Religiosidad y cosmovisión indígena en Guanajuato

Luis Enrique Ferro Vidal*

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.04

Resumen

En este capítulo se hace un análisis de las manifestaciones sagradas y religiosas de los grupos ñhä-ñhü y ezar del estado de Guanajuato a través de dos dimensiones. La primera parte hace patente el orden del pensamiento religioso con relación a lo sagrado, que es sostenido por un sistema de creencias donde se rompen las barreras del tiempo y el espacio que permiten a los indígenas de Guanajuato converger e interactuar con las fuerzas del inframundo y las fuerzas divinas. La segunda dimensión de análisis sobre la vida religiosa o cosmovisión indígena está conformada por un sistema cultural donde se teje la vida social relacionada y motivada por una cosmovisión que se instaura como un sistema unificador de pequeños sistemas culturales que muestran y engloban las ideas generales de la forma religiosa de un pueblo. Esta situación ayuda a comprender, entender y definir el origen del mundo, la razón de ser en el mundo y una definición en la representación de ser en ese mundo, generando un *ethos* propio que le da sentido y sustento a las expresiones culturales de estos dos grupos étnicos para perpetuar en el inconsciente colectivo una

* Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma de Querétaro. Profesor-investigador en la Universidad de Guanajuato Campus Celaya-Salvatierra, México. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1508-5652. Correo electrónico: luis.ferro@ugto.mx.

tradición revistada por los recuerdos de la memoria para poder ser, desde la individualidad, una particularidad de la humanidad.

Palabras clave: *pensamiento religioso, cosmovisión, ethos, ezar y ñhä-ñhü.*

Introducción

El atardecer sagrado indígena en Guanajuato

Desde los albores de la humanidad, los grupos humanos han orientado su comprensión del mundo a partir de los movimientos de los astros. Observar el firmamento y los confines del horizonte les ha permitido contemplar la línea del tiempo reflejada en el tránsito de los cuerpos celestes, que pasan de la claridad del día a la oscuridad de la noche. Desde su posición, han reconocido los intervalos transitorios del tiempo, como el atardecer, que señala el cambio de la luz solar hacia la oscuridad estrellada; así como el amanecer, que disipa la oscuridad por el poder renovador de la luz. Al tratarse de un movimiento natural perpetuo, estas observaciones permiten reconocer en la continuidad del tiempo aquello que es eterno. De esta manera, la humanidad se integra a la esfera de lo infinito y desde ese punto se configura una concepción cósmica, un punto geométrico en el espacio que se ha interiorizado y materializado, y que ha servido para definir y comprender el orden del cosmos en relación con la naturaleza y lo humano, porque existe:

> La fuerte coherencia produce la imagen de un universo estructurado, geométrico —a manera de una gran máquina—, dinamizado por la circulación de fuerzas y personas divinas que recorren las vías del aparato cósmico. La simetría y los números son estrictas bases organizativas, aun para los dioses; las múltiples ruedas calendáricas ordenan la sucesión de los acontecimientos, mientras que, paradójicamente, sus combinaciones originan el devenir siempre cambiante; los colores son símbolos ubicuos de la geometría, etcétera. La estructura se vuelve obsesiva en toda expresión humana [López Austin, 2012, p. 3].

De esta manera, el movimiento de los astros permitió a la humanidad comprender que formaban parte de un mundo mucho más amplio que su entorno inmediato, e integrarlo a su existencia. Al investigar y registrar las ubicaciones cósmicas y los movimientos de las constelaciones, plasmaron en cuevas sus observaciones y marcaron momentos importantes para la realización de rituales de agradecimiento o petición. No conformes con ello, proyectaron el cielo sobre la tierra, materializando esta concepción en la creación de una arquitectura y urbanización cósmica que reflejaba el firmamento. Un claro ejemplo son las pirámides de Giza, orientadas en alineación con la constelación de Orión. De manera similar, en las culturas mesoamericanas, las pirámides representaban "el centro del universo; estos cerros/templos son el medio de comunicación entre los niveles terrestre, celeste y el inframundo, y de ellos parten los cuatro rumbos universales" (Matos, 2010, pp. 30 y 39). Incluso, la ciudad maya de Chichén Itzá está diseñada en concordancia con el cosmos, de tal forma que durante los equinoccios de otoño y primavera se observa descender la sombra de Kukulkán, la serpiente emplumada.

Asimismo, la tierra ha sido ubicada dentro del cosmos a través de la observación y la mitología local, como en el caso de las siete luminarias o cráteres del Valle de Santiago, que se encuentran alineados con la constelación de la Osa Mayor. Esta particularidad ha dado lugar a relatos sobre encuentros extraterrestres y la presencia de seres legendarios, como el monstruo del cráter de la Alberca, que se asemeja al monstruo del lago Ness. En esta condición del orden cósmico la mejor expresión celeste que refleja la cosmovisión indígena de Guanajuato es el atardecer porque ayuda a comprender y sensibilizar en el conocimiento de su hacer religioso y el sustento de su cosmogonía.[1] Ello se sustenta en que se trata del momento en que convergen la luz del día con la oscuridad de la noche. Esta condición marca una dicotomía simbólica que vincula el acceso a una cosmovisión y expresión religiosa particular. El atardecer representa la transición del

[1] La idea de cosmogonía que se plantea en este trabajo está considerada bajo la perspectiva cultural que tiene la humanidad para integrar en su existencia la visión simbólica del universo y la conformación del cosmos en los procesos vivenciales del quehacer humano, y que está estrechamente vinculado con su relación vivencial o experiencias que tiene con el tiempo, el espacio y la manifestación de lo sagrado.

tiempo cotidiano hacia lo sagrado y lo desconocido; es cuando se funden el cierre de las actividades diarias con la apertura de la noche, en la que emergen seres malignos como las brujas, que con sus alas de petate salen en busca de la sangre de recién nacidos, niños o transeúntes nocturnos. También aparece el nahual, figura mítica que ha perdido, en parte, su carga simbólica tradicional. Antes se le concebía como el brujo o chamán con la capacidad de transformarse en animal para ejercer su poder espiritual. En la actualidad, en Guanajuato, el nahual aún conserva su investidura como símbolo del pensamiento indígena, aunque su significado ha mutado: ahora se le describe como alguien que se disfraza con pieles de animal y entra a las casas a robar.

Otro elemento mágico-religioso presente en el mundo indígena es el del brujo o "médico de campo", especialmente aquellos que, valiéndose de sus conocimientos, causan daño. Se cree que por las noches acuden a panteones y cuevas para realizar embrujos pagados por terceros, enterrando muñecos de cera u otros objetos rituales. Un sitio de relevancia histórica usado para tales fines es el puente viejo de San Miguel de Allende, donde, según fuentes históricas, dos frailes fueron degollados por rebeldes chichimecas durante una batalla. En Ixtla, municipio de Apaseo, se cuenta que en un puente aparecen duendes que hacen travesuras a los transeúntes. Los e'zar o chichimecas jonaz también narran que en su comunidad existen unos seres etéreos, que se manifiestan como pequeños torbellinos de tierra que, al entrar en las casas, mueven los objetos de lugar. En contraste, entre los ñhä-ñhü del Llanito, en Dolores Hidalgo, se les considera las almas de niños no bautizados. Los caminos entrecruzados son espacios propicios para convocar fuerzas demoníacas como los pingos, Asmodeo e incluso al propio Satanás, en rituales donde se ofrece el alma a cambio de favores terrenales. En San Miguel Otocpan, municipio de Celaya, existe un sitio mágico ubicado bajo uno de los cuartos del balneario Agua Caliente. Se dice que brujos y chamanes han intentado entrar ahí para obtener un tesoro oculto en una habitación dividida en tres secciones, cada una custodiada por un guardián: un perro, una calavera y el chan, un espíritu que habita el ojo de agua. Quienes se han atrevido a internarse a medianoche, con la ambición de obtener el botín, no han conseguido superar los obstáculos, y como castigo, se dice que les quedan solo tres días de vida.

El atardecer, sin embargo, no solo abre las puertas del inframundo para la manifestación de fuerzas oscuras; también es el preámbulo para rendir culto a los ancestros. En las comunidades ñhä-ñhü de la zona del río Laja y del municipio de Tierra Blanca, durante el crepúsculo del día anterior a una festividad religiosa patronal o familiar, la comunidad se reúne en espacios sagrados —templos o capillas de indios— para realizar velaciones nocturnas en honor a las ánimas de los antepasados, ya sean fundadores o familiares. A través de cantos conocidos como alabanzas, la elaboración de elementos rituales con flores y hojas de cucharilla (provenientes del sotol), se realizan ofrendas a santos y espíritus protectores, todo llevado a cabo colectivamente, como acto de comunión comunitaria. En otros lugares como La Labor, en San Felipe —de herencia otomí-chichimeca—, desde el 28 de septiembre arriban peregrinos de distintas partes del país. A pie o a caballo, llegan los batallones del Señor San Miguelito para realizar una ceremonia conocida como "el encuentro". Esta inicia con el estallido de un cohete lanzado por los vigilantes de la capilla, que anuncia la llegada de una banda de guerra. La banda local se alista, y al recibir la orden del comandante, parte al encuentro de la banda visitante. Al estar frente a frente, los comandantes realizan el siguiente diálogo:

—¿A dónde va toda esta gente?

