

**Extractivismo simbólico y cosmocidio. La sustracción de objetos
arqueológicos y el problema de su localización**

***Symbolic extractivism and cosmocide. The removal of archaeological
objects and the problem of their location***

Martínez-Ruiz, Héctor

RESUMEN

El problema que se plantea es el rastreo de los primeros objetos arqueológicos citados en las crónicas de funcionarios, religiosos y eruditos del periodo colonial y de los siglos XIX y XX para el estado de Querétaro, México, de los que se ignora su paradero actual. El objetivo es aportar pistas que ayuden a su posible localización y recuperación. La metodología aplicada es la propia de la investigación histórica. Se efectuó trabajo de archivo y análisis documental desde la perspectiva de la antropología transdisciplinaria, la antropología de la naturaleza, la filosofía de las cosas, el paradigma indiciario, la opción decolonial, la ficción histórica y el análisis hermenéutico-heurístico. Se propone que las cosas no son ajenas a la existencia humana, sino parte de la misma y la dominación humano/humano se extiende a éstas. Los objetos sufren el destino de sus portadores y su pérdida representa un «cosmocidio». Se concluye que el «extractivismo simbólico» es una expresión de la colonialidad caracterizada por la destrucción y/o confiscación de objetos de culto durante el proceso de conquista/evangelización, que se mantuvo en la centuria siguiente debido al creciente interés de los ilustrados por las antigüedades. La apropiación de los objetos para su estudio científico, a partir del siglo XIX, constituye una nueva forma de apropiación que persiste en la actualidad.

Palabras clave: Antropología de las cosas, colonialidad, cosmocidio, extractivismo simbólico, Querétaro.

ABSTRACT

The problem at hand is the tracing of the first archaeological objects mentioned in the chronicles of officials, clergy, and scholars from the colonial period and the 19th and 20th centuries for the state of Querétaro, Mexico, whose current whereabouts are unknown. The objective is to provide clues that may help in their possible location and recovery. The methodology applied is that of historical research. Archival work and documentary analysis were carried out from the perspective of transdisciplinary anthropology, the anthropology of nature, the philosophy of things, the indicial paradigm, the decolonial option, historical fiction, and hermeneutic-heuristic analysis. It is proposed that things are not alien to human existence, but part of it, and that human/human domination extends to them. Objects suffer the fate of their bearers, and their loss represents a “cosmocide.” It is concluded that “symbolic extractivism” is an expression of coloniality characterized by the destruction and/or confiscation of objects of worship during the process of conquest/evangelization, which continued into the following century due to the growing interest of the Enlightenment in antiquities. The appropriation of objects for scientific study, beginning in the 19th century, constitutes a new form of appropriation that persists today.

Keywords: Anthropology of things, coloniality, cosmocide, symbolic extractivism, Queretaro.

¹ Héctor Martínez-Ruiz (Universidad Autónoma de Querétaro), México, hmartinezz@uaq.mx, <https://orcid.org/0000-0001-6129-7790>

1. INTRODUCCIÓN

El humano es un ser condicionado por las cosas con las que se relaciona a lo largo de su existencia. No son ajenas a su experiencia de vida, sino parte de la misma. Dado que para ciertas sociedades las cosas son «personas», se puede decir que están «vivas» y, al igual que los humanos, expresan sentimientos y emociones, de manera que cosas y personas se afectan entre sí, aún la dominación humano/humano se extiende a éstas y suelen compartir el destino de sus creadores. Esto se observa en la acción de quienes destruyen o confiscan objetos de culto de poblaciones conquistadas. En el caso de la evangelización en México, los ídolos no sólo representaban el vínculo con lo sagrado, eran vistos como «vivientes» con sensibilidad y entendimiento porque encarnaban a las divinidades y a los ancestros. Los «objetos de culto» como «cosas vivas» formaban parte activa de la «comunalidad», de manera que su destrucción/confiscación, más que un «epistemicidio» fue «cosmocidio», porque significó el aniquilamiento de las «cosmologías» o sistemas de creencias indígenas que guiaban su relación con el mundo y con todo cuanto existe (Descola, 2012).

En los primeros años de la conquista española, los frailes, estudiosos de las sociedades nativas, advirtieron que la conversión religiosa sería una empresa difícil de consumar porque sus cosmologías contradecían la explicación cristiana del mundo ¿qué hacer entonces? Lo más sencillo, prefirieron entenderlas desde sus propios términos

e imponer el cristianismo por la fuerza más que por convencimiento. La empresa se apoyó en la destrucción/confiscación de los objetos de culto, práctica que marca el inicio del «extractivismo simbólico» como expresión de la colonialidad imperante en los siglos XVI y XVII, que transmutó en el interés ilustrado por las antigüedades y, aún en el XIX, cuando la incautación, colección y clasificación se debió a la naciente actividad científica, nueva forma de apropiación que se mantiene hasta la actualidad. En el caso de Querétaro, lo expresado se advierte en los objetos de culto y reliquias sustraídas de sus contextos culturales, de los que hoy se ignora su paradero.

2. METODOLOGÍA

Este trabajo presenta una parte de los resultados parciales del proyecto «Mito y memoria colectiva. Tradición oral sobre el sitio arqueológico de El Cerrito, Corregidora, Querétaro». Se trata de una investigación documental-explicativa cuyo objetivo es aportar pistas que ayuden a la posible localización y recuperación de los primeros objetos arqueológicos citados en las fuentes etnohistóricas e históricas de los siglos XVI al XX para el estado de Querétaro, México, de los que se ignora su paradero actual. La metodología utilizada fue la que corresponde a una investigación histórica explicativa-conjetural de corte transdisciplinar. Como parte de las técnicas de indagación, se efectuó trabajo de archivo, análisis documental y fichero de fuentes, tanto escritas como electrónicas. En el tratamiento de los datos se retomó la propuesta de la antropología transdisciplinar,

antropología de la naturaleza, filosofía de las cosas, opción decolonial, paradigma indiciario, ficción histórica y el análisis hermenéutico-heurístico.

