercanías de la Santa Cruz y su templo). El juego de símbolos de este espacio adquiría un nuevo status, ya que por primera vez se utilizó el nombre de un líder indígena de la Guerra Chichimeca como nombre oficial para un recinto.

Como refiere Uzeta, hacia finales de los setenta, otro particular incidió en las tierras del ejido, acaparándolas a través de la renta de parcelas (Uzeta, 2004b:231). En los años setenta y ochenta el ejido funcionó como sociedad de crédito, a través de Banrural y el INI, por un lado, y Coplamar desde la SRA, por

⁹⁶ Presidente municipal de San Luis de la Paz en el periodo 1995-1997.

otro. Los proyectos realizados en este periodo fueron una Sociedad de Crédito Rural destinada a operar un establo, una Sociedad Cooperativa de Empleo Rural, y el proyecto de riego por goteo (aquel impulsado por Valente Mata), perfilado supuestamente hacia el mercado internacional.

Según refiere Uzeta (2004b:232) y recuerda Enrique Ramírez, desde la década de los cincuenta se pretendía la construcción de un complejo agroindustrial, que por fin dio visos de conformarse con el establecimiento del referido establo. Sin embargo, en su operación los ejidatarios actuaban como obreros a las órdenes de los funcionarios de Banrural y del INI. En el establo llegaron a trabajar de 90 a 95 personas, entre las cuales habían 40 ejidatarios dirigidos por el comisariado, en manos del grupo de los García Mata. Sostiene Uzeta que la falta de planeación hizo que el grupo se endeudara hasta el punto de abandonar el proyecto alrededor de una década después, y rentar las instalaciones a un particular.

Enrique Ramírez por su parte declara que el grupo no se endeudó, sino que quedó a mano con Banrural, y a partir de ello, decidió dedicarse sólo a la agricultura.

En el establo, que había 190 vacas o 200 vacas... Aquellos ejidatarios tenían su sociedad colectiva de crédito, trabajando con recursos de Banrural. La sociedad se componía de 95 socios y por mala administración se fue para abajo... No salió endeudado con Banrural, sino que quedó a mano, pero como ya no hubo recursos, ya decidieron [continuar] ellos solos, sembrando nada más maíz y frijol -porque antes se producía leche- pues había mucha producción, mucho movimiento en el área de riego, forraje y maíz para cada uno de los ejidatarios...⁹⁷.

En ese tiempo también inició trabajos la Sociedad Cooperativa de Empleo Rural, que impulsó un programa de reforestación a través de un vivero y un programa de riego por goteo a través de la utilización de 3 pozos que abastecieron a 70 hectáreas para cultivo de ajo, chile, maíz, entre otros productos. La operación

⁹⁷ Entrevista citada con Enrique Ramírez.

de estos proyectos marcó la paulatina formación del área territorial conocida como Plan Benito Juárez, que actualmente es reconocida como una colonia del municipio, y es señalada por los ézar como un importante área de concentración de chichimecas “puros”, a quienes se reconoce por su fuerte presencia de población monolingüe y muy cercana a la vida campesina. Sin embargo, la calidad de aquellos primeros proyectos en la zona fue deficiente y no logró siquiera competir en el ámbito regional. El vivero comenzó a operar en 1981 con 25 socios, proyectando metas a 25 años. En la realidad, sólo operó durante 3, por conflictos entre los promotores de Coplamar y la SRA, mientras que se generaba una deuda más para el ejido.

El declive del ejido como organización comunitaria coincidió en gran medida con la política de la segunda reforma agraria en México, que quitó los subsidios a los alimentos, exceptuando sólo al maíz y al frijol. Para 1995, lo que quedaba de maquinaria, ganado e insumos del establo fue vendido y dejó de operar el establo. El ingreso del ejido Misión de Chichimecas al Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), que fue consultado y aprobado por la asamblea de ejidatarios, llevó al reconocimiento de 184 Certificados de Derechos Agrarios en 1996. Al mismo tiempo, esto propició la venta ilegal de terrenos, tanto del ejido como de la propia comunidad. Este fenómeno es plenamente conocido por la población de la comunidad, por quienes adquieren de esta forma los terrenos, y por las autoridades municipales, estatales y federales.

Como expresión reciente de este conflicto, la organización Fundación Chichimeca para el Desarrollo Humano, A. C, realizó una manifestación frente al palacio municipal el 6 de agosto de 2014 en demanda de intervención de las autoridades municipales en los casos de venta ilegal de terrenos, con cierre de calles frente a dicho edificio. En el acto de protesta, se señalaba a varios funcionarios públicos del gobierno municipal como cómplices, así como a los de CDI y a la misma Secretaría de la Reforma Agraria. En ese momento, funcionarios

del gobierno municipal se acercaron a los manifestantes y les señalaron que ellos no tenían competencia directa en el asunto, y que debían resolverlo ante los tribunales agrarios. No obstante, señalaron, les podían ofrecer asesoría (Trabajo de campo, 2014).

En lo que se refiere a la configuración de los espacios ejidales en la actualidad, cobran importancia primordial las delimitaciones de los terrenos que marcan tres grandes grupos de ejidatarios, quienes a su vez se reparten el control sobre los 3 abastecimientos de agua creados. La consolidación de estos grupos viene dada por un proceso de desarticulación y reordenamiento de la estructura ejidal, heredero de las políticas indigenistas que se implementaron desde mediados del siglo XX, especialmente de aquellas surgidas durante el gobierno echeverrista.

Generalmente, estos grupos son conocidos simplemente con el numeral, es decir, como los grupos 1, 2 y 3. Sin embargo, también suelen nombrarse en relación con la fuente de agua que les abastece, o también por la zona en donde se encuentran. En este sentido, el grupo 1 (de 35 beneficiarios), también conocido como el de “La Norita”, se localiza en las cercanías de las instalaciones del establo (rehabilitado y en funciones desde 2014); el grupo 2 (de 44 beneficiarios) es nombrado “El Maravilla” (así llamado por la abundancia de esta planta en esa área), y el grupo 3 (de 16 beneficiarios), que se abastece del sistema hidráulico que parte de la localidad de Santa Brígida, es llamado también “el riego por goteo”, ya que cuenta con esta técnica⁹⁸. Sin que se considere como un colectivo ligado directamente con la posesión de tierra, también puede incluirse un nuevo grupo desde 2014, que corresponde con los beneficiarios del proyecto del establo (en su etapa actual). Además, el grupo 1, de “La Norita”, es el encargado de un nuevo proyecto ecoturístico, ya que los terrenos utilizados para el mismo se encuentran cercanos a ese pozo.

⁹⁸ Información a partir de la entrevista citada con Arturo Mata.

No obstante, en el ejido en general existen títulos de posesión, y se puede acceder a los diferentes grupos de trabajo aún sin ser posesionario, sino por intermediación. Esta forma de organización, que admite la mediería, la aparcería y la renta, tiene que ver por un lado con la forma en que históricamente fueron operando los diversos proyectos en torno a proyectos específicos, y por otra parte, por la existencia de relaciones de parentesco y/o afinidad de quienes allí laboran.

Todos los bienes son del ejido, nomás [sic] que hay grupos manejándolos, donde se hacen responsables (...)

(...) Sí, porque cada quien... el ejido es en general, pero los ejidatarios cada quien tiene su título de parcela, áreas parceladas. Entonces quiere decir que si tú tienes un título, ya eres dueño de aquel terreno, pero de todas maneras estamos hablando de a nivel ejido, porque para cosas cuando uno quiere decidir algo, alguna aprobación de proyectos, de organización, pues todo se hace por asamblea.

Yo sí estoy en el tres, estoy en el grupo tres, pero mis tierras no son de riego, son de temporal. Allá estoy como rentero nada más. Tengo un derecho de agua, pero parcelas no tengo ahí. Es que eso no quiere decir que todos los grupos estén así. No, los grupos, por ejemplo aquí mi compa Efrén no tiene tierra, igual Arturo. Todos las tenemos lejanas del pozo. Pero como una organización se forman grupos y se trabajan los bienes del ejido en general. Entonces, los bienes son del ejido, nada más que los trabajamos, de todos modos todos son... los bienes son del ejido porque nosotros también somos parte del ejido. Yo soy ejido. Soy ejidatario porque soy ejido. Estoy en un ejido. Así se maneja⁹⁹.

Aquí como es ejido y es de riego, nomás nos dan chance de sembrar una hectárea y media, para que todos los ejidatarios tengan derecho al agua para que alcance... aunque tengas más tierra, nada más te dan chance de sembrar eso con agua, ya si en otro lado la quieres sembrar de temporal entonces si vete a sembrar lo que tú quieres, pero sabes bien que de temporal como se da, como no se da, pero y la de riego es más seguro¹⁰⁰.

⁹⁹ Entrevista citada con Hermenegildo García.

¹⁰⁰ Entrevista de historia de vida con Luz Ramírez en su domicilio en Misión de Chichimecas, el 13 de diciembre de 2008.

Cada uno de los grupos trabaja de forma relativamente independiente, y ocasionalmente organizan sus juntas en espacios dentro de sus linderos correspondientes, especialmente en las cercanías de los pozos. Sin embargo, lo más común es que utilicen el espacio comunitario conocido como Casa del Pueblo para hacer las asambleas, debido a la mayor cercanía que tiene este espacio con la zona habitacional de la comunidad indígena, donde se desarrolla la mayor parte de las actividades cotidianas. En este sentido, la centralidad del espacio comunitario establecida como producto de las políticas desarrollistas del siglo XX, ha sido determinante en términos organizativos hasta el presente. Sin contradecir lo anterior, recientemente la infraestructura del establo –rehabilitado en 2014– también ha sido utilizada como lugar de las reuniones de ejidatarios.

De esta forma, el complejo central de la comunidad constituye hasta hoy el principal espacio de poder en el que se toman las principales decisiones en términos del territorio para la comunidad en general y el ejido. Dicho espacio es complementado en términos prácticos y simbólicos con la confluencia que tiene con eventos relacionados con negociaciones de programas sociales de asistencia pública, la iglesia de la Virgen de la Concepción como principal centro religioso comunitario y el Centro de Salud, además del mencionado busto de Lázaro Cárdenas y la Escuela Primaria Alfonso Caso, como símbolos del reparto agrario y de la política indigenista, respectivamente.

Por su parte, la composición del ejido y la historia del dominio de algunos grupos familiares, como en el caso de la familia García Mata, han determinado sus beneficiarios se encuentren mejor posicionados que aquellos que no guardan relación directa con aquél, como se puede ejemplificar en el testimonio de Enrique Ramírez: “Allá en la parcela de mi papá que tenía en este tiempo, y ahora yo ya recibí la parcela, y así se va, cada ejidatario o cada hijo de ejidatario que se le queda la parcela, se le va quedando a un sucesor, a un hijo o a una hija”¹⁰¹ Sin

¹⁰¹ Entrevista con Enrique Ramírez Quevedo, realizada el 16 de diciembre de 2014 en su domicilio en Misión de Chichimecas. El entrevistado es ejidatario por herencia de su padre, y ha participado en diversos proyectos productivos asociados al ejido.

embargo, una vez heredadas la tierras al hijo designado, éste puede repartirlas a su vez entre sus hermanos. Loreto García recuerda así las palabras de su padre al heredarle a él sus tierras del ejido:

...Diciéndome lo siguiente: “Hay un testamento, hijo, que te acredita como dueño de las tierras. Tú eres mi sucesor. Murió tu mamá, te quedaste, y de ese sobre tienes que pagar una cantidad. Si yo muero, tienes que pagar una cantidad... No quiero que peleen, hijos. Déjenme descansar en paz. Tú, de las cualidades dale a cada quien un pedacito¹⁰²...”

O también, en el caso de los trabajadores del proyecto actual del establo, la transmisión de posiciones se da también entre familiares directos, aunque, arguye Enrique Ramírez, se puede admitir a otras personas:

Últimamente los jóvenes estos que tienen ganas de participar en el ejido, que son hijos de ejidatarios, que se acomodaron en el establo... Pues eso es bueno. Son hijos de ejidatarios, pero de todos modos aquí cabe todo tipo de gente. Aquí... la gente no es muy orgullosa. Claro, hay diferencias, pero se componen...¹⁰³

Cabe destacar que en el sistema normativo de los ézar, se admitía la costumbre del *rapto de la novia*, y hasta principios del siglo XX, la endogamia era lo más común. En realidad, el *rapto* puede verse como una costumbre que permitía –y aún permite, en algunos casos- el control de los matrimonios por la línea patrilineal. El rapto consiste en la petición que hace el novio y/o los padres del mismo para que éste contraiga matrimonio con la mujer que pretende, solicitud que tiene que ir dirigida a los padres de aquella.

Tanto la endogamia como el *rapto de la novia* son características que se presentan también entre los grupos otomíes de Querétaro (Lagunas, 2012). En el caso de los ézar, estas costumbres funcionaron como mecanismos para conservar el territorio en posesión de integrantes de la propia comunidad, pues

¹⁰² Entrevista de historia de vida con Loreto García, realizada el 10 de diciembre de 2008 en su domicilio, en Misión de Chichimecas.

¹⁰³ Entrevista citada con Hermenegildo García.

la transmisión de los terrenos por usos y costumbres siempre se hacía por línea parental y el matrimonio era un asunto que debía ser avalado por un juez tradicional. Un acercamiento a esta costumbre y su representación en un evento comunitario se puede leer en el registro de la oralidad titulado “Pedimento de mano” (CDI, 2010:34-36), incluido en los anexos de esta tesis.

Por otra parte, entre los ézar, el derecho a poseer las tierras de la comunidad, y de manera específica, las ejidales, queda sustentado en el hecho de que en la tradición oral se mantiene la idea de que efectivamente grupos chichimecas “puros” ocupaban esos dominios antes del reparto agrario, y antes de que gran parte del territorio ejidal actual formara parte de las haciendas de Ortega y San Cristóbal, es decir, desde un tiempo idealizado como inmemorial.

[...] pues se circuló, se circuló todo lo que era el ejido, se le tuvo que pelear al hacendado para formar el ejido, porque de todos modos de antemano pues era tierra de los chichimecas [levanta el tono de voz], se dice que era tierra de los chichimecas, [donde] el hacendado se plantó, que ellos ya sabían que era tierra de los chichimecas. Y hasta la fecha ahorita pos se trabaja, se ha circulado el ejido donde pastorean ganado de los ejidatarios, su ganadito pues para beneficiarse poquito, ¿no? Para tener un ganadito se necesita atención, y no todos los ejidatarios, sino que nada más unos cuantos tienen su ganadito¹⁰⁴.

En términos de la construcción del imaginario social del trabajador del ejido, el vínculo actual con la localidad de Santa Brígida, tiene que ver en primer lugar con el abastecimiento de agua del cual se beneficia el propio ejido, especialmente para quienes son beneficiarios directos de éste.

Tenemos una mina, estamos bombeando de una mina que se encuentra ubicada en Santa Brígida, pero la donación del tiro, ésa es del ejido, pero las tierras alrededor, no. Porque colindamos con pura gente, con puro pequeña propiedad, ahí es pequeña propiedad, la arrastramos desde siete kilómetros hasta pie de tierra [...]

¹⁰⁴ Entrevista citada con Enrique Ramírez Quevedo.

[...] Antes era acequia de tierra. Y últimamente, en el 73, se hace un canal, en canaleta, de ahí hasta acá los siete kilómetros, que ahora es de tubería de PVC. Ya muchas cosas han cambiado. Y es moderno. Y es precisamente... todo eso, es nuevo.¹⁰⁵

Sin embargo, también existe una relación histórica que vincula al chichimeca con estos territorios en tiempos anteriores a la consolidación del ejido, y que también marcó aspectos de su identidad étnica, en virtud del pasado minero. Esta influencia de la participación minera en las identidades no viene dada de manera determinista, sino por un conjunto de circunstancias históricas y sociales particulares. El ex minero mestizo de Santa Brígida, Raymundo Torres Vadillo, así describe parte de ese pasado:

[...] los que agarraban [para trabajar]... ahí había la [gente] chichimeca, sí, chichimecas es la que trabajaba casi aquí, es la chichimeca, de Ortega... De ahí, ¡cuánta gente venía a trabajar! [...] Igual en la mina, se metían a la mina. Los de Ortega, igual. Los de San Luis, no. Ellos traían [sic] otro trabajo. Eran mecánicos, tenían otros quehaceres. Y los de Ortega, los chichimecas, no, pues todos [...] No sólo de esos lugares, de los ranchos aquí alrededor había gente, todos en la mina¹⁰⁶.

En esta parte cabe destacar que la diferenciación social en el trabajo minero venía dado por la posición distinta del ludovicense (que en este caso el entrevistado lo equipara con la población mestiza de la ciudad) en condición de técnicos o mecánicos, en relación a la mayor parte de los trabajadores, que laboraban en condiciones precarias y recibían pagos míseros, entre ellos, la población chichimeca, en voz del propio entrevistado. No se desarrolló algún tipo de identidad obrera en estos trabajadores, ni hubo participación chichimeca en algún tipo de movimiento obrero de la época, como bien sostiene Uzeta (1999).

¹⁰⁵ Entrevista citada con Enrique Ramírez Quevedo.

¹⁰⁶ Entrevista con Raymundo Torres Vadillo, realizada el 21 de julio de 2014 en su domicilio en Santa Brígida, San Luis de la Paz, Guanajuato. El entrevistado fue trabajador de la mina de Santa Brígida. La minería en la región tiene una larga historia, más no continua, en San Luis de la Paz y en Pozos. Una primera etapa va de fines del siglo XVI a la tercera década del XVII, en la que se ha documentado participación indígena relevante. La otra etapa importante va de fines del siglo XIX hasta la segunda década del siglo XX, cuando quedó totalmente paralizada. En este último periodo, la mina de Santa Brígida perteneció a la compañía Negociación Minera y Beneficiadora de Pozos.

Esto se explica porque su ocupación como mineros era muy inestable, ya que al mismo tiempo y de manera alternada podían desempeñarse como jornaleros agrícolas en diferentes ranchos, o incluso pasar temporadas sin empleo, viviendo simplemente de la recolección, la caza y el intercambio de los bienes así adquiridos, algo muy similar a lo que ocurre actualmente con los jornaleros agrícolas (Plata, 2013).

De esta manera, la identidad étnica prevaleció como la mejor posicionada para la población, a la par de la creación y consolidación del ejido. No obstante, de forma indirecta, este episodio del trabajo minero abonó a la configuración de la identidad chichimeca como coincidente con la idea de pobreza y privación generalizada, rasgo común a diferentes grupos indígenas de nuestro país y presente en los ézar (Bartolomé, 2006:141), lo que los acerca a una identidad con el pueblo trabajador que se traslapa con la identidad étnica.

Por otra parte, además de la ubicación de la ocupación específica de los grupos de ejidatarios con base en la definición territorial por pozos, se realizó un ejercicio de reconocimiento de otros espacios que actualmente se conservan dentro del ejido como significativos para la cultura y la historia reciente del grupo étnico. Una lectura general de los datos permitió identificar las siguientes categorías. 1) Pozos en funcionamiento (Pozo 1, 2 y 3); 2) pozos inactivos, que son diversos, y cuya temporalidad y ubicación es ambigua, en virtud de su propia inhabilitación; 3) sitios donde se desarrollaron proyectos en el pasado que actualmente no operan, categoría en la que se inscriben el área del proyecto de reforestación de un vivero y el de la fábrica agroindustrial (cuya construcción no fue concluida); 4) sitios con proyectos en marcha, que se circunscriben en el área definida para el nuevo asentamiento humano e incluyen además el establo y el área de ecoturismo, y 5) lugares con vestigios históricos, que incluyen una fachada de hacienda que se pretende usar como museo de sitio de la cultura chichimeca, una ruina de la puerta de entrada a la ex Hacienda de Ortega, La Norita y La Vieja Noria, también pertenecientes a la ex hacienda.

La interpretación general de los datos apunta a una prevalencia de los sitios que albergan pozos y proyectos que por diversas razones hoy ya no funcionan, en virtud de su fracaso en décadas anteriores. En otros casos, la inhabilitación de un sitio se encuentra en un proceso de reutilización y/o de conversión para nuevos fines.

El panorama así mostrado deja entrever una prevalencia de los grupos 1 y 2, especialmente del primero de ellos. En ambos casos, tienen como una de sus virtudes el encontrarse en mayor cercanía a la carretera Victoria-Xichú, además de contar con infraestructura rehabilitada o en proceso de rehabilitación. También ambos conjuntos se encuentran cercanos al área de uso común en donde se tiene previsto operar el proyecto de nuevo asentamiento humano, y también, al terreno donde se pretende establecer un centro ecoturístico, dentro del cual también se fundaría un museo de sitio, cuya temática sería la cultura chichimeca.

