

ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME

5



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México 2006



Ilustración de portada tomada del *Códice de Huamantla*.

Primera edición: 2006

© 2006, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

ISSN: en trámite

D.R. Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

EL MITO DE ORIGEN DE LOS OTOMÍES DEL RÍO LAJA EN EL ESTADO DE GUANAJUATO

PHYLLIS M. CORREA
Universidad Autónoma de Querétaro

En la zona del estado de Guanajuato donde se ubica la ciudad de San Miguel de Allende se mantiene una tradición de religiosidad popular que gira alrededor de la Santa Cruz del puerto de Calderón. De acuerdo con la tradición oral, la cruz apareció en el cielo durante una batalla entre otomíes y chichimecas cristianizados en contra de chichimecas bárbaros, el día 29 de septiembre de 1531, después de una contienda sangrienta que había durado dos semanas. La confrontación ocurrió en el arroyo de los Frailes, a unos kilómetros del puerto de Bárbaros (ahora conocido como puerto de Calderón).

El objetivo de este artículo es explorar más al fondo el contenido del relato que se ha transmitido de generación en generación, con el propósito de explicar aspectos de sus particulares elementos que provienen de una configuración mesoamericana prehispánica, así como el papel de la memoria colectiva de los otomíes del estado de Guanajuato dentro del contexto actual de las tradiciones religiosas populares de la zona y procesos identitarios. Se propone que la identidad étnica, así como su memoria histórica y demás manifestaciones sociales y culturales particulares, se construye, se recrea y se reinventa como un recurso estratégico de los actores sociales en contextos concretos y la práctica de su vida cotidiana. La etnicidad, basada en la reivindicación del pasado indígena, no es un vestigio de un pasado tradicional, sino un conjunto de relaciones cuyo contenido se elabora de manera constante y dinámica dentro de una particularidad histórica y contextual (Gimeno Martín 2003).

La Santa Cruz del puerto de Calderón

El foco principal de la religión popular entre los otomíes que habitan las comunidades de la porción central del río Laja en el estado de Guanajuato, incluyendo la ciudad de San Miguel de Allende, es la Santa Cruz del puerto

de Calderón. Esta cruz es la base de cohesión para la integración de numerosos poblados rurales y barrios de la ciudad, dentro y fuera del municipio, sus lazos de interacción se extienden en muchas partes de la Mesa Central y el Bajío hacia el sur, en una red basada en la veneración de cruces, santos e imágenes. En diciembre de 2000 la Santa Cruz fue robada de su capilla por personas desconocidas, mientras se recupera se siguen realizando las velaciones tradicionales en el puerto y continúan las visitas de los fieles. Como sustituto a la imagen están utilizando una fotografía de la cruz montada sobre una base de madera para ser cargada en ciertas celebraciones.

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. La cruz está rematada por arriba con las letras INRI y una pequeña corona de metal. Un elemento muy importante es la cabeza de Cristo incrustada en el centro de la cruz. En este estilo, la figura de Cristo está cubierta por la cruz, y es de suponerse que debajo de la lámina también se encuentran expuestos las manos y pies como en otras cruces de la zona. De hecho, este tipo de cruz en piedra o madera, con el cuerpo de Cristo encubierto, parece ser muy común en la zona; las de madera usualmente están cubiertas con espejos, con las figuras de la pasión y muerte de Cristo pintadas encima.

La batalla de la conquista y la aparición de la Santa Cruz

La versión del relato o mito de origen que se analizará aparece en una hoja informativa que la Junta de Fiestas Patrias y Regionales distribuyó en 1994 durante las festividades del santo patrono de la ciudad. El texto fue proporcionado por Félix Luna Romero, quien afirma ser descendiente de Manuel Luna, uno de los capitanes de la batalla. Cabe mencionar que existen otras versiones relatadas por informantes o en algunos documentos.¹ La similitud entre el mito de origen de la zona de San Miguel de Allende y el

¹ Por ejemplo, Cervantes y Crespo (1999:83) hace una breve mención de una versión donde aparece la Santa Cruz con la Cruz del Señor de la Conquista en el cielo. Ésta se

mito de la batalla de Sangremal en Querétaro es evidente. Ésta ha sido descrita en diversas fuentes con variaciones en el contenido. Algunas concuerdan en que la batalla ocurrió el 25 de julio de 1531 y terminó cuando aparecieron en el cielo Santiago y una Santa Cruz. Oficialmente se ha adoptado la fecha para la fundación de la ciudad. En algunas versiones fue una batalla fingida entre otomíes cristianizados y chichimecos bárbaros; en otras fue una batalla sangrienta (Frías 1990).

A continuación se transcribe el texto de la hoja informativa repartida en septiembre de 1994 durante las ceremonias conocidas como el “Encuentro” y la “Entrada de los Xúchiles”:

1531-1994

Los encuentros y entradas de lo xúchiles
San Miguel Allende, Guanajuato

Ceremonia de sabor netamente indígena, cuyo recuerdo nos transporta a la época de la conquista de la Fe, en la que cuatro esforzados capitanes chichimecas: Martín Patlán, Manuel Luna, Macedonio Ramírez y Marcos Degollado, indios ya evangelizados, lucharon contra sus propios hermanos de raza para sacarlos de la idolatría y encaminarlos por el camino de la fe cristiana.

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

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

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

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


Después de la batalla se dedicaron a levantar sus muertos, hicieron unas camillas con varas de casahuate y en ellas depositaron los cuerpos de los muertos y los cubrieron con flores, los cargaron para ofrecer sus ánimas al Dios de los cuatro vientos.

De aquellas camillas se derivan los xúchiles que quieren decir ofrendas de flores y que cargan ahí las almas de todos aquellos indios que murieron por conquistar la fe cristiana.

halla en documentos transcritos de la familia Patlán (Wright 1989: 79-80) aunque no concuerda con la versión oral de don Genaro Patlán.

Las crucitas que se llevan a los lados de la Santa Cruz del puerto significan las ánimas de los capitanes conquistadores y de su jefes de danzas ya fallecidos.

Le invitamos a conocer nuestras raíces y respetar nuestras costumbres recordando que: "Las tradiciones son vida y sentimiento de un pueblo."



1 5 3 1 -- 1 9 9 3

**Los Encuentros y Entrada
de los Xúchiles**

SAN MIGUEL DE ALLENDE, GTO.

Ceremonia de sabor netamente INDIGENA, cuyo recuerdo nos transporta a la época de la conquista de la FE, en la que cuatro esforzados capitanes CHICHIMECAS: MARTIN PADLAN, MANUEL LUNA, MACEDONIO RAMÍREZ Y MARCOS DECOLLADO, indios ya evangelizados, lucharon contra sus propios hermanos de raza para sacarlos de la idolatría y encaminarlos por el camino de la FE CRISTIANA.

