



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA**

**NICOLÁS DE SAN LUIS MONTAÑEZ Y LA SANTA CRUZ. LA
CONFIGURACIÓN DE UNA IDENTIDAD A TRAVÉS DE UN
MITO, DURANTE LOS SIGLOS XVI AL XVIII EN LA
PROVINCIA DE QUERÉTARO**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN HISTORIA

P R E S E N T A:

ELVIA REYES TAPIA



**DIRECTOR DE TESIS:
DR. CARLOS DANIEL ALTBACH PÉREZ
CIUDAD UNIVERSITARIA, 2022**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5
Capítulo 1. “De santos y dioses” Evangelización franciscana en la comarca del Bajío, siglo XVI.....	23
Introducción del capítulo	23
1.1. Tradiciones medievales en Nueva España	24
1.1.1. Primeros años de evangelización en la Nueva España.....	30
1.2. Misiones franciscanas y el proceso de evangelización en el Bajío.....	35
1.3. Congregaciones indígenas y sistemas de encomienda.....	41
1.4. Encomiendas en el Bajío virreinal.....	44
1.5. <i>La guerra chichimeca</i>	46
1.6. Conclusiones del capítulo.....	51
Capítulo 2. “Muy noble y muy leal” Querétaro en el siglo XVII. Construcciones económicas, políticas y sociales.....	53
Introducción del capítulo.....	53
2.1. Antecedentes económicos y políticos de Querétaro en el siglo XVII.....	53
2.2. Concilios Provinciales Mexicanos (antecedentes históricos)	55
2.3. Franciscanos y las reformas.....	60
2.4. Conflictos sociales en Querétaro del siglo XVII: Exclusión de la familia Tapia, herederos del cacique Fernando de Tapia “Conin”.....	63
2.5. Construcción del Colegio de Propaganda Fide.....	65
2.6. Desprestigio de la orden franciscana. El discurso político-religioso.....	72
2.7. Conclusiones del capítulo.....	76
Capítulo. 3 “El pacificador del Bajío”. Nicolás de San Luis Montañez.....	78
Introducción del capítulo.....	78
3.1. Sincretismo.....	78

3.2. Representaciones teatrales.....	81
3.3. Danza de los concheros.....	83
3.4. Retrato de Nicolás de San Luis Montañez.....	86
3.5. Origen de la Santísima Cruz de milagros.....	89
Fragmento uno, vísperas del combate del día de Santiago.....	91
Fragmento dos, bailes sobre el cerro.....	93
Fragmento tres, cruz en forma de piedra.....	95
Fragmento cuatro, chichimecas.....	96
3.6. La figura del héroe.....	97
3.6.1 Poder y linaje.....	102
3.7. Conclusiones del capítulo.....	103
Conclusiones finales.....	105
Fuentes Primarias de Consulta.....	110
Bibliografía de Consulta.....	111

AGRADECIMIENTOS

Muchos años pasaron para llegar a la meta final, sin embargo, nunca me rendí, luché contra muchos obstáculos que la vida puso en el camino entre el título de licenciatura y yo. En este largo proceso, quienes nunca me abandonaron fueron mis padres, mis ejemplos de vida. A mi madre que siempre ha confiado en mi perseverancia y me ha brindado su cobijo y tiempo que para mí son un tesoro. A mi padre, que es mi sustento y que con su ejemplo de trabajo y honestidad siempre me ha inspirado.

A mis hijos, Renato e Itzia. Renato, el niño más tierno que puede existir. Siempre lleno de cariño y que con su inteligencia no deja de sorprenderme, por ti y para ti hijo es que lo estoy logrando. Gracias por tu paciencia y comprensión. Itzia, para ti mi pequeña hija. Espero que mi empeño sea en un futuro un aliciente en tus estudios.

A mis hermanos, Israel y Sebastián. Quienes comparten conmigo el amor por la Facultad de Filosofía y Letras recinto que nos acogió a los tres, lo que nos llena de orgullo. Israel gracias por tu energía y consejos siempre llenos de sabiduría. Sebastián sin ti no hubiera sido posible gracias por el tiempo que me dedicaste y tu guía.

Dedicó también este esfuerzo a todos aquellos que me han acompañado en este gran viaje. Han sido tantos los amigos que me han escuchado y animado a lo largo de estos trece años que es difícil enumerar a todos, pero siempre estarán presentes en mi memoria y mis gratitudes.

Agradezco a mi asesor de proyecto, Dr. Daniel Altbach Pérez, que con paciencia y gran consejo permitió que después de un gran periodo de tiempo se pudiera llegar a concretar esta investigación. También en mis gratitudes están el Dr. Martín Ríos Saloma por ser un excelente coordinador del Colegio de Historia, desempeñándose con gran calidad humana. Gracias a Dra. Raquel Güereca, Dr. Gibrán Bautista y Lugo, Dr. Martín Ríos y Mtro. Iván Rivero por ser mis lectores y orientarme correctamente en el transcurso de este proyecto.

NICOLÁS DE SAN LUIS MONTAÑEZ Y LA SANTA CRUZ. LA CONFIGURACIÓN DE UNA IDENTIDAD A TRAVÉS DE UN MITO. DURANTE LOS SIGLOS XVII AL XVIII EN LA PROVINCIA DE QUERÉTARO

Introducción

Querétaro fue el epicentro del mito fundacional que involucra la historia de la Santa Cruz y Nicolás de San Luis Montañez, leyenda que se vinculó a otros pueblos del Bajío virreinal. A simple vista la tradición sobre la fundación de Querétaro y poblados circunvecinos como Acámbaro es muy confusa, porque los títulos primordiales que cuentan el relato de establecimiento no empatan con fechas y datos históricos. Esta situación ocurre porque la fuente original de tales títulos primordiales son mitos que dan una explicación religiosa de la historia, y por eso se torna confusa, pero al mismo tiempo nos permite ver cómo es que se construyen las distintas identidades a partir de la construcción del mito fundacional.

En la tradición popular la leyenda describe lo siguiente: en el año de 1531 se libró una batalla en el cerro de Sangremal entre el ejército de los cristianos comandado por Nicolás de San Luis Montañez contra un grupo de chichimecas. En medio de la ofensiva ambos grupos habrían presenciado un portento en el cielo, una cruz se apareció junto con Santiago apóstol montado en un caballo blanco; por tanto, los chichimecas se rindieron y aceptaron el bautizo cristiano. En ese momento se fundó el pueblo de Querétaro.

El estudio del mito es complejo debido a la escasez de fuentes porque no se trata de un hecho histórico, sino de un sistema del imaginario, razón por la cual es preciso atenderlo desde diversos enfoques metodológicos que brindan disciplinas como: antropología, filosofía, sociología e historia. Además, el análisis de la leyenda intentará mostrar que el grupo chichimeca a través de la historia ha tenido el estigma de ser un pueblo marginal y, por ende, sin una cultura propia. Se buscará comprobar que la cosmogonía de los pueblos otomí y chichimeca jonaz¹ están presentes en el mito fundacional de Querétaro, con el propósito de manifestar que la leyenda tiene elementos de la cultura cristiana, otomí y en menor grado la chichimeca.

¹ El termino jonaz se refiere a una de “las naciones chichimecas” en particular, que vivió en partes de los actuales estados de Querétaro y Guanajuato; y que estos son los antecedentes del nombre dado oficialmente a la lengua úza’ en castellano, a saber: chichimeco jonaz. Cf. Yolanda Lastra, Chichimeco de Misión de chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato, Ciudad de México, El Colegio de México, 2016, p. 12.

Definición del Objeto de estudio

La presente investigación desarrollará la evolución histórica del mito fundacional de Querétaro y el uso político de la religión que emerge del mismo; considerando a los misioneros franciscanos y grupos de indios otomíes y chichimecas como sujetos de estudio. El fin será explicar cuáles fueron vías de comunicación entre misioneros e indios caciques otomíes que, a lo largo del tiempo, permitieron construir una identidad en la sociedad de la región. El análisis de la transcendencia de la religión en una sociedad será fundamental para exponer el motivo por el cual un mito,² al considerarse un hecho sagrado, permite que se cumpla un propósito político y económico que se deriva de la religión, en ese sentido, el mito legitima la supremacía de una orden religiosa o un régimen político.

La *comarca queretana* se estableció por medio del sistema identidad-territorio-memoria porque los españoles aprovecharon que los pueblos establecidos ya contaban con una tradición política y religiosa otomí en cuyos señoríos fundaron las misiones cristianas. La región comprendió la zona territorial de los bajíos guanajuatenses y los valles queretanos abarcó las poblaciones de Tlachco-Querétaro, Jilotepec, Acámbaro, San Juan del Río, Apaseo, San Miguel el Grande y San Luis de la Paz. Aquellos pueblos a partir del siglo XVIII narran en sus respectivos títulos primordiales que fueron pacificados por Nicolás de San Luis Montañez.

Para comprender la historia indígena virreinal y su cultura será necesario recurrir a los trabajos de historiadores y antropólogos que a través de sus categorías de estudio han logrado construir andamiajes sólidos que otorgan a quienes estamos interesados en el tema, herramientas metodológicas para abordar las relaciones culturales y religiosas que nacieron en el proceso de evangelización en el México colonial. El caso específico de Querétaro y villas circunvecinas, se examinará el personaje Nicolás de San Luis Montañez por medio de

² El mito cumple la función de explicar ideas y conceptos complejos por medio de la sacralidad, sus características cobran sentido para los hombres porque transmiten de generación en generación el origen de un acontecimiento que por fuerza de repetición cobra un aspecto histórico: “el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, “una historia verdadera”, puesto que se refiere siempre a realidades. El mito cosmogónico es “verdadero”, porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente “verdadero”, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente. Por el mismo hecho de relatar el mito gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas. Cf. Mircea Eliade, *La estructura de los mitos*, traducción Luis Gil, segunda edición, Barcelona, editorial Labor, 1992, p. 13.

comparaciones míticas entre santos cristianos y símbolos prehispánicos, para comprender si su figura guarda el uso de la memoria mesoamericana y tradición religiosa cristiana.

Los otomíes y chichimecas obedecían a ritos locales, por lo tanto, antes del arribo de los españoles no tenía un lazo religioso con los mexicas; la unión del cristianismo y memoria indígena en la región permitió que el Bajío formara una identidad político-religiosa-social diferente al centro de la Nueva España.

Es difícil precisar el tercer campo, dado que todas las transformaciones del mito son producto de la vida colonial. Con el fin de simplificar, definámoslo como el campo en que las innovaciones míticas son coloniales desde su raíz, esto es, que nacen de situaciones no existentes en las tradiciones de origen y que, más que ajustes, adaptaciones, invasiones, prestamos, sustituciones, reinterpretaciones y mixturas, son creaciones de fondo, productos de la necesidad de proporcionar cobertura mítica a la vida colonial.³

La investigación tiene como objetivo general identificar el propósito político de la difusión del mito fundacional de Querétaro y hacer evidente a los actores sociales que participaron en su conformación y transmisión para mostrar que a través de los mitos fue posible ver procesos históricos ya que develan la identidad, la memoria y las tensiones de los grupos sociales. A mediados del siglo XVII, como consecuencia de la baja presencia misional de los franciscanos en el septentrión novohispano, fray Antonio Llinas solicitó apoyo a las autoridades de Roma y al papa Inocencio X y consiguió que se fundara el Colegio Apostólico de Propaganda Fide en la Nueva España, el cual tuvo como sede el Convento de la Santa Cruz de Querétaro.⁴ Ese acontecimiento fue el origen de la división de la orden franciscana a finales del siglo XVII. Tiempo después de la llegada de nuevos habitantes al convento, se cuenta que una serie de mujeres que acudían asiduamente con los franciscanos misioneros, manifestaron actos de carácter demoniaco, por lo que se les denominó “las hechizadas”. Sumado a eso, nuevas órdenes religiosas llegaron a la ciudad, lo que generó un ambiente de competencia. Los franciscanos querían conservar la supremacía, vivieron tiempos

³ Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial” en *De hombres y Dioses*, coords. Noguez Xavier, López Austin Alfredo, segunda edición, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A. C., Gobierno del Estado de México, El Colegio de Michoacán, A. C., 2013, p. 207.

⁴ Jorge González Marmolejo, *Misioneros del desierto. Estructura, organización y vida cotidiana de los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide de la Nueva España, Siglo XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, (Colección divulgación) p. 10.

difíciles. “Milagrosamente” a inicios del siglo XVIII se localizó desde el archivo del Colegio de Propaganda Fide un cuadernillo que tenía escrito en sus páginas el relato mítico del *Origen de la Santísima cruz de milagros*; fue a partir de dicho hallazgo que se relacionó directamente a Nicolás de San Luis, la santa cruz y el apóstol Santiago.

El mito fundacional de Querétaro se convirtió en una tradición religiosa en la *comarca queretana* en el siglo XVIII. El milagro de la Santísima Cruz fue el medio por el cual se difundió la aparición de la Santa Cruz en el cielo acompañada de Santiago apóstol y un héroe pacificador de la región, Nicolás de San Luis Montañez. Mi interés es exponer los motivos por los que a partir de 1717 se modificó la historia de la Santa Cruz del cerro de Sangremal dado que en el siglo XVI y XVII no hablaba ni de Santiago ni de Nicolás de San Luis. Un propósito será manifestar por qué el milagro aparicionista fue el vehículo de difusión del uso político de la religión en el Bajío colonial.

Se explicará que Nicolás de San Luis Montañez obedece a una *figura* que cambia y se acomoda a través del tiempo y se conformó con las tradiciones cristianas y mesoamericanas, por tanto, cumplió una función religiosa para los indígenas como los cristianos. También se estudiará por medio del análisis del mito del *Origen de la Santísima cruz de milagros* qué elementos otomíes y chichimecas están presentes en el relato.

Es necesario aclarar que el estudio de lo “sobrenatural” y las tradiciones tiene implicaciones en el mundo político-económico y social, por lo tanto, es importante abordarlo desde la perspectiva de las ideas para explicar cómo esos imaginarios impactan los procesos de reproducción sociocultural y de memoria en grupos diversos e identidades.

El mito es un hecho histórico, y de ninguna manera es la excepción. Formado por elementos muy resistentes, al cambio, posee también los que transforman en la medida duración y los que reaccionan ante las vicisitudes cotidianas. El estudio del mito hace necesaria su comprensión en la dimensión temporal. Debe tomarse en cuenta, primero, que, junto a sus componentes durísimos, casi invulnerables al tiempo, tiene otros que se transforman en la adecuación a los cambios sociales y políticos, y otros más que son respuestas a las variantes circunstanciales. En segundo lugar, que la distinta resistencia al cambio no es fortuita, sino producto de la historia misma del mito. En tercero, que son partes más legibles las que, al alterarse ante las mutaciones históricas, resguardan y prolongan la existencia del núcleo duro como si fueran un colchón de amortiguamiento. Cuarto, que hay un juego muy importante de interrelaciones entre los componentes míticos de ritmos diferentes.⁵

⁵ López Austin, *op. cit.*, p. 205.

En la tesis se abordará el estudio del mito como una categoría analítica que permite estudiar la memoria ancestral y los procesos interétnicos que se gestaron entre los pueblos naturales y aquellos sujetos que llegaron después de la evangelización a la región, es decir, los misioneros, españoles e indios de otras regiones mesoamericanas. Todo esto con el objetivo de utilizar dicha categoría como el vehículo que nutrió la memoria e identidad de aquellos actores sociales y que al final convergieron en un mito común, el portento de la Santa Cruz de Sangremal.

Justificación

El uso del mito como proceso histórico es fundamental para comprender la dinámica política y social desarrollada en el Bajío virreinal, esto porque la memoria indígena y las tradiciones cristianas se unieron para promover un portento que dio explicación a la identidad y la religión local, el cual pervive hasta el día de hoy en la tradición popular de Querétaro.

Si bien un hecho milagroso no puede comprobar su veracidad, si se puede mostrar mediante el análisis del mito y sus repercusiones económicas, políticas y religiosas como impactó la vida de una sociedad, creando una necesidad de pertenencia y la formación de una identidad social; tales elementos relacionan al mito con su devenir histórico.

Mi aportación sobre el estudio de la religión virreinal del Bajío será mostrar que el fenómeno religioso no sólo se ciñó a la pragmática cristiana, sino que obedeció a un sistema integrado por diversos actores sociales: misioneros franciscanos, señores caciques otomíes, indios otomíes e indios chichimecas, quienes al coincidir en un tiempo y un espacio determinado formaron una identidad religiosa mestiza, permitiendo así que el mito se pueda estudiar como un testimonio histórico. En el caso de la *comarca queretana* virreinal se deben atender la leyenda de puente Milvio, la historia de santos como Santiago y San Luis de Francia y la cosmovisión otomí y chichimeca. Los franciscanos a finales del siglo XVII pasaron por malos momentos y después de acontecimientos desafortunados, como el episodio de las “endemoniadas de Querétaro” que protagonizó un grupo de señoritas españolas y criollas que sufrieron “posiciones satánicas” al interior del Colegio de San Buenaventura,

sería el detonante⁶ para que para inicios de 1700 dieran a conocer la leyenda fundacional del cerro de Sangremal.

El método de símbolos y tradiciones indígenas se convierte en un elemento del rompecabezas que da explicaciones concretas al problema de la interpretación de cultos religiosos mesoamericanos que deben ser resueltos con la ayuda de estudios antropológicos. Desde mi perspectiva cubren uno de los dos elementos que conforma la religión colonial y sin su combinación con un análisis histórico del culto sólo se atendería un solo elemento y por tanto con su presencia en la investigación se cobra un sentido completo. Esta es otra de mis contribuciones: integrar al discurso religioso novohispano del mito de Sangremal un análisis histórico-antropológico de la cosmovisión otomí-chichimeca como parte de una explicación de la historia religiosa de la sociedad queretana de los siglos XVI-XVIII.

Objetivo General:

Identificar el uso político de la religión a través del mito fundacional de Querétaro y reconocer los grupos sociales que participan en la conformación de este, y demostrar por qué el mito funge como memoria histórica en la sociedad virreinal de la *comarca queretana* a través de la conformación de dos elementos principales, la religión cristiana y la cosmovisión indígena.

Objetivos particulares:

- 1) Examinar la conformación de la doctrina cristiana en el Bajío virreinal y así exponer cómo a través de la difusión de las devociones católicas se afianzó el sistema político-religioso de la región convirtiendo a la religión el pilar más importante de la sociedad virreinal queretana.
- 2) Exponer los conflictos sociales y económicos en la ciudad de Querétaro que motivaron a los franciscanos a usar un mito integrado por tradiciones cristianas e indígenas para dar solución a problemas en su contra.
- 3) Analizar representaciones de Nicolás de San Luis Montañez para comprender su *figura inestable* y su función de *hombre-dios* en el imaginario indígena y mediante el análisis y reconocer los elementos otomíes y chichimecas presentes en el mismo.

⁶ María Elvira Buelna Serrano, “Las endemoniadas de Querétaro” en *Heterodoxia e Inquisición en Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 95-144 disponible en <http://hdl.handle.net/11191/1393>.

Hipótesis

Mi propuesta de investigación plantea una cuestión a resolver: el mito de Sangremal fue el medio idóneo para reproducir un mensaje místico por medio del fenómeno del uso de un portento como un instrumento político- religioso que logró preservar la memoria indígena y cristiana a través de símbolos y rituales que se transformaron en un lenguaje identitario. Mi hipótesis, por tanto, será: 1) el mito de la Santa Cruz en Querétaro desde 1717 se convirtió en la leyenda modelo de la región, a partir de la interacción de símbolos católicos como la Santa Cruz, Nicolás de San Luis Montañez y el apóstol Santiago, más la cosmovisión indígena que asimila y actualiza el mito fundacional acorde con sus reglas. 2) La figura de Nicolás de San Luis Montañez evolucionó a través del tiempo debido a un proceso de inestabilidad, asimilándose como una figura de héroe entre los habitantes de la *comarca queretana* debido a una tradición religiosa-cultural amalgamada con la cosmovisión indígena otomí y chichimeca más las tradiciones cristianas.

Antecedentes

Desde finales del siglo XIX e inicios del siglo XX los cronistas e historiadores de Querétaro y ciudades vecinas daban por verídicos muchos de los acontecimientos narrados en el relato del mito fundacional de Querétaro, a pesar de no coincidir con los datos historiográficos oficiales. Aquellos autores se ciñeron a las ideas y tradiciones religiosas y dieron su aprobación a los acontecimientos.

En la década de los cuarenta del siglo XX, Wigberto Jiménez Moreno realizó un estudio sobre la evangelización en la región del Bajío, su trabajo deja atrás el misticismo tomando un aspecto científico. Un punto importante que detecté en el trabajo de Jiménez Moreno es que tomó como fuente la *Relación* de Ramos de Cárdenas, en donde se afirma que Fernando de Tapia, el indio “Conín” es el pacificador de la región.⁷ Este es significativo

⁷ La *Relación* de Ramos de Cárdenas refiere que en aquel lugar había residido ya, desde poco tiempo después de la Conquista, un indio llamado “Conín” originario de Nopala, que desde antes comerciaba con los chichimecas. Con parientes y amigos se establecieron en la Cañada, a la que—por su semejanza con el lugar donde se jugaba a la pelota—se le llamo Andamaxeí en lengua otomí y posteriormente llegaron españoles como el encomendero de Acámbaro, Hernán Pérez de Bocanegra y sus auxiliares tarascos cambiaronle el nombre, dándole el de Querétaro, que era en su lengua el equivalente del que ya tenía. Cf. Wigberto Jiménez Moreno, *La colonización y Evangelización de Guanajuato en el siglo XVI*, reimpresión León, Guanajuato, Impreso en Plicaht, 1984, p. 12.

porque a través de mi investigación entendí que después de que apareciera la narración del mito de *Origen de la Santísima cruz de milagros* en el siglo XVIII, surgieron una serie de títulos primordiales en la región en los que a Fernando de Tapia ya no se le atribuye la pacificación de Querétaro. En los títulos primordiales se siguió el modelo del relato y fue Nicolás de San Luis Montañez a quién se tomó como el fundador de la región. A partir de ese momento, se tejió el mayor número de divergencias en los datos históricos, la confusión sobre el nombre del pacificador de la región y las fechas de fundación.

El personaje de Nicolás de San Luis Montañez quién será protagonista de las gestas fundacionales de Querétaro, San Juan del Río, Acámbaro, Huimilpan, Apaseo, San Miguel, entre otros pueblos, fue estudiado a partir de las décadas de los años ochenta y noventa del siglo pasado y en el siglo XXI, por autores como Ana María Crespo, Serge Gruzinski, Antonio Rubial, Raquel Güereca, Gerardo Lara Cisneros y David Carl Wright. Todos ellos hicieron importantes aportaciones historiográficas abordando el tema de estudio a través del análisis de títulos primordiales⁸ que testifican cuales fueron los pueblos que el pacificador fundó en la región y tales investigadores en sus ensayos afirman que fue él y no el indio “Conín” quién ejecutó tales actos.

Los expertos identifican a Nicolás de San Luis como un noble indio cacique y perfilan su figura como la del hombre y no como un símbolo religioso. Ana María Crespo en el texto *Don Nicolás de San Luis Montañez, cacique conquistador y pacificador en la Gran Chichimeca*, manifestó que tal personaje no se había abordado a través del ámbito religioso “[...] y han tratado el hecho del portento religioso sólo como un relato, cuando este hecho es el vínculo principal por el cual adquiere relevancia la figura de Nicolás de San Luis en los textos indígenas.”⁹ A partir de esta coyuntura decidí iniciar el proceso de investigación

⁸ Los títulos primordiales obedecen a las siguientes características: Redactados en lengua indígena en el seno de una comunidad o de un pueblo, estos documentos anónimos consignan los confines de una tierra exhortando a los indios del lugar a defenderlos con obstinación. En ciertos aspectos están emparentados con una familia de documentos extendidos con frecuencia en el transcurso de la época colonial y aun en nuestros días: los títulos de propiedad. Cf., Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, traducción Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 204.

⁹ Ana María Crespo, “Don Nicolás de San Luis Montañez, cacique conquistador y pacificador en la Gran Chichimeca” en Brambila Paz Rosa, *et al Episodios novohispanos de la historia otomí*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, Universidad Autónoma del Estado de México, 2002, p. 96.

porque además, me pareció destacable comprender que Nicolás de San Luis podía develar simbolismos religiosos que no se aprecian a primera vista.

Lo que propongo en esta investigación es replantear las dudas sobre la figura de Nicolás de San Luis y el análisis de los datos polémicos que se plantean en los títulos primordiales; se hará por medio de la conjunción de la historia de las instituciones para comprender por qué el uso político de la religión fue el hilo conductor entre los misioneros franciscanos y los indios caciques otomíes y porque la religión tocó el sistema económico y político- de la *comarca queretana* y como el mito y la memoria influenciaron una identidad regional.

La cosmovisión indígena otomí y las tradiciones religiosas cristianas llevadas por lo franciscanos fueron modelos que quedaron unidos a través del mito del *Origen de la santísima cruz de milagros*, relato que permite entender cómo fue que se estableció un proceso identitario en la región. Para cerrar, esta idea, John Tutino dice que la religión fue fundamental para el crecimiento social y cultural de la zona, lo cual permite comprender por qué un mito religioso cobró tanta importancia en la *comarca queretana* del siglo XVIII.

La religión ofrece, organiza y debate las explicaciones últimas, vinculando las visiones cósmicas con las relaciones de poder y la vida cotidiana. Mientras que cada eje de poder incluye justificaciones y debates morales, la religión define un dominio privilegiado de legitimidad moral; explica lo inexplicable—los orígenes de la vida, su significado esencial y su moralidad última—y vincula esas explicaciones con la vida en el mundo.¹⁰

El eje rector de la investigación es el estudio de la religión a través de varios aspectos: 1) la historia de las instituciones, 2) la historia de las devociones cristianas, 3) la historia de la evangelización, 4) la historia de las religiosidades indígenas y 5) Nicolás de San Luis Montañez. Con cada uno de esos elementos fue que logré formar la estructura y análisis de la tesis.

1) La historia de las instituciones se trabajó tomando como modelo estructural al libro de Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y el culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, para comprender cómo se constituyó el sistema político-religioso en Nueva España. El texto expone como se construyó políticamente una

¹⁰ John Tutino, *Creando un nuevo mundo. Los orígenes del capitalismo en el Bajío y la Norteamérica española*, trad. Mario A. Zamudio Vega, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, 2016, p. 105.

devoción religiosa con el fin de reunir en un solo símbolo tres elementos: la religión, la política y la economía, pues el culto a la Virgen de Guadalupe fue el medio por el que se hizo efectivo el uso político de la religión. “Se nos informa que la divulgación de la noticia de una curación obrada por aquella imagen fue el disparadero de la devoción que le cobraron los españoles, o, dicho de otro modo, fue lo que provocó el proceso de transfiguración de la imagen de Santa María Tonatzin, tenida por los indios por <aparecida> para ellos, en la imagen de una nueva y nunca antes oída Guadalupeana”.¹¹ La devoción a la Virgen del cerro de Tepeyac fue promovida en un inicio por los misioneros franciscanos situación similar a lo acontecido con el milagro de Sangremal, ya que también fue producido por esa orden religiosa.

2) En el caso de las devociones cristianas y 3) la historia de la evangelización del pueblo de Querétaro consulté a los siguientes autores: Antonio Rubial y John Tutino, cada uno de ellos, ha trabajado la historia de la evangelización y las devociones católicas en la región. Antonio Rubial en el texto *Santiago y la Cruz de piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del Siglo de las Luces?*¹² narra la historia de la ciudad de Querétaro en el siglo XVIII y describe que los franciscanos a raíz de una serie de acontecimientos negativos para la orden religiosa difundieron la leyenda de Sangremal. El autor explica que la Santa Cruz tuvo una evolución a través del tiempo y expone cómo se conformó la leyenda. Es importante comentar que el historiador otorga una extensa explicación a las devociones cristianas, lo que me ayudó a comprender esa arista de la problemática. La tradición indígena es mencionada en el trabajo, pero de manera escueta.

El libro de John Tutino, *Creando un nuevo mundo. Los orígenes del capitalismo en el Bajío y la Norteamérica española*, es más equilibrado en el estudio de las devociones cristianas e indígenas, porque por medio del análisis de ciertas religiosidades que se gestaron en el Querétaro virreinal, también examina ampliamente los procesos políticos-económicos y sociales que se vivieron en la zona de Querétaro, expone que se desarrolló una sociedad

¹¹ Edmundo O’ Gorman, *Destierro de Sombras Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe en el Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, p. 31 (Serie Historia Novohispana).

¹² Antonio Rubial García, “Santiago y la Cruz de Piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del siglo de las luces?” en Jiménez Gómez Juan Ricardo (coordinador) *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI- XIX*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Plaza y Valdez, pp. 25-60.

patriarcal en la que la religión jugo un papel fundamental que se basó en acuerdos entre la cúpula española y otomí que dominaban a los indios comunes.

Cada eje vinculaba y diferenciaba, simultáneamente, a los poderosos y los pobres; cada eje organizaba una cooperación desigual que, al mismo tiempo, era una explotación divisiva, y cada eje hacía valer legitimaciones que daban lugar a las impugnaciones. Mientras los poderosos tenían como objetivo gobernar la producción y el régimen, dominar la jerarquía patriarcal y modelar las relaciones étnicas y las interpretaciones religiosas, el populacho buscaba reiteradamente medios para negociar la producción y los poderes del régimen, remodelar las categorías étnicas y la identidad, debatir las relaciones de género y forjar prácticas religiosas alternas.¹³

Antonio Rubial dará valor a la fuente española, su narración es criolla y John Tutino equilibra la tradición cristiana y la indígena. El libro de Tutino se acerca a las necesidades de mi investigación porque uno de los objetivos de su texto es desarrollar la historia regional del Bajío colonial, destacando la relación entre la religión y la vida social en la zona.

4) El tema de la historia de las religiosidades indígenas se ha trabajado principalmente por antropólogos como: Alicia Barabas, Johana Broda, Félix Báez-Jorge, Carlo Bonfiglioli, Arturo Warman y Jacques Galinier, entre otros. También se ha abordado por historiadores como Federico Navarrete, Danna Levin y Alfredo López Austin. Antropólogos e historiadores han estudiado los procesos identitarios-religiosos de los pueblos mesoamericanos antes y después del arribo de los conquistadores en América. Encontré temas que dan sentido a mi investigación y me permiten partir de conceptos antropológicos para adaptarlos a mi tema de estudio.

El culto en los cerros fue parte importante en la tradición otomí, situación que fue aprovechada por los misioneros franciscanos. Para desarrollar un panorama acerca del tema de los ritos y los espacios sagrados se revisaron textos de Alicia Barabas quién escribe que existió un modelo cristiano medieval relacionado con las apariciones milagrosas, “las apariciones se dan a niños o personas sencillas (puras), cuando están en lugares apartados, cerca de cuevas, cursos de agua o cerros altos. Suelen flotar en el aire rodeados de un halo luminoso, hacen señas al vidente para que se acerque, le entregan mensajes y peticiones (la construcción de un santuario es sintomática)”.¹⁴ El caso del cerro de Sangremal se puede

¹³ Tutino, *op. cit.*, p. 98.

¹⁴ Alicia Barabas, “El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad”, en *La Palabra y el Hombre*, enero-marzo, 1994, núm. 89, p. 32.

asociar en su primera etapa al aparicionismo, la Santa Cruz era adorada en el cerro a donde la gente acudía para hacer peticiones, es decir, se le atribuía un halo místico.

Danna Levin en el texto "Historiografía y separatismo étnico" lanza una reflexión que se acerca a las ideas de López Austin en la cual argumenta que no fueron los colonizadores quienes influyeron a los indígenas en sus creencias religiosas, sino que, por el contrario, los pueblos mesoamericanos tuvieron autoridad en las ideas de la época y que conquistadores trazaron sus rutas de exploración basados en las leyendas indígenas.

Es entonces este tipo de conocimiento preciso de las narraciones "indígenas" del pasado precortesiano, y en general de las fuentes de tradición indígena que describen la cosmogonía mesoamericana, lo que nos permite apreciar hasta qué algunos conquistadores españoles, como lo demuestran los fragmentos de Villagrà revisados en páginas anteriores, aceptaron la autoridad de las voces indígenas y llegaron, incluso, al menos a intuir ciertos principios generales del orden político-simbólico de los pueblos a los que sometieron en Mesoamérica. Podemos suponer, por ejemplo, que el soldado-poeta conocía más de una de las versiones de las migraciones nahuas, que seguramente circulaban en forma oral...¹⁵

Federico Navarrete en el texto *Chichimecas y Toltecas en el valle de México* invita a reinterpretar a los grupos chichimecas y quitarles el concepto de bárbaros e incivilizados que les fue concedido por los españoles del siglo XVI. "Los chichimecas son caracterizados por su carencia de los rasgos culturales y morales positivos propios de los pueblos civilizados, lo que los equipara a animales, una equivalencia frecuente en las descripciones que los europeos hacían de los hombres que consideraban salvajes y bárbaros".¹⁶ Algunos grupos chichimecas poseían atributos culturales, pero diferentes a los de los grupos del centro y norte México, sus costumbres se compartían con indios otomíes que se asentaba en la misma región y que por el medio geográfico eran agricultores itinerantes, sin embargo, se sabe que el pueblo tolteca pudo haber influenciado a los grupos chichimecas y fue a través de su cosmogonía que se adaptaron ciertas directrices en las tradiciones religiosas. En el caso que nos ocupa

<https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/1195/1994089P31.pdf?sequence=1&isAllowed=1> y consultado el 11 de marzo de 2020.

¹⁵ Danna Levin, "Historiografía y separatismo étnico el problema de la división entre fuentes indígenas y fuentes. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España" en Danna Levin y Federico Navarrete (coords), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p.46 (Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, Serie Estudios).

¹⁶ Federico Navarrete Linares "Chichimecas y toltecas en el valle de México" en *Estudios de cultura náhuatl*, México, vol. 42, agosto, 2011 p. 32.

sería Quetzalcóatl en su advocación de Ce Ácatl que es parecido a la figura del héroe-conquistador y la ciudad mítica de Tula, que es de donde se dice que Nicolás de San Luis parte para iniciar sus aventuras.

Jacques Galinier tiene dos trabajos importantes para comprender la cosmogonía de los pueblos otomíes y mazahuas. Me refiero a *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*¹⁷ y *El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas*.¹⁸ El primer texto da una amplia explicación sobre las creencias religiosas y sistemas de ritos que se practican entre los pueblos otomíes, así como el significado de simbolismos y en el caso de *El depredador celeste* hace un análisis de las prácticas mazahuas las cuales van enfocadas a las teorías del sacrificio concepto que está presente en el mito fundacional de Sangremal; ambos trabajos son muy útiles porque se acercan al tema del ámbito religioso en el mundo indígena. Galinier aporta todos los elementos que son explicativos en la religiosidad otomí que al ser conjuntado con los trabajos de Alfredo López Austin como *Hombre-dios*, permite hacer una reconstrucción sobre la idea de poder y linaje presentes en las culturas mesoamericanas que a su vez se asocian con el uso político de la religión indígena.