Marco teórico

Una de las críticas sobre la modernidad, es que se trata de un proceso histórico surgido a la par de la expansión europea Ahumada (2013) cuya visión del mundo se caracteriza por un binarismo incompatible (europeo/no europeo, civilizado/primitivo; superior/inferior; sujeto/objeto, razón/mito), que exaltó todo lo que favorecía al proyecto colonial y desestimó aquello que no (Esposito, 2006). Se trata de un proceso histórico que marca el inicio de la colonialidad, a decir de Quijano (2014), en la que las diferencias entre conquistadores y conquistados sirvieron para legitimar las asimetrías que ubicaban a la población americana en situación natural de inferioridad respecto de la europea. Dicho planteamiento, según Latour (2007), sirvió de fundamento para diferenciar a las sociedades no occidentales –salvajes y bárbaras– de las europeas civilizadas. Parecía claro que las primeras se caracterizaban por tener un pensamiento pre-lógico, mientras que las segundas, por el uso de la razón.

Esposito (2006) considera que la división humano/cosas forma parte de los principios organizativos en Occidente, de ahí la necesidad de preguntarse ¿cómo afecta la relación entre las personas y las cosas? Para dar respuesta a esta interrogante, el autor considera que ningún otro planteamiento tiene raíz tan profunda en la percepción e incluso en la conciencia como la convicción de que los humanos no son cosas, puesto

que las cosas son lo contrario de las personas; si es que llegan a equipararse es desde una visión político-asimétrica, cuando a una persona se le «cosifica», se le reduce a la condición de «cosa». Sin embargo, esta idea hoy está en duda, humanos y cosas son mucho más próximos de lo que se pensaba. A la pregunta ¿es posible superar la oposición humano/cosa? Esposito (2006) dice que sí, una opción es partir del cuerpo, porque en estricto sentido, no es ni persona ni cosa. Sin embargo, al ser cuerpo el humano, el cuerpo es lo que conecta la consciencia con las cosas; por decirlo de otra manera, el cuerpo se «extiende» hacia las cosas, pero debe quedar claro que no es una cosa en sí, sino el punto del encuentro con las cosas, idea que puede ayudar a comprender el sentido de la práctica del autosacrificio corporal en el México antiguo: la ofrenda corporal era una forma de reafirmación solidaria como parte del mundo que comprende la totalidad de las cosas. De manera que el cuerpo mismo, punto de encuentro con las cosas, hace patente que se necesita de otros cuerpos –cosas– para conservarse y darle sentido a la vida (Arroyo, 2004; Lagunas, 2004).

Así, la idea de que el cuerpo es el nexo con las cosas, es aceptable si se considera su existencia en relación directa con las cosas (González, 2010). En el supuesto de que el humano se experimenta a sí mismo en proximidad con las cosas y son cosas sus objetos más preciados, se distingue de todas las cosas en tanto se auto-descubre como «cosa» particular en un «mundo de cosas». Desde esta lectura, el humano y sus cosas constituyen un

elemento decisivo para poner en cuestión los conceptos y valores que rigen el léxico filosófico y simbólico que auspicia la separación «humano/cosa» (Esposito, 2006), porque el cuerpo constituye el vínculo de lo humano con el cosmos en «comunalidad».

Por esta causa, Hernández (1997) considera que el término «comunidad» es limitado para aspirar a una comprensión cosmológica del mundo, ya que refiere sólo al conjunto de personas localizables en una porción territorial que comparten rasgos comunes. Pero la «comunalidad» va más allá, al abarcar personas concretas con historia propia (pasada, presente y futura) que, además, forman parte de un todo físico y espiritual, esto es, con el cosmos. Si el concepto de «comunidad» destaca lo visible y tangible, el de «comunalidad» integra lo visible y tangible con lo invisible, lo intangible y espiritual. Desde la perspectiva comunalitaria, en las cosmologías originarias, las cosas adquieren un sentido que va más allá del materialismo que las redujo al universo de lo útil, alcance que sólo se logra cuando se da cabida a la «unidad en la diferencia» comunalitaria y en la que acaece la experiencia humana en conjunto con sus creaciones y las propias del mundo natural, esto es, en co-existencia simétrica con los otros vivientes no humanos, seres tangibles e intangibles y las demás cosas (Hernández, 1997).

En Europa, durante el siglo XVI, Giordano Bruno (2015) expuso un pensamiento similar que fue sancionado por la Iglesia. Afirmó la unidad del universo y propuso en la «teoría de los vínculos»

una visión de cómo el universo está relacionado, conformando un todo unitario. Si todo está vinculado, el cosmos no es sino la manifestación plural de una sola esencia, entonces es posible experimentar los puntos de unión, los encuentros – aún los desencuentros– entre todo lo existente, porque los objetos y los seres vivos son un nodo de una red de interconexiones. El humano es, la vez, centro y periferia en un sistema de vínculos incontables en el que la experiencia proporciona el conocimiento sobre el lugar que ocupa cada persona y los objetos en esta red de relaciones en un cosmos que, en «cuanto está formado por un alma única, constituye un conjunto o, por mejor decir, un todo animado» (Bruno, 2015). El universo es, pues, un «grande y sagrado animal», es «animal, porque está dotado de auto-movimiento y de vida; grande, porque incluye en sí a todos los seres y llena todos los espacios posibles; sagrado, porque su alma, esto es, el ser de su ser, es Dios» (Cappelletti en Bruno, 1981)

La perspectiva comunalitaria camina en paralelo con el planteamiento de Bruno y, de paso, ofrece una mirada diferente a la del patrimonialismo occidental, el cual mantiene las oposiciones entre naturaleza/cultura y lo tangible/intangible (De Carli, 2006). Es una clasificación que obedece a criterios institucionales pero que no es válida para los depositarios del mismo. Aunque se insista en concebirlos por separado, forman parte de un todo, esto se observa, por ejemplo, en los saberes orales –considerados intangibles– donde la palabra se hace acción, la

acción es acto y el acto se materializa en la construcción de la realidad Austin (1982) de manera que no es posible sostener tal escisión, sobre todo, porque replica la asimetría humana/cosa. Siempre hay algo de material en lo inmaterial e inmaterial en lo material.