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

Siendo el año del señor de 1531, enfrentáronse dos ejércitos: uno de Indios Bárbaros Chichimecas idolátricos que no estaban evangelizados y otro de Indios Chichimecas y Otomíes ya evangelizados, al mando de los cuatro capitanes antes mencionados.

Petearon 30 mil Indios en esa batalla que duró 15 días con sus noches sin dar señales de rendición ni de uno ni de otro bando; cuando vieron que el cielo se oscureció y aparecía una cruz resplandiente y radiante de luz, quedando maravillados al ver este prodigio y dejaron de pelear exclamando: "EL ES DIOS".

Entonces los Indios Bárbaros y los ya evangelizados llorando se pidieron perdón unos con otros y también pidieron ser Bautizados y olvidar las ofensas y rencillas que hubiere entre ellos

ESTO EN LO QUE SIGNIFICAN LOS ENCUENTROS DE LAS DANZAS CON LA SANTA CRUZ DEL PUERTO DE CALDERON EN EL ANTIGUO CAMINO DE LA CARRERA (HOY CAMINO DE LA ESTACION) DONDE PIDEN PERDON A LA SANTA CRUZ POR LAS OFENSAS. Y PIDEN SU AYUDA Y BENDICION PARA ELLOS Y SUS FAMILIARES: PIDIENDOSE TAMBIEN PERDON ENTRE ELLOS POR LAS RENCILLAS Y OFENSAS QUE PUDIERA HABER.

Después de la BATALLA se dedicaron a levantar sus muertos, hicieron unas camillas con varas de CASAHUATE y en ellas depositaron los cuerpos de los muertos y los cubrieron con flores, los cargaron para ofrecer sus ANIMAS al DIOS de los cuatrocientos.

DE AQUELLAS CAMILLAS SE DERIVAN LOS XUCHILES QUE QUIEREN DECIR OFRENDAS DE FLORES Y QUE CARGAN AHI LAS ALMAS DE TODOS AQUELLOS INDIOS QUE MURIERON POR CONQUISTAR LA FE CRISTIANA.

LAS CRUCITAS QUE SE LLEVAN A LOS LADOS DE LA SANTA CRUZ DEL PUERTO SIGNIFICAN LAS ANIMAS DE LOS CAPITANES CONQUISTADORES Y DE SUS JEFES DE DANZAS YA FALLECIDOS.

Le invitamos a conocer nuestras RAICES y respetar nuestras costumbres recordando que:
"LAS TRADICIONES SON VIDA Y SENTIMIENTO DE UN PUEBLO"

Datos históricos proporcionados por el Sr. Félix Luna Romero.

JUNTA DE FIESTAS PATRIAS Y REGIONALES 1993

Las ceremonias mencionadas en el texto son parte fundamental de las celebraciones al santo patrono, san Miguel Arcángel. Sin embargo, su principal enfoque es la conmemoración de la batalla y la aparición de la Santa Cruz. La reconciliación de los combatientes se enfatiza como modelo de comportamiento para los participantes hoy en día. Don Genaro Patlán,² guardián de la Santa Cruz hasta su muerte en 1993, decía que la cruz apareció en el cielo. Después se tomaron piedras del arroyo de los Frailes para hacer la cruz y se le hizo su capilla en la parte más alta del puerto. Según don Genaro, la batalla tuvo lugar en la zona, entre el puerto y el arroyo. Aparte de los xúchiles, que se hacen con cucharilla sacada de la base del cactus conocido como sotol, los participantes en la “Entrada” también hacen otras ofrendas llamadas bastones, hechos de carrizo y cubiertos con cucharilla cortada como una especie de flecos. Hay bastones cortos y largos que tienen distintos usos rituales. Colocan dos bastones largos cruzados enfrente de algunas cruces, como la de piedra en el atrio de la parroquia y la Cruz del Cuarto en el camino de la Estación, entre otras. Los bastones cortos se paran verticalmente enfrente de las cruces. Don Genaro explicaba que éstos representan las velas que las personas llevaban en el cortejo funerario de los guerreros muertos en la batalla. Sin embargo, otros informantes han dicho que los bastones representan sus antiguas armas de guerra. Los cortos tienen un parecido con las macanas y los largos con las lanzas.

Los participantes en la “Entrada” incluyen danzantes, cargueros, mayordomos, personas que cargan los xúchiles y otras imágenes, cruces de diversos tipos, bastones de mando y estandartes. Los grupos de danzantes conocidos como “concheros” se acompañan con un instrumento de cuerdas cuya caja de resonancia está hecha con una concha de armadillo. Antes, la Santa Cruz del puerto de Calderón encabezaba el desfile, pero en años recientes se han agregado nuevos elementos como mojigangas. Por la desaparición de la Santa Cruz, los participantes de La Cieneguita ahora llevan una copia hecha en madera conocida como la Santa Cruz de los Milagros de La Cieneguita.

Los xúchiles son ofrendas para los ancestros que están enterrados en el atrio de la parroquia (véase Correa 2004). Se construyen sobre un bastidor

² El informante, don Genaro Patlán, afirmaba ser descendiente directo del capitán Martín Patlán. Los descendientes de Macedonio Ramírez son del rancho de Guerrero, en el municipio. Actualmente, un miembro de esta familia, don Mónico Ramírez, vive en el barrio de las Cuevitas, en la ciudad, y es capitán de una danza de conquista. Aparentemente, no hay descendientes del capitán Marcos Degollado, en el municipio.

hecho con dos troncos de cinco a siete metros de largo. Primero se teje un fondo de carrizos de unos cinco centímetros de largo con hilo y, sobre esta base se entreteje la cucharilla y el cempasúchil. Según don Genaro, la cucharilla, que tiene un color de marfil brillante, representa las calaveras de los muertos y el cempasúchil es la flor tradicional de los muertos. Aunque no lo menciona, se puede proponer que hay una relación simbólica por el color y forma de la cucharilla con la luna y el cempasúchil con el sol. Cada comunidad o barrio construye un xúchil para sus ancestros y lo carga en la procesión, junto con las danzas tradicionales, para ser colocado enfrente de la parroquia. Se le agregan ofrendas como tortillas, fruta, botellas de vino, refrescos y algunas plantas, en particular hinojo y amaranto. Hay una variedad de diseños y los cambian cada año, aunque la estructura general es igual. La parte superior siempre se remata con una cruz; por esta razón, y porque deben ser construidos en un cruce de camino, también se conocen como “cruceiros”. Estas ofrendas representan el trabajo colectivo de muchos miembros de las comunidades y tienen un gran significado religioso e identitario.

En resumen, la conmemoración anual de la batalla y aparición de la cruz funciona como factor integrador social y religioso de esta zona. Sirve como base de una identidad común que liga a los actuales participantes directamente con los ancestros fundadores, quienes fueron conquistadores y colonizadores en esta zona fronteriza.

El puerto de Calderón y el arroyo de los Frailes

La batalla, de acuerdo con don Genaro, se realizó entre el puerto de Calderón y el arroyo de los Frailes. El puerto de Calderón, donde se encuentra la capilla de la Santa Cruz, es un lugar sagrado por varias razones. Primero, es un paso entre las montañas que separa el valle donde se ubica la ciudad de San Miguel de Allende y el Bajío. Literalmente significa apertura o paso y forma parte de una categoría de la cosmovisión indígena, junto con las cimas de las montañas, las cuevas, los cruceiros, etcétera. Éstos tienen una connotación simbólica importante, puesto que son lugares donde uno se puede comunicar con los seres sobrenaturales. Por un lado, son sitios propicios para practicar la magia, pero también, durante las ceremonias mágicas para pedir ayuda o protección, el practicante trata de cerrar los “puertos” que permiten el acceso del mal.³ Estos puertos son representados

³ De acuerdo con don Enrique Gómez, informante desde 1993 hasta su muerte acaecida en el 2004.

por ánimas o por diferentes imágenes como el Señor de los Afligidos del Llanito cerca de Dolores, Hidalgo; el Señor de Villaseca, en Guanajuato; el Señor de los Trabajos, en Pozos, y otros en la región. Segundo, el puerto de Calderón pertenece a la extensión del eje neovolcánico que atraviesa el estado de Guanajuato de este a oeste dividiéndolo en dos valles: San Miguel hacia el norte y Comonfort hacia el sur, y formando un crucero natural. Su ubicación es, por lo tanto, doblemente importante.

El arroyo de los Frailes se encuentra a unos tres kilómetros hacia el norte del puerto de Calderón. Desciende de manera abrupta del cerro de Palo Huérfano y corre de este a oeste hacia el río Laja, a unos cinco kilómetros hacia el oeste. La actual carretera, entre Celaya y San Miguel de Allende, básicamente sigue lo que fue el camino real, el cual conecta al puente antiguo que cruza el arroyo con el puerto. Debajo del puente todavía se practica la magia. A un kilómetro de distancia, dentro del cauce del arroyo, también hay otro sitio donde se practica la magia. En este lugar se relata que fueron muertos dos frailes que estaban evangelizando en la zona, hacia la década de 1560, cuando recrudesció la resistencia de los chichimecas en contra de la invasión europea (De la Maza 1972: 29-30). Toda la zona, entre el puerto y el arroyo, de acuerdo con la cosmovisión otomí ha sido sacralizada por el derrame de sangre de manera violenta durante la batalla y por el martirio de estos frailes.⁴

Los relatos indígenas: ¿mito o historia?

Todos los grupos humanos tienen relatos de diversos tipos que se transmiten de generación en generación. Cuando estos relatos son considerados sagrados y tienen una relación estrecha con la religión y los rituales, los antropólogos los califican como mitos. De acuerdo con Malinowski, los mitos son:

...una clase especial de relatos, considerados sagrados, representados en los rituales, la moral, y la organización social, y que forman parte integral y activa de la cultura primitiva. Estos relatos no existen por mero interés, como ficción ni como narrativas verdaderas sino que son para los nativos una expresión de una realidad más antigua, más grande y más relevante, mediante la cual, la vida actual, los destinos y las actividades humanas se determinan (1954: 108).⁵

⁴ Y. González (1998:109) menciona la importancia de la sangre como fuerza vital en la época prehispánica. Su consumo era únicamente para los dioses (1998: 295). De acuerdo con don Enrique Gómez, informante hasta su muerte en 1994, los ritos mágicos tienen mayor fuerza si se practican en lugares donde hubo batallas o alguna muerte violenta.

⁵ Traducción de la autora.

Además, para los nativos el mito de origen es una cédula que aporta una guía práctica para el comportamiento, donde los rituales, ceremonias, costumbres y organización social son el resultado del evento mítico que abarca aspectos como la tradición histórica, derechos territoriales y privilegios basados en relaciones de parentesco (1954: 108-109).

Aunque el relato de la batalla no intenta explicar el origen primigenio de los otomíes o los chichimecas, sino el establecimiento de grupos invasores en un nuevo territorio y la fusión de distintos grupos étnicos en un contexto nuevo, este tipo de mito de origen fue observado por Malinowski en las islas Trobriand. En estos casos, grupos invasores derrotaban a los locales, quienes huían en un principio. Después se realizaba una ceremonia de paz y regresaban a su lugar aunque subordinados al nuevo grupo. La pertenencia al nuevo lugar por el grupo invasor se fue construyendo a través de los intercambios matrimoniales entre los grupos (1954:115-117).

Siguiendo estos lineamientos es posible afirmar que el relato sobre la batalla del puerto de Calderón tiene carácter de mito de origen.

Respecto al carácter histórico de los relatos orales o textos escritos por los indígenas en México, Wright advierte que la “naturaleza simbólica del discurso, así como las evidentes inconsistencias con el registro histórico, relacionan estos discursos con la categoría occidental del *mito*; sin embargo, la dicotomía entre la historia *verídica* y el mito *falso* es poco aplicable a los documentos indígenas, que reflejan una manera distinta de concebir y de registrar la memoria colectiva” (2005: 4). Sin embargo, para los participantes en las tradiciones religiosas de la zona, el relato es histórico y basado en eventos que fueron reales. No es el objetivo de este artículo desmentir o afirmar los hechos relatados.

En las secciones siguientes, primero se hará el análisis simbólico de los elementos del relato como mito considerando que, a pesar de su evidente origen colonial, conforma al patrón general de mitos de origen en la tradición prehispánica mesoamericana. Posteriormente, se hará una discusión sobre el relato como una manera indígena de concebir la historia. En los dos aspectos, como relato o mito, cumple la función actual de cohesionar diversos grupos étnicos, residenciales y sociales de la zona por medio de celebraciones para la construcción dinámica de una identidad común fundamentada en una memoria colectiva y tradiciones indígenas en general y otomí en particular. Se enfatiza que la continuidad a través del tiempo de las celebraciones religiosas basadas en el mito no es resultado de la resistencia al cambio o una supuesta mentalidad conservadora o tradicional de los participantes, sino forma parte de un proceso constante de reafirma-

ción de una identidad común que se fragmenta por acelerados procesos de migración y diferenciación social.