5) Nicolás de San Luis Montañez abarca varios aspectos, el primero su evolución historiográfica, el segundo su relación con los títulos primordiales, y tercero, la explicación que encuentro a su *imagen inestable*.

La figura de Nicolás de San Luis Montañez ha sido abordada por autores como Valentín F. Frías, Pedro Rojas, Rafael Ayala Echeverri, José Buenrostro, Isauro Rionda Arreguín, etc., quienes toman como fuentes las leyendas fundacionales difundidas en el siglo XVIII, utilizando principalmente la *crónica de Michoacán* de fray Pablo de la Purísima Concepción Beaumont, del año 1780.¹⁹ Este grupo de autores hizo una lectura fiel de los

¹⁷ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, traducción Angela Ochoa y Haydeé Silva, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, 746 p.

¹⁸ Jacques Galinier, "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas" en *Anales de Antropología*, vol. 27, No. 1, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990 pp. 251-267
<http://dx.doi.org/10.22201/iiia.24486221e.1990.1.15735>.

¹⁹ Fray Pablo de la Purísima Concepción Beaumont, *Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán*, 5 vol., México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1873-1874.

mitos, sin distinguir claramente la parte fantástica de la histórico, otorgando al milagro de la aparición de la cruz una legitimidad absoluta basada en la Providencia.

Serge Gruzinski en *La memoria mutilada: Construcción del pasado y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII*, hace un análisis basado en la “Relación anónima”, de principios del siglo XVIII (1717), que lleva por nombre “Origen de la Santísima Cruz de Milagros de la ciudad de Querétaro, fundación del pueblo de San Juan el Río y conquista de los chichimecos que estaban en el cerrito de Sangremal...”²⁰ El autor está convencido que la *Relación* fue escrita por caciques otomíes del siglo XVIII con el propósito de conservar su propia memoria en torno a la conquista, por lo tanto, Nicolás de San Luis Montañez es una evocación antigua de los antecedentes toltecas que los otomíes poseían. En ese sentido es un razonamiento similar al de Federico Navarrete a cerca de un pasado tolteca en las tradiciones del Bajío; sin embargo, con Navarrete, el eslabón serán los chichimecas.

Gerardo Lara Cisneros y Raquel Güereca, explican que existen antecedentes prehispánicos presentes en los títulos primordiales “De todos los libros que los pueblos mesoamericanos tuvieron, unos fueron particularmente importantes, narraban el origen divino de los linajes gobernantes y la fundación de reinos. Esta tradición de libros sagrados, base del poder político y divino de los gobernantes, cruzó la Conquista y continuó en los siglos siguientes ajustando los conceptos y los requerimientos propios a las presiones del sistema colonial”.²¹ La aparición de los títulos primordiales comparado con la historiografía indígena muestra que se buscan adaptar a la realidad colonial usando elementos indígenas y europeas, ya que se conjugan fórmulas jurídicas occidentales más elementos de la cosmovisión antigua mesoamericana que sobrevivió gracias a la oralidad:

Es necesario señalar la importancia que la oralidad tuvo entre los grupos indígenas. Algunas tradiciones soportaron el embate de los años y han sobrevivido en forma atenuada, como cuentos, leyendas, consejos populares o canciones, en los que muchas veces se emplea un lenguaje mítico que con frecuencia resulta

²⁰ Serge Gruzinski, “La Memoria Mutilada: Construcción del pasado y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVIII” en *La memoria y el olvido, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Dirección de Estudios Históricos, INAH, 1985, p. 35.

²¹ Raquel Güereca Durán, y Gerardo Lara Cisneros, “Memoria histórica indígena y Títulos Primordiales” en *Septentrión revista de historia y ciencias sociales*, enero-junio 2007, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas pp. 93-94, *Apud* María de los Ángeles Romero Frizzi, *Los títulos primordiales: un género de tradición mesoamericana. Del mundo prehispánico al siglo XXI*, p. 25.

incomprensible a primera vista y que va cambiando a ritmos muy dilatados. Sin embargo, en muchos otros casos esta tradición se ha perdido, en especial cuando los portadores de esa cultura dejaron de existir, cuando sus comunidades desaparecieron por la extinción física o por su asimilación a la sociedad mestiza.²²

Los mismos autores exponen el uso de la memoria prehispánica y su importancia en la redacción de los Títulos Primordiales del siglo XVIII, al haber una dinámica de incorporación indígena al orbe colonial, adhiriéndose así una tradición con la otra. Es decir, la memoria histórica de los pueblos indígenas pasó a la posteridad gracias a las ideas de linaje y derecho divino que buscaban legitimar los grupos de indígenas nobles. Además, comentan que tanto Nicolás de San Luis Montañez, como Hernando de Tapia, son parte de la historia de bronce de la región.²³

David Carl Wright desde finales del siglo XX se ha dedicado a estudiar a Nicolás de San Luis, sus aportaciones son importantes por la recopilación de fuentes para el estudio del personaje y su pertenencia a la historia de la región. *Visiones Indígenas de la Conquista del Bajío* es una compilación reciente y sobre un *corpus documental* que el autor ha clasificado con diversos títulos primordiales, lo que lo convierte en un pionero en la catalogación del

²² Güereca, *Ibidem*, p. 98. Es importante esta idea porque permite dialogar y complejizar con la perspectiva de la religión indígena y su vitalidad durante la historia colonial, pues los presenta como constructores del mito: "Las sociedades de oralidad (esto es todas las anteriores al impacto de la imprenta en las cuales la mayor parte de la población es analfabeta) se basan en la credibilidad por lo que no existía diferenciación entre los objetos del mundo real y los términos usados para enunciarlos (dragones, unicornios y sirenas eran seres posibles pues había palabras para denominarlos). El saber y el hacer eran indisolubles porque las prácticas actualizaban el conocimiento y el ritual cotidiano y repetitivo era un acto ordenador de la convivencia humana. En la oralidad, el cuestionamiento era muy difícil pues la relación cara a cara propiciaba el consenso y era emotiva, algo distinto a lo que sucedía con la escritura, que disociaba el emisor del receptor, lo que permitía a este evaluar la comunicación y estar en desacuerdo. El acto oral dependía del carisma de un emisor, de los gestos y tonos que utilizaba y de una comunidad receptora que participaba de sus mismos códigos. La oralidad por tanto funcionaba con lugares comunes (proverbios, dichos, etcétera) que sólo servían como recordatorios de lo que todos sabían. Este acto único e irrepetible que es la comunicación oral sólo se puede dar entre presentes (a diferencia de la escritura que no requiere de espacios ni tiempos simultáneos para llevarse a cabo). Mientras que la posibilidad de plasmar ideas por miedo de grafías permite la reflexión y las abstracciones, la cultura oral sólo puede expresar acciones y utilizar imágenes concretas. La oralidad se mueve en un perpetuo presente, el pasado y el futuro son sólo posibles como actos de reflexión propios de la escritura. El mundo oral funciona en términos binarios (bien-mal) y simplistas, y su argumentación se da de manera analógica y metafórica, no lógica". Cf. Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural en la Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, p. 26.

²³ *Ibidem*, pp.89-90.

tema, su trabajo es en un eje importante para seguir las pistas de los documentos relacionados a la historia del Bajío colonial.

Regina Lira en el artículo “La imagen inestable de Manuel Lozada. Entre historia y política y la política de la historia”²⁴ explica que Manuel Lozada, un jefe militar de Nayarit ha sido representado en diversas maneras por historiadores, intelectuales y antropólogos, dicha figura tiene varios matices de acuerdo con el grupo social que lo mire, puede ser un bandolero social mestizo y católico o un Cristo transgresor según la visión indígena. Por tanto, el trabajo de Regina Lira permite encontrar una respuesta al caso de Nicolás de San Luis Montañez que presenta rasgos similares al ser una imagen que cambia de acuerdo con el tiempo y los grupos sociales que lo evoquen.

Se concluye con la versión indígena sobre Manuel Lozada con base en registros principales mitológicos documentados a lo largo del siglo XX, que se consideran en su dimensión política y como parte del saber historiográfico en tanto forma de producción del saber sobre el pasado. Si bien estas fuentes historiográficas varían notablemente en sus contextos de producción y de transmisión (institucionales, políticos, históricos, teóricos, metodológicos) dentro de marcos que legitiman sus criterios de “verdad, se consideran historiografía según la definición flexible que nos ha ofrecido Evelia Trejo, quien la entiende como “actos de producción del saber sobre el pasado” dados a través del lenguaje (oral o escrito).²⁵

La investigadora muestra que existe una inconsistencia temporal que se gesta por medio del lenguaje oral, pero que a su vez es válido porque son formas de producción del pasado. De acuerdo a esa idea, Carlo Bonfiglioli argumenta que las tradiciones mesoamericanas del tiempo y el espacio fueron diferentes a las occidentales “Es preciso entonces las relaciones de alternancia, donde “el infierno, el paraíso y la vida sin fin, Tamonchan, Tollan, Tlalocan y Aztlán se funden y articulan en un único sistema que no es ni cristiano, ni pueblo, ni mesoamericano, o, si se prefiere, las tres cosas al mismo tiempo concretadas en diferentes variantes culturales”.²⁶ Las sustituciones y variantes míticas

²⁴ Regina Lira Larios, “La imagen inestable de Manuel Lozada. Entre historia política y la política de la historia” en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, enero-junio, 2019 pp. 133-162 disponible en <https://moderna.historicas.unam.mx/index.php/ehm/article/view/67170/63757>.

²⁵ *Ibidem*, p 136.

²⁶ Carlo Bonfiglioli y María Eugenia Olavarría, eds., *Las vías del Noroeste I: Una macroregión Indígena Americana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006, p. 19.

permiten entender procesos particulares que se gestan a lo largo del tiempo, porque responden a los valores culturales de una época, un ejemplo serán los pueblos otomíes y chichimecas de quienes no contamos con una serie de códigos anteriores a la presencia europea, sin embargo, han preservado la memoria histórica por medio de mitos y tradiciones.

Marco teórico

Para resolver el objetivo general se recurrió a la construcción de un modelo que integra a la historia de las instituciones, la historia de la religión, la antropología y la historia social, con base al análisis de diversos acontecimientos, pude dar cuenta de cómo se conformó en la historia de la sociedad queretana la evolución de la devoción a la Santa Cruz y como en el siglo XVIII se construyó un mito fundacional dotado de más elementos: Santiago Apóstol, Nicolás de San Luis Montañez y el milagro de la cruz en el cielo.

Los misioneros del colegio apostólico de San Buenaventura en el cerro de Sangremal, a finales del siglo XVII se vieron inmiscuidos en el escándalo de las “endemoniadas de Querétaro”, como respuesta se “descubrió” un cuadernillo en el archivo del Colegio de Propaganda Fide que contenía el relato del mito fundacional queretano, por tanto, entendí que corresponde a un caso de *tradición inventada* concepto que aportan Erick Hobsbawm y Terence Ranger²⁷, dicha idea postula que muchas de las tradiciones que parecieran antiguas, en realidad, se forjaron hace poco, normalmente como respuesta a un tiempo de crisis.

El tema del análisis del mito y la figura de Nicolás de San Luis Montañez visto desde una perspectiva de corte indígena, lleva el soporte metodológico principalmente de Alfredo López Austin de quién tomó el concepto de *hombre-dios* porque logra explicar cómo se dieron los procesos políticos-religiosos entre los pueblos mesoamericanos, procesos identitarios que no se perdieron con la llegada de la cultura cristiana, sino que se complementó para dar paso a la *innovación colonial*²⁸ que es otro concepto que rescato de su trabajo.

²⁷ Por *tradición inventada* se entiende por el conjunto de prácticas normalmente regidas por reglas aceptadas en forma explícita o implícita y de naturaleza ritual o simbólica, que tienen por objeto inculcar determinados valores y normas a través de su reiteración lo que automáticamente implica la continuidad del pasado. Cf. Erick Hobsbawm y Terence Ranger (editores) *La invención de la tradición*, traducción Omar Rodríguez, Barcelona, Editorial Crítica, 1983, p. 318.

²⁸ *Supra* p. 3 para ver la definición de *innovación colonial*.

Para resolver el problema de la *imagen inestable*, utilizo el trabajo de Regina Lira quien, en similitud a las investigaciones de Alfredo López Austin, otorga una respuesta a la problemática de la figura cambiante de Nicolás de San Luis Montañez, imagen que tiene la cualidad de conservar características para un grupo cultural y se complementa con ideas de la otra, es decir, en el mismo personaje se amalgamaron elementos de una cosmovisión indígena y características de santos católicos. Nicolás de San Luis puede ser indígena y cristiano porque en el imaginario colectivo se asocian y convergen las tradiciones religiosas.

Estructura de la tesis

La tesis se desarrolla en tres capítulos. El primero corresponde al mundo cristiano, en el cual se explican las tradiciones medievales que llegaron a Nueva España en el proceso histórico de la evangelización en la zona del Bajío, el sistema de encomienda y su adaptación a la *comarca queretana* y la *guerra chichimeca*. El segundo capítulo aborda la historia de Querétaro explicando antecedentes económicos y políticos, además para comprender los procesos religiosos y políticos se aborda a los Concilios Provinciales Mexicanos, para entender cómo afectaron las reformas a los franciscanos y como a su vez a la vida social de la región. También se explican los conflictos sociales en la ciudad de Querétaro a través de tres casos, la debacle de la familia Tapia, la construcción del Colegio de Propaganda Fide y el caso de las “endemoniadas de Querétaro”. El capítulo tres se encarga de estudiar específicamente a la figura de Nicolás de San Luis Montañez y el milagro de la Santa Cruz de Sangremal, analizando ejemplos concretos como representaciones teatrales, danza de los concheros, el retrato de Nicolás de San Luis Montañez y el análisis de *Origen de la Santísima Cruz de Milagros* con el objetivo de demostrar la presencia de la cosmogonía otomí y chichimeca presentes por medio de la oralidad y la memoria, que se presentan a través de estructuras de pensamiento profundas y arraigadas.

CAPÍTULO 1

“De santos y dioses”. Evangelización franciscana en la comarca del Bajío, siglo XVI

Introducción del capítulo

Este capítulo tiene por objetivo explicar cuáles procesos de larga duración que se establecieron en la mentalidad de los habitantes del Bajío virreinal. La tradición religiosa y cultural que llegó por medio de los misioneros cristianos fue la base de muchas de las creencias populares en la sociedad virreinal. Es importante señalar que las tradiciones entendidas como estructuras sistémicas en transformación, son útiles, porque: “Para nosotros, los historiadores, una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar. Ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones”.²⁹ Esos sistemas serán determinantes para la comprensión de los regímenes políticos-religiosos que se construyeron en la región durante el virreinato. El caso de Querétaro y pueblos vecinos es un ejemplo preciso de un proceso de larga duración en apropiación del territorio y de las ideas. A continuación, mostraré los elementos nodales del relato.

A la cabeza del ejército español iba Nicolás de San Luis Montañez al mando de un enorme grupo de soldados de indios aliados, con el propósito de combatir a los chichimecas en el cerro de Sangremal en el año de 1531. Sucedió en aquel día la aparición de una cruz en el cielo y a su lado en un caballo blanco cabalgando el santo Santiago (Matamoros) y un eclipse remató el momento sagrado. El portento hizo que los indios se entregaran y aceptaran el sacramento del bautismo, ocurriendo así el gran milagro de la rendición y conversión de los indios bárbaros³⁰. Milagro muy similar al que acaeció en la batalla de Centla en donde Santiago Apóstol también se apareció en el cielo para derrotar a los indios y ayudar a ganar a los conquistadores donde uno de los protagonistas era el capitán Hernán Cortés. Se vislumbran reminiscencias de Centla en la leyenda del cerro de Sangremal, en dos elementos

²⁹ Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales* trad. Josefina Gómez Mendoza, México, Alianza Editorial, 1989, p. 70.

³⁰ La descripción es la versión resumida que hago sobre el relato del mito fundacional de Querétaro basado en *Orígenes de la Santísima Cruz de los milagros*, David Carl Wright, editor, México, Editorial Iberoamericana Vervuert, 2017, (El paraíso en el Nuevo Mundo/3).

comunes: la aparición de la cruz acompañado por Santiago (quien actúa como la representación de Cristo) en el cielo y la victoria cristiana sobre los infieles. Ambos portentos parten de uno en común, la batalla de puente Milvio que se gestó siglos atrás en el seno de la religión cristiana.

El relato de Constantino sobre su visión con Cristo y una cruz fue el punto de lanza, en la que se basó una nueva tradición política que terminaría uniendo al imperio romano logrando así fortalecer al cristianismo como una institución religiosa y política, siendo el sacrificio del Mesías el emblema que dirigía las acciones, ya que la muerte en la cruz del hijo de Dios tenía como propósito la salvación humana, lo que les dio el derecho divino de luchar contra todo aquel que no tomara a Jesús como su salvador. De tal forma “se sirviera del como de un bastión en las batallas contra los enemigos”.³¹ La presencia sagrada de Jesucristo fue el motivo que permitió ganar la batalla del puente Milvio y no sólo eso, Cristo fue quién a través de la providencia permitirá crear un imperio que siglos después llegó a América.

A través de este capítulo abordaré los mitos emanados del modelo cristológico que fueron empleados como instrumentos de control político y económico sobre los indios de la Nueva España.³² Las relaciones interétnicas estuvieron marcadas por la imposición de los conceptos y los prejuicios que los cristianos conocían, y que simplemente proyectaron en un contexto diferente.

Con el fin de comprender por qué el proceso de conquista y evangelización de los pueblos otomíes y chichimecas fue diferente al resto de Nueva España, se estudiarán las misiones franciscanas en el Bajío y la presencia de los indios chichimecas, grupo que no quiso ser sometido ni política ni religiosamente, lo que trajo como consecuencia la *guerra chichimeca*.

1.1. Tradiciones medievales en Nueva España

Después del descubrimiento del “Nuevo Mundo” se dieron una serie de intercambios ideológicos y culturales y se trasladaron diversos símbolos cristianos a la realidad indígena. El símbolo de la cruz, ícono que distingue a los fieles cristianos de otras doctrinas religiosas,

³¹ Eusebio de Cesárea, *Vida de Constantino*, trad. Martín Gurruchaga, Madrid, Gredos, 1994, p. 173.

³² Antonio Rubial García, *El Paraíso de los elegidos, Una lectura de la historia cultural en la Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, pp. 18-19.

surgió como elemento en la antigüedad. La tradición de la aparición de la cruz en el cielo se remonta a la Alta Edad Media, su primer “avistamiento” fue en la época de Constantino, emperador romano que permitió que el culto cristiano se difundiera en el imperio. El relato se convirtió en paradigma en la tradición cristiana.

En las horas meridianas del sol, cuando ya el día comienza a declinar, dijo que vio con sus propios ojos, en pleno cielo, superpuesto al sol, un trofeo en forma de cruz, construido a base de luz y al que estaba unido una inscripción que rezaba: *con éste vence*. El pasmo por la visión lo sobrecogió a él y a todo el ejército, que lo acompañaba en el curso de una marcha y que fue espectador del portento. En cavilaciones estaba, embargado por la reflexión, cuando le sorprende la llegada de la noche. En sueños vio a Cristo, hijo de Dios, con el signo que apareció en el cielo y le ordenó que, una vez se fabricara una imitación del signo observado en el cielo, se sirviera de él como de un bastión en las batallas contra los enemigos.³³

Los elementos del milagro y sus diversas representaciones serán: en primer lugar, el símbolo de la cruz, la batalla, el santo combatiente y en menor grado la presencia del sol. Para los franciscanos el símbolo de la cruz alude a un símbolo encaminado a la conversión de los indios infieles al cristianismo, en el caso de los caciques otomíes la cruz se asocia a un símbolo de carácter agrícola que anuncia la llegada de fertilidad agraria. En ese sentido, ambos grupos usan la cruz, pero en los mitos y las identidades refleja cosas distintas, durante el proceso de evangelización fue bien recibido por los mesoamericanos.



FIGURA1. *La visión de la cruz*, Taller de Rafael, 1520-1524, pintura al fresco, manierismo, se localiza en Las estancias de Rafael en los Palacios Vaticanos. Fuente <https://lasestanciasderafael.es/contacto/vision-de-la-cruz/>.

³³ Cesárea, *op. cit.*, pp. 171-172.

Los cristianos tomaron como símbolo identitario a la cruz con el propósito de personificar el sacrificio de Cristo, que debían conmemorar con buenas acciones, buscando que se cumplieran los preceptos religiosos. Cuando los misioneros llegaron a América se presentaron ante los indios con crucifijos. “La cruz, símbolo del cristianismo, fue fácilmente aceptada por los indios: para ellos representaba el fuego y, por ende, el sol y su mensajero, Quetzalcóatl (en cuyo culto se empleaban braseros que tenían incluso perforaciones en forma de cruz).”³⁴ El símbolo incorporaba elementos sagrados en ambas tradiciones, por lo cual, los indios lo asimilaban de manera fácil a la recién conformada lógica religiosa que incluía ideas de ambas tradiciones.

Otros elementos que llegaron al Nuevo Mundo fueron leyendas religiosas como el origen de la orden franciscana, tradición que se vincula a la lógica de la santidad como manifestación divina. El relato fue fundamental para los misioneros tomándolo como un arquetipo para otorgar virtud, se comprende que la orden religiosa prestó interés a las leyendas míticas para explicar sucesos históricos.

La devoción a los apóstoles y a la Virgen es otro de los elementos que se popularizaron entre los indios americanos. Los naturales encontraron en ellos similitudes a sus viejos dioses, sintiéndose así identificados y recibiendo a las viejas advocaciones medievales.³⁵ El objetivo de los misioneros fue adaptar la vida religiosa occidental a las creencias y tradiciones mesoamericanas y con eso tener un control más amplio sobre los pueblos recién conquistados. Un ejemplo de esto fue el establecimiento de santuarios en territorios sagrados prehispánicos.

Establecer santuarios fue una reiterada práctica de los evangelizadores coloniales, facilitada, indudablemente, por los antecedentes cultos prehispánicos. Se concretó así “el silencioso mensaje de su tránsito de un Dios a otro Dios”, citando la bella frase de Andrés Henestrosa. El cerro, la cueva, el manantial, el árbol, en fin, el sitio sagrado que en el México antiguo congregó peregrinajes y rituales, sería elegido por los misioneros para los propósitos de catequización.³⁶

³⁴ Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, segunda edición, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 179 (Sección de Obras de Historia).

³⁵ *Ibidem.*, p. 163.

³⁶ Félix Báez-Jorge, *Entre los nahuales y los santos*, comentarios de Johanna Broda y Alesandro Lupo, segunda edición, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008, pp. 84-85.

Es importante conocer la historia de los santos presentes en la leyenda del cerro de Sangremal. El primero es Santiago que protagoniza del milagro y el otro San Luis de Francia, quién indirectamente aparece en la leyenda. Me refiero a lo siguiente: el fundador de Querétaro, Nicolás de San Luis Montañez, tiene como apellido “*San Luis*” y además él mismo personaje (Nicolás) posee características similares a San Luis en representaciones pictóricas.

Los apóstoles Santiago y Juan son considerados parte de los primeros apóstoles que respondieron al llamado del Mesías (Marcos 1:19 y 20). Cuando Jesús fue crucificado, Santiago salió a predicar el cristianismo. La tradición relata que, por encargo del Mesías, Santiago se dedicó a llevar el evangelio a la Hispania romana. Llegó a Iría Flavia en el norte de Hispania por el año 40, en donde se le apareció sobre una columna de Jade la Virgen María y le pidió construyera un templo en su honor, finalmente el apóstol y sus seguidores edificaron una capilla sencilla a la Virgen del Pilar. Tiempo después, Santiago se trasladó a Jerusalén para visitar a la Virgen en tierra santa, y durante ese lapso fue apresado por Herodes y muerto después por martirio.

La leyenda dice que el cuerpo del santo se llevó de manera milagrosa en una barca que era guiada por voluntad divina que realizó un recorrido de Judea hasta Galicia en 6 días, después el cuerpo finalmente fue depositado en sepulcro debajo de una gran piedra.³⁷

Posteriormente entre el año 820 y 835 se veían repetidamente luces nocturnas sobre el bosque de Libredón, fue así como Teodomiro, obispo de Iría Flavia descubre la tumba del apóstol Santiago. En ese lugar se fundó Compostela en donde se construyó sobre su sepulcro un santuario para venerarlo, convirtiéndose en centro de peregrinaje durante la Edad Media. A partir del siglo XII, el santo transformó su circunstancia de apóstol a peregrino, por lo tanto, transformó su vestimenta, su símbolo es la concha marina asociada al agua de las fuentes y arroyos donde los viajeros pueden beber y continuar con el trayecto. Sin embargo, esta parafernalia cambio drásticamente y para el siglo XIII es ya representado a caballo.³⁸

³⁷ Carlos W. Haro Reyes “Santo Santiago en Tonalá: una transformación iconográfica” ponencia, p.6 disponible en <https://es.scribd.com/document/412362320/Santo-Santiago-en-Tonala-Una-Transformacion-Iconografica> Consultado 14 de abril 2020.

³⁸ *Ibidem*, pp. 7-8.

El apóstol Santiago en la península Ibérica siguió un proceso de arraigo durante la Edad Media, pasaron algunos siglos para que se afanzara como un santo local y posiblemente después de la reconquista es que cobró mayor aceptación, Klaus Herber lo explica:

las grandes batallas de la Reconquista casi se acabaron con la conquista de Córdoba en 1236 y de Sevilla en 1248, y si excluimos la conquista del Reino de Granada en 1492, resulta que la figura de Santiago Matamoros tuvo éxito en una época claramente después de la así llamada Reconquista. La imagen de un auxiliador se concretizó en el documento de los votos de Santiago del siglo XII que hemos analizado. Por medio de la predicación del Apóstol en la Hispania, las batallas fueron interpretadas, desde la perspectiva de San Agustín y del pensamiento dominante en la época de las Cruzadas, como un *belluum iustum*, es decir como medio para recuperar bienes robados. Pero el Apóstol montado a caballo y armado de una espada aparece en una época en que las grandes batallas de la Reconquista ya pertenecían al pasado.³⁹

Durante la conquista en América “fue a menudo mencionado como colaborador de los ejércitos españoles contra los guerreros indígenas en Nueva España y en el Perú, se le representaba a menudo como un guerrero español, cabalgando sobre un brioso caballo, blandiendo una espada como a menudo se le representaba la figura de Matamoros, pero en lugar de musulmanes sus víctimas eran los indios.”⁴⁰ Antonio Rubial afirma lo siguiente:

Paradójicamente Santiago fue muy aceptado por los indios pues, cabalgando sobre su caballo, representaba una fuerza viril y avasalladora, un poderoso señor de los cielos al que los mismos sacerdotes cristianos llamaban “el hijo del trueno”. El caballo (animal que los nativos no conocían), además de velocidad, le daba al nuevo “dios” un carácter aún más majestuoso y lo asociaba con divinidades antiguas.⁴¹

El segundo santo que se asocia con el mito del origen de Santa Cruz del cerro de Sangremal, es San Luis de Francia, quién encarna la idea del santo guerrero y triunfante sobre los infieles. Nació el 25 de abril de 1214 en Poissy, Francia y murió el 25 de agosto de 1270 cerca de Túnez. Hijo de Luis VIII de Francia y de doña Blanca de Castilla, desde la edad de

³⁹ Klaus Herber, “Santiago Matamoros: ¿mito o realidad de la Reconquista?” en Martín Ríos Saloma (edición) *El mundo de los conquistadores*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones Silonia, 2015, p. 318. https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/mundo/663_04_13_Klaus_Herbers.pdf.

⁴⁰ Rubial, *op. cit.*, *La justicia de Dios*, p. 88.

⁴¹ *Ibidem*, p. 88.

12 años quedó huérfano de padre y esta situación lo convierte en rey a los 21 años. Su vida se caracterizó por una gran devoción religiosa y la entrega que dio por que se cumplieran los preceptos cristianos. Un episodio interesante en su vida y que marcaría el destino de todo su reino, sucedió cuando enfermó de disentería al regreso de una campaña militar contra Enrique III de Inglaterra. El pueblo, preocupado, organizó jornadas de rezos para pedir por su salud y milagrosamente se recuperó. San Luis decidió organizar una cruzada, para agradecer el milagro.⁴²

El rey San Luis tuvo una personalidad piadosa y sabía ya que pudo dar el perdón a sus enemigos. En contraste también fue un guerrero feroz que perseguía a todo aquel que estuviera en contra de la fe cristiana, como los cátaros y judíos en Francia; a los musulmanes en la cruzada en Medio Oriente.⁴³ El santo rey compró la corona de espinas de Cristo que llevaba puesta el día de la crucifixión. La reliquia “en seguida es llevada a la capilla de San Nicolás, en el palacio de la Cité, mientras se terminan las obras de la Sainte-Chapelle que ha ordenado Luis IX para colocar allí la reliquia. En 1241, también compra al emperador de Constantinopla un trozo de la verdadera cruz, la santa esponja y el hierro de la santa lanza que hirió a Jesús en el torso.”⁴⁴ Es innegable la exacerbada devoción del monarca y que gracias a su figura de gobernante logró anteponer sobre cualquier interés su fe cristiana. Convirtiéndose así en un emblema del buen creyente, un soldado del catolicismo militante. San Luis, acompañado de un gran ejército, partió a Egipto en 1247, donde se encontraban los musulmanes. Allí consiguió el triunfo y se apoderó de la ciudad de Damietta, lugar en que una epidemia de tifo negro hizo estragos en el ejército cristiano. El rey y gran parte de su milicia enfermaron, como consecuencia, los enemigos pudieron tomarlo prisionero; tiempo después mediante el pago de un rescate, salió de medio oriente; regresó a Francia para reorganizarse y planear la octava cruzada.

Luis IX, que piensa que puede convertir al cristianismo al sultán de Túnez, Mohamed al- Mustansir bi- Ilah. Pero, en contra de las suposiciones del soberano francés, este se niega a convertirse y sus hombres atacan a los cruzados. Desgraciadamente, al igual que 20 años antes, el ejército cruzado, bloqueado bajo el calor del verano africano, debe enfrentarse a violentas epidemias de disentería y de tifus que afectan al propio monarca. El 25 de agosto de 1270, dicta para su sucesor

⁴² Raphael Coune, *San Luis. Un rey cristiano en la raíz de la justicia moderna*, trad. Laura Soler Pinson, Barcelona, Editorial 50minutos.es, 2017 p.11.

⁴³ *Ibidem*, p. 18.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 22-23.

sus últimas instrucciones que recogen sobre todo el deber de los reyes de proteger a los pobres, y pide al Señor por última vez que deje que su Ejército de servidores regrese sano y salvo a Francia. Sin embargo, es demasiado tarde: Luis el Justo ha fallecido.⁴⁵

Santiago Apóstol y San Luis de Francia fueron un ejemplo ideal para los franciscanos evangelizadores en Nueva España. En el caso de la gran Chichimeca adoptaron a dichos santos como guerreros combatientes a favor de la fe cristiana trasladando de acuerdo con las circunstancias a un escenario “similar” en el que se debía apaciguar a los indios hostiles: los paganos.

A través del mito de la Santa Cruz se entretrejen elementos medievales que fueron adoptados a la lógica indígena porque de alguna manera eran parecidos a los que ellos ya conocían: la cruz y la personalidad de los santos cristianos similares al temperamento de los dioses mesoamericanos, por ejemplo, Huitzilopochtli dios mexicana de la guerra. La expiación de Cristo con sus variantes como el símbolo de la cruz, o la eucaristía, permite entender la lógica cristiana basada en la inmolación como un importante precepto, que coincidentemente se equipara con las ideas sacrificiales que ya se conocían en el septentrión novohispano por medio de las religiones mesoamericanas.

1.1.1. Primeros años de evangelización en la Nueva España

Después de un proceso de conquista por la vía armada, Hernán Cortés y sus huestes derrotaron México-Tenochtitlán el 13 de agosto de 1521. A partir de ese momento, el destino de los indios mexicas, tlaxcaltecas, mayas, otomíes, mixtecos, zapotecos, chichimecas, entre otros se adoptó paulatinamente, ya que, de alguna manera se vieron en la necesidad de readaptar sus tradiciones, hábitos alimenticios, estilo de vida, cultura y religión. El capitán solicitó la intervención de los frailes franciscanos con el fin de evangelizar a los indios.

En el año del señor de 1523, día de la conversión de San Pablo, que es a 25 de enero, el padre fray Martín de Valencia, de santa memoria, con once frailes sus compañeros, partieron de España para venir a esta tierra de Anáhuac, enviados por el reverendísimo señor fray Juan de los Ángeles, entonces ministro general de la Orden de San Francisco. Vinieron con grandes gracias y perdones de nuestro muy Santo Padre, y con especial mandamiento de la sacra Majestad del emperador

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 36-37.

nuestro señor, para la conversión de los indios naturales de esta tierra de Anáhuac, ahora llamada Nueva España.⁴⁶

Antonio Rubial, en su trabajo *La hermana pobreza*, hace una amplia descripción del proceso de selección, el embarco y la llegada de los misioneros a la Nueva España. La Corona se ocupó en pagar los gastos de transporte y manutención de los predicadores y verificaron la capacidad de estos; las autoridades se encargaron de seleccionar a los mejores elementos que llegaron a América.⁴⁷

Entre todos las órdenes eran los franciscanos los más apropiados para la labor; el ideal de su fundador se avenía muy bien con el trabajo misional sobre el cual la orden tenía una gran tradición medieval; era además una de las congregaciones religiosas más reformadas y en donde con más fuerza había triunfado la observancia. Finalmente, los hermanos menores habían ejercido un papel importantísimo en la vida cultural y política en la época de los Reyes Católicos.⁴⁸

Los misioneros llegaron mediante la liberación de la bula *Alias felicis* del 25 de abril de 1521 expedida por el papa León X. Acción que se complementa con la bula *Exponi nobis fecisti*, del papa Adriano VI, dirigida a Carlos V; en la que se otorgó a los franciscanos y a otras órdenes mendicantes autoridad apostólica donde quiera que no hubiera obispos, o se hallaran a más de dos jornadas de distancia.⁴⁹ Así el 18 de junio de 1524, arribaron a México los siguientes personajes: a la cabeza Martín de Valencia, después Francisco de Soto, Martín de Jesús o de la Coruña, Juan Suárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente, García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos.⁵⁰

El privilegio político que gozaron los franciscanos se dio gracias a la bula firmada por el Papa Adriano VI, la figura papal tenía tanta influencia en Europa que su poder y control

⁴⁶ Fray Toribio de Benavente, *Historia de los Indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O' Gorman, séptima edición, México, Editorial Porrúa, p. 15, (Sepan cuantos núm. 129).