—Venimos a buscar un tesoro escondido.

—Ya no busquen más, ese tesoro se encuentra aquí.

Esta ceremonia es el símil de un encuentro entre ángeles, pues hay que recordar que las bandas representan al arcángel San Miguel, cuya función es custodiar la imagen de su capitán y enfrentar todo mal que se produzca en la Tierra, a semejanza de su combate celestial. Este ritual también sirve como una prueba espiritual: el enfrentamiento permite discernir si los visitantes son verdaderamente ángeles buenos o si se trata de una artimaña más de los ángeles caídos que buscan apoderarse del botín espiritual. En otros sitios de profunda carga sagrada, como el Santuario de Atotonilco, grupos indígenas del estado son guiados por los celadores, miembros de la comunidad con un cargo otorgado por encomienda del propio Santuario. Su misión es organizar a quienes desean participar en los retiros espirituales de siete días. Durante estos retiros, los peregrinos manifiestan sus pecados portando coronas de espinas sobre sus cabezas. Uno de los días de retiro se lleva a cabo en la iglesia principal del pueblo de Atotonilco, en San Miguel

de Allende. En esa jornada, se apagan las luces del templo y se inicia un proceso de purificación en el que los participantes se golpean las espaldas desnudas con pequeños fuetes hechos de mecate. Al concluir el séptimo día, los peregrinos emergen bendecidos y la corona de espinas es sustituida por una corona de flores blancas, símbolo de la pureza alcanzada. Por su parte, los e'zar, o chichimecas jonaz, participan en una peregrinación el Viernes de Dolores. Salen por la tarde desde la capilla de su comunidad, Misión de Arriba, un día antes de la festividad, con rumbo al Santuario de la Virgen de los Dolores, ubicado en el municipio de Colón, Querétaro. Su camino los lleva a atravesar el cerro del Zamorano, con la intención de arribar al santuario justo al atardecer del día siguiente, momento en el que se postran ante la imagen para después emprender el camino de regreso a su comunidad.

En las espesuras subterráneas del mundo religioso, el verdadero atardecer en el pensamiento cosmogónico ñhä-ñhü se sitúa en un punto geométrico que los posiciona en la mitad del mundo: un eje simbólico donde radica su núcleo esencial. Como plantea López Austin (2012, p. 7) al hablar de cosmovisión:

> […] puede ser considerada como un núcleo duro que es matriz de los actos mentales. La formación de este núcleo se debe en gran parte a la decantación abstracta de las vivencias sociales, concretas, cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los siglos. Del núcleo duro depende la organización de los componentes en el sistema, el ajuste e inserción de las innovaciones, y la recomposición tras la disolución o pérdida de elementos.

El núcleo duro del pueblo ñhä-ñhü se encuentra alineado con la interacción entre la vida del inframundo y la vida terrenal. Para este pueblo, su más profundo sentir religioso se manifiesta en una visión mediadora: la vida es concebida como un tránsito, en el cual la casa terrenal es solo una sombra temporal. La verdadera morada se localiza en el panteón, donde se entierran a los parientes lo más cerca posible unos de otros con la esperanza de reencontrarse al momento del juicio final, ocasión en la que estarán presentes tanto vivos como muertos. Esta apología cosmogónica se refuerza con el uso del cuadro de las animitas, pinturas elaboradas en óleo o sobre madera por personas conocidas como *santeros*, quienes se dedican

a la creación de imágenes religiosas. La pintura de ánimas se compone de una imagen plasmada sobre una lámina, con un marco del mismo material. En el centro de la obra se representa una cruz de color café con un Cristo crucificado. Sobre la cruz se encuentran diversos símbolos católicos, como los dados, la columna donde fue azotado, monedas y una escalera. Uno de los elementos más característicos es la presencia, en los extremos de la cruz, del sol y la luna, representando la dualidad cósmica. Debajo de la cruz, se encuentra un rectángulo que contiene figuras de personas adultas, jóvenes y niños de ambos sexos, pintadas hasta la cintura y rodeadas de llamas. Esta iconografía expresa que las almas se encuentran en el purgatorio —y no en el infierno, como podría pensarse a primera vista—, conforme a la cosmovisión católica. Debajo de cada figura aparece el nombre correspondiente a la persona representada.

El origen de este elemento sagrado de la vida ñhä-ñhü[2] nace de aquellos tiempos en donde no existían las fotografías y esta era la forma de recordar a los antepasados o familiares difuntos. La familia se representa en las animitas de la siguiente manera: padre, madre e hijos. El purgatorio se amplía conforme crece la familia, comenzando con el hijo mayor y su descendencia, en una sucesión de tipo genealógico. Las animitas, por lo general, se colocan en los altares de las capillas particulares, al lado de la imagen principal, lo cual expresa que las ánimas de los antepasados son concebidas como potestades divinas. Por ello, estas imágenes suelen acompañar los altares dedicados a los muertos. Dadas estas características, las animitas funcionan como una suerte de árbol genealógico, que no solo permite recordar el origen familiar, sino que también materializa el culto a los antepasados y, con ello, a la tradición heredada de las ánimas que permanecen en el purgatorio hasta la consumación del juicio final. En este contexto, existe una fe inquebrantable hacia los antepasados fundadores, quienes dan sustento a lo que los otomíes llaman la medianía de la existencia.

Un ejemplo significativo es el pueblo de Suchitlán, en el municipio de Villagrán, donde en uno de los costados de la plaza principal se en-

[2] El grupo étnico ñhä-ñhü hace referencia a la manera en que se autodenomina el grupo conocido como otomí, que es un grupo dominante en la cuenca del río Laja del estado de Guanajuato, principalmente en los municipios de Tierra Blanca, San Miguel de Allende, Dolores Hidalgo y Comonfort.

cuentra un calvario al que se denomina precisamente *la medianía*. Se cree que en ese sitio yacen enterradas las ánimas fundadoras del pueblo: Antonio Rosas, José Medina e Inés de la Cruz, quienes, según las escrituras comunitarias, compraron las tierras que hoy conforman la localidad. No obstante, el significado de estas ánimas fundadoras va más allá de su rol histórico, ya que se vinculan con la figura de la pareja primordial que dio origen a la humanidad. Una expresión simbólica clara de esta cosmovisión se encuentra en el calvario de la capilla de Cieneguillas, en el municipio de Tierra Blanca, donde el nicho interior está decorado con una gran flor cuyos extremos albergan la figura de la Virgen de Guadalupe. En el interior del calvario, a la derecha, se lee la frase: "Él es Padre", y a la izquierda: "Ella es Madre". Esta dualidad sagrada se refuerza con una decoración en el suelo, a la entrada de la capilla, donde se observan dos figuras humanas tomadas de la mano —una de tez más oscura que la otra— con las inscripciones "Padre" y "Madre" sobre sus cabezas. Esta cosmovisión también se manifiesta en elementos como las cruces de cantera, por ejemplo la ubicada en el barrio de Tierras Negras, que incorpora los símbolos del sol y la luna. De esta manera, a través de los calvarios y otros elementos estéticos y religiosos, se representa materialmente no solo el origen mítico de los pueblos otomíes de Guanajuato, sino también el vínculo sagrado con la pareja fundadora del universo y del linaje comunitario.

Por otro lado, el pensamiento cosmogónico de los e'zar está principalmente relacionado con la herencia social de los grupos seminómadas, y su concepción del mundo se relaciona con la naturaleza a tal grado que para este grupo étnico "los animales y el rol que juegan en la vida cotidiana de este pueblo; así, animales como el águila, el coyote, el zorrillo, el tecolote, la animita y otros son vistos con gran respeto, pues se cree que señalan o predicen algo, a veces para bien y a veces para mal. De hecho, para el úza'[3] astuto muchas veces estos animales sirven de guía para evitar cualquier sorpresa de mal agüero" (Martínez, 2015, p. 36). En este encuentro con la naturaleza,

[3] El término *úza'* es la manera en que los chichimecas usan el singular de indígena como forma de autodenominación.

el mayor referente simbólico está representado en el águila. Ellos aseveran que los chichimecas de antes veían en el chimal a su bandera, la cual, en un sentido ritual, se convierte en un objeto simbólico que sacraliza su territorio. El águila, porque "este último tiene asomos de importante mitología e'zar, pues menciona que el águila les dio la inteligencia a los hombres, encontró el agua —el manantial ojo de agua grande— y señaló los lugares para los asentamientos humanos" (Nava, 1995, p. 37). También Ixtlilxóchitl (2000, p. 37) señala: "Y este apellido y nombre de chichimeca lo tuvieron desde su origen, que es vocablo propio de esta nación, que quiere decir los águilas, y no lo que suena en la lengua mexicana, ni la interpretación bárbara que le quieren dar por las pinturas y caracteres".