Por otra parte, cabría considerar que el humano se proyecta en las cosas que le rodean y viceversa, difícilmente llega a separarse («desmembrarse») de sus cosas; con ellas establece profundos lazos, al grado de que las personas son sus cosas y las cosas se constituyen en personas. Ya algunos autores lo intuían, por ejemplo, Kant sostenía que se depende más de las cosas que éstas de los sujetos; Pessoa decía que abandonar las cosas conmovía; Freud señaló que las cosas forman parte del duelo; Lévi-Strauss afirmaba que el excedente de significación, parte de la vida, termina distribuido entre las cosas; Umberto Eco hablaba de «documentos dotados de intrínseca dignidad»; y Heidegger decía que las cosas eran aquello que acudía a cada persona (Rivera, 2019).

Se podría decir que las cosas son objetos materiales, pero también cosas son las ficciones intelectuales que habitan en la mente –ideas, teorías, sentimientos, creencias– y cosas son los actos del habla, porque designan «actos a realizar» (Austin, 1982), con lo que se cae en cuenta que el humano es una «cosa pensante» que, pensando cosas, hace de las cosas su *ontos* existencial. Otra forma de decirlo es que las cosas son la materia prima del pensamiento, de la acción y de su praxis existencial, a decir, las ideas que tenemos acerca del

mundo son producto de las cosas o de su apariencia en la mente, por consecuencia, el pensamiento/existencia humana es el resultado del conglomerado de las emanaciones de las cosas (Suárez, 2019). Esto se observa en la vida cotidiana, con el lenguaje, por el que se inventa el mundo o en la gran variedad de los objetos culturales, los cuales no son ajenos a la existencia, sino una extensión de la misma. Gracias a ellos, los alcances humanos adquieren dimensiones inimaginables y hoy, como siempre, son sustantivas de su ser.

Desde la antropología transdisciplinar Martínez (2023) la relación humana/cosa se torna simétrica; no obstante, pensar que las cosas estén dotadas de «vida» es una idea poco comprensible para la mentalidad europea, aunque no para las cosmologías nativas, donde la tierra, agua, aire, lluvia, plantas, animales y demás cosas vivas forman parte de la comunalidad. Como «personas», comparten en forma total o parcial las facultades, los comportamientos y los códigos morales (Descola, 2012).

Cierto es que los enfoques que miran en otra dirección son contados, pero el giro está en marcha. Por ejemplo, la antropología poshumana interpela por lo no humano y hace un cuestionamiento crítico al antropocentrismo de las Humanidades (Katzner, 2022). Desde el supuesto de que el mundo es un constante ir y venir en interacción con las cosas, tanto las que existen en la naturaleza como las que son invenciones humanas, repensar las diferentes formas en que el humano se relaciona con éstas, permite abrirse a la idea de que

su importancia para sus portadores no se reduce a un valor utilitario, porque éstas poseen cualidades – ideas, creencias, experiencias, recuerdos, fantasías, emociones y sentimientos– como las personas y aun los animales o la propia naturaleza (Bodei, 2013; Castellanos, 2019; Descola, 2012).

Que las cosas sean vistas como referentes materiales de las relaciones sociales y, como ya se dijo, personas con «vida interior y con intención» no debe resultar extraño, de manera que las cosas como «personas» ocupan un lugar destacado en las relaciones sociales. Sin embargo, a menudo se demeritan sus valores afectivos y simbólicos, sobre todo cuando la dominación humano/humano se extiende a éstas. Que las cosas tengan una enorme significación en la vida lo demuestra el lugar que ocupan en la acción de quienes destruyen o confiscan objetos como parte de conquistas materiales/ideológicas/espirituales. Esta forma de sustracción, sea mediante el despojo o su destrucción, marca el inicio del «extractivismo simbólico» como expresión de la colonialidad. Se trata de un proceso sistemático de apropiación, vaciamiento y desfiguración ideológica de las cosmologías originarias por el que se sustrae a los pueblos de sus símbolos, mitos, consignas, creencias religiosas, objetos de culto, palabras y estéticas (Buen, 2025).

Pese a que hay cosas-personas naturales que existieron antes que el humano y tal vez existan tras su desaparición Suárez (2019) lo cierto es que hay otras que sufren el destino de sus portadores, no son inmunes al paso del tiempo, también envejecen

y mueren. Según Bodei (2013), la posibilidad de «redescubrir» las cosas como «cosas vivas» evitaría su muerte innecesaria. Cuando una cosa es «redescubierta» en el sentido que el filósofo italiano indica, ya no queda duda de que están dotadas de vida; como «cosas vivas» ocupan su lugar en la comunidad (Hernández, 1997). Tal es el caso de los «ídolos» (latín *idolum*, del griego *eidólon*: saber, ver o reflejo), objetos de culto prehispánicos, expresión «viva» de lo sagrado, de los dioses, los ancestros, la naturaleza y del grupo en sí; textos que comunicaban sus respectivas cosmologías, de manera que su destrucción/confiscación, más que «epistemicidio» (Da Sousa, 2009) fue «cosmocidio» Goddard (2017), sólo entendible por quienes lo padecieron, de ahí, los empeños pasados y presentes de sus poseedores para ponerlos a salvo de la barbarie evangelizadora/científica (Obregón, 1994; Benítez, 1997).

Se podría argumentar que los misioneros advirtieron el trasfondo simbólico de las cosmologías nativas, en las que los ídolos eran algo más que foco de superstición, observaron un culto que, bajo el pretexto de ser «cosa del diablo» se empeñaron en acabar. Si la conquista espiritual representa un «cosmocidio» es porque significó el aniquilamiento de cosmologías incompatibles con la visión del mundo sostenida desde la concepción judeocristiana. El «cosmocimiento» de estos pueblos, más que brujería y hechicería, debió ser visto con temor, como un peligro porque contradecía el credo cristiano, así que debía ser eliminado (Confluencia Nuevo B'aqtun, 2014).