⁴⁷ Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana. Estudio introductorio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, pp. 91-92.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 94.

⁴⁹ Este punto es importante, porque los franciscanos al ser el primer grupo en llegar a Nueva España consideraron que la bula legitimaba su supremacía.

⁵⁰ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, segunda edición, trad. Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, p. 66.

se trasladó también a América.⁵¹ De esa manera, a pesar de no contar en un futuro con la aprobación del clero secular, la orden franciscana, supo conservar su supremacía durante el siglo XVI, los años dorados de la congregación. A finales de la centuria, la situación empezó a cambiar cuando encontraron detractores como los dominicos, carmelitas y jesuitas y en mayor importancia la rivalidad era con el clero secular.

Los franciscanos se valieron de diferentes estrategias para llevar a cabo la evangelización, uno de esos métodos fueron las sustituciones sincréticas, sistema que permitió a los indios comprender el régimen religioso cristiano. Estas prácticas se habían llevado a cabo durante la experiencia de las Islas Canarias, donde fueron ejecutadas y comprobadas.⁵² Los reemplazos sincréticos no se quedaron estáticos en el siglo XVI. Las sustituciones fueron un proceso de larga duración que continuó evolucionando y nutriéndose durante los siglos XVII y XVIII. La experiencia vivida en Granada fue importante porque ayudo a los misioneros a saber qué hacer con los métodos de evangelización en el Nuevo Mundo.

El objetivo era suplantar espacios sagrados de tradición prehispánica y a los dioses que ahí se veneraban, por iglesias y vírgenes o santos: “puede adivinarse que las sustituciones granadinas y mexicanas, las mezquitas cristianizadas, así como las capillas levantadas en el emplazamiento de las pirámides, causaron en los espíritus y en las creencias toda clase de transiciones, de enfrentamientos y de confusiones”.⁵³

Otra táctica empleada por los religiosos, fueron los bautismos masivos, como método para recuperar el mayor número de almas a favor de la cristiandad, en ese sentido, es importante destacar que, dicho acontecimiento era apoyado por la nobleza indígena. “Desde entonces las adhesiones se multiplican, y los religiosos atraen multitudes que les parecen

⁵¹ El poder del Papa en la distribución de América quedo manifestado en la *Bula Inter- Caetera* en la cual se concede a los reyes de España la propagación de la fe. Se confirma que en aquella parte del mundo la figura papal es autoridad “Alejandro, Obispo, Siervo de los Siervos de Dios: A los ilustres Carísimo en Christo, hijo Rey Fernando, y muy amada en Crhristo, hija Isabel Reyna de Castilla.” El Papa se dirige a ellos como inferiores y continua: “Os mandamos en virtud y santa obediencia”. Cf. Suess, Paulo *La conquista espiritual española* pp. 124-125.

⁵² Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 56.

⁵³ Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 338.

entusiastas y que llegan desde lejos para reclamar el bautismo ”.⁵⁴ De esa manera se cerraba el pacto entre la religión cristiana e indígena.

El bautismo fue un símbolo importante en la lógica jurídica e identitaria cristiana, pues con él se sellaba el pacto que existía entre los misioneros y los indios que se veían de alguna manera obligados a aceptar la religión. Sin embargo, para los indígenas ese acto contenía ideas simbólicas de la cosmogonía mesoamericana. El caso de Malinche ayuda a ejemplificar cómo funcionó en aquella época el sacramento en la vida política y social en Nueva España.

Si en el discurso de las historias tlaxcaltecas la intérprete es presentada como intermediaria entre los españoles y los indígenas y como facilitadora de las alianzas entre ellos, los símbolos religiosos cumplen el mismo papel, pues también permiten la comprensión y la alianza entre los conquistadores y Tlaxcala, unidos por su devoción a la "verdadera religión". Esta identificación es reforzada por el hecho de que Marina fue la primera indígena bautizada y cristianizada por los españoles, junto con las otras 19 mujeres con que les fue regalada.⁵⁵

Marina en sí, fue el emblema que conectó a cristianos con los pueblos indígenas. Ella era la representación del pacto al ser un regalo hacia los conquistadores. La ofrenda en la cosmogonía mesoamericana era parte de la lógica sacrificial, de esa manera: Malinche-regalo-bautismo cierran un ciclo de acuerdos y alianzas entre ambas culturas.

El sacramento del bautismo también representó la alianza sobre acuerdos políticos celebrados entre los conquistadores y los gobernantes mexicas: “Un aspecto importante de esta colaboración fue el valor que le dieron los señores indios al bautismo como símbolo del pacto entre indígenas y españoles. Durante la conquista de México-Tenochtitlán y en los años siguientes, Cortés habría utilizado embajadas con obsequios para establecer los pactos, había recibido los regalos y las mujeres que le enviaban y les dio en cambio abalorios e imágenes religiosas”.⁵⁶ El bautismo fue un símbolo que ambos bandos consideraron importante porque su significado era similar para las dos culturas.

Conforme se hacía cada vez más claro que los españoles estaban en Mesoamérica para quedarse, los gobernantes de pequeñas y grandes ciudades-estado aprendieron a transformar las muestras de conversión en triunfos políticos sobre sus rivales

⁵⁴ *Ibidem*, p. 339.

⁵⁵ Federico Navarrete, “La Malinche, la Virgen y la montaña: el juego de la identidad en los códices tlaxcaltecas”. *História* [online], vol.26, n2, 2007, pp. 288-310, disponible en <https://doi.org/10.1590/S0101-90742007000200015>, p. 300.

⁵⁶ Rubial, *op. cit.*, p. 102.

locales. En efecto, los ejemplos más tempranos vienen del propio centro del antiguo imperio tenochca, en el que los descendientes del emperador Axayáctl pidieron ser bautizados, colaboraron con los franciscanos cuando llegaron en 1523 y 1524 y, lo más importante, les proporcionaron propiedades para sus recién fundados monasterios y capillas. Al hacerlo, estos miembros de la realeza mexicana aseguraron un lugar en el nuevo orden de su ciudad imperial.⁵⁷

Otro ejemplo sobre acuerdos entre indios nobles y peninsulares fue el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco fundado por los franciscanos en el año 1536, promovido por el obispo Juan de Zumárraga y el virrey Antonio de Mendoza el objetivo de su creación fue dar educación superior a los hijos de la nobleza indígena y que ellos propagaran las ideas cristianas entre los habitantes de Nueva España, tanto en altas y bajas capas. La intención de los religiosos era que los herederos de la nobleza indígena fueran privilegiados.

Sin embargo, de acuerdo con Antonio Rubial, “A pesar de sus logros, el experimento de Tlatelolco tuvo una vida corta y para mediados del siglo XVI entró en decadencia a causa de las epidemias y del temor de algunas autoridades a que se diera instrucción superior a los naturales”.⁵⁸ El gran proyecto no dio los frutos esperados y terminó.

Los símbolos religiosos que vinieron a Nueva España por medio de los evangelizadores resultaron indispensables para otorgar a los indios americanos un lenguaje visual que, por la diferencia de idiomas, se convirtió en el medio más eficaz de comunicación. A través del tiempo las imágenes de santos y vírgenes, sumados a representaciones teatrales o bailes fueron un recurrente para los ritos.

Las imágenes devocionales pintadas y esculpidas llenaron los altares de las iglesias y se convirtieron en vehículos de emotividad y en centro de liturgia. Otras veces sirvieron para narrar historias y se volvieron un medio didáctico insustituible que se plasmó en capiteles, muros y pórticos de los templos. Empero la imagen no sólo fue objeto de las artes visuales, toda una retórica expresada en sermones que contaban la vida de Cristo, la Virgen y los santos generó también una narrativa llena de imágenes verbales utilizando las lenguas vernáculas.⁵⁹

⁵⁷ Ryan Dominic Crew, “Bautizando el Colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista”, en *Historia Mexicana* 68 (3) p. 957 disponible en <https://doi.org/10.24201/hm.v68i3.3809>. Consultado el 19 de julio 2021.

⁵⁸ Rubial, *op cit*, *El paraíso* p. 96.

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 28.

Antonio Rubial explica que hubo una parte en la mente de los indios que consideró que era importante doblegarse ante los santos católicos ya que eran tan poderosos como los dioses mesoamericanos:

Los indios aceptaron a los santos como parte de esa imposición, como uno de los elementos que traía consigo el nuevo régimen político, pero también porque la conquista había mostrado que los dioses cristianos eran muy poderosos, por lo que convenía tenerlos contentos; esto fue además posible pues a varios de los santos se les mostraba con el atuendo guerrero de los conquistadores, como los casos de Santiago y San Miguel. Por tanto, el dios ajeno y aceptado podía ser propiciado tanto para pedirle beneficios como para librarse de sus daños.⁶⁰

Santos como Santiago y Miguel proyectaron la figura combatiente y poderosa de los dioses guerreros, que los indios reconocían con mucha naturalidad. La representación del combate como un medio sagrado era importante en el imaginario indígena, por tal tanto al conocer a figuras como Santiago y Miguel que se representan con una espada en la mano luchando contra demonios o infieles;⁶¹ las iconografías causaron un impacto psicológico en la población prehispánica, los indios pudieron readaptar a los santos en su imaginario con el fin de compensar sus necesidades religiosas.

1.2. Misiones franciscanas y el proceso de evangelización en el Bajío

El proceso misional en la región que abarca la *comarca queretana* se caracterizó por ser diferente al que se ubicaba en la zona central de la Nueva España. Las correspondencias que se gestaron durante el primer periodo de contacto entre los religiosos cristianos y el pueblo mesoamericano del Bajío fueron ajenas a lo que sucedía en la capital de la Nueva España.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 115.

⁶¹ La aceptación que gradualmente tuvieron los indios mesoamericanos sobre las ideas religiosas cristianas se deba quizá a que más allá de la imagen y las nuevas advocaciones, ellos observaran simplemente otra faceta religiosa, Guided by our ways of thinking, we have invested hours trying to reconstruct indigenous history in accordance with our own categories, searching for concrete facts in a narrative based on a different understanding of events (Olivier 2004: 229-242). On occasions we have recognized that we are standing before a history constructed on a different conceptual base. But even when we have recognized that fact, we have divided indigenous history into two periods: a mythical time that unfolds in close relationship with sacred beings and an historical time that is made up of 'real facts', like the genealogies of rulers and chronicles of battles. But within these 'real' facts we ignore the presence of an eminently religious Mesoamerican thinking. María de los Ángeles Romero Frizzly, "Spanish Conquest and mesoamerican mentality" en Maarten E.R.G.N. Jansen y Laura N.K. van Broekhoven (eds.), *Mixtec Writing and Society*. Escritura de Ñuu Dzau, Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2008, p. 329.

“En el norte, donde no habían existido tales autoridades, eran los misioneros quienes a menudo instauraron por primera vez autoridades indias para los pueblos, o incluso tribales. Estas autoridades se convirtieron en el medio a través del cual los misioneros procuraban gobernar a sus pupilos”.⁶² Se puede distinguir que en el septentrión se confirió a los misioneros la autoridad religiosa y política, situación que los franciscanos aprovecharon tiempo después, en el siglo XVII.

Los indios naturales de la región eran diferentes a los grupos sedentarios del centro. En el septentrión coexistían otomíes, tarascos y algunos mexicas que llegaron como aliados de los españoles y los indios nómadas, sin poblados fijos, ni sistema agrícola: los chichimecas que se subdividen en zacatecos, guachichiles, guamares, pames y jonaces. Es importante aclarar que el termino chichimeca responde a una categoría más que a un grupo indígena, se les ha encasillado haciendo parecer que eran un solo grupo y por tanto reconocían exactamente a las mismas costumbres y tradiciones.

El grupo otomí habitó lo que hoy reconocemos como el centro norte de México, es decir una región que abarca el norte del Estado de México, sur y centro de Guanajuato, Querétaro e Hidalgo. Antes de la llegada de los peninsulares, la población otomí se encontraba congregada en “poblaciones dispersas o semidispersas, según los recursos y, sobre todo, la tradición histórica. Construían sus moradas en los montes, entre sierras y lugares apartados”.⁶³ Se sabe también que hacían oración y sacrificios a las alturas de las sierras.⁶⁴

Antes de la conquista de los españoles, tanto el imperio purépecha como el imperio mexica, se expandieron sobre el territorio otomí y chichimeca, por tanto, la provincia de Jilotepec fue la encargada de resguardar el territorio para la Triple Alianza y Acámbaro convirtiéndose en bastión de los purépechas. Esta situación provocó que existieran enfrentamientos bélicos y que los otomís se vieran obligados a pagar tributos.⁶⁵ Como se mencionó en la introducción, los españoles conservaron los pueblos originarios y ahí refundaron sus villas, ejemplo son Jilotepec y Acámbaro; dos de las misiones que se

⁶² Friedrich Katz, *Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial*, México, ERA, 1990, p. 84.

⁶³ Rosa Brambila Paz, “El centro norte como frontera”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, vols.9-10, año 4, enero-agosto,1997, p. 17.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 18.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 19.

formaron durante el proceso de evangelización, junto con otro grupo de poblados que datan de la época otomí: Querétaro, San Juan del Río, Tolimán, San Miguel Allende, Xichú, Tierra Blanca, Santa María del Río y San Luis de la Paz.⁶⁶

Los franciscanos establecieron una misión en 1529 en San Pedro y San Pablo Jilotepec. *El Códice de Jilotepec* menciona que fray Antonio de Ciudad Rodrigo y fray Alonso Rangel fueron los primeros evangelizadores del lugar, sin embargo, no hay certeza que fray Antonio haya intervenido, pero la participación de Alonso Rangel es mencionada en la crónica de fray Agustín de Ventacurt, lo cual lleva a pensar que el fraile antes de ser guardián de Tula participó en la construcción en Jilotepec entre 1532 y 1537.⁶⁷

Se tienen noticias de que para el año 1549 fray Alonso de Raya se estableció en Jilotepec apoyado por don Juan de la Cruz, cacique principal del lugar. A fray Alonso se le atribuye la congregación de indios con el fin de reunirlos con los señores principales, para hacer una elección de gobierno y república con tranquilidad.⁶⁸

Las congregaciones prehispánicas después de la llegada de los españoles se fueron transformando y se adhirieron a las políticas de la corona “Desde México atendían los primitivos ministros a la enseñanza y conquista espiritual de la provincia de Jilotepec, mientras, según he referido, el fundador de la santa Provincia de franciscanos de Michoacán con cinco compañeros se ocupaba en reducir el reino tarasco a la fe de Jesucristo.”⁶⁹ Las fuerzas hispanas declararon la soberanía de la Corona sobre los nahuas de Jilotepec y sobre los tarascos de Acámbaro.

Acámbaro fue importante en la región, los franciscanos se encargaron de hacer labor en el pueblo de indios. “La conquista española de la región de Acámbaro fue temprana por ser un punto estratégico, a la vez como acceso privilegiado hacia el corazón del reino tarasco, pero también como puerta de entrada hacia la comarca septentrional que llamarán la Gran Chichimeca”.⁷⁰ El sitio fue una de las primeras misiones franciscanas pertenecientes a la

⁶⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁷ Marcela Salas Acosta, “La fundación franciscana de Jilotepec”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, año 4, vols.9-10, enero-agosto,1997 p. 78.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 79.

⁶⁹ Beaumont, *op. cit.*, p. 544.

⁷⁰ Karine Lefebvre, “De lo efímero a lo perdurable, el sello de la religión cristiana en el paisaje: el sistema constructivo de los edificios religiosos primitivos en la región de Acámbaro”, en *Relaciones de Estudios históricos y sociales*, Zamora, vol. 38, n. 152, pp. 179-180, 2017.

provincia de los Santos Apóstoles de San Pedro y San Pablo de Michoacán, por su posición geográfica fue cabecera cuando los predicadores franciscanos se vieron en la necesidad de abrir rutas de evangelización. Acámbaro fue el centro misional de donde partió fray Juan de San Miguel para evangelizar el pueblo de San Miguel el Grande:

se basaban en los acuerdos fijados en los capítulos provinciales, dando prioridad a los pueblos más numerosos o de cierta importancia y, posteriormente, a todos aquellos a donde no hubiese llegado “la palabra de Dios”. Los caminos que utilizaban para trasladarse de un pueblo a otro solían ser los preexistentes, es decir, se aprovecharon los caminos que los guías nativos conocían y que podían ser difíciles de transitar; en algunos casos el camino entre pueblo y pueblo era a través de montes, barrancas o lagos.⁷¹

Los detalles sobre la fundación del pueblo son polémicos debido a que no se tiene acceso a fuentes primarias que traten el asunto y la crónica de fray Pablo Beaumont no resulta clara, en el sentido que las fechas y los acontecimientos son confusos, pues se basan muy posiblemente en el imaginario de los mitos.

En el caso de Acámbaro, en 1527, es decir, poco tiempo después de la fecha supuesta de fundación del pueblo, frente a la carencia de agua que padecía el pueblo, fray Antonio Bermul (fundador del convento) buscó un ojo de agua que encontró en Tocuaro, uno de sus pueblos-sujetos. Enseguida, hizo construir un acueducto para traer el agua que debía alimentar Acámbaro y, en particular, que debía servir a la construcción de los edificios⁷².

San Miguel el Grande fue otra de las misiones franciscanas de la región, como mencione anteriormente, fray Juan de San Miguel “guardián de la casa de Acámbaro, penetró en el Gran Chichimeca en 1542, ayudó a establecer una colonia de guamares chichimecas, otomíes y tarascos cerca del sitio de la ciudad de San Miguel”.⁷³ La fundación de San Miguel se relaciona directamente al indio cacique otomí, Fernando de Tapia, quien, de acuerdo con David Carl Wright, “cuando los invasores europeos se apoderaron de su región, Conni sacó provecho de su habilidad de entenderse con los pames. El indio Conín reclutó a un grupo de

⁷¹ José Manuel Martínez Aguilar, “Formación y usos de los conventos en la Provincia franciscana de Michoacán durante el virreinato”, en *Hist. Mex.*, Ciudad de México, v.70, n2, dic.,2020, p. 606. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-65312020000400599&lng=es&nrm=iso>. accedido en 22 jul. 2021.

⁷² Lefebvre, *op. cit.*, p. 187.

⁷³ Philip Powell, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)* traducción Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, p.23, (Sección de Obras de Historia).

otomíes, entre ellos a siete hermanos suyos y otros parientes...”⁷⁴ Ellos migraron a un asentamiento al oriente del río Laja, entre el año 1521-1530, lugar donde se fundó San Miguel, después, se estableció el convento franciscano, probablemente en el año 1542, fecha que “encaja bastante bien con lo que sabemos a cerca de la expansión de los ganaderos y misioneros hacia el norte.”⁷⁵

Patricia Escandón narra que en San Miguel el Grande por el año 1550 la misión de nombre “San Miguel de los chichimecas” fue devastada por los indios, reconstruida después y, al parecer, finalmente abandonada, como consecuencia, los franciscanos decidieron restablecerse dentro de la villa española fundada en 1555.⁷⁶

Querétaro fue un pueblo de indios otomíes evangelizado por misioneros franciscanos “... dirigieron la organización de la feligresía en torno a los primeros templos cristianos en la *comarca*. Antes de 1584 había al menos tres santuarios en el pueblo de Querétaro: uno en el centro de la villa, otro en el pueblo de San Francisco Galileo y otro más en el pueblo de Santa María Magdalena”.⁷⁷ Al parecer, el primer convento franciscano de la ciudad se construyó en el año 1548 en lo alto de la loma de Sangremal, para ser abandonado en el año 1567 con el propósito de ir al centro del pueblo donde se fundó el conjunto que desde entonces sería conocido como Santiago de Querétaro.⁷⁸

Históricamente se sabe que el pueblo de indios de Querétaro llevaba por nombre Tlachco y Querétaro, cuyo significado es cancha de pelota en lengua náhuatl y purépecha, fue refundado, bajo la traza urbana renacentista, que se acostumbró en la Nueva España; aproximadamente entre 1548 y 1550, integrando dentro de su diseño el asentamiento prehispánico.⁷⁹ Wigberto Jiménez Moreno tomo como fuente a la *Relación* de Ramos de

⁷⁴ Wright Carr, David Charles, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, México, Fondo de Cultura Económica, Editorial de la Universidad del Valle de México, 1998, p. 37.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 42.

⁷⁶ Patricia Escandón Bolaños, “La provincia franciscana de Michoacán en el siglo XVII”, Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999, p. 19, Disponible <http://132.248.9.195/pd1999/270942/Index.html>.

⁷⁷ Juan Ricardo Jiménez Gómez, “La colonización del Pueblo de Tlachco-Querétaro en la Frontera de Chichimecas, 1531-1599” en Martín F. Ríos Saloma (edición) *El mundo de los conquistadores*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 234.

⁷⁸ Escandón, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁹ Lourdes Somohano, “Los rituales de fundación del siglo XVI y el trazo urbano del pueblo de Querétaro”, en *Secuencia, Revista de historia y ciencias sociales*, Instituto Mora, núm.60, septiembre-diciembre, 2004, p. 8.

Cárdenas y por lo tanto reconoció como fundador a “Conín”, indio otomí aliado de los españoles, quien bautizado tomó el nombre de Fernando Tapia.

El indio “Conín” fue un personaje importante en el crecimiento de la primera etapa del pueblo de indios de Querétaro participó en la pacificación y el periodo de implantación de la religión cristiana, junto con su familia consolidó un gran lazo con la orden franciscana durante el siglo XVI. Los primeros años de dominación hispana estuvieron acompañados de la familia Tapia con Fernando a la cabeza del cacicazgo. Así, “Conín” representó para la memoria de los indios un sinónimo de la conquista armada, posiblemente se sintieron vulnerables al comprender que aquellas negociaciones no fueron del todo favorables para la comunidad. Él fue un amigo directo de los españoles y como tal recibió muchos beneficios.

Querétaro perteneció a la provincia de los Santos Apóstoles de San Pedro y San Pablo de Michoacán, sin embargo, con el transcurso del tiempo y después de que el pueblo creciera demográfica y económicamente surgió:

una pugna entre el obispado de Michoacán y el arzobispado de México por el control espiritual y el cobro de los diezmos del poblado. En 1586 el pleito se decidió en favor de la mitra de México, con lo que el cura franciscano de Querétaro quedó- en tanto párroco- bajo la autoridad del arzobispo. Cabe destacar, empero, que no por este hecho la provincia de San Pedro y San Pablo tuvo que renunciar a la administración de Querétaro para cederla a la del Santo Evangelio de México: si para la Iglesia diocesana Querétaro pertenecía a México, para la orden de San Francisco el pueblo formaba parte de su provincia de Michoacán.⁸⁰

Este dato indica la importancia que asumió Querétaro en la región del Bajío, sus inicios fueron modestos, pero con el tiempo logró posicionarse como una ciudad importante y eso también se reflejó en la fundación del Colegio de Propaganda Fide en el año de 1683 en el cerro de Sangremal.

Los franciscanos hicieron un arduo trabajo en el centro norte de la Nueva España dejaron a su paso un gran número de misiones fundadas en las que se brindaron a los indios protección de los ataques chichimecas y consolidaron una relación de acuerdos entre los indios otomíes, los religiosos y la Corona española.

⁸⁰ Escandón, *op. cit.*, p. 15.



MAPA 1. Adaptado de Yolanda Lastra, *Chichimeco de misión de chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato*, México, El Colegio de México, 2016.

1.3. Congregaciones indígenas y sistemas de encomienda

La región que perteneció a la *comarca queretana* fue constituida por diversos señoríos otomíes “esta nación de los otomites es una de las generaciones más copiosas de estos reinos, que tiene poblado todo lo alto de las montañas que circundan a México, siendo cabecera de toda la provincia otomí, Jilotepec”.⁸¹ A la llegada de los misioneros se conservó dicha “división política”, se respetaron las poblaciones y límites territoriales que ya tenían delimitados los pueblos originarios.

El sistema de *congregación* del siglo XVI fue organizado por los peninsulares con base en la realidad prehispánica: “Como los mexicanos del centro ya estaban organizados en unidades razonablemente compactas, bien definidas y, en muchos casos, incluso mostraban un grado relativamente alto de concentración urbana...”⁸² La relación entre el cerro y diferentes culturas mesoamericanas, entre ellas la otomí fue minuciosamente estudiada por los franciscanos quienes encontraron la oportunidad de sustituir los centros sagrados-territoriales para alrededor de ellos construir congregaciones de indios.

⁸¹ Beaumont, *op. cit.*, p. 541.

⁸² James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVII*, trad. Roberto Reyes Mazzoni, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 71.

Cada comunidad en la cultura ñhähñu poseían un cerro, el cual era un símbolo de identificación. Los elementos naturales del monte guardaron emblemas por los que fueron adorados por los otomíes, así a las cuevas, fosas, acantilados y el agua, se les rendía devoción, remitiendo a una mitología.⁸³ El cerro constituyó una identidad, un culto a la vez y una unidad territorial.

Es necesario puntualizar que las congregaciones funcionaron no sólo como un corpus político- administrativo, también como un proyecto religioso basado en las cosmovisiones indígenas, heredaron estructuras religiosas que con el paso del tiempo se fusionaron o se encubrieron en diversas prácticas, las cuales permitieron crear identidades y tradiciones locales.

El sistema de encomienda llegó a Nueva España aprobado por Hernán Cortes y sus soldados-conquistadores a pesar de ser un modelo que dejaba en desventaja a los indios y no existía coherencia entre la crueldad de este y la piedad cristiana.⁸⁴ A continuación se explicará su génesis e implantación en Nueva España.

En el libro, *La formación de los latifundios en México*, Francois Chevalier ofrece una definición de la encomienda, concepto que será el punto de partida para dar explicación de sus repercusiones en Nueva España como las pugnas entre encomenderos y misioneros:

Los conquistadores españoles se habían atribuido espontáneamente encomiendas de indios. Obtenían tributos y servicios personales del trabajo de sus <vasales> cuya situación recordaba de hecho los sujetos de los <señoríos de solariego>, contando con la perpetuidad para ellos y sus descendientes. A veinte leguas de México eran entonces señores absolutos. Pero bajo la presión de las Casas y de los frailes, particularmente de los franciscanos, el rey promulgó <las leyes nuevas> en 1542, tasando los tributos y haciendo vitalicias las encomiendas. Se levantaron protestas tan violentas que se tuvo que renunciar a imponer la última medida que iba en contra del linaje inherente a la nobleza.⁸⁵

⁸³ Andrés Medina Hernández, “La cosmovisión mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 148.

⁸⁴ El sistema se refiere a un modelo económico-político de corte feudal-medieval implantado por primera vez en América por Fray Nicolás de Ovando.

⁸⁵ Françoise Chevalier, *La formación de latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, trad. Antonio Alatorre, tercera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 15 (Sección de Obras de Historia).

La encomienda en Nueva España tuvo como finalidad otorgar derechos, tributos y servicios laborales de los indios hacia los encomenderos españoles, quienes, a su vez, tenían la obligación de mantener armas para protegerlos y evangelizar a los indígenas.⁸⁶ La diferencia entre lo que se hizo en el Caribe y en Nueva España fue que se instauró en el trabajo de ganaderías y no en minas.

Mediante la Ordenanza de Cortés se establecieron las reglas de la encomienda desde el número de horas a trabajar como las oraciones e instrucciones cristianas que debían ejecutarse.⁸⁷ El tema de las súplicas es de resaltarse pues al conjugar la religión cristiana con el trabajo forzoso, se legitimó un modelo moralmente inadecuado, mediante la presencia de un Dios misericordioso acompañado de vírgenes y santos que daban un aire piadoso a la encomienda. El uso político de la religión se presentó, argumentándolo de la siguiente forma: sí Dios estaba presente por medio de las misas y oraciones, todas las tardes al terminó de las extensas jornadas, no podría haber algo deshonesto, al contrario, la presencia de la providencia que los señores promovieron justificó la “buena voluntad” de los peninsulares.

Las *Capitulaciones de Santa Fe*, la bula *Inter caetera*, las *Leyes de Burgos*, el régimen de la encomienda, y más adelante las *Leyes Nuevas* y los Concilios ecuménicos, fueron las primeras disposiciones jurídicas que los europeos desplegaron para interactuar con los habitantes de un Nuevo Mundo y para disputarse el dominio temporal sobre ellos. Los españoles se basaron en la aplicación de una tradición jurídica antigua, la *omni insular*, con la cual el Papa avalaba que ciertos reinos ejercieran el poder temporal y la Guerra Justa en empresas coloniales que acompañaban a las cruzadas.

Durante los primeros años de gobierno de la Corona española, los Reyes Católicos estaban en desacuerdo con los abusos que los encomenderos. “Es posible que los primeros misioneros de América que llegaron en 1493 tuvieron serios altercados con Colón a causa del esclavismo de éste, y es revelador el hecho de que en su tercer viaje en 1498 no trajera ningún fraile”.⁸⁸ Esto lleva a reflexionar que existieron fuertes pugnas sobre el control y manejo de la vida de los indios.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 119-120.

⁸⁷ Zavala Silvio, *El servicio personal de los indios en la Nueva España 1551-1550*, Tomo I, México, El Colegio de México, El Colegio Nacional, 1991, p. 23.

⁸⁸ Rubial, *La hermana pobreza*, *op. cit.*, p. 59.

Carlos V no estuvo de acuerdo con la implantación del sistema de encomienda en la Nueva España. La oposición del rey fue evidente y en el año 1528 la Corona expidió en Toledo unas Ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios. Un año después el 17 de agosto se prohibió a los encomenderos dar por alquilados indios o prestárselos.⁸⁹ Se emitieron ordenanzas para intentar frenar el individualismo de los conquistadores y ser más benévulos con los indios americanos.

Entre los años 1542-1543 se proclamaron *Las Leyes Nuevas* que decretaron regresar a la Corona a todos aquellos indios que tuvieran en encomienda de virreyes, monasterios, hospitales y casas de religión; además se solicitó la reducción de las encomiendas excesivas y el maltrato de los indios.⁹⁰ Se buscó promover el trabajo libre de los indios con el fin de dar a los indígenas un trato más justo. Además de restar riqueza a encomenderos y a aquellas instituciones que los explotaran.

Paralelamente, existió un revuelo ideológico-religioso en el Viejo Mundo: la Reforma Protestante y la Contrarreforma que impactaron directamente en los alegatos jurídicos y religiosos sobre los indios americanos. Se abrieron debates sobre cómo podrían ser incluidos en aquellas reformas con el fin de cumplir el precepto de la Iglesia militante.

1. 4. Encomiendas en el Bajío virreinal

En este apartado se desarrollará la evolución que tuvo el modelo en la vida cotidiana de los pueblos abajeños, Acámbaro, Querétaro y San Miguel el Grande. Es importante conocer el crecimiento político y social de cada uno de los lugares donde siglo y medio después se hace un vínculo con el mito aparicionista con el objetivo de conocer el impulso cultural y religioso de la región.

Hernán Pérez Bocanegra durante el siglo XVI fue encomendero de Acámbaro y Apaseo, poseyó una vasta región del Bajío colonial, logró tener territorios que abarcaban un gran territorio de lo que hoy comprende el sur y centro del estado de Guanajuato:

Todas las posesiones de Bocanegra estaban justificadas por mercedes de los dos primeros virreyes, otorgadas a él mismo o a nombre de cada uno de sus cinco hijos. Otros títulos habían sido otorgados a personas distintas que luego, los habían vendido al encomendero. Éste, por último, había comprado diversas tierras a los indios y caciques de Acámbaro, y en 1542 había firmado con esta comunidad un

⁸⁹ Zavala, *op. cit.*, p, 58.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 31.

acuerdo en virtud del cual los indios le cedían todo el lado del arroyo situado a hacia los dos Apaseos, mientras que ellos se contentaban con la otra orilla.⁹¹

Los encomenderos hicieron malas prácticas con los indios a su cargo, esto a pesar de que estaban vigentes las leyes proclamadas por orden real en la Nueva España; los señores aprovecharon su posición privilegiada y llevaron a cabo políticas a conveniencia, como lo expone el caso de Hernán Pérez de Bocanegra:

El otorgante Hernán Pérez de Bocanegra era vecino de la ciudad de México y arrienda a Diego Sánchez de San Pedro y a Melchor Suárez, ausentes, y a Alonso Álvarez de Toledo, presente, a cada uno in solidum, conviene a saber: 39 indios de servicio del pueblo de Acámbaro y su sujeto de la provincia de Michoacán que en él están encomendados por S.M., para que les sirvan en las minas de Tasco y Sultepec de la plata de esta Nueva España, conforme a las ordenanzas que están hechas; los cuales dichos 39 indios de servicio les arrienda por tiempo de un año a partir del 15 de noviembre de este año de 1545...⁹²

Este ejemplo manifiesta cómo se manejaron las encomiendas en la *comarca queretana*. El “señor” abusó cuando dio en arrendamiento a indígenas vecinos del pueblo de Acámbaro, se violaron las ordenanzas vigentes en la época que prohibían la renta de mano de obra de indios. Las injusticias en contra de los naturales al parecer fueron similares a las que se cometían en el centro y sur de la Nueva España.

De acuerdo con John Tutino, en el año 1532 Nuño de Guzmán incluyó el territorio de Querétaro en la encomienda que entregó a Hernán Pérez de Bocanegra, reactivando así los intereses de los tarascos sobre Tlachco- Querétaro. Fernando de Tapia “Conín” se enfrentó a los indios tarascos para recuperar el puesto fronterizo otomí, como pago a sus servicios los españoles lo proclamaron señor de Querétaro, así el poder quedó bajo su sujeción.

Durante decenas de años, Jaramillo y sus herederos, establecidos en Xilotepec, disputarían los derechos de encomienda de Tlachco-Querétaro con Pérez de Bocanegra y sus herederos, establecidos en Acámbaro, lo cual permitió que Conín-Tapia actuara entre ellos: Conín se alió con Bocanegra para escapar a los señores de Xilotepec, y Bocanegra lo hizo bautizar como Tapia y lo reconoció como señor de Querétaro.⁹³

⁹¹ Powell, *op. cit.*, p. 212.

⁹² Zavala *op. cit.*, p. 231.

⁹³ Tutino, *op. cit.*, pp. 124-125.

En el decenio de 1540, Hernán Pérez de Bocanegra y Jaramillo pelearon los derechos de la encomienda de Querétaro. “Conín” se benefició de aquellas pugnas: fue cabeza de las comunidades otomís durante el poblamiento de la región oriental del Bajío ---aprovechando que los franciscanos se habían establecido en Acámbaro--- con ayuda de los misioneros franciscanos fundó el primer convento de Querétaro, acompañado de indios otomíes y pames en una cañada que después llevaría el nombre de San Pedro de la Cañada.⁹⁴ Fernando de Tapia se favoreció de la coyuntura y logró afianzar su dominio en el pueblo de indios posicionándose como el cacique más importante de la región.

San Miguel de Allende formó parte de la encomienda de Juan de Jaramillo quien en 1543 tuvo la autorización del virrey Antonio de Mendoza para realizar exploraciones en los territorios chichimecas. Consiguiendo estancias ganaderas en la región de San Miguel.⁹⁵ Dicho pueblo se localiza geográficamente al norte de la *comarca queretana* se puede considerar el último reducto de la zona. Igual que los pueblos vecinos tuvo los mismos encomenderos españoles y también Fernando de Tapia “Conín” fue cacique principal.

La historia de la encomienda de la región involucra a tres personajes principales: Hernán Pérez de Bocanegra, Juan Jaramillo y Fernando de Tapia “Conín”, ellos tuvieron el control político y económico de Acámbaro, Querétaro y San Miguel el Grande, en los primeros años de dominación española. En 1550 surgieron una serie de acontecimientos de carácter bélico, *la guerra chichimeca*, que llevó a la zona años de inestabilidad social y económica.

1.5. La guerra chichimeca

El septentrión novohispano marcó los límites geográficos de la Nueva España en el siglo XVI. En aquellos años, el avance hacia el norte significaba todo un reto para los conquistadores, porque se desconocía que se podría encontrar en tierras lejanas. La mente de los aventureros estaba cargada de novelas caballerescas, leyendas y mitos que provenían desde la antigua tradición grecorromana, como la fuente de la eterna juventud, las siete ciudades de oro, o las amazonas. Aquellas historias nutrieron las expectativas de los conquistadores que exploraron el septentrión con la esperanza de encontrar seres fantásticos

⁹⁴ *Ibidem*, p. 125.

⁹⁵ Wright, *La conquista op. cit.*, p. 45.

y riqueza. Martín Ríos Saloma explica que, en el siglo XVI, la idea de confín no sólo se nutrió de historias caballerescas, la frontera representó el límite de la civilización y la barbarie:

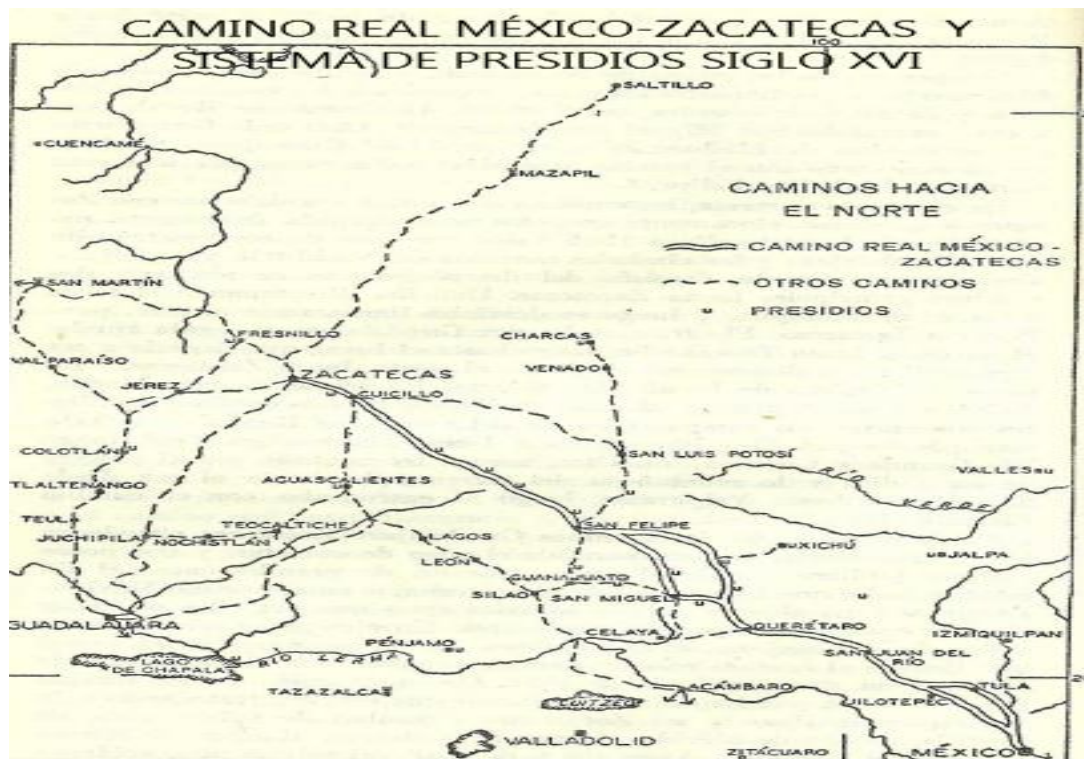
La noción de frontera medieval fue heredera de las viejas concepciones romanas del *limes* que dividía a la civilización de la barbarie y a partir del siglo VIII se nutrió de nuevos contenidos, pero sin perder sus elementos tardo-antiguos. De esta suerte, la frontera como “realidad histórica” a lo largo de la Edad Media muestra hasta qué punto la presencia constante del otro, del de enfrente, del infiel, del bárbaro susceptible de ser conquistado y cristianizado, fue un factor decisivo en las dinámicas históricas de la península Ibérica a lo largo de la Edad Media. En las últimas décadas los especialistas han subrayado la naturaleza polisémica del territorio frontera y ello ha permitido a los estudiosos acercarse a distintos aspectos de las realidades fronterizas-geográficas, políticos, económicos, militares, mentales, culturales y religiosos-insertando asimismo el escenario peninsular en un contexto europeo y mediterráneo que permite evidenciar las profundas interconexiones entre los acontecimientos y procesos vividos en ambas orillas del viejo *mare Nostrum*.⁹⁶



MAPA 2. Fuente Philip Powell, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, Traducción Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p 22.

⁹⁶ Martín Ríos Saloma, “Dinámicas de Conquista en las fronteras de la Monarquía hispana” en: Revista *Intus-Legere Historia*, vol., 12, año 2018 p. 195, Departamento de Historia y Ciencias Sociales, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile, p. 195 Disponible en <http://intushistoria.uai.cl/index.php/intushistoria/article/view/260/228>.

Cuando los españoles cruzaron la frontera norte y se dio el encuentro con los indios chichimecas, comenzó una larga etapa de persecución y peleas en contra de chichimecas guachichiles y guamares; fueron los grupos indígenas más temidos del septentrión, expertos en el uso del arco y la flecha eran excelentes guerreros, por tanto, representaron un gran peligro para españoles e indios sedentarios. Tales grupos chichimecas no sólo agredieron a caravanas de viajeros que se aventuraban a tomar el camino de la Plata⁹⁷, también atacaron pueblos de indios de la región.



MAPA3. Fuente Powell, *Ibidem*, p.36.

La Corona española decidió construir más misiones y presidios para defender a la población de los ataques. “Ambas instituciones se originaron en conceptos básicos mantenidos por mucho tiempo en la memoria del hombre ibérico, esto es, el intento de convertir al enemigo infiel, y erigir murallas de defensa contra sus ataques.”⁹⁸ Existe la

⁹⁷ El camino en el siglo XVI tenía inicio en la Ciudad de México y su fin era la ciudad de Zacatecas.

⁹⁸ Philip Powell, “Génesis del Presidio como institución fronteriza 1569-1600”, en *Estudios de Historia Novohispana*, [S. l.], v. 9, n. 009, 1987. DOI: 10.22201/iih.24486922e.1987.009.3309.

posibilidad de que los ataques de indios chichimecas no fueran tan constantes, sin embargo, la construcción de esas pequeñas fortalezas permitió que los peninsulares reprodujeran ideas y tradiciones de corte medieval.

El espacio fronterizo se transformó asimismo en frontera ideológica cuya vanguardia militar se nutría de las ideas elaboradas por lo que podríamos denominar “una retaguardia intelectual” que a lo largo de la plena y la baja edad media suministró el “arsenal discursivo” necesario para incentivar la lucha en contra del enemigo musulmán y que se materializaría en los discursos convergentes de la <<guerra justa>> y la <<guerra santa>>⁹⁹

Los indios otomís se adecuaron a las doctrinas cristianas y la cultura peninsular de esa forma se convirtieron en aliados de los conquistadores quienes a su vez “Intentaron ganarse la lealtad y la confianza de las élites tradicionales de los pueblos y designaron a miembros de estas para ocupar cargos en las aldeas. Los indios no tenían que pagar tributos, sino sólo mantener a los misioneros”.¹⁰⁰ Gracias a ese tipo de prácticas las alianzas se fortalecieron, y eso se reflejó también el campo de batalla.

Los combates de *la guerra chichimeca* fueron protagonizados por capitanes españoles acompañados por tropas de soldados peninsulares e indios aliados. Los caciques indígenas otomíes se convirtieron en aliados de la Corona, posiblemente pensaron que era mejor negociar con los españoles que entrar en conflictos bélicos y ser exterminados. “los europeos no iniciaron ni encabezaron la conquista ni la colonización temprana del Bajío; se las dejaron a los pueblos otomíes. Dado que esos pueblos mesoamericanos habían estado sometidos desde mucho tiempo atrás a los mexicas, se valieron de la conquista española para desplazarse hacia el norte, a esas codiciadas tierras”.¹⁰¹ Los españoles y otomíes se beneficiaron de los acuerdos en contra de los grupos más belicosos chichimecas, la intención era expedirse hacia los territorios que tenían yacimientos de oro y plata. Sin duda, el pueblo otomí se benefició ampliamente con las alianzas durante el periodo de lucha:

A partir de 1530 los caudillos otomíes auspiciados por los españoles empezaron a penetrar en tierras chichimecas, conquistando, pacificando y a veces cristianizando al pueblo nómada de la vecindad de Querétaro. Los españoles necesitaban una defensa adecuada a lo largo de la línea Querétaro-Acámbaro- Lago de Chapala, y

Disponible en: <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3309>. accedido en 4 mar. 2021, p. 21.

⁹⁹ Ríos, *op. cit.*, p. 197.

¹⁰⁰ Katz, *op. cit.*, p. 83.

¹⁰¹ Tutino, *op. cit.*, p. 66.

esto condujo pronto a la práctica de comisionar a caciques indígenas a entrar en guerra en contra de los chichimecas, a cambio de la autorización de utilizar armas españolas y caballos, más otros privilegios.¹⁰²

Cuando los indios chichimecas fueron hechos prisioneros durante los combates, muchas veces corrieron con la suerte de ser obligados a trabajar en las minas de plata. Esto indica cómo el lenguaje político- religioso de la época permitió que los indios “barbaros” no tuvieran ningún derecho, por que representaron algo negativo a los ojos de los religiosos, situación que resultó conveniente para los encomenderos que obtuvieron mano de obra gratis.

La religión como menciona John Tutino fue “el centro de las discusiones de los poderes de la producción y estatales, las funciones y los derechos de las etnias y las relaciones patriarcales”¹⁰³ El Bajío contó con un elemento muy importante para su desarrollo y para la construcción de las identidades económico-religiosas. El factor plata trajo como consecuencia la minería, el comercio y la llegada de diferentes grupos étnicos a la región.

Para los españoles y los otomíes que buscaban enriquecerse con la minería y la economía del aprovisionamiento, los chichimecas que cazaban el ganado y reunían prendas de vestir eran ladrones y salvajes. El decenio de 1560 comenzó con unas guerras que fueron en aumento hasta ya bien entrado el decenio de 1590, pero que terminaron a principios del XVI. Con los años, las políticas españolas y las costumbres chichimeca cambiaron, y la minería se expandió a tropezones mientras las guerras hacían estragos. La Norteamérica española y su economía de la plata provocaron decenas de años de guerra...¹⁰⁴

El metal permitió que la economía del Bajío fuera estable en las altas capas de la sociedad, sin embargo, los indios comunes vivieron sumidos en la pobreza. La relación de la plata y la sociedad abajeña trascendió a los ámbitos sociales y religiosos cómo lo explica John Tutino en su libro *Creando un nuevo mundo*:

A medida que las personas inmigraban y se mezclaban en las economías regionales en expansión, se unían en una continua redefinición de la identidad. El catolicismo ofrecía un dominio espacioso de creencias, diferencias y debates religiosos; los poderosos intentaban santificar su precedencia, y las comunidades populares buscaban los medios para adaptarse, pedir ayuda en tiempos difíciles y, en ocasiones, desafiar el nuevo mundo en construcción.¹⁰⁵

¹⁰² Powell, *op. cit*, p. 166.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 105.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 135.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 30.

La experiencia chichimeca fue única en su tipo en el virreinato de la Nueva España, ni en el centro, ni sur se vivieron rutinas similares. “La extrema rareza de esta lucha, mantuvo a los recién llegados pioneros confundidos y por completo miserables, en particular durante los años cincuenta a sesenta, cuando los guerreros del norte fueron increíble y supremamente afortunados al atacar las nuevas rutas de viaje y los nuevos centros de colonización”.¹⁰⁶ Esto es importante pues para el siglo XVIII, el relato de la conquista de Querétaro narra precisamente la unión entre la cristiandad tanto española como indígena en contra de los chichimecos.

El proceso armado duro aproximadamente cincuenta años, en los cuales no se logró doblegar a los aguerridos indios, por lo que para terminar con el conflicto la Corona española decidió recurrir a una “paz comprada” por parte de los capitanes de la frontera, política aprobada por el gobierno y apoyada por los desembolsos de la tesorería para alimentos, provisiones y dinero.¹⁰⁷ Cuando los dichos capitanes tuvieron la iniciativa de llevar comida y ganado a los grupos chichimecas que peleaban, se pudo llegar al cese de la lucha y comenzó un proceso de estabilidad en el septentrión.

1.6. Conclusiones del capítulo.

A través de este apartado se explicó que los procesos de larga duración fueron la base de las políticas de aculturación entre los indios otomís y los peninsulares que habitaron la región. Existió un intercambio de ideas, tradiciones y simbología que hicieron posible un sincretismo, tal proceso fue desarrollándose a largo de dos siglos y finalmente encuentra una lógica en 1717 cuando se divulga el milagro de Sangremal.

Se concluye que los santos católicos ocuparon un papel importante en el imaginario de los pueblos mesoamericanos, los cuales, suplieron las funciones que desempeñaban los antiguos dioses en el mundo prehispánico. Por tanto, el santo se convirtió en el protector, el representante, el guerrero, el héroe, figura mítica cargada de una fuerza sobrenatural que podía castigar o premiar a los indios de acuerdo con su comportamiento en la vida cotidiana, convirtiéndose de esa forma en un símbolo asociado al lenguaje político-religioso de la época.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁷ Powell, *La génesis, op. cit.*, p. 20.

En el caso de los grupos hispanos se demostró cómo el lenguaje político- religioso de la época consintió que los indios *bárbaros* no tuvieran ningún derecho; porqué representaban directamente *el mal* a los ojos de los religiosos, situación que resultó conveniente para los encomenderos al poder enriquecerse a costa de aquellos indios. De esa forma se instauró, un proceso de larga duración, en el que, hasta el día de hoy, se cree que todos indios chichimecas fueron un grupo salvaje sin una tradición cultural. No obstante, es momento de dar una nueva lectura a estos grupos.

Además, se puede comprender que la bonanza de la plata permitió que creciera el control económico y político de la región por parte de la Corona española. Después de varios años de lucha armada contra los grupos chichimecas guachichiles y guamares, se pudieron formar sistemas de alianzas que permitieron apaciguar la situación y la frontera en el Bajío logro tener crecimiento y la estabilidad social que a la larga dio pasó al florecimiento de Querétaro.

CAPÍTULO 2

“Muy noble y muy leal” Querétaro en el siglo XVII. Construcciones económicas, políticas y sociales

Introducción del capítulo

El capítulo dos estudiara la historia de la Ciudad de Querétaro durante los siglos XVII y XVIII, con el propósito de atender el desarrollo de las relaciones económicas, políticas y sociales que afectaron directamente a la creación y difusión del milagro de la cruz y la presencia de Nicolás de San Luis Montañez como cacique-fundador de los pueblos de Querétaro, Acámbaro, Apaseo, San Miguel el Grande, entre otros. Además, se explicarán los antecedentes históricos de los Concilios Provinciales Mexicanos y su repercusión en la vida de los franciscanos. Se atenderán los conflictos sociales que repercutieron en la debacle de la familia Tapia; la historia de construcción del convento de la Santa Cruz y por último el desarrollo de la crisis franciscana que se desarrolló en el siglo XVII.

El periodo de pacificación después del término de la *guerra chichimeca* permitió que en Querétaro prospera la economía por medio de la extracción de metales preciosos en las minas de Zacatecas. La riqueza mejoró gracias a que el pueblo era parte del camino de la plata. “Para el último decenio del siglo XVI las guerras habían terminado, y su hijo, don Diego, gobernaba un imperio de pastoreo. Don Diego de Tapia era el cacique otomí de Querétaro cuando el pueblo se convirtió en un centro de cultivo, comercio y producción de géneros que enlazaban las minas de Zacatecas con la Ciudad de México y el resto del mundo”.¹⁰⁸ Se observa que a inicios del siglo XVII la familia Tapia vivía su mejor momento al estar en la cúspide la política de la villa de Querétaro. La supremacía de la estirpe duro pocos años, porque el pueblo en un periodo menor a un siglo dejo de ser una pequeña villa para convertirse en un importante centro económico-político- religioso y todo se transformó como a continuación se explicará.

2.1. Antecedentes económicos y políticos de Querétaro en el siglo XVII

¿Cómo era la economía de Querétaro en el siglo XVII? A finales del siglo XVI, en el año 1578, Querétaro había logrado separarse de la tutela judicial de Jilotepec y contaba con un

¹⁰⁸ Tutino, *op. cit.*, p. 26.

alcalde mayor propio: Bernardino de Santoyo, quedando bajo su protección San Juan del Río, Apapátaro y Hueymilpan. En el año 1586, residían en el lugar más de 70 vecinos españoles, quienes se dedicaban principalmente a la crianza de ganado y el cultivo de granos.¹⁰⁹ La economía de Querétaro se basó, principalmente en la ganadería y la agricultura.

El aumento del número de agricultores ocasionó que a mediados de ese siglo el valor de la producción de granos y semillas alcanzara al de la ganadería. Querétaro se volvió uno de los graneros más importantes de la Nueva España. Esa transformación se acompañó con un cambio demográfico: de aproximadamente 1 000 habitantes en el pueblo de Querétaro en 1 590, se pasó a 5 000 en 1630. De forma más precisa, puede asentarse que de 1644 a 1688 el número de tributarios indígenas aumentó de 600 a 2 000.¹¹⁰

En el pueblo se gestó una nueva oligarquía, las familias de mayor tradición en el siglo XVI como la familia Tapia y la Quezada se eclipsaron. En cambio, surgieron linajes que combinaron la industria ganadera con la agrícola, iniciándose un nuevo proceso de concentración de la tierra. Para el siglo XVIII, la aristocracia terrateniente estaba conformada por las siguientes familias: Sánchez Grimaldos, los Mora, Los Muñoz Colchado y los Cervantes. Además, a la lista se suman la familia Tovar que se dedicaba al comercio de lanas.¹¹¹

Aumentó el número de fincas de trigo y maíz se contaba con al menos 120 en el siglo XVI y ese número se incrementó hasta alcanzar en el siglo XVIII un total de 157. También acrecentó de uno a cuatro el número de molinos por la ampliación de la producción de trigo. Los obrajes crecieron de uno en el siglo XVI cuyo dueño fue Esteban de Aguilar a 6 en 1640. Los trapiches también se destacaron por su crecimiento, en ellos se fabricaron jergas, frazadas, bayetas, sayales, mantas y otros géneros de algodón y lana, para el siglo XVIII se contabilizaron 129 de españoles y 198 de indios y otras castas.¹¹²

La economía del pueblo de Querétaro del siglo XVI al XVIII tomó un rumbo productivo y ascendente, esto se puede ver en un caso muy particular la compra de título de

¹⁰⁹ Patricia Escandón, “Secularización del poder local. Notables contra frailes en Querétaro, 1650-1700” en *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México vol. 50, enero-junio, 2014, p. 80.

¹¹⁰ Martha Eugenia García, *Breve historia de Querétaro*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 101, (Serie Breves Historias de los Estados de la República Mexicana).

¹¹¹ *Ibidem*, p. 100.

¹¹² *Ibid.*, pp. 102-103.

ciudad en 1655, el cual pudo ser pagado por algunos vecinos, gracias al desarrollo y estabilidad monetaria de la región.

El virrey don Francisco Fernández de la Cueva, duque de Alburquerque, había recibido la instrucción real, fechada el 1 de junio de 1654, en la que se le pedía que solicitara donativos en la Nueva España a cambio de concesiones, privilegios y gracias a poblaciones y personas. Los vecinos de Querétaro quisieron aprovechar la oportunidad. Reunidos el 30 de septiembre de 1655, dijeron que aun cuando eran muy pocos los españoles de caudal y que todos los demás eran pobres, darían a Su Majestad, todos de mancomún, 3 000 pesos: 2 000 de contado y 1 000 a fines de enero de 1656, a fin de recibir el título de ciudad. Para mayor servicio del rey, algunos de ellos comprarían oficios de regidores, depositarios, alférez mayor y los demás de que se debe componer una ciudad para su gobierno.¹¹³

La confirmación del título se concedió el 25 de enero de 1656 por el virrey Alburquerque, la validación del mismo se dio bajo el mandato del rey Felipe V, varios años después, el 29 de septiembre de 1712.

2.2. Concilios Provinciales Mexicanos (antecedentes históricos)

Mientras que la vida social y religiosa en la Nueva España se adaptaba y sincretizaba con las tradiciones religiosas de cada región; en el mismo lapso en Europa, la Iglesia Católica replanteó sus cánones y los adaptó a las necesidades de la época, derivado de la Reforma protestante que estalló en el año 1517, promovida por el fray Martin Lutero. El Concilio de Trento se celebró entre 1544 y 1563, el objetivo fue reestructurar la doctrina católica en los preceptos más atacados por la Reforma. La lectura de las Santas Escrituras, el celibato, la confirmación de la autoridad papal y la conservación de los siete sacramentos: 1) bautismo, 2) confirmación, 3) eucaristía, 4) confesión, 5) unción de los enfermos, 6) orden sacerdotal y 7) matrimonio. También defendieron su postura a cerca de la conservación de las indulgencias y la devoción a la Virgen María y los santos.

El Conclave de Trento fue el antecedente de los Concilios Provinciales Mexicanos que se celebraron unos años después, adaptados a la realidad americana. A continuación, se hará una reseña sobre los instrumentos políticos que legitimaron las acciones del imperio español en América hasta llegar a los Concilios Provinciales Mexicanos y de esa manera comprender cómo utilizaban los católicos el uso político de la religión.

¹¹³ *Ibid*, p. 94.

La Casa de Contratación de Sevilla fue creada como una instancia mediadora entre la Corona española y los particulares en los asuntos sobre América. A pesar del pacto previo entre los reyes y el “almirante” tuvo como función fiscalizar los bienes de Colón y asegurar el monopolio de la extracción del oro y del palo de Brasil para la Corona, además de administrar los recursos para la creación de las *sociedades armadas*. Dicha institución creció en funciones, al punto que para 1511 adquirió la capacidad de ejecutar sentencias judiciales.¹¹⁴ Posteriormente a esas ocupaciones se le sumó la importante tarea de la evangelización. Una *Instrucción* destinada a Ovando, fechada en 1501 –y ratificada desde la isla La Española en los años de 1508 y 1513–, decía lo siguiente:

Por cuanto nos con mucho cuidado habemos de procurar la conversión de los indios a nuestra Santa Fe Católica; y si allá fuesen personas sospechosas de la fe a la dicha conversión podría ser de algún impedimento, no consentiréis ni daréis lugar que allá vayan moros, ni judíos, ni herejes, ni reconciliados, ni personas nuevamente convertidas a nuestra fe, salvo si fuesen esclavos negros o otros esclavos negros que hallan nacido en poder de cristianos nuestros súbditos naturales.¹¹⁵

Unos años después, cuando ya existía un orden claro entre el poder político de Ultramar y los expedicionarios en América. Diego de Velázquez, gobernador de Cuba, impulsó las expediciones de Juan de Grijalva y Hernández de Córdoba hacia una región cercana a la isla de Yucatán. Estas primeras incursiones llegaron hasta la desembocadura de los ríos Usumacinta y Tabasco, lugares en donde Grijalva entabló los primeros contactos con el imperio de Tenochtitlán. Aquella ocasión fue la primera vez que los europeos escucharon los nombres de las ciudades de “Culúa” y “México”.¹¹⁶

Es preciso explicar que las Bulas fueron los documentos clave para consolidar la relación Iglesia-Monarquía, en ellas el poder político del Papa quedaba plasmado al dar licencias a las coronas europeas.¹¹⁷ Un ejemplo claro “son las Bulas Alejandrinas, junto con las otorgadas por Julio II, establecieron las bases para la evangelización de las Indias

¹¹⁴ “Capitulaciones de Santa Fe”, en Julián B. Ruíz Rivera y Manuela Cristina García Bernal *Cargadores de indias*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 35-39.

¹¹⁵ Garrido, *op cit.*, p. 124.

¹¹⁶ José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990 p. 27.

¹¹⁷ Arriba se comentó que de acuerdo con la lógica cristiana el Papa es la representación de Cristo en la tierra.

Occidentales y, con ello, la transformación religiosa, política, económica y social del mundo entero.”¹¹⁸

Paralelamente a las leyes, se forjó una relación de intercambios culturales entre indios y misioneros en la que las costumbres del uno se mezclaron con las del otro. En la cotidianidad algunos religiosos en su afán de evangelizar a los indios neófitos se valieron de estrategias poco ortodoxas como permitir o incluso retomar símbolos prehispánicos. Es importante porque hechos como este se vivieron en el siglo XVI cuando apenas se iban conformando las bases de lo que después sería el virreinato de la Nueva España, por medio de coyunturas se conservaron algunas tradiciones mesoamericanas como el mitote:

Las ambigüedades y los eventuales peligros que entrañaban estas prácticas, aun después de haber sido radicalmente modificadas en su forma y contenido para adecuarlas a las exigencias de la fe evangélica, no impedían su adopción por una sencilla razón: constituía de hecho la única manera de conseguir un mínimo de comunicación y de participación indígena en la nueva religión. El plan de Gante consistía primero en atraer a los naturales como pudiera—aquí, valiéndose de los cantares y mitotes un tanto reformados---, para más adelante y de manera gradual, inculcarles prácticas de cariz cristiano y, por tanto, occidental.¹¹⁹

Solange Alberro en su libro *El águila y la cruz*, da un ejemplo muy interesante; relata cómo los misioneros adoptaron en su hábito un color diferente al oscuro que los caracterizaba. Todo sucedió porque los misioneros con el paso del tiempo vieron sus ropas desgastadas y pidieron a las indias los desbarataran y sobre esos hicieran unos nuevos, pero con una variante, teñirlos de azul:

Este color azul, distinto del pardo que se caracterizaba el hábito tradicional de los hijos de San Francisco, no era común entre los macehuales y sólo puede explicarse por la voluntad implícita de tender un puente simbólico entre el dios solar y guerrero Huitzilopochtli, la máxima deidad mexica asociada al color azul del cielo meridiano, la nueva religión y la orden seráfica en el imaginario colectivo de los indígenas. Los religiosos pensaban sin duda proceder en este caso a una recuperación <inocente>--ya que para ellos y los europeos en general sólo se trataba de un color, generalmente asociado a la Virgen María--, pero que ayudaría a recuperar en parte la veneración antes atribuida al poderoso sobrenatural pagano, para beneficio ahora de la ley evangélica.¹²⁰

¹¹⁸ María de Lourdes Bejarano Aldama, “Las bulas alejandrinas: detonantes de la evangelización en el nuevo mundo”, *Revista del Colegio San Luis*, San Luis Potosí, vol. 6, n. 12 p. 225 Disponible http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665- Consultado 10 de febrero 2021.

¹¹⁹ Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1999 p. 49, (Serie Ensayos).

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 59-60.

No se puede saber si la intención de los franciscanos fue inocente o tuvo como propósito tener un mayor impacto sobre los indios, al usar un color asociado a Huitzilopochtli. Sin embargo, para las autoridades eclesiásticas, acciones como esta no tenían justificación.

Este es sólo un ejemplo con lo que se pudo encontrar el arzobispo Fray Alonso de Montufar a su llegada a México. En el libro, *Destierro de Sombras*, Edmundo O' Gorman describe que el obispo se vio influenciado por el humanismo de Erasmo de Rotterdam, consecuencia del movimiento de Contrarreforma que trastocó el centro de la Iglesia como la institución más importante del mundo occidental, por lo tanto, la intención del prelado – teniendo en cuenta que una religión, la luterana, era negativa- era implantar nuevas reglas en el Nuevo Mundo:

un renovado cristianismo de exclusivo énfasis en la adoración de un solo Cristo tenía que rechazar la acumulada hojarasca de una falsa milagrería; de la supersticiosa veneración a las reliquias, sepulcros y lugares tenidos por sagrados; de peregrinaciones y procesiones y de tantas otras prácticas piadosas de parecida índole, entre las que ocupaban un lugar predominante las oraciones y peticiones dirigidas a los ángeles y a los santos a quienes era habitual atribuirles especialmente en sus respectivas y supuestas intervenciones celestes.¹²¹

Los misioneros e indios del centro de la Nueva España fueron llamados a cumplir las disposiciones lanzadas en el Concilio de Trento. Alonso de Montufar decidió organizar un Concilio en Nueva España para sentar las bases de una nueva Iglesia de corte tradicionalista:

el espíritu tradicionalista que inspiró las decisiones del Primer Concilio Provincial Mexicano convocado por el arzobispo en 1555, es decir el año de haber llegado a México. El propósito inmediato de ese sínodo fue estructurar la Iglesia novohispana con estricto apego a la ortodoxia y la legislación canónica y jerárquica de la Iglesia Universal. Se esmeró, por otra parte, en aprobar el formulismo ritual, sacramental y ceremonial tradicionales, y más a nuestro propósito, las prácticas y costumbres piadosas de la devoción popular en franca e intencionada oposición a las tendencias tan contrarias que había inspirado el erasmismo en la península.¹²²

Los Concilios Provinciales Mexicanos fueron tres: el primero del año 1555 precedido por fray Alonso de Montufar, el segundo de 1565 también se celebró bajo las órdenes del Obispo Montúfar y el tercero de 1585 dirigido por el obispo Pedro Moya de Contreras y su

¹²¹ O' Gorman, *op. cit.*, pp. 117-118.

¹²² *Ibidem*, pp. 118-119.

vigencia rebasó el periodo virreinal al ser obedecido hasta 1896, el año en que se celebró el V concilio provincial mexicano.

El Primer Concilio está dividido en 93 constituciones, en los que se reflejan los problemas de la vida religiosa, social y económica más apremiantes de la época:

Se abordaron cuatro puntos cardinales: el orden a seguir para la evangelización y la aplicación de sacramentos, bajo la conducción del clero secular, en detrimento de las prácticas y normas de las órdenes religiosas. Los medios para dar sostén financiero a la iglesia. La mejor formación del clero y reforma a sus costumbres. Por último, la creación de un aparato judicial capaz de hacer efectiva la jurisdicción eclesiástica en todos los campos de la vida de los fieles, laicos y eclesiásticos.¹²³

Una de las intenciones del Concilio era poner orden en el territorio de la Nueva España principalmente en lo que toca a la supremacía del clero secular sobre el regular:

Hasta entonces este último había disfrutado de una jurisdicción en gran medida autónoma, a partir del primer concilio las cosas cambiaron sustancialmente. Los conciliares, al reivindicar las facultades privativas de los obispos, consideraron insostenibles claras limitaciones, como lo señalado de que los frailes ya no determinarían ningún caso de matrimonio de indios, sino debían remitirlos todos a los provisores y vicarios.¹²⁴

Pasados diez años, en 1565 se dio por aprobado un Segundo Concilio en Nueva España. Es más breve que el primero al ser integrado por 28 preceptos, en su introducción se llama a los fieles cristianos a creer en que “hay dos iglesias, la una se llama iglesia triunfante y la otra iglesia militante” la primera se refiere a aquella donde los fieles católicos gozan del cielo gracias a haber obedecido los preceptos cristianos y la segunda dice que todos los fieles en la tierra están en guerra continua contra los demonios y las tentaciones.¹²⁵

Básicamente, el segundo Concilio estaba enfocado a ratificar que se cumplieran los preceptos del primer Concilio y organizó los lineamientos para sacerdotes, monjas,

¹²³ Leticia Pérez Puente, *et al*, “Estudio introductorio. Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo.” en Martínez López-Cano María del Pilar *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004 p.14versión PDF disponible http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publidigital/libros/concilios/concilios_index.html Consultado 20 de febrero 2020.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 18.

¹²⁵ MDLXV. Concilio provincial que se celebró en la ciudad de México el dicho año de 1565. Concilio Segundo en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial* p. 1.

misioneros e indios. No hay mayor trascendencia en el congreso para el tema de las devociones que es el que nos ocupa.

El tercer Concilio cuenta con un cuerpo integrado por cinco libros, divididos a su vez en títulos y contiene 576 decretos. “El principal objetivo era adecuar de los dos primeros concilios mexicanos de 1555 y 1565 a las pautas tridentinas y revisar y ajustar la legislación previa a los cambios y transformaciones que se estaban operando en la sociedad e iglesia novohispana.”¹²⁶ Ahora con un número mayor de decretos que abarcaban a otros grupos, por ejemplo: las monjas.

Entre el gran número de cánones, aquellos que destacan para el presente análisis son: 1) La erradicación de la idolatría y supersticiones entre los indios. 2) La decencia y magnificencia del culto. 3) Las prohibiciones de realizar en los recintos sagrados ceremonias y practicas profanas.¹²⁷ Estos puntos demuestran que a pesar de las insistentes amonestaciones que emanaban de las altas esferas eclesiásticas era prácticamente imposible eliminar la idolatría indígena.

¿Cómo estos proyectos religiosos se asocian con mi tema de estudio? La historia de la institución funciona en virtud que de ella emanan las normas y leyes que debe seguir la población. En el momento que haya un cambio en la estructura política de la Iglesia inmediatamente sus feligreses se verán afectados por las alteraciones. El movimiento de Contrarreforma que nació en Europa se adaptó a la realidad americana e impactó directamente los usos y costumbres que se habían conformado en la sociedad virreinal, en ese momento comenzó el declive de la misión franciscana que estuvo encumbrada en el poder político- religioso, la implantación de los Concilios tocó el orden establecido y ellos no tuvieron más remedio que buscar nuevas estrategias para conservar su poder.

2.3. Franciscanos y las reformas

Después del breve recuento de las características de los proyectos tridentinos, conocemos que la promoción de estos fue en gran medida para fortalecer el clero secular sobre el clero regular. El clero secular no estaba conforme con que las órdenes regulares tuvieran injerencia en la vida social de la Nueva España, porque los regulares tuvieron amplio control en asuntos económicos como el cobro de diezmos. Aunque los sacerdotes buscaron afectar a los

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 5.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 6-10.

misioneros, estos “siempre contaron con el apoyo de los virreyes Mendoza y Velasco y con el del episcopado, sobre todo el del arzobispo Zumárraga. En cambio, a partir de la década de 1550 las autoridades coloniales buscaron reducir el poder y los privilegios de los religiosos.”¹²⁸ Llegó el punto en que se logró debilitar a los misioneros y los seculares tomaron el control en la Nueva España.

Los Concilios Provinciales Mexicanos dejaron claro que, de acuerdo con las instrucciones del Obispo Montúfar, era necesaria la sustitución de la Iglesia Primitiva representada por las órdenes clericales de franciscanos, agustinos y dominicos, para dar paso a la Iglesia secular encarnada por el Papa, Obispos, presbíteros y sacerdotes.

A nadie sorprenderá que ante semejante amenaza los religiosos se aprestaron a la defensa de su obra, de sus derechos y prerrogativas, y fue por eso que a lo largo de todo el gobierno del señor Montúfar no dejó de escucharse el ruido de la agria batalla trabada entre la mitra y los misioneros, particularmente los franciscanos por más afectados y más celosos en la oposición y, por tanto, el blanco predilecto de los dardos episcopales.¹²⁹

En el lejano septentrión, los franciscanos pudieron conservar su privilegio por unos años más, debido en gran parte por las alianzas con las altas esferas indígenas y porque fueron la máxima autoridad religiosa en la región, lo que les otorgó también poder político: “los frailes habían conservado a los señores indígenas en el poder y a través de ellos ejercían el control de las comunidades tanto en lo espiritual como en lo temporal; este dominio sobre los indios y la defensa que a favor de ellos hacían contra los abusos de los españoles, habían provocado enfrentamiento con los encomenderos.”¹³⁰ Los franciscanos aprovecharon bien la figura del cacique indígena porque fue el puente entre los indios otomíes y ellos y ese hecho permitió que conservaran privilegios en Querétaro a inicios del siglo XVII.

Los Concilios Provinciales no fueron determinantes en la vida religiosa-social de la región, porque la *guerra chichimeca* dictaba las normas en el septentrión novohispano. Los enfrentamientos e invasiones a los pueblos de indios y el peligro que representó el camino de la plata forjaron el desfase de la zona en comparación a la capital del virreinato, el impacto fue tardío en la *comarca queretana*.

¹²⁸ Rubial, *La hermana*, *op cit.*, p. 90.

¹²⁹ O' Gorman, *op. cit.*, p. 129.

¹³⁰ Rubial, *op. cit.*, p. 90.

En el siglo XVII, una gran parte de la población de Querétaro consideró a los franciscanos como los “padres” espirituales del pueblo, sin embargo, estaban por suceder acontecimientos que cambiaron esa dinámica. A mediados de 1650 nació en la región una nueva oligarquía queretana cuyo objetivo fue llegar a la cumbre política y económica de la zona. Aquellos criollos prominentes decidieron apoyar el establecimiento de nuevas órdenes mendicantes a la ciudad con el fin de restarle poder a los misioneros capuchinos. Ante el eminente peligro, los franciscanos decidieron tolerar entre los indígenas “viejas prácticas” idólatras, a pesar de que estaban prohibidas.¹³¹

Sumado a las transformaciones religiosas, se vieron reflejados cambios sociales relevantes que marcaron a la sociedad en sus hábitos cotidianos. La plata cómo se había mencionado es la pieza clave en aquellos cambios radicales y diferentes a otras regiones de la Nueva España. El Bajío se convirtió en la región más adinerada del virreinato, muchos intereses estaban en juego.

Los primeros años del siglo XVIII fueron de reanimación de la producción de plata y de las comunidades urbanas, de despertares religiosos y de empuje hacia el norte: el Bajío y las regiones del norte llegaron a ser las provincias más ricas y dinámicas de la Nueva España y, en realidad, de toda América; con épocas de aceleración y recesión inevitables, fueron los motores de una dinámica economía mundial.¹³²

La riqueza económica de la región permitió que se desarrollara una religiosidad sincrética que tenía a la cabeza a los misioneros franciscanos. Tal situación, permitió que se conservaran ideas religiosas que a través del tiempo se afianzaran entre la población de la *comarca queretana*. En el capítulo tres se analizarán los elementos de corte indígena que están presentes en dichos cultos.

¹³¹ Las religiosidades indígenas lograron trascender en ese juego de “tolerancia franciscana”. Ejemplo de ello es la devoción a la virgen del Pueblito, dicha imagen es una advocación de María Concepción. De acuerdo a John Tutino su historia es la siguiente: En 1630, aproximadamente, Sebastián Gallegos, un fraile franciscano que se lamentaba de la persistencia de los ritos indígenas, se propuso captar las necesidades de protección de los otomíes y vincularlas con el cristianismo, para lo cual esculpió un humilde Cristo que colocó en una rústica capilla, en una huerta cercana al convento de Santa Clara, y el Señor de la Huertecilla empezó a atraer cada vez más la devoción de los nativos que cultivaban las huertas urbanas. El Cristo, una imagen católica que ofreció protección y asistencia a los agricultores otomíes. Posteriormente, Gallegos esculpió una imagen de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción para los vecinos de San Francisco Galileo, llamado Pueblito, justo al occidente de Querétaro, que muy pronto se uniría a las diversas vírgenes que atraían la devoción popular en la Nueva España *Cf.*, Tutino, p. 189.

¹³² *Ibidem*, p. 112.

2.4. Conflictos sociales en Querétaro del siglo XVII: Exclusión de la familia Tapia, herederos del cacique Fernando de Tapia “Conin”

Se reconoció a Fernando de Tapia como el indio que concilió los acuerdos entre los españoles e indios otomíes durante la época de la conquista y evangelización.¹³³ Las autoridades virreinales respetaron los convenios adquiridos con el indio “Conin. Los peninsulares reconocieron a su descendencia como el linaje más importante de la región. La familia Tapia se benefició política y económicamente:

En el nuevo orden social, que amparaba la propiedad privada, se produjo la adquisición de propiedades en número cada vez mayor por parte de los nobles indígenas a través de herencias, mercedes reales o de compra. Como resultado de lo anterior, se dio lugar a la formación de una elite gobernante que ejercía su poder sobre las repúblicas donde gobernaban, sin trascender, formalmente, los límites geográficos de éstas.¹³⁴

De acuerdo con John Tutino, Fernando de Tapia empezó a ganar enemigos desde el siglo XVI. Un ejemplo, fueron las quejas que los indios de Huimilpan tenían sobre dicho personaje. Las denuncias giraron en torno a la mala distribución del agua y la pérdida de las tierras de los indígenas. Fernando de Tapia al parecer se convirtió en un cacique déspota y abusivo, siguió el modelo de Hernán Pérez de Bocanegra, del que arriba narre que cometía abusos sobre los indios de la región.

Las quejas sobre sus excesos siguieron llegando hasta Velasco, pero debiendo hacer frente a la guerra, lo único que el virrey podía hacer para limitar el poder de Tapia era intentarlo, porque no podía reducirlo. Más tarde, en 1555, en un viaje al sur de Querétaro, Velasco recordó a Tapia que debía pagar a los trabajadores otomíes que servían en sus “labranzas y granjerías” y compensar a los cargadores que entregaban sus productos agrícolas en toda la región; limitó sus derechos a obtener la mano de obra para trabajar sus tierras particulares a un dominio de un radio de cuatro leguas, una superficie más que suficiente para sus empresas.¹³⁵

¹³³ En este sentido, en mi investigación hago la aclaración que Nicolas de San Luis está ligado con las devociones indígenas (leyendas fundacionales) y Fernando de Tapia está acreditado en diversos trabajos historiográficos junto con sus descendientes como la estirpe cacique que estuvo a la cabeza de la sociedad queretana en el siglo XVI-XVII.

¹³⁴ Felipe Canuto, “La adquisición, disposición y defensa de la tierra. El caso de los nobles otomíes de Xilotepec en el siglo XVIII”, en *Estudios de Cultura Otopame*, Vol. 9, No 1 Universidad Nacional Autónoma de México (2015) p.66 disponible en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/51409> Consultado 10 noviembre 2019.

¹³⁵ Tutino, *op. cit.*, p.129 Apud. Jiménez Gómez Juan Ricardo (coord.) *La Republica de Indios de Querétaro 1550-1820*, Instituto de Estudios Constitucionales, Querétaro, 2006, núm. 24, 20 de diciembre de 1555, pp. 422-423.

Esas situaciones exhiben a Fernando de Tapia como una persona no grata entre la población indígena otomí; posiblemente esos actos fueron relevantes para que en el siglo XVII se dejara fuera a “Conín” en el relato de la leyenda de fundacional de Querétaro.

La construcción del convento de Santa Clara fue otro tema de molestia entre la sociedad queretana. El edificio fue auspiciado por Diego de Tapia, hijo de don Fernando y padre de doña Luisa del Espíritu Santo. La elite de la época estuvo inconforme porque observó cómo se generaron riquezas en dicho lugar. A pesar de que se creó como una institución religiosa, el convento floreció como el banco hipotecario del Bajío virreinal:

Su hija y heredera se hizo monja e ingresó en él como doña Luisa del Espíritu Santo. El convento de Santa Clara preservó y transformó el legado de la familia Tapia. Durante el siglo XVII, el convento administró las haciendas más valiosas de los alrededores de Querétaro. Durante decenas de años, doña Luisa vivió como la principal residente de Santa Clara y a menudo fue la abadesa, sostenida por las haciendas de la familia, honrando cotidianamente a Dios, que había sancionado el ascenso de su familia al poder. El convento de Santa Clara preservó la alianza otomí-cristiana que fue clave para la preeminencia de la familia Tapia, pero era una institución de la Iglesia colonial: para el decenio de 1630, ya era el principal banco hipotecario del Bajío y financiaba a los empresarios españoles, a muchos de los que don Diego de Tapia había ayudado a obtener poder y beneficios. El convento siguió adelante con la relación que alió a la familia Tapia con la Iglesia para fomentar los métodos comerciales en Querétaro...¹³⁶

La nueva aristocracia soñó con ocupar los cargos políticos y económicos de Querétaro, para conseguirlo era necesario desaparecer a la familia Tapia. La lista de adversarios era extensa y todos tenían grandes aspiraciones.

En el grupo de adversarios he logrado ubicar a personajes de alto relieve, como el latifundista, ganadero y capitán don Juan Caballero de Medina (con dos hijas monjas), los hermanos Cárdenas y Salazar: don Antonio, presbítero y abogado de la Real Audiencia, y don Juan, capitán y terrateniente (la hermana de ambos, Juana de San Antonio, era novicia en Santa Clara); el primo de los anteriores, el minero y capitán don Lorenzo de Cárdenas; el también empresario minero, regidor del ayuntamiento de México y alcalde mayor de Querétaro, don Antonio de Monroy (con tres hijas en el referido claustro) y, desde luego, el ex administrador don Bernabé de Vigil Valdés. Casi todos eran dueños de grandes extensiones de terreno y de hatos y formaban parte de una nueva “aristocracia que aspiraba, tanto como la nobleza peninsular, a ligar la propiedad del suelo con el prestigio del nombre.”¹³⁷

¹³⁶ *Ibidem*, p. 183.

¹³⁷ Escandón, *op. cit.*, p. 108.

Los herederos de “Conín” fueron excluidos en los altos sectores económicos y políticos de la región, una prueba que corrobora eso, son una serie de documentos relacionados a Diego de Tapia. El cuerpo documental responde a una serie de títulos que sirvieron como pruebas para legitimar la posesión de tierras y herencias del linaje de “Conín”. Los legajos son una copia hecha por el mismo escribano que posiblemente lo elaboró como un solo expediente “formado en el curso de un pleito leal en la Real Audiencia de la Nueva España, sobre la propiedad de ciertas tierras en el oeste del valle de Querétaro.”¹³⁸

Es interesante notar que la familia cuenta con una historia documentada, datos sobre Fernando de Tapia, su hijo Diego y la nieta Clara pueden ser corroborados en diversos libros, sin embargo, el caso de Nicolás de San Luis Montañez es diferente, son escasos los documentos que expongan la vida de él y su descendencia. Esto me lleva a reflexionar dos escenarios: 1) Nicolás de San Luis es efectivamente una *figura inestable* alimentada de tradiciones religiosas y 2) es necesario realizar un estudio genealógico sobre la familia Montañez.

En fin, podemos señalar que la presencia de Nicolás de San Luis en documentos del siglo XVI es escasa. A excepción de la merced de tierras en La Cañada, que corresponde a una de las primeras otorgadas a un indio en esta región, no parecer haber dejado más rastros. En este sentido es interesante observar que en la “Relación de Querétaro” de 1582, no se menciona a Nicolás de San Luis, siendo que este documento es considerado como el principal que reúne la memoria otomí referida a la antigua Provincia de Jilotepec.¹³⁹

El objetivo del siguiente apartado es explicar los procesos políticos- religiosos de los Colegios de Propaganda Fide que sin duda son pieza clave dentro de los cambios sociales que transformaron al pueblo de Querétaro y en donde a la postre se desarrolló la historia de las “endemoniadas de Querétaro” dentro del Convento de San Buenaventura de la Santa Cruz.

2.5. Construcción del Colegio de Propaganda Fide

En el pueblo de Querétaro del siglo XVII existían dos templos principales, el de San Francisco y el convento de Santa Clara de Jesús. Ambos santuarios fueron administrados por

¹³⁸ David Carl Wright, *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, Querétaro, Dirección de Patrimonio Cultural, Secretaría de Cultura y Bienestar Social, Gobierno del Estado, 1989, pp. 223-224 (Colección documentos núm. 13).

¹³⁹ Crespo, *op. cit.*, p. 102.

franciscanos observantes, que, en esa época, eran la guía espiritual de los vecinos de la región. A mitad de siglo, en el año 1659 un grupo de clérigos decidieron introducir el culto a la Virgen de Guadalupe, con la finalidad de que existiera una nueva devoción en el pueblo que no tuviera asociación con los franciscanos.

En Querétaro, Caballero y Oció ofreció la Virgen de Guadalupe a los españoles para reforzar su dominio sobre la mayoría otomí devota de Nuestra señora del Pueblito y protegida por ella. La nueva congregación de la Virgen de Guadalupe hizo valer la primacía de las élites españolas. Ahora bien, si Caballero y Oció esperaba que rivalizara con el culto-franciscano-otomí de Pueblito, lo aguardaba la decepción: en 1686 una nueva cofradía revitalizó el culto en Pueblito. Mientras el rico cura promovía el culto de la Virgen de Guadalupe, una cantidad incontable de pequeñas donaciones de los devotos pobres mantuvo a la virgen otomí en el centro del culto cotidiano.¹⁴⁰

Para afrontar la situación, los franciscanos participaron activamente en la propagación del culto a la reliquia local: La Santa Cruz. La devoción se hizo presente en Querétaro desde el siglo XVI, el cerro de Sangremal fue el lugar donde se encontraba y fueron los franciscanos quienes se encargaron de su cuidado; al sentirse amenazados en el siglo XVII, fue importante recurrir a ese viejo culto con el fin de convertirlo en su símbolo. A continuación, un fragmento de fray Alonso de la Rea en el que hace una descripción de esta:

Está a dos tiros de arcabuz del pueblo en la corona del cerro en que está fundado mirando a todas partes en una capilla de cal y canto muy capaz y costosa. Tiene la cruz tres varas de alto y lo respectivo de ancho y grueso. Está sobre una gran peña de cal y canto y ella es de una piedra rosada, tan olorosa y ligera que no hay a que compararla. Tiene de ordinario su caja forrada en terciopelo rizo, tachonada y curiosa. El origen de esta reliquia no se sabe porque con el tiempo se ha borrado. Nuestros frailes, como primeros tuvieron la dicha de haberla y gozarla y darle la adoración y decencia justa, labrándole iglesia, diciendo misa y ahora labrarle convento en que ponerle religiosos que la asistan.¹⁴¹

El sitio de la cruz sirvió muchos años como humilladero y punto de plegaria de los caminantes. A inicios del siglo XVII comenzó a cobrar fama cuando algunos testigos afirmaron que se “movía sola”:

¹⁴⁰ Tutino, *op. cit.*, p. 301.

¹⁴¹ Fray Alonso de la Rea, *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, dedicada a N.P. Fr. Cristóbal de Vaz, ministro Provincial de ella, 1639, edición de la imprenta de J. R. Barbedillo y México, Montealegre núm. 15 1882, p. 286 disponible en http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012131/1080012131_MA.PDF consultado 26 de junio de 2019.

A los pocos días, la justicia ordinaria, acompañada de los religiosos y de un gran concurso de gente, hizo una averiguación que consistió en excavar la tierra que rodeaba la peana; como no encontraran otra cosa que piedra sólida, los frailes dictaminaron que los <temblores> de la cruz únicamente podían obedecer a causas sobrenaturales. Así que a instancias de ellos se construyó en el punto un cobertizo de carrizo y tejamanil para venerar a la portentosa reliquia que, poco más adelante, también empezó a ser reputada de “milagrosa” por sus poderes curativos.¹⁴²

Se puede observar en el texto que la cruz es milagrosa asociada a poderes curativos. No se describe ni se relaciona a la dicha cruz con el portento de Sangremal. Esto apoya a lo que Antonio Rubial, en el texto “Santiago y la Cruz de Piedra” dice, que a finales del siglo XVII en el pueblo de Querétaro no se manejaban noticias sobre el mito fundacional y el milagro de la Santa Cruz:

Lo más significativo es que ni el padre de la Rea ni la escritura de 1649 hacen relación alguna a las milagrosas apariciones, ni a una batalla fundacional. En 1680 apareció la siguiente noticia impresa que tenemos sobre la fundación de dicha ciudad; procede del polígrafo criollo Carlos de Sigüenza y Góngora en Las glorias de Querétaro, texto escrito para describir los festejos inaugurales del santuario de la Virgen de Guadalupe. En este escrito se agrega un problema más a los ya señalados: la atribución a los clérigos seculares de la primera evangelización de la zona. El autor parte de una noticia tomada del cronista peninsular Antonio de Herrera acerca del bautizo del indio otomí *Conní* por el clérigo Juan Sánchez de Alanís; y de ahí infiere que no es a los franciscanos sino a los seculares a quienes corresponde la gloria de ser los fundadores del cristianismo queretano.¹⁴³

En el año de 1615 por iniciativa de Diego de Tapia, se fundó la cofradía de la Santa Cruz de Jerusalén, a la que se afilió un enorme número de indígenas. Cada año el día 3 de mayo el día de la Santa Cruz, bajo el amparo de los franciscanos, los naturales hacían en la loma festejos, con danzas y representaciones de moros y cristianos.¹⁴⁴ Esa cofradía será el antecedente de lo que años después sería el convento de la Santa Cruz, dicho convento fue promovido principalmente por Fray Cristóbal de Vaz, quien nació en España, y llegó a América siendo un joven, en esa época se unió a la orden franciscana. En 1629, el fraile alcanzó la categoría de definidor, es decir, miembro del “consejo legislador y asesor” por lo que se quedará vivir permanentemente en Querétaro. Cristóbal de Vaz fue personaje

¹⁴² Escandón, *op. cit.*, p. 84.

¹⁴³ Rubial, “Santiago y la Cruz”, *op. cit.*, pp. 28-29.

¹⁴⁴ Escandón, *op. cit.*, p. 85.

importante en esta parte de la historia porque él estuvo detrás de la construcción del convento en el cerro de Sangremal.:

Cristóbal llegó al gobierno de la provincia franciscana de Michoacán en el trienio de 1637 a 1640 y el suyo fue, sin duda, el más activo y brillante de la primera mitad del siglo XVII. Lo primero que hizo fue acatar la orden del comisario general de Indias, que disponía la designación de un cronista o historiador de su jurisdicción. A tal propósito nombró a un buen amigo suyo, el joven profesor criollo fray Alonso de la Rea, con quien luego tendría muy estrecha colaboración y cuya carrera impulsaría, como se explicará en su momento. En cosa de un par de años, la Rea escribió la *Crónica de N. Seráfico padre de San Francisco, provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán de la Nueva España*, primera historia oficial franciscana de la región.¹⁴⁵

Fray Cristóbal de Vaz se empeñó en edificar un templo que custodiara a la Santa Cruz, su labor estuvo llena de obstáculos, sin embargo, no desistió y encontró un grupo de personajes influyentes que apoyaron su objetivo.

En esta casa el incansable prelado se reunía con sus colaboradores y adeptos, ministros criollos hijos de distinguidas familias locales (como el mencionado fray Alonso de la Rea, fray Juan de Ceballos, fray Juan Muñoz y Sanabria, y otros); elaboraba planes y conseguía benefactores. Vaz alcanzó por entonces el pináculo de la gloria: a sus diversos y prestigiados cargos, sumaba un nutrido grupo de influyentes e incondicionales amistades, sobre todo reclutadas entre la vieja aristocracia local, cordiales relaciones con los alcaldes mayores, que si bien eran funcionarios “de paso” pues se relevaban cada trienio, ocupaban el más elevado sitio del poder político y judicial de la localidad.¹⁴⁶

La promoción del convento fue un tema que molestó a vecinos importantes y otras órdenes religiosas. “Y no era porque no desearan tener un santuario para la principal reliquia del pueblo, sino que no lo querían como otra extensión del monopolio franciscano.”¹⁴⁷ Los adversarios eran los vicarios o jueces eclesiásticos, la clerecía local, y al parecer también un sector de la aristocracia urbana. Finalmente, en diez años se logró culminar la obra e incluso tenía ocupantes para el año 1649.

Tan pronto fue habitado el edificio por los franciscanos observantes, las quejas no se hicieron esperar. El argumento más escandaloso fue que la cimentación del monasterio se instituyó sin la aprobación superior de la Iglesia.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 93-94.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 100.

El provisor del arzobispado de México le había arrancado a la Audiencia gobernadora una real provisión, que disponía derribar de inmediato el inmueble de la Santa Cruz si los frailes no exhibían en el acto las licencias correspondientes. Parece que en Querétaro la llegada de este mandamiento dio pie a un alboroto grande y que un buen número de los propios habitantes del pueblo ofrecieron resistencia a su cumplimiento. Como fuese, los religiosos apelaron la ejecutoria, de suerte tal que el 12 de mayo de 1649 la Audiencia acordó una tregua y la suspensión de todo acto para remitir consulta a las autoridades de la península. Parte del vecindario español y el cabildo indígena de Querétaro designaron entonces como su vocero a un tal don Alonso de Jigundez, procurador o agente de negocios en el Consejo de Indias, al que pertrcharon bien de argumentos, pero sobre todo de un generosísimo donativo para ablandar el ánimo de Su Magestad y convencerlo de que el nuevo santuario era una especie de obra de utilidad pública y un símbolo de identidad para la población que se congregaba en torno a su reliquia.¹⁴⁸

Al final, el convento no fue derribado y quedó a cargo de los franciscanos observantes. No pasó mucho tiempo para que los habitantes originales fueran reemplazados por los hermanos del Colegio de Propaganda Fide.

En el caso del Bajío los misioneros representaron la máxima autoridad, no sólo religiosa sino también política ya que a diferencia del centro del virreinato no existían en aquellos lugares grandes catedrales o cualquier oficina administrativa, sólo había misiones con un religioso como centro de la comunidad y los presidios que habitaban unos cuantos soldados para cuidar los caminos, las misiones y los pueblos circunvecinos. Por lo tanto, con el paso del tiempo esas correspondencias seguían siendo favorables, entre indios y franciscanos. A finales del siglo XVII ocurrió un acontecimiento que trastocó la vida religiosa y social de la ciudad: la división interna de la orden franciscana; suceso que cambió la dinámica social al integrarse un grupo ajeno en costumbres y prácticas a las establecidas en la región. Dicha segmentación fue compleja pues demostró que aun dentro de una misma orden religiosa existían intereses particulares que debían satisfacerse.

La orden franciscana se congregó en dos: un conjunto pertenecía a los franciscanos observantes y la otra agrupación pertenecía al Colegio de Propaganda Fide. “Fueron dos comunidades totalmente distintas y aunque caminaron a la par la ruta de la espiritualidad, nunca se juntaron. En realidad, los misioneros de los colegios apostólicos fueron religiosos totalmente independientes de los observantes e incluso, cada uno de los seminarios se manejó

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 101-102.

y organizó de acuerdo con sus propios intereses”.¹⁴⁹ El Colegio quedó sujeto a la Congregación Apostólica de Propaganda Fide y temporalmente a la Corona Española y al Virrey. Se debe subrayar que los seminarios apostólicos quedaron exentos de la jurisdicción de los provinciales franciscanos, hecho que les permitía actuar más libremente. Es decir, con el apoyo de la Corona a su favor (que además geográficamente se encontraba muy distante) no había freno a su conducta.



FIGURA 2. Templo y Convento franciscano del cerro de Sangremal en junio 2019. Foto de Elvia Reyes Tapia.

Los misioneros llegaron a la ciudad de Querétaro provenientes de Europa, por lo tanto, ese grupo se integró al conjunto social ya establecido en la ciudad virreinal. La idea era traer a los mejores candidatos para predicar el septentrión novohispano, pero eso no impidió que años después los misioneros se vieran envueltos en escándalos.

los religiosos debían de morar por lo menos dos años en el seminario apostólico que los había reclutado o el tiempo que el comisario general de Indias hubiera considerado pertinente y sólo después de este tiempo podría valorarse la posibilidad de que los candidatos viajaran hacia América, ya que previamente se había evaluado su idoneidad para misionar, amén de que también debían haber dado pruebas de capacidad y vocación para ser enviados a la Nueva España.¹⁵⁰

¹⁴⁹ González, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 55.

Después de que las autoridades virreinales lo acordaron y como respuesta a las diligencias hechas por el padre Antonio de Llinas se aprobó la fundación del Colegio en Nueva España, por lo cual era necesario encontrar un edificio que albergará a dicha comunidad:

El 12 de marzo de 1682, luego de las múltiples gestiones, el padre Antonio Llinás obtuvo la patente del padre Samaniego. Mediante este documento, el fundador del primer Colegio Apostólico en América y un grupo de frailes franciscanos obtuvieron la anuencia para establecer el primer seminario apostólico. Luego de obtener la patente, Llinás se presentó con Carlos II para pedirle su autorización. Con la patente del ministro general y la cédula real, el fundador asistió al capítulo franciscano en Toledo.¹⁵¹

Finalmente, se le entregó al padre Llinas y su corporación el Convento ubicado en el cerro de Sangremal, convirtiéndose en la nueva sede del Colegio de Propaganda Fide. El traspaso no fue fácil porque los habitantes “originales” se rehusaban a abandonar el lugar:

En 1683, la nueva fundación que hiciera el franciscano Antonio Llinás del Colegio de predicadores de Propaganda Fide fue a encontrar sede en el convento de recolección de San Buenaventura de la Santa Cruz. El nuevo instituto para misioneros se topó con la empeñada renuncia de sus hermanos queretanos a cederle la casa del Sangremal, empero, el comisario franciscano de Nueva España metió mano en la controversia y llamó a la obediencia y al silencio a los opositores. En el futuro, serían los predicadores de *propaganda fide*, y no los frailes recoletos, quienes cuidarían de la célebre reliquia de la ciudad y junto con ella del gran convento que varias décadas antes levantara fray Cristóbal Vaz.¹⁵²

Es así como llego al final de este apartado en el que se demostró que fueron los franciscanos quienes impulsaron la Santa Cruz como objeto de veneración en la ciudad. Es importante señalar dos puntos: a) la cruz estaba clavada en el cerro de Sangremal, elemento que para las comunidades indígenas representa un lugar sagrado y b) en el relato de Alonso de la Rea no se habla en ningún momento del milagro fundacional del pueblo.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 57-58.

¹⁵² La investigadora describe que después de ser forzados a dejar el convento los franciscanos recoletos fueron enviados al pueblo de visita de San Francisco Galileo popularmente nombrado el “Pueblito”. Cf. Patricia Escandón, p. 121.



FIGURA 3. Detalle de una puerta en el Convento de la Santísima Cruz de los Milagros, que anuncia la fecha de llegada de los misioneros de Propaganda Fide. Foto Elvia Reyes Tapia.

2.6. Desprestigio de la orden franciscana. El discurso político- religioso

A la presencia de diferentes congregaciones religiosas en Querétaro y el apoyo que estas recibieron de ciertos sectores de la sociedad de la época, se sumó el mal comportamiento de los misioneros franciscanos del Colegio de Propaganda Fide; situaciones que lograron un desequilibrio en la sociedad virreinal queretana. Antonio Rubial en el artículo “Las reformas de los regulares novohispanos anteriores a la secularización de sus parroquias (1650-1750)”, hace un recuento de los escenarios que predominaron en el siglo XVII entre las órdenes mendicantes en la Nueva España. En muchos casos la relajación fue evidente a los ojos de la sociedad de la época, lo que muestra el estilo de vida que llevaron los misioneros. “la vida de retiro, estudio y oración que debían llevar los frailes en los conventos urbanos distaba mucho de apegarse al ideal. Un intenso contacto con la sociedad colonial había generado una fuerte relajación en las costumbres...”.¹⁵³ Tales sucesos fueron el preámbulo de un caso que

¹⁵³ Antonio Rubial García, “Las reformas de los regulares novohispanos anteriores a la secularización de sus parroquias (1650-1750)” en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coord.) *Reformas y resistencias en la iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, p. 145 (Serie Historia Novohispana/96). Disponible en

cimbró la vida cotidiana en la ciudad. El escándalo de las “endemoniadas de Querétaro” que tuvo como escenario el interior del convento del Colegio de Santa Cruz en el año 1691.

Desde su llegada a Querétaro, esos religiosos, que en su mayoría eran peninsulares, impusieron su presencia por medio de vistosas y brutales prácticas de ascetismo (como mostrarse siendo azotados, escupidos y vejados en público) y con la difusión de devociones como la del vía crucis. A los diez años de su llegada, se vieron inmersos en el escandaloso suceso de unas mujeres supuestamente poseídas por el demonio, quienes, azuzadas y protegidas por los frailes, tenían azorada a la población; la incredulidad de los otros sectores eclesiásticos de Querétaro y la intervención del Santo Oficio desenmascararon a las falsas posesas y dejaron muy mal parados a los apostólicos religiosos del colegio.¹⁵⁴

El caso judicial de Juana de los Reyes lo retomo a través del texto de María Elvira Buelna “Las endemoniadas de Querétaro”; gracias a dicho trabajo pude relacionar pistas que asocian a integrantes del Colegio de Propaganda Fide con un acontecimiento ajeno al núcleo duro de la cosmovisión indígena, pero que impactó en la vida social de Querétaro.

El hecho se basa “en la investigación que abrió el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México en 1692. Desde octubre del año anterior, los inquisidores de Mier y Armesto, jueces del Tribunal, habían recibido diversos informes acerca de los acontecimientos que afligían a los queretanos”.¹⁵⁵ El tema fue impactante para la opinión pública de la época, se tejió una historia llena de superstición e intriga que en su momento impactó a todas las capas de la sociedad queretana.

En aquellos acontecimientos estuvieron inmiscuidas mujeres “poseídas”, una “hechicera” y algunos franciscanos del Colegio de Propaganda Fide. La hechicera era llamada la *Chuparratones*, mujer que perteneció a las capas bajas de la sociedad queretana. De acuerdo con la descripción del caso, a la señora se le asoció con prácticas de magia, el uso de pócimas y sustancias no toleradas por la iglesia católica. Este punto es interesante, pues a pesar de que los Concilios Provinciales se prohibieron cualquier tipo de práctica de magia, al parecer se siguieron practicando. En ese sentido no puedo saber con exactitud si las acusaciones fueron ciertas o no, lo importante es que hay una transgresión en contra de los preceptos cristianos y que posiblemente los propios franciscanos hayan acusado a la dicha

<https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/reforma/ryr006.pdf>. Consultado 15 de mayo 2019.

¹⁵⁴ Rubial, *Santiago y la cruz*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁵⁵ Buelna, *op. cit.*, p. 96.

bruja para apoyar sus argumentos de defensa, al montar pruebas falsas, porque al final del caso se descubrió que Juana de los Reyes nunca estuvo “endemoniada” sino embarazada de su hermano, quién perteneció a la orden franciscana.

Hay que recordar que desde finales del siglo XVII los franciscanos fueron atacados por parte de la élite queretana que apoyaba a otras órdenes regulares y al clero secular. Por tanto, que en el convento de “recolección de San Buenaventura de la Santa Cruz de los Milagros” haya sido parte de los exorcismos a un grupo de jóvenes “endemoniadas” representó un problema mayúsculo para la reputación del lugar.

Con el fin de dar mayor peso a su argumentación, señalaban que los franciscanos eran la causa de que estuvieran corriendo entre la gente vulgar proposiciones temerarias, malsonantes y heréticas tipificadas por el Santo Oficio, asimismo, lo acusaban de haber utilizado de manera inadecuada el Santísimo Sacramento para exorcismos. Por último, pensaban que las misiones organizadas por los seguidores de San Francisco eran más dañinas que benéficas, pues, según dicen, promovían las deshonestidades consecuentes de la convivencia de hombres y mujeres, y de andar juntos por las calles en las noches.¹⁵⁶

Lo que resultó muy interesante, fue la manera en que los propios franciscanos buscaron justificar lo que estaba pasando: “Ella perdió el sentido, y cuando lo recuperó, estaba junto a la cruz del convento, llamó en el corazón a San Francisco de Asís. Entonces, aparecieron dos hombres, uno de ellos vestía con el hábito franciscano, creía que era el mismo San Francisco en persona...” Se puede apreciar que al igual que en el mito de fundación, hay una aparición que otorga santidad y “credibilidad” al hecho. A mi parecer los franciscanos confiaron demasiado en su fe y consideraron que formaban del orden celestial, por ejemplo, Fray Joseph Díez declaró ser parte de la iluminación del Espíritu santo:

En la introducción el Padre Díez se presenta como “el menor de Nuestra Señora Madre Iglesia”, frase en la que podemos distinguir la concepción que tiene de la iglesia como un ente personalizado, del cual él formaba parte, en calidad de “sacerdote dispensero de los santos sacramentos. Posteriormente, para justificar tanto sus acciones como el informe que enviara a la Inquisición, Fray Joseph Díez asegura que el móvil de las primeras era cumplir con sus obligaciones como sacerdote, mientras que el segundo lo escribía para “la corrección de ese Santo Tribunal, iluminado por el Espíritu Santo, por la más pura observancia de Nuestra Santa Fe Católica”. En estas frases podemos apreciar que este hombre se percibía así mismo como un iluminado, y esto no es una frase sin importancia, pues en términos de teología cristiana la iluminación del Santo Espíritu implica la infalibilidad, y se concibe como una gracia divina, como un don que sólo le concede

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 101.

a Dios a sus elegidos, por lo tanto el padre Diéz estaba convencido de su adecuado proceder. Esta convicción llegaba a tal grado, que se atrevió a expresar que su interés era corregir a los jueces del Tribunal, es decir, proporcionarles la visión correcta del conflicto queretano.¹⁵⁷

Fray Joseph Diez fue la unión entre el mito fundacional de la Santa Cruz y su difusión, porque tuvo relación directa con el caso de las “endemoniadas” y en segundo lugar porque el fraile como hombre de su tiempo, creyó ferviente en su conexión con Dios. El fraile encontró razones en su fe para buscar una solución infalible para recuperar la confianza de la sociedad y establecer de nueva cuenta la santidad en el convento de la Santa Cruz. El religioso tuvo el mérito de encontrar el “*cuadernillo muy antiguo y maltratado*” en el Colegio de Propaganda Fide, cuaderno que contenía en sus páginas el *Origen de la Santísima Cruz de los Milagros*; con el hallazgo logró conjuntar de una manera muy hábil y con gran elocuencia, formulas míticas cristianas y prehispánicas que agrupadas que dieron como resultado un *mito de innovación colonial*. Se puede entonces, considerar que la aparición del mito fundacional de Querétaro surgió como una *tradición inventada*.¹⁵⁸

Tal *tradición inventada* fue promovida por los franciscanos que habitaban del convento de Sangremal. El cuadernillo de fray Diez fue el primero de varios relatos que propagaron el milagro de la Santa Cruz en el cerro de Sangremal; todos los autores pertenecieron a la orden de San Francisco, a saber: *Origen de la Santísima Cruz de los Milagros*, autor fray Joseph Diez, año 1717; *La cruz de piedra, imán de la devoción*, fray Francisco Xavier de Santa Gertrudis, año 1722; *Protocolo Jurídico*, fray Isidro Félix de Espinosa, año 1747 y *Crónica de Michoacán*, fray Pablo de la Concepción Beaumont, año 1780.

A partir de la “invención” franciscana, todas las fuerzas políticas y económicas de la ciudad aceptaron la “tradición”, pero sobre todo los caciques indígenas quienes encontraron en esa historia el aval para sostener sus pretensiones fundacionales y una herramienta eficaz para defender sus privilegios y sus tierras. El nuevo discurso reelaboró los símbolos del escudo, y con base en la leyenda forjada por los padres apostólicos, los asoció a los caudillos indios, a los cuales se atribuía la fundación de Querétaro. Indios y españoles celebraban el día de Santiago, fecha de la fundación de su ciudad, como una fiesta cívica en conmemoración de sus orígenes; en ella se

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 122.

¹⁵⁸ *Supra*, p. 19.

celebra no sólo un hecho fundacional, sino también su inserción en la cristiandad y su sujeción a la monarquía hispánica.¹⁵⁹

El plan de fray Joseph Diez tuvo el éxito esperado la difusión de la noticia, empezó una nueva tradición en la sociedad queretana que unificó y protegió a todos los sectores del lugar, creando una identidad cargada de símbolos y emblemas que unificaron a diversos grupos sociales: españoles, mestizos e indígenas que se sintieron parte de una misma comunidad en la que un milagro legitimó la santidad de Querétaro.

2.7. Conclusiones del capítulo

A diferencia del centro de la Nueva España, la vida social en el norte tenía otras características. Las reformas de los Concilios Provinciales Mexicanos afectaron la vida religiosa y social de la *comarca queretana*, cuando se restó poder a los misioneros franciscanos, sin embargo, la orden religiosa no cedió tan fácilmente a renunciar a sus privilegios. En otro ámbito de cambio, las pugnas entre grandes señores de la oligarquía regional contra los antiguos caciques indígenas y los franciscanos; afectaron directamente descendientes del cacique Fernando de Tapia, ya que encontraron rivales en la nueva oligarquía de Querétaro.

En un ambiente adverso, existió un fraile franciscano que desafió a las autoridades eclesiásticas y a las familias encumbradas de la ciudad, Cristóbal de Vaz, logró edificar un convento que resguardara a la Santa Cruz del cerro de Sangremal, la cruz en aquellos tiempos contaba ya con una fama de “milagrosa” y curativa, pero en ningún momento, en los relatos del siglo XVII se le asocia a la batalla fundacional junto a Santiago y Nicolás de San Luis Montañez.

Para finales de 1600, la orden franciscana se dividió lo que ocasionó una crisis en el seno de la institución religiosa; el cambio de habitantes del convento de la Santa Cruz trajo una dinámica diferente a la vida cotidiana de la ciudad de Querétaro. Ellos comenzaron a interactuar con mujeres del lugar, lo que tuvo como consecuencia un problema “las endemoniadas de Querétaro”, el embarazo de una joven ameritó un montaje en el que se le hacía pasar por embrujada, supuestamente una hechicera en complicidad con fuerzas del mal,

¹⁵⁹ Rubial, “Santiago y la cruz”, *op. cit.*, p. 56.

poseyeron el cuerpo de la mujer. El desenlace del caso se dio cuando se pudo exponer que la chica no estaba poseída sino encita de su hermano quién era parte de la congregación de San Francisco; el grave suceso marco a los misioneros.

A principios del siglo XVIII se encontró en el archivo del Convento de Sangremal un “libro muy antiguo” que contenía la historia del portento de la Santísima Cruz. Después de difundirse el relato del milagro fundacional, los franciscanos lograron mejorar la crisis. El recurso que usaron los misioneros de propaganda Fide convirtió al mito fundacional de Querétaro en un vehículo de sacralidad a través de la *tradición inventada*, dicho mito compartió elementos de la memoria indígena representados en tradiciones religiosas y además estuvieron presentes conceptos cristianos por ejemplo, el esquema de la batalla del puente Milvio adaptado a la vida de la región, donde la ofensiva se llevó a cabo en el cerro de Sangremal y los indios chichimecas fueron los enemigos a vencer.

CAPÍTULO 3

“El pacificador del Bajío”, Nicolás de San Luis Montañez

Introducción del capítulo

Después de conocer la historia económica, política y social de corte occidental de esta investigación. El presente capítulo dará cuenta de los elementos correspondientes a la tradición indígena, otomí y chichimeca que se desarrolló en el Bajío colonial.

A lo largo de los capítulos se anunciaron algunos puntos que se desarrollarían en el apartado de tradición indígena. Los elementos son, a) el paralelismo entre el santo Santiago y la figura del *hombre-dios*, presentes en la figura de Nicolás de San Luis Montañez y la asociación del concepto de *hombre-dios* con los preceptos de poder y linaje que se representan en el cerro sagrado otomí y b) la resignificación de los grupos chichimecas a través de elementos culturales toltecas que aportó la tradición otomí-chichimeca de la región, presente en el mito fundacional.

Tales reflexiones se resolverán en el capítulo por medio de ejemplos específicos concernientes a Nicolás de San Luis Montañez como representaciones teatrales, bailes y mitotes, y una pintura al óleo de Nicolás de San Luis. En un segundo grupo de estudio se desarrollará un análisis del mito de la *Santísima Cruz de los milagros* y la evolución de la figura del héroe Nicolás de San Luis.

Es importante, subrayar que no tuve acceso a archivos ni al trabajo de campo. Por lo tanto, hice una reconstrucción de los conceptos cosmogónicos del pueblo otomí a través de análisis de los modelos de cosmovisión ancestral para entender las formas por las cuales los indígenas asimilaron la irrupción colonial y como entendieron la presencia de los invasores. Es decir, ante la incursión, el mecanismo de defensa fue reorganizar una unidad religiosa para dar sentido a su identidad y a su vez esa recodificación ayudó a que comprendieran su nueva realidad: la dominación colonial.

3.1. Sincretismo

El primer punto para desarrollar es el sincretismo religioso que se vivió en la región de *la comarca queretana*. Los primeros procesos sincréticos se dieron entre otomíes y chichimecas que convivieron en el territorio en la época prehispánica. Esto exhibe que los procesos de larga duración provienen de tiempos muy lejanos, en el caso occidental desde la antigüedad

y en el lado indígena, desde el periodo clásico mesoamericano. A continuación, ejemplificaré con dos sucesos como es que se pueden asociar esos procesos del imaginario a la construcción de la leyenda fundacional de Querétaro.

El mito de Constantino y el puente Milvio se analizó en el capítulo uno, a través de su estructura se reconoce que el modelo se proyectó a través del tiempo hasta evolucionar en el mito de la Santa Cruz en el cerro de Sangremal. Gracias al proceso de la estructura *braudelina* se entiende que varias generaciones de actores sociales conservaron en su memoria y oralidad el milagro. En el caso indígena, se comprende que la religión mesoamericana también guardó mitos de temas como la guerra, el poder y el linaje. Alfredo López Austin, dice que desde los tiempos prehispánicos las continuidades pudieron darse por que existía:

una base común, una religión extensa, fragmentada en múltiples matices regionales, creaba una cosmovisión aceptada, con variantes de más o menos consideración, por las culturas de Mesoamérica. Cada núcleo social descendía de un dios, al que nombraba muchas veces con el apelativo familiar que no era usado por el resto de los hombres; pero en el esquema general era una pieza agregable ¹⁶⁰

El asunto que se dio con los pueblos otomí y chichimecas es antiguo y responde a la interacción entre ambos grupos. Un punto común entre ambos grupos fue el río Laja, eje vector de la vida de la región, por tanto, gracias a la convivencia entre los grupos, surgió una asimilación entre unos y otros.

La notoria preferencia de los otomíes por establecerse en territorio aledaños al río Laja, seguramente por la importancia de la actividad agrícola practicada desde sus territorios de procedencia, provocó que las formas de organización colectivas fuesen determinadas por la misma, particularmente con la siembra de maíz, rasgo que conservan hasta la actualidad. La cosmovisión y prácticas religiosas también se transformaron a través de los años de convivencia, con una clara supervivencia de la religiosidad otomí en las tierras ocupadas. La percepción de la naturaleza como una entidad animada, la edificación de espacios para la adoración de los dioses y la ritualidad en torno a ellas, fueron prácticas que los otomíes trajeron consigo como un legado de sus ancestros y que conservaron como parte de su identidad.¹⁶¹

En la época colonial, el proceso se volvió más complejo porque después de la conquista aquellos indios se readaptaron a las creencias occidentales, fue una conversión en

¹⁶⁰ López, *El hombre-dios, op. cit.*, p.51.

¹⁶¹ Karina Juárez Ramírez, *Tortillas ceremoniales*. Traducción español-otomí Yolanda de León Santiago y español-inglés Paige Mitchell, Guanajuato, Ediciones La Rana, 2010, p 24. (Colección Arte y Culturas Populares de Guanajuato).

la que se integraron las antiguas deidades mesoamericanas con las figuras religiosas cristianas y como consecuencia se fusionaron y dieron paso a un fervor cargado de ambas culturas. Existieron transformaciones en las que se conservaron las continuidades en el sentido político- religioso:

En las comunidades indias los santos epónimos funcionan como referentes singulares de la identidad étnica, en tanto símbolos en torno a los cuales se efectúan las prácticas rituales reguladas por las jerarquías político-religiosas. Constituyen, entonces, síntesis ideológicas de la vida material y de la subjetividad colectiva. En esa dimensión singular de la dinámica social, la religiosidad popular sustenta alteridades y lealtades, integra y separa a partir de la dimensión fundacional del pasado cultural y la fuerza cohesionante del presente. Su particularidad de independencia relativa frente al marco canónico del culto católico contribuye a definir su papel de núcleo de identificación social y manejo del ceremonial en la perspectiva local, que se cumple con la veneración de los santos patronos cuyas imágenes representan la corporatividad comunitaria.¹⁶²

Las creaciones afectaron los sistemas políticos-religiosos que tenían los pueblos mesoamericanos antes del proceso de aculturación. La tradición prehispánica quedó representada en diferentes fuentes de la época virreinal, en las que se pueden analizar su identidad (sincrética) pese a que su intención original fue ser obras evangelizadoras; cada una de las fuentes que a continuación se desarrollarán permiten ver la construcción de un imaginario basado en las *innovaciones coloniales*.¹⁶³ Innovaciones que, en este caso, cargaron un sentir otomí-chichimeca que quedó presente por el proceso de aculturación.

Para llegar a la comprensión de lo antes dicho, se debe tener en cuenta que las tradiciones religiosas se reajustaron a la realidad novohispana contienen dos unidades: la tradición medieval y la tradición indígena que dio como resultado una nueva práctica de representaciones solemnes, bailes y mitotes, pinturas, leyendas, mitos, etcétera.

Los indígenas advirtieron pronto algún grado de paralelismo entre la religiosidad prehispánica y la española del quinientos: la creación del hombre por la divinidad, una madre divina (Tonantzin), mandamientos, milagros, penitencia; conceptos todos estos que se constataban en la teatralidad puesta en práctica por los franciscanos y que hicieron que la acogieran incluso con interés. Textos testimoniales de esta dramaturgia son, por ejemplo, la *Comedia de los reyes*, basada

¹⁶² Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, segunda edición, comentarios de Johanna Broda y Alessandro Lupo, Xalapa, Veracruz, Biblioteca Universidad Veracruzana, p. 59 Disponible en 10.25009/uv.301.738 Consultado 15 de abril 2020.

¹⁶³ López Austin propone el modelo de *Innovación colonial*, el cual responde a una readaptación de la realidad virreinal, Cf. Alfredo López Austin, *Cuando Cristo andaba*, op. cit., pp. 208-209.

en escasos versículos de Mateo; la *Pasión del domingo de ramos*, con fuentes en los evangelios, o bien *La destrucción de Jerusalén*, con origen en piezas medievales en las que aparece como personaje el austero emperador romano Vespasiano. Con estos textos se cumplía la finalidad evangelizadora de los promotores, pero en ellos no había afán esencial de recurrir a los clásicos, pues éstos no les ofrecían materia aprovechable y suficiente para sus propósitos, por esto es que la tradición clásica no tuvo eco significativo en esta modalidad teatral novohispana.¹⁶⁴

El sincretismo quedó reflejado en los actos teatrales y sirvió como una herramienta pedagógica efectiva para los misioneros en el proceso de la evangelización en la Nueva España, ahora veamos cómo se ajustó a la realidad de *la comarca queretana*.

3.2. Representaciones teatrales

Como es conocido el teatro tuvo su origen en la Grecia clásica en Europa durante la Edad Media. Durante el proceso de evangelización, los misioneros tomaron las artes teatrales como una herramienta para enseñar preceptos cristianos, con el objetivo de “catequizar y moralizar a la naciente sociedad cortesana para provocar admiración. A partir de Trento se impulsó de manera significativa la proliferación y el culto a la imagen, enfrentando la iconoclastia protestante”.¹⁶⁵ Con el paso del tiempo dichas representaciones añadieron otro elemento: los santos. Esto fue importante en la evangelización de Nueva España por que el teatro y la liturgia como espectáculo se desarrolló en una arquitectura escenográfica. Donde el culto a los santos adquirió sentido, aglutinaba grupos sociales. Eventualmente sustituían a los dioses paganos.¹⁶⁶ Los franciscanos encontraron en los actos solemnes un medio para atender lo que dictaba el Concilio de Trento que ordenó la proliferación de la imagen.

Para que existiera un diálogo completo algunas representaciones fueron traducidas al idioma de los nativos “Cómo también se hizo con el teatro, seleccionando obras de contenido religioso que se traducían al náhuatl o al idioma dominante en la zona, y en cuya presentación se permitía el despliegue de las habilidades indígenas en la realización de escenarios de tipo naturalista”.¹⁶⁷ Es curioso, que mediante dichas experiencias los indios lograron preservar las

¹⁶⁴ Germán Viveros Maldonado, “Presencia de los clásicos en el teatro novohispano”, en *Nova Tellus*, vol. 29, núm 1, Distrito Federal, Centro de Estudios Clásicos 2011 p. 165 disponible <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59121302007> Consultado 6 de abril de 2020.

¹⁶⁵ Cf. Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos*, pp. 32-36.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 29.

¹⁶⁷ Arturo Warman, *La Danza de moros y cristianos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, pp. 84-85, (Sep-setentas, 76).

antiguas tradiciones prehispánicas, pues asimilaron a sus mitotes y bailes ceremoniales. En el caso específico de Nicolás de San Luis Montañez existe la posibilidad que haya transcendido por vía oral hasta el siglo XVIII “a través de los textos del teatro de evangelización, la mayoría de ellos recitados de memoria por los participantes en dichos coloquios.”¹⁶⁸ Lo que aporta una pista a cerca de la importancia del teatro evangelizador en la vida cotidiana de los indígenas de la *comarca queretana* del siglo XVII.

A reserva de un estudio particular sobre este aspecto, podemos incluir aquí el fragmento de un texto, parte de un antiguo coloquio que era representado—al menos hasta 1952—durante las fiestas de San Luis Rey de Francia, patrono de San Luis de la Paz, Guanajuato, y tierra de los recorridos de don Nicolás de San Luís y sus caciques durante la guerra chichimeca (Guerrero Tarquín, 1952)

Habla don Nicolás de San Luis:
En nombre del Rey de España,
vengo a questa tierra tuya
a darte paz, que no guerra
tengamos más ya con saña.

Habla el Chichimeca:
¡Bienvenido sea, Señor,
a questos mis reales dominios!
Que la Luna y nuestro Sol
te protejan el camino.¹⁶⁹

La figura de Nicolás de San Luis en esta versión está ligado al santo San Luis de Francia cuya biografía narré en el capítulo uno. San Luis se caracterizó por ser un rey soberano, piadoso, sabio y pacificador. Así a Nicolás de San Luis Montañez se le transfirieron las virtudes del santo que en Medio Oriente acudió a atacar y pacificar a los musulmanes. Transponiendo esa situación a la realidad novohispana Nicolás de San Luis fue el pacificador de la *comarca queretana* quién juntó con los indios otomíes logró dominar a los chichimecas. Viene a cuenta la *tradición inestable*, en la cual Nicolás de San Luis responde al *sistema que no es cristiano, ni mesoamericano*.¹⁷⁰ Es al mismo tiempo las dos cosas como se puede ver en el siguiente ejemplo que abraza a la tradición indígena.

La respuesta de estos indios fue de dar la bienvenida a dicho señor, y bendecirlo a través de dos astros fundamentales en su cosmogonía: el sol y la luna. Tales representaciones son lenguajes simbólicos que me permiten “descubrir” creencias y formas de memoria ligadas a los mitos mesoamericanos y cristianos. De esta forma el relato original se transformó y adoptó con un tópico adicional: la cosmogonía indígena.

¹⁶⁸ Crespo, *op. cit.*, p. 109.

¹⁶⁹ *Ibidem*, *apud*, Guerrero Tarquín, p. 109.

¹⁷⁰ En la metodología se estableció que el caso de Nicolás de San Luis responde a una *tradición inestable* pues, aunque hay cambios sobre el mismo personaje. En esencia el héroe cumple con el objetivo de ser una representación religiosa para indios y cristianos.

Los mesoamericanos conocieron las bebidas alcohólicas fermentadas. Fueron los cristianos quienes introdujeron las destiladas. Éstas, como nuevos seres, debieron adquirir su explicación en el mito, pues se supone que el mito ha de justificar y ubicar todo lo que existe en el mundo del hombre. En efecto, como lo afirmaron Durkheim y Mauss, “cada mitología es una clasificación” y el aguardiente debió ser clasificado a través de la explicación mítica.¹⁷¹

3.3. Danza de los *concheros*

Otra práctica en donde se muestran los antiguos ritos prehispánicos asociados con usos cristianos son los bailes de “moros con cristianos”. Los bailes o mitotes fueron prohibidos por los Concilios Provinciales porque eran ritos idolátricos, sin embargo, en la vida cotidiana los frailes muchas veces permitieron que se siguieran efectuando, de esa manera se gestó un proceso sincrético, como lo estudió Arturo Warman:

La danza de moros y cristianos fue seleccionada como parte de la cultura de conquista. No lo fue por ser anónima ni por ser típica, sino porque desempeñaba un papel importante. Pensé, y sigo pensándolo, que al conocer el papel que la danza desempeñó en la vida de los conquistadores algo podría saberse sobre el proceso de dominio. La danza de moros y cristianos fue también adoptada por los indígenas. También ellos, ante los nuevos amos, tuvieron que reelaborar su cultura. También los indígenas crearon una cultura de conquista para la que seleccionaron de entre su propia tradición y la que ofrecían los conquistadores aquello que era importante para sobrevivir. También en este caso la danza podría ser importante para conocer la otra cara del dominio.¹⁷²

La danza de los concheros será la aproximación a la presencia del mito de Sangremal en un baile o mitote. La representación se sigue efectuando en la actualidad como parte de la fiesta de La Santa Cruz del puerto de Calderón, cercano al río Laja, San Miguel Allende.

La Santa Cruz tiene aproximadamente 1.5 metros de altura y descansa sobre una peana. Está hecha de piedra, pero hace tiempo fue cubierta con una lámina delgada de color café oscuro, pintada con diversas figuras representando la pasión y muerte de Cristo y otras como una daga ensangrentada, el Sagrado Corazón de Jesús, un par de manos y pies mutilados del cuerpo, dos figuras humanas vestidas de danzantes (popularmente conocidos como “concheros”), el sol y la luna en cada punto de los brazos, y un pájaro blanco (que representa al espíritu Santo) en la parte superior.¹⁷³

¹⁷¹ López, *Cuando Cristo andaba de milagros*, op. cit., p. 220.

¹⁷² Warman, op. cit., pp. 13-14.

¹⁷³ Phyllis M. Correa, “El mito de origen de los otomíes del Río Laja”, en *Estudios de historia Otopame*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones

La cruz del Puente de Calderón tiene elementos similares a la cruz de Sangremal, ambas están hechas de piedra, así mismo la descripción de los elementos como el sol y la luna hacen alusión a la dualidad otomí. Lo que más resalta es el elemento de los danzantes, quienes también aparecen en el relato del *Origen de la Santísima Cruz*. “*esta puente mandó hacer el dicho capitán don Juan Criado y a su mujer doña Juana Chichimecas, para que al señor don Nicolás, capitán general, que ya los mecos están danzando todos encima del cerrito muy tupido, y muy espantados, y sustados a los católicos*”.¹⁷⁴

Las danzas fueron el prelude de un eclipse de sol y la aparición de la cruz en el cielo, lo cual es significativo, porque, se puede entender que el baile presente en el fragmento representa el rito de una ceremonia de tipo mesoamericano. “También algunas danzas de origen prehispánica se incorporaron a los festejos implantados por una cultura de conquista, y que se llamaron genéricamente mitotes—de mitotia, “hacer bailes”, en nahuatl—...”.¹⁷⁵ A partir de la evangelización se readaptaron a la lógica cristiana en donde coincidentemente también se utilizaba la danza como una tradición religiosa y en el caso del milagro de Sangremal existió una resignificación asociada al baile de moros y cristianos:

Aunque la estructura de esta representación es básicamente la misma de las de tipo hispánico, ha aceptado una serie de cambios que la diferencia. El más notable es la sustitución de los moros por chichimecas, personajes que bien pueden simbolizar la herejía ya que no estaban cristianizados, y que no resultaban tan remotos como los exóticos moros; hay que considerar que en las zonas de frontera o cercanas a ella, los chichimecas significaban un peligro real. Otra modificación es la integración de danzas a la representación, que, pese a la decisión del Concilio, emanaban de la tradición profana. Además, es interesante señalar la presencia de Santiago barbado y en un caballo, caracterización que se conserva hasta la fecha.¹⁷⁶

Me parece importante transcribir un fragmento de la hoja informativa del año 1994 repartida en San Miguel de Allende, Guanajuato en la que se explica el significado de las danzas alusivas a la Santa Cruz que tienen su origen en la tradición prehispánica y en un juego sincrético contienen elementos cristianos:

Antropológicas, vol. 5, 2006, p.162. Disponible en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/17045/16225> consultado 29 de julio 2021.

¹⁷⁴ Wright, *Origen de la santísima cruz*, *op. cit.*, p. 85.

¹⁷⁵ Warman *op. cit.*, p. 86.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 99-100.

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 hubiere 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 pudiera haber.*¹⁷⁷

Esto expone que para el pueblo otomí que habitaba la zona de San Miguel el Grande el baile era un elemento importante en sus costumbres y tradiciones religiosas por lo que será necesario continuar efectuándolas con el propósito de contar con el perdón de la Santa Cruz, permitiendo así que, a través del tiempo, la danza de los concheros siga vigente. Por tanto, quiere decir que desde la época virreinal se gestaron a través de las representaciones que se nutrieron con elementos prehispánicos y cristianos, hasta convertirse en la curiosa y muy interesante representación contemporánea.

Las versiones difundidas actualmente por las diversas mesas de danzantes concheros nos proporcionan una visión de cómo interpretan la conquista y fundación de Querétaro en el presente. En la versión que se reproduce aquí, se puede ver la similitud con la relación de don Nicolás de San Luis Montañés. Sin embargo, agregan un elemento nuevo. Solamente aparentaban aceptar la nueva religión con el fin de encubrir y proteger a sus verdaderas creencias y costumbres.¹⁷⁸

Otro personaje relacionado con la leyenda de fundación de Querétaro que fue una constante en las danzas populares es el apóstol Santiago.

Uno de esos símbolos fue Santiago, patrono de los combatientes cruzados de Occidente, el eficaz protector espiritual y a veces, según las leyendas, inmejorable luchador físico contra los infieles. La Santa Cruz, también patrona de los cruzados, fue símbolo de la cristiandad y baluarte en la lucha de reconquista. La festividad de Corpus Christi, que se celebró en España antes que en ningún otro sitio, se convirtió en símbolo supremo del catolicismo español en la cruzada contra los moros durante los siglos XIV y XV, y después del concilio de Trento, a mediados del XVI, en expresión de pública resistencia contra el protestantismo.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Phyllis M. Correa, *op. cit.*, p. 163. En este caso hago una transcripción idéntica al original, las cursivas no son de mi autoría.

¹⁷⁸ Phyllis M. Correa, y Francisco Gerardo Correa Yañez, “Don Lobo y don Coyote: Líderes de la resistencia chichimeca del siglo XVI” en David Charles Wright Carr *et al*, *La memoria histórica de los pueblos subordinados*, edición digital <http://www.eumed.net/libros/2011f/1119/index.htm>, p. 102-103 consultado 5 de junio 2019.

¹⁷⁹ Arturo Warman, *op. cit.*, pp. 20-21.

Sumado a Santiago apóstol se pueden localizar otros elementos asociados a las danzas populares, que son los factores indígenas que corresponden a los espacios sagrados (cerros, cuevas, ríos) y a su vez aquellos ritos que corresponden a los mismos:

Tuvieron dos fuentes para estas adiciones a la cultura de conquista: los ritos indígenas que no contravenían el espíritu católico y las tradiciones de tipo popular que practicaban los conquistadores. Entre los de origen prehispánico tenemos las cacerías de animales preparadas expofeso, celebradas en un complejo escenario que figuraba bosques con peñas y riachuelos inclusive, y que Bernal Díaz y Motolón nos describen prolijamente, mientras que a través de la obra de Tezozomoc, tenemos la certeza de que se practicaban en épocas prehispánicas. La inclusión de dichas cacerías en las fiestas novohispanas perduró, cuando menos, hasta finales del siglo XVI. También algunas danzas de origen prehispánica se incorporaron a los festejos implantados por una cultura de conquista, y que se llamaron genéricamente mitotes—de mitotia, “hacer bailes”, en náhuatl--...¹⁸⁰

Las danzas fueron un entramado de tradiciones en las que se pierde el hilo de donde inicia una cultura y donde la otra, dichas representaciones a pesar de la prohibición del clero secular fueron promovidas por los franciscanos ya que comprendieron que era importante *no dejar morir* las costumbres existentes en estas tierras, dando así, oportunidad a los indios de practicar viejos ritos de cosmogonía indígena, por tanto, se creó un sincretismo muy particular. Los bailes siguen efectuándose en la actualidad lo que lo convierte en una tradición viva que muestra los elementos conciliados y permite traer al presente una tradición que nació en el virreinato, lo que las convierte en un proceso de larga duración.

3.4. Retrato de Nicolás de San Luis Montañez

La representación pictográfica de Nicolás de San Luis es otro elemento que conforma la tradición que se tejió en torno a su figura. El cuadro del que se hará una breve semblanza actualmente está exhibido en el Museo Regional de Querétaro,¹⁸¹ data del siglo XVIII de autoría anónima, técnica óleo sobre tela y su título es Nicolás de San Luis Montañez.

Es necesario aclarar que la intención no es hacer un análisis pictográfico de la pintura, porque no es el tema de este trabajo. La idea es realizar una breve semblanza de los elementos simbólicos implícitos en el mismo, que pueden orientarme hacia la mentalidad y religiosidad

¹⁸⁰ *Ibidem*, pp. 85-86.

¹⁸¹ Disponible en <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/pintura:3777> consultado 10 de noviembre 2020.

que destacaba en la época virreinal, específicamente en la zona del Bajío. Retomo la propuesta de Federico Navarrete sobre las *historias visuales*.¹⁸² Este cuadro debe estar clasificado de tal manera porque contiene emblemas tanto cristianos como indígenas, básicamente es la representación gráfica de cómo se describió el milagro de la Santa Cruz.

El cuadro fue pintado en el siglo XVIII justamente en el mismo siglo en que se divulgó el mito del cerro de Sangremal contenido en el texto el *Origen de la Santísima Cruz de los Milagros*. De esa forma, puedo suponer que la leyenda del cerro de Sangremal dada a conocer a inicios del siglo XVIII inspiró al autor anónimo del lienzo para realizarlo. A continuación, haré una breve descripción de este.

Al centro del óleo se encuentra don Nicolás de San Luis quién fue representado con tez morena, lo cual hace comprender que es un indígena. Aparece ataviado a la usanza occidental: con una capa blanca que en el extremo superior derecho lleva el símbolo de la orden de los caballeros de Santiago (cruz); una casaca con mangas con malla estilo ala de ave; faldón con calzón y medias. El elemento que resalta en su atavío, además de la capa, es la bengala de general de los ejércitos del rey en su mano izquierda y debajo de la derecha una espada, situación que lo encumbra como el capitán principal que estuvo a las órdenes del rey¹⁸³. Detrás de don Nicolás se encuentra un casco de una armadura adornado con plumas de ave, en el fondo a través de una ventana, se halla representado el mito fundacional de Querétaro: en lo alto del cielo se ve la santa cruz entre nubes blancas, debajo sobre otras nubes, Santiago Matamoros sobre su corcel blanco y espada en mano. En la parte inferior se encuentran los 25000 indios chichimecas, que corresponde a la representación gráfica del mito fundacional.

Al final, se halla la narración del milagro fundacional de Querétaro, me permito citar un fragmento: “i oy se benrera Milagrosa en esta Ciudad en el expresado Colegio i Población. Discrepcion Panegirica del Padre Francisco Xavier de Santa Gertrudis impreso el año de 1722”. Los datos corresponden a *La cruz de piedra, imán de la devoción* escrita por el dicho fraile Francisco Xavier de Santa Gertrudis quién también dio cuenta del mito fundacional.

¹⁸² Navarrete, “La Malinche”, *op. cit.*, p. 292.

¹⁸³ La bengala y la espada son elementos que se pueden observar en las representaciones pictográficas de San Luis Rey de Francia.

El elemento que más destacó en el somero análisis es el siguiente: la relación de Nicolás de San Luis y el apóstol Santiago al estar vestido como un caballero de la orden de Santiago, algo inverosímil al saber que se trata de un indígena y no de un español, ¿Por qué un indio pudo ser asociado de tal manera a una figura medieval cristiana? Se expondrá otro punto de este entramado político-religioso-cultural, me refiero al comienzo de la leyenda fundacional, el *Origen de la Santísima Cruz de Milagros* y su enfoque político-religioso del altépetl.



FIGURA 4. Don Nicolás Montañez, Anónimo, Siglo XVIII, Óleo sobre tela, ancho 113 cm x162 cm, Museo Regional de Querétaro. Fuente <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/pintura:3777>

Esta pintura sirve para desarrollar una idea que se venía anunciando. La transformación de Fernando de Tapia en la figura de Nicolás de San Luis Montañez. La *tradición inestable* se hace presente. Lo puedo ver en la figura del indio, un indio cacique que es Fernando de Tapia, los elementos que se le atribuyen en la pintura son el título de caballero de Santiago, porque en el mito de Sangremal el santo hace su aparición. La correlación que se gestó entre

la figura de Fernando de Tapia “Conin” y Nicolás de San Luis Montañez va ligada a imaginarios colectivos. Es decir, las fuentes más antiguas como la “Relación de Querétaro” no incluye la presencia de Nicolás de San Luis. Es un ejercicio parecido al de la Santa Cruz. En ambos casos, existe una génesis del sujeto. Las fuentes correspondientes al siglo XVI-XVII no dan cuenta ni del milagro de la Santa Cruz y si de una discreta presencia de Nicolás de San Luis. Se puede argumentar que Fernando de Tapia es el vector sobre el que se gestará la idea del pacificador otomí que en Nicolás de San Luis ya no es un mercader sino un elegante cacique indígena vestido como caballero de la orden de Santiago. Es decir, se maximiza una figura para crear mayor impacto en quienes escucharían el nuevo relato.

El imaginario prehispánico partió de la mítica Tula, cuando a “Conín” se le asocia como un mercader de Nopala. Es decir, dentro de la inestabilidad al personaje *a* se le atribuyen características supra humanas lo que lo llevar a ser un personaje *b*. En esencia, es a Fernando de Tapia a quién se representa, pero transformado en una idea magnífica muy similar al Hernán Cortés de la batalla de Centla,¹⁸⁴ quién fue apoyado por el Santo Santiago, posiblemente Nicolás de San Luis aparece vestido como un caballero de esa cofradía.

El análisis del mito del cerro de Sangremal se ha estado anunciado a lo largo del presente trabajo. A continuación, se relacionarán los elementos simbólicos de corte prehispánico que se encuentran presentes en la narración de corte mítico. Con cada uno de ellos se pretende demostrar que efectivamente hay presencia de la cosmovisión indígena, principalmente en la idea de poder y linaje más la lógica sacrificial.

3.5. Origen de la Santísima Cruz de Milagros

En el capítulo dos mencioné que existen indicios que durante el siglo XVI y XVII no se mencionaba en algún texto o documento el mito fundacional del milagro de la Santa Cruz en la fundación de Querétaro.¹⁸⁵ Fue hasta finales del siglo XVII e inicios del siglo XVIII que

¹⁸⁴ Javier Domínguez, “Santiago Mataindios: La continuación de un discurso medieval en la Nueva España”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. LIV, núm. 1, enero-junio 2006, México, El Colegio de México, p. 45 Disponible en <https://www.jstor.org/stable/40300554>. Consultado 07 de julio 2020. “El apóstol Santiago a caballo con su flamígera espada se convirtió a los ojos de los indígenas en el Dios supremo de los españoles, incluso llegó a ser identificado como el marido de la Virgen María, principalmente en la provincia de Chiapas, donde, según Remesal, las deidades de ambos estaban íntimamente vinculadas a los gritos de combate de los españoles”.

¹⁸⁵ Cf., Alonso de la Rea, *Crónica de N. Seráfico padre de San Francisco*, p. 286.

se formó una tradición popular donde se inmiscuye al personaje de Nicolás de San Luis Montañez.

Las versiones tardías de la conquista del Bajío, escritas por caciques otomíes hacia fines del Siglo XVII o principios del XVIII, contienen una serie de narraciones épicas, parecidas entre sí, sobre el avance de un gran ejército conquistador de otomíes cristianizados, quienes se apoderan de la Gran Chichimeca en nombre del rey de España. Rastreando el origen de estas narraciones, las pistas nos conducen a un conjunto de textos, escritos en castellano y con cierta homogeneidad estilística, que hablan del conquistador otomí Nicolás de San Luis Montañez, descendiente de los antiguos señores de la región que hoy conocemos como el valle del Mezquital.¹⁸⁶

Los títulos primordiales dan cuenta sobre el modelo mítico y religioso del milagro de la Santa Cruz y su acompañante, Nicolás de San Luis; se manifiesta que un mito tiene el mismo valor histórico que un documento jurídico en el momento que esté puede nutrirse por ideas de tipo religioso. Además, el mito y los títulos primordiales cumplen la misma función, pues permiten conocer de qué manera los indígenas y los europeos entendieron las ideas míticas. Los trabajos de David Carl Wright proponen que la mayor parte de la tradición corresponde a la cosmovisión otomí, quiénes narraron las gestas y mitos sobre *un* pacificador de la región a través de la memoria y la oralidad a los misioneros franciscanos que retomaron dicha tradición.

Resulta interesante notar cómo a través de la memoria de los pueblos se gestó un mito de *innovación colonial* (ya no indígena, ya no cristiano) que emergió de la ciudad de Querétaro e influenció a varios pueblos circunvecinos que adoptaron la misma leyenda y al mismo héroe. Con el objetivo de analizar cuáles fueron las reminiscencias prehispánicas presentes en la tradición virreinal. Tomaré como fuente principal el documento *Origen de la santísima cruz de milagros* que fue divulgado en el año 1717 y actualmente se encuentra en el Archivo General de los Franciscanos en Roma recuperado a través del trabajo de David Carl Wright. En dicho instrumento se puede apreciar la participación de Nicolás de San Luis Montañez como héroe principal en el relato de fundación de Querétaro y San Juan del Río. A continuación, se hará referencia a cuatro fragmentos en los que explícitamente encuentro indicios de tradiciones y mitos prehispánicos.

¹⁸⁶ Wright, *El Origen*, *op. cit.*, p. 17.

Fragmento uno, vísperas del combate del día de Santiago

Esté relato menciona la espera del día de Santiago en el que Nicolás de San Luis encabezó a un gran número de cristianos provenientes de la ciudad de Tula y, que, bajo la espera del día santo, una pareja de chichimecos estaba a la expectativa del sacramento del bautismo, de esa manera se pudo acceder a la bendición cristiana. El propio bautismo selló el pacto de la “firma de la paz” y se celebró con el toque de dos campanas para dar alegría al hecho.

... Digo yo, don Nicolás
Capitán general, respondí que de muy buena gana los traeré, los veinte y cinco mil y trescientos y veintinueve hombres católicos en mi pueblo de Tula, para que se haga la batalla a hombre a hombre. Dijo el chichimeco don Juan Criado, y doña Juana su mujer, que esperaba el día de Santiago, que no faltara ninguna, que traiga el padre, para que me diese el bautismo, y a mi mujer me he de casar, luego cuando se haga, el dicho paz, y dos campana para que alegre a mis vasallos, y que me ponga en este cerrito una cruz en forma, y pidió la mano, y abrazamos hemos de hacer amigos.¹⁸⁷

El pasaje en cuestión resulta casi idéntico al de la de los *khuanhári*, de Michoacán que fueron bendecidos a través de una figura principal (héroe-santo) como Jesús, Santiago, San Pedro o “tata Vasco”:

Los *khuanhári*, que vivían antes de que llegara el cristianismo, fueron los constructores de las ruinas arqueológicas, las iglesias y sus campanas –su tesoro máspreciado-, fueron ellos quienes dieron nombre a los pueblos y establecieron sus límites; eran estos “hombres no bautizados” o “grandes demonios”, por lo que Dios les envió un diluvio. No fue sino hasta la llegada de Jesús, Santiago, San Pedro o “tata Vasco”, que algunos *khuanhári* fueron bendecidos, aunque otros no aceptaron la fe: los reyes de Ihuatzio y Jarácuaro, por ejemplo, rehusaron de la fe y se sepultaron ellos mismos, quedando convertidos en piedras.¹⁸⁸

El bautismo fue asociado con viejas tradiciones que ya existían en los pueblos mesoamericanos de los cuales Sahagún refirió que en el centro de México se observaban prácticas similares como las creencias sobre el nacimiento y destino del infante. El sacramento también representaba el pacto que firmaba los acuerdos políticos que se pactaron entre los conquistadores y los gobernantes mexicas: “Un aspecto importante de esta colaboración fue el valor que le dieron los señores indios al bautismo como símbolo del pacto

¹⁸⁷ *Ibidem.*, p. 55.

¹⁸⁸ Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP, 1976 pp.105-107, (SEP-Setentas, 298).

entre indígenas y españoles. Durante la conquista de México-Tenochtitlán y en los años siguientes, Cortés habría utilizado embajadas con obsequios para establecer los pactos, había recibido los regalos y las mujeres que le enviaban y les había dado en cambio abalorios e imágenes religiosas.”¹⁸⁹ Al bautismo también se le puede asociar con las ideas sacrificiales entre los pueblos mesoamericanos, que a su vez forman parte del pensamiento político-religioso de los indígenas.

Algunos ritos sacrificiales tenían como propósito inmolar a las víctimas a cambio de lluvias, cosechas, salud y victorias. Los hombres sacrificados en estas ceremonias recibían el nombre de *nextlahualtin*. El significado de la palabra es incontrovertible: “los pagos”. En este tipo de occisión los seres humanos, entregaban su bien máspreciado, la propia vida, y con el acto ritual pretendían establecer un vínculo que obligaba a los dioses a reciprocarmagnánimamente el bien recibido.¹⁹⁰

Después de conocer algunos aspectos del bautismo y de la lógica sacrificial, continuare con el análisis. Se retoma el fragmento uno que dice: “católicos en mi pueblo de Tula, para que se haga la batalla a hombre a hombre.” Nicolás de San Luis partió de la mítica ciudad de Tula para comenzar la guerra al mando de un gran número de hombres. Es fundamental destacar que Tula fue para los indios mesoamericanos el lugar sagrado por excelencia “Los pueblos que se asentaron en los diferentes territorios de Mesoamérica veneraron la tradición de Tollán e hicieron suyo el mito de la creación del cosmos y el principio de los reinos”.¹⁹¹ Por lo tanto, se demuestra que las viejas formulas míticas mesoamericanas estuvieron presentes en la leyenda fundacional de Sangremal.

No sólo eso, Federico Navarrete en el texto “Chichimecas y toltecas” invita a hacer una reinterpretación sobre las características bárbaras de los indios chichimecas. Esta parte del relato demuestra lo que propone dicho autor, que entre ambas civilizaciones existió un intercambio de *bienes culturales*. Entre los bienes culturales toltecas se encuentran la Dinastía fundada por Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl y tienen su origen en Colhuacan y Tollan.¹⁹²

¹⁸⁹ Rubial, *El paraíso de los elegidos*, *op. cit.*, p. 102.

¹⁹⁰ Alfredo López Austin, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana” en *De hombres y Dioses*, coords. Noguez Xavier, López Austin Alfredo, segunda edición, Zinacantepec, Estado de México: El Colegio Mexiquense, A. C., Gobierno del Estado de México: El Colegio de Michoacán, A. C., 2013, p. 190 (Identidad-Historia-coediciones).

¹⁹¹ Enrique Florescano, *Memoria Indígena*, México, Editorial Taurus, 1999, p. 131.

¹⁹² Navarrete, *Chichimecas y toltecas*, *op. cit.*, p. 24.

Además, el ejemplo de Tula permite corroborar el trabajo de Danna Levin, en el que considera que las creencias religiosas indígenas que conocieron los exploradores hispanos motivaron la búsqueda de mitos mesoamericanos. En este ejemplo, Tula y Jilotepec fueron sitios estratégicos a partir de las costumbres indígenas no sólo en el imaginario, también la organización política y económica del siglo XVI.

Se comprende, así que, para el grupo otomí-chichimeca, el lugar más importante del que un héroe podría salir con la intención de conquistar y fundar un pueblo era Tula que representaba “el ombligo del cosmos” y “la capital política” de aquel orbe mesoamericano. Además, que la figura de un *hombre-dios* está presente en la dinastía de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl.

Fragmento dos, bailes sobre el cerro

El cerro fue para el pueblo otomí el elemento de conexión entre ellos y los dioses, por lo tanto, fue el territorio sagrado por antonomasia. En este fragmento, el cerro y el sol son los elementos que se estudiarán porque representan un significado en la cosmogonía otomí.

...En la sombra del capitán llevaban los mecos para poner el puesto original onde está el cerro blanco rodeado de peñas blancas. así que llegó el capitán luego al instante, saliendo el Sol, ya tenía puesto una puente de un brazo de laguna, hacía la parte onde sale el Sol. Esta puente mandó hacer el dicho capitán don Juan Criado y a su mujer doña Juana Chichimecas, para que pase el señor don Nicolás, capián general, que ya los mecos está danzando todos encima del cerrito muy tupido, y muy espantados, y sustados a los católicos, porque este día está puesto su vida, que dice la relación de los católicos que se paró el Sol.¹⁹³

Nuestro héroe llevó a los chichimecas hacia el cerro blanco con el propósito de montar un puente para que pudieran pasar Nicolás de San Luis y los indios que aceptaron el bautismo: don Juan criado y su esposa doña Juana chichimecas. El puente se hizo en un cerro porque de acuerdo con la lógica otomí: “Los cerros son también la residencia de los dioses; en ellos tienen sus “mezas”, en las que se representan para las ceremonias agrícolas realizadas periódicamente. Su altura expresa una calidad energética. Los cerros, además, reproducen la organización social comunitaria, percibidos como la envoltura del inframundo, en su interior

¹⁹³ Wright, *op. cit.*, p. 62.

se encuentra una comunidad, con sus autoridades y sus construcciones principales”.¹⁹⁴ Se puede hablar de comunidad ya que el relato narra que ahí fueron reunidos todos con la intención de hacer un rito.

El cerro fue un elemento muy importante en la cosmovisión y sacralidad de los pueblos del Bajío, representó la conexión más idónea para encarnar la batalla fundacional, el escenario ideal para revivir el milagro de la Santa Cruz, los paisajes rituales giraron alrededor de las montañas sagradas, los peñascos, las rocas talladas. También existe una asociación a la astronomía y la observación solar.¹⁹⁵

El sol se analiza como símbolo religioso, debido a que el astro se “paró” lo cual provocó el miedo en los cristianos. Esta situación puede asociarse a un temor en los propios indios, consecuencia a que en su cosmogonía se seguía una lógica sacrificial en la que el sol corría peligro, se creía que si el sol se paraba no era un buen presagio, tal como lo describe Jacques Galinier en su obra, *Depredador Celeste*:

Comencemos por el sol (hyaru), del cual se puede afirmar que es el numen por excelencia de los seres sacrificados. Hasta donde sé, no existe ya ningún recuerdo de un mito de génesis del astro diurno, pero la exégesis indígena que se refiere a su ciclo cotidiano evoca detalladamente las diferentes fases de su renacimiento en el mundo terrestre, nocturno, de su inmersión progresiva en un medio acuático que rodea al espacio visible, y que es descrito a veces como un lago (Iye'e). Esta precisión es significativa: en efecto, el agua hace las veces de un regulador térmico que evita un sobrecalentamiento del mundo. Enseguida, el sol emprende su carrera matinal; "trabaia,' (pephi) para fecundar a la tierra y asciende hasta su cenit”.¹⁹⁶

En la descripción del mito fundacional se encuentran elementos ligados a la lógica del sacrificio que fueron importantes entre los grupos indígenas antes de la llegada de los españoles y que, a base de herencia de generación en generación, se transmitió para dejar un legado que después fue promovido por vía de las costumbres novohispanas. Tales ideas se conservaron y en ellas se idealizó un pasado remoto, en el que los símbolos legitimaron la existencia de las inmolaciones que se relacionaban con las élites indígenas y cobraban sentido en el ámbito del poder.

¹⁹⁴ Medina, *op. cit.*, p. 149-150.

¹⁹⁵ Johanna Broda, *Cf.*, “Paisajes rituales entre los indios pueblos y los mexicas: una comparación”, en *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor (eds), México, Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés, 2004, pp. 270-271.

¹⁹⁶ Galinier, *La mitad del mundo*, *op. cit.*, p. 526.

El siguiente segmento tiene la intención de exponer que la cruz tiene un significado cristiano-medieval como se explicó en el capítulo uno, y además dicho elemento cuenta con ideas y asociaciones de la cosmogonía otomí. Debido a un hecho muy particular—la cruz está elaborada de piedra--- la piedra se asocia con el señor de los mundos en las ideas religiosas hñãñhu como a continuación se expondrá:

Fragmento tres, cruz en forma de piedra

El capitán general, Nicolás de San Luis prometió a los indios que tendrían el símbolo que buscan: la cruz de piedra. Entonces, él tomó la posición no sólo de conquistador sino también de una suerte de protector espiritual, un líder que cumplió dos funciones la guerra y la religión. De esa forma cubre el perfil de un sacerdote-guerrero como los que existieron en la época prehispánica momento en el que la religión y la guerra eran parte de la misma lógica.

Respondiero todos en una voz alta; dijero: sí creemos en la cruz, pero no es la cruz en forma que pedimos, sino una cruz en forma de piedra de cantería para siempre jamás. Y se consoló el capitán general y que se le traerá, hijos míos, lo que vosotros piden. De aquí veinticuatro horá pondré una cruz en forma que piden vosotros.¹⁹⁷

El segundo elemento que se asocia con la tradición otomí es la piedra, los indios afirman que sí creen en la cruz, pero en una cruz de piedra. Actualmente la cruz que se venera en la iglesia del cerro de Sangremal es una hecha de cantera rosa.

En los cerros se originan las nubes y la lluvia, divinidades que si bien contribuyen al crecimiento de la vegetación pueden asimismo destruirla. Reside también en los cerros el señor de la abundancia, manifiesto en las piedras <es por tanto del cerro mismo que procede la divinidad mayor, el señor de la piedra, que es por añadidura el señor del mundo> los rituales ligados a los cerros aluden de diversas maneras a su condición acuática.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Wright, *Orígenes*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁹⁸ Galinier, *Ibidem*, p. 555.

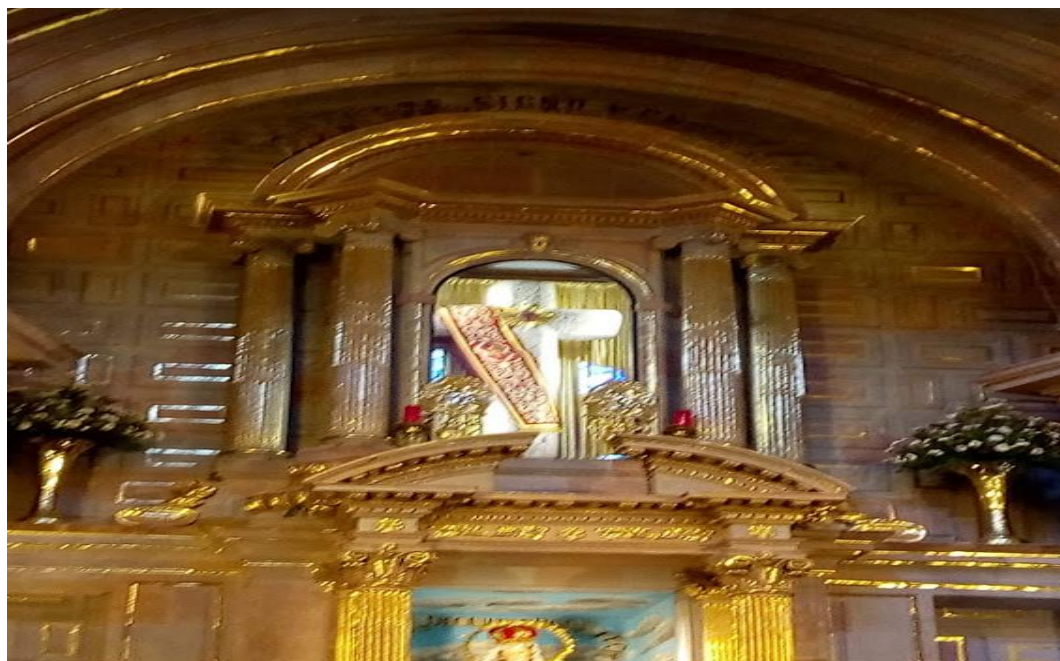


FIGURA 4. Santa Cruz de cantera rosa en el altar del Templo de Sangremal. Foto de la autora.

Se muestra así que la cosmogonía ancestral siguió vigente en las “nuevas tradiciones religiosas”, porque los indios adoraban era al señor de la piedra, el señor del mundo; deidad que siguió morando en un cerro, con la diferencia que desde la construcción del Convento del Cerro de Sangremal su hogar está dentro de la iglesia católica.

Fragmento cuatro, chichimecas

Las cuevas, los cerros, el sol y animales forman parte de las tradiciones religiosas del pueblo chichimecas jonaz, ese tipo de símbolos se encuentran presentes en la leyenda fundacional de Querétaro, lo que nos demuestra que existió un sincretismo cultural entre pueblos otomíes y chichimecas.

Sin embargo, mucho más antiguas, y también heredadas por los ancestros éza’r, son las creencias en los dioses naturales como el sol, la luna, la lluvia, el aire y la tierra; y es hermoso escuchar cómo la gente invoca con absoluto respeto los elementos naturales. Parte de este imaginario social, y de gran importancia, son 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.¹⁹⁹

¹⁹⁹ Manuel Martínez López, *Éza’r (Chichimecas jonaces)*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, p. 36, (Pueblos Indígenas de México en el siglo XXI) Disponible en <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/194948/cdi-monografia-chichimecas-web.pdf>.

Es importante reconocer que, aunque en menor medida hay algunas descripciones de las costumbres chichimecas en el relato, por ejemplo, el capitán flechador llamado don Lobo, que se asocia con una criatura del monte que posee las características de un animal de respeto.

... Viene caminando *los camino*, los llanos lisos.

Algunos mecos, que anda en los cerros, *los devisa*, fueron a topar la conquista. Otros que viene otro lado, otros que envió los capitanes de la Gran Chichimecas, mil chichimecas a recibir, con su capitán de un meco Flechador, a donde están este cerrito gordo colorado, y está unas peñas con dos cuevas grandes, *onde estataban* sus casas de ellos. Un chichimeco estaba llamado don Lobo, y allí esperaba la cristiandad mil chichimecas que pusieron una enramada, todo de palma sotol muy grande, y colgaro la campana.²⁰⁰

Con este caso, termina el análisis de los elementos de la cosmogonía mesoamericana presentes en el mito *Origen de la santísima cruz de milagros*, en el que se tomó como héroe principal a Nicolas de San Luis Montañez más el cerro, las campanas, la mítica Tula, los eclipses, la cruz de piedra; conviven elementos de corte mesoamericano inmersos en la construcción narrativa de una leyenda que pareciera a primera vista católica, no obstante, también se reconoce la marca mesoamericana. Como se vio en el capítulo dos el objetivo fue explicar cómo un conflicto de origen social trastocó intereses políticos y religiosos de la comunidad franciscana del siglo XVIII. La respuesta inmediata a tal perjuicio fue administrar una historia basada en las tradiciones orales otomís recogida por el autor del *Origen de la Santísima Cruz* en el siglo XVIII, que fuera “creíble” tanto para la población indígena como para la española y así se promovió el mito de fundación.

3.6. La figura del héroe

En la época en que se difundió el mito de la gesta de la Santísima Cruz y Nicolás de San Luis Montañez convergieron en el mismo contexto, la cultura indígena y la cultura cristiana. Por tanto, se creó una amalgama de tradiciones y creencias asociadas unas a otras, en las cuales se pierde la noción de donde inicia y termina la otra, se creó una nueva *realidad, la virreinal*.

Realidad que se nutrió directamente de la oralidad y la memoria ancestral. “El héroe se caracteriza como un ser que ve más allá de las fronteras asignadas al hombre común. Fronteras espaciales en primer lugar: ser marginal en el sentido etimológico de la palabra, el

²⁰⁰ Wright, *op. cit.*, p. 56.

héroe a menudo proviene de un lugar lejano o salvaje”.²⁰¹ Dicho concepto se acerca mucho a lo que se muestra en las leyendas de corte virreinal. La figura proviene de algún lugar lejano y por tanto mítico con el propósito de ser la conexión entre la divinidad y los hombres comunes.

De esa manera se le otorgó propiedades religiosas y políticas. Tomando así la esencia de un héroe cultural. “Un primer tipo de relación entre los tiempos históricos es establecido por los héroes culturales, considerados fundadores de tradiciones y creadores de pueblos, que actuaron en tiempos primordiales, pero cuya presencia puede reactualizarse en momentos históricos posteriores”²⁰² En ese sentido, el héroe cultural es la punta de lanza de una tradición y creación de civilizaciones y culturas, por tanto, es “necesario” en momentos de crisis retomar la evocación del héroe con el fin de dar un nuevo orden al contexto por el cual se atravesó.

Alicia Barabas narra las historias del origen del Sol y de la Luna más la aparición del rey Kong Hoy quién creó los accidentes geográficos entre los mixes,²⁰³ o el de otros tantos milagros, conforman entidades territoriales que son vistas como antiguas deidades. Destaca el relato de los *dueños* que viven en el monte y son una suerte de semi-héroes:

El Dueño del Lugar es una entidad multisignificativa. Aunque su dominio territorial típico es el monte, es concepción generalizada que también poseen y se manifiestan en lugares del pueblo como el panteón, la iglesia, el terreno de la casa, la milpa o el mercado. A veces los dueños son concebidos como naguales de gente poderosa, que al mismo tiempo viven como personas en el pueblo (chinanteco), a veces como espíritus de los antepasados muertos (mixtecos). La estructura social del mundo de los Dueños replica la de la sociedad humana: tienen mujer e hijos, salen a comer a las 12 del día, momento en que no se puede alterar el orden del monte, salen a recorrer la tierra –en sus caballos- cada seis meses y organizan sus pueblos a través de un sistema jerárquico de cargos. Incluso los objetos pueden tener Dueños. Cada lugar del espacio está a cargo de un avatar de la fuerza territorial, que puede o no manifestarse como hierofanía.²⁰⁴

²⁰¹ Federico Navarrete Linares y Guilhem Oliver, “Presentación” en *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, p. 8 (Serie Historia General 20) consultado 20 de septiembre 2019.

²⁰² *Ibidem*, p. 10.

²⁰³ Alicia Barabas, “Cosmovisión y entidades territoriales” en *Antípoda*, No. 7 julio-diciembre, 2008 p. 35. Dialnet-CosmovisionesYEtnoterritorialidadEnLasCulturasIndi-2902129%20(1).pdf Consultado 25 noviembre del 2019.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 41.

En el caso del mito de Sangremal la presencia del sol es resaltada: “*maneciendo* Dios que se haga entre todos los católicos un presidio mientras que llegue el *día a nuestro padre Santiago*, para ir a conquistar...” Santiago puede ser a su vez la representación del propio Cristo, bajo una dinámica de sol-Cristo ya que en este caso es quién pelea y protege directamente al pueblo otomí de la representación del mal que son los chichimecos, a quienes combaten con campanas elementos que bajo la tradición otomí ahuyentan a los gigantes que viven en la oscuridad.

A partir de la Conquista, las características de la entidad solar se funden con la imagen de Cristo, a tal grado que hoy día ambos personajes son indisociables. En Chamula, según Gary Gossen, los tzotziles han producido, a partir de la imagen del Sol, una forma particularmente compleja de sistematización de sus principios cosmológicos fundamentales: primacía de la mano derecha, del arriba, del calor, de la luz, del principio masculino de superioridad (Gossen, 1972:135-149). En la cosmología otomí estas categorías se distribuyen de la misma manera, con la diferencia de que únicamente gobiernan el régimen diurno del mundo. Por la noche, se hallan invertidas a favor del numen lunar.²⁰⁵

Fue a través de la memoria como método de resistencia que aun en la actualidad conservar diversos mitos y prácticas religiosas. En el periodo virreinal esa firmeza contribuyó indirectamente a la creación de una identidad regional del Bajío.

Destaca el proceso de transformación operado entre los otomíes en respuesta a la opresión colonial, refiriéndola, en forma simultánea, a la función simbólica y a la función ideológica de los rituales. Este planteamiento implica la necesidad de un análisis capaz de conciliar <la descripción de esquemas estructurales (del lado de lo simbólico)>, así como de los <procesos históricos del cambio social (al lado de lo ideológico)>.²⁰⁶

El territorio y los santos son parte de un sistema simbólico, que tuvo una unión alegórica fundamentada en la resignificación de los panteones, es decir hay intercambios imaginarios entre los dioses prehispánicos: “estas categorías subjetivas, que se transmutan en acciones objetivas, son fundamentales para comprender la relación sagrado-humano, la cualificación de entes y espacios sagrados, los convenios de intercambio sobreentendidos, el éxito o el fallo del ritual, la enfermedad y la salud”.²⁰⁷ Después de la conquista y

²⁰⁵ Galinier, *op cit.*, p. 256.

²⁰⁶ Félix-Baez, *Entre los naguales, op. cit.*, pp. 64-65.

²⁰⁷ *Ibidem.*, p. 47.

evangelización de diversas civilizaciones mesoamericanas fue vital para los propios indígenas la resignificación de su entorno. De esa forma, evocaron al antiguo héroe el reivindicador de sus tradiciones y creencias. Existió una resistencia de identidad que pudo influenciar a las identidades virreinales como en el caso de Sangremal. Hay elementos ancestrales como se explica en el siguiente ejemplo, que es parte del relato de *Origen de Santísima Cruz*:

Así mismo se intituló el Patrón el señor Santiago Apóstoles y la Conquista por el cuarto evangelio en honra el Señor Santiago y el Señor San Franco. y de la Santísima Virgen que hizo el Milagro y la Santísima Cruz del Milagro de los tres Colores Blanco y Colorado y Morado en dicho pueblo de Querétaro sujeto a la Gran probincia de Jilotepeques de la Nueva España.²⁰⁸

El señor patrón Santiago y señor San Francisco a su vez pueden representar a la figura de Cristo quién en esencia sería la reminiscencia principal del *hombre-dios*. Acompañado de la Virgen, y la cruz de tres colores: blanco que representa la divinidad solar, rojo significa el sacrificio y morada personifica los rituales agrícolas.²⁰⁹ Se manifiesta el sincretismo de elementos occidentales con elementos de la cosmogonía otomí, por tanto, existió una aportación cultural de dicho pueblo en el mito fundacional.

Los rituales indígenas de acuerdo con Regina Lira representan “Una de las instituciones más estables, por medio de las cuales se ejerce el poder y se transmiten los modelos para el ejercicio del poder”.²¹⁰ Esto es muy importante porque indica que la figura del héroe asociada con los mitos da claramente una imagen y un control político de la religión prehispánica, de esa forma está cumpliendo un antiguo precepto ahora amalgamado con elementos cristianos.

Además de poseer características míticas, Nicolás de San Luis Montañez, incorporó en su simbología la vida de dos santos respondiendo a los preceptos católicos de la época; “Durante siglos, la cultura occidental consideró que los patronos representaban el paradigma de esa perfección y propuso sus hazañas y virtudes como modelo para los fieles en la lucha

²⁰⁸ Wright, *op. cit.*, *Origen de la*, p. 83.

²⁰⁹ Cf., Galinier, *La mitad del mundo*. Cap. III.

²¹⁰ Regina Lira, “La imagen inestable de Manuel Lozada. Entre la historia política y la política de la historia” en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 57, enero-junio, 2019 p. 155 disponible en <https://moderna.historicas.unam.mx/index.php/ehm/article/view/67170/63757> Consultado 15 de marzo 2021.

inmemorial entre el bien y el mal; además, los santos eran taumaturgos y por tanto podían conceder dones y salud.²¹¹ Desde esa perspectiva el santo era un héroe, por tanto, Nicolás de San Luis, observa una doble función, fue héroe prehispánico y héroe cristiano fue un modelo sincrético.

Las características místicas de Santiago apóstol y San Luis de Francia se encuentran implícitas en la personalidad y atuendo de Nicolás de San Luis; Santiago lo acompañó en la batalla de Sangremal y de esa manera lo convierte en parte de la orden de los caballeros de Santiago como en el relato y el cuadro (Retrato de Nicolás de San Luis Montañez) lo manifiestan y además San Luis Rey de Francia, figura como parte del nombre del héroe y cubre particularidades de la vida del santo, al ser un pacificador y actuar en nombre de la fe católica, al salir a conquistar almas a la religión “verdadera”, lo que en los Concilios Provinciales nombran *Iglesia Militante*.

Antonio Rubial, explica que para el siglo XVIII en la sociedad novohispana la idea y difusión de santos novohispanos era parte del imaginario colectivo: “Espinosa es el ejemplo más acabado del clérigo criollo que construye la idea de una Iglesia novohispana triunfante y orgullosa de sus hombres santos. La difusión que tuvieron estas ideas y modelos dentro de la sociedad colonial fue enorme”.²¹² De tal modo, la figura de Nicolás de San Luis cubrió el prototipo de aquella iglesia novohispana al ser insertado dentro de la idea de una iglesia triunfal. “Desde el punto de vista formal, la hagiografía presentaba dos cualidades únicas para la institución eclesiástica: era la forma literaria más competente para infundir mensajes sociales y proyecta valores por su función de narrar vidas humanas, y poseía una estructura cerrada y acabada, con un inicio (el nacimiento), un desarrollo (acciones, virtudes y milagros) y un final (la muerte)”.²¹³ De esa manera durante el siglo XVII e inicios del XVIII (época barroca) el pensamiento y costumbres católicos eran proyectados, es decir, los misioneros y eclesiásticos se encargaban de aleccionar a la sociedad con el propósito de construir en su ideología modelos cristianos perfectos que eran el molde ideal de vida virtuosa.

²¹¹ Antonio Rubial García, “El mártir colonial. Evolución de una figura heroica” en *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, p. 75 (Serie Historia General 20) disponible en https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/374_04_03_martircolonial.pdf Consultado 15 de noviembre 2019.

²¹² *Ibidem*, p 87.

²¹³ Rubial, *op. cit.*, p. 42.

Dicho *héroe* logró en conjunto unir ambas tradiciones, posiblemente los franciscanos del Colegio de Propaganda al promover aquella tradición inventada, basada en memoria indígena, buscaron un propósito diferente de principio (la resignificación de santidad en su orden religiosa), pero lograron difundir una figura que al final cubrió las expectativas políticas y religiosas de una comunidad y así unificó a una sociedad queretana virreinal que vivía en medio de pugnas en aquellos tiempos y en el mito de Sangremal encontró el símbolo ideal identitario.

3.6.1. Poder y linaje

Mesoamérica fue un conjunto de pueblos con lenguajes, territorios y culturas diferentes, pero, que compartían una lógica cultural y religiosa común. El poder y linaje fue un elemento muy importante en el imaginario de aquellas civilizaciones; durante el virreinato formó parte de las fórmulas míticas que también se encuentran presentes en la mentalidad indígena de la región del Bajío. Nicolás de San Luis fue considerado como un cacique y fundador de un linaje, ya que se cree que los títulos primordiales se redactaron para precisamente justificar aquellas relaciones de poder y herencia divina.

¿Que decían los indígenas acerca de aquellas costumbres y creencias? Un ejemplo, está presente en la narración que hace Alfredo López Austin sobre los uaucúsechas según la Relación de Michoacán y su lógica sobre el linaje:

Dos formas se mencionan en la Relación como fuentes para la adquisición de la fuerza divina: indirecta la primera, la normal, la transmisión del poder como estirpe; directa la segunda, no normal, aunque sí frecuente, el establecimiento de un contacto directo entre el hombre y el dios a fin de obtener el mando. Los descendientes de Hireti-ticátame eran reconocidos como señores y tratados con el máximo respeto, aun cuando la suerte los hubiese llevado a extremos de mendicidad. El deterioro de su naturaleza noble no residía tanto en los azares de la vida cuanto en la mezcla de los linajes. Existía un mito, desgraciadamente perdido con la primera parte de la Relación y apenas mencionado en la tercera, que justificaba que los nobles sólo pudiesen casarse entre ellos.²¹⁴

²¹⁴ Alfredo López Austin, “Fundamento mágico-religioso del poder”, en *Estudios de cultura Náhuatl*, No. 12, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México 1976 p.223 disponible en <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn12/175.pdf> Consultado 16 enero 2021.

Durante la primera etapa del periodo colonial se respetaron los acuerdos entre españoles y nobles indígenas. No obstante, entrado el siglo XVII se fueron debilitando esos pactos y fue menester para los herederos continuar con alianzas políticas y matrimoniales con el fin de conservar sus privilegios. Indirectamente las hazañas de Nicolás de San Luis Montañez en las leyendas fundacionales y en los títulos primordiales, ayudaron a justificar ese derecho divino que poseían los indígenas nobles. “Se ha demostrado que durante los siglos XVII y XVIII los nobles indígenas de la región mazahua-otomí de lo que actualmente es el estado de México establecieron y consolidaron firmes y complicadas redes políticas y familiares; además, acumularon bienes, entre ellos la tierra, que fueron la base de su prestigio y poder económico”.²¹⁵ Los indios de la nobleza tuvieron interés para que las gestas heroicas de Nicolás de San Luis y otros indios caciques como Juan Valerio de la Cruz fueran difundidos con el fin de justificar sus linajes.

Para finalizar todos estos elementos estuvieron presentes en el milagro del cerro de Sangremal. La tradición otomí sumada a cosmogonía mesoamericana son piezas importantes en el mito fundacional. Aunque no con esto se afirma que la parte occidental sea menos trascendente; sí es importante indicar que existieron y bajo que términos contribuyeron con elementos no sólo religiosos sino también ayudaron a legitimar las relaciones políticas y económicas que se gestaron en el siglo XVIII del Bajío virreinal

3.7. Conclusiones del capítulo

Las prácticas y costumbres religiosas indígenas pudieron persistir después de la evangelización de la región del Bajío, esto en gran medida por estrategia de *la tolerancia* que los misioneros tuvieron en la ciudad. Por otra parte, la herencia ancestral que se dio en los núcleos familiares de los indios otomíes, la que López Austin dice que se transmite por los abuelos.²¹⁶ Esto se puede interpretar de la siguiente forma: el conocimiento de la abuela será el medio por el que se transmitan los cuentos, leyendas y mitos que conforman el imaginario de cierta cultura. La memoria de los abuelos en las sociedades antiguas cumple una función histórica en el momento que ayuda a preservar manifestaciones culturales y sociales que se

²¹⁵ Canuto, *op. cit.*, p. 66.

²¹⁶ Alfredo López Austin lo explica: Cuando ante un problema de confusión de informes en las fuentes no encontrábamos solución posible, Paul Krichhoff nos dijo a sus alumnos: “No entendí la historia del México prehispánico hasta que supe que cada personaje era su propia abuela”. *Cf. Hombre-dios* p.11.

repiten entre generaciones. Esos relatos persistieron para finalmente alimentar el mito de la *Santísima Cruz de Sangremal*.

La tradición otomí fue tomada como eje narrativo en la construcción de un nuevo rito como fue el milagro de la *Santa Cruz*, ya que en dicha narración se encuentran presentes elementos de la cosmovisión indígena, por ejemplo: el cerro y el dualismo, así como también el sacrificio y el linaje.

Las representaciones culturales forman parte de los diferentes aspectos del mito ya que en ellas se pueden localizar ideas más creencias simbólicas que, si bien no siempre se escriben en papel como los bailes dieron cuenta sobre la forma de vida de una sociedad. Los ritos se convierten así en una fuente histórica porque al igual que un documento proporcionan ejemplos del imaginario prehispánico.

La guerra y bautismo presentes en el mito fundacional de Sangremal son claves para comprender las ideas político-religiosas que tenían los pueblos otomíes del Bajío. Los elementos bélicos dan cuenta del caos y de la idea del poder, al no ser ganadores los indios otomíes buscaron la forma de subsanar el poder, mediante acuerdos. El bautismo representó la unidad y el pacto que los indios firmaron con el propósito de encontrar reciprocidad.

La figura de Nicolás de San Luis cubre dos aspectos: el lado cristiano y el indígena. Convirtiéndolo así en un héroe mestizo que recibe elementos de ambas tradiciones y de esa manera logró ser aceptado como un tópico identitario de la región. Un caso muy interesante porque el mismo personaje tiene diferentes matices, a) los indios vieron a un *hombre-dios*, b) los franciscanos ubicaron a un símbolo de poder que los respaldó, c) los criollos ubicaron a un caballero católico que peleó a favor de la iglesia.

Están presentes diversas tradiciones de la cosmogonía otomí-chichimeca en la narración de *la Santísima Cruz de los Milagros*: el cerro, las piedras, la dualidad, Tula, los bailes, las campanas y el sacrificio, se demuestra que si hay aportaciones culturales y religiosas de esos grupos indígenas.

Conclusiones

El mito de Nicolás de San Luis Montañez y la Santa Cruz desde el siglo XVIII ha jugado distintos roles, principalmente en el seno de la sociedad queretana, como una *tradición inventada*, el cual tenía como objetivo utilizar al milagro de Sangremal con fines políticos ; siendo los frailes del Colegio de Propaganda Fide quienes, retomando ideas de la memoria indígena lograron, re-sacralizar el Convento de San Buenaventura de la Cruz y a la congregación franciscana del Colegio de Propaganda Fide. El mito, como proceso de larga duración, da oportunidad de conocer el proceso histórico y social que vivieron los indios otomíes, grupos chichimecas, frailes y españoles durante finales del siglo XVI y el siglo XVIII en el pueblo de Querétaro, permitiendo reconocer los distintos espacios y modelos de cosmovisión.

El mito de fundación se adaptó en diferentes pueblos de la *comarca queretana* en los cuales Nicolás de San Luis Montañez se reconoció como pacificador. Así mismo, no se puede omitir que antes de ser conquistados por Nicolás de San Luis, dichos pueblos compartían tradiciones otomíes, por lo cual desde antes de la intervención peninsular tenían costumbres e ideas similares, lo que al paso del tiempo hizo que compartieran mitos, leyendas y tradiciones, por ejemplo, las danzas de moros con cristianos que se celebran en las fiestas de fundación o el día de la Santa Cruz.

Mediante una propuesta metodológica basada en el diálogo entre los enfoques históricos y antropológicos se pudo resolver la problemática para retomar el mito de Sangremal. A diferencia de estudios anteriores, en la presente investigación se consideró necesario reconocer la importancia de la religión como un proceso histórico cultural que se nutrió a través de diversas prácticas como la cristiana, otomí, chichimeca y tolteca. Fue necesario comprender que el mito, las *tradiciones inestables*, los procesos de larga duración, *las innovaciones coloniales*, la oralidad y los imaginarios, son las piezas que fundamentan el sentido de esta historia teniendo como protagonistas grupos que no dejaron nutridas fuentes escritas. Por tanto, el estudio se abordó mediante el apoyo de la antropología y la sociología. La interdisciplinariedad jugó un papel relevante para lograr descifrar códigos de pensamiento en los que participaron grupos indígenas como los otomíes y en menor grado chichimecas y los franciscanos.

Considero que el mito también funciona como una representación en torno a la cosmovisión otomí-chichimeca, de ahí su valía para la resignificación de estos pueblos mesoamericanos en torno a la falsa idea de que eran inferiores y que en el caso de los grupos chichimecas no podían aportar ningún elemento positivo, más que destrucción. Si bien es cierto que no cuentan con una tradición religiosa elevada en menor medida contribuyeron a la conformación de una identidad regional en el Bajío, por lo que es momento de buscar a través de leyendas, mitos y tradiciones que aún se lleven a cabo en la región elementos que puedan dar indicio de la cosmogonía de los pueblos otomíes y en menor medida los chichimecas con el fin de comprender mejor *su* realidad y asumir que junto con las tradiciones cristianas también dejaron huellas en la identidad mestiza de su territorio.

A través de la división geográfica que denominé *comarca queretana* quise demostrar que la sociedad virreinal de Querétaro vivió en rededor no sólo de una división espacial a la usanza española, sino que fueron los pueblos de indios otomíes los que marcaron la pauta para la construcción de la división política y administrativa en la época colonial.

Se concluye que en la región estudiada se empleó un arquetipo de conquista y evangelización específico, uno diferente a lo acontecido en comparación al centro de México, porque se le otorgó al clero regular un gran poder político-administrativo, lo cual propició a lo largo de los años supremacía de los franciscanos en relación con otras órdenes mendicantes. Sumado a eso, la *guerra chichimeca*, periodo que inició en 1550 y terminó en 1600 el resultado fue un proceso de evangelización y aculturación tardío y discontinuo.

Un aspecto positivo derivado del proceso de evangelización en la región fue la creación de códices como Jilotepec, Huichapan, y los murales del convento agustino de Ixmiquilpan, por enumerar algunos. Lo que demuestra que gracias a la conversión y a las enseñanzas que los misioneros sembraron entre dichos grupos de indios existió un beneficio para la preservación de la memoria histórica. Sobre todo, porque no existen noticias de códices o representaciones otomíes y chichimecas antes de la llegada los misioneros.

La tesis tiene la intención de exponer que a través de ambas culturas se amalgamo un proceso complejo de identidades que, en su inestabilidad a través del tiempo, lograron fusionar ideas y mitos que dieron como resultado, tradiciones regionales, por ejemplo, los símbolos como la cruz que se tomó como parte de la identidad de Querétaro y San Miguel de

Allende donde hasta el día de hoy se celebra a la Santa Cruz con misas y bailes en los atrios de las iglesias.

Los acuerdos entre indios otomíes y la Corona española permitieron que existieran grupos de indios caciques pacificadores a quienes se les permitió hacer uso de armas con la condición de cuidar y resguardar los pueblos de indios pacíficos y a cambio obtener mercedes de tierra. Otra particularidad del proceso de conquista y evangelización de la zona fue el traer grupos de indios tlaxcaltecas a vivir entre los chichimecas que se estaban adoctrinando con el fin de que ayudaran a enseñar las buenas costumbres a los indios otrora indómitos.

Al término del conflicto armado se logró en los reales de minas de Zacatecas, San Luis Potosí y Guanajuato una mayor producción de la plata, lo que trajo una estabilidad económica en la región de la *comarca queretana*, desarrollándose a lo largo del siglo XVII una estabilidad política y social que impactó en la religión y las tradiciones, al conformarse en dicha centuria una tradición regional que conjuntaba costumbres mesoamericanas y cristianas

Otro punto que se puede señalar es la aportación de John Tutino hace sobre la *dicotomía otomí-española* en la que fundamenta que se cumplió el objetivo de los señores otomíes ya que algunas prácticas religiosas fueron respetadas por los misioneros, de suerte que, veladamente, los pueblos originarios tuvieron la oportunidad de seguir reproduciendo ciertos ritos que daban sentido al mundo.

Antes del arribo de los evangelizadores del Colegio de Propaganda Fide a Querétaro los franciscanos observantes tenían cimentados lazos con los indios otomíes, principalmente con los indios caciques, lo que les permitió por muchos años tener la supremacía política y económica de la región. El escándalo de “Las endemoniadas de Querétaro” fue, desde mi perspectiva, el acontecimiento que marcó la pauta para que los frailes involucrados en los acontecimientos buscaran una solución definitiva a la fama negativa de los franciscanos que habitaban el convento. De esta suerte, se valieron de la memoria indígena y sus tradiciones para conformar, junto con elementos cristianos, una versión innovadora, sobre la fundación de Querétaro, convirtiendo así a un milagro aparicionista en un modelo identitario que tiempo después inspiró el escudo de armas de la ciudad.

Los beneficios particulares que consiguieron los misioneros del Colegio de San Buenaventura a principios del siglo XVIII, después de que salió a luz la obra *Origen de la*

Santísima Cruz de los milagros, fueron: la aceptación de los vecinos de Querétaro, la re-sacralización del convento, una fama piadosa y, posiblemente lo más importante, el olvido del bochornoso incidente con las señoritas “endemoniadas” de finales del siglo XVII.

Nicolás de San Luis Montañez fue un héroe que nació de dos tradiciones culturales, cristiana y mesoamericana. Ambas aportaron ideas y modelos religiosos que lo convirtieron en un héroe mestizo. En su figura se conjuntaron tradiciones que se gestaron desde la Edad Media a través de las personalidades de santos católicos como Santiago Apóstol y San Luis de Francia, además de las mesoamericanas como la figura del *hombre-dios*. Las reminiscencias y similitudes me hicieron comprender que determina el modelo de larga duración en el que convergió un imaginario colectivo.

La figura de Nicolás de San Luis Montañez logró inspirar diversos documentos: mercedes, relaciones de títulos y cédulas de fundación que empatan en la clasificación de títulos primordiales, los cuales han sido muy polémicos, pues las fechas y datos no contrarrestan con los hechos históricos, por lo tanto se puede sugerir que la discrepancia de los datos obedece más a que los documentos surgieron por medio de la construcción del mito y son el resultado del uso de la memoria, lo que no quiere decir que se les reste valor histórico, sino que deben ser estudiados como un proceso de pensamiento y no como un documento jurídico.

Relacionado a ese tema, considero que en futuras investigaciones se podría llevar a cabo un estudio sobre la familia Montañez; con el objetivo de encontrar el árbol genealógico de la familia, si es que existe y sino dicha exploración podría reconfirmar que Nicolás de San Luis es una *figura inestable* que cobró “vida” en el momento que se escribió la leyenda de Sangremal.

Se pudo señalar que el modelo del *hombre-dios* propuesto por Alfredo López Austin se adapta a los mitos de tradición otomí del Bajío. La lógica del sacrificio y la dualidad expusieron que los otomíes tenían ideas religiosas y tradiciones políticas similares a otras civilizaciones mesoamericanas. Las ofrendas rituales cumplían la función de dar el equilibrio al mundo, de esa forma los pueblos otomíes creían que mediante el sistema de pactos se conservaría el orden del universo. Atendiendo a esa lógica, por eso negociaron con los españoles, la concepción que tenían sobre la política y la religión estaba basada en ofrendas y pactos que eran el medio para que existiera control en el universo.

Además, al concepto de *hombre-dios* se debe sumar la idea de poder y linaje. Situación que se liga a los títulos primordiales y al mito fundacional. Esto obedece a que en la tradición mesoamericana los antepasados fueron quienes daban categoría a su estirpe. En ese sentido la familia Tapia buscó dar cuenta que eran parte de la nobleza en los títulos primordiales. Por otro lado, en el mito fundacional se otorgó el título de noble descendiente de Quetzalcóatl al ser “originario” de la ciudad mítica de Tula a Nicolás de San Luis Montañez. En ambos casos se refleja la importancia del concepto de divinidad mesoamericano ligado al linaje.

Las tradiciones otomíes que se preservaron y que se conocen actualmente demuestran que existió toda una cosmogonía y cultura de los pueblos hnähñu y en el caso de Querétaro hicieron sus aportaciones para la creación del mito fundacional (el cerro, el sacrificio, dualidad: sol y luna, la piedra) que aun en la actualidad se pueden ver, ejemplo de ello es la Santa Cruz de cantera rosada que se venera en la capilla de Sangremal.

Fuentes Primarias de Consulta

AGUSTIN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, introducción Francisco Montes de Oca, decimonovena edición, México, Editorial Porrúa, 2008, p. 14. (“Sepan cuantos”, núm. 59).

BEAUMONT, fray Pablo de la Purísima Concepción, *Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán*, 5 vol., México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1873-1874.

BENAVENTE, fray Toribio, *Historia de los Indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman, séptima edición, México, Editorial Porrúa, 354 p. (Sepan cuantos núm. 129).

CESAREA, Eusebio de, *Vida de Constantino*, trad. Martín Gurruchaga, Madrid, Gredos, 1994, 423 p.

DE LA REA, Alonso, *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, dedicada a N.P. Fr. Cristóbal de Vaz, ministro Provincial de ella, 1639, edición de la imprenta de J. R. Barbedillo y México, Montealegre núm. 15 1882, p. 286 disponible en http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012131/1080012131_MA.PDF consultado 26 de junio de 2019.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *La conquista de México*, prólogo y bibliografía, Jorge Gurría Lacroix, actualización, cronología y bibliografía, Mirla Alcibíades, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, 528 p. versión electrónica <https://biblioteca.org.ar/libros/211672.pdf>.

Origen de la Santísima Cruz de los milagros, edición David Carl Wright, México, Editorial Iberoamericana Vervuert, 2017, 144 p. (El paraíso en el Nuevo Mundo/3).

Bibliografía de Consulta

ALBERRO, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso Historia de las Américas, 192 p.

_____, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, trad. de la autora, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 623 p.

AMEZCUA ORNELAS, Leonardo Arturo, *El códice de Acámbaro y el sincretismo religioso en el México del siglo XVI*, México, Editorial Puente de Piedra, 2015, 175 p.

BÁEZ- JORGE, Félix, *Entre los naguales y los santos*, segunda edición, comentarios de Johanna Broda y Alessandro Lupo, Xalapa, Biblioteca Universidad Veracruzana, 300 p.

BARABAS Alicia M., *El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad en La Palabra y el Hombre*, enero-marzo, 1994, núm. 89, pp. 31-41 <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/1195/1994089P31.pdf?sequence=1&isAllowed=y> consultado el 11 de marzo de 2020.

_____, “Cosmovisión y entidades territoriales” en *Antípoda*, No. 7 julio-diciembre, pp. 119-139, 2008, Disponible en Dialnet-CosmovisionesYEtnoterritorialidadEnLasCulturasIndi-2902129%20(1).pdf Consultado 25 noviembre del 2019.

BEJARANO ALDAMA, María de Lourdes, “Las bulas alejandrinas: detonantes de la evangelización en el nuevo mundo” en *Revista Colegio de San Luis*, San Luís Potosí, vol. 6, n. 12, dic. 2016, pp. 224-257.

Disponible http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665- Consultado 10 de febrero 2021.

BELLO, Francisco Javier (coordinadores) *Reformas y resistencias en la iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, 400 p. (Serie Historia Novohispana/96).

BERNARD Carmen y GRUZINSKI Serge, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, traducción Diana Sánchez F, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 226 p.

_____, *Historia del Nuevo Mundo del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 624 p.

BONFIGLIOLI Carlo y OLAVARRÍA, María Eugenia, eds., *Las vías del Noroeste I: Una macroregión Indígena Americana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006, 346 p.

BRAMBILA Paz, Rosa “El centro norte como frontera”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, año 4, vols.9-10, enero-agosto, 1997, pp. 11-26.

BRAUDEL, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, trad. Josefina Gómez Mendoza, México, Alianza Editorial, 1989, 222 p.

BRODA Johanna y BÁEZ-JORGE Félix (coordinadores) *Cosmovisión ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, 539 p.

_____, “Paisajes rituales entre los indios pueblos y los mexicas: una comparación”, en *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor (eds), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, 2004, 450 p.

BUELNA SERRANO, María Elvira, “Las endemoniadas de Querétaro” en *Heterodoxia e Inquisición en Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 95-144, disponible en <http://hdl.handle.net/11191/1393> consultado 5 de mayo 2020.

CANUTO, Felipe, “La adquisición, disposición y defensa de la tierra. El caso de los nobles otomíes de Xilotepec en el siglo XVIII”, en *Estudios de Cultura Otópame*, vol. 9, no 1 Universidad Nacional Autónoma de México (2015) pp. 64- 84 disponible en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/51409> p. 66 Consultado 10 de noviembre 2019.

CARRASCO, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, 207 p. (Sep-setentas, 298).

CASTILLO ESCALONA, Aurora, “Espacios sagrados. Una expresión de continuidad cultural”, en *Estudios de Cultura Otópame*, vol. 4, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004 p. 160 Disponible <http://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/19103/18130>, Consultado 14 de abril 2020.

CHEVALIER, Françoise, *La formación de latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, traducción Antonio Alatorre, tercera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 643 p. e ilustr. (Sección de Obras de Historia).

COUNE, Raphael, *San Luis. Un rey cristiano en la raíz de la justicia moderna*, trad. Laura Soler Pinson, Barcelona, Editorial 50minutos.es, 2017, 78 p.

CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relación*, decimosexta edición, México, Editorial Porrúa, 1992, 330 p. (Sepan cuantos, núm. 7).

CORREA Philip M. y CORREA YAÑEZ, Francisco Gerardo, “Don Lobo y don Coyote: Líderes de la resistencia chichimeca del siglo XVI” en Wright Carr, David Charles *et al*, *La memoria histórica de los pueblos subordinados*, edición digital <http://www.eumed.net/libros/2011f/1119/index.htm>, pp. 91-109.

_____, “El mito de origen de los otomíes del Río Laja”, en *Estudios de historia Otópame*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol. 5, 2006, pp. 159-182

<http://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/17045/16225> consultado 29 de julio 2021.

CRESPO, Ana María, “Don Nicolás de San Luis Montañez, cacique conquistador y pacificador en la Gran Chichimeca” en Brambila Paz Rosa, *et al Episodios novohispanos de la historia otomí*, Toluca, Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, Universidad Autónoma del Estado de México, 2002, pp. 93-137.

_____, “Jilotepec en los mitos de Bajío”, en *Dimensión Antropológica*, año 4, vols.9-10, enero-agosto,1997, pp.115-127.Disponible en:

<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/>? Consultado 8 de enero 2020.

_____, “Raíz colonial de la tradición otomiana en la región de Guanajuato-Querétaro” en *Historias, Revista de la Dirección de Estudios Históricos*. Num.24 (1990) abril-septiembre pp.87-108.

CREW, Ryan Dominic “Bautizando el Colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista”, en *Historia Mexicana* 68 (3) p. 957 disponible en <http://doi.org/10.24201/hm.v68i3.3809>. Consultado el 19 de julio 2021.

DAVILLE, Landero, Selva L., *Querétaro: Sociedad, Economía, política y cultura*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2000, 234 p.

DOMINGUEZ, Javier, “Santiago Mataindios: La continuación de un discurso medieval en la Nueva España”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. LIV, núm. 1, enero-junio 2006, México, El Colegio de México pp. 35-56. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/40300554> .Consultado 07 de julio 2020.

DURKHEIM Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducción Ramón Ramos, México, Ediciones Coyoacán, 1995, 423 p. (Dialogo Abierto/ Sociología/ 20).

ELIADE Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, versión castellana de J.M. López de Castro, segunda edición, Barcelona, 1999, 613 p.

_____, *Mito y realidad*, traducción Luis Gil, segunda edición, Barcelona, Editorial Labor, 1992, 45 p.

ESCANDÓN BOLAÑOS, Patricia, “Secularización del poder local. Notables contra frailes en Querétaro, 1650-1700” en *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 50, enero-junio, 2014, pp.77-214, disponible en <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2014.50.51389> Consultado 30-abril-2020.

_____, “La provincia franciscana de Michoacán en el siglo XVII”, Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999, 326 p., Disponible <http://132.248.9.195/pd1999/270942/Index.html>.

FÉLIX-BAÉZ Jorge, *Entre los naguales y los santos*, segunda edición, comentarios de Johanna Broda y Alessandro Lupo, Xalapa, Biblioteca Universidad Veracruzana, 300 p. Disponible 10.25009/uv.301.738 Consultado 15 de abril 2020.

FLORESCANO, Enrique, *Memoria Indígena*, México, Editorial Taurus, 1999, 403 p.

GALINIER, Jacques, “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas” en *Anales de Antropología*, vol. 27, no. 1, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990 pp. 251-267, <http://dx.doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1990.1.15735> Consultado 10-agosto-2020.

_____, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, traducción Angela Ochoa y Haydeé Silva, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, 746 p.

GARCÍA UGARTE, Martha Eugenia, *Breve historia de Querétaro*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999, 292 p. (Serie Breves Historias de los Estados de la República Mexicana).

GARRIDO ARANDA, Antonio, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, 181 p.

GONZÁLEZ MARMOLEJO, Jorge René, *Misioneros del desierto. Estructura, organización y vida cotidiana de los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, siglo XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, 228 p. (colección divulgación) Disponible en <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/libro%3A456> Consultado 25 de marzo 2020.

GÜERRECA DURÁN, Raquel y LARA CISNEROS, Gerardo, “La construcción de la memoria histórica de la nobleza otomiana de la Nueva España”, en *Regiones, Revista interdisciplinaria en estudios regionales*, No. 18, Universidad de Guanajuato, verano 2007 pp.147-163.

_____, “Memoria histórica indígena y Títulos Primordiales” en *Septentrión revista de historia y ciencias sociales*, enero-junio 2007, Universidad Autónoma de Tamaulipas, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 89-124.

GRUZINSKI Serge, “La Memoria Mutilada: Construcción del pasado y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVIII” en *La memoria y el olvido, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985 pp. 33-45.

_____, *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, traducción Jorge Ferreiro Santana, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 310 p. (Colección Historia).

HARO REYES, Carlos W. “Santo Santiago en Tonalá: una transformación iconográfica, disponible en internet <https://es.scribd.com/document/412362320/Santo-Santiago-en-Tonala-Una-Transformacion-Iconografica> Consultado 14 de abril 2020.

HERBER, Klaus “Santiago Matamoros: ¿mito o realidad de la Reconquista?” en Martín Ríos Saloma (edición) *El mundo de los conquistadores*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones Silonia, 2015, pp. 307-320, https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/mundo/663_04_13_Klaus_Herbers.pdf.

HOBBSAWM Erick y RANGER Terence (eds) *La invención de la tradición*, traducción Omar Rodríguez, Barcelona, España, Editorial Crítica, 1983, 318 p.

JIMÉNEZ GÓMEZ, Juan Ricardo “La colonización del Pueblo de Tlachco-Querétaro en la Frontera de Chichimecas, 1531-1599” en Martín F. Ríos Saloma (edición) *El mundo de los conquistadores*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones Silonia, 2015, pp. 227-260.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, *La colonización y Evangelización de Guanajuato en el siglo XVI*, León, Guanajuato, Impreso en Plicaht, 1984, 83 p.

JUÁREZ RAMÍREZ, Karina Jazmín, *Tortillas ceremoniales*. Traducción español-otomí Yolanda de León Santiago y español-inglés Paige Mitchell, Guanajuato, Ediciones La Rana, 2010, 280 p. (Colección Arte y Culturas Populares de Guanajuato).

KATZ Friedich, *Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial*, México, ERA, 1990, 333 p.

LASTRA, Yolanda *Chichimeco de misión de chichimecas, San Luis de la Paz*, Guanajuato, México, El Colegio de México, 2016.

LEFEBVRE, Karine “De lo efímero a lo perdurable, el sello de la religión cristiana en el paisaje: el sistema constructivo de los edificios religiosos primitivos en la región de Acámbaro”, en *Relac. Estud. hist. soc.*, Zamora, vol. 38, n. 152, pp. 179-215,

2017. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292017000400179&lng=es&nrm=iso>. accedido en 22 jul. 2021.

LEVIN, Danna, “Historiografía y separatismo étnico: el problema de la división entre fuentes indígenas y fuentes. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España” en Danna Levin y Federico Navarrete (coords), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 21-54, 2007, (Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, Serie Estudios).

LIRA LARIOS, Regina, “La imagen inestable de Manuel Lozada. Entre historia política y la política de la historia” en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, enero-junio, 2019 pp. 133-162 disponible en <https://moderna.historicas.unam.mx/index.php/ehm/article/view/67170/63757> Consultado 15 de marzo 2021.

LOCKHART, James, *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVII*, traducción Roberto Reyes Mazzoni, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 717 p.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, tercera edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 211 p. (Serie de Cultura Náhuatl-Monografías / 15).

_____, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial” en *De hombres y Dioses*, coords. Noguez Xavier, López Austin Alfredo, segunda edición, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A. C., Gobierno del Estado de México, El Colegio de Michoacán, A. C., 2013, pp. 203-224, (Identidad-Historia-coediciones).

_____, “Fundamento mágico-religioso del poder”, en *Estudios de cultura Náhuatl*, No. 12, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México 1976 pp. 197-240 disponible en

<https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn12/175.pdf>.

Consultado 16 de enero 2021.

_____, “La Cosmovisión Mesoamericana”, en Lombardo Sonia y Nalda Enrique (coordinadores) *Temas Mesoamericanos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1996, pp.471-507 (Colección Obra Diversa).

LÓPEZ AUSTIN Alfredo y LÓPEZ LUJÁN Leonardo, *Mito y realidad de Zuyúa. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999, 168 p.

MARTÍNEZ, José Luis, *Hernán Cortés*, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, 1009 p.e ilus.

MARTINEZ AGUILAR, José Manuel. “Formación y usos de los conventos en la provincia franciscana de Michoacán durante el virreinato”. en *Hist. mex.*, Ciudad de México, vol. 70, n. 2, pp. 599-643, dic. 2020.

MARTÍNEZ LÓPEZ, Manuel *Ézár* (*Chichimecas jonaces*), México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 75 p., (Pueblos Indígenas de México en el siglo XXI) Disponible en <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/194948/cdi-monografia-chichimecas-web.pdf>.

MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía” en coord. Broda Johanna y Báez-Jorge Félix, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la cultura y las artes, Fondo de Cultura Económica, pp. 67-158, 2004.

MENEGUS, Margarita, et al, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de

México, Instituto de Investigación sobre la Universidad y la Educación, Bonilla Artigas Editores, 2010, 212 p.

NAVARRETE LINARES, Federico, “Chichimecas y toltecas en el valle de México” *Estudios de cultura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 42, agosto, 2011 pp. 19-50.

_____, “La Malinche, la Virgen y la montaña: el juego de la identidad en los códices tlaxcaltecas”. *História* [online]. 2007, vol.26, n2 pp. 288-310, p. 288 disponible en <https://doi.org/10.1590/S0101-90742007000200015>. Consultado 5 de abril 2021.

_____, *La conquista de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 62 p. (Colección Tercer Milenio).

NAVARRETE LINARES, Federico y OLIVER Guilhem, “Presentación” en *El héroe entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 5-20 (Serie Historia General 20) disponible https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/374_04_00_presentacion.pdf Consultado 20 de septiembre 2019.

OCHOA, LORENZO, *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1979, 178 p.

O’GORMAN, Edmundo, *Destierro de Sombras Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe en el Tepeyac*, tercera reimpresión, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, 306 p. (Serie Historia Novohispana).

PÉREZ, PUENTE Leticia, *et al*, “Estudio introductorio. Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo.” en Martínez López-Cano María del Pilar *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 2-37 versión PDF disponible

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publidigital/libros/concilios/concilios_index.html Consultado 20 de febrero 2020.

POURY- TOUMY DE, Sybille, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, traducción Ángela Ochoa, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, 219 p.

POWELL, Philip Wayne, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)* traducción Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 308 p, (Sección de Obras de Historia)
_____, “Génesis del Presidio como institución fronteriza 1569-1600”, en *Estudios de Historia Novohispana*, [S. l.], v. 9, n. 009, 1987. DOI: 10.22201/iih.24486922e.1987.009.3309. Disponible en: <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3309>. Acceso en: 4 mar. 2021.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, segunda edición, traducción Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 477 p.

RIONDA ARREGUIN, Isauro, *Capítulos de Historia colonial guanajuatense*, segunda edición, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, Centro de Investigaciones Humanísticas (Colección “Otro Tiempo” /218).

RÍOS SALOMA, Martín, “Dinámicas de Conquista en las fronteras de la Monarquía hispana” en Revista *Intus-Legere Historia*, año 2018, vol., 12, p. 195, Chile, Universidad Adolfo Ibáñez, Departamento de Historia y Ciencias. Sociales, pp. 187-213, Disponible en <http://intushistoria.uai.cl/index.php/intushistoria/article/view/260/228>.

ROJAS, Pedro, *Acámbaro Colonial, Estudio histórico, artístico e iconográfico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Imprenta Universitaria, 1967, (Estudios y fuentes del Arte en México/ XXIII), 160p. e ilustr.

ROMERO FRIZZY, María de los Ángeles “Spanish Conquest and mesoamerican mentality” en Maarten E.R.G.N. Jansen y Laura N.K. van Broekhoven (eds.), *Mixtec Writing and Society. Escritura de Ñuu Dzauí*, Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2008, 412 p.

RUBIAL GARCÍA, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural en la Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, 513 p.

_____, “El mártir colonial. Evolución de una figura heroica” en *El héroe entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 75-88
disponible https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/374_04_03_martir_colonial.pdf.

_____, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana. Estudio introductorio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, 265 p.

_____, *La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, Madrid- México, Trama Editorial-Educación y Cultura, 2011, 268 p.

_____, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 1999, 323 p.

_____, “Las reformas de los regulares novohispanos anteriores a la secularización de sus parroquias (1650-1750)” pp.145-166 en Martínez López-Cano María del Pilar y Cervantes Bello Francisco Javier(coordinadores) *Reformas y resistencias en la iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de

Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla ,2014, 400p. (Serie Historia Novohispana/96) Disponible en <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/reforma/ryr006.pdf> consultado 15 de mayo 2019.

_____, “Santiago y la Cruz de Piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del siglo de las luces?” en Jiménez Gómez Juan Ricardo (coordinador) *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro*, siglos XVI-XIX, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Plaza y Valdez, pp. 25-60.

RUIZ RIVERA, Julián Bautista, y García Bernal, Manuela Cristina, *Cargadores a Indias*, Madrid, Mapfre, 1992, 391 p.

SALAS ACOSTA, Marcela “La fundación franciscana de Jilotepec”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, año 4, vols.9-10, enero-agosto, pp.71-86, 1997.

SOMOHANO MARTÍNEZ, Lourdes, “Los rituales de fundación del siglo XVI y el trazo urbano del pueblo de Querétaro”, en *Secuencia, Revista de historia y ciencias sociales*, Instituto Mora, núm.60, septiembre-diciembre 2004.

SUESS Paulo, *La conquista espiritual de la América Española*, Quito, editorial Abya-Yala, 2002, 501 p.

TUTINO, John, *Creando un nuevo mundo. Los orígenes del capitalismo en el Bajío y la Norteamérica española*, traducción Mario A. Zamudio Vega, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, 2016, 832 p.

VIVEROS MALDONADO, German, “Presencia de los clásicos en el teatro novohispano”, en *Nova Tellus*, vol. 29, núm. 1, Distrito Federal, Centro de Estudios Clásicos 2011 pp. 159-173 disponible <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59121302007>.

WARMAN, Arturo, *La Danza de moros y cristianos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, 165 p., (Sep-setentas, 46).

WECKMANN Luis, *Constantino el Grande y Cristóbal Colón. Estudio de la supremacía papal sobre islas, 1091-1493*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 215p.

_____, *La herencia medieval de México*, segunda edición, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 340 p. (Sección de Obras de Historia).

WRIGHT Carr, David Charles, *La conquista del bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, México, Fondo de Cultura Económica, Editorial de la Universidad del Valle de México, 1998, 158 p.

_____, “Manuscritos otomíes del Virreinato”, en *Códices y documentos sobre México*, segundo simposio, Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez, editores, vol. 2, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, pp. 437-462.

_____, *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, Querétaro, Dirección de Patrimonio Cultural, Secretaría de Cultura y Bienestar Social, Gobierno del Estado, 1989, 426 p. (Colección documentos núm. 13).

_____, “Visiones indígenas de la conquista del Bajío”, en *Revista de Estudios de Cultura Otopame*, vol. 8, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012 pp. 15-56.

ZAVALA Silvio, *El servicio personal de los indios en la Nueva España 1551-1550*, Tomo I, México, El Colegio de México, El Colegio Nacional, 1991, 560 p.