La elección de esta ave seguramente radica en la representación de las características guerreras del grupo, pues el águila vuela libre por los aires buscando a su presa; además, cuenta con una vista privilegiada para cazar, características homónimas de un buen cazador. En ella ven simbolizada la libertad; todas estas razones nos llevan a asumir que hay un totemismo inconsciente. La importancia del águila es mantenida hoy en día, aunque no con la precisión que declaran las fuentes, pero sigue siendo un símbolo que perdura, por lo que no es casualidad que ellos aseguren que sus ídolos fueron escondidos en el cerro del águila. A su vez, los Esclavos de la Virgen tienen la creencia de que si el águila que corona el chimal se cae, uno de los miembros del grupo de los Esclavos de la Virgen morirá. También es importante señalar que cuando muere un miembro de este grupo, su hijo o suplente debe colocar un moño negro en el águila. Al ser el águila quien les dotó el territorio ancestral, les dio el entendimiento y la libertad, sea o no una deidad consciente, permanece como símbolo y brinda a este pueblo, quizá, un origen totémico que se manifiesta en el inconsciente colectivo.

En otro contexto, para los chichimecas, la Guadalupana tiene relación con un elemento natural, que es el maguey, ya que ellos llaman al pulque "la lechita de la Virgen". La connotación que se hace con esta bebida es explicada no solo por el color blanco que la caracteriza, sino también porque la leche materna era sustituida por pulque en el momento del destete. Sin embargo, la Virgen es importante para los e'zar pues ven en la imagen guadalupana la representación de su madre. Primero, en un

sentido estético por ser morena, pero también el mito de la aparición Guadalupana es un elemento de aceptación, porque la Virgen se le apareció a un indígena chichimeca llamado Juan Diego, y por esa razón los chichimecas asumen que ella se comunicó en uza, como denominan su lengua materna y por consonancia les enseño la lengua, mientras que el águila, el entendimiento.

Para ellos no hay un atardecer, no tienen una visión mediática como los ñhä-ñhü. Un elemento que también forma parte de la configuración del proceso ritual es la danza, la cual materializa el pensamiento que tienen de sí y de sus antepasados. Ellos se consideran descendientes de un grupo guerrero que jamás fue conquistado, pensamiento similar al de los que hablan en las crónicas: "En la guerra no perdonan la vida ni a hombre ni a mujer (como sea, algunos muchachos y mozas), y aun a los niños de pecho despedazan contra piedras y a las madres desuellan y matan; a todos los cautivos arrancan las cabelleras, cortando un rodete del cuero cabelludo y dejan un casco mondo, y esto estando vivos. Les quitan también los nervios para atar con ellos las puntas de pedernales de sus flechas. Le sacan vivo aun las canillas de piernas y brazos, y aun las costillas. Estos huesos, junto con las cabelleras, se las cuelgan de los árboles, flechándolos por los ojos, orejas, lengua, sin perdonar los genitales" (Cázares, 2003, p. 119). En mayor o menor medida, esta imagen narrada es la misma que ellos mantienen en la oralidad; su ascendencia no refiere a los antepasados míticos, pues ellos consideran que portan la sangre de los chichimecas de antes. La sangre de sus antepasados es la que transmite la fuerza y la bravura de su pueblo, e incluso se hace patente esta idea al describirlos hoy en día.

Todos los elementos hasta aquí expuestos o relatados son tan solo un conjunto de acciones que sustentan la vitalidad, su realidad actual y social, porque son formas de una urdimbre de actos religiosos que se formalizan y se comparten de manera ritual o a través de símbolos sagrados, que ayudan a vincular a las comunidades entre sí con un fuerte sistema de creencias que da sentido a la expresión de lo sagrado, entendido como:

> […] se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades "naturales". [Ya que] se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo "completamente diferente", de una

> realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural", "profano" [Eliade, 1994, pp. 18-19].

En consecuencia, el espectro de los símbolos sagrados es lo que hace la trasmutación del cambio de realidad de lo cotidiano, para anteponerse a lo verdaderamente trascendente y contrapone cualquier razonamiento. La expresión de lo sagrado es lo que da sentido a las experiencias religiosas, creencias y cultos que sustentan su núcleo duro del pensamiento cosmogónico indígena, ya que ancla a la cosmovisión en la vida un *ethos*:

> […] los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden. En la creencia y en la práctica religiosas, el ethos de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que esta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida [Geertz, 2003, p. 117].

Así, el amanecer religioso indígena de Guanajuato bambolea entre el encuentro de su *ethos* y de su cosmovisión, es decir, el encuentro más trascendente con su manera y su forma de ser, así como con su estilo de vida, conjuntan las estrategias culturales para establecer los marcos referenciales, profundos y esenciales que dan sentido a sus expresiones religiosas y las formas ordenadas metafóricamente de una geometría sagrada construida por la historia y la ancestría. Estos dos elementos permiten en el pensamiento indígena representar su manera de reconocerse en un aquí y determina su forma de ser, por lo que la religiosidad es el sustento de la socialización de los recuerdos de la memoria, hechas una praxis religiosa y menos subjetiva que el mundo de lo sagrado. De ahí que los personajes de la historia serán el espectro de discurso de las ánimas y ancestros que resguardan con su evocación, el paroxismo de una memoria colectiva que respalda el significado de una identidad que se propaga de generación en generación.

La memoria sagrada: cosmovisón y *ethos*

En México, el sello prehispánico por excelencia está relacionado con las expresiones, el esplendor, colorido y la magnificencia de los pueblos que dieron vida a la región cultural nombrada Mesoamérica. Estos grupos tuvieron la capacidad de construir un elaborado pensamiento cosmogónico que regía su *ethos* y fundamentaba su cosmovisión, y con ella explicaban su existencia, la naturaleza y el cosmos, como lo explica López Austin (2012, p. 3):

> La tradición mesoamericana explica la existencia y naturaleza de las criaturas en el tiempo-espacio mundano como el producto de los procesos causales pertenecientes al tiempo-espacio divino, en particular los de su fase mítica. Los dioses han sido imaginados como seres de personalidad, intelecto, sentimiento y voluntad muy semejantes a los humanos, y sus relaciones y acciones son similares a las de las sociedades humanas. De esta manera, los procesos míticos se expresan como aventuras teñidas por pasiones semejantes a las humanas. En el mito, las aventuras modifican a los dioses, seres proteicos […] En esta forma cada uno de estos seres queda convertido en creador-criatura de una clase mundana, y así se encuentra sujeto al ciclo de vida/muerte. Elementos, astros, minerales, vegetales, animales y el hombre mismo son concebidos por esta razón como seres perecederos que llevan en su interior una persona divina no perecedera. En este portentoso acontecimiento liminal se producen también las incoaciones de los dispositivos del aparato cósmico, los ciclos, las instituciones y las bases taxonómicas [López Austin, 2012, p. 4].

Con su bagaje cultural pudieron construir un calendario religioso sustentado en veintenas, un sistema de guerras floridas, la inserción de los sacrificios humanos, murales que explican el inframundo, y relieves artesanales y arquitectónicos con sus dioses representados, la elaboración de complejos mitos, como el del quinto sol o el *Popol Vuh*, códices que narran las historias de peregrinaje y fundaciones, etc. Así se creó el inmenso valor simbólico de un mundo sustentado en:

> Dioses, fuerzas y criaturas son seres dinámicos porque su sustancia tiene dos calidades opuestas y complementarias. En cada ser hay predominio de una de ellas. La oposición tiene múltiples manifestaciones, entre las que destacan luz/oscuridad, masculino/femenino, alto/bajo, caliente/frío, seco/húmedo, etcétera, pares que forman dos grandes grupos, que a su vez son base de una taxonomía holística. Al mismo tiempo, la oposición complementaria explica los ciclos por el principio de desgaste de la dominante en todo enfrentamiento, su relevo por el dominado, el nuevo desgaste del sustituto y, consecuentemente, la permanente sucesión cíclica [López Austin, 2012, p. 3].