Los sitios con vestigios históricos albergan ruinas de construcciones, tres de ellas que datan del siglo XIX a principios del XX, y una más reciente, de la década de los 70 del siglo XX. Dentro de las primeras, en las cercanías del grupo 1, se encuentra un complejo arquitectónico que sirvió a la extinta Hacienda de Ortega, y que actualmente se contempla para la construcción del referido centro ecoturístico, mismo que de concretarse el proyecto, albergará el museo de sitio. Así también, está la estructura conocida como La Norita (que da nombre a la zona y al grupo de ejidatarios), que es una construcción que fue utilizada originalmente para el funcionamiento de la ex hacienda. “Donde está el pozo, estaba un pozo antiguo... allí todo el tiempo había agua, iban allí (los ejidatarios) a tomar agua”...De igual manera, en los límites de la ex hacienda se encuentra la llamada noria vieja. “En la noria vieja también allí había agua. Esos son pozos que hicieron los hacendados”¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Entrevista con Enrique Ramírez, realizada el 3 de abril de 2015, en un recorrido por el ejido Misión de Chichimecas.



Foto 14. Establo del ejido Misión de Chichimecas. Al centro, Enrique Ramírez acercando el alimento al ganado. Misión de Chichimecas, 6 de abril de 2015.



Fotos 15 y 16. Pozos 1 y 2 del Ejido Misión de Chichimecas, 3 de abril de 2015.



Foto 17. Espacio ubicado en las cercanías del Pozo 2, que operó como vivero para la producción de eucalipto, actualmente en desuso. Ejido Misión de Chichimecas, 3 de abril de 2015

Por otra parte, está la entrada que funcionó como límite de la misma hacienda, en donde se conserva una leyenda de prohibición de entrada a personas ajenas a ésta. Los entrevistados Enrique Ramírez y Hermenegildo García hablan de otro espacio con valor histórico localizado en la zona de la llamada Noria de los Dolores, a la que no se pudo tener acceso. A decir de Guerrero Tarquín, letreros similares se encontraban en las entradas de Maravillas y de Acebuche, que decían de forma literal: “AVISO.- Este es el límite de hacienda, y la persona que sin permiso lo trasponga, se atendrá a las consecuencias de su acto. Principalmente la gente de Misión de chichimecas, a quienes se aplicará todo el rigor de la Ley” (Guerrero, s/f:VII). La ubicación de estos letreros, aunque se encuentra cercana a la carretera Victoria-Xichú, no es de fácil reconocimiento, el cual depende mucho de la memoria colectiva y de la oralidad.



Foto 18. Detalle de ruina de una entrada de la Ex Hacienda de Ortega, en la que se inscribió una advertencia para no ingresar personas ajenas a la comunidad, poniendo énfasis en la población chichimeca.

Finalmente, la construcción más reciente es la fachada inconclusa de una fábrica que se destinaría a procesar alimentos producidos por el propio ejido y el establo, en el contexto del pretendido complejo industrial ya referido. Actualmente esta estructura muestra gran deterioro y no tiene signos de algún uso reciente, y los entrevistados refieren que nunca funcionó para los fines que fue construida. Según comunicación personal con Alejandro García, este proyecto de planta procesadora de alimentos se realizó hacia el año de 1974, pero nunca se concluyó su construcción.

Por las características de abandono que presentan la mayor parte de estos sitios históricos, se observa poco interés en su recuperación. De hecho, las ideas en torno a los usos y significados que tienen es poco conocida por los miembros de la comunidad. La propia ubicación de los espacios resulta una tarea complicada para los propios ézar, como se pudo constatar en el trabajo de campo de 2014-2015. Este aspecto muestra la poca valoración que se tiene de este tipo de espacios para la población chichimeca en general, sin que ello signifique necesariamente un desinterés hacia su historia en sentido amplio.

Antes bien, lo que indica este fenómeno es un interés prioritario en los espacios que vinculan al chichimeca con la idea de un pasado glorioso arraigado en la idea de un territorio ancestral, antes que con la historia reciente más cercana a los procesos de colonización. Al mismo tiempo, estos espacios ejidales quedan definidos más por su carácter utilitario, el cual dista mucho de ser efectivo por el mismo abandono. En efecto, al tratarse en gran medida de territorios que pertenecían a unidades productivas del siglo XIX, y que continuaron siendo áreas principalmente de producción tras el reparto agrario, no se desarrollaron en ellos espacios de identidad religiosa ni narrativas específicas sobre ellos.

No obstante, a pesar de ello, no se puede concluir que el ejido en general no sea un referente de identidad territorial, sino solamente que su eficacia simbólica obedece más a la idea de un amplio territorio que a alguna ubicación específica de

espacios. Asimismo, la idea del despojo del territorio considerado como el originario de los chichimecas (entendiéndose aquí como genérico) se hace visible dentro del propio territorio ejidal. En este sentido, y en concordancia con el esquema propuesto, los espacios ejidales encuentran relevancia por la idea de un amplio territorio que se pierde de manera ambigua en la interpretación subjetiva del paisaje, el cual se despliega en el imaginario hacia la Sierra Gorda y el semidesierto queretano, hacia los cerros y su idea de sacralidad, lo que lleva a algunos chichimecas actuales a considerar incluso un vínculo simbólico con territorios más lejanos que traspasan los límites de lo municipal. Así lo muestra el testimonio de Hermenegildo García:

Ya a nivel de muchos años atrás, pues colindamos con San Luis Potosí, en las dos partes. Por acá con San Isidro, pero es Río Verde, pero el parte de San Luis Potosí, y por acá por La Jaula, y por acá colindamos con San Miguel de Allende. Para acá, pues con Tierra Blanca. En aquellos tiempos pasados, que estamos hablando más de 500 años [...] los límites que eran de *Chichimeca* en aquellos años, que estamos hablando [de] más de 500 años. Y ya últimamente es lo que nos queda, el ejido...¹⁰⁸

Esto hace ver la analogía de la identidad territorial chichimeca con la idea de nación, aunque en sus propios términos, ya que la identidad étnica de los chichimecas admite la idea de nación mexicana, pero como símbolo de un origen sustentado en las culturas indígenas (en general, sin mayor delimitación territorial que la propia idea de nación). De ahí que en las fiestas del ciclo ritual religioso, en especial las de San Luisito y la de la Virgen de Guadalupe, se conserve la bandera mexicana como uno de sus símbolos principales, al igual que el águila devorando a la serpiente. No debe olvidarse que el simbolismo del águila como animal sagrado para los ézar se expresa a través del cerro así nombrado, “del águila”. De esta forma, el águila juega un papel primordial en la identidad con el territorio.

Sin embargo, la organización política, que conserva las figuras del Consejo de Vigilancia y el Comisariado Ejidal, es el mecanismo mediante el cual se articula de

¹⁰⁸ Entrevista citada con Enrique Ramírez.

alguna manera la organización ejidal con el conjunto de la comunidad y su territorio. En términos de espacio, la vida en el ejido no se puede entender sin la dinámica central de la propia comunidad, y una muestra de ello es la ubicación de los espacios de toma de decisiones políticas que se incorporó al centro simbólico de la comunidad (como principal asentamiento humano). La articulación es operativa por un lado porque el área habitacional claramente se sigue concentrando en torno al asentamiento de origen colonial, y el ejido se encuentra relativamente alejado.

La centralidad ya definida para la comunidad con base en el crecimiento continuo de espacios públicos ha articulado bien a la Casa del Pueblo como centro de reunión de ejidatarios, en un centro simbólico ya existente y creado bajo lógicas distintas, al que pueden acceder por igual todos los miembros de la comunidad, independientemente de la división -artificial, si se quiere- entre los de Arriba y los de Abajo.

5.2 Globalización, territorialización, desterritorialización y reterritorialización

Para entender las realidades territoriales y culturales de los grupos indígenas de nuestro país en la actualidad, debe tenerse en cuenta siempre que los pueblos que lo conforman han sido objeto de diversos procesos de colonialismo interno, ante los cuales han existido diversas formas de negociación y resistencia histórica. Como se describió en la introducción a esta tesis, la principal implicación de esas resistencias en nuestro país en el tiempo contemporáneo consiste en el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas y la manera en la que los diferentes pueblos y comunidades han respondido a ello.

No obstante, en el caso del grupo étnico chichimeca, el colonialismo interno sigue mostrando nuevos campos de lucha, y uno de los principales continúa siendo la búsqueda de la dominación del territorio por grupos ajenos a la comunidad indígena, en el marco del Estado-Nación y su reconfiguración en el

mundo global. A pesar del precedente histórico que ha significado las luchas etnopolíticas de fin del siglo XX, y las reformas en materia de pueblos y cultura indígenas del nuevo milenio en nuestro país, el proceso de globalización, de la mano con el proceso de crisis general de la economía campesina, coloca a estos pueblos en nuevas realidades políticas y territoriales que no han abolido el proceso colonizador, sino que lo han reconstituido y, al mismo tiempo, también han renovado las formas de negociación y de resistencia indígena.

La globalización económica y cultural actual constituye un factor determinante en la manera en la que se configuran nuevos espacios para el grupo étnico chichimeca jonaz. En este sentido, siguiendo a Ulrich Beck, el proceso globalizador actual desde la óptica cultural está generando nuevos espacios y el reconocimiento de culturas distintas (Beck, 2008:36). Este proceso se puede observar en la Reforma Indígena de nuestro país; y en el ámbito específico de investigación, ha marcado una visibilización inédita de la cultura chichimeca en los últimos años en diferentes ámbitos, que van desde el político hasta el cultural.

A diferencia de los proyectos desarrollistas de mediados del siglo XX, en los que destacaba el papel del campesino en la transformación y lo indígena se veía como un obstáculo a superar, en la actualidad ha ganado terreno el discurso étnico, y en particular, el reconocimiento del territorio chichimeca (como el circunscrito a la comunidad chichimeca jonaz) constituye parte central de las políticas económicas y de desarrollo aplicadas a la etnia úza. No obstante, al mismo tiempo se ha fortalecido el poder económico nacional y transnacional que ya ha impactado el ordenamiento territorial de la propia comunidad, como se describe en adelante.

Como se mencionó en el apartado anterior, las consecuencias de la Reforma Agraria y el PROCEDE al interior del ejido han tenido diferentes implicaciones en el ámbito de las relaciones interétnicas de la comunidad Misión de Chichimecas. Con anterioridad, la venta de tierras era una práctica, aunque no muy común, aceptada en la comunidad, pero únicamente entre los miembros al interior de la misma, es decir, entre aquellos que tienen algún vínculo parental o incluso

amistoso, tratándose en este último caso de personas originarias de la comunidad. Sin embargo, con el proceso de titulación en 1996 derivado del PROCEDE, la venta de tierras se incrementó al interior de la misma, y también se inició la venta de parcelas a externos.

Señala Escutia (2014:115) que de las 83 parcelas que se habían vendido hasta 2014, 20 de ellas fueron para foráneos. A pesar de ello, a estos ocupantes no se les otorga el derecho a acceder a recursos de la zona, y tampoco son reconocidos por las autoridades ejidales ni por las asambleas comunitarias, lo que marca aún un sentido de resistencia del pueblo ézar y sus autoridades a ceder derechos territoriales a la población mestiza (ya que son quienes buscan ocupar tales espacios).

Sin duda, la venta ilegal de terrenos y el estado crítico en el que se encuentra la organización ejidal no son un problema solamente de índole externa, sino también interna. Como afirma Arturo Mata, Secretario del Comisariado Ejidal, entre las causas de esa crisis de la organización se encuentran el cambio generacional, con la consecuente ambigüedad en la herencia de las tierras; la falta de participación en las asambleas o el desacato de las mismas; y el desinterés por seguir normas organizativas del trabajo, como las faenas (trabajo comunitario sin pago, pero obligatorio, para beneficio del grupo). Arturo advierte que la asistencia a las reuniones del ejido actualmente es de 50 a 80 personas, cuando el total de ejidatarios asciende a 190.

¿Qué pasa? Muchos ya están fallecidos. Unos no dejan sucesores. Otros dejan sucesor, pero al sucesor no le interesa. Como saben que ya tienen un título de la tierra... o sea, somos desidiosos. La gente no hace sus contribuciones, no va a asambleas, no hace faenas. Ya se está acabando aquí el maguey. Si hay que reforestar, nadie reforesta. Es un problema interno... vendemos las parcelas sin el permiso de la asamblea¹⁰⁹

En este proceso de ventas ilegales destaca la del área cercana al centro de la comunidad y a la carretera Victoria-Xichú, donde se instaló la nave industrial de la

¹⁰⁹ Entrevista con Arturo Mata, actual Secretario del Comisariado Ejidal, entrevistado en la Casa del Pueblo el 31 de julio de 2014.

empresa Dasan Confección, S. A. de C. V en la década de los 90 del siglo XX, dando un giro inusual al problema de la tierra en la comunidad y a las políticas de desarrollo que hasta ese momento se venían implementando, pues por primera vez el territorio chichimeca jonaz fue ocupado por una empresa transnacional. El flujo de transporte que entra y sale de la fábrica por las mañanas y las tardes y la concurrencia de personas a dejar el “lunch” al medio día para los trabajadores que allí laboran, son algunas de las expresiones de la vida cotidiana que marcan una nueva lógica del espacio en esta área. Sin embargo, los propios ézar señalan que han sido excluidos de su participación como mano de obra, pues afirman que se les niega el empleo bajo el argumento de que no cubren la escolaridad necesaria, que es de nivel secundaria. En el trabajo de campo de 2008, mis entrevistados señalaban que se encontraban laborando en la fábrica cerca de 30 personas de origen chichimeca, en su mayoría provenientes de la *Misión de Arriba*, para una planta de cerca de 200 empleados.

Ahora bien, la creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) tras la llamada Reforma Indígena en 2002, marcó una nueva forma de relacionarse del Estado con las comunidades indígenas, ofreciéndoseles plenas facultades de derecho. La CDI se constituyó por una Junta de gobierno que consta de 12 secretarías federales y 12 mesas de trabajo. La elección de los representantes regionales viene dada desde la propia CDI, y se ratifica por las comunidades. La relación de la CDI con la comunidad chichimeca ha dejado entrever contradicciones y ambigüedades que la propia Constitución deja abiertas, al reconocer por un lado los derechos de los pueblos mantener sus propias formas organizativas; y por otro lado, mantenerlas supeditadas al propio Estado. En este contexto, el pueblo chichimeca jonaz se encuentra ante un proceso de reconocimiento legal, en virtud del surgimiento de un nuevo conjunto de campos de acción del Estado, que en el caso de la comunidad han actuado como agentes legitimadores del despojo del territorio indígena y del desplazamiento cuasi-voluntario de sus habitantes al área del ejido.

Desde la década de los 90 cobró fuerza especial en la comunidad la figura del delegado, autoridad local que actúa como intermediario con las autoridades municipales. La figura del delegado sustituyó a la del Juez indígena, lo que ha generado problemas de legitimidad. Uno de los aspectos que han configurado esta problemática, fue la elección de un delegado joven (Aurelio Quevedo) hacia finales de los 90, hecho contrario a la costumbre de elegir representantes de mayor edad como líderes comunitarios. Desde la elección de aquel primer delegado joven, esta figura fue cercana a los intereses de obtener el reconocimiento de la comunidad indígena por el Estado. Aurelio Quevedo pasó a ser parte del Consejo Consultivo de la CDI en 2010 en la mesa de trabajo de Tierras y territorios durante el periodo de 2010-2014 para el Estado de Guanajuato.

Una de las características que se les atribuyen a los nuevos delegados es su incapacidad para resolver conflictos internos y para ofrecer orientación en los mismos, como lo hacían las anteriores autoridades tradicionales (jueces). Entre las atribuciones de esas autoridades estaban la de dar recomendaciones de conducta a los menores y el recibir las peticiones de matrimonio. La elección de estas autoridades ha sido siempre por asamblea, pero como comentan los propios informantes, aunque se siguen realizando elecciones de esta manera, ya asisten muy pocas personas, al igual que en el caso de las asambleas de ejidatarios. (Trabajo de campo, 2015).

Hacia finales de la última década del siglo XX, surgió el Consejo Estatal Indígena de Guanajuato, grupo que junto con la CDI promovieron la Ley para la Protección de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el Estado de Guanajuato, la cual fue publicada en el Periódico Oficial de Gobierno en 2011. En términos de política y territorio, destaca que esta ley reconoce el territorio indígena como aquella porción del Estado constituida por espacios continuos y discontinuos en los que se desenvuelven, expresan y relacionan los pueblos indígenas. Sin embargo el reconocimiento de estos espacios se subordina de forma explícita al artículo 27 de la Constitución (Artículo 17), y delega el reconocimiento de las

autoridades indígenas a las municipales, si bien admite que las primeras pueden ser elegidas por sistemas normativos propios de los pueblos indígenas (Artículo 10).

La ley estatal referida reconoce como indígenas a los pueblos chichimeca, otomí y pame; a los migrantes de los pueblos nahua, mazahua, purhépecha, zapoteco, wixarika, mixteco, mixe y maya; así como a todos aquellos “pueblos y comunidades indígenas que transiten o residan de forma temporal o permanente en la entidad”¹¹⁰ (Artículo 3). Aunque esta nueva ley representa un avance en el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas del Estado, y en particular del pueblo úza, ha tenido poca incidencia en términos de su ejecución. La principal muestra de ello es que el proceso de desterritorialización de los ézar sigue su marcha, en gran medida por encima de sus propios sistemas normativos y en este sentido, al margen de la legalidad.

A la par de ello, recientemente han surgido los consejos indígenas en las escalas municipal y local, derivados de la nueva ley indígena estatal. Sin embargo, estas figuras se organizan de forma independiente y se interrelacionan muy poco entre sí, por lo que han tenido escasas repercusiones en la atención de las problemáticas generales del pueblo úza (Escutia, 2014:210-213).

Aunque no se tuvo acceso a los documentos que dan cuenta de las posesiones de tierra comunal, debido a que los propios comuneros se negaron a mostrarlas, hay claros indicios y testimonios orales que permiten reconocer que la venta ilegal de terrenos ya es un gran problema de territorialidad para el grupo étnico. A decir de Enrique Ramírez, la totalidad de los terrenos de uso común del área comunal ha sido ya vendida a particulares¹¹¹.

¹¹⁰ *Ley para la protección de los pueblos y comunidades indígenas en el Estado de Guanajuato.* Gobierno del Estado de Guanajuato, <https://portal.pgjg Guanajuato.gob.mx/PortalWebEstatal/Archivo/normateca/24.pdf>, [20 de abril de 2015].

¹¹¹ Entrevista citada con Enrique Ramírez.

En este sentido, Consuelo García aludió la idea de que se habían vendido tantos terrenos que ya no quedaban espacios para la construcción de obras y espacios públicos dentro de ellos, tales como escuelas, centros de salud o espacios culturales, lo que, en voz de la entrevistada, ha generado conflictos con el comité de la capilla de la Virgen de la Concepción. No resulta una casualidad que estos espacios religiosos sean en los cuales recae la presión de la falta de terrenos para obras públicas, pues a lo largo de la historia de la segunda mitad del siglo XX al presente, el conjunto de la capilla se conformó como el núcleo espacial de mayor relevancia para el ordenamiento territorial y político de todo el complejo comunidad-ejido. En este sentido, la construcción del nuevo asentamiento se perfila como una posible solución a la falta de espacios comunitarios para la población de origen úza. Al mismo tiempo, la vigencia de esta problemática territorial y el protagonismo atribuido a los liderazgos religiosos para su atención son muestras claras de la falta de representatividad que padece la comunidad, a pesar del surgimiento de nuevas figuras políticas como los referidos consejos.

Pasa como ahorita, mira, ya estamos, ¿a cuántos años estamos?, de hace tres o cuatro años que se nos dio una telesecundaria. Ya no hay espacios, los comuneros vendieron todo. Todo, todo, ya está toda la comunidad vendida, todos, no dejaron espacios de ninguna índole para servicios públicos. Entonces, la telesecundaria no hayan ni dónde colocarla, ni dónde ponerse. ¿A dónde van a llegar los servicios? El Estado o gobierno pide una determinada cantidad de territorio. No la tenemos. Precisamente por eso viene el conflicto con nosotros en la capilla. Ahora todos quieren llegar a la capilla, a ese espacio, porque ya no hay donde, ya no hay donde, ya vendieron todo, todo, todo. Y como ya nada más quedó eso, entonces ahora todos lo quieren. Y eso es lo malo. Y ahora que la capilla ya tiene comité y que ya no los dejamos, entonces es donde están respingando. Pero le digo, es que si yo dejo que entren ellos nada más así... al rato ni nosotros ni ellos, va a haber un relajo tremendo, y tiene que haber un orden¹¹²

Los conceptos de territorialización y desterritorialización resultan útiles para comprender la manera en que tanto mestizos como indígenas han asumido actualmente los terrenos de Misión de Chichimecas y las áreas colindantes, en un

¹¹² Entrevista citada con Consuelo García.

proceso de urbanización de la comunidad indígena y desplazamiento de su población, a la par de los flujos migratorios y el consumo cada vez mayor de productos de la industrias nacional y global.