Análisis del relato como mito mesoamericano

Para poder discernir los aspectos simbólicos de raíz mesoamericana, se decidió seguir el formato utilizado por Matos Moctezuma para analizar el mito del Quinto Sol que explica la creación de los humanos, en su libro *Muerte a filo de obsidiana*, publicado en 1996. Para efectos de este artículo, ilustrar los elementos de una configuración mesoamericana en el mito adquiere importancia porque la construcción de la identidad colectiva de los participantes se fundamenta en revivir anualmente el pasado conmemorando la batalla y venerando a los antepasados indígenas.

Matos Moctezuma señala cuatro componentes principales del mito del Quinto Sol que caracterizan los mitos mesoamericanos en general:

a) Para que surja la vida es necesario que los dioses mueran o se sacrifiquen. Como consecuencia, los humanos tienen que corresponder con sacrificios similares.

b) La presencia de símbolos de fertilidad.

c) La presencia del nahual.

d) Del mito se deduce un ciclo muerte-vida que forma una dualidad (1996:51-53).

Respecto al primer punto, en el mito del Quinto Sol, la sangre es la esencia de la vida (la fuerza vital) y es vertida o derramada como parte de los elementos básicos del mito. Quetzalcóatl tuvo que ir a Mictlán para recoger los huesos de los antepasados para unirlos con la fuerza vital y después de la creación del Sol y la Luna fue necesaria la muerte de los dioses para ponerlos en movimiento, o sea, de la muerte viene la vida. El sacrificio de los dioses para crear la vida genera una respuesta recíproca de los hombres para volver a repetir el sacrificio por medio del rito conmemorativo cada año, resultando en un ciclo constante (Matos Moctezuma 1996: 54-56).

De manera similar, el mito de la batalla de conquista del puerto de Calderón menciona que los muertos fueron levantados del campo de batalla y enterrados en el atrio de la parroquia. Cada año se levantan los xúchiles, que son ofrendas para los antepasados, el señor san Miguel y el evangelizador del lugar, fray Juan de San Miguel. Los capitanes de la batalla derramaron su sangre y por lo tanto son el foco para los ritos, ceremonias y ofrendas. De la batalla y la reconciliación se forja una alianza nueva que fusiona grupos

en conflicto para compartir el mismo territorio. Se conmemora cada año en septiembre el sacrificio de los ancestros en la batalla así como la reconciliación bajo el nuevo símbolo de la Santa Cruz del puerto de Calderón; la repetición anual asegura la continuación del nuevo orden social.

El segundo punto (b) se refiere a la presencia de símbolos de fertilidad. Este tipo de elemento se encuentra en el mismo relato, y también en los objetos rituales que utilizan. El arroyo es el lugar donde “nace” la cruz y el nuevo orden social que representa. En el mito del Quinto Sol, una abeja se mete dentro de un caracol y le da vida con su zumbido. De manera paralela, los danzantes utilizan conchas de armadillo transformadas en instrumentos cuyas cuerdas vibran haciendo resonancia dentro de la concha. Estos instrumentos también se usan para acompañar las alabanzas cantadas durante las velaciones realizadas antes de las fiestas principales. El armadillo es un animal terrestre y, de acuerdo con Guerrero Tarquín, su concha fue utilizada para proteger la imagen en barro del dios de los chichimecas durante las batallas (s/f: 10-11).

El nahualismo (punto c) es otro aspecto mencionado por Matos Moctezuma (1996: 61). Consiste en la transformación de una persona en otro ser vivo o un objeto. En el mito del Quinto Sol, Matos Moctezuma supone que el nahual de Quetzalcóatl es su gemelo Xólotl, en forma del perro, que acompañó a Quetzalcóatl al Mictlán. Quetzalcóatl y Xólotl representan respectivamente a Venus como la estrella de la mañana y de la tarde y por tanto son elementos relacionados y duales. En el mito de la batalla se puede deducir que san Miguel es el nahual de la Santa Cruz. Inclusive se podría inferir un paralelismo con Quetzalcóatl y Xólotl. En primer lugar, las fechas de la batalla coinciden con la celebración de la “Exaltación de la Santa Cruz,” el 14 de septiembre, y el día 29 es la fiesta de san Miguel Arcángel. Segundo, Xólotl sirvió como el guardian del portal por donde el sol entra en la tierra cada noche en el occidente. Su nombre significa sirviente o mensajero y es el guerrero arquetípico (Hall 1998:170). Varios informantes han descrito a san Miguel, el guerrero celestial, como el mensajero de Dios o de la Santa Cruz.⁶ Solamente si se considera que la Santa Cruz sustituye a Quetzalcóatl, se puede entender por qué, en el mito, los nativos no cristianizados también exclaman “Él es Dios” cuando aparece la cruz en el cielo. La importancia de san Miguel Arcángel también se relaciona con la fama de los otomíes como guerreros y defensores de las fronteras de los imperios

⁶ Por ejemplo, don Agapito Ramírez, originario del rancho de Tirado.

azteca y tarasco (Carrasco 1979: 128-131), y la importancia de los héroes culturales o guerreros divinizados en la tradición mesoamericana.

Aun cuando el siguiente argumento parece ser endeble y problemático en todo análisis simbólico,⁷ se propone extender la relación del inframundo y Xólotl con el arroyo también a su complemento, el puerto de Calderón, donde se encuentra la cruz. El arroyo se ubica hacia el norte del puerto y contiene agua que lo relaciona con el Mictlán. El puerto, como se mencionó anteriormente, se encuentra en un cruceo natural donde sopla el viento, asociando el lugar con Quetzalcóatl en su advocación de Ehécatl. Dice Carrasco que Ehécatl, dios del viento y creador del universo, fue uno de los dioses principales adorados en la provincia de Jilotepec (Carrasco 1979: 147). Los conquistadores otomíes de la zona de san Miguel eran originarios de Jilotepec.

En cuanto al punto (d), ya se mencionó la formulación de un ciclo de muerte-vida similar al mito del Quinto Sol por la muerte de los guerreros en el campo de batalla. Además, hay otros elementos duales que refuerzan este concepto y están presentes en el mito de la batalla:

1) El arroyo de donde sacaron las piedras para hacer la Santa Cruz, como elemento dual complementario al puerto de Calderón donde se construyó su capilla. La batalla ocurrió en la zona intermedia que podría representar un área de transición entre los dos polos. Hoy en día, la magia negra se practica en el arroyo y la blanca en el puerto.