El problema que tenemos cuando miramos el firmamento para rastrear los abismos del atardecer del pensamiento cosmogónico indígena, a través de los puntos del *ethos* y la cosmovisión, es que se narra un relato muy caótico, con características entrópicas si se quiere, porque es un tema extraviado en los cimientos de los guanajuatenses. La relación de la narrativa histórica prehispánica en Guanajuato está extraviada en las zonas arqueológicas que han sido poco exploradas; además de la falta de los relatos de los primeros cronistas, que son abundantes para conocer la dimensión religiosa y cosmogónica de los pueblos mesoamericanos. Lo que se puede proyectar del pasado prehispánico guanajuatense se afianza en la cultura chupícuaro, que compartía elementos comunes con otras culturas mesoamericanas, como la creencia en la creación del mundo a partir de la interacción de fuerzas cósmicas y naturales. Estas culturas concebían al mundo como un espacio dinámico, en el que los dioses controlaban aspectos fundamentales de la vida, como la agricultura, la lluvia, el ciclo solar y la fertilidad. En particular, dejaron una importante huella en la región mediante sus figuras de barro y las urnas funerarias decoradas, que a menudo representan figuras humanas y animales, lo que podría indicar la relación que esta cultura tenía con ciertos aspectos espirituales y rituales. De Cañada de la Virgen se menciona que la vida religiosa se sustentaba por los astros y establece una correspondencia con los solsticios de invierno y verano, según los estudios arqueológicos:

> […] los registros realizados por la investigadora Rossana Quiroz, tanto el Sol como la Luna, dos veces cada año, entran al basamento piramidal. Según la

> investigadora, el Sol y la Luna representan la dualidad creadora, y la entrada al inframundo de ambos astros a través del basamento piramidal del Complejo A ocurre en marzo, en sus respectivas puestas, es decir, en la veintena de tozoztontli, "pequeña vigilia por las lluvias fecundantes". Es claro que esto fue planeado por los antiguos habitantes prehispánicos para marcar el momento del año en el que se anuncia la primavera. El segundo momento tiene lugar en octubre, cuando el sol se guarece en el templo, lo cual se relaciona con el invierno, la temporada de secas y la muerte. Esto transcurre en las veintenas de tepeílhuitl y quecholli [Zepeda, 2008, p. 48].

Mientras que en la comunidad de Arroyo Seco contamos con la expresión chichimeca con una variedad de pinturas rupestres. Existe una variedad de representaciones de animales, como venados, coyotes y felinos, que podían tener un rol central en los rituales religiosos o en la mitología de estos pueblos. Las figuras humanas a menudo parecen estar conectadas con actividades rituales, posiblemente relacionadas con la caza o con la veneración de los dioses, lo que es característico del arte rupestre de Mesoamérica. Aun con todas las investigaciones que se han realizado, el conocimiento sobre el pasado prehispánico sigue siendo una riqueza oculta.

Otro de los problemas que debe considerarse al entablar un diálogo con los grupos indígenas en la percepción de su cosmovisión y su repercusión en la vida de su *ethos*, es que se vuelve inoperante comprender los ámbitos de la cosmovisión y el pensamiento religioso bajo teorías y metodologías utilizadas en el conocimiento de los pueblos mesoamericanos. Debe hacerse énfasis en que la realidad geográfica, histórica y cultural de Aridoamérica tuvo sus propios procesos, ya que aquí la primera visión de los españoles era colonizar y después conquistar. Además, los grupos indígenas que poblaban y daban vivencia a este territorio vivían bajo una lógica cultural de cazadores recolectores con un gran gusto por la guerra. Así que, en el pasado y antes de la llegada de los españoles a Guanajuato, existía la presencia de los grupos ñhä-ñhü, chichimeca jonaz, cazcanes, guachichiles, pames y zacatecos. Sin embargo, el conocimiento de su vida cultural es muy incipiente en los libros de los primeros cronistas, lo cual no arroja mucha luz sobre la religiosidad y cosmovisión de estos grupos chichimecas, de los cuales algunos desaparecieron, como los guachichiles. Es hasta el siglo XVI que los chichimecas son

más conocidos y referidos, pero poca atención se le prestó a sus costumbres y tradiciones; cuanto y más, la vida cosmogónica brilla por su ausencia.

Geográficamente, las características desérticas y semidesérticas del terreno, más las dinámicas humanas, hicieron que este territorio conformara la frontera entre Mesoamérica y Aridoamérica. El territorio del actual estado de Guanajuato, por sus características culturales, pertenecía a la región cultural de Aridoamérica, la cual conformaba la integración de un gran territorio que tenía por nombre "La nación chichimeca", en donde habitaba una variedad de grupos llamados, por los españoles y mexicas, chichimecas, término nominativo que denotaba el sentido de bárbaros o salvajes. La imagen social que se les adjudicaba devenía porque eran grupos seminómadas que se sustentaban con base en la caza, pesca y recolección, por lo que no se dedicaban a la agricultura; y si algún grupo lo hacía en tiempos prehispánicos, como los pames, cultivaban de manera incipiente; asimismo, se afirma que no comían comida cocida. Una característica fundamental que los sustentaba como grupo es que eran bélicos, buenos y diestros en el uso del arco y la flecha. Otra peculiaridad está determinada por su estilo de vida, que no les permitía crear construcciones y poblados como los grupos sedentarios; tampoco generaron una escritura en la que mostraran su vida, y mucho menos explicaciones míticas y cosmogónicas que fundamentaran algunos de sus ritos. Bajo este contexto geográfico, histórico y cultural, los grupos chichimecas aparecen de manera activa como una comunidad de resistencia a los grupos enemigos y defensora de su territorio en el siglo XVI, cuando los cronistas que se adentraron al territorio aridoamericano comenzaron a escribir sobre los grupos chichimecas, pero no en un contexto amplio como lo hicieron con los pueblos mesoamericanos. Centraron sus escritos hacia los aspectos del sistema de poblamiento y los intentos de colonización, porque solamente los españoles apaciguaron a los chichimecas con tratados de paz.

El proceso histórico de poblamiento se da en el siglo XVI, cuando los españoles, acompañados de un nutrido contingente de indígenas evangelizados (principalmente ñhä-ñhüs), dejaron los territorios dominados y conquistados de Mesoamérica y decidieron incursionar su dominio hacia el territorio aridoamericano con la empresa de buscar el preciado oro. Así, este momento histórico se ve inmerso en una hibridación histórica de lo

que se conoce como la "guerra chichimeca" y la fundación del Camino Real de Tierra Adentro. La guerra chichimeca fue un conflicto armado que se desarrolló entre 1550 y 1590 en el norte de México, principalmente en la región del Bajío, entre los pueblos indígenas chichimecas y el Imperio español. Los chichimecas —grupos indígenas nómadas como los zacatecos, guachichiles, pames y otros— resistieron la expansión colonial que buscaba someterlos a la evangelización, el tributo y la incorporación a la sociedad colonial. El conflicto comenzó como una serie de ataques y resistencias de los pueblos indígenas a las incursiones españolas que buscaban establecer control sobre la tierra, las rutas comerciales y las minas de plata. Los españoles, con el apoyo de aliados indígenas como los tlaxcaltecas, intentaron sofocar la resistencia mediante la guerra y el establecimiento de reducciones o asentamientos forzados. Sin embargo, los chichimecas, con su conocimiento del terreno y su capacidad para realizar guerrillas, resistieron ferozmente durante varias décadas. Fue una guerra de desgaste que se caracterizó por tácticas de hostigamiento y emboscadas por parte de los chichimecas.

La falta de recursos por parte de los colonizadores y la constante necesidad de reforzar las tropas españolas hicieron que la guerra se prolongara más de lo esperado. Finalmente, el conflicto terminó con un acuerdo de paz en 1590, en el que los chichimecas aceptaron reducir sus hostilidades a cambio de ciertos beneficios, como el reconocimiento de sus tierras y el fin de algunas imposiciones coloniales. A pesar de la victoria española, la guerra chichimeca no logró una completa subyugación de los pueblos indígenas del norte, y la resistencia continuó en diversas formas durante el periodo colonial. Durante este proceso se iniciaba la configuración del Camino Real de Tierra Adentro, que fue una de las rutas más importantes de la época colonial en México, funcionando como un corredor clave para la comunicación, el comercio y la evangelización entre el centro de la Nueva España y los territorios del norte, que hoy comprenden el suroeste de Estados Unidos. Su trazado comenzó a desarrollarse a partir de 1530, cuando los colonizadores españoles establecieron la necesidad de conectar la Ciudad de México con el norte del país, especialmente con la región de Nueva Vizcaya (actual Chihuahua) y más allá, hacia los actuales Estados Unidos. La ruta se extendía por más de 2 600 kilómetros, pasando por importantes ciudades y

pueblos como Querétaro, San Luis Potosí, Zacatecas, Durango y Chihuahua, y continuaba hacia los territorios del norte, incluyendo lo que hoy es Nuevo México. A lo largo del Camino Real se transportaban productos como metales preciosos, alimentos, textiles y otros bienes que conectaban a los pueblos del norte con los mercados del centro de México. La ruta también jugó un papel fundamental en el intercambio cultural entre los diferentes pueblos indígenas, los mestizos y los colonizadores españoles.