El extractivismo simbólico tuvo en la «razón india» el sustento ideológico que favoreció la proliferación de «mitos de alteridad timecida», esto es, narrativas europeas que alentaron la persecución y los abusos para erradicar las creencias nativas bajo el argumento de que no sólo veneraban falsos dioses, sino al propio Satanás (De Quiroga, 1985; León-Portilla, 1992; Martínez, 2025). Dice Gruzinski (1994) que la «idoloclastia» fue una práctica común durante los primeros siglos del periodo colonial, tras lo cual disminuyó en intensidad, pero no desapareció del todo, hay informes del siglo XVIII, que dan cuenta de ello (Palau, 1983; Alegre, 1841). Que se prohibiera por mandato real la destrucción de los ídolos tuvo el propósito de enaltecer la empresa conquistadora y, a la vez, dar cabida a la inclinación de la época por el estudio de antigüedades, momento en que la colección y clasificación marcó la nueva forma de legitimar la dominación. Cientos de objetos fueron decomisados, olvidados, extraviados, relegados o abandonados en bodegas, oficinas o pasillos, incluso destruidos o descartados de los cánones y de los metarrelatos que los moldearon como fuentes de conocimiento de la otredad (González, 2010; Achim, et al., 2023).

En el siglo XIX, el saqueo persistió cuando viajeros, eruditos y exploradores recorrían el país, ya que solían llevarse lo que podían para su estudio o venta en el extranjero (Bernal, 1979). El creciente interés por el coleccionismo en Europa y, en México, el afán por consolidar al Estado-nación (García (2020) favorecieron la sustracción de

antigüedades, que fue a la par de la de documentos históricos (Benítez, 1994). Poco importó lo que significaba la sustracción de sus contextos de origen y el reclamo de sus poseedores originarios, nadie detuvo su traslado a los museos de los sitios en que eran encontrados, donde formaban parte activa de las dinámicas comunitarias (Achim, et al, 2023). Bajo la narrativa de que así se fomentaba su conservación y estudio científico, aún el Estado mexicano dispuso del patrimonio arqueológico nacional con fines políticos (García, 2020). Esta nueva modalidad del despojo condenó a otro tanto de objetos a su pérdida y olvido.

En el caso de Querétaro, durante el periodo colonial y buena parte del siglo XIX hubo reportes sobre sitios y objetos arqueológicos, la mayoría relacionados con la evangelización, la administración colonial de Cruz (1997) y Wright (1989) y la crónica religiosa. Ya para el siglo XIX, los testimonios corresponden a viajeros y eruditos agrupados en las sociedades científicas de la época que participaban en la exploración del territorio nacional; en sus informes describen objetos de culto y reliquias de los que hoy se ignora su paradero (Martínez, 2006).

3. RESULTADOS

De acuerdo con Molina (2016), todos los objetos tienen características distintivas, no sólo por su valor histórico, sino porque formaron parte activa en las dinámicas socioculturales de sus creadores, en contextos y momentos específicos. La importancia que tienen para sus creadores en algo se puede imaginar en relación a su cultura,

ideología o cosmología, en especial, los objetos de culto. En ellos se proyectó una particular concepción del mundo, de manera que eran depositarios de significados mucho más profundos de lo que a menudo se piensa, cosmologías que perduran entre las poblaciones originarias actuales, quienes aún acuden a los antiguos centros de culto para rendir culto a los dioses cuando tienen oportunidad de hacerlo aún con los que fueron trasladados a museos y a los centros de erudición occidentales, tal y cómo ocurrió tras el hallazgo de Coatlicue o el Señor de las Limas (Matos, 1995, 2020). En el caso de Querétaro hay informes del periodo colonial y de los siglos XIX y XX que contienen información sobre objetos de culto y antigüedades representativos de la población prehispánica local, de los que constituye un reto averiguar su ubicación actual.

El «famoso» ídolo de El Cerrito

Las primeras referencias documentales sobre objetos de culto prehispánico provienen del siglo XVI. En la *Relación Geográfica de Querétaro* de 1582, se mencionan algunas deidades veneradas por la población otomí de aquella época. Es posible que la principal deidad venerada en El pueblito, hoy cabecera municipal de Corregidora fuese femenina y es la que suplantaron los franciscanos con la Virgen María en su advocación de la Inmaculada Concepción. Las crónicas sobre este acontecimiento se remontan al siglo XVIII. En el *Zodiaco Mariano* (1755), escrita por fray Florencia, se consigna que:

Después de más de cien años de conquista de Querétaro, los Indios del Pueblito engañados por el Demonio, se mantenían en su idolatría dando culto supersticioso a sus ídolos en un cerrillo, que antes de la conquista habían fabricado a mano, por más que los celosos ministros y curas del Pueblito habían trabajado en extirpar de los corazones de los indios los errores (Florencia, 1755: 149-150).

Wright (1989) da por hecho lo escrito por Florencia –aunque Obregón (1994) decía que el fraile no era un «autor muy digno de confianza»– y considera que a la llegada de los franciscanos en la primera mitad del siglo XVI, se dio una pujante misión evangelizadora, pero ésta decayó en los inicios del XVII por causa de sus magros resultados ya que los nativos eran «católicos de apariencia». Vilaplana (1765), en el *Histórico y sagrado novenario de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de El Pueblito*, reitera la información al respecto:

Hallábase fomentada ésta más que ciega inclinación de no pocos naturales, que aunque tuviesen visos exteriores de católicos, permanecían en sus chozas y silvestres soledades, con ritos de verdaderos Gentiles. De manera que por los años de mil seiscientos treinta y dos, aún se hallaba aquel partido del pueblito en tan infeliz estado que permanecía inflexible en sus habitaciones el Señorío del Infierno, y se dejaba ver el paraje, origen deplorable de

idolatrías, manantial lastimoso de supersticiones y muladar abominable de ídolos. Frecuentemente eran allí las Congregaciones de indios en un Cerrito fabricado a mano, que aún hoy en día se conserva, a consultar sus Oráculos, y a tributar inciensos al demonio (Vilaplana, 1765: 19-20).

El canónigo Acosta, en *Recuerdo del Tercer Centenario del Culto de Nuestra Señora del Pueblito: 1632-1932*, dio continuidad al relato y escribe que en los alrededores de El Pueblito, había una pirámide construida por los «idólatras aborígenes» al que acudían a ofrecer sacrificios y a consultar sus oráculos (Montes, 1994). En el *Álbum de la Coronación Pontificia de Nuestra Señora del Pueblito* (1946) se reitera esta información, mientras que Crespo (1991) resalta los esfuerzos por lograr la conversión religiosa:

En las inmediaciones de *El Cerrito*, se fundó en la década de 1530, el pueblo de indios de San Francisco Galileo [...] El Santuario de la Virgen de El Pueblito, localizado al sur de *El Cerrito* fue erigido en los inicios del siglo XVII, para advocación de esta Virgen. [...] La recurrente idolatría en la que caían los indígenas de San Francisco Galileo, que tenían al «montecillo» como lugar de culto, fue una de los motivos para alentar la edificación de ese Santuario (Crespo, 1991:163).