2) Los ejércitos en conflicto están conformados por nativos cristianizados en contra de nativos no cristianizados. Son contrarios pero también “hermanos”. Existe una contraposición pero, a la vez, hay una unión o complementariedad de elementos.

3) Se especifica que la batalla duró 15 días con sus noches. Los días y noches son oposiciones, pero simbolizan la unión intrínseca y circular de la secuencia día y noche, o vida y muerte. Además, ocurren dentro del tiempo sagrado del 14 al 29 de septiembre. Hasta su desaparición, los participantes de La Cieneguita sacaban la Santa Cruz de su capilla para recorrer diferentes sitios alrededor de San Miguel, donde se celebraban velaciones cada noche hasta el día del “Encuentro” y la “Entrada” de los xúchiles.

4) Las dos fechas del comienzo y el fin del periodo ceremonial también son duales y complementarias, así como las figuras que son objeto de devo-

⁷ Keesing 1982: 182.

ción en cada una: la Santa Cruz del puerto de Calderón y el arcángel san Miguel.

5) El relato contiene dos tiempos opuestos pero complementarios, el primero que corresponde al conflicto violento, seguido por la paz, que únicamente puede ser duradera mediante la celebración anual de los eventos descritos en el mito. Como siempre surgen nuevos conflictos, es necesario renovar la paz con una ceremonia anual de reconciliación.

Otros elementos prehispánicos están presentes en el mito. Se hace referencia a los cuatro capitanes. El cuatro fue un número ritual importante tanto para los otomíes como para otros grupos mesoamericanos (Carrasco 1979: 220). En las alabanzas que cantan durante las velaciones antes de las fiestas principales hay menciones recurrentes de los cuatro puntos cardinales, los cuatro vientos, los cuatro camposantos, etcétera. Otro de los rasgos de los otomíes incluía la divinización de los señores principales y su conmemoración durante la Gran Fiesta de los Muertos junto con los guerreros muertos. Como dice Carrasco (1979:143), era común entre los pueblos mesoamericanos deificar a los caudillos antepasados combinando sus atributos con los del dios principal de la misma tribu, para formar una nueva advocación. De la misma manera, los capitanes de la batalla son héroes culturales que se veneran como los fundadores de los ritos y ceremonias características de la zona, junto con fray Juan de San Miguel, quien representa la nueva religión y san Miguel Arcángel, el arquetipo del guerrero divinizado.

En el análisis abordado ha sido posible confirmar que elementos del mito de la batalla de conquista tienen un claro paralelo con los descritos por Matos Moctezuma en relación con el mito del Quinto Sol, lo que señala una base mesoamericana prehispánica a pesar de su origen colonial. Sin embargo, aunque es interesante encontrar manifiestos rasgos mesoamericanos en los mitos propagados por los grupos indígenas hoy en día, es necesario recordar que la interpretación de los símbolos o significados profundos de los mitos y ritos siempre es problemática. Como advierte Keesing, para los participantes, la acción colectiva y su resultado son los aspectos más importantes. El contenido simbólico de los mitos, ritos y ceremonias evocan significados distintos dependiendo de quiénes son los individuos, así como sus experiencias personales y conocimientos esotéricos (1982: 182-185). A través del tiempo, estos significados cambian o se pierden y, como la religión, el ritual y el arte, son el resultado de procesos complejos y heterogéneos que reflejan eventos históricos, políticos, económicos y sociales (Olavarría 1989: 105). A pesar de este problema, señalado por

Keesing en los procesos de etnogénesis, aun cuando se han perdido otros elementos identitarios de los grupos indígenas, como lengua y vestido, la construcción de identidad en la actualidad se realiza sobre la base de una conceptualización del pasado indígena que se fortalece por medio de rituales, ceremonias y celebraciones heredadas de los antepasados.

Análisis del relato como historia indígena

En esta sección se retoma el análisis del relato como parte de una tradición historiográfica que aportó, al final del siglo XVII y principios del XVIII, “una nueva visión retrospectiva de la conquista y colonización del Bajío y de las regiones anexas hacia el norte. Esta visión se nutre de la memoria indígena, plasmada en textos por los descendientes de los protagonistas en la expansión hacia el Bajío” (Wright 2005: 1). Según este autor, cuando la población nativa comenzó a recuperarse de la catástrofe demográfica buscaba reconquistar sus antiguos dominios territoriales y los privilegios hereditarios perdidos. Por esta razón,

[L]as autoridades virreinales instrumentaban campañas de *composiciones* para formalizar la tenencia de los recursos naturales, exigiendo documentos probatorios a los cabildos de indios. Al mismo tiempo los descendientes de los señores y principales intentaban rescatar los privilegios hereditarios. Los indios habían aprendido el valor del documento escrito en la burocracia española. Conocían y utilizaban el lenguaje jurídico para legitimar sus discursos. Hubo una producción abundante de textos históricos en las comunidades indígenas. Los documentos, que se nutrían de las tradiciones orales y de otros manuscritos, celosamente custodiados en los archivos comunales y privados, reflejan las tensiones sociales del momento y las motivaciones de sus autores (Wright 2005: 3).

También se encuentran versiones del relato sobre la batalla y la aparición de la Santa Cruz en documentos que poseen algunos participantes en el culto a la Santa Cruz, como la familia Patlán (Wright 2005:21; 1989:79-80). Para Wright, estos documentos parecen ser apócrifos, en el sentido estricto histórico, y tenían el objetivo de “apoyar, fortalecer, o bien inventar privilegios hereditarios concedidos por la participación de sus antepasados en la conquista del Bajío” (1989: 79-80). Opina que fueron hechos en el siglo XVIII y que el redactor tenía cierto conocimiento de la terminología burocrática de la época virreinal (1989: 80). Hay fechas que no concuerdan; por ejemplo, el uso de 1502 y 1504 en algunos oficios o documentos que también mencionan a Felipe V, quien reinó de 1724 a 1746.

Recientemente, Wright ha recopilado una lista cada vez más larga de documentos que ameritan su estudio para desentrañar una historia más exacta del siglo XVI en el Bajío. Dice que muchas de las narraciones,

...contienen elementos que parecen haber servido para legitimar la autoridad política de los caciques, apuntalar derechos comunales e individuales sobre tierras y consolidar la identidad étnica. A partir de estos textos, la memoria indígena penetró en la historia de otros sectores de la sociedad del Bajío novohispano, donde sufrió nuevas transformaciones para adecuarla a las exigencias de cada época historiográfica (2005: 26).

A pesar de la posible falta de veracidad de muchos documentos en parte o en su totalidad, para Gruzinski adquieren un valor especial, debido a que “lo que es *falsificación* según los criterios de la historiografía y del derecho colonial puede expresar una aprehensión distinta del pasado” (1995: 105). Esta brecha entre historia, mito o historias inventadas crea un punto de imprecisión o ambigüedad y aporta datos de interés para el antropólogo, quien se preocupa más por el contexto cultural donde este tipo de historias cobran vigencia. Asimismo, los documentos reflejan un esfuerzo pragmático por asegurar un estatus (real o inventado), apropiando los mecanismos legales de los conquistadores.

En relación con la participación de los otomíes como aliados de los españoles, sabemos que otomíes y chichimecas desempeñaron papeles importantes en la conquista y colonización de la “Gran Chichimeca” (Powell 1977; Wright 1988, 1989, 1998; Jiménez Moreno 1984). Como señala Powell:

...los indios formaron el grueso de las fuerzas bélicas [...] como guerreros, como cargadores, como intérpretes, como exploradores, como emisarios, [desempeñando] papeles importantes [...] para subyugar y civilizar al país chichimeca. En ocasiones, ejércitos integrados exclusivamente por estos guerreros indígenas (particularmente otomíes), merodearon por la tierra de guerra para buscar, vencer y ayudar a cristianizar a los hostiles nómadas del norte (1977: 165).

A cambio de estos servicios, los nativos aliados esperaban recibir privilegios, mercedes y títulos nobiliarios.

Algunos de los personajes más mencionados en diversos documentos son Fernando de Tapia, Nicolás de San Luis Montañés, Juan Bautista Valerio de la Cruz, Alonso de Sosa y Pedro Martín del Toro. Sin embargo, curiosamente no hay mención en la tradición oral de la zona ni los documentos que posee la familia Patlán, mencionados por Wright (1989: 79-80), de Pedro Martín del Toro, indio otomí, conquistador de San Miguel

(Wright 1988). Tampoco se menciona a Fernando de Tapia, quien declaró haber sido conquistador y colonizador de San Miguel (Wright 1998: 93-104). En los documentos escritos locales ya aludidos hay una serie de individuos, entre ellos y como figura principal aparece Nicolás de San Luis Montañés, cacique otomí de la provincia de Jilotepec, quien ha sido reconocido por la historia tradicional por su papel en la pacificación de la zona.

La relación de servicio y méritos de Nicolás de San Luis aparentemente tuvo una enorme influencia en la historia de Querétaro y la región desde el siglo XVIII, siendo utilizada como fuente primaria por varios autores, de acuerdo con Wright (1989, 2005). Sin embargo, por tratarse de versiones contaminadas de la fundación de la ciudad, en su opinión, “los datos proporcionados [...] que se refieren a la conquista de Querétaro, deben ser eliminados de cualquier consideración seria de la historia de Querétaro en el siglo XVI” (Wright 1989: 28-30).

Probablemente la relación fue escrita por un descendiente de Nicolás de San Luis con el fin de fortalecer sus derechos hereditarios y privilegios como cacique, ya que contiene varios errores. Por ejemplo, confunde los años del gobierno de los virreyes del siglo XVI y dice que el nombramiento de Nicolás de San Luis como capitán general fue hecho por el virrey Luis Velasco en 1522 y que se logró la conquista de Querétaro en este mismo año. Incluye la descripción de una supuesta batalla que se terminó cuando se paró el sol y aparecieron Santiago, san Francisco y la virgen María en el cielo, y afirma la existencia de un pueblo de 25 000 chichimecas donde después se fundó Querétaro, lo cual no concuerda con los testimonios de la vida nómada y seminómada de los chichimecas, quienes se asentaban en pequeñas rancherías y campamentos temporales (1989: 29-31). Por estas inconsistencias y otras, Wright descarta las versiones historiográficas de la fundación de Querétaro basadas en esta relación.⁸

Además, Wright (1989: 52-53) parece tener dudas sobre la participación de Nicolás de San Luis en la conquista de Querétaro y otros sitios de la región, como se relata en la referida relación (1989: 30-31, 78 y 208; 1998: 38). Por otro lado, considera que la relación de servicios y méritos de Fernando de Tapia y la *Relación geográfica de Querétaro* son documentos más fiables. Éstos no mencionan la participación de Nicolás de San Luis en la conquista y fundación inicial de Querétaro o de San Miguel. Tapia

⁸ Estos documentos se pueden consultar en Frías 1990. Wright (2005) menciona numerosos documentos relevantes para diferentes lugares del Bajío que contienen errores similares.

aparece como único conquistador y fundador (Wright 1989: 162-166 y 312-313). Nuevos datos encontrados sobre la fundación de Querétaro, sin embargo, ahora ponen en duda la importancia del papel de Tapia en el proceso (Wright 2005:9).

Antes Wright no tenía dudas sobre la autenticidad de un documento que nombraba a Nicolás de San Luis Montañés capitán general de frontera u otro donde se asentara que Hernando de Tapia fue nombrado “capitán de cuerpo” bajo el mando de Nicolás de San Luis en 1557 (Wright 1989: 63-64; 1998: 39-40). Con los nuevos documentos que los ponen en duda concluye que quizá Nicolás de San Luis Montañés fue un caudillo otomí durante la segunda mitad del siglo XVI (Wright 2005: 25). Desafortunadamente, es probable que nunca se aclare por completo el papel de Nicolás de San Luis de Montañés en los primeros años de colonización del Bajío. Sin embargo, lo interesante, en términos de una construcción del pasado basada en otros objetivos o formulada desde una perspectiva distinta, como proponen Wright y Gruzinski, es la proliferación de documentos que afirman su papel en la conquista y fundación de pueblos del Bajío, incluyendo los de la zona de San Miguel. Además, a este personaje se le atribuye un tratado de paz firmado el 25 de agosto de 1552, con indios chichimecos. Es el día en que se celebra la fiesta patronal de la ciudad de San Luis de la Paz (Guerrero Tarquin s/f: 92-93) y conmemoran la firma del tratado.