El camino no solo era utilizado por comerciantes, sino también por expediciones militares, religiosos y autoridades coloniales. Los misioneros franciscanos, por ejemplo, utilizaron el Camino Real para establecer misiones y evangelizar a las poblaciones indígenas del norte, que eran consideradas difíciles de alcanzar debido a su ubicación remota y su resistencia a la colonización. De los múltiples enfrentamientos, hubo algunos que trascendieron para incorporarse en el inconsciente colectivo de los grupos indígenas de Guanajuato, en el que la historia se volvió un relato para ser transmitido por medio de la memoria colectiva. Es decir, se convirtió en un recurso en el que se hace notoria la representación narrativa de mitos de fundación con la finalidad de no olvidar ese suceso, en el que hubo presencia de un acto de aparicionismo que ayudó al triunfo de la pacificación y colonización. Este hecho guardado en la memoria se rememora en la comunidad ñhä-ñhü de la comunidad de la Cruz del Palmar, en el municipio de San Miguel de Allende. La historia se narra de manera escrita a través de un panfleto, escrito por autoridades de la comunidad para dar a conocer a los mestizos el sentido de su fiesta y la concepción religiosa de esta. El escrito dice:

> 1531-1994
>
> Los encuentros y entradas de lo xúchiles San Miguel Allende, Guanajuato
>
> Ceremonia de sabor netamente indígena, cuyo recuerdo nos transporta a la época de la conquista de la Fe, en la que cuatro esforzados capitanes chichimecas: Martín Patlán, Manuel Luna, Macedio Ramírez y Marcos Degollado, indios ya evangelizados, lucharon contra sus propios hermanos de raza para sacarlos de la idolatría y encaminarlos por el camino de la fe cristiana.

Nos narra la historia lo que aconteció en dicha batalla del puerto de los Bárbaros (hoy puerto de Calderón)

Siendo el año del señor de 1531,[4] enfrentáronse dos ejércitos, uno de indios bárbaros chichimecas, idólatras que no estaban evangelizados y otro de indios chichimecas y otomíes ya evangelizados, al mando de los capitanes antes mencionados.

Pelearon 30 mil indios en esta batalla que duro 15 días con sus noches sin dar señales de rendición ni de uno ni de otro bando; cuando vieron que el cielo se oscureció y apareció una cruz refulgente, y radiante de luz, quedando maravillados al ver este prodigio y dejaron de pelear exclamando "él es Dios".

Entonces los indios bárbaros y los ya evangelizados llorando se pidieron perdón unos con otros y también pidieron ser bautizados y olvidar las ofensas y rencillas que hubiera entre ellos.

Esto es lo que significan los encuentros de las danzas con la Santa Cruz del puerto de Calderón en el antiguo camino de la Carrera (hoy camino de la estación), donde piden perdón a la Santa Cruz por las ofensas. Y piden su ayuda y bendición para ellos y sus familiares: pidiéndose también perdón entre ellos por las rencillas y ofensas que hubiera entre ellos [Correa, 2010, p. 173].

Este mito de fundación con un sentido evangelizador es, verdaderamente, una reseña histórica vivida y escrita por el mismo grupo. En el trasfondo del relato se puede identificar claramente el pensamiento religioso con la aparición de un símbolo sagrado como la cruz, lo que le da un sentido al efecto de evangelización, porque el milagro provocó la paz y la conversión de los "idólatras" chichimecas. Ahí mismo se resalta el contenido moral y la cosmovisión del *ethos* indígena, porque se da el reconocimiento de las dos etnicidades en conflicto, en el que se cierra con una disculpa al grupo vencido. Sin embargo, un elemento que no aparece y que sustenta la cosmovisión ñhä-ñhü es que los cuatro capitanes: Martín Patlán, Manuel Luna, Macedio

[4] El grupo ñhâ-ñhü de la comunidad de Cruz del Palmar, en el municipio de San Miguel de Allende, establece en la memoria el año en que se funda su comunidad después de la batalla que tuvieron con los grupos chichimecas de la zona.

Ramírez y Marcos Degollado fueron encomenderos que después del triunfo contra los chichimecas se integraron a la vida colonial como gobernantes de distintas comunidades. A su muerte, su comunidad reconoció en cada uno de ellos la condición de héroes fundadores, por lo que para no olvidarlos, y con base en el fundamento de la religiosidad indígena, los personificaron con cruces que representan en forma de ánimas fundadoras. Cada fragmento cultural y narrativo que se da entre la historia y los milagros o apariciones, relacionado con este relato, genera la reconstrucción del metarelato que lo fundamenta, configurándose con las diversas evocaciones simbólicas, un sistema de símbolos, el cual

> es el hecho de que sean fuentes extrínsecas de información. Por "extrínseco" entiendo solo que […] están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrollan sus diferentes trayectorias y al que dejan detrás de sí al morir […] los esquemas culturales suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública [Geertz, 2003, p. 91].

Por lo que el mito retoma un proceso de mitemas[5] para fortalecer los lazos con el pasado a través de un andamio de procesos simbólicos que sus partes explican la unidad del relato, como lo plantearía Lévi-Strauss (1995, p. 253):

> Las unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino *haces de relaciones,* y que solo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significante. Desde un punto de vista diacrónico, las relaciones provenientes del mismo haz pueden aparecer separadas por largos intervalos, pero si conseguimos restablecerlas en su agrupamiento "natural", logramos, al mismo tiempo, organizar el mito en función de un sistema de referencia temporal.

[5] Para Claude Lévi-Strauss, los mitemas son las unidades básicas de estructura narrativa que componen los mitos. Son como las letras del alfabeto mítico, que se combinan para crear historias con significados más complejos. Los mitemas permiten analizar y comparar mitos de diferentes culturas, revelando patrones y relaciones estructurales.

Así, esta historia no termina aquí, la memoria la utiliza como recurso cultural y para ayudar a sacralizar el momento memorial de la narración de la batalla. Y para no olvidarla, se quedó plasmada también en una alabanza que tiene una estrofa que dice:

En el año de mil quinientos treinta y uno,
en el año de mil quinientos treinta y uno,
que fuiste aparecida
Santa cruz de Calderón.
Aquí estamos todos unidos,
comencemos la estación que se venera.

En otra alabanza se remarca el suceso histórico de pacificación y evangelización que dice en uno de sus versos:

A otomíes y chichimecas estamos en reunión,
toque de ánimas benditas
pa' empezar la velación.
Canten todo el permiso
pa' iniciar la velación,
prendan el cirio bendito
y también el sahumador.

Con este conjunto de recursos de la memoria, el sistema de símbolos abre una ruta ritual para complementar el relato, en el que se integra la participación de las cuatro comunidades indígenas fundadas después de la batalla. Esto se reafirma con la entrega de un elemento ritual como los xúchiles, también conocidos como chimales. Los xúchiles son una estructura de carrizo decorada con una planta conocida como sotol, chimal o cucharilla, y es elaborada por las mayordomías de las comunidades, o bien por los encargados de la organización de las fiestas de las capillas particulares. Se manufactura de manera manual. Su estructura está conformada por dos postes de madera colocados de manera paralela, en los que se van amarrando varas de carrizo hasta crear un armazón rectangular que une los dos postes. En el interior del armazón, se utilizan otras varas de carrizo

que se cortan en pequeños tramos, y en algunas ocasiones, se parten a la mitad. Estos tramos de carrizo se van amarrando con mecate de ixtle o de plástico. Durante el proceso, se diseñan con este material formas y figuras que servirán como decorado del xúchil. Entre las figuras más usadas están las estrellas, ollas y cruces. Terminado el armazón que será la base del chimal, se van engarzando pencas delgadas de una planta que es similar a un maguey, que es conocida con distintos nombres como: planta de chimal, sotol o xúchil. Estas pencas, en la parte inferior de la hoja, están terminadas con una base blanca en forma de cuchara, de ahí también que se conozca como planta de cucharilla. En el momento de tejer el chimal, la hoja verde se trenza entre las estructuras de carrizo, dejando de adorno la parte blanca de la cucharilla. Así se van acomodando las pencas y la parte blanca va dando la forma al xúchil.

La entrega de los xúchiles en la parroquia de San Miguel de Allende se hace en la festividad conocida como la Alborada, que se hace en honor a su santo patrón, el arcángel San Miguel. La entrega de los xúchiles es realizada por diversas comunidades indígenas ñhä-ñhüs de este municipio, como: Puerto de Calderón, la comunidad de Guerrero, Tirado, San Miguel Viejo, Valle del Maíz y Nuevo Pantoja. Estas comunidades realizan este elemento ritual con la finalidad de rememorar la batalla que se gestó en el año 1531 entre indígenas evangelizados y los chichimecas de la zona. La tradición oral o de memoria considera que, después de la batalla, los muertos eran cargados en camillas hechas con varas de madera de casahuate, y esto dio origen al xúchil, que significa "ofrendas de flores" y que "cargan ahí las almas de todos aquellos indios que murieron por conquistar la fe cristiana". También se afirma que el color blanco de la planta de cucharilla o xúchil que se usa para su decorado representa las calaveras de los muertos (Correa, 2010).