Por su parte, el jesuita Francisco Javier Alegre (1841), al visitar la ciudad de Querétaro en dos ocasiones (1764 y 1765), relató que:

Extramuros del Lugar (Querétaro) se venera la milagrosa imagen de Nuestra Señora que llaman del Pueblito y cerca de allí se ven unos pequeños montecillos que se dice fueron fabricados en tiempo de la gentilidad, a semejanza de otros que se hallan cerca de San Juan Teotihuacán a nueve leguas de México, y que según las diversas interpretaciones servían de atalaya o de adoratorios en que se subían a ofrecer sus bárbaros sacrificios (Alegre, 1841: 163).

De acuerdo con Ginzburg (1995), dado que las crónicas sobre la evangelización forman parte de la conquista, es entendible que estén escritas a modo de los vencedores, por lo mismo no es posible tomar al pie de la letra lo que consignan, cabría deconstruirlas Fisher (1985) e interpretarlas en otro sentido, por ejemplo, a la inversa de lo que refieren Beuchot (1997) y dar rienda suelta a la imaginación histórica que permita elaborar conjeturas alternas de lo pudo haber ocurrido en El Pueblito, al igual que en otras latitudes (Bauer, 1970; Curtis, 1970). Toda vez que las mismas fuentes documentales exhiben inconsistencias en el relato oficial, por ejemplo, sobre el año en que se colocó la imagen mariana, así como el posible autor de la escultura (Obregón, 1994; Rivera, 2021).

Se podría argumentar que el proceso evangelizador no fracasó como lo indican las

crónicas, por el contrario, sólo que no ocurrió con la rapidez esperada; al igual que en otras partes de la Nueva España, se presentaron procesos simultáneos, múltiples reacciones, algunas apegadas a la defensa y preservación de las formas religiosas autóctonas y otras más flexibles que asimilaron la religión de los vencedores. Ciertamente hubo indígenas que, por conveniencia, abrazaron la religión de forma inmediata; en otros casos, operó un sincretismo debido a la práctica indígena de retomar elementos rituales y representaciones de otros pueblos para amoldarlas a sus propias cosmologías.

En este caso, se advierte una hibridación, el culto ya no corresponde a una u otra religión por separado, sino a otra distinta, una especie de religión nueva, resultado de la integración de elementos simbólicos y rituales de ambas, facilitado por el fervor religioso de los nativos y la evangelización de apariencia que los frailes aceptaron. Así, los elementos propios de la fe dominante y la persistencia de antiguas costumbres, como el sistema de cargos Hernández (2006) dieron vida a un nuevo tipo de religión que se presenta como católica, pero no lo es; hubo también quienes se situaron entre uno y otro culto, en medio, en «nepantla», estado de indefinición y transición, es decir, como un cristianismo simulado en que a ratos retornaban al antiguo culto y en otros, a la nueva fe (Troncoso, 2011).

Otro tanto, la mayoría, resistió la evangelización e hizo cuanto estuvo al alcance para mantener las antiguas creencias; simuló la

conversión religiosa para escapar de la tortura o el asesinato y ganar tiempo para ocultar los ídolos y evitar su destrucción y/o decomiso (Gruzinski, 1994; Obregón, 1994). Como es lógico de suponer, estos procesos llevaron décadas, quizá siglos.

Que los nativos resistieran la evangelización en El Pueblito, como lo señala López (2000), se debió a que los frailes conquistadores emplearon símbolos que no compaginaban con su concepción religiosa y que, según las crónicas, fue hasta 1632, cuando los locales se cristianizaron de forma «milagrosa» por la imagen mariana. Pero esta versión, en términos occidentales, parece más leyenda que información histórica. Lo planteado por el autor es debatible, la construcción de esta narrativa es a modo de resaltar las penurias para dar mayor crédito a la empresa misionera, además de que es recurrente a lo largo de la empresa. Como en otras partes de la Nueva España, los evangelizadores se dieron a la tarea de indagar sobre las costumbres nativas (Obregón, 1994; Baudot, 1997).

Tomaron nota de los informes sobre las creencias religiosas otomíes y es seguro que, desde el principio, averiguaron cuál era la principal deidad en la localidad y sus atributos, mismos que debieron tomar en cuenta para forzar la conversión, dado que el único cambio que se propusieron fue que el cristianismo sustituyera a la religión nativa Kazuhiro (2009) con una imagen cuya advocación fuese la más parecida a la prehispánica, como ocurrió en el Tepeyac. Si los franciscanos permitieron el entrecruce/coexistencia de prácticas

religiosas es porque no les quedó de otra, pese a su negativa inicial de emplearla como forma de evangelización, acabaron por fomentarla. El propio Sahagún se opuso a la devoción de los indígenas por la Virgen de Guadalupe/Toci Tonantzin, culto que consideraba idolátrico y que además llevó décadas para consolidarse (Icazbalceta, 1896).

Si no existen testimonios de la empresa, entre otras razones, pudo ser por los efectos de la Real Cédula de 1577, en la que el rey Felipe II ordenó a las autoridades virreinales «no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua» (Baudot, 1997).

Las crónicas del siglo XVIII refieren que la conversión se logró gracias a la imagen mariana (Vilaplana, 1765), esto ocurrió en 1632, cuando fue colocada al pie de la pirámide de El Cerrito en una capilla improvisada; ahí permaneció por varios años (Valencia y Bocanegra, 2013). Que no la rechazaran los naturales y fuera objeto de veneración inmediata es igual de cuestionable. Afirmaciones en el sentido de que tras la colocación de la imagen cristiana, los indígenas a poco, desecharon la idolatría (Frías, 1999; Hernández, 2006). Son la generalidad, pero las mismas crónicas refieren que el siglo XVIII, la idolatría aún persistía (Ajofrín; 1986; Alegre, 1841), lo cual es más factible, sobre todo porque los procesos de conversión religiosa no son de corta duración. Es posible que los intentos por suplantar al ídolo con una imagen mariana fracasaran por décadas, el caso

es que los nativos debieron ser indiferentes a los primeros esfuerzos franciscanos, hasta que finalmente fue aceptada.