En una relación hecha por caciques otomíes de Querétaro para los franciscanos en el siglo XVII, analizada por Gruzinski, posiblemente exista una pista para la interpretación de estos textos. En este documento, los autores mencionan únicamente a Nicolás de San Luis Montañés, excluyendo a los Tapia. Gruzinski dice que el texto “se aparta de la versión *oficial*, española de los hechos” y “ofrece [...] una versión sorprendentemente singular de los contactos establecidos con los chichimecas. Con mucha probabilidad, el texto obedece a preocupaciones políticas locales que nos es difícil desentrañar” (1995: 137). Opina que los caciques, al ver “disminuir su fortuna y su influencia, [prepararon] un pasado prestigioso que decoraron con una identidad ficticia”, donde ellos son los principales protagonistas de la colonización y evangelización de la región (1995: 138). Tampoco hacen mención de la batalla de conquista de Querétaro descrita en otras fuentes donde los chichimecas fueron vencidos por los otomíes (1995: 139). Gruzinski concluye que los autores de esta relación eliminaron de la conquista los aspectos humillantes para los vencidos. Se nota la preocupación de igualdad entre los grupos opositores –los otomíes católicos y los chichimecas– al transformar el enfrentamiento en un encuentro sin vencidos ni

vencedores. Esta visión de la conquista ofrece un pasado “aceptable” a la memoria indígena, resultando en la “otomización” de la realidad (1995: 139). Es un pasado sin españoles donde no hay vencedores ni vencidos. Se borra el rencor entre los grupos combatientes y se reafirma una solidaridad comunitaria similar a la de otros grupos étnicos de México (1995: 141-43).

En este sentido, el relato de la batalla del puerto de Calderón cumple con estas mismas funciones. No hay ganadores ni perdedores, tampoco aparecen los españoles como participantes en el aspecto militar de la conquista. De esta manera, los grupos pretenden asegurar un estatus especial dentro del nuevo orden colonial, reforzar ciertos valores y actitudes como la igualdad entre las partes combatientes, forjar una nueva identidad étnica regional, establecer el origen de una organización social jerarquizada que legitima el estatus de algunos individuos como capitanes o fundadores, y dar una explicación del origen de las ceremonias y costumbres. Por medio del mito, lo que generalmente se considera un hecho violento y psicológicamente devastador, la conquista, adquiere nuevas dimensiones. No hay una victoria militar, es un signo milagroso de Dios que consagra el sometimiento de los grupos no evangelizados. Así, dejan abierta la vía para la reconciliación como iguales y como grupos unidos en la paz. Tampoco queda un resentimiento por parte de los “conquistados”, porque ellos también aceptan el signo como válido, integrándose dentro de un nuevo contexto sociocultural por su propia voluntad.

La ausencia de los españoles (“los otros”) en el mito crea un sentido más sólido de “nosotros” (los nativos cristianizados y no cristianizados; otomíes y chichimecas) o, como dice la hoja informativa, de “hermanos”. El derecho de pertenencia a un lugar, el derecho de culto a su manera y costumbre, y el acceso a estatus y privilegios son establecidos y reconfirmados, tanto en la tradición oral como en los documentos.

Buscar estatus, privilegios y bienes por parte de élites indígenas fue una práctica común durante la época virreinal. Hay una solicitud en el Archivo de Indias en 1791 de un cacique indígena de la villa de San Miguel, quien pide concesiones de tierras y un blasón por haber patrocinado las festividades por la coronación de Felipe IV. Sin embargo, también durante el siglo XVIII hubo constantes ataques a estos privilegios por parte de autoridades locales documentados en expedientes del Archivo General de la Nación, donde caciques de la villa de San Miguel el Grande reclaman su derecho de realizar las celebraciones al santo patrono, san Miguel Arcángel, usando el argumento de que había sido su costumbre desde tiempos inmemoriales (Correa 2005).

El texto de la hoja informativa dice que los indígenas “murieron por la fe cristiana”. Sin embargo, se reivindica las tradiciones autóctonas en frases que claramente reflejan concepciones prehispánicas como: “cargaron [a los guerreros fallecidos] para ofrecer sus ánimas al Dios de los cuatro vientos”, o “[cargan unas crucitas que] significan las ánimas de los capitanes conquistadores y de sus jefes de danzas ya fallecidos”. Es posible proponer que, a pesar de la apropiación de elementos cristianos, tanto el relato de la batalla como los ritos subvierten la posibilidad de una conversión religiosa verdadera. Constituyen una metáfora de resistencia a los procesos de aculturación y dominación, sirviendo como camuflaje para encubrir las prácticas culturales tradicionales. En un documento de 1730 del Archivo General de la Nación, las autoridades eclesiásticas de la villa de San Miguel están sumamente preocupadas por los abusos y excesos de los participantes y por las prácticas que no son lícitas de acuerdo con las doctrinas católicas (Correa 2005: 5-6). El problema que implica una traducción desde distintas visiones del mundo y referentes simbólicos, que a su vez son multivocales y complejos, crea un “texto oculto” que sirve como mecanismo de resistencia a la dominación (Scott 1990).

Relatos sobre la aparición de santos, vírgenes o cruces en el cielo durante una batalla ocurrieron en muchas partes del Nuevo Mundo. Parecen ser réplicas del mito de la aparición de Santiago en un caballo blanco durante una batalla de la reconquista de Iberia. Para los españoles, en términos de la legitimación de la conquista y la autorización de Dios a su empresa, los eventos milagrosos eran deseables. En 1532, como argumento en contra de la conquista como una empresa legitimada por Dios, Vitoria, jesuita y jurista de la Universidad de Salamanca, declaró que había pocos casos de milagros y otros signos divinos (citado en Adorno 1986: 31). Más de cincuenta años después, en 1588, el misionero José de Acosta también observó que hubo pocos milagros en América, lo cual en su opinión dificultaba la evangelización (citado en Adorno 1986: 31). Estos comentarios refuerzan los argumentos que los relatos de este tipo quizá fueron inventados en siglos posteriores.

Wright ha propuesto que el romanticismo de la época barroca causó la proliferación de versiones fantásticas sobre la conquista de Querétaro (1989). Es indudable que la invención de narraciones de conquista que se ajustaban a un patrón cultural europeo, junto con signos divinos católicos, sirvieron a los propósitos de los españoles. Al mismo tiempo, sirvieron a los propósitos particulares de los aliados nativos que esperaban recibir beneficios económicos, sociales y políticos de las autoridades civiles. El

relato de la batalla del puerto de Calderón se asimila a un patrón de la ideología místico-guerrero-religiosa, con raíces profundamente mesoamericanas; establece las pautas para rituales anuales conmemorando la batalla, la reconciliación y la veneración de los ancestros, con el fin de afirmar el estatus de ciertos linajes dentro de una concepción social jerárquica y forjar nuevas relaciones interétnicas en un territorio nuevo.

Conclusiones

Debido a su carácter sagrado y la relación intrínseca con ritos y ceremonias es posible concluir que el relato de la batalla de conquista del puerto de Calderón llena los criterios para clasificarlo como un mito de origen (Malinowski 1954:108). Los otomíes, como los demás grupos étnicos mesoamericanos, tenían una tradición larga de migraciones y de creación de nuevas relaciones sociales y políticas, que provocaba la necesidad de establecer una identificación con el nuevo territorio. Los ancestros, venerados hoy en día, fueron los líderes y capitanes que jugaron un papel primordial en la fundación del nuevo orden. La Santa Cruz, como emblema totémico, sirvió para integrar a los nuevos aliados en una sola comunidad o hermandad que todavía tiene vigencia. Cada año, en septiembre, conmemoran su aparición, la batalla y la nueva alianza, junto con su mensajero y protector, san Miguel. Existe el paralelo de la presencia de este tipo de mito de origen en las islas Trobriand observado por Malinowski, donde nuevos grupos dominantes invadían un territorio y se integraban después con el grupo local por medio de una ceremonia de paz y los lazos de parentesco (1954: 115-120).

Por último, el mito sirve como modelo para un conjunto de actitudes, valores, creencias y comportamientos todavía después de más de 450 años de contacto cercano con la cultura hispana, y a pesar de los procesos de globalización que caracterizan a la mayor parte del estado de Guanajuato en particular y México en general. A través del tiempo, el mito y los ritos asociados han permitido la formación de una identidad común, bajo el patrocinio y protección de la Santa Cruz, ligada al territorio. Además, reafirma el estatus de los otomíes y chichimecas como conquistadores, colonizadores y promotores del cristianismo.

Paradójicamente, la adopción de la Santa Cruz, como símbolo unificador apropiado de la tradición religiosa europea, ha sido una estrategia políticamente astuta que ha permitido la resistencia a procesos de aculturación que los excluyen y los marginan (Earle 1990). En este sentido parece

acertada la afirmación de Moedano sobre que el complejo religioso de origen otomí característico del Bajío, conocido como “concheros”, tiene las peculiaridades de un culto de crisis que ha florecido “de manera conciente y organizada para perpetuar y defender aspectos de la cultura indígena de la zona” (1974: 600). Para entender estos procesos de etnogénesis dentro del contexto histórico y cultural regional es necesario explorar las características propias de la memoria histórica otomí que intenta construir un nuevo contexto sin españoles y una conquista sin vencedores ni vencidos. Para esto, la veracidad de los relatos es poco relevante porque lo importante es explicar cómo este pasado, inventado o no, adquiere sentido en la actualidad.

Bibliografía

ADORNO, ROLENA

1986 *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, Texas, University of Texas Press.

CARRASCO, PEDRO

1987 *Los otomíes*, edición facsimilar de la de 1979, Toluca, Gobierno del Estado de México.

CERVANTES JÁUREGUI, BEATRIZ Y ANA MARÍA CRESPO

1999 *Fiesta y tradición en San Miguel de Allende (memoria de don Félix Luna)*, Guanajuato, Ediciones La Rana.

CORREA, PHYLLIS M.

2005 *Las celebraciones religiosas y relaciones interétnicas en la villa de San Miguel el Grande en el siglo XVIII*. Conferencia magistral dictada en el coloquio sobre Estudios Religiosos. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

CORREA, PHYLLIS M.

2004 “Los xúchiles: ofrendas para los ancestros”, *Regiones*, núm. 14, pp. 143-154.

DÍAZ DE GAMARRA, JUAN BENITO

1994 *Descripción de la villa de San Miguel el Grande y su alcaldía mayor*, México, Rafael Santín/PC Editorial.

EARLE, DUNCAN M.

1990 “Appropriating the enemy: Highland Maya religious organization and community survival”, en Lynn Stephen y James Dow (eds.), *Class*,

politics and popular religion in Mexico and Central America, vol. 10, Society for Latin American Anthropology Series, Washington, DC, American Anthropological Association.

FRÍAS, VALENTÍN F.

1990 *La conquista de Querétaro*, reproducción facsimilar, Querétaro, Qro., Universidad Autónoma de Querétaro.

GIMENO MARTÍN, JUAN CARLOS

2003 “¿Etnicidad contra globalización? Una mirada antropológica”, en B. Pérez Galán y G. Dietz, *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*, Madrid, La Catarata, pp. 41-60.

GONZÁLEZ TORRES, YÓLOTL

1998 *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica (2ª ed.).

GRUZINSKI, SERGE

1995 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica (2ª reimpresión).

GUERRERO TARQUÍN, A.

s/f *Legendas y tradiciones del tribu chichimeca*, Guanajuato, Gto., Ediciones del Gobierno del Estado de Guanajuato.

HALL, ROBERT L.

1997 *An Archaeology of the Soul*, Urbana y Chicago, Illinois, University of Illinois Press.

HARRIS, MARVIN

1983 *Cultural Anthropology*, Nueva York, Harper y Row.

JIMÉNEZ MORENO, WIGBERTO

1984 *Colonización y evangelización de Guanajuato en el siglo XVI*, León, Guanajuato, Pliant.

KESING, ROGER

1982 “Kwaio Religion”, *The Living and the Dead in a Solomon Island Society*, Nueva York, Columbia University Press.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1954 *Magic, Science and Religion*, Nueva York, Doubleday and Company.

MATOS MOCTEZUMA, EDUARDO

1996 *Muerte a filo de obsidiana*, México, Fondo de Cultura Económica.

MAZA, FRANCISCO DE LA

1972 *San Miguel de Allende. Su historia. Sus monumentos*, México, Impresos Reforma/Frente de Afirmación Hispanista A.C.

MOEDANO, GABRIEL

1972 "Los hermanos de la santa cuenta: un culto de crisis de origen chichimeca", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de Antropología, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 599-609.

OLAVARRÍA, MARÍA EUGENIA

1989 *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, INAH/UNAM.

POWELL, PHILIP

1977 *La guerra de los chichimecas*, México, Fondo de Cultura Económica.

SCOTT, JAMES C.

1990 *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*, New Haven, Yale University Press.

WRIGHT, DAVID

1988 *Conquistadores otomíes en la guerra chichimeca*, Documentos de Querétaro, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado de Querétaro.

1989 Querétaro en el siglo XVI: *Fuentes documentales primarias. Documentos de Querétaro*, núm. 13, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado de Querétaro.

1998 *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, México, Fondo de Cultura Económica.

2005 "Tradiciones orales, manuscritos e historiografía: visiones indígenas de la conquista y colonización del Bajío", en *Congreso internacional de historiografía guanajuatense, homenaje a David Brading*, edición digital, Guanajuato, Centro de Investigaciones Humanísticas, Universidad de Guanajuato.