Por ejemplo, la venta de terrenos por parte de los chichimecas a la población mestiza a precios baratos (en ocasiones a cambio de un vehículo usado) genera una desterritorialización de los propios ézar, ya que las diferentes formas de *habitus* y el imaginario del chichimeca antiguo se diluye ante la cada vez mayor aparición de viviendas “extrañas”, con un sentido más de propiedad privada que de vivienda familiar-comunitaria, más ostentosas, de mayor tamaño, y sin la distribución tradicional del espacio. La circulación de vehículos automotor, en la comunidad era algo que ya ocurría desde la década de los 70, pero este fenómeno se acentuó particularmente a partir de los 90.

Simultáneamente, aparece una reterritorialización de los espacios comunitarios por parte de los mestizos que allí se asientan, al ser asumidos por su ventaja en el costo y su cercanía, e incluso como una extensión de la cabecera municipal de San Luis de la Paz. Esto implica un cambio en la percepción de la comunidad indígena *para los otros* (los mestizos), ya que se va desdibujando el imaginario de que la comunidad indígena es un lugar peligroso o indeseable. En este sentido, Luz Ramírez expresa que hasta la década de los 90, los mestizos “no se animaban [a vivir en la comunidad] porque nadie quería ser de la Misión. O sea, la gente de San Luis decía: “¿Yo ser de la Misión? ¡No, ¿cuándo?!” “¿De la Misión?, ¡no hombre!” [...] O sea, los de allá [de la cabecera municipal], en lugar de valorarnos, [decían] “¿pues cómo voy a estar viviendo ahí?”¹¹³

Esa nueva idea de integración al centro-mercado concuerda con la política general desde el propio Estado a nivel municipal. Como muestra de ello está el propio Plan de Desarrollo Municipal 2012, en el que la comunidad indígena

¹¹³ Entrevista con Luz Ramírez Torres, en su domicilio en Misión de Chichimecas, el 6 de junio de 2007,

aparece como parte del área urbana de estudio para el mismo¹¹⁴. O también, la promoción turística desde el estado, en el ámbito municipal, que refiere desde 2013 a la comunidad indígena como uno de sus atractivos.

Esto no implica que los procesos de desterritorialización sean fenómenos recientes, o consecuencia únicamente de las políticas neoliberales, pero sin duda en el ámbito cultural, el proceso globalizador deja entrever algunas particularidades. Entre ellas, se observa un discurso mayor apertura e inclusión social en las políticas públicas para la población indígena, pero que no opera en la restitución de componentes deteriorados de su propia estructura social y organizativa (el territorio y los usos y costumbres), sino que va en detrimento de aquellos, y en tal sentido, constituye una forma de etnocidio económico y cultural (Stavenhagen, 2001:146.47)

Según comenta el entrevistado Hermenegildo García, el presupuesto para iniciar con el proyecto del nuevo asentamiento humano asciende a los 12 millones de pesos, pero a largo plazo se pretende invertir en total diez veces ese valor¹¹⁵. No es la primera vez que se intenta establecer un conjunto habitacional en la zona para la población úza. Ya desde la década de los 70 existía un plan de esta índole, que fue contemplado para ser ocupado para los propios ejidatarios que laboraban en los distintos proyectos asociados. Como muestra de ello, existen algunas viviendas modelo que cuentan con un espacio del cual se dice que sería utilizado para almacenar granos.

Al cuestionar a los participantes de la iniciativa del proyecto actual del nuevo asentamiento, afirman que fueron los propios ejidatarios quienes propusieron su creación para recuperar el carácter originario de la comunidad y así evitar que sean absorbidos y/o desaparecidos por el crecimiento urbano de la cabecera municipal, como ya ocurrió con el territorio comunal. Al mismo tiempo, es una idea

¹¹⁴ “San Luis de la Paz. Propuesta de Plan Municipal de Desarrollo”, IPLANEG, http://seieg.iplaneg.net/pmd/doc/san_luis_paz/iii.documento/ [5 de marzo de 2014]

¹¹⁵ Entrevista citada con Hermenegildo García.

común a ellos la de que esta iniciativa servirá para preservar la cultura del grupo étnico: “esta nueva comunidad, que hemos decidido [...] así para rescatar una parte de nuestra tradición porque pues casi la mayoría ya anda perdido. Ya la gente, los niños no lo hablan [el idioma úza]. A ver si aquí rescatamos algo de la lengua materna y de usos y costumbres¹¹⁶”.

Por otra parte, conviene precisar que este fenómeno de transformación del espacio está en un proceso de crecimiento que involucra también una transformación inédita y radical en la producción, con una importante inversión hacia el sector terciario entre los ézar, a pesar de que se conservan hasta ahora las áreas para la agricultura y el proyecto de establo. La construcción del centro ecoturístico contempla el aprovechamiento de los pozos del ejido (que hasta ahora solamente se habían destinado a la producción agropecuaria) para el abastecimiento de agua para albercas.

Estas albercas se conservarían como parte del ejido y conformarían un centro de entretenimiento del que se espera la generación de empleo e ingresos para los ejidatarios y sus familias. El 4 de abril de 2015 se ofrecieron estos servicios en el Pozo 1 por la conmemoración del Sábado de Gloria, a manera de proyecto piloto. A través de comunicación informal con integrantes de la comunidad, registrada un día antes, se decía que el cobro de entrada a las instalaciones ese día sería de veinte pesos, y se esperaba la visita de público de diferentes partes del municipio. Al mismo tiempo, es interesante observar como los pozos en general y los terrenos que les circundan ya son actualmente utilizados como espacios de recreación para algunas familias de chichimecas.

¹¹⁶Entrevista citada con Hermenegildo García.



Foto 19. Alberca construida como parte del proyecto de desarrollo ecoturístico. Ejido Misión de Chichimecas, 3 de abril de 2015.

En una junta general del ejido, celebrada el 7 de abril de 2015 en las instalaciones del establo, a la que asistieron la mayor parte de los ejidatarios (hecho inusual que se explica por la importancia del tema tratado), se expusieron ideas referentes a los nuevos proyectos productivos. Uno de los principales temas de discusión consistió en cuestiones burocráticas acerca de la acreditación de los beneficiarios del nuevo proyecto del establo. Otro tema puesto sobre la mesa fue la votación sobre el proyecto de la denominada Villa Chichimeca, que sería un espacio que albergaría negocios de venta de alimentos, un museo y recorridos turísticos para que los visitantes observaran “la forma de vida chichimeca”. La discusión giraba en torno a que uno de los ejidatarios, quien es posesionario del terreno ejidal, pedía el apoyo para el proyecto referido, que consistía en la donación de una parte de las áreas de uso común que darían comunicación por vía terrestre al desarrollo turístico¹¹⁷.

¹¹⁷Es de destacar que, como parte de la misma reunión de ejidatarios, el ex alcalde de San Luis de la Paz, de extracción priista se presentó en el evento para hacer proselitismo a favor de su nueva

Conviene hacer un paréntesis para profundizar en el aspecto del desarrollo del turismo en los últimos años en el municipio. Como se especifica en el capítulo 3, recientemente los gobiernos municipales de San Luis de la Paz han mostrado especial interés en fomentar el turismo como opción económica en su demarcación, enlistando una serie de lugares considerados atractivos para tales fines.

Dentro del municipio de San Luis de la Paz, la localidad Mineral de Pozos fue integrada al programa *Pueblos Mágicos* de la Secretaría de Turismo en 2012, lo que ha permitido la inversión constante de recursos para mejorar la infraestructura y los servicios del lugar. Si bien el caso del nuevo asentamiento chichimeca es distinto, en el sentido de que no forma parte de dicho programa, ni existe hasta ahora una clara intencionalidad de incorporarlo como tal, sí se encamina hacia la consolidación de San Luis de la Paz como centro económico de atracción turística regional, buscando su intersección con la oferta turística de San Miguel Allende, de carácter internacional, y, al mismo tiempo, en concordancia con planes de fomento del ecoturismo en la región noreste de Guanajuato.

Apunta Escutia que la Dirección de Desarrollo Turístico del municipio tiene un plan de integración de la comunidad indígena a una ruta turística “alternativa y cultural”, que también incluye a Mineral de Pozos, Bernalejo y la Presa de Vaqueros (Escutia, 2014:164) En este sentido, se pudo apreciar durante el trabajo de campo de abril de 2015 que parte de la publicidad oficial del municipio expuesta en la oficina de información turística del jardín de San Luis de la Paz, presenta un mapa tamaño cartel que especifica a la comunidad indígena chichimeca como uno de sus atractivos, sin que se den detalles mayores sobre esta valorización.

candidatura a diputado federal por el Distrito I. En su discurso destacó que apoyaría la agricultura en la región, lo que fue bien recibido por los asistentes. Como es costumbre en este tipo de acontecimientos en México, se repartieron productos utilitarios de propaganda alusiva al partido del candidato y al partido político.

Ahora bien, poniendo en cuestión los dos principales proyectos de transformación del área ejidal, es decir, el nuevo asentamiento y el centro ecoturístico, resulta claro que estos no obedecen a un deseo de preservar espacios en términos de funcionalidad, sino fundamentalmente de cambiarles el sentido y el uso que originalmente tuvieron. En la creación del nuevo asentamiento, se utilizarán terrenos que anteriormente sólo eran aprovechados como lugares de pastoreo, caza, recolección, y como lugares de paso. Y para el centro ecoturístico se aprovechará parte de la infraestructura –sobre todo la hidráulica- que originalmente sirvió para la producción agrícola.

Al carecer de grandes monumentos o vestigios arqueológicos reconocidos, se ha vuelto necesario recrear la idea de que se conservará una cultura con tradiciones ancestrales a través de la construcción de vivienda e infraestructura orientada al comercio y a los servicios (sector terciario), y en este sentido, de forma similar al comportamiento ocupacional a nivel municipal. En este sentido, lo que se busca generar es una “nueva centralidad” utilizando espacios que antes habían sido relegados del área urbana. En efecto, esta reconfiguración del espacio parece obedecer más a la lógica expansiva del propio municipio, pues al mismo tiempo se carece de referentes sagrados específicos para este nuevo asentamiento, más allá del imaginario en torno al gran paisaje. Esto sin duda no resulta ser una imposición directa de una política del Estado, sino una concatenación de intereses entre los grupos ejidatarios de Misión de Chichimecas y las autoridades del municipio y del Estado.

En el caso del asentamiento, por una parte se puede identificar que los planos desarrollados por arquitectos del Instituto Politécnico Nacional para el complejo habitacional no guardan relación con la vivienda tradicional chichimeca, aunque se ostenten como tales. Los datos reconocidos por el trabajo de campo en la comunidad y en el ejido –que incluyen entrevistas y registro audiovisual- permiten reconocer que la vivienda tradicional chichimeca consiste en unidades de una o dos piezas. Hasta mediados del siglo XX era común encontrar viviendas hechas

solamente a base de carrizo y quíote como estructura y palma o penca de maguey entretelado como techo de las mismas, comúnmente a doble agua. Comenta Enrique Ramírez¹¹⁸ que dichos materiales tienen buena resistencia al agua, y Flora García recuerda que su hogar era de este tipo¹¹⁹.

Otra clase de vivienda más reciente consiste en una o dos piezas elaboradas a base de tabiques de adobe, la cual es común encontrar hasta ahora en la comunidad indígena. Generalmente, cuando se trata de dos piezas, una de ellas sirve como dormitorio y la otra como cocina-comedor. Comúnmente, la construcción de sanitarios se realiza con posterioridad, y puede pasar mucho tiempo una vivienda sin área específica para ello. En ocasiones, este patrón se ha conservado y se han cambiado únicamente los materiales de construcción, fundamentalmente el adobe por la piedra y el cemento. Comenta Enrique Ramírez que con anterioridad “cada quien hacía su cuartito a su manera, hasta donde alcanzara el tiempo para hacer sus adobes. Cada uno hacía sus adobes. Cuando mucho dos [cuartos] y ahí vivían 5 de familia, 6 de familia”¹²⁰. La costumbre de hacer adobes, ya sea para construir la casa propia o para compra/venta, sigue siendo una actividad común. Durante el trabajo de campo, se pudo observar a Trinidad García realizando adobes con ambos fines. También se observó el uso de una estructura de carrizos de madera o metal que se sostiene de los techos a manera de cuna para infantes, artefacto que es señalado por los ézar como un mueble que tradicionalmente se utilizaba, y que ahora ha caído en desuso.

¹¹⁸ Entrevista citada con Enrique Ramírez.

¹¹⁹ Entrevista citada con Flora García.

¹²⁰ Entrevista citada con Enrique Ramírez



Foto 20. Detalles de prototipos de vivienda para el nuevo asentamiento “chichimeca”. Documentos proporcionados por Hermenegildo García.

En contraste, el mencionado proyecto de vivienda presentado por los ejidatarios como el “elegido” –el realizado por el IPN-, contempla en conjunto dos recámaras, sala, comedor, cocina y baño en el interior de cada una de las viviendas. Además, las entradas y las puertas tienen la medida de 2.5 metros de altura, que no coinciden con las medidas tradicionales de las casas chichimecas, que son aproximadamente de 2 metros de altura. Los argumentos más sólidos que presenta el proyecto a favor del rescate de la arquitectura tradicional son que el techo de las casas es de doble agua y que se utilizarán otros materiales de la región, tales como andesita, tepetate, riolita y caliche.

Además, se propone plantar especies de coníferas (no se especifica cuáles) para proporcionar sombra; maíz, brócoli y árboles frutales y leguminosas como plantas para cosecha; y especies forrajeras, a saber, alfalfa, zacate, triguillo, mezquite, nopalera y huizache, plantas que efectivamente forman parte de la vegetación del área de la comunidad-ejido. Se dice que como elementos de diseño se retomarán aspectos alusivos a la cultura chichimeca, como el color

blanco y el rojo, según se dice, como elementos de "contraste y dinamismo". En el mismo sentido, se señala el uso de grecas en la decoración como referencias de los trajes tradicionales de la comunidad indígena (Alanís, et al, 2014). Sin poner en entredicho la posible eficacia simbólica de esos elementos de color y decorativos, es notorio que éstos se encuentran ausentes en las viviendas tradicionales y en las actuales de los chichimecas

Uno de los principales argumentos que defienden los ejidatarios (que en su mayoría apoyan el proyecto) es que con esta iniciativa se evitarían los problemas de venta ilegal de terrenos a gente externa de la comunidad, como ha ocurrido con frecuencia en las últimas tres décadas en el territorio comunitario. Esto denota que hay un reconocimiento de que la regularización de tierras mediante la expedición de títulos oficiales individuales resulta un peligro para la conservación del nuevo asentamiento, que se pretende mantener oficialmente como terrenos de uso común, y por lo tanto, de propiedad colectiva:

Ahorita está en proceso nuestro reglamento interno de esa área de asentamiento. Queremos que en esa parte no haya títulos, que de esa área quede registrado nada más un sólo polígono, internamente. No queremos que el Registro Agrario Nacional nos vaya a dar títulos, porque de ahí viene que se venden nuestros terrenos. Y lo que queremos es preservar lo que tenemos de usos y costumbres de nuestra etnia indígena. Por eso, no está permitida la venta de terrenos a otras gentes que son ajenas a nosotros. Entre nosotros, entre familias, nietos, primos, parientes o lo que sea, sí está permitido. Pero de una familia de otra comunidad, del pueblo, ya no... ése si lo dará el Registro Agrario Nacional nomás como puro polígono, como reserva indígena¹²¹

Al mismo tiempo, ocurre una desterritorialización de los indígenas, pues al asumir ellos mismos su propia comunidad como símbolo de lo atrasado y de lo marginal, terminan relegando el sentido de pertenencia a la misma en términos de propiedad de la tierra. Para Hiernaux y Lindón la globalización ha significado en las ciudades una nueva concepción individualizante que renace bajo el ideal del progreso con base en una racionalidad instrumental y causalística, como una

¹²¹ Entrevista citada con Arturo Mata.

utopía de las clases bajas y medias por ocupar espacios suburbanos y urbanos como símbolo de éxito¹²². El caso del asentamiento chichimeca y su paulatina absorción por la urbe, como su consolidación como centro urbano “tradicional” – valga la expresión- corresponde con un plan de convertir definitivamente el espacio que ahora sigue siendo comunitario, en una zona más del municipio, que permita su expansión y desarrollo en virtud del desarrollo inmobiliario, agrícola e industrial, idea con la que no se confrontan los propios indígenas.

Sin embargo, este proceso no es unilateral ni homogéneo, por lo que puede darse a la par de esa desterritorialización, fenómenos de fuerte sentido de identidad comunitaria basados en la autoadscripción al grupo étnico, o también, procesos de reterritorialización de la comunidad por parte de los indígenas que se han arrepentido de haber perdido sus propiedades, tanto por el sentido económico como por el simbólico, lo que va desde el malestar por haber sido defraudados por el mestizo, hasta el sentimiento de desazón por ver que su comunidad va siendo absorbida por la mancha urbana en detrimento de su propia cultura.

Atendiendo a los datos del INEGI y el criterio de utilizar el total de población para determinar el carácter rural o urbano de las localidades, se observa que el asentamiento original de Misión de Chichimecas se considera urbano desde 1995, cuando su población alcanzó los 3002 habitantes. En el orden político y económico, la comunidad indígena también se había mantenido hasta ese momento como localidad eminentemente rural, ya que carecía de grandes desarrollos industriales o comerciales, de reconocimiento político de importancia, y de predominio del hábitat artificial¹²³

¹²² Hiernaux y Lindón, “La desterritorialización y reterritorialización metropolitana: La ciudad de México”, Cataluña, Revistes Catalanes amb Accés Obert, <http://www.raco.cat/index.php/DocumentsAnalisi/article/viewFile/31833/180044> [6 de abril de 2015].

¹²³ “Síntesis metodológica y conceptual de la infraestructura y características del entorno urbano del Censo de Población y Vivienda 2010” México, INEGI, http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/metodologias/censos/Sintesis_ent_urbano_cpv2010.pdf [6 de abril de 2015].

De las múltiples maneras de conceptualizar la desterritorialización, es la de tipo cultural es la que aquí nos ocupa. Haesbaert, recuperando una propuesta general de Tönnies señala que en el mundo se observa un dominio desterritorializador de la *Gessellschaft*, que a su vez se interrelaciona con el concepto de desarraigo geográfico, en el que se sustituye la idea de comunidad por la de Estado-Nación. En un sentido general, la *Gesseinschaft* se relaciona con el entorno rural, y la *Gessellschaft* con el urbano

Tabla 6. Relación entre la naturaleza de la asociación y la idea de autoridad en la *Gemmeinschaft* y en la *Gessellschaft*, según la propuesta de Tönnies

	Gemeinschaft (comunidad)	Gessellschaft (sociedad)
Naturaleza de la asociación	Vida real y orgánica Organismo vivo De personas (más rural), antigua (como denominación y fenómeno)	Estructura imaginaria y mecánica Agregado mecánico y artefacto De Estado (más urbana), nueva
Idea de autoridad	Paternidad Por sangre, de lugar, espiritual (parentesco, vecindad, amistad) Construcción afectiva, "natural" u "original". Los individuos "se mantienen esencialmente unidos a pesar de todos los factores disyuntivos"	Relaciones contractuales Construcción artificial, racional. Los individuos "se mantienen esencialmente separados a pesar de todos los factores unificadores."

Fuente: Haesbaert, (2013:178)

Otra forma de ver esta desterritorialización es a través del debilitamiento de las lealtades locales. En el caso de estudio, ese desgaste de las autoridades locales no se encuentra directamente relacionado con el triunfo de los agentes globalizadores, sino fundamentalmente del propio Estado como unidad organizativa (en concordancia con el modelo de Tönnies). La realidad es que el control administrativo de la propia comunidad nunca estuvo tan institucionalizado y nunca tuvo tantas maneras de inmiscuirse en la toma de decisiones de la propia comunidad. No obstante, el poder del capital transnacional ya se ha hecho

presente con la instalación de Dasan, y la posibilidad de que los agentes globales incrementen su poder es aún latente, a través de la posible consolidación de la comunidad como parte de un nodo para el turismo internacional.

En el caso presentado, se observa que efectivamente las figuras de autoridad local, que anteriormente generaban lealtades, como el Juez, el Comisariado Ejidal, el Consejo de Vigilancia, o con anterioridad, el patriarca mayor, han perdido casi toda representatividad. No es que la comunidad o los individuos que la conforman de un momento a otro hayan decidido rebelarse contra los principios de unidad o de autoridad de la comunidad. La decisión de ingresar al proceso de titulación de las tierras del ejido, y luego, de las parcelas comunales, fue un hecho aceptado por la colectividad, y en la actualidad no hay quien refute esta idea.

Sin embargo, la constante marginación en la que se encuentra gran parte de la población y los deseos individuales por encima de los comunitarios son factores que han llevado a la desarticulación de los usos y costumbres, al grado de perder gran parte de su legitimidad, y confundirse con otras figuras de autoridad “nuevas” propiciadas paradójicamente también a raíz del reconocimiento de la propia comunidad en el contexto de la Reforma Indígena. El proceso de titulación y la decisión de algunos miembros de la comunidad de vender las tierras sin atender al consenso de las asambleas locales han impactado directamente este proceso de desterritorialización.

En el ámbito del ordenamiento territorial, esta desterritorialización, disfrazada de territorialización, puede sin embargo convertirse en una verdadera re territorialización en el caso de que en efecto se respetaran los usos y costumbres anteriores (la no venta del territorio a externos, el respeto a las asambleas y a sus resoluciones, la existencia de una figura de autoridad que aliente los principios anteriormente señalados), sólo que en virtud de un ordenamiento inédito para un asentamiento chichimeca. Un componente novedoso más aquí aparece, y es la creación de un nuevo imaginario del chichimeca, visto no solamente como heredero de guerreros indómitos o como campesino, sino al mismo tiempo como administrador de empresas culturales, a través del negocio de la comida bajo la

etiqueta de “tradicional”, la fabricación y venta de artesanías “prehispánicas”, el museo de sitio, los espectáculos cuasi rituales de danza, los paseos por las viviendas “tradicionales”, etc., actividades en las que ya participan ocasionalmente algunos de sus miembros.

De la misma manera, como plantea Foucault (1967:2), es posible observar en este caso la llamada desacralización del espacio, fenómeno que ha ocurrido a lo largo de la historia del mundo occidental como producto del desarrollo del pensamiento científico y racional. Sin embargo, es cierto que estamos en la época de la yuxtaposición de las formas espaciales, donde lo cercano y lo lejano son ideas que se aproximan en los procesos actuales de globalización y del resurgimiento de los temas de etnicidad y nacionalismo asociado con temas de territorialidad (en sus múltiples formas e interrelaciones entre sí). En este sentido, las fronteras de lo étnico para el grupo chichimeca se perfilan hacia su inclusión como territorios esencialmente productivos y en virtud de un acercamiento con la sociedad nacional y mestiza a través de nuevas redes de mercado, en donde lo ritual y lo sagrado se erosionan, o en algunos casos, se reconfigura en virtud de la lógica económica.

En el caso de que efectivamente San Luis de la Paz se alinee como espacio clave dentro de una transformación o *revolución urbana*, es un hecho que se enfrentará a un problema central: el de la gobernabilidad (Borja, 2007:43). Serán cruciales en tal sentido la multidimensionalidad del territorio, las dinámicas privadas de ocupación del suelo, la nueva complejidad urbana y la diversidad de sus demandas, las fragmentaciones de los grupos de poder y las fuerzas económicas que intervienen en la toma de decisiones.

El grupo étnico chichimeca, pues, se encuentra en un momento histórico de gran relevancia en varios sentidos. Por una parte, atraviesa un proceso de reconstitución al interior en el que se consolida un poder con base en la legitimidad de las autoridades tradicionales, en un conflicto que deambula entre la consolidación de la intervención del Estado y las empresas mediante la negociación y control de territorios y líderes caciquiles que legitimen el despojo; o

bien, en el forjamiento de un nuevo poder que retome la figura del consenso real y la defensa del territorio como espacio de producción y reproducción de la cultura. Por otra parte, se configura la comunidad indígena como un núcleo de expulsión de mano de obra para una región nodal económica que va creciendo con gran fuerza en los últimos años, la del Bajío y noroeste mexicano, tanto en la producción agrícola como en las manufacturas, peligrando así las identidades y las formas de representación política originarias (Borja. 2007:43).

De igual manera, puede vislumbrarse una identidad proyectiva (Giménez, 2000) que hace a los ézar ver el futuro de su territorio de diversas formas. Es de llamar la atención que en este caso la mayoría de las veces los entrevistados expresan sentimientos de desazón, al interpretar que éste desaparecerá para convertirse simplemente en una colonia del municipio, lo que nos habla del fuerte sentido territorial que tiene la identidad chichimeca actual. “Porque ahorita ya vienen mezclados de otras comunidades, ya ahorita ya viene siendo colonia [de] San Luis de la Paz...”¹²⁴ La actual diferenciación en los términos de nombrar a la comunidad indígena como un rancho (*Rancho*) y a la ciudad mestiza como un pueblo o mercado, pelagra en virtud de una homologación del territorio en términos políticos, a través del concepto de *colonia*. Esto constituye un fenómeno similar al de algunos pueblos y barrios actuales de la Ciudad de México que reclaman su reconocimiento como territorios con historia e identidad propia.

En el mismo sentido, un testimonio del entrevistado Luz Ramírez registrado en 2008 permite entrever que ya existía por lo menos desde ese tiempo la idea de que la población chichimeca sería desplazada y que sería el ejido el nuevo espacio que ocuparían. El mismo entrevistado alude un posible cambio en la denominación de la comunidad, que dejaría de ser un referente de identidad chichimeca.

[...] O bien, algunos, así como vemos, pudiéramos decir que la comunidad al rato pues ya nomás el nombre le quede, “Misión de Chichimecas”, ya nomás será “Misión”, ya no

¹²⁴ Entrevista citada con Enrique Ramírez.

va a ser “de Chichimecas”. Ya va a ser *misión de todos*, porque ya a lo mejor, algunos chichimecas que queden, a lo mejor... Posiblemente algunos, pienso, que van a tratar de irse a otro lugar a juntarse otra vez en los terrenos que hay aquí del ejido, a lo mejor, y dejen aquí¹²⁵.

En resumen, el análisis de las transformaciones del territorio chichimeca conceptualizado como ejido-comunidad en el último siglo ha permitido observar un fenómeno de permanencia de la estructura organizativa durante gran parte del siglo XX, atravesando la etapa del reparto y la consolidación ejidales, hasta el periodo de crisis en la década de los 80 del siglo XX, con el fin definitivo de los proyectos productivos de aquella etapa, y que culmina con la reforma agraria de la década de los 90s y el ingreso al PROCEDA, tiempo histórico en el que se reconoció el territorio de los ézar, primero como unidad campesina, y luego como comunidad indígena.

Durante el periodo de formación y auge del ejido, la estructura tipo caciquil fue un mecanismo que determinó la ocupación del territorio y su funcionalidad, en virtud de su utilidad productiva, pero con correspondencia con las tradiciones de respeto y participación en la organización social de la comunidad. Así, la crisis organizativa del ejido también marcó una crisis de la representatividad, en la que por un lado se logró por primera vez el reconocimiento del grupo chichimeca jonaz como grupo étnico adscrito a un territorio, y, por otro lado, se sentaron las bases para su desterritorialización, a través de la ocupación de población mestiza.

El ordenamiento del espacio y la construcción simbólica del mismo en el área del ejido obedece a una lógica que se acerca más al imaginario surgido de la vida cotidiana y laboral dentro del propio ejido, y también a una visión del territorio como espacio de socialización del *habitus*; pero en general carece de espacios heterotópicos o rituales, ya que este simbolismo fue concentrado por el área de la comunidad (su asentamiento original). El ordenamiento territorial en este sentido deja ver poca presencia de espacios específicos valorados para la cultura y la

¹²⁵ Entrevista con Luz Ramírez Torres, en su domicilio en Misión de Chichimecas, el 5 de diciembre de 2008.

identidad del grupo étnico en términos de simbolismo ritual religioso o del espacio natural.

La pérdida de los territorios comunal y ejidal no es consecuencia aislada de su propia dinámica, sino del legado adverso que dejó la etapa de crisis de representatividad comunitaria y ejidal, además de una crisis general de la agricultura en la propia comunidad., lo que devino en la desconfianza a nuevos liderazgos en un primer momento, y posteriormente, a la multiplicación de figuras de autoridad que no necesariamente poseen legitimidad ni representatividad, como en el caso de los múltiples consejos.

La pobreza y la marginación en algunas ocasiones, y en otras el simple desinterés por conservar el territorio, han llevado a un sector importante de los ézar a aceptar la venta de grandes áreas de terreno ejidal. Por su parte, los líderes comuneros han sido responsables de la venta total de las áreas de uso común de la comunidad, lo que es signo de una desterritorialización marcada por la pérdida de elementos culturales propios, tales como las viviendas tradicionales y su concepción como espacio abierto para la convivencia comunitaria y familiar, el respeto a las figuras de autoridad comunitarias y la participación política en el ámbito local-comunitario, el mantenimiento de los lazos familiares entre la población úza por vía patrilineal y ritual con la costumbre de petición de mano y *rapto de la novia*, y el paisaje general definido por la existencia común de terrenos vírgenes que permitían la conservación de la fauna y la vegetación autóctona.



Instituto

Mora



Instituto

Mora

Comentarios finales

Como se mencionó en la introducción de la tesis, la región indígena del noreste mexicano ha vivido una invisibilidad que no sólo se manifiesta en la propia historia de los grupos culturales que en ella han habitado, segregados y en muchos casos llevados al exterminio a lo largo de la larga historia colonial, sino también en el ámbito particular de la investigación social actual. El presente trabajo ha pretendido ser un aporte a los estudios generales que permitan aproximarse de mejor manera a una parte de esta gran región, particularmente del territorio del grupo étnico úza y su dinámica socioterritorial.

Los elementos de identidad territorial que permiten referirse al área de ocupación del grupo étnico úza como parte de una subregión jonaz son las capillas familiares y las peregrinaciones como espacios de devoción ritual-religiosa a los ancestros chichimecas y la creencia en un pasado común entre chichimecas y otomíes, aunque la efectiva articulación entre ambos grupos étnicos dentro de los ámbitos político, económico y cultural sea débil o inexistente. Ese pasado imaginado concentra su simbolismo en la idea del nómada guerrero indómito chichimeca que no solamente se resistió a la colonización, sino que lo hizo con gran eficacia.

Otro de los elementos culturales observados para la subregión fue la presencia de la figura del cerro-agua y su componente sagrado. En particular, se ha destacado la presencia de estos elementos simbólicos como medios de contacto hacia lo sobrenatural, lo que va desde creencias en el poder curativo de los cerros y las corrientes de agua hasta su asociación con ideas sobre magia específica, nahualismo y eventos desafortunados asociados (accidentes). Más aún, se encontró que en el tiempo histórico, estos espacios pueden ser detonantes de la formación territorial.

El caso de estudio específico permitió desarrollar algunos puntos concernientes al territorio de los ézar actuales. En primer lugar, el resultado de la investigación

dio como resultado una clasificación para el tema de los espacios y la identidad con el territorio chichimeca jonaz, en la que destacan dos realidades fundamentales. La primera de ellas es la propia comunidad indígena y el complejo de creencias religiosas que en torno a ella se generan. Al hablar de simbolismo del territorio, las ideas sobre la propia comunidad no se circunscriben a un territorio político-administrativo, sino a un imaginario social que en ocasiones se traslapa con los terrenos de la cabecera municipal, y en otras, más allá de los límites locales, municipales, e incluso estatales. Tanto al interior de los territorios comunitario y ejidal, como al exterior del mismo, existen ejemplos de *espacios otros* que no solamente contribuyen a reforzar la cultura y la identidad con el territorio chichimeca jonaz, sino que al mismo tiempo dan la pauta para la generación de nuevos referentes espaciales de identidad.

El imaginario social reforzado por los rituales-religiosos se relaciona con la idea del viejo asentamiento chichimeca dentro de lo que actualmente es la ciudad de San Luis de la Paz, y es el Santuario de la virgen de Guadalupe el principal baluarte que le sostiene, como una frontera simbólica del asentamiento de los úza tras el enfrentamiento violento con los colonizadores españoles y los grupos indígenas que sirvieron a la colonización. El complejo ciclo ritual permite a los chichimecas reafirmar su pertenencia al territorio ludovicense, aun cuando esta pertenencia generalmente sólo se reconozca como parte de una tradición, y no contravenga el orden político ni el económico. En este sentido, prevalece una territorialización como forma de apropiación (simbólica), y una desterritorialización en el ámbito político.económico.

La segunda de estas realidades la constituye el propio ejido, que, si bien desde sus inicios se ha sustentado en gran medida en un imaginario social compuesto de elementos históricos y míticos, que hacen ver al chichimeca actual como heredero del territorio ocupado por ancestros guerreros, indómitos y rebeldes, al mismo tiempo su dinámica se encuentra sustentada en relaciones clientelares, familiares y de afinidad social, que encuentran su principal motor en intereses de tipo económico y político. Resulta revelador que en este caso, la tradición manifestada

en la oralidad sea menor, y solamente se centre en información relacionada con el derecho a obtener las mismas tierras, como en el caso de las creencias sobre la ocupación de los jonaces del territorio ejidal y mucho más allá de sus fronteras desde tiempos prehispánicos. Sin embargo, aún en este caso, el proceso de desterritorialización es evidente por la pérdida del territorio realizada a través de la venta ilegal.

Al establecer una jerarquía de los espacios, manifestada en cierta medida en el ordenamiento de los capítulos 4 y 5 de la presente tesis, se ha hecho visible la valorización prioritaria de los espacios religiosos como referentes de identidad para los chichimecas. En la entrevista con Ricardo Trejo –líder de una capilla familiar- referida en el capítulo 4, dijo, refiriéndose a la propia comunidad de Misión que “lo que más mueve a la gente aquí es la religión”. Esta opinión personal de un integrante de la comunidad, si bien no puede decirse que se ha corroborado totalmente, sí ha mostrado aspectos coincidentes con la presente investigación.

Y es que es a través del ciclo ritual religioso y la constante creación de nuevos cultos basados en capillas familiares que la identidad étnica se ve fortalecida, lo que en el ámbito comunitario se explica por la cercanía de la zona habitacional de la comunidad indígena con la cabecera municipal, porque es en ella donde se realizan las actividades cotidianas para la mayor parte de la población. La formación de centros heterotópicos puede identificarse como un factor que puede desembocar en la conformación de un centro religioso, que con el tiempo puede convertirse en un centro político, y también en un referente de espacio público en general.

El complejo de creencias en seres sobrenaturales como el Charro-diablo, el chan (o duende), la Llorona, o el perro de ojos de fuego, y la identificación de éstos con los lugares pertenecientes al entorno comunitario permiten reconocer la existencia de una cultura que ha preservado ideas cuyo origen puede ser de culturas indígenas, aunque éstos han sido asimilados al contexto territorial específico y desde luego han sido trastocados y resignificados en el contexto de

un largo proceso de colonialismo. La manera de narrar los hechos relacionados a estos seres para los chichimecas jonaces demuestra que desde dentro de su subjetividad no existe una fuerte barrera entre el mundo natural y el sobrenatural, el real y el mítico, el mágico o el histórico, sino que todos los acontecimientos forman parte indisoluble de una misma realidad.

Aunque en el ámbito generacional se observó que la población más joven tiene menor confianza en que los relatos sobre los seres sobrenaturales sean verídicos, la prevalencia de la creencia en la narrativa parece ser un signo más de fortaleza que de debilidad de la estructura que da sentido a aquellas creencias, pues como se ha sostenido, su permanencia obedece a un proceso de larga duración en el que lejos de extinguirse, se han resignificado o incluso reinventado. Además, no debe perderse de vista que la vigencia de la creencia en el antepasado chichimeca es el mismo sostén de la identidad úza, lo que denota una permanencia del pensamiento mágico-religioso que en cualquier momento podrían detonar nuevos referentes narrativos, y nuevos referentes espaciales heterotópicos. En esta lógica, y desde una perspectiva histórica, es posible vislumbrar la gran flexibilización de la cultura chichimeca jonaz, por lo menos desde su asentamiento en la comunidad que ahora habitan, lo que abre la posibilidad de que estas creencias se retomen en nuevos contextos.

Pero hay otro elemento histórico que no debe perderse de vista. La continua interacción con la cabecera municipal obedece a un fenómeno de desplazamiento paulatino de la comunidad, pues por un lado, las fuentes históricas dan indicios de ello y en la propia tradición oral se reafirma la presencia de grupos chichimecas en lo que ahora es la cabecera municipal desde tiempos de la colonización europea. Y, por otra parte, el proceso de ocupación mestiza de terrenos de la comunidad chichimeca y la creación de un nuevo asentamiento humano apuntan a un nuevo desplazamiento producto de lo que se puede llamar una nueva etapa de colonialismo interno, que se enmarca en el proceso globalizador actual.

La articulación entre el entorno natural sacralizado y la religión entre los ézar viene dada en términos históricos de larga duración principalmente por la

existencia del Cerrito del Tepeyac y la existencia de la capilla de la virgen de Guadalupe dentro del mismo, que se encuentra en las cercanías con el llamado Ojo de Agua y el cerro homónimo que le circunda. Esta relación también puede tener su origen en el simbolismo en torno al Cerro del Águila y la corriente de agua que surge del mismo, la cual atraviesa la comunidad.

En la actualidad esta relación simbólica de correspondencia cerro-agua en el espacio del Cerrito del Tepeyac en específico parece haber desaparecido, pues en la tradición oral no se encontró algún relato que aludiera a ello de forma clara. Sin embargo, la asociación simbólica cerro-agua sí está presente en algunos relatos sobre el Cerro del Águila.

No obstante, hubo varios ejemplos que permiten pensar que en algún momento este referente espacial de cerro-agua fue esencial. En uno de los casos se hizo mención del llamado Cerro del Conejo (que es una loma que parte del mismo Cerrito del Tepeyac) como el lugar donde se le dio muerte al héroe histórico-mítico Majorrú, versión que no ha sido comprobada como hecho histórico. También, el relato largo de Trinidad García sobre el charro parece referir la sacralidad de un cerro que puede corresponder al Cerrito del Tepeyac, y el dios del viento, lo que probablemente sea una reminiscencia de la creencia en la Serpiente Emplumada. La idea de que fue San Isidro Labrador quien les enseñó la agricultura a los chichimecas (registrada por Fernando Nava), que probablemente hubiera encontrado una relación cerro-agua similar, no fue referida durante el trabajo de campo, aunque sí el culto a este santo, como tradición ya desaparecida.

Mención aparte merece la creencia de que el Cerro del Águila augura el tiempo cuando muestra un atuendo o cuando pelea a muerte pronosticando una tormenta. En este caso, la importancia de esta formación natural como referente espacial obedece a que forma parte del propio paisaje significado, más allá de los límites territoriales de la propia comunidad y del ejido. Y, aunque no existe un culto generalizado hacia este cerro, el complejo de creencias y de historias sobre el pasado chichimeca que tienen los jonaces actuales reivindica su carácter mítico

en la actualidad, a la vez que demuestra el carácter flexible de la cultura y de su relación con la identidad y con el territorio en el tiempo contemporáneo

La existencia del nombre de Cerro del Avión o Cerro del helicóptero como referente espacial, identificado como parte del paisaje de la comunidad, y su correspondiente forma de nombrarlo en la propia lengua chichimeca es otra muestra de la flexibilidad y constante recreación del lenguaje en torno al espacio. El fenómeno de identificación con el Cerro de la Campana, que contiene elementos arqueológicos, parece un ejemplo más de la incorporación de elementos de identidad espacial en el contexto contemporáneo, ya que en torno a éste no se tiene una tradición oral ni relatos de historia oral, y sólo uno de los informantes lo refirió por su importancia histórica, sin que se haya profundizado en ello.

Ahora bien, la casi ausencia de relatos específicos de tradición oral que aludan al territorio del ejido parece ser un signo de que en esta parte ha sido valorada hasta ahora más por sus funciones estrictamente utilitarias, lo que también se refleja en su distribución espacial, dominada por la división de áreas parceladas y la concentración de la organización en torno a fuentes de agua, es decir, los pozos. No obstante, en términos de identidad con el territorio, sin duda el ejido constituye un referente clave, pues las actividades agropecuarias en el ámbito local ahí se concentran y generan relaciones sociales y de poder económico y político específicas, pero también formas de *habitus* que incluyen el propio lenguaje y las creencias en torno a un origen histórico-mítico

El despojarse de la estructura política segmentaria que ha caracterizado a la organización del ejido parece una condición necesaria para que en un futuro próximo se realice una transformación de la estructura social propia del grupo étnico que garantice la ocupación chichimeca y preserve los usos y costumbres, ya reconocidos por el Estado y su aparato jurídico. Sin embargo, los actuales proyectos han dado muestras de que esto no necesariamente ocurrirá, y por el contrario, han incrementado el papel asistencialista del Estado a través de la multiplicación de “autoridades” o representantes, que en la realidad no operan

como líderes comunitarios, sino como grupos con intereses particulares y cada vez más diversos.