Para el tiempo en que los religiosos la colocaron, ya sabían que destruir o confiscar ídolos no tenía mucho caso, porque eran sustituidos por otros, ni atribuir su aparición como un milagro de fe, como ocurrió en otras empresas evangelizadoras (Icazbalceta, 1896; Obregón, 1994; Palau, 1983; Benítez, 1997). La única solución era que la imagen cristiana fuese aceptada con el tiempo, no les quedó de otra que esperar (López, 2000). Seguir al pie de la letra la versión de que los nativos «acudían presurosos a adorar la imagen cristiana» supone legitimar toda la discursividad evangelizadora y dar por hecho que reconocieron su «cruel, macabro y asesino sistema religioso», su «error» y que vivían «engañados por el Diablo», hasta que descubrieron la «verdad en sus corazones» (Obregón, 1994; Solís, 2003). Por el contrario, un factor que pudo facilitar la suplantación sería una práctica extendida en Mesoamérica asociada a la ceremonia del Fuego Nuevo, por la que los nativos renovaban sus elementos de cultura material cada cierto tiempo (cincuenta y dos años), aún las efigies de los dioses. Este «nuevo comienzo» lo relató Sahagún (1938) de la siguiente manera:

Cuando sacaban fuego nuevo y hacían esta solemnidad renovaban el pacto que tenían con el demonio, de servirle, y renovaban todas las estatuas del demonio que en su casa tenían, y todas las alhajas de su servicio y las de sus casas, y hacían

grandes alegrías por saber que ya tenían el mundo seguro, que no se acabaría por cincuenta y dos años. Claramente consta que este artificio de contar fue invención del demonio, para hacerles renovar el pacto que con él tenían, de cincuenta y dos en cincuenta y dos años, amedrentándolos con el fin del mundo y haciéndolos entender que él alargaba el tiempo y les hacía merced de él, pasando el mundo adelante (Sahagún, 1938: 371).

En relación la deidad prehispánica venerada en El Pueblito, las crónicas religiosas describen la idolatría como práctica generalizada, pero no refieren la principal deidad (Flores, 1755; Vilaplana, 1765; Acosta y Murguía, 1962; Frías, 1999), salvo fray Francisco de Ajofrín (1986) que, en 1764, visitó el Santuario de Nuestra Señora de El Pueblito y dio cuenta que en el basamento piramidal los naturales acudían a venerar un “famoso” ídolo, aunque no dice nada más. Según Hernández (2006), no se conocen fuentes documentales que ofrezcan indicios para averiguar cuál era la deidad venerada.

Resulta complicado averiguar si el culto prehispánico se remonta a la época de influencia tolteca, es anterior o posterior. En *Relación Geográfica de Querétaro* de 1582 (Ramos, 2013), como ya se dijo, se consigna que los otomíes adoraban a las mismas deidades del Centro de México, aunque también tenían unas propias. Solían representarlas en piedra o elaborar con otros materiales. Se menciona a la «Madre Vieja» como

la divinidad femenina más importante; relacionada con la gestación y el nacimiento, cuya imagen solían hacer de varas, que se podría entender como fabricada con caña de maíz. Tal vez es la misma que hoy en día los otomíes denominan Makamé («Gran Diosa Madre») o Zi Nānā («Venerada madre») (Wright, 2007), equiparable a Tonantzin («Nuestra Madre») y que también tenía diferentes advocaciones: Tlazoltéotl, Toci, Coatlicue o Itzpapálotl. (Carrasco, 1979; Wright, 1989; López, 2000; Bocanegra y Valencia, 2005).

Si el ídolo era de piedra, pudo ser una deidad relacionada con cualquiera de las divinidades referidas líneas atrás, en específico podría tratarse de Itzpapálotl, cuyo culto se ubica desde la época de influencia tolteca. En caso de que se trate de una deidad propia, sería la Madre Vieja, cuya imagen pudo ser modelada con pasta de caña de maíz, técnica prehispánica denominada Tatzigui o Tatzingueni, propia de los purépechas y de uso frecuente entre los otomíes (Luft, 1972; Obregón, 1994), la misma que se empleó para elaborar la efigie mariana. En el supuesto de que en El Pueblito se implantó el culto a la Virgen María en su advocación de la Inmaculada Concepción, se debió a su semejanza simbólica con Zi Nānā-Itzpapálotl, la divinidad adorada en la localidad, lo demás es tradición reforzada por la divulgación de portentos sobrenaturales y la gran cantidad de títulos y nombramientos que se le atribuyeron con posterioridad para reforzar el culto (Vilaplana, 1765; Obregón, 1994; Luna y Sierra, 2017), tal como ocurrió con Toci Tonantzin, venerada en el

Cerro del Tepeyac (Ciudad de México) que transmutó en la Virgen Santa María de Guadalupe o de Oztotéotl («Dios de la Cueva»), reverenciado en una gruta, en las proximidades de Chalma, Estado de México, cuya imagen sustituyeron los frailes agustinos por una de Cristo y que ahora se conoce como el Señor de Chalma (Obregón, 1994; González, 2002).

Los franciscanos en El Pueblito actuaron de forma similar, pero la pregunta sigue sin ser contestada ¿es posible asegurar que se trate de Zi Nānā-Itzapálotl? Al respecto, se sabe que El Cerrito fue el sitio de mayor importancia en el valle queretano durante el posclásico temprano (900-1100 d.C.) y que mantuvo un estrecho vínculo con Tula (Valencia, 2014); aún después de la caída tolteca, preservó su categoría de santuario regional en el que se veneraba, según la tradición oral a una divinidad femenina. El hallazgo de objetos con símbolos asociados a Itzapálotl (Valencia, 2024) y por tratarse de población otomí, son los principales argumentos para proponer que la Madre Vieja se identifica con Itzapálotl y ambas con la Virgen del Pueblito (Bocanegra y Valencia, 2005).

Las tres guardan similitud simbólica, ya que se asocian a la vida, la concepción y maternidad (fertilidad). Los rituales prehispánicos, coloniales y actuales lo confirmarían. Asimismo, los marcados rasgos indígenas de la imagen permiten conjeturar que debió ser fabricada por artesanos nativos (Luft, 1972), factor que pudo influir para su aceptación. No obstante, cuando los otomíes buscaron la forma de incorporarla en sus festividades religiosas, los

frailes no lo permitieron; para poner fin al descontento de los naturales, les obsequiaron una imagen mariana de la Inmaculada Concepción traída de España, en la que se observan facciones europeas y conocida hoy en día como «Tenanchita», es la que preside la mayoría de las fiestas de El Pueblito. (Hernández, 2002)

De vuelta con la deidad prehispánica, según Carrasco (1979), la Madre Vieja, como Diosa de la Tierra, está relacionada con la fertilidad agrícola, es además Diosa de la Luna. Estos atributos los presenta también Itzapálotl, aunque sorprende que no haya esculturas conocidas, dado que su culto estaba muy extendido en Mesoamérica, las escasas representaciones provienen de relieves y códices (Olivier, 2004; Bocanegra y Valencia, 2005; Valencia, 2014; García, 2020). Una probable explicación es que fueron destruidas debido a sus elementos simbólicos (cabeza de calavera, cuerpo de águila erizada de cuchillos, con garras de águila o de jaguar y una capa hecha con alas inflamadas de mariposa) (García, 2020), que fueron vistos como prueba contundente de su «carácter demoníaco». La iconografía del ídolo ¿incomprensible? para los franciscanos, debió ser la causa/excusa que alentó tal acción (Fig. 1).

En el Cerrito, Bocanegra y Valencia (2005) identificaron la representación de la diosa en una lápida de basalto conocida como «Guerrero Águila Itzapálotl» (Figs. 2 y 3). Fue esculpida en el extremo superior. Es una figura antropomorfa con el rostro descarnado (cráneo), disfraz de mariposa, plumas de pedernal/obsidiana, garras de ave/jaguar

y los pechos flácidos, descripción similar a la de la Diosa Madre. Si es que esta evidencia puede considerarse concluyente, confirmaría que la divinidad adorada en El Cerrito era Zi Nānā-Itzapálotl, numen de la fecundidad y de la concepción al momento de la conquista/evangelización (Solares, 2007). A decir de Valencia (2015), la evidencia arqueológica en El Cerrito permite suponer que el culto a Quetzalcóatl predominó durante la influencia tolteca. No obstante, por tratarse de grupos otomianos, es de esperar que el culto a Zi Nānā-Itzapálotl, que perdura hasta la actualidad bajo ropajes cristianos, llegó a ser igual e incluso más importante que el de Quetzalcóatl.

Figura. 1.

Bajorrelieve de *Itzapalótl* (Sala Mexica, Museo Nacional de Antropología).

(Fuente: <https://short.do/5HW6Yk>)



Figura. 2 y 3.

Estela *Guerrero Águila Itzapalótl* de El Cerrito
(Fuente: Crespo, 1991; internet, 2025).



Como diosa de la tierra, Zi Nānā-Itzapálotl representa la vida y la muerte (Olivier, 2024), encarna el principio ineludible de la disolución del ser y transitoriedad de lo existente, requisito para asegurar la continuidad de la vida; como vientre del inframundo que delimita el camino al vientre regenerador de la madre, representa el vínculo cíclico de la fertilidad (nacimiento-muerte), ambos gestados en la matriz terrestre (García, 2020), atributos que comparte con la advocación mariana de la Inmaculada Concepción, también asociada con la gestación, el nacimiento y la protección de los hijos.

En el caso de que el ídolo haya sido Zi Nānā-Itzapálotl, fuese de piedra o fabricado en caña de maíz –aunque probable que éste último sea el material con el que se modeló–, si es que mostraba la iconografía descrita, se podría entender el sentido «demoníaco» de las crónicas coloniales respecto al «famoso» ídolo de El Cerrito, aunque esto no es más que una hipótesis. Además, hay preguntas que siguen sin contestación: ¿Qué

sucedió con el ídolo? ¿Los franciscanos dieron con él? ¿Lo destruyeron o confiscaron? ¿Fue sustituido por otro? ¿Cuántos eran? ¿Lograron esconderlo los naturales? ¿De qué material estaba hecho? ¿De piedra o caña de maíz? En su esfuerzo por evitar su despojo y destrucción ¿Permanece en resguardo? ¿De quién?

La escultura exenta de El Cerrito

Una de las páginas más relevantes en la historia de la arqueología queretana se relaciona con la visita de fray Juan Agustín Morfi a El Pueblito (San Francisco Galileo) en 1777. El religioso formaba parte de la comitiva que acompañaba al Caballero Teodoro de Croix en su recorrido hacia Arizpe, capital de las Provincias Internas, de las que fue designado como su gobernador. A su llegada a la ciudad de Querétaro, enterado de que cerca de San Francisco Galileo (El Pueblito) se encontraban unas ruinas y que el cura excavaba en ellas, Morfi se trasladó a dicha localidad en compañía del Corregidor de Querétaro, el escribano de éste y el ingeniero Carlos Duparquet, otro de los miembros de la comitiva. (Martínez, 2025).

En ese lugar, se entrevistaron con el párroco de la localidad, éste les informó que realizaba excavaciones en el Cerro del Cascajo (El Cerrito) por orden del Arzobispo de México. Es posible que el cura recibiera esa indicación para requisar las antigüedades y acabar de una vez por todas con la idolatría que aún persistía en el último tercio del siglo XVIII, ya que se decía que los nativos los escondían en sus alrededores y sacaban

para rendirles adoración (Frías, 1999). También es probable que la indicación tuviera el propósito de recuperar reliquias de la población prehispánica para su registro y estudio, según los principios ilustrados de la época (León y Gama, 1994; Martínez, 2006). El cura les mostró los objetos recuperados del lugar y les informó que los más «preciosos» se enviaron con anterioridad a la Ciudad de México. Morfi escribió un reporte de esa visita, el cual acompañó con ilustraciones de tres esculturas (Fig. 4) procedentes de El Cerrito: la cabeza de un personaje que servía como peana de una cruz pero que el cura retiró para no inducir el culto idolátrico, una cariátide y un Chac mool (Martínez, 2025).

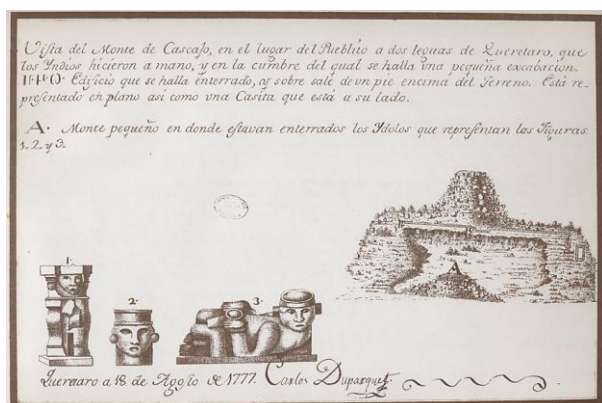
Figura. 4. Ejemplos escultóricos procedentes de El Cerrito. Ilustraciones atribuidas a Juan Agustín Morfi (Martínez, 2025).



Morfi (1980) anotó que el cura poseía les enseñó otras piedras de diferentes tamaños y figuras, al parecer adorno o remates de edificios, así

como muy varias cariatídes, aunque sólo dibujó una de ellas, lo mismo pasó con Duparquet (1777) (Fig. 5), quien registró parte de la información proporcionada por el clérigo y sus observaciones a la visita al Cerro del Cascajo (El Cerrito). Hay coincidencias en cuanto a las figuras; en el caso del atlante, se aprecia cierto deterioro, quizá intencional, si es que se originó en la época prehispánica, esta era una práctica común.

Figura. 5. Vista del Monte del Cascajo en El Pueblito, a dos leguas de Querétaro (1777). (A.G.I. Sevilla. Dimensiones 37.3 por 26.3 cm.) (Arvizu, 1984).



En 1999, en el centro de la ciudad de Querétaro, se localizó una escultura parecida en los cimientos de la barda atrial del templo de San Francisco (Fig. 6), al compararlas, se observa cierta similitud con la figura ilustrada por Morfi y Duparquet, pese al deterioro que muestra. Asimismo, presenta los brazos unidos al cuerpo como el ejemplar ilustrado por los viajeros, que es de un estilo más similar a los encontrados en el sur de México, que a los recuperados en el Estado de Hidalgo (Herrera y Valencia, 1999; Valencia, 2014). Es posible que la pieza provenga de El

Cerrito y fuera trasladada al edificio durante la construcción del templo como objeto ritual de los constructores indígenas que integraron en el edificio de culto cristiano.

La presencia de reliquias como las descritas por Morfi (1980) y Duparquet (Arvizu, 1984) era común en El Cerrito hasta la década de 1930. Acosta (Montes, 1994), anotó que en esos años, se encontraba una gran cantidad de objetos esparcidos al pie del basamento piramidal, como cariatídes de unos ochenta centímetros, esculturas adornadas de prendas simbólicas y otros objetos de cerámica (pipas, tecomates, ollas y perfumeros ornamentados).

Figura. 6. Atlante localizado a un costado del templo de San Francisco, Querétaro. (Museo Regional de Querétaro, INAH) (Fuente: Héctor Martínez Ruiz, 2025).



Sobre la escultura tipo Chac mool ilustrada por Morfi y Duparquet, descrita por el franciscano como un «hombre en su tamaño natural, pero en una posición violentísima» (Morfi, 1980), se aprecia

una morfología diferente a cualquiera de las localizadas en México, las extremidades superiores, pegadas al tronco (hombros) no corresponden con la ubicación de la parte superior del cuerpo (cabeza). Salvo que la escultura estuviera muy deteriorada, si es que hubo un error de trazo, podría atribuirse a Morfi, pero no al ingeniero Duparquet, cartógrafo de Teodoro de Croix. También es posible que la pieza fuera dañada o erosionada de esa porción, de ahí la ilustración de ambos personajes. Sobre el recipiente observado en el abdomen, la forma es circular, aunque la generalidad de estas esculturas lo presenta cuadrada, si hay ejemplares con diseños redondos (Cuéllar, 1981).

En relación a su localización, Morfi indicó que las esculturas se encontraban en el patio de la casa del párroco, mientras que el Chac mool estaba afuera del cementerio de El pueblito; Duparquet no dice nada al respecto pero proporciona datos del lugar en que los objetos se obtuvieron al excavar un montículo localizado al sur del basamento piramidal, información que debió proporcionarles el cura. Se sabe que en el periodo prehispánico era común la reutilización de materiales, como parte del relleno o como ofrenda constructiva. Que las esculturas, lápidas o estelas tuvieran ese destino y se encontraran entre los restos de las edificaciones pudo dar pie a la creencia europea de que los nativos escondían los ídolos para evitar su destrucción y rendirles culto en la clandestinidad o bien que, en efecto, los ocultaran ante la inminente incautación/despojo de esas reliquias (Obregón, 1994; Benítez, 1997).

Por Morfi (1980) se sabe que el párroco no envió el Chac mool a la ciudad de México por su peso, pero autores como Crespo (1991) y Cuéllar (1981) indican que sí fue remitida al arzobispado. Se ignora cuál es la fuente documental que sustente esas afirmaciones. Si no ocurrió tal y como lo refieren estos autores, tal vez el cura la enterró en alguna parte del cementerio y las demás en el patio de su casa para evitar la idolatría, o bien las trasladó a la parroquia y aún al santuario de la Virgen del Pueblito y ahí las sepultaron. Resulta poco probable que la destruyera, dadas las indicaciones reales sobre la conservación de antigüedades (León y Gama, 2004; Martínez, 2006). Si es que las remitió a la Ciudad de México, se desconoce su paradero actual. De las esculturas tipo Chac mool, hay informes, al menos, de tres piezas, la reportada por Morfi y Duparquet, otra conservada en el Museo Regional de Querétaro, mutilada de la cabeza, confiscada en la década de 1930 al dueño de una hacienda cercana (Fig. 7); y una más, recuperada durante los trabajