

Mitologías aparicionistas y devociones de origen indígena alrededor de los cristos del Bajío oriental

Ricardo Salvador López Ugalde*

Resumen

Este trabajo aborda un conjunto de relatos provenientes de localidades rurales con ascendencia ñãñhõ (otomí), asentadas entre los estados de Querétaro y Guanajuato. En esta rica tradición oral se reflejan los orígenes de cultos a imágenes de cristos, así como elaboraciones territoriales y sentidos de pertenencia ligados al arraigo étnico de los poblados.

Palabras clave: aparicionismo, mitología, otomíes, territorio, cristos.

Abstract

This work addresses a set of stories from rural localities with Ñãñhõ (Otomi) ancestry, settled between the states of Querétaro and Guanajuato. In this rich oral tradition the origins of cults to images of Christ are reflected, as well as territorial elaborations and sense of belonging linked to the ethnic roots of the villages.

Keywords: apparitionism, mythology, Otomi, territory, Christs.

El oriente del Bajío mexicano ocupa un lugar privilegiado en el imaginario nacionalista, pues se trata de un escenario de transformaciones políticas, económicas y socioculturales que dieron paso al mestizaje mexicano. Hacia la segunda mitad del siglo XX, en esta región, integrada por poblaciones de Querétaro y Guanajuato, se pretendió la culminación del mestizaje decimonónico, por lo que las comunidades indígenas fueron desplazadas hacia las franjas serranas adyacentes.

En este trabajo se recuperan algunos relatos y materiales etnográficos provenientes de cinco comunidades de ascendencia otomí del oriente abajeño, para abordar aspectos de una tradición religiosa asociada a cultos de cristos aparecidos.[1] Si bien estas comunidades se ubican fuera de las regiones indígenas queretanas y guanajuatenses determinadas por la literatura antropológica, mantienen elementos culturales asociados con una tradición otomí, entre ellos el culto a los ancestros, la vigencia de las mayordomías, modelos territoriales particulares y el uso cotidiano de la lengua hñãñhõ hasta mediados del siglo XX.

A manera de hipótesis planteo que la aparición de estos cristos y los cultos que se desarrollaron en torno a ellos conformaron una tradición devocional de fuertes matices étnicos que sirvió para la construcción de arraigos territoriales en poblados otomíes, ligados estrechamente al funcionamiento de las principales haciendas de la demarcación. Considero que en la actualidad estas devociones operan como mecanismos nemotécnicos con los que se reiteran y refuncionalizan las identidades de los poblados que se ligan como unidad regional mediante estas prácticas rituales.

El Bajío, un universo de revelaciones de lo sagrado

La idea de un Bajío mestizo ofrece un referente general sobre el modelo de sociedad originado durante la Colonia en el centro de México, que bajo distintas circunstancias fue desplazando gradualmente sus componentes culturales y territoriales indígenas.[2] En las últimas dos décadas, sobre todo a raíz de que las legislaciones estatales se abrieron al tema indígena, varias poblaciones “mestizas” de esta franja han iniciado la recuperación de su memoria colectiva y de sus identidades étnicas, logrando en algunos casos, reconocimiento jurídico como localidades indígenas.[3]

Durante el periodo colonial el Bajío atravesó procesos que originaron la conformación gradual de su componente mestizo, por lo que algunos autores llaman a la sociedad abajeña de la época con el apelativo de “sociedad nueva”,[4] es decir, constituida a partir de los contactos culturales, las transformaciones económicas y las modificaciones paisajísticas y reformulaciones territoriales que, de manera conjunta, desarrollaron las poblaciones indígenas y las haciendas de la zona.

David Brading[5] y otros investigadores más mencionan que para el siglo XVIII la mayoría de los pueblos indígenas en Guanajuato ya habían perdido sus terrenos otorgados, lo cual ocasionó la reagrupación social y espacial indígena, ahora como mano de obra dentro de los terrenos de las haciendas locales, situación que Urquiola identifica en Querétaro como una estrategia para la configuración de una “población laboral indígena”,[6] en plena correspondencia con los requerimientos de los nuevos polos productivos, que reclamaban trabajadores para las haciendas.

La zona que se aborda en este trabajo se localiza en el oriente del Bajío y sus colindancias con los valles queretanos, y abarca cinco poblaciones rurales con tradiciones culturales otomíes: El Llanito (Dolores Hidalgo) y San Miguel Ixtla (Apaseo el Grande) en Guanajuato; Jurica (Santiago de Querétaro), El Vegil (Huimilpan) y Chalmita (Pedro Escobedo) hacia Querétaro. Hasta años recientes, el oriente abajeño y los valles queretanos aparecían como amplias extensiones donde, de acuerdo con Soustelle,[7] a causa de las haciendas se había concretado la desindianización de importantes poblaciones de ascendencia otomí, lo que produjo un interés secundario para los objetivos académicos de la antropología indianista de la región.[8] Como ejemplo, en Querétaro la presencia indígena se relacionó con las serranías, principalmente con los otomíes de la sierra del Sur y el semidesierto, así como los enclaves pames y teenek de sierra Gorda;

mientras en Guanajuato, el estudio de los pueblos indígenas se vinculó preponderantemente a la zona serrana de Tierra Blanca y San Luis de la Paz, con especiales consideraciones a determinados poblados otomíes de la cuenca del río Laja.[9]

Mi interés en este trabajo es contribuir al conocimiento etnográfico de esa zona, poniendo de relieve algunas características socioculturales de las poblaciones abordadas, principalmente la mitología local y ciertos hitos históricos contenidos en narraciones donde se consignan los orígenes de devociones regionales y aspectos étnicos de la fundación de estos lugares. Un primer punto a destacar es que varios de estos poblados tienen orígenes históricos particulares que los distinguen de los pueblos otomíes del Semidesierto, de la sierra del Sur y algunos del Laja, los cuales surgieron como antiguos pueblos de indios y congregaciones conformadas desde el siglo XVI. Los cinco poblados aquí estudiados estuvieron ligados a los destinos y funcionamiento de las haciendas, ya sea como congregaciones de indios localizadas dentro de su radio de influencia, como ocurrió con El Llanito, Ixtla y Jurica, o como núcleos poblacionales constituidos a partir de la concentración gradual de mano de obra acasillada que se incorporaba a las actividades productivas de las haciendas donde laboraba, como sucedió con Chalmita y El Vegil.

En el caso de El Vegil se revela de manera ejemplar esta condición, ya que su origen se asocia en el relato tradicional a la integración de contingentes de indígenas, en su mayoría otomíes, procedentes de diferentes puntos geográficos de la zona, que se emplearon en la hacienda de San José del Vegil y que llevaban consigo prácticas culturales y religiosas de sus lugares de origen. En todo caso, los cinco poblados tienen en común su ubicación geográfica periférica respecto de los principales centros políticos y económicos de la jurisdicción, que estuvieron representados principalmente en las villas españolas y pueblos de indios más cercanos, como Santiago de Querétaro, Celaya y San Miguel el Grande.

Un segundo punto por considerar es que dichas poblaciones fueron importantes centros de devociones religiosas populares con distintas escalas de influencia, a saber, los cultos desarrollados en torno al Señor del Llanito, el Señor de La Piedad, el Señor de Ojo Zarco, el Señor de las Maravillas y el Señor de Chalmita. En los cinco poblados esta condición se confirma mediante episodios milagrosos relacionados con la aparición de dichos cristos, lo que consolidó un conjunto destacable de lugares devocionales que hasta la actualidad atraen importantes contingentes de peregrinaciones en momentos específicos del año. A propósito de la relevancia veneracional de dichos sitios, cabe destacar que en años recientes la Diócesis de Celaya concedió el carácter de santuario diocesano al recinto de El Llanito, mientras la Diócesis de Querétaro ha expresado su interés por erigir como santuarios los templos de Jurica, Chalmita y El Vegil, lo que supone ejercicios de legitimación eclesiástica que pueden acrecentar el prestigio de dichas capillas mucho tiempo después de acontecidas las hierofanías que articularon tales cultos.

Sobre ese último punto, quiero subrayar dos aspectos que pueden ayudar a matizar los componentes étnicos de los cultos a los cristos aparecidos, a saber, la composición narrativa de las mitologías que

consignan los episodios aparicionistas en tales poblados, y los principales atributos de los circuitos rituales que vinculan a diferentes poblados de la demarcación alrededor de alguno de los cinco cristos mencionados. Para fines expositivos de este trabajo, me centraré en el primer aspecto.

El aparicionismo en el oriente abajeño

El catolicismo en México no podría ser entendido a cabalidad sin considerar el papel fundamental desempeñado por los fenómenos aparicionistas de cristos, vírgenes y santos del panteón católico, acontecidos en las distintas latitudes, épocas y sociedades del país.[10] Varios autores han destacado características importantes vinculadas con la aparición de entidades sagradas dentro de las estructuras del catolicismo mexicano y latinoamericano, detallando sus implicaciones tanto en la elaboración de identidades y territorios dentro de contextos precisos,[11] como en el campo del dominio normativo eclesiástico.[12]

En términos generales, y siguiendo una aproximación fenoménica, el aparicionismo ha sido definido por Barabas[13] como los actos a través de los cuales se manifiesta lo sagrado en el mundo humano, acontecidos preferentemente en sociedades que atraviesan situaciones críticas de diversa índole.[14] Como precedente primordial de estos fenómenos, el México de la etapa virreinal apunta al desarrollo amplio de tales situaciones de revelación milagrosa en escenarios socioculturales y políticos desestructurantes o “de desarraigo”[15] que afectaron a las diferentes castas culturales novohispanas. Esto destacó la preponderancia de la Iglesia católica para el tratamiento, control y regulación de dichos fenómenos que previeron horizontes precisos para redefinir ciertos “códigos de socialización y de control”. [16]

La tradición aparicionista en el oriente del Bajío se puede rastrear hasta el siglo XVI, durante los primeros años de la colonización en la zona, si se consideran los testimonios que relatan las peculiares manifestaciones del apóstol Santiago acompañado de cruces celestiales, las cuales, de acuerdo con las crónicas de la época, se suscitaron durante algunas batallas entre otomíes y chichimecas por el control territorial de la comarca, principalmente en las actuales ciudades de Santiago de Querétaro y San Miguel de Allende.[17] En la tradición oral de las poblaciones estudiadas no existen datos precisos sobre los años en que ocurrieron las hierofanías cristológicas; salvo en el caso del Señor del Llanito, que la tradición local ha datado a mediados del siglo XVI, en el resto de los poblados sólo se precisa que los cristos incursionan en las escenas locales en tiempos remotos, incluso antes de la conformación de los poblados donde hoy se ubican sus recintos.

Como se verá, las apariciones se distancian del control directo de la Iglesia católica, al menos para la época en que ocurren; además, estas revelaciones tienen lugar fuera de los principales centros político-administrativos de la época, en zonas rurales de tradición agrícola, y sus personajes principales son indígenas campesinos acasillados en las haciendas. Lo anterior tiene relevancia conforme a una lógica de territorialización sustentada en la aparición de los cristos a los sectores subalternos de la época, especialmente indios, proyectando el carácter agencial de estas entidades

sagradas en su interacción con otros personajes.[18] Junto a estas ideas, sobresalen las consideraciones de Arias sobre el siglo XIX mexicano, entendido como un periodo de “intenso proceso de reordenamiento espacial”[19] que contribuyó al surgimiento de diferentes poblados al amparo de santos tutelares y milagrosos que habían determinado asentarse en ellos.

Una de las hipótesis que guía este trabajo, la de considerar la aparición y culto de los cinco cristos abordados como tradiciones devocionales de contenidos étnicos, dialoga directamente con el planteamiento de Barabas acerca de entender el aparicionismo como un ejercicio de “creación religiosa”, y más precisamente de “creación de símbolos”, que acontece en escenarios coyunturales caracterizados por el desarrollo de “situaciones de crisis de identidad, que impulsan acciones tendientes a la cohesión social”,[20] mostrando con ello un ejercicio de “apropiación o reapropiación cultural del espacio”[21] que instaura o funda poblaciones en íntima relación con una devoción religiosa.

A la luz de los relatos presentados, será interesante observar qué rasgos del oriente abajeño puede explicar el aparicionismo, considerando el contexto de restructuración comunal y territorial en poblaciones de ascendencia otomí, reconstruido a partir de fragmentos de mitologías locales que llegan hasta nuestros días por vía oral. Asimismo, será importante contemplar las posibilidades de análisis que plantean los relatos aparicionistas para caracterizar una región cultural contemporánea con importantes antecedentes sociales e históricos.[22]

El Señor del Llanito, los encantos de la ofrenda

Este cristo es una imagen de un metro de altura elaborada con pasta de caña, que reside en el templo de El Llanito, en Dolores Hidalgo. La narrativa local menciona que el cristo se apareció milagrosamente a dos arrieros que comerciaban entre la hacienda de La Erre y La Ventilla. Cierta ocasión, de camino a la hacienda, escucharon el llanto de un niño entre las milpas, y buscando encontraron un cristo de media vara, que recogieron y llevaron consigo hasta el mesón de la hacienda. Ahí dejaron la imagen para que el dueño de la hacienda, el mariscal de Castilla, otorgara un nombre al cristo y le brindara celebraciones religiosas.[23]

Los testimonios locales resaltan que, durante su residencia en la hacienda de La Erre, el cristo no obró portentos, sino hasta ser llevado al poblado de El Llanito, núcleo de trabajadores de esta hacienda, principalmente carpinteros, zapateros y albañiles. La narrativa subraya que existió un periodo donde el dominio español en la región finalizó (acaso el movimiento independentista del siglo XIX), por lo que el mariscal de Castilla decidió retirarse de la comarca y obsequiar sus bienes más preciados a sus trabajadores, entre ellos las imágenes de santos que poseía. A manera de despedida y agradecimiento, los habitantes de El Llanito le extendieron una invitación para que participara en las solemnidades a la Santa Cruz del Llanito.

Durante esta festividad, el hacendado comunicó a los presentes que estaba próxima su retirada de la zona y que, como recompensa por los favores recibidos, rifaría sus santos de bulto entre sus principales cuadrillas de trabajadores. Ante ello, los habitantes decidieron anticipar las diligencias y emprender una procesión hacia la hacienda de La Erre, acompañados de una serie de ofrendas como cuetes, dos súchiles y mujeres sahumadoras quemando copal, para solicitar al hacendado la imagen santa que decidiera obsequiarles. De acuerdo con la narración, estas ofrendas eran acostumbradas por los antepasados otomíes, y gracias a ellas el santo se mantuvo satisfecho y decidió residir en el poblado.



El altar dedicado al Señor del Llanito.

Fuente: fotografía de Ricardo López Ugalde, 2019

Según las narrativas locales, fue en 1559 cuando el mariscal donó a El Llanito la imagen conocida como San Salvador Consuelo de los Afligidos, que más tarde recibirá el apelativo “del Llanito”. En este evento recibieron la imagen cuatro habitantes del poblado, a saber, Lázaro Tomás, Salvador Antonio, Andrés de Santiago y Juan Queretano, y el cambio de residencia marcaría los comienzos de la actividad milagrosa del cristo.[24]

En otras versiones se menciona que el cristo encontrado por los dos arrieros fue entregado al patrón de la hacienda, ya que había sido recogido dentro de sus propiedades, pero que una y otra vez el cristo volvía a aparecer en las inmediaciones del camino real. Esta situación manifestaba su disgusto dentro de la casona de la hacienda, por lo que el patrón escuchó los ruegos de los habitantes de El Llanito y regaló la imagen a sus trabajadores. El establecimiento definitivo de la residencia del santo se concretó con el cese de los traslados que la imagen realizaba para volver a aparecer entre los maizales, expresando además la aprobación de su nuevo hogar con los milagros que comenzó a obrar.

El Señor de Ojo Zarco, el binomio hombre–mujer como ejercicio cósmico

En el poblado de San Miguel Ixtla, antiguo enclave militar de otomíes del siglo XVI, la presencia de este cristo también se asocia con un acontecimiento mítico que marcó el inicio de su culto: la unión parental y ritual de dos poblaciones otomíes de la zona. Sobre sus orígenes, los habitantes conocen al menos tres versiones. La primera adjudica a un campesino el hallazgo, acontecido entre los maizales, donde la imagen surgió de una caña de maíz con tres mazorcas que asemejaban la figura de un cristo.

La segunda versión refiere que el campesino halló en un zarzal tres imágenes de bulto, un cristo, una cruz y una virgen, que decidió llevar con el dueño de la hacienda de Ojo Zarco por haberlas encontrado en sus dominios. Posteriormente, campesino y hacendado se dividieron la posesión de las imágenes: se relata que el campesino mantuvo la propiedad del cristo y la virgen, los cuales concedió en herencia a sus dos hijos, un varón y una mujer, prescribiendo que ambos deberían mantener sus lazos familiares mediante visitas periódicas y recíprocas, especialmente cuando llegaran a la adultez y siguieran diferentes destinos. En esta versión el cristo y la virgen simbolizan respectivamente a los hijos del campesino; las visitas periódicas se pactaron con la instauración de los circuitos festivos y peregrinaciones que, hasta la actualidad, vinculan al poblado guanajuatense de Ixtla con San Antonio de la Punta, en Querétaro, ambos núcleos poblacionales de origen otomí.

En una tercera versión se reitera el prodigioso hallazgo del campesino, pero se sustituye a los personajes de los hijos por un matrimonio, que, de cualquier forma, resalta la conjunción de un hombre y una mujer. Se relata que los esposos vivían en la hacienda de Punta de Obrajuelo, pero se vieron obligados a abandonar el sitio a causa de un disgusto con el hacendado, por lo que se separaron y emigraron, el marido a San Antonio de la Punta y la mujer a la hacienda de Ojo Zarco. En este episodio, el matrimonio simboliza ambas poblaciones, que renuevan cíclicamente su hermandad ritual con visitas recíprocas encabezadas por el Señor de Ojo Zarco y la Virgen de la Purísima Concepción durante las últimas semanas de diciembre de cada año.

El Señor de La Piedad, un cristo que hermana

Jurica es un antiguo poblado ubicado al norponiente de Santiago de Querétaro; algunos de sus actuales pobladores se asumen descendientes directos de indígenas otomíes, y este componente étnico se complementa con las fuentes históricas que señalan los orígenes del poblado en el siglo XVI como asentamiento de chichimecas pacificados.[25] En este caso también la historia del poblado está íntimamente relacionada con el funcionamiento y jurisdicción de la hacienda de Jurica, cuyo primer dueño supuestamente fue el cacique otomí Fernando de Tapia. En la actualidad, la capilla antigua del poblado funge como residencia del Señor de la Piedad, un cristo de importante devoción entre las localidades periurbanas y rurales del norponiente de Santiago de Querétaro, así como entre antiguas congregaciones otomíes que fueron absorbidas poco a poco por el crecimiento de la capital del estado.[26] De manera similar a los casos anteriores, la

presencia de este cristo en el poblado se liga a un acontecimiento mítico sucedido durante la época de la hacienda.

La tradición local cuenta que un día llegó hasta las puertas de la hacienda de Jurica un anciano que cargaba a la espalda un guangoche[27] con un bulto. Se acercó a saludar al puertero y le encargó el bulto, con la promesa de regresar por él a la mañana siguiente. Los días transcurrieron y el anciano nunca regresó a recoger su guangoche, por lo que los trabajadores de la hacienda decidieron abrirlo y verificar su contenido. En su interior encontraron la imagen en bulto del cristo.

A manera de complemento del anterior relato, los habitantes afirman que durante algún periodo el Señor de la Piedad estuvo peregrinando por diferentes lugares de la zona antes de optar por su residencia definitiva en Jurica, y en su itinerario recorrió los poblados aledaños de San Miguel Carrillo y El Retablo. Esta situación puede confirmar la idea local de una transfiguración del cristo en el personaje del anciano, quien recorría la comarca acompañado de su guangoche buscando un lugar de descanso.

Además, las tradiciones orales confirman los lazos parentales que han unido a Jurica con San Miguel Carrillo, Santa María Magdalena y El Retablo, primero gracias a los matrimonios entre sus habitantes, y posteriormente a través del culto al cristo por medio de las peregrinaciones anuales que visitan la imagen durante las festividades de Semana Santa y el 25 de diciembre de cada año. Por ello, en otro relato se asienta que, poco después de que el Señor de la Piedad fijara su morada en Jurica, un grupo de habitantes de San Miguel Carrillo visitó la capilla para solicitar a los custodios que le permitieran trasladar el cristo a su localidad. Ante la amistad que vinculaba a ambos poblados, los juriquenses aceptaron la propuesta, pero el cristo hizo crecer sus brazos para impedir su salida de la pequeña capilla.

El Señor de Chalmita, los trayectos de lo sagrado

Se trata de un cristo de bulto tallado en madera, de aproximadamente treinta centímetros, que dio nombre al poblado. Reside al interior de una capilla que antaño pertenecía a la hacienda de La D, parte del latifundio de la condesa de San Mateo de Valparaíso durante la Colonia.[28] De acuerdo con la tradición oral comunitaria, el cristo arribó al poblado desde el sureste del Estado de México, y posee vínculos directos con la imagen tutelar del cristo negro de Chalma venerado en el convento agustino de Ocuila.

Los relatos mencionan que antes de señalar su residencia permanente en la actual capilla, la imagen recorrió dos calvarios, uno de ellos en la hacienda vecina de Escolásticas, donde sus habitantes y trabajadores lo recibieron con entusiasmo y comenzaron a rendirle culto celebrándole su fiesta y quemando altas cantidades de cuetes, ya que el cristo recibía estas

ofrendas con particular agrado. Sin embargo, el estruendo de los cuetes provocó que el ganado de la hacienda se dispersara por el monte y se desbarrancara en las inmediaciones de la sierra de Galindo, trayendo consigo pérdidas económicas para el hacendado. Éste, enfurecido, decidió expulsar al cristo y prohibir entre sus trabajadores toda muestra de celebraciones en su honor. En respuesta a tal agravio, el Señor de Chalmita provocó la muerte de todos los animales del patrón.

Durante su éxodo, el cristo recorrió varias haciendas, entre ellas Arcila y San Antonio, pero ninguna fue de su agrado hasta que llegó a la hacienda de La D. Allí fue colocado sobre una peña localizada hacia la parte sur de la casona del hacendado, en la actual población de Chalmita, sitio donde los habitantes edificaron una capilla para su morada. Es interesante destacar que, como testimonio material de este recorrido mítico, en la actualidad aún son visibles los denominados “calvarios”, construcciones de cal y canto, de aproximadamente metro y medio de altura, que de acuerdo con la tradición local marcan los puntos por donde el cristo pasó antes de ocupar su actual residencia.

El Señor de las Maravillas, reiteración de la comunidad

Este cristo tallado en madera, de aproximadamente un metro de altura, tiene como residencia una capilla en el poblado de El Vegil, ubicado sobre el antiguo camino que comunica Huimilpan y El Pueblito, en Querétaro. La memoria local vincula los orígenes de esta imagen con la antigua hacienda de San José del Vigil, una de las más importantes en las inmediaciones de la sierra queretana, cuya fuerte producción agrícola reunía a una importante cantidad de trabajadores indígenas procedentes de Querétaro, Guanajuato e Hidalgo. El antiguo patrón había construido una capilla junto al casco de la hacienda para que sus trabajadores pudieran realizar sus principales oficios religiosos, sobre todo misas.

En algún momento de bonanza productiva, la hacienda intensificó sus actividades y requirió de mayor mano de obra, por lo que contrató a varias familias indígenas que habitaban en La Cuesta, un paraje ubicado en las inmediaciones del antiguo pueblo de indios de San Miguel Huimilpan, las cuales se asentaron en el actual Vegil. Según la tradición, en La Cuesta ya se veneraba una importante imagen del Cristo de Chalma que localmente recibía el nombre de Señor del Mezquite, porque estaba colocada a los pies de un árbol de mezquite, a la intemperie, pues los habitantes no podían pagar una capilla de piedra. Cuando los recién llegados a El Vegil se hicieron de una vivienda definitiva, impulsaron la iniciativa de viajar a su lugar de origen para trasladar al Señor del Mezquite hasta su nuevo hogar, que contaba con mejores condiciones, así como para retomar su culto.



El Señor de las Maravillas durante la festividad de los elotes.

Fuente: fotografía de Ricardo López Ugalde, 2018

La intención pareció una afrenta a los habitantes de La Cuesta y desencadenó una serie de conflictos y asesinatos entre ambos grupos. Las noticias del pleito llegaron hasta el patrón de la hacienda de San José, quien decidió intervenir y optó por confiscar el cristo y enviarlo con el obispo de Querétaro. Las medidas empleadas por el hacendado no fueron del agrado de ninguno de los bandos, por lo que los de La Cuesta, para entonces residentes en El Vegil, protestaron dejando de asistir a los oficios litúrgicos semanales.

Extrañado por su ausencia durante las misas, el hacendado negoció con ellos y les prometió la adquisición de la imagen sagrada que desearan. Se cuenta que el cristo apareció en El Vegil una mañana del mes de marzo, de esta forma: mientras unos trabajadores se encontraban barbechando las milpas de la hacienda, se aproximaron a ellos dos arrieros ebrios que cargaban en sus mulas un bulto envuelto con un manto blanco. Se trataba de la imagen tallada de un cristo, que los arrieros ofrecieron en venta a los trabajadores. Éstos, entusiasmados por la oferta y encantados por la escultura, corrieron a avisar al patrón de su interés por adquirir la imagen, pero a su regreso, listos para pactar la transacción, sólo encontraron al cristo acostado en el suelo y nunca volvieron a saber de los arrieros.

Apuntes finales

Quiero destacar algunos aspectos que refuerzan la liga entre el aparicionismo en el oriente del Bajío y el surgimiento de cultos cristológicos que en sus orígenes mantuvieron una impronta étnica. Un primer aspecto es la preeminencia de la tradición oral para la conformación de repositorios de la memoria viva de dichos poblados. Los relatos que consignan la aparición de estos cristos estructuran explicaciones locales que hacen inteligibles los orígenes tanto de sus

cultos como de la constitución de los poblados mismos; esto ocurre notoriamente en El Vegil y Chalmita debido su calidad de núcleos de indios laboríos.

Todos estos relatos pueden ser abordados a manera de mitologías enraizadas en la necesidad de perpetuar el origen de poblados asociándolo con manifestaciones de lo sagrado. Como construcción territorial, los cristos aparecidos establecieron actos fundacionales expresados en prescripciones rituales, principalmente con el surgimiento o consolidación de las mayordomías, y con los circuitos devocionales de las peregrinaciones. Por otro lado, estas elaboraciones territoriales también se expresan en los contenidos valorativos de los relatos, principalmente con la enunciación tanto de personajes con cualidades bien definidas como de las situaciones críticas que se logra relacionar con la revelación de los cristos en los estratos sociales populares de la zona. Cabe resaltar que, si bien los relatos tienen como escenario principal las haciendas, algunos cristos aparecen en las milpas, lugares asociados a los campesinos e indígenas de la época.

A pesar de que en dos casos los cristos eligen las haciendas como sus residencias iniciales, al cabo de un tiempo sus relaciones con el hacendado se tornan hostiles, como en Chalmita, o los indígenas logran encantar al cristo para llevarlo a su poblado, como en El Llanito. De esto se desprende que los hacendados representan personajes nefastos y fungen como antagonistas tanto de los trabajadores indígenas como de lo divino. Finalmente, en los cinco casos el tema de lo indígena traspasa los horizontes de lo sagrado, donde los cristos se envuelven directamente en las manifestaciones de devoción fundamentadas en las ofrendas de los oficiantes del culto. Sobre este punto, y también respecto a la función de las mayordomías, las sahumadoras y otros elementos rituales, cabe resaltar que los cuetes, las ofrendas florales como los súchiles, y la quema de copal, son los principios que estructuran la tradición votiva popular en estos lugares, pero al mismo tiempo corresponden a ciertos modelos indígenas, que todavía perduran, de relacionarse con lo sagrado.

Cristos	Residencia	Personajes del relato	Trama narrativa	Lugares de la aparición
Señor del Llanito	El Llanito, congregación de indios, siglo XVI	Arrieros (emisarios); hacendado (benefactor); indígenas (soporte del culto).	Retiro del poderío español; búsqueda de residencia del cristo	Milpas; hacienda de La Erre
Señor de la Piedad	Jurica, congregación de indios, siglo XVI	Anciano (Dios); hacendado (primer receptor del mensaje); indígenas (soporte del culto).	Búsqueda de residencia del cristo	Puerta de la hacienda de Jurica
Señor de las Maravillas	El Vegil, hacienda San José del Vegil	Arrieros (emisarios); hacendado (mediador en conflicto); indígenas (soporte del culto).	Cambio de residencia de trabajadores; conflictos por posesión del cristo; despojo del cristo	Milpas; hacienda de San José
Señor de Ojo Zarco	San Miguel Ixtla, poblado militar indio, siglo XVI	Campesino (primer receptor del mensaje); hermanos / matrimonio (herederos del mensaje y	Conflicto con el hacendado; escisión de la familia; cambio de	Milpas; zarzales; hacienda de Ojo Zarco

		soporte del culto); hacendado (personaje nefasto); indígenas (soporte del culto).	residencia de un sector del poblado.	
Señor de Chalmita	La D Chalmita, hacienda La D	Anciano (Dios); hacendado (personaje nefasto); indígenas (soporte del culto)	Búsqueda de residencia del cristo.	Loma; calvarios; hacienda de La D.

Fuente: elaboración propia.

* Centro INAH Querétaro.

[1] El material etnográfico referido en este artículo fue recopilado como parte de diferentes proyectos de investigación que he desarrollado en el Centro INAH Querétaro entre los años 2015 y 2019.

[2] David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, SEP, SepSetentas, 1973.

[3] Destacan los marcos legales en materia indígena en Querétaro y Guanajuato que enlistan las localidades indígenas en ambas entidades, específicamente la *Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 2019; y la *Ley para la Protección de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el Estado de Guanajuato*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 2013.

[4] Bernardo García Martínez, *Las regiones de México. Breviario geográfico e histórico*, México, El Colegio de México, 2008, p. 68.

[5] David Brading, *Haciendas y ranchos del Bajío. León 1700–1860*, México, Grijalbo, 1978.

[6] José Ignacio Urquiola Permisán, “La región centro sur de Querétaro: colonización y desarrollo ganadero y agrícola durante la época colonial. Aspectos económicos, demográficos y territoriales”, en José Ignacio Urquiola Permisán (coord.), *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, vol. I, México, Gobierno del Estado de Querétaro / Universidad Autónoma de Querétaro / Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México / Juan Pablos, México, 1989, p. 44.

[7] Jacques Soustelle, *La familia otomí–pame del México central*, México, FCE, 2013.

[8] Destacan las regionalizaciones antropológicas instrumentadas por Diego Prieto y Beatriz Utrilla, “Ar ngu, ar hnini, ya meni. La casa, el pueblo, la descendencia (los otomíes de Querétaro)”, en *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. II, México, INAH, 2003. En esta obra se definieron como regiones indígenas Amealco, el Semidesierto y la Sierra Gorda, las últimas dos integradas por amplias porciones de los estados de Querétaro y Guanajuato.

[9] Son especialmente importantes los trabajos contenidos en David Wright–Carr y Daniel Vega (coords.), *Los pueblos originarios en el estado de Guanajuato*, México, Universidad de Guanajuato / Pearson Education, 2014; Phyllis Correa, “El mito de origen de los otomíes del río

Laja en el estado de Guanajuato”, en *Estudios de Cultura Otopame*, vol. V, México, UNAM, 2006; Luis Enrique Ferro, “Ai’s se ven: imagen y guadalupanismo otomí y chichimeca jonaz”, *Cuicuilco*, vol. XVI, México, 2009; y Jorge Uzeta, *El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la sierra Gorda guanajuatense*, México, El Colegio de Michoacán, 2004.

[10] Sobresalen los estudios de Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978; María Rodríguez-Shadow y Robert Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, México, UAEMéx, 2002; Fernando López y Patricia Fournier, “Peregrinaciones otomíes. Vínculos locales y regionales en el Valle del Mezquital”, en Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.), *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y antropología de las religiones*, México, El Colegio de México, 2012; y Alicia Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, INAH / Miguel Ángel Porrúa, 2006.

[11] Sobre esta propuesta destaca Alicia Barabas, “El aparicionismo en América latina: religión, territorio e identidad”, en Ana Bella Pérez Castro (ed.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, México, UNAM, 1995; además del trabajo de Patricia Arias, “Exvotos y espacialidad en el siglo XIX. La apropiación social de una práctica misionera”, en Miguel Ángel Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, México, El Colegio de Michoacán, 2003.

[12] En este tema es importante el aporte de Antonio Rubial García, “Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España en los siglos XVI y XVII”, en Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México*, México, El Colegio de Michoacán, 2009.

[13] Alicia Barabas, *op. cit.*, 1995.

[14] *Ibidem*, p. 31

[15] Antonio Rubial García, *op. cit.*, p. 394.

[16] *Ibidem*, p. 395.

[17] Respecto a este tema se pueden consultar los trabajos de Patricia Escandón, *Crónica de Alonso de la Rea*, México, El Colegio de Michoacán, 1996; y Antonio Rubial, “Santiago y la cruz de piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del siglo de las luces?”, en Juan Ricardo Jiménez Gómez (coord.), *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro. siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2004.

[18] El aspecto agencial de los cristos aparecidos se asocia con sus cualidades humanas, voluntades e intenciones expresadas durante las interacciones con las comunidades. Existen estudios que enfatizan estas situaciones en otros contextos geográficos de México, entre ellos la obra encabezada por Alicia Juárez y Ramiro Gómez (comps.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015; y el trabajo de Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán / El Colegio Mexiquense, 2013.

[19] Patricia Arias, *op. cit.*, p. 99.

[20] Alicia Barabas, *op. cit.*, 1995, p. 32.

[21] Alicia Barabas, *Dones, dueños...*, *op. cit.*, 2006, p. 197.

[22] Aunque en este trabajo no desarrollo a detalle el sistema ritual regional en torno a los cristos estudiados, resultaría enriquecedor dialogar una propuesta considerando aportes de enfoques regionales, por ejemplo, el estudio de Ramiro Gómez sobre los santuarios como ejes de articulación regional en Morelos y Estado de México, “Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo”, en Alicia Juárez y Ramiro Gómez (comps.), *op. cit.*; o las propuestas sobre las “regiones devocionales” en México de matices territoriales contenidas en el trabajo de Alicia Barabas, “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, *Antípoda*, núm. 7, Bogotá, julio-diciembre de 2008, pp. 119-139. Otro aporte de vital importancia para el Bajío guanajuatense es el trabajo de Beatriz Cervantes y Ana Crespo, *Tradición y ritualidad en la construcción de un territorio: los otomíes del río Laja*, México, Ediciones del Manantial, 2002; en éste se propone la existencia de un territorio entretejido ritualmente a partir de cuatro santuarios ubicados en los municipios de San Miguel, San Felipe, Dolores Hidalgo y Comonfort, uno de ellos identificado con el Señor del Llanito.

[23] Otros trabajos publicados que también han recopilado este mito de origen en la zona son Yolanda Lastra, “Rasgos otomíes en el español rural de San Miguel Allende, Guanajuato”, *Thesaurus. Boletín del instituto Caro y Cuervo*, t. LII, núms. 1-3, Bogotá, 1997, pp. 206-212; y Beatriz Cervantes y Ana Crespo, *op. cit.*

[24] De acuerdo con el relato de la llegada del Señor del Llanito al poblado, la participación del mariscal de Castilla sucede en el siglo XVI, aunque en otra variante del mismo ocurre a causa del exilio del mariscal al culminar el poderío español en México, evento que podría identificarse con la culminación del movimiento independentista de inicios del siglo XIX. Si bien entre ambos eventos existen casi tres siglos de distancia, es interesante la interpretación popular del prodigio a través del reacomodo del discurso aparicionista, en función del cual se reestructuran acontecimientos, épocas y personajes consignados en los relatos.

[25] Lourdes Somohano, *El poblamiento de Querétaro bajo el gobierno otomí. Siglo XVI*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2010.

[26] Para un estudio sobre la organización religiosa local en Jurica se puede consultar: Lorena Osorio, “El sistema de cargos en Jurica: entre la fuerza de la tradición y el proceso de urbanización”, *Nueva Antropología*, núm. 81, México, 2014, pp. 201-227.

[27] Especie de manta o costal elaborado con ixtle, muy común en las zonas rurales del centro de México, utilizado para trasladar cargas pesadas sobre la espalda.

[28] Rafael Ayala, *San Juan del Río. Geografía e historia*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 2006.