Los resultados de la investigación permiten concluir que existe efectivamente un bagaje cultural propio de los chichimecas jonaces que los impulsa a desarrollar constantemente una identidad con el territorio. Este bagaje se sostiene en un complejo de creencias que puede definirse en virtud de dos realidades espaciales íntimamente ligadas, pero distintas entre sí, que son por un lado la propia comunidad indígena y el complejo ritual-religioso vinculado a ella; y, por otro lado, el ejido y su estructura organizativa, que se ha replicado en el territorio comunitario a través de la figura de las autoridades comunales. Sin embargo, este bagaje cultural así definido está muy lejos de ser homogéneo, y responde a diferentes particularidades de quienes lo reproducen, que van desde el desarrollo de las actividades cotidianas y las rituales, hasta su inserción o ausencia dentro de las redes de participación en proyectos apoyados por el Estado y sus diferentes campos de acción política.

La prevalencia del sentido de identificación con el territorio no obedece a una conciencia histórica claramente definida en lo colectivo, aunque sí contiene elementos históricos engranados dentro de la propia perspectiva del grupo étnico. Esta construcción subjetiva consiente y se vale de la veneración de elementos propios del catolicismo popular, que constituyen en su conjunto uno de sus principales ejes. En la perspectiva de mediana duración histórica, la conformación del territorio chichimeca como espacio ritual-religioso ha determinado en gran medida la consolidación de la estructura espacial comunitaria actual. En cierto sentido, esto lo ha hecho asemejarse a la organización espacial propia de la cabecera municipal, que aglutina los espacios de poder religioso y los de índole política administrativa, a la par de la creación de centros satélite (capillas, escuelas, espacios del ejido, etc.).

Sin embargo, de forma paradójica, la propia dinámica de construcción del espacio ritual-religioso chichimeca que se ha basado en la conformación de grupos en torno a lugares heterotópicos, sitios sacralizados y capillas familiares,

ha dado pie al mantenimiento de la diferencia respecto de su principal referente de identidad excluyente, que es la cabecera municipal. El ordenamiento territorial marca una diferencia sustancial entre la comunidad y la cabecera municipal, pues en el primer caso se sustenta en gran medida en torno a los centros heterotópicos y la formación de satélites; y en el segundo caso, obedecen a estructuras urbanísticas con un orden colonial preconcebido con formas específicas de carácter geométrico (sustentada en una planeación de pueblo fortaleza), lo que es visible en la actualidad por la alineación de sus templos. Diferencia que parece diluirse en los años recientes, en el contexto de la crisis de la estructura territorial comunitaria y ejidal, y de sus formas organización social y política, aspecto trastocado por el proceso de globalización. Este proceso ha acelerado el despojo paulatino de la tierra, ha permitido la incursión directa del capital extranjero (con la industria maquiladora) y abre la posibilidad actual de conformar a la comunidad-ejido como parte de un centro orientado hacia el sector terciario representado por el crecimiento urbano del propio municipio.

En el ámbito del área específica de comunidad, la perspectiva histórica-territorial permitió observar un patrón de conformación de centros comunitarios a partir de centros heterotópicos, que puede o no replicarse a partir de la implementación de un nuevo asentamiento chichimeca en el área que hasta ahora ha sido exclusiva del ejido. Para ello, este nuevo conjunto habitacional deberá contar con una dinámica social y cultural que le permita desarrollarse. Al ser planteado como un asentamiento exclusivo para población chichimeca, representa la utopía de hacer resurgir una cultura chichimeca “auténtica”, incluyendo en ésta el rescate de los usos y costumbres respecto de la posesión de las tierras y su transmisión hereditaria por la vía del matrimonio entre chichimecas exclusivamente.

Más allá de eso, en el ámbito estrictamente simbólico, es factible que la ocupación de este territorio sea compatible con la reproducción de la cultura y la identidad chichimecas, como de hecho ya ocurre en la actualidad en el territorio comunitario poblado cada vez más por personas mestizas. Se plantea como una

propuesta para futuras investigaciones la hipótesis de que este nuevo asentamiento repetirá el patrón centro heterotópico-centro religioso-centro social-espacio público-centro político administrativo observado ya en la comunidad Misión, escenario ante el cual posiblemente se articularía uno o varios nuevos cultos dentro del ciclo ritual-religioso. Como ha quedado demostrado en el análisis histórico de larga duración, la noción de autenticidad de la cultura chichimeca y la identidad étnica son sumamente flexibles, ya que no solo admiten el establecimiento de cultos del catolicismo popular, elementos del nacionalismo mexicano (la bandera y el águila devorando a la serpiente), y la constante incorporación de nuevos cultos y prácticas, sino que aquellos constituyen una de sus partes fundamentales. Sin embargo, es innegable que la permanencia de los referentes espaciales –sobre todo, de los de tipo natural- peligra en virtud de la transformación de la idea de comunidad a la de sociedad civil (de Gemmeinschaft a Gessellschaft), lo que implicaría el reforzamiento del propio Estado y sus campos de acción hacia la comunidad, más que su debilitamiento.

Instituto

Mora



Instituto

Mora

Anexo de narraciones.

Cuento del Charro (Chencho e Ignacia)

Trinidad García (Trabajo de campo, 2014)

Vivía una pareja. El hombre se llamaba Chencho y la señora se llamaba Ignacia. Y entonces que en una noche le dijo Ignacia, pero ellos no tenían bebés así, hijos no tenían. Entonces Chencho ya estaba dormido, roncando, y entonces ya durmiendo. Pero entonces Doña Nacha despertó. Lo oyeron, “Chencho”. Le dijeron “Chencho, despierta, que me llevas al baile” Entonces se oía una música destemplada y ya empezó el baile en las noches, de aquí mismo. Y entonces Chencho ya quiso que no quiso, se levantó y le dijo “pues cámbiate, yo te llevo al baile”.

Ya noche ya serían como las once de la noche, cuando ya se vistió y lo lleva. Se van caminando, pero la luna era luna llena y parecía como de día. Entonces van caminando, caminando. Al poco caminar en una cruzada del camino, en un cruce, por ahí había un bebé, todo desnudo y llorando. Y como la señora Ignacia no tenía hijos, y entonces que le dijo a su marido: “Mira nomás [sic], Chencho, pero pues ¿cómo serán muy ingratos y dejaron este niño aquí? No, pues como traía su traje de ropa interior así, de lo que se había puesto para el baile. Traía su delantal, y entonces que se quita eso... más bien también le dicen el mandil, ¿verdad? Y entonces ya lo envuelve el bebé [sic]. Dice “¿Ay, pues [por] qué te dejaron aquí, hombre?”. No, pues se lo llevan, lo levanta y lo lleva.

Al poco caminar, pues ya habló el niño. Dijo [el niño]: “Llegando al baile, señora, me acompañas a bailar”. Dijo la viejita: “sí pues sí vas a poder [bailar] mucho”, “como que estás muy grande y vas a poder [bailar] mucho”, dice. Bueno, así se jugaron [sic] hablando. Nomás [sic] que al llegar al dicho baile, en una casa, pues don Chencho se jue [sic] donde había parranda de señores, hombres. En la noche, pues estaban en fiesta, fumándose un cigarro. Pero ahí se acercó y le dieron unos obsequios, le dieron un cigarro y también estuvo fumando. Y la

señora, pues se juntó ahí [...] había un montón de mujeres en la noche. Y entonces, del niño, ¡ya no traiban [sic] nada! Se había desaparecido.

Entonces, al rato que estuvo ahí sentada y ya al baile, seguían los músicos tocando. Entonces, ya apareció el que era el niño. Pero se convirtió en charro. (Pero entonces, pues bueno, así va el cuento). ¡Pero el charro era el diablo! [ríe]. Y entonces, ¡qué casualidad que de repente nomás [sic] apareció y ya bien charro, bien charro! Pero ni siquiera se habían fijado cómo estaba, sí, los zapatos, ¿no? Entonces, luego luego dice “señora, la invito a bailar” –a Ignacia-. “sí”, dice, “pues a eso vine”. Bien contentos anduvieron bailando hartas piezas, lo que estaban tocando, casi ya hartó rato, como [a] la una de la mañana, todavía estaban tocando, y entre más, más se fijaron cómo andaba aquel charro, bailando con la señora. Que tenía una pata de buey y una pata de gallo, el charro, vestido de negro, con gala, su pantalón, su sombrero, bueno... un charro.

Entonces, ya después le dijeron a la señora: “Bueno, ¿por qué andas yendo con ese señor? ¿Qué ni siquiera te da asco, ni te fijas cómo trae sus pies?, ¿no te has fijado?”. Dijo la señora “pues no”, pues ella tenía ganas de bailar. Porque no tenía bebé, no tenía ningún consuelo. Estaba Chencho, pero Chencho nomás [sic] trabajaba y ya hasta en las tardes se reunían así. Haz de cuenta que se estaba divirtiendo la señora. Y entonces ya después que se fija... ¡no, pues ya no le dieron ganas de ir!, ya entre más noche. Entonces, que vino otra vez el señor, el charro. “Pues vamos otra vuelta, señora”. “Pues sí”, dice, ya muy apenas. Ya jue [sic] el último, y ya luego luego después ya empezaron a tocar los músicos, seguían tocando. Otra vez que vino, y ya no quiso. La señora ya no quiso. “No, ya no voy”, dice “ya estoy muy cansada”. ¿Por qué? Porque ya se fijó cómo andaba el charro. Una pata de gallo y otra de buey. Pero el cuerpo normal, así se miraba como una persona. [Dijo el diablo] “bueno, entonces ya no vamos”, dice [la señora] “ya no, estoy cansada”. Bueno, así quedó, pero se jue [sic], se desapareció el charro.

Al poco rato, ¡no hombre!, ¡se viene una tormenta! ¡Pero tierra, una polvadera [sic]!, ¡hartó!. Toda la gente corrió, los niños, las mujeres, los músicos... ¡no, pues

toda una tormenta fea!, duro. Cuando se quitó, ya Chencho apareció por allí todo lleno de tierra. Y ya se sacudió, y anduvo preguntando [por] su señora, que dónde estaba, y que ya pa que ya se iban [sic] para la casa. Cuando ya anduvo preguntando, le dijeron “no, pues no lo hemos visto. Pues si estaba ahí con nosotros, pero ya ves que se hizo una tormenta muy juerte [sic]”. Pues no, no. Pues se desaparecieron, tanto el charro y la señora [sic]. Pues se la llevó. Y entonces ya el Chencho se jue [sic] esa misma noche, se jue [sic] para su casa. Ya se jue [sic] a dormir, pues ni durmió bien, porque estaba pensando en su mujer.

Y otro día de vuelta regresó al lugar donde se hizo el baile, y entonces les dijo “¿no vieron por ahí dónde está mi señora?, todavía la vengo a buscar, por ahí está... Ya en la noche no la encontré y me juí [sic]. Pero ahorita regreso de vuelta, ya en la mañana”. Y [le dijeron] “no, pues no la hallamos nosotros”, [le dijeron] que no la habían visto. Y entonces se jue [sic] de vuelta a su casa, y en su casa le dijo [a] su mamá que le preparara un lonche [sic], que se iba a juntar leña.

Entonces así se jue, ¿no? Se jue [sic] desconsolado, y entonces [...] ya por ahí andaban a los hachazos, a la leña, y andaba otro, se oía. Y entre más se venía acercando, y Chencho también, andaban trabajando. No, pues entre más se acercaron... era un viejito. Y entonces le hablaron a Chencho. “¿Ya mero acabala su leña, señor?”. “No, pues voy llegando”. “¿Y usted?”. “No, pues yo ya tengo bien harta leña”, dice. “Como que lo noto medio triste”, le dijeron a Chencho. “Es que yo siempre así soy”, dice. “No, no me eche mentiras”, dice. “Yo lo noto triste. Algo tiene. Cuénteme qué le pasó o qué le pasa”. “No, pues sí tiene razón”. “¿Qué me ha de pasar? En la noche perdí [a] mi señora”, dice. “¡Ah!, ¿ya ves? ¿No dices que no tienes nada? Pues tu señora, yo sé dónde está”, dice. “Nomás [sic] que si te animas, lo quieres ver, vamos a ver. Pero ya será mañana. Hoy, pues como está muy lejos” (que le dijo). Bueno, entonces, ya el hombre ni juntó leña, sino que agarró su hacha. Quedaron que allí en la mañana se veían allí mismo en ese lugar para que se iban (sic) a ir a ver [a] la señora. Lo iba a llevar [...] Pero el señor, que era el aire, el Dios del aire. Y entonces llegó allá con la novedad con su mamá,

con un gusto. “Mamá, que ya encontré a mi señora”. “¿A poco? ¿Pues no te digo, hombre? ¿Qué vas a hacer?”. “No, pues mañana voy a ir a verla, a ver si ya se viene conmigo”.

Pues ya otro día se vieron ahí con el señor del aire, pues ya se jueron [...], lo llevó, lo llevó en sus hombros. Y el viejillo, pues empezó a girar. Nomás [sic] que Checho no sentía. Él sentía que se había sentado en sus hombros. Pues el aire se empezó a girar, a girar y se jueron. Pero le dijo que cuando le diera una orden, entonces abriera sus ojos, que porque antes que no, porque se iba a caer. Y entonces así pasó. Se jueron [sic]. Cuando menos le dijo que ya habían llegado, que abriera sus ojos. Estaban arriba de una loma, de un cerro alto. Y abajo, nomás se miraba azul a lo lejos, allí bien lejos. Y entonces le dijo “allá hay un internado” (como así ruinas, casas), que por ahí estaba su señora. “Pero te va a ver y luego luego se va a venir. Luego luego, pues lo vas a ver”, dice. “Si traes tu lonche, las gorditas, mira, preparas una estaca, una vara, y con esa vara se lo estás dando. Sólo así van a poder salir de allí. Porque si no, [si] se lo das en la mano, no va a estar bien...”

Bueno, ya le dio todas las instrucciones. “Pero yo aquí te voy a esperar lo que tú quieras, yo te espero para irnos los tres”, dice. Y entonces, con trabajosamente [sic], desconocido ahí en los terrenos, bajó a ese lugar, donde estaba un internado así abandonado, unas casas viejas. Cuando llegó allí, había un patio donde estaba una cocinita de pencas de maguey. Y ahí estaba la señora haciendo su lumbrita, y un patio así bien barrido.

Y allí, no, pues nomás con verlo [a] su marido, dice [Ignacia] “¡Ay, Chencho!, Pero, ¿pues qué andas haciendo en este lugar tan peligroso?”, dice. “Pero pásale. ¡Pero ándale, pronto!”. Lo pasó, lo escondió en el rincón de aquel jacal. Le dijo “¿qué trajistes [sic]? ¿Tus gorditas, tu lonche?”. “Pues sí”, dice, ¿qué no tienes hambre tú? “Pues a ver, échame uno para calentártelo, para que comas”. ¡En eso estaban cuando llega el charro! Pero el charro ya no era igual, sino que era un monstruo grandote con la nariz de puerco, así, y que nomás decía “¿A dónde huelo yo carne de jueira [sic]? ¿Dónde huele?”, dice. Y dijo la señora “no, pues

será yo [sic], nomás [sic] yo estoy aquí”. Pero le estaba mintiendo, porque él estaba oliendo el señor, que ya estaba allí escondido [...] así, de terror [...] ¡N’ombre [sic], y que lo agarra del brazo!“¿Entonces no me quieres decir que aquí hay carne de juera?”, dice. “Pero, sin embargo, nada más estás tú”, dice. No, pus [sic] lo agarra del brazo y se lo come. ¡Nomás [sic] tronaban los huesos!, sí. Como come un puerco, así. Que se lo comió todo y va ahí, nomás se paseaba en el patio. Y luego prendió su cigarro, una fumadera que traiba [sic].

Y repitiendo y repitiendo, pues de rato se vomitó todo, todo lo aventó. La señora del puerco, lo aventó todo. Lo puso en cruz, así como está el cuerpo, nomás lo brincó de un lado a otro y que lo agarra así con arte de magia, lo agarra del brazo. Quedó sentado como quien despierta entre sueños, pero lo revive de vuelta. Y el señor pues ya como que el sueño se le iba porque del terror que estaba mirando, del espectáculo. Y entonces, ya se jue [sic] [el charro] [...] Pues de de rato vengo [...], y nomás como que sonaba en hueco su voz. “Al rato vengo”, de vuelta, así una voz sonaba en hueco.

Y entonces que Chencho dice “vámonos, antes de que venga de vuelta, vámonos”. De ese modo se lo lleva, pero la señora todavía está muy débil así. ¡Pues se lo acababan de comer! Y entonces, haz de cuenta que estaba muy tiernito todavía. Y entonces ya después, que ya estaba bien cansada. ¡Y cuando acordaron ya iba el charro! El charro ya iba. Dice “¡espérenme, no se vayan, espérenme! No, pues entre más, más, bien cansados aquellos.

Y se toparon con el señor Aire. Ahí empezó a girar, lo regresaba de vuelta y lo aventaba. Y ahí estuvieron peleando [el señor Aire y el charro]. Y ellos [Chencho e Ignacia] siguieron caminando. Entonces se hace un hoyo de tanto estar allí el aire. Ya por último le gana, y ahí lo aventó. Pues el aire es más poderoso. Y ahí lo enterró a ese charro

Entonces ya siguen sus compañeros, de ese modo se jugaron [sic], llegaron a la casa. Se jue [sic] el aire del lugar de donde vinieron, se jue [sic] pa su rumbo [...] Entonces Chencho, de ese modo llegó a la casa con su señora, nomás que toda

vivía su mamá. Y llegando a la casa, se espantó la señora, porque quién sabe cómo le iría, ¿verdad? Muy de mal modo la señora de Chencho, así muy acabada [...] muy flaca. Entonces, de que se hubiera muerto la señora, sino que se muere la mamá de Chencho. Entonces quedan ellos dos, pues tiene poco que se murieron también. Y así, sin tener hijos. Y así termina el cuento del charro.

Relato del Charro y la Virgen de la Concepción

Consuelo García (Trabajo de campo, 2014)

Cuentan que un señor de aquí mismo de la comunidad... no me acuerdo del nombre, no me pregunte nombres, porque eso sí se me olvida. Que era un señor que se acababa de pelear con su señora, o algo así. Y se salió, se salió y se vino para acá abajo, y bien tomado. Entonces, que al llegar, no, usted ya no conoció, pero en la mera curva de aquí abajo, donde está la capilla, ya ve que está la curva así del libramiento, aquí donde está la capilla de la Purísima Concepción, ya ve que está una curva así, donde pasa hasta la Dasan, ahí donde está la fábrica, ahí nosotros le llamábamos el “tanque de Molina”, y ahí estaba unos arbolotes grandotes.

Entonces ese día venía el señor para acá, venía caminando, entonces el señor muy valiente [...] entonces dice que de repente le salió un charro. Y entonces que un charro le dijo “¿a dónde va, amigo?”. “No”, dice, “pues yo voy pa’ allá”, dice. “Pus órale”, y que ya venían platicando y que esto, y que quién sabe qué todo, y que el borrachito nunca, nunca., o sea no le había visto la cara ni nada. Pero dicen que entonces ya cuando le habló el amigo que entre más mal iba sintiendo un escalofrío muy raro. Y que el ese le iba diciendo así cosas que quién sabe qué y quién sabe qué todo venían platicando, y en eso llegaron a... cruzaron así el lugar de los mezquites, y ya se iban acercando al templo cuando el charro le dijo: “oiga, amigo, ¿pues pa’ dónde va?”. “No, pues voy pa’ allá”. Y que le dijo “no, yo no más hasta aquí lo acompaño”. Y que dijo “mejor, si quiere, vamos pa’ acá arriba de vuelta”. Y que dijo “no, pues ¿por qué?” “No”, dice, “es que para allá yo no puedo pasar”. “¿Y por qué no puedes pasar?, que le dijo. “No”, dijo”, es que esa cruz que

está ahí no me deja pasar”. “¿Cómo?. “No”, dice, “es que esa cruz me impide pasar”. Y que en eso el borracho volteó a verlo, y que el charro le sonrió y que toda su cara estaba... pues dice que le causó mucha impresión porque sus dientes eran de oro y resplandecían bien feo, y le dio un escalofrío tremendo. Y el señor se enfermó mucho.

Le entró un miedo muy grande, y que le dijo el charro “no, es que, amigo, yo para allá no paso. Esa casa a mí no me deja pasar” No, pues entonces dicen que el señor se espantó, se puso a rezar, se fue corriendo a su casa, llegó, se acostó, ¡y se enfermó! (risa efusiva) Se enfermó, y después contaba él, después contaba lo que le había pasado y ya después que él contaba, ya otra gente decía que sí, que sí salía por ahí.

Escondidos con nuestros dioses

Trinidad García (INI, 2000)

Hace muchísimos años, cuando la gente de nuestra raza era muy llena de sus propias costumbres que nos permitieron seguir unidos y enfrentar diversos sucesos en defensa de nuestro territorio y de nuestra cultura.

Hoy viene a mi mente un recuerdo que me platicó mi abuelo y que pocos ancianos de la comunidad saben, y los que saben nunca lo platican, ya que no quieren revelarlo.

Cuando llegaron las primera noticias de que los hombre blancos, que eran españoles, se acercaban a esta tierra 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 ellos 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 se 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 ahí llevaron los ídolos sagrados para protegerlos y que nadie debía de revelar el secreto que ahí 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 solo se le recordará en la memoria.

Hoy la juventud nada sabe de eso, cuando se les consulta a los ancianos de este suceso ellos empiezan a fumarse un cigarro, pidiendo un trago fuerte de alcohol y bajando la mirada al suelo contestan “no se [sic] nada”, “ni es cierto nada”, “dame otro trago y olvídate de esas cosas”.

Pedimento de mano.

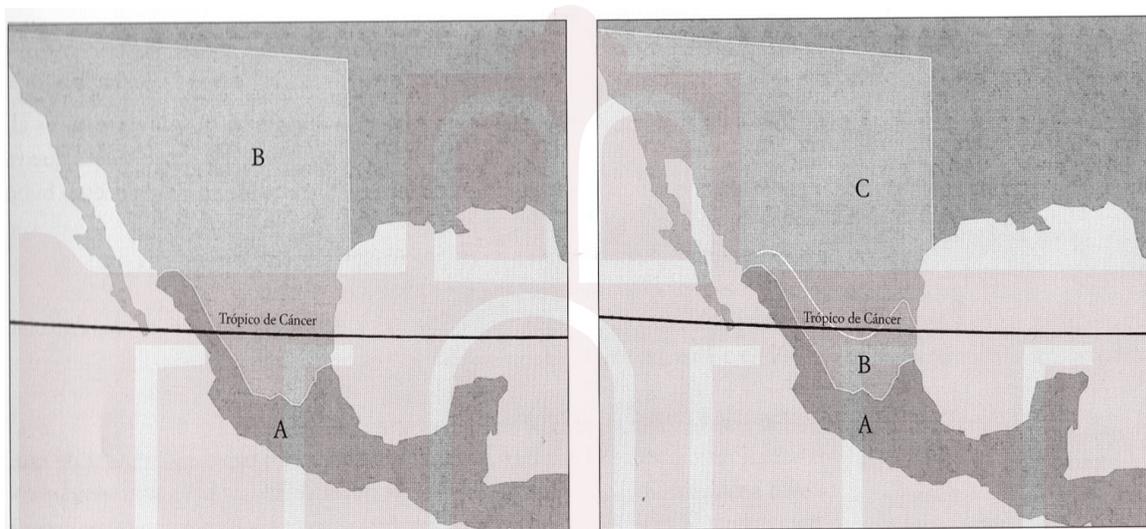
Traducción de Regino Mata (CDI, 2010:34-36)

I. El juez de la comunidad.

Aquí, con perdón, señores y señoras, este muchacho me pidió de favor que lo acompañara a pedir novia para esposa. Yo cumplo de apoyarlo, con vergüenza y todo, así que ustedes verán, si se la conceden o no, quiero saber quién es el mayor, o el responsable para que decida si se le concede o no.

- II. El casero mayor, abuelo de la novia.
Entonces en este momento, si los muchachos están palabrados (sic), si quieren encomendarse a Dios a hacer su vida, si quieren juntarse, quieren buscar su sombra y quieren pararse bien. Nosotros también estaremos gustosos y es necesario que los papás hablen para ver qué es lo que deciden.
- III. La mamá de la mamá de la novia
Pues muy buenas tengan todos ustedes, yo respondo si la muchacha está decidida, y quiere casarse, ya que este hombre se arma de valor para pedir su esposa, como de costumbre y tradición, vamos a escuchar a la novia. ¿A ver hija, qué decides, te quieres casar?, o decide este momento.
- IV. La novia
Pues sí, yo me quiero casar.
- V. El juez
Bueno, entonces la novia ya dio el sí, nada más que pongan la fecha para presenciar cuándo es el casorio o la presentación, para estar con el pendiente y cumplir como testigos y no avergüencen a sus papás.
- VI. El casero mayor
Qué les parece aquí a dos semanas, para que todos oigamos como presentes.
- VII. El juez
Bueno.
Cerramos el caso, ya escuchamos, en dos semanas es el casorio sea por el civil o por la iglesia.

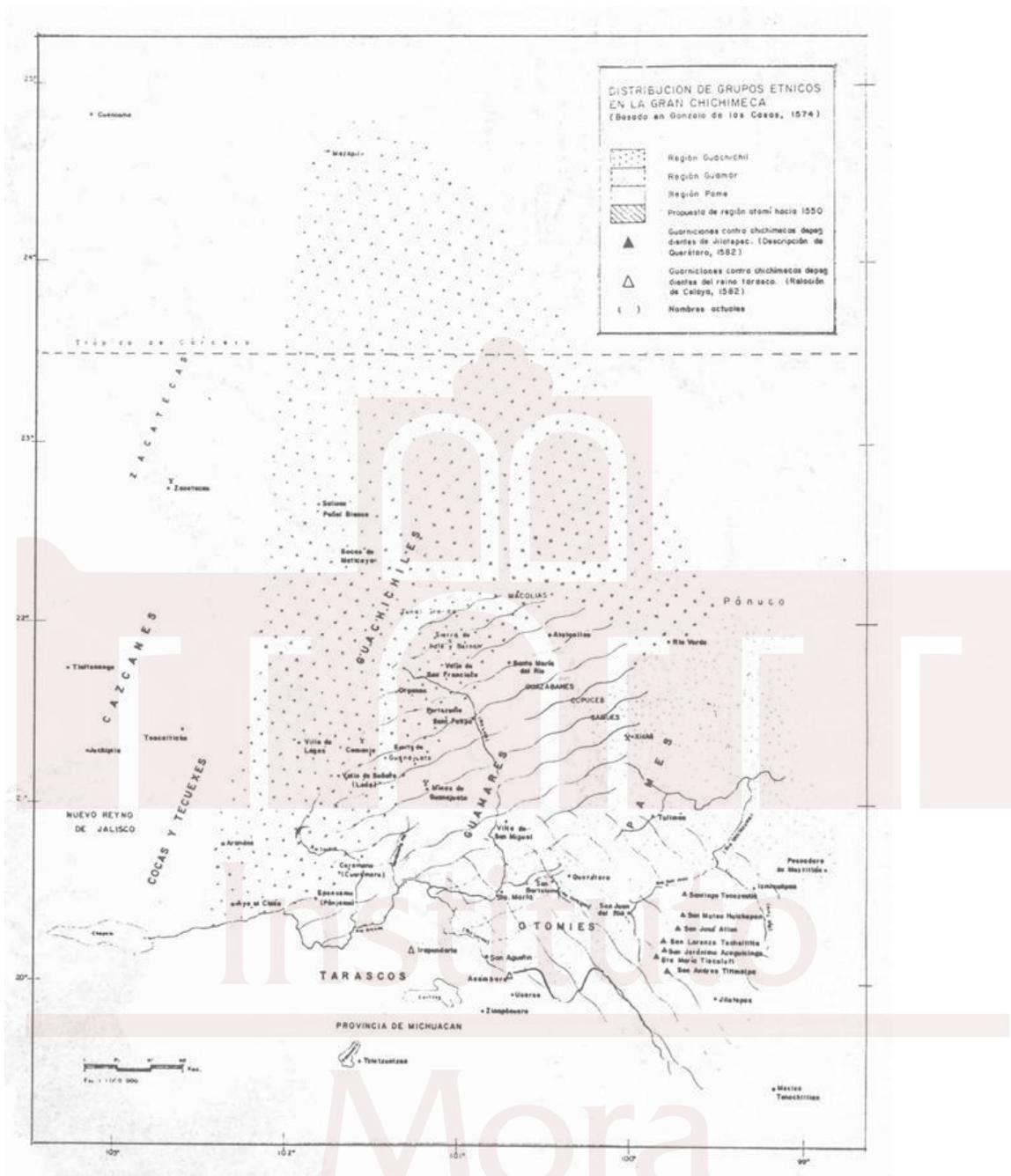
Anexo cartográfico



Mapa 1. Delimitación de la Gran Chichimeca

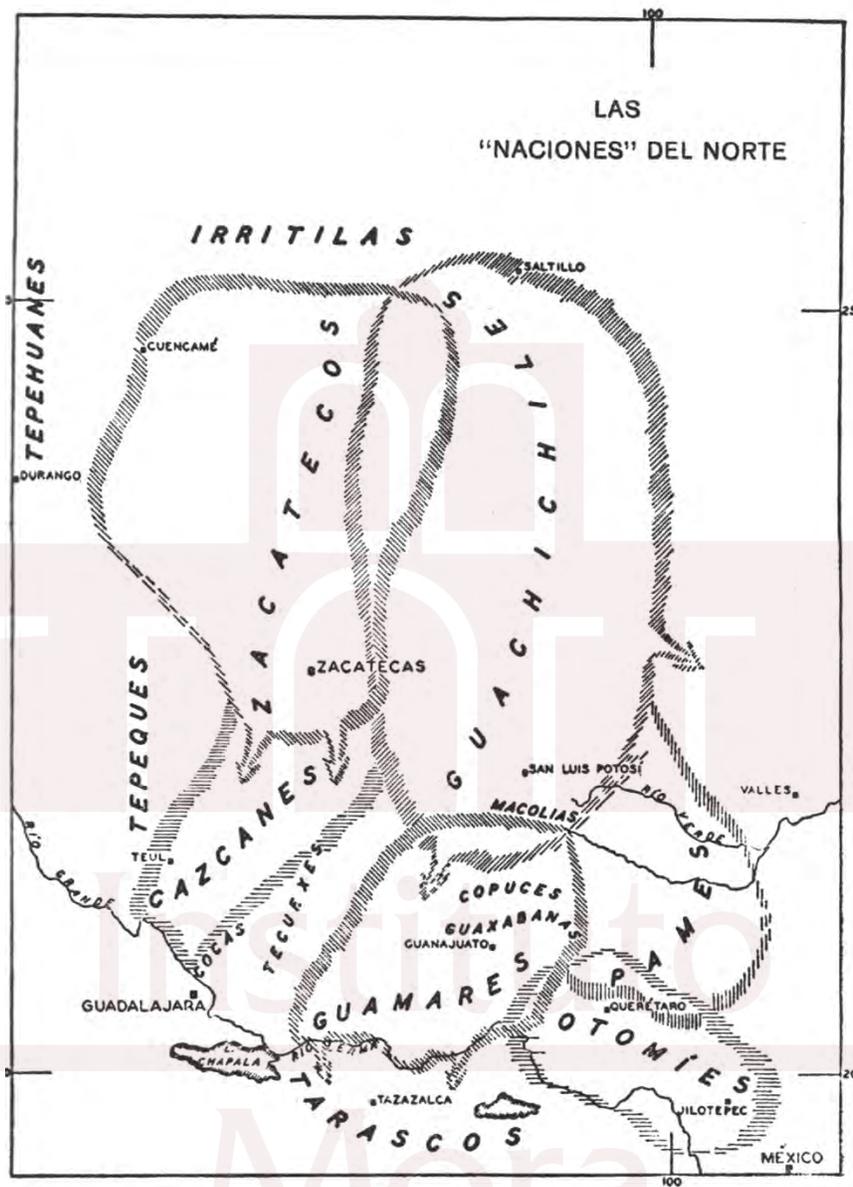
A la izquierda, frontera entre la Mesoamérica Nuclear (A) y la Gran Chichimeca (B). Siglo XVI. A la derecha, Mesoamérica (A), la Mesoamérica Septentrional como región de la colonización mesoamericana en territorios de chichimecas (B): y el Norte (C), no colonizado por los mesoamericanos. La zona habitada por los jonaces se ubicaría en territorio de la Gran Chichimeca, en el segundo caso, dentro de la Mesoamérica Septentrional. Fuente: Braniff (2001:9)

Mora



Mapa 2. Distribución de los grupos étnicos en la Gran Chichimeca Basado en Gonzalo de las Casas, 1574¹²⁶. Fuente: Crespo y Cervantes (1990:98)

¹²⁶ Cabe aclarar que la autoría de los textos atribuidos a G. de las Casas ha sido cuestionada por Viramontes (2000), quien propone que en realidad son obra de Fray Guillermo de Santa María.

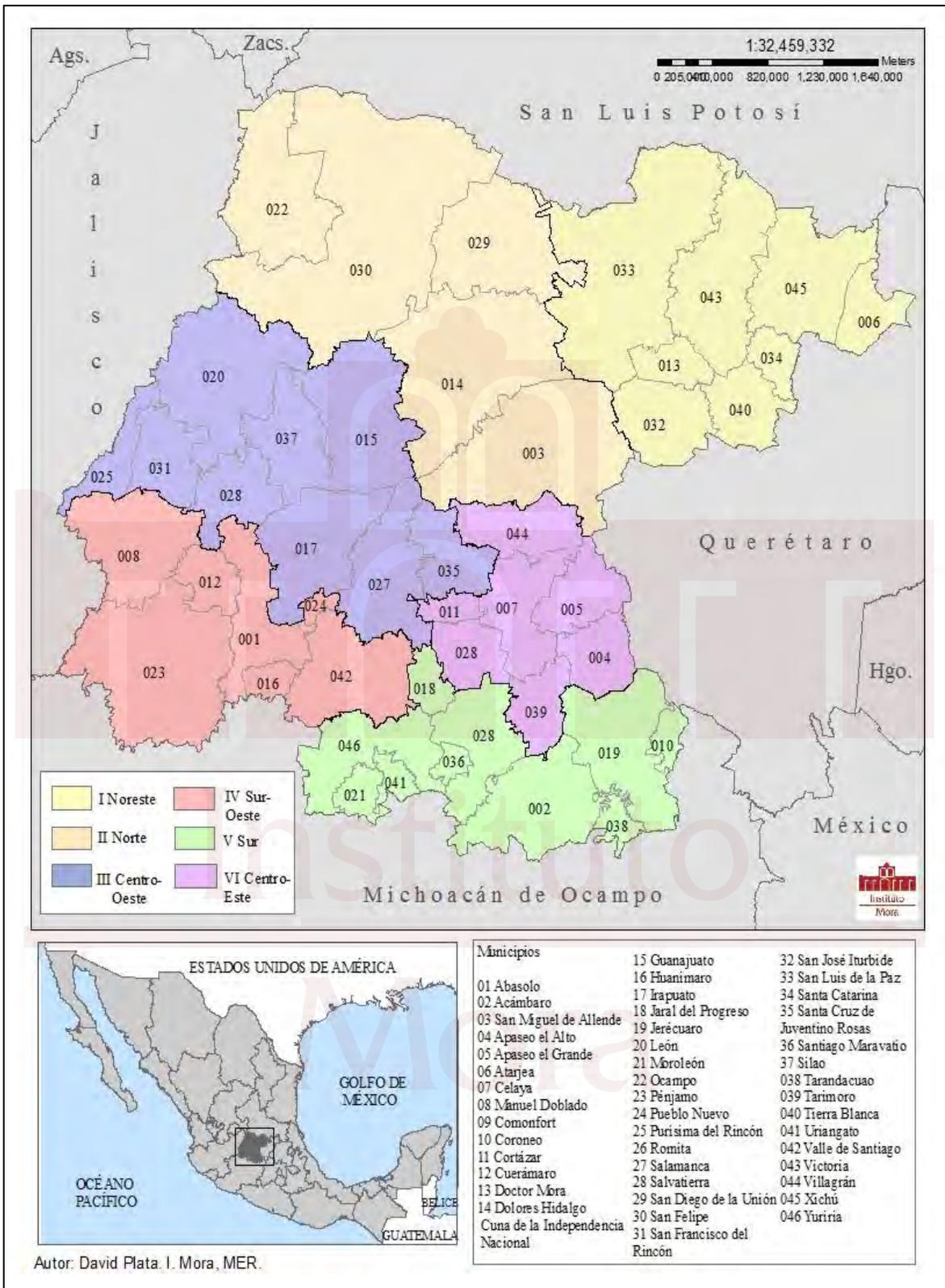


Mapa 3. Las "naciones" del norte durante la llamada Guerra Chichimeca
 Fuente: Powell (1984:49).



Mapa 4. "Mapa de la Sierra Gorda ..."
 Fuente: AGI, MP-MEXICO, 162





Mapa 6. Regiones de Guanajuato.
Fuente: Elaboración propia con datos de IPLANEG (2013)

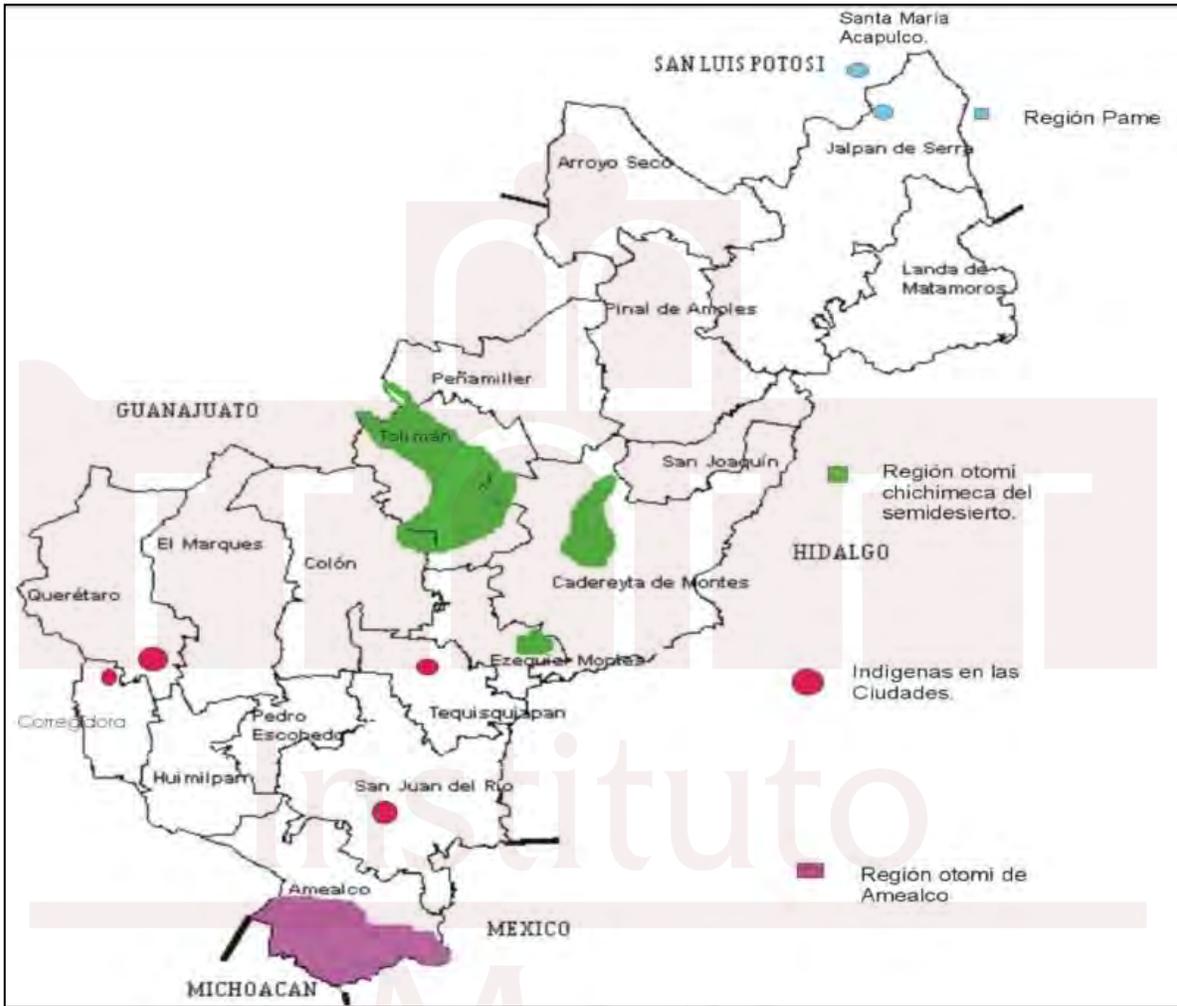


Mapa 7. Principales localidades con población chichimeca en San Luis de la Paz
Fuente: Elaboración propia, con datos del INALI (2008:58)

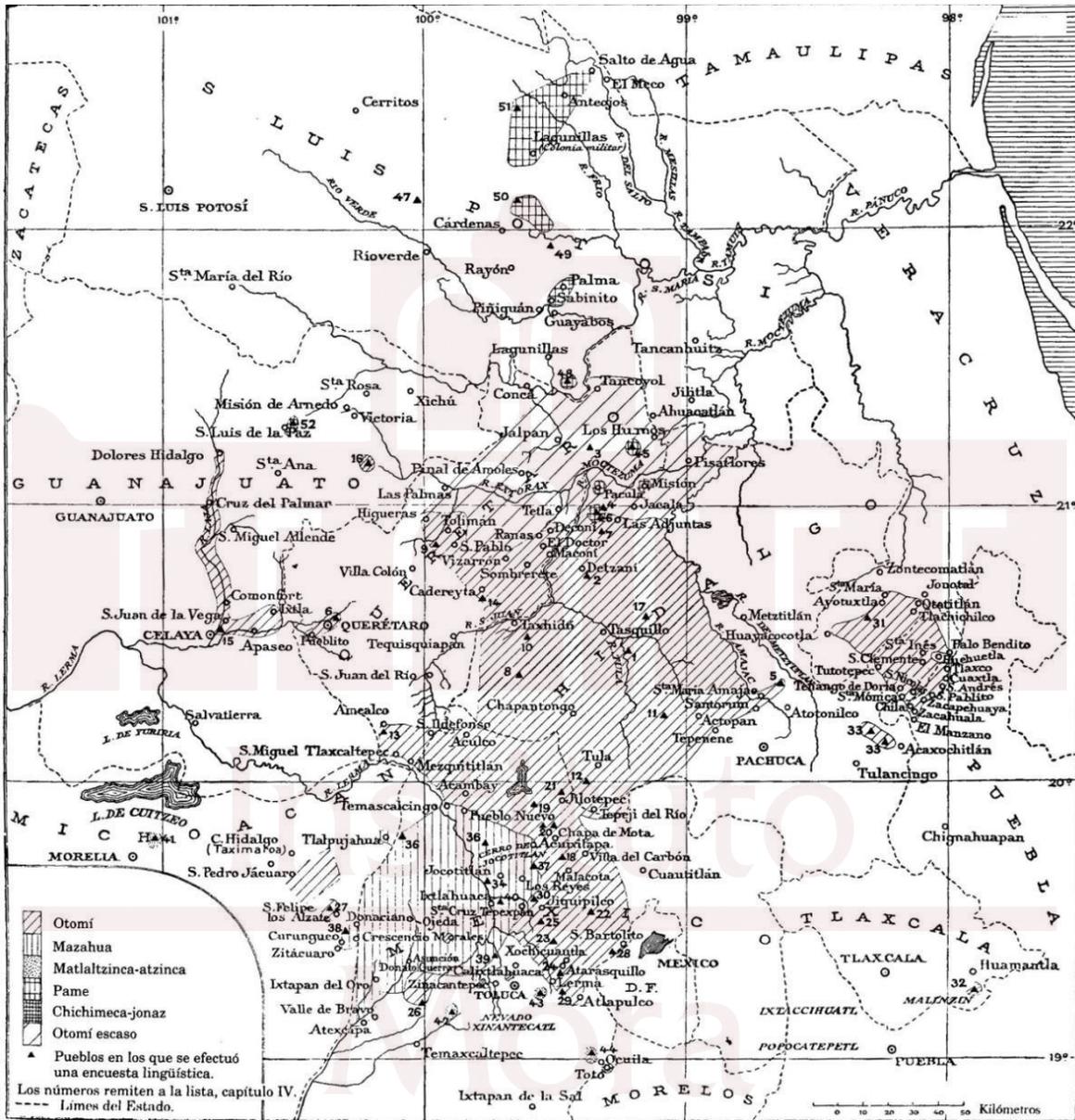


Mapa 8. Propuesta de aproximación a la región otomí-chichimeca. Municipios que la conforman.
Fuente: Elaboración propia

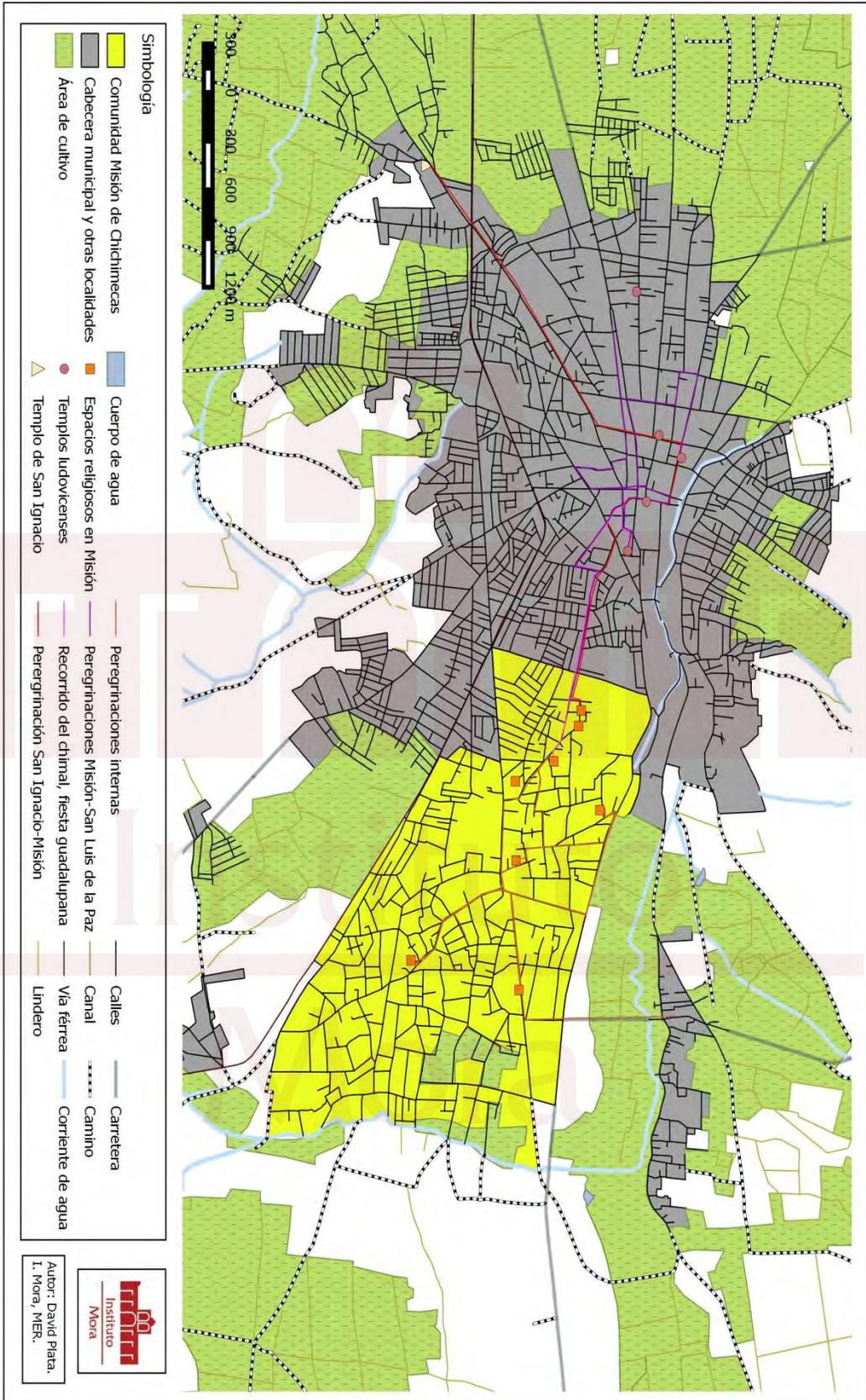




Mapa 9. Regiones indígenas de Querétaro (Utrilla, 2003:3)

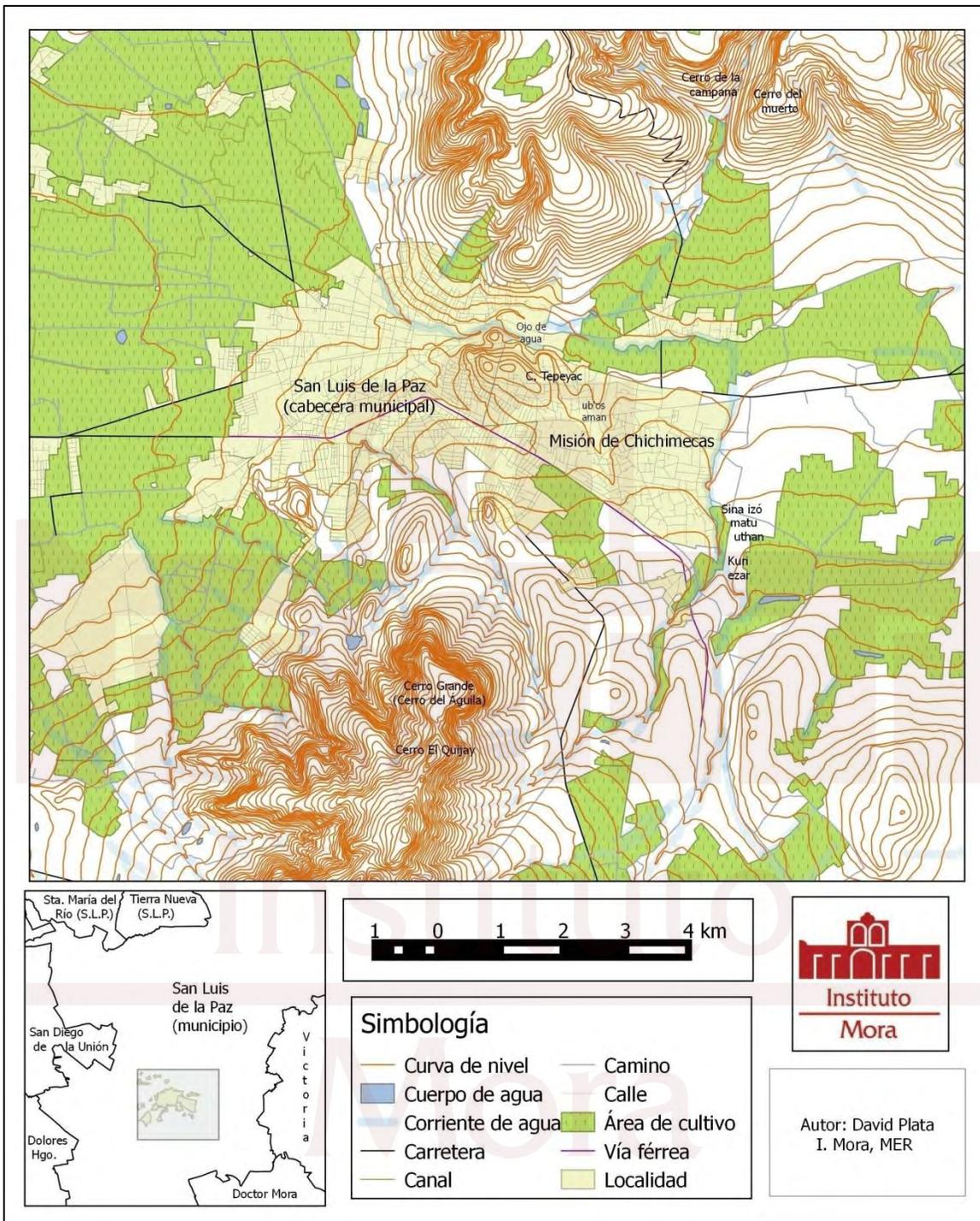


Mapa 10. Distribución de las lenguas otopame, según Soustelle en 1937 (1993:283)



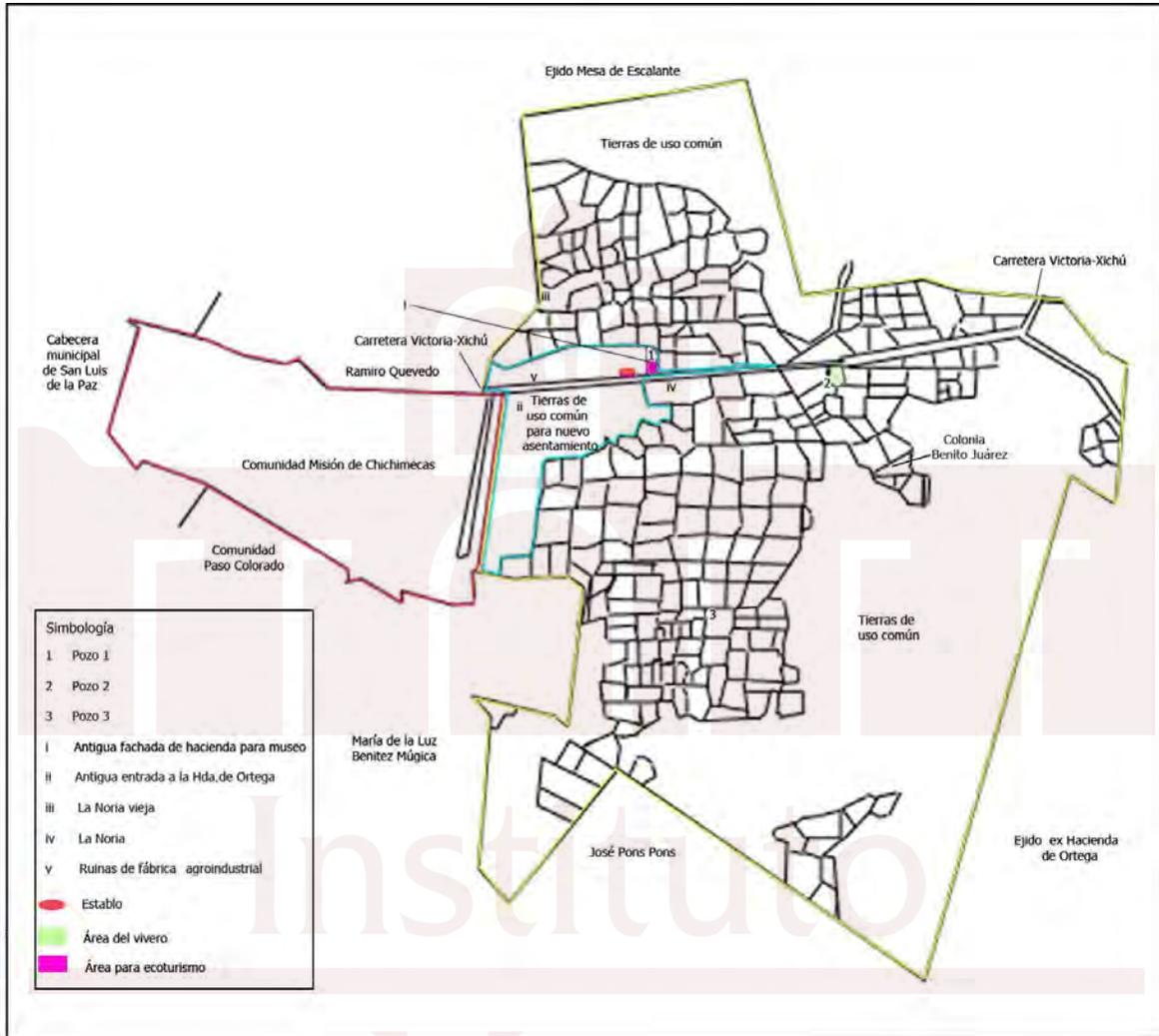
Mapa 12. Territorio y espacios del ciclo ritual religioso entre los ézar.

Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo y cartografía participativa con Consuelo García y con Loreto García.



Mapa 13. Perspectiva de la significación del entorno natural y sus principales espacios entre los ézar.

Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo y cartografía participativa con Manuel Martínez y con Venustiano García.



Croquis 1. Comunidad-ejido Misión de Chichimecas. Sus principales espacios y áreas.
Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo y cartografía participativa con Enrique Ramírez, Hermenegildo García y Alejandro García.



Instituto

Mora

Fuentes consultadas

Documentación de Archivo

Archivo General de Indias (1747) "Mapa de la Sierra Gorda y costa de el Seno Mexicano desde la Ciudad de Querétaro, que se halla situada cerca de los veinte y un grados, hasta los veinte y ocho y medio en que está la Bahía de el Espíritu Santo, sus Ríos, Ensenadas y Fronteras, hecho por Don Joseph de Escandón, Coronel de el Regimiento de Queretaro, Theniente de Capitan General de la Sierra Gorda, sus Misiones, Precidios y Fronteras y Lugarteniente de el Ex[celentísi]mo Señor Virrey de esta Nueva España para el reconocimiento, pacificacion y pueble de la Costa del Seno Mexicano y las suyas, que de orden de su Ex[celenci]a reconoció este año de 1747" AGI, MP-MEXICO, 162

------(1562). "Rebelión y apaciguamiento indios zacatecas y guachichiles" AGI, PATRONATO, 182, R. 5.

Archivo de Historia Oral del Laboratorio de Historia Oral de la Universidad de Guanajuato (2001). Testimonio oral de Manuel Coello, recopilado por Armando Sandoval Pierres, Miguel Ángel Guzmán López, Ada Marina Lara Meza y Samuel Cervera, el 9 de noviembre de 2001.

Bibliografía

Aceves, Jorge E (2000). "Introducción: La historia oral contemporánea: una mirada plural", en Jorge E. Aceves Lozano (coord.). *Historia oral. Ensayos y aportes de investigación*. México, CIESAS-El Colegio de la Frontera Norte, p. 23-35.

Alanís González, Yesica Rocío, et.al (2014). *Vivienda con identidad chichimeca (Sustentable)*. México, los autores.

Arias, Patricia (2004). "Guanajuato en 1860. La mirada de José Guadalupe Romero", en Patricia Moctezuma Yano et al (coords.) *Guanajuato: aportaciones recientes para su estudio*. México, El Colegio de San Luis-Universidad de Guanajuato/CICSUG, p. 181-205.

Bartolomé, M. A. (2006). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México, Siglo XXI Editores.

Barth, Fredrick (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Beck, Ulrich. (2007) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós.
- Bernal García, María Elena, y Ángel Julián García Zambrano (2006). “El altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historiográfico”, en Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica-Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, p. 31-113.
- Blancarte, Roberto. “Cristianismo y mundo moderno; una relación ambigua”, en *Cuadernos de FLACSO 3, Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México*. México, FLACSO, p.35-49.
- Blanco, Mónica, et al (2011). *Guanajuato. Historia breve*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, Marc (1982). *Introducción a la Historia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Borja, Jordi (2007) "Revolución y contrarrevolución en la ciudad global: las expectativas frustradas por la globalización de nuestras ciudades", en *Eure*, diciembre año 7, vol. XXXIII, núm. 100, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 35-50.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant (2005). “La lógica de los campos”, en *Una invitación a la sociología reflexiva*, México, Siglo XXI Editores, p. 147-173.
- Boyd-Bowman, Peter (2006). *El habla de Guanajuato*. Guanajuato, Universidad de Guanajuato.
- Braniff, Beatriz (2001) “Introducción”, en Beatriz Braniff C (coord.), *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 7-12.
- Braudel, Fernand (2011). “La larga duración”, en *Historia y las ciencias sociales*. Madrid, Alianza Editorial, p. 60-106.
- Carrillo Cázares, Alberto (2000) *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585: derecho y política en la Nueva España*, v.2. Zamora. El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis.
- Castellanos Pinzón, Ana María de la O. (2010). “La transcripción de las fuentes orales”, en Ada Marina Lara Meza et al (coords.), *Los oficios del historiador: Taller y prácticas de la historia oral*. Guanajuato, Universidad de Guanajuato, p. 79-94.

- Castells, Manuel (2012) "La región metropolitana en red como forma urbana de la era de la información: de la descripción a la explicación", en Alicia Ziccardi, (coord.) *Ciudades del 2010: entre la sociedad del conocimiento y la desigualdad social*, México, UNAM/Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad, p. 39-56.
- Collado Herrera, Ma. Del Carmen (2006), "¿Qué es la historia oral?", en Graciela de Garay (coord.), *La historia con micrófono*. México, Instituto Mora, p. 13-32.
- CDI (2012). *Informe final de la consulta sobre la conservación de los sitios sagrados y centros ceremoniales del pueblo yoreme de Sinaloa*. México, CDI.
- (2010). *Pueblos indígenas en riesgo. Chichimecas*, México, CDI.
- Cuenya, Beatriz (2009) "Grandes proyectos urbanos latinoamericanos. Aportes para su conceptualización y gestión desde la perspectiva del gobierno local", en *Cuaderno Urbano. Espacio, cultura, sociedad*, núm. 8, Buenos Aires, Universidad Nacional de la Plata, p. 229-252.
- Chávez Hernández Gabriel y Luis Antonio Mancilla Aguilar (comps.) (2010). *San Luis de la Paz, Nación Chichimeca*. Guanajuato, Comisión Estatal para la Organización de la Conmemoración del Bicentenario del inicio del Movimiento de Independencia Nacional y del Centenario del inicio de la Revolución Mexicana.
- Cordera, Rolando (1998). "Mercado y equidad: De la crisis del Estado a la política social", en *Las políticas sociales de México en los años noventa*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Plaza y Valdés Editores, p. 45-60.
- Crespo, Ana María y Beatriz Cervantes J (1990). "Raíz colonial de la tradición otomiana en la región Guanajuato-Querétaro", en *Historias*, Dirección de Estudios Históricos del INAH, abril-septiembre 1990, México, INAH, p.87-108.
- Cruz Rangel, José Antonio (2003). *Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes. Estrategias de colonización, control y poder en Querétaro y la Sierra Gorda, Siglos XVI-XVIII*. México, Archivo General de la Nación.
- Delgado, Lucilia de Almeida Neves (2006). *Historia oral: memória, tempo, identidades*. Sao Paulo, Autentica Editora.
- Driver, Harold y Wilhelmine Driver (1963). *Ethnography and Acculturation of the Chichimeca-Jonaz of Northeast Mexico*, vol. 29, núm. 2. Bloomington, Indiana, Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics Publications.

- Dubar, Claude (2002). *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Barcelona, Bellaterra.
- Durand Ponte, Víctor Manuel (2002). "El imperio de la desconfianza: debilidad mexicana", en *Acta sociológica, Pobreza y Participación Ciudadana*, no. 36, septiembre-diciembre, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, p. 85-121.
- Dussel Peters, Enrique (2014). *México en la globalización: ¿Modernización y/o polarización? "México en la globalización: ¿modernización y/o polarización?"* en Günther Maihold (comp.). *Las modernidades de México. Espacios, procesos, trayectorias*. México, Miguel Ángel Porrúa y H. Cámara de Diputados/LIX Legislatura, p. 55-80.
- Echeverría, Bolívar (2008). *Definición de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica-Itaca.
- Escutia, Solís, Edith Regina (2014). *Cambios y continuidades entre los representantes sociales de Misión de Chichimecas, 1970-2013*. Tesis para obtener el título de Maestra en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México: La autora.
- (2010). *Tierra y poder en el Ejido Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato 1920-2008*. Tesis para obtener el grado de Licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México: La autora.
- Fernández Christlieb, Federico y Ángel Julián García Zambrano (coords.) (2006). *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica-Instituto e Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Foucault, Michel (1967). *De los espacios otros "Des espaces autres"*, Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales, 14 de marzo de 1967, publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, no. 5, octubre de 1984. Paris, Groupe Moniteur.
- Fournier García, Patricia (2001), "Gigantes, enanos y alfareros: mito y cosmovisión mesoamericana entre los hñähñü de la región de Tula, Hidalgo", en *Dimensión Antropológica*, vol. 21, enero-abril, 2001, p. 71-84.
- Galaviz de Capdevielle, Ma. Elena (1996). "Descripción y pacificación de la Sierra Gorda", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 4, no. 4. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, p. 1-37.

- Garay, Graciela de (2013). "La entrevista de historias de vida: construcción y lecturas", en Graciela de Garay (coord.), *Cuéntame tu vida. Historia oral: Historias de vida*. México, Instituto Mora, p. 16-28.
- García, Loreto (s/f). *Música y danza indígena chichimeca*. Texto inédito.
- (s/f). *La más insignificante planta puede curar la más terrible enfermedad*. Texto inédito.
- García Canclini (1989). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
- Gaussens, Pierre (2014). "Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe", en *Contrahistorias, la otra mirada de Clío*, año 12, segunda serie, núm. 12, septiembre 2014-febrero 2015. México, Editorial Contrahistorias, p. 109-118.
- Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Gerhard, Peter (1977). "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en *Historia Mexicana*. vol. 26, no. 3 (Enero - Marzo, 1977), México, El Colegio de México, p. 347-395.
- Giménez, Gilberto (2002). "Paradigmas de la identidad", en Aquiles Chihu Amparán, *Sociología, de la identidad*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa-Miguel Ángel Porrúa Editor, p. 35-62.
- (2000). "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural", en Rocío Rosales (coord.), *Globalización y regiones en México*. México, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México, p. 19-51.
- (1994). "Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, año/Vol. VI, núm. 018. Colima, Universidad de Colima. p. 165-173.
- Ginzburg, Carlo (2001). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. México, Editorial Océano.
- Gobierno del Estado de Guanajuato (2012), "ACUERDO mediante el cual, se expide el Padrón de Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guanajuato", en *Periódico Oficial del Estado de Guanajuato*, 2 de noviembre de 2012, año XCIX, tomo CL, núm. 52, p. 76-82.
- Gómez Canedo, Lino (1976). *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México. (Siglos XVII-XVIII)*. Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas.
- González, José Luis. (1991) "TERRUÑO, microhistoria y ciencias sociales", en Pedro Pérez Herrero (comp.), *Región e historia en México (1700-1850)*, Antologías

universitarias, México, Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, p 23-36.

Guerrero Tarquín, Alfredo (s/f). *Tradiciones y leyendas de la tribu chichimeca*. (s/e)

----- (1987). *Memorias de un agrarista*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Haesbaert, Rogerio (2011). *El mito de la desterritorialización*. México, Siglo XXI Editores

Harris, Marvin (2000). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona, Editorial Crítica.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe. "Tlacatecolotl y el diablo", en Julieta Valle Esquivel, et al. (coords.), *Los pueblos indígenas de la huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Lenguas Indígenas-Universidad Autónoma de Querétaro-Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, p. 162-163.

Huizinga, Johan (1994). "En torno a la definición del concepto de historia", en *El concepto de historia y otros ensayos*. México, Fondo de Cultura Económica.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2008). "Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas", en *Diario Oficial de la Federación, lunes 14 de enero de 2008*. México, Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos.

Instituto Nacional Indigenista (2000), *Cuentos y Leyendas Chichimecas*. Guanajuato, Instituto Nacional Indigenista, Centro Coordinador indígena Chichimeca/Otomí, San Luis de la Paz.

INEGI (2011a). *Censo General de Población y vivienda*. México, INEGI.

----- (2011b). *Censo de Población y Vivienda (2010). Panorama sociodemográfico de Guanajuato*. Aguascalientes, INEGI.

----- (2009). *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos*. México, INEGI.

Johnson, Miranda (2014). "Writing Indigenous Histories Now", en *Australian Historical Studies*, vol. 45, no. 3, Sydney, Taylor & Francis Group, p. 317-330.

Katz, Friedrich (1981). *The Secret War in Mexico. Europe, The United States and the Mexican Revolution*. Chicago, University of Chicago Press.

- Knight, Alan (1986). *The Mexican Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lagunas Cerda, Cristina (2012). "Sistemas normativos entre los otomíes de Querétaro", en Julieta Valle Esquivel, et al., *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el Semidesierto queretano. Atlas etnográfico*, México, INAH-INALI-UAQ-IQCA, p. 405-418.
- Lozano Hernández, José Juan et al (1997). *Proyecto San Luis de la Paz. Catálogo de monumentos históricos inmuebles*. León, Universidad Iberoamericana León.
- Lenkersdorf, Carlos (1999). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México, Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, Claude (2007). *Mito y significado*. Madrid, Alianza Editorial.
- Loera Chávez, Margarita (2006), "Historia y cosmovisión india en el culto católico virreinal (un estudio de caso desde la arquitectura en el Valle de Toluca)", en *Dimensión Antropológica*, vol. 38, septiembre-diciembre, p. 151-178.
- López Austin, Alfredo (1967), "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Nahuatl*, v. 7, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, p. 88-117.
- Luna Ruiz, Xicoténcatl (2007). *Mazatecos*. México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Marañón, Boris (1999). "Modernización y relaciones laborales en empresas exportadoras de espárragos en Perú y México", en Hubert C. de Grammont. (coord.), *Empresas, reestructuración productiva y empleo en la agricultura mexicana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales-Plaza y Valdés Editores, p.103-141.
- Méndez Rojas, Alejandro Néstor y Ángel Agustín Pimentel Díaz (2010). *Tipología de los instrumentos musicales y artefactos sonoros arqueológicos de Mesoamérica y el Norte de México*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, Los autores.
- Mendoza Rico, Mirza, et al. (2006), *Otomíes del semidesierto queretano*. México, CDI.
- Meyer Cosío, Francisco Javier (1995). *Población y minería en Guanajuato, 1893-1898*. Guanajuato, Instituto Estatal de Cultura de Guanajuato/Ediciones La Rana.
- Monroy Castillo, María Isabel y Tomás Calvillo Unna (1997). *Breve historia de San Luis Potosí*. México, El Colegio de México.

- Montemayor, Carlos (2011), *Arte y trama en el cuento indígena*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (2010). *Análisis de nahuatlismos polémicos*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Münch Galindo, Guido (1994). *Etnología del Istmo veracruzano*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Mustonen, Tero (2013). "Oral histories as a baseline of landscape restoration – Co-management and watershed knowledge in Jukajuki River", en *Fennia*, vol. 191, no. 2., Finland, Geographical Society of Finland, p.76-91.
- Nates Cruz, Beatriz. *La territorialización del conocimiento. Categorías y clasificaciones culturales como ejercicios antropológicos*. Barcelona, UAM Cuajimalpa- Anthropos Editorial.
- Nava L., E. Fernando (1995). "Los chichimecas", en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México*. México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Desarrollo Social, p. 9-46.
- Ong, Walter (1987). *Orality and Literacy*. New York,.Routledge.
- (2012). *Oralidad y escritura*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Palacios, L. Juan José (1983). "El concepto de región: la dimensión espacial de los procesos sociales", en *Revista Interamericana de Planificación*. Vol. XVII, no. 66, junio, México p.56-68.
- Palma, Roberto (1985), "Vida y muerte del mundo en el pensamiento tarahumar", en *Tlalocan. Revista de Fuentes para el conocimiento de las Culturas Indígenas de México*. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Filológicas. Vol. X, 1985. p. 189-209.
- Peñalva, Susana (1997). *Registros de lengua y prácticas lingüísticas. Perspectivas de investigación sobre las palabras de la ciudad en América Latina*. Paris, PIE-Villes-CNRS-MOST-UNESCO.
- Peralta Agudelo, Jaime Andrés, "De lo 'doméstico/manso' a lo 'lejano/arisco'. Un recorrido por la cartografía simbólica del territorio negro de chocó", en *Antípoda*, Revista de Antropología y Arqueología, no. 14, Bogotá, enero-junio de 2012, p. 113-137
- Piña Perusquía, Abel (2004). "La casa de los abuelos chichimecos, caminata otomí al Zamorano", en E. Fernando Nava. L. (comp.), *Otopames, Memoria del Primer Coloquio. Querétaro, 1995*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 237-245.

- Pla Brugat, Dolores (2013), *Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los Censos Generales de Población*. Texto presentado en el Seminario Permanente de Historia Social, el 6 de mayo de 2013 en El Colegio de México.
- Plata Pérez, David de Jesús (2013). *El papel del trabajo en la construcción de la identidad étnica entre los ézar de Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato. Contribución desde la Etnohistoria al estudio de la relación entre trabajo, cultura e identidad*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, El autor.
- Portelli, Alessandro (1991), “Lo que hace diferente a la historia oral”, en Moss, et al, *La historia oral*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, p. 36-51.
- Powell, Philipp W. (1984). *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez Ruiz, Marcelo y Federico Fernández Christlieb (2006). “II. La policía de los indios y la urbanización del altepetl”, en Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.) *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica-Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, p. 114-167.
- Rodríguez, Eloy (2005). *El conflicto agrario de bienes comunales en Misión de Chichimecas*. Dir: Dr. Gerardo Gómez González, Tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias en Sociología Rural. Universidad Autónoma Chapingo/ Departamento de Sociología Rural, México el autor.
- Safa B., Patricia y Patricia Ramírez Kuri (2000). “Identidades locales como construcción del sujeto, símbolos colectivos y arena política: una propuesta metodológica”, en Jorge E. Aceves Lozano (coord.), *Historia oral. Ensayos y aportes de investigación*. México, CIESAS-El Colegio de la Frontera Norte, p. 113-127.
- Salmerón Sanginés, Pedro y Pablo Serrano Álvarez (2003). “El auge de la historiografía política regionalista en México, 1968-2000. Revisionismo y análisis político”, en *Secuencia, Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 57, septiembre-diciembre. México, Instituto Mora, p. 185-200.
- Santa María, Guillermo (1999). *Guerra de los chichimecas (México 1575 Zirosto 1580) Fray Guillermo de Santa María O.S.A. Paleografía a cargo de Alberto Carrillo Cazares*. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad-Programa Democracia y Transformación Global.

- Sarmiento S., Sergio (2000), "Movimiento indígena en México y Reforma del Estado: hacia una política indigenista de Estado", en Rolando Cordera y Alicia Ziccardi (coords.) *Las políticas sociales de México al fin del milenio: descentralización, diseño y gestión*. México, Miguel Ángel Porrúa, p. 521-532.
- Schutz, Alfred (1989). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona, Paidós
- Serrano Álvarez, Pablo (1999). "De la historia social a la historia cultural. Anotaciones metodológicas", en *Perspectivas históricas. Historical perspectives. Perspectives historiques*, Año 2, no. 4, enero-junio de 1999, Centro de Estudios Históricos Internacionales, México. p. 11-27.
- Somohano Martínez, María de Lourdes (2004), "La figura del Diablo en el imaginario colectivo de Querétaro", en Juan Ricardo Jiménez Gómez (coord.). *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI-XIX*. Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro. p. 183-232.
- Soustelle, Jacques (1993). *La familia otomí-pame del México central*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Stavenhagen, Rodolfo (2001). *La cuestión étnica*. México, El Colegio de México.
- Toledo, Víctor Manuel, et al (2001). "El Atlas Etnoecológico de México y Centroamérica: Fundamentos, Métodos y Resultados", en *Etnoecológica* Vol. 6 No. 8, México, p 7-41.
- Tomé Martín, Pedro (2008). "La construcción social de la región cultural: Territorios inteligentes, biorregiones y regiones. Una aproximación ecológica cultural", en Andrés Fábregas Puig, et al (coords.), *Regiones y esencias. Estudios Sobre la Gran Chichimeca*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara-Universidad Autónoma de Zacatecas-Universidad Autónoma de Aguascalientes-Universidad Intercultural de Chiapas-El Colegio de San Luis-El Colegio de Michoacán-El Colegio de Jalisco-Universidad Autónoma de Coahuila, p. 89-104.
- Tovar Rangel, Rafael (2003). *Geografía de Guanajuato: escenario de su historia*. Guanajuato, Universidad de Guanajuato/Centro de Investigaciones Humanísticas.
- Utrilla Sarmiento, Beatriz, et al. (2012), "Las capillas familiares u oratorios de patrilinaje otomíes y el culto de los antepasados", en Julieta Valle Esquivel, et al., *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el Semidesierto queretano. Atlas etnográfico*, México, INAH-INALI-UAQ-IQCA, p. 177-190.

- Utrilla Sarmiento, Beatriz y Diego Prieto Hernández (coords.) (2006). *Ya hnini yä'itho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro*. México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Uzeta, Jorge (2011) *Mediaciones agraristas en dos municipios guanajuatenses: Atarjea y Xichú*, en *Relaciones* 125, invierno 2011, vol. XXXII. Zamora, El Colegio de Michoacán, p. 53-86.
- (2004a) "Cruces que son mapas. Análisis de un símbolo clave otomí", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época II. vol. X. núm. 20, Colima, diciembre 2004, p. 9-44.
- (2004b). "Ejidatarios y chichimecas: identidad india a través de la formación de un ejido guanajuatense", en Patricia Moctezuma Yano et al (coords.) *Guanajuato: aportaciones recientes para su estudio*. México, El Colegio de San Luis-Universidad de Guanajuato/CICSUG, p. 207-242
- (2004c). *El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Ediciones La Rana.
- (1999). "Territorio e identidad chichimeca", en *Frontera Interior*. Año 1, no. 2, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, p. 53-70.
- Valle Esquivel, Julieta (2012). "Introducción. Consideraciones acerca de las ruinas del reino Muxi (a propósito del noreste de México)", en Julieta Valle Esquivel, et al. (coords.), *Los pueblos indígenas de la huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Lenguas Indígenas-Universidad Autónoma de Querétaro-Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, p. 15-27.
- Vargas González, Pablo (1993). *Lealtades de la sumisión. Caciquismo: poder local y regional en la Ciénega de Chapala, Michoacán*. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Viramontes Anzures, Carlos. (2000). *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro*. México, INAH.
- (2005). *El lenguaje de los símbolos. El arte rupestre de las sociedades prehispánicas de Querétaro*. Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro.
- Wallerstein, Immanuel (coord.) (2013). *Abrir las ciencias sociales*. México, Siglo XXI Editores.
- Warnier, Jean Pierre (2002). *La mundialización de la cultura*. Barcelona,. Gedisa.

Wright Carr, David (1998). *La Conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel Allende*. México, Fondo de Cultura Económica.

Young, Eric Van (1992). "Introduction: Are Regions good to Think?", en Eric Van Young (ed.), *Mexico's Regions. Comparative History and Development*, San Diego, Center of US Mexican Studies.

Consultas electrónicas

CDHCU (2014). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* [en línea]. México, CDHCU, desde <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2009). "Chichimecas Jonaz – Ézar" [en línea]. México, CDI, desde <http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=comcontent&task=view&id=584&Itemid=2>

Gobierno del Estado de Guanajuato (2011). *Ley para la protección de los pueblos y comunidades indígenas en el Estado de Guanajuato* [en línea]. Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, desde <https://portal.pgguanajuato.gob.mx/PortalWebEstatal/Archivo/normateca/24.pdf>

Hiernaux, Daniel, y Alicia Lindón (2004). *La desterritorialización y reterritorialización metropolitana: La ciudad de México*. [en línea]. Cataluña, Revistes Catalanes amb Accés Obert, desde <http://www.raco.cat/index.php/DocumentsAnalisi/article/viewFile/31833/180044>

Hooft, Anuschka van't (2014), "Comida para Apanchaneh: alteridades y la petición de lluvia en la Huasteca veracruzana", en *Anthropology of food* [en línea], desde <http://aof.revues.org/7548>

Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM (2007). "La primera reforma constitucional ambiental del nuevo milenio: el acceso de los pueblos indios a los recursos naturales" [en línea], México, UNAM, desde <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3013/14.pdf>

IPLANEG, (2013). "El Estado de Guanajuato" [en línea]. Guanajuato, IPLANEG, desde http://www.sre.gob.mx/coordinacionpolitica/images/stories/documentos_gobiernos/pguanajuato.pdf

----- (2012). "San Luis de la Paz. Propuesta de Plan Municipal de Desarrollo" [en línea]. Guanajuato, IPLANEG, desde http://seieg.iplaneg.net/pmd/doc/san_luis_paz/iii.documento/

INEGI (2015). "San Luis de la Paz". [en línea]. México, INEGI, desde <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/biblioteca/ficha.aspx?upc=702825278960>

----- (2012). *Síntesis metodológica y conceptual de la infraestructura y características del entorno urbano del Censo de Población y Vivienda 2010* [en línea]. México, INEGI, desde http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/metodologias/censos/Sintesis_ent_urbano_cpv2010.pdf

----- (1981). "San Luis de la Paz" [en línea]. México, INEGI. F14C35-53, desde <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/biblioteca/ficha.aspx?upc=702825608989>

Santos, Boaventura de Sousa (1997). *Reinventar la democracia* [en línea]. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, desde <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100613090848/reinventar.pdf>

Utrilla, Beatriz (2003). *Las regiones indígenas de Querétaro, Identidad memoria histórica y patrimonio cultural*. [en línea]. México, CDI, desde http://www.cdi.gob.mx/pnud/seminario_2003/cdi_pnud_beatriz_utrilla.pdf



Instituto

Mora