Así, los elementos históricos colocados en la memoria y transformados en símbolos sagrados, conducen a la visión del mundo de los "vencidos" sobre el de los "vencedores". Lo importante de este mito es que reconoce el principio de su propia historia para reconocer la fundación del lugar, determina por quién fue fundada y, sobre todo, ayuda a definir su papel histórico, en este caso de conquista de un grupo étnico sobre otro, pero al final se configura la paz y el reconocimiento de su afinidad étnica. Sin embargo, existe el

papel evangelizador sostenido por milagrosas apariciones para imponer el dominio. Leído y comprendido de esta manera, el mito se configura como parte del proceso de evangelización. Lo que complejiza las expresiones religiosas sobre el proceso de pacificación y colonización a través del conflicto bélico en esta región indígena, es que la historia y la memoria es el recuento discursivo de una historia sustentada bajo otra lógica, como la recordada por los e'zar,[6] quienes tienen un orden de pensamiento aridoamericano, es decir, no cuentan con las dinámicas estructurales y de orden social de las culturas mesoamericanas, por lo que para poder vislumbrar el fenómeno e'zar debemos alejarnos del mundo metafísico que tanto ha distinguido a los pueblos mesoamericanos por sus coloridos y profundos rituales que hablan de las concepciones del mundo y que son relatados por elocuentes narraciones cosmogónicas llena de dioses, seres sobrenaturales, territorios fantásticos como el inframundo o el Tlalocan, historias de fundaciones, origen del cosmos, etc. El universo e'zar tiene otra lógica estructural del mundo religioso que se aleja del contexto mesoamericano, ya lo dicen ellos: "Nosotros no somos muy ceremoniales como los otomíes que para todo hacen ceremonias. Nosotros creemos en Dios, pero no somos devotos". Ante estas circunstancias nos encontramos con otras dinámicas sociales y otro tipo de pensamiento; es por ello que para entender las acciones culturales del pueblo chichimeca es preciso señalar que la imagen social que ellos poseen y reflejan en sus rituales es producto de una historia reinventada que tiende a sacralizarse, ya que contiene fragmentos históricos rescatados por la memoria y la transmisión oral, lo que produce un sentimiento que denominan "el orgullo chichimeca".

Sin embargo, para los e'zar chichimecas jonaz, su manifestación de la memoria es más performativa, es decir, vinculan el mito con una de sus principales festividades: la fiesta de San Luis Rey. En esta, se unen discursivamente la historia y la memoria, ya que el mundo ritual e'zar se caracteriza porque su mundo religioso transita entre lo sagrado y lo profano;

[6] Los e'zar, conocidos también como chichimecas jonaz, son un grupo étnico de México que se localiza en el municipio de San Luis de la Paz, en una comunidad que denominan ellos mismos Rancho úz'a o Misión de Chichimecas. Ellos conformaban parte de los grupos seminómadas del mundo prehispánico que vivían en la Gran Chichimeca o en el área cultural de Aridoamérica.

oscila entre la historia de su memoria del pasado, la mitificación de esa historia y el culto a los santos que sustentan su historia, su territorio y justifican su resistencia étnica. La fiesta de San Luis Rey es compartida por el municipio, por Misión de Chichimecas y por otras comunidades. Para los chichimecas jonaz, esta celebración representa, en su vida cultural, la rememoración del tratado de paz realizado entre chichimecas y españoles, por medio del cual se definió su nuevo territorio y aceptaron de alguna manera el cambio en sus dinámicas culturales. Es importante indicar que los jonaz relacionan la firma de la paz con la llegada de San Luis Rey a este nuevo territorio que se denominaría San Luis de la Paz. Asimismo, la fiesta contiene otra connotación, y para entenderla es necesario precisar que, durante el proceso de Conquista y colonización, los otomíes encontraron en la alianza con los españoles una oportunidad para mejorar su posición frente a otros pueblos. Su hostilidad hacia los chichimecas se reforzó con los beneficios que recibían de los europeos, quienes solían recompensarlos con pagos en granos, así como con privilegios y reconocimientos que aseguraban su lealtad. En contraste, los chichimecas veían con desprecio a los indígenas que habían decidido colaborar con los conquistadores, pues consideraban que al hacerlo traicionaban la resistencia frente a la dominación europea. Por tal motivo, la firma de la paz conllevó una conciliación entre estos grupos adversos. De tal manera, en esta festividad, los otomíes de San Miguel de Allende y chichimecas jonaz realizan un encuentro y colocan en el templo de San Luisito dos chimales, uno por cada comunidad, con el propósito de reiterar a través de estos elementos una actitud pacífica entre ellos y recordar esta alianza. Sin embargo, los e'zar aún mantienen ese sentimiento de rechazo al pueblo otomí, pues lo consideran traidor, ya que su historia oral los ubica como un grupo aliado a las fuerzas españolas.

Otra manifestación relevante es la entrega del chimal que llevan al Santuario de la Virgen de Guadalupe el día 11 de diciembre en honor y como parte de la fiesta a la Virgen. Se elabora en un lugar conocido como El Cerrito, donde hay una capilla particular dedicada a esta Virgen. Ahí quien se encarga de armar el chimal es la mayordomía de los Esclavos de la Virgen. Ese día se lleva en peregrinación con danzas y habitantes de la comunidad hasta las puertas del Santuario de la Virgen de Guadalupe, en San Luis de la

Paz. Lo colocan ahí porque ellos consideran que ese es el límite o inicio de su territorio obtenido en los tratados de paz. En esta sacralidad de la historia, los e'zar, en su imaginario social y en la reconstrucción de la memoria, se afirman como un grupo valiente y aguerrido que jamás fue conquistado. La idea mitificada del chichimeca como personaje guerrero, el que no se deja dominar, es el orientador del orden tradicional; en última instancia, es la figura que suple al personaje mítico porque posibilita la explicación del mundo. Ello brinda a los e'zar la fuerza y vitalidad para acometer las formas de discurrir en el presente, justificando una manera de ser y generando un sentimiento de orgullo chichimeca. El danzante que personifica a los chichimecas, con solo un taparrabo de piel, un escudo y pintado del rostro, materializa el recuerdo de sus antepasados; e incluso algunos de ellos se dejan el cabello largo para retomar la imagen más fiel de aquellos guerreros, porque así vestían antes.

Estas actitudes en la danza son el referente estético; su imagen presente es reconocida desde el pasado. Como se mencionó anteriormente, en los chichimecas existe una sobreposición del personaje mítico por el personaje histórico, haciendo del pasado un presente. Con esa identificación, los e'zar dinamizan las experiencias de la memoria, por un lado, el imaginario social, y por el otro, el recuento de su historia para hacer patente y manifestar la herencia guerrera que sustenta la identidad de su imagen social. Así, la expresión condensada del proceso ritual desarrollado por los e'zar tiene una naturaleza compleja, que expresa por un lado el pensamiento que tienen de sí mismos, y por el otro, instrumenta su pasado glorioso en una representación de su ser; es un espectáculo ritual que representa un episodio histórico más que un episodio mítico. Es así que la festividad dedicada a la Virgen de Guadalupe es el complemento ritual de la festividad de San Luis Rey, que habla de un tratado de paz y de la aceptación de un territorio; mientras que la festividad a la Guadalupana expresa el sentir y el pensar de ese territorio, por lo que los santos son imágenes oníricas. Para los chichimecas jonaz, las imágenes permiten la construcción de un calendario histórico, así el proceso ritual es una imagen invertida porque lo sagrado no fundamenta el ritual, sino lo profano. La posesión del culto les permite orientar en última instancia su historia y para manifestarla en el presente, y recrear su ser a través de la imagen social que han ido construyendo para repre-

sentarse como un grupo indígena de la orgullosa Nación Chichimeca. Esa es la manera en que los e'zar expresan su religiosidad, con una simbiosis guadalupana muy e'zar.

Santos y ancestría: capillas de indios

Las capillas de indios de Guanajuato, como en muchas otras partes del país, nacieron como una expresión religiosa en la época colonial. Así lo hace constar Cervantes y Crespo (1998, p. 37) al afirmar que: "Antropólogos e historiadores han reconocido a estas construcciones [como] la manifestación de una herencia con raíz prehispánica que este pueblo incorpora a su nueva realidad al momento de adoptar el cristianismo". Además, las capillas de indios en el estado trascienden sus condiciones históricas y su presencia material, ya que, pensadas como parte de un entramado geográfico, fueron plasmadas en cartografías. Sirvieron como marcajes históricos del territorio que conforma este estado, es decir, son un patrimonio material y un archivo de la memoria que se remonta al siglo XVI y que aparecen en los códices o mapas novohispanos como marcajes territoriales.

Sin embargo, su presencia gráfica da sentido a la organización o constitución del sistema de poblamiento que se originó con la llegada de los españoles y sus huestes otomíes. Históricamente, forman parte de una historia de expansión española en la que se originaron fundaciones y refundaciones de pueblos y barrios de indios, o bien, Repúblicas y Congregaciones de indios que tenían como distinción construir en los asentamientos sus capillas. Estas tenían como función demarcar marcajes fundacionales, como muestra de ello la capilla de San Ildefonso y de María en la comunidad de Cieneguilla, en donde existe una placa que dice:

> 475 Aniversario de la fundación del Pueblo de Santo Tomás de Tierra Blanca.
>
> […] por la parte del sur hasta donde tiene puesto su fuerte el capitán Don Pedro Ubando: Allí abrió la puerta de dicho fuerte trayéndolo de la mano y pasamos al ojo caliente sacando agua y derramando, de un lado a otro, con dicha tembladera de plata en señal de verdadera posesión.

He aquí otro de los Lugares donde el 4 de Julio de 1536 inició la Fundación del pueblo de Santo Tomás de Tierra Blanca.

Mientras que en otros lugares, como en el Llanito, en el municipio de Dolores Hidalgo, la capilla del Cristo del Señor del Llanito se relaciona más con la historia de evangelización, en la cual insertaban los españoles el culto a la religión católica a través de los santos, y en ese lugar se recuerda de manera escrita la historia de la llegada de la imagen a través una expresión estética que está plasmada en un fresco que se localiza en una de las paredes interiores de la capilla:

CUADRO QUE REPRESENTA EL MOMENTO EN QUE LOS MARISCALES ENTREGAN LA ESCULTURA DEL SEÑOR DEL LLANITO A ESTA COMUNIDAD, ENCABEZADA EN AQUEL ENTONCES POR LOS SEÑORES J. LÁZARO TOMÁS Y J. SALVADOR ANTONIO JIMENEZ FUNDADORES PRINCIPALES DE LA SAGRADA IMAGEN QUE SE VENERA EN ESTE TEMPLO EN EL AÑO 1559.

Las capillas de indios, o capillas familiares, son construcciones de forma cuadrangular y con bóveda corrida de cañón. Algunas de ellas están finamente decoradas en el interior con iconografías religiosas, otras muestran acabados y relieves de cantera en el exterior, y algunas más cuentan con campanarios de dos o tres cuerpos rectangulares que simulan pequeñas iglesias, lo que las distingue de las viviendas. El interior es físicamente distinto entre cada capilla: algunas tienen el piso de tierra, otras de cemento, y las hay con piso de adoquín. Sus paredes pueden estar encaladas o pintadas de blanco. Todas tienen como bancos laterales unos tablones levantados del piso por tabicones. A sus costados cuentan con pequeños tragaluces. El altar está conformado por estructuras de cemento a manera de escalones. En otras sobresale en el centro del escalón más alto de la pared un nicho semiovalado. En cuanto a la distribución de las hierofanías (santos y símbolos sagrados), se ubican en el escalón superior del altar. En cuanto a su fachada, se puede decir que son muy variadas, ya que todas cuentan con campanario que van de uno a tres niveles y tienen su campana. Son pocas las capillas de indios que tienen una fachada colorida, porque suelen estar pintadas de un solo color. A diferencia de las iglesias, estas no suelen tener santos en el exterior;

solo algunas pueden tener un nicho en la parte superior de su pórtico que contiene un santo o una pequeña virgen hecha de cantera. Un hecho curioso se presenta en una iglesia de la comunidad de San Miguel de Allende que tiene en la parte superior el motivo de un águila bicéfala con las cabezas rotas, pero que deja observar sus cuellos.

La capilla de indios no estaría completa sin considerar la presencia de un complemento arquitectónico que sustenta la cosmogonía indígena otomí: el calvario, que consiste en un nicho que se localiza en el atrio del espacio sagrado. Algunos nichos se colocan sobre una estructura cuadrangular, en otras está solo el nicho, y algunas tienen en su parte superior una cruz finamente decorada en bajorrelieve con motivos de la simbología cristiana, como la escalera, y en sus brazos tiene del lado derecho un sol y del lado izquierdo una luna, en el centro se representa un rostro de Cristo con su corona de espinas. Un ejemplo de esto se encuentra en la capilla barrial de Tierras Negras, en el municipio de Celaya. En general, los calvarios tienen en su interior de una a tres cruces. Sin embargo, desde un punto de vista estético, uno de los calvarios más bellos es el de la capilla del Llanito, ya que está rematada en su parte superior con una estructura que sostiene un ángel, y lo más interesante es que la estructura donde se posa este ser angelical es un reloj de sol. Esto no es todo en relación con el calvario, pues este complemento de la capilla es el verdadero baluarte indígena. En esta pequeña construcción se sintetiza la verdadera concepción religiosa del mundo ñhäñhü. Este nicho es, para los ñhä-ñhüs de Guanajuato, el lugar donde habitan los antepasados fundadores.

Desde una visión cosmogónica, la capilla es la primera casa de la parentela, es el punto de origen de la organización familiar, ya que "la forma de organización tradicional de los asentamientos otomíes […] se sustenta en la agrupación de una familia extensa en torno al hogar paterno. Esta forma de distribución socioterritorial permite una activa y estrecha organización y comunicación familiar en un espacio habitado por distintas generaciones" (Utrilla *et al.*, 2012, p. 184). Y se establece una relación patrilocal con el territorio familiar, como lo expresa Piña (2002, pp. 117-118) para el caso de Tolimán: "La organización de la población otomí […] está esencialmente fundamentada en la familia extensa patrilocal". Y de ahí se genera "la pertenencia y el derecho a participar en los ritos y en el cuidado de ella mantiene

a un grupo de núcleos familiares aglutinados en torno de un antepasado común". De ahí se desprenden algunas características en la forma de pertenecer y participar en las acciones relacionadas con las capillas. Utrilla *et al.* (2012, p. 184) lo resumen claramente de la siguiente manera:

1. Pertenecen al linaje patrilineal: los hijos varones, que participan automáticamente en la tradición de la capilla familiar.
2. En cuanto a las mujeres: al casarse, pertenecen a la capilla de su esposo, aunque en la Huasteca a veces la mujer sigue participando en el culto de su patrilinaje de origen y no en el de su esposo.
3. Otro ejemplo, poco frecuente: comprar un terreno que incluya la capilla del linaje al que pertenecía el predio, en cuyo caso puede suceder que la nueva familia se haga cargo de la capilla, aunque la familia originaria puede seguir participando en ella.
4. Para los que por alguna razón no cuentan con una capilla familiar: es posible solicitar o "pedir permiso", con el fin de participar en alguna capilla, sobre todo si se trata de vecinos o de personas que adquirieron un terreno cerca de la capilla de otra familia.

Las capillas encierran un orden social y articulan las condiciones generales del parentesco ñhä-ñhü y guardan una estrecha unión con el aspecto cosmogónico que genera el culto a los antepasados. Sin embargo, la capilla no solo puede integrarse con personas de una familia nuclear y extensa, sino también puede vincularse a un barrio y a toda la comunidad, como lo hace vislumbrar el punto 4 de las consideraciones anteriores. Además, la capilla no solo debe brindar culto a los antepasados, sino que también profesa un culto a la imagen de la capilla. De ahí que Piña pone en consideración: "[…] de varias familias se forma un barrio y/o una comunidad […] Por otra parte, cada comunidad y/o barrio tiene una o más imágenes particulares que a veces son intercomunitarias […] asimismo, las capillas y terrenos que las rodean son de su propiedad (de los santos o imágenes), y por consiguiente se les respeta ritualmente como centros ceremoniales" (Piña, 2002, p. 165).

Gracias al poder evocativo o de culto de la imagen particular, las capillas pierden en ocasiones su esencia familiar desde el ámbito de la religiosidad, pero no pierden su sentido tradicional porque la imagen y la capilla siguen

perteneciendo a la familia originaria del lugar. Lo único que sucede es que el espacio se comparte, y en ese compartir, las capillas se han considerado en diversas categorías que provienen de la herencia, de su tipo de uso ritual y por la relación de la imagen que ahí se venera en tres grandes variantes: 1) a nivel de la familia doméstica; 2) a nivel de los linajes patrilineales, y 3) a nivel de las mayordomías (Cortés, 2005, p. 63). La primera categoría está determinada por una familia que es dueña y realiza las actividades festivas y los rituales a la imagen que es protectora de la familia que le rinde culto; la segunda corresponde a las relaciones rituales que se generan en el ámbito de una familia extensa que circunda sus viviendas en las cercanías de la capilla fundadora de la familia de la cual descienden, y entre toda la parentela que comparte un origen común organizan su fiesta al santo familiar; el tercer caso corresponde a "la variante de capilla-oratorio abierta al culto comunal [que] se da en los oratorios a cargo de las mayordomías que orientan su ciclo ritual mediante procesiones y peregrinaciones" (Cortés, 2005, p. 63). Pero existen otras categorías más que son: las comunales, las barriales y las compartidas. Una capilla cambia su título de pertenencia, es decir, de lo familiar a lo comunal, por las imágenes que ahí se veneran, ya que estas son regaladas o compradas a la o por la comunidad. Por lo tanto, estas construcciones no pueden ser heredadas según los usos y costumbres por obvias razones, y otra característica es que su cuidado corresponde desde ese momento a la comunidad y no a una familia.

Hasta ahora, solo se ha hablado de la situación sociocultural que gira en torno a la efigie de los santos y no se ha prestado atención a la participación de los antepasados en la relación social y religiosa de los ñhä-ñhüs y sus capillas. Tal parece que son seres anónimos o complementarios a un culto propio, como lo menciona Galinier (1990, p. 232) al afirmar que el culto a los ancestros: "Es una devoción particular a las almas de los ancestros del linaje patrilineal, aunque no se les nombra". Pero no es así, ya que se debe recordar que la capilla es el espacio de fundación del grupo, y además tienen otra cualidad, porque: "Las capillas suelen denominarse con el apellido de la familia que puede ser el nombre o apellido del fundador".

Además, los antepasados no son anónimos en el espacio de la capilla, ya que se encuentran representados y ocupando un lugar importante en el altar de la capilla bajo una expresión artística, que son las llamadas animi-

tas, que son la representación de los antepasados entre llamas debajo de un Cristo. Con la presencia de las animitas, los ñhä-ñhüs demuestran que los miembros de la familia no han muerto, perduran en vida de manera iconográfica y de esa manera se les hace presentes y se les rinde culto, porque son los héroes míticos, fundadores y continuadores del grupo en el pasado, porque su vida fue un sacrificio con el cual dieron la continuidad de vida a un pueblo, marcaron un *pool* genético y las características somatológicas para desarrollarse y tener una manera de ver el mundo por medio de las tradiciones. No se olvida a la familia porque dejarlos en el mundo de los muertos es negarles su vida en la de los vivos, es acabar con un inconsciente colectivo. Por tales razones, se les construyen sus casas, los colocan en los altares a la altura del santo protector familiar para darles un lugar en el "cielo" al lado del santo protector, por lo que la capilla es un centro material de la memoria que puede ser particular y familiar en tanto estén los familiares pintados con óleo en las animitas. La condición particular que se le da a las capillas particulares es de todos los miembros del grupo familiar nuclear y extenso, porque con la presencia de los antepasados en las efigies de las animitas, que siguen la genealogía del ancestro fundador en el espacio de culto (calvario), se instaura un recuerdo al origen del linaje y remite a su ancestro común, y así la capilla como espacio de la memoria se vuelca al culto de los antepasados que son llevados a la altura de divinidades fundadoras porque dejaron un conocimiento, un desenvolvimiento humano que perdura en la costumbre y en la tradición. Su universo cultural se consuma, la muerte llena de significados la sustancia vivencial de los vivientes, por lo que hay un culto al origen y, por lo tanto, un culto al linaje y a sus fundadores. Esto no es una exageración porque: "Simbólicamente, el oratorio es la casa del ancestro divinizado del linaje, por lo que se le considera dueño de los terrenos repartidos a las familias descendientes y por lo cual estas son las encargadas del culto de dicho oratorio." Así, las capillas de indios son monumentos que tienen vida en la historia cultural de los pueblos ñhä-ñhüs, quienes encuentran en un espacio sagrado el paralelismo de sus santos y sus antepasados para conferir una identidad que se reaviva en su memoria. Las capillas con sus santos unen a los ñhä-ñhüs con la realidad sagrada, y los antepasados los unen con su historia, su pasado, su memoria y su historia particular, por lo que este recinto de culto involucra un sentimiento de colectividad.

El amanecer: conclusiones

En el flujo del atardecer indígena se entremezclan dos dimensiones de las manifestaciones religiosas. La primera dimensión hace patente el orden del pensamiento religioso en relación con lo sagrado, donde se hace presente una transformación del orden lógico del acontecer cotidiano. Esto se da por la manifestación de otra lógica de pensamiento en la que intervienen símbolos sagrados que dan apertura a la integración del ser humano con las esferas misteriosas, de lo fantástico, así como la realización de actividades religiosas destinadas al culto y devoción de santos y antepasados. Estas actividades son sostenidas por un sistema de creencias donde se rompen las barreras del tiempo y el espacio, lo que permite a los indígenas de Guanajuato converger e interactuar con las fuerzas del inframundo y las fuerzas divinas.

La segunda dimensión de análisis sobre la vida religiosa o cosmovisión indígena está conformada por un sistema cultural donde se teje la vida social relacionada y motivada por una cosmovisión que se instaura como un sistema unificador de pequeños sistemas culturales que muestran y engloban las ideas generales de la forma religiosa de un pueblo. Esta situación ayuda a comprender, entender y definir el origen del mundo, la razón de ser en el mundo y una definición en la representación de ser en ese mundo, generando un *ethos* propio que le da sentido y sustento a sus expresiones culturales para perpetuar en el inconsciente colectivo una tradición revestida por los recuerdos de la memoria para poder ser, desde la individualidad, una particularidad de la humanidad. Es así que, en esta segunda dimensión de la comprensión de la cosmovisión y el *ethos* indígena de Guanajuato, se ha demostrado que la geografía, la región cultural a la que se pertenece y su historia son los elementos esenciales para reconocer el significado y la interpretación profunda de la vida religiosa de los grupos étnicos de este lugar, porque se tiende a la sacralización de la historia para ubicarla en la memoria que es evocada de forma sacra y fundamenta la resistencia indígena, su imagen del mundo y su identidad.

El estudio de la religiosidad étnica de Guanajuato es una tarea compleja, ausente y pendiente para su estudio y análisis, porque hay que reconocer el sistema de creencias de su religiosidad y entrar a las profundidades de su cosmovisión y la configuración de su *ethos*, que los identifica y dignifica. Por

ello, aunque en este capítulo quedaron algunas cosas en el tintero, es necesario dar continuidad a los estudios de las condiciones religiosas indígenas para identificar sus interrelaciones sociales, comunitarias y extracomunitarias, así como los símbolos sagrados, recabar mitos y leyendas, territorios sagrados, etc. Esto con la dificultad que ello implica, porque en el mundo indígena guanajuatense se tienen condiciones puras de grupos originarios bien identificados, pero otras expresiones indígenas están a la sombra de algunas comunidades mestizas que sin saberlo contienen dentro de sus sistemas religiosos una herencia social indígena, o símbolos sagrados que así lo determinan. Por todo lo expuesto, es imperante realizar estos estudios para reconocer y dar el lugar social que les pertenece a los grupos indígenas, ya que esclareciendo, identificando y fortaleciendo el conocimiento del talante religioso que los identifica y los hace ser, se podrá demostrar y entender su importancia como parte de la diversidad cultural de Guanajuato.

Glosario

Grupo seminómada: comunidad que alterna entre la vida sedentaria y el desplazamiento temporal, moviéndose en ciertas épocas del año en busca de recursos, y dedicándose a la caza, la pesca y la recolección.

Referencias

Cázares, C. (2003). *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*. El Colegio de Michoacán / Universidad de Guanajuato / El Colegio de San Luis.

Cervantes J., B., y Crespo, A. M. (2004). Tradición y ritualidad en la construcción de un territorio: Los otomíes del río Laja. *Regiones* (14), 89-112.

Correa, M. (2010). El mito de origen de los otomíes del río Laja. *Introducción al volumen 5. Estudios de Cultura Otopame*, *5*(1). https://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/15527

Cortés, R. (2005). Las fiestas a los santos entre los mazahuas. Los casos de San Simón de la Laguna y Palmillas. *Las fiestas a los santos*. INAH.

Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano.* Paidós.

Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes.* UNAM / CEME / INI.

García, N. (2014). *El desarrollo y sus adjetivaciones: comunitario, local y regional*. UG y ACA.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de la cultura*. Gedisa.

Gleizer, D., y López, P. (2015), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. UAM / Ediciones EYC.

Ixtlilxóchitl, F. (2000). *Historia de la nación chichimeca*. Editorial Dastin.

Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Paidós.

Martínez, L. M. (2015). *Chichimecas jonaces*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Matos, M. (2010). Pirámides como centro del universo. *Arqueología Mexicana*, *101*: 30-39.

Nava, F. (1995). Chichimecas. *Etnografías contemporáneas de los pueblos indígenas de México, región centro*. INI.

Piña, A. (2002). *La peregrinación otomí al Zamorano*. UAQ.

Questa, R., y Utrilla S. (2006). *Otomíes del norte del Estado de México y el sur de Querétaro.* CDI.

Utrilla, S., *et al.* (2012). Las capillas familiares u oratorios de patrilinaje y el culto de los antepasados otomíes. *Los pueblos indígenas de la huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*. INAH / INALI / Conaculta / UAQ / Conacyt.

Zepeda, G. (2008). Astronomía en cañada de la virgen. *Arqueología Mexicana*, *92*: 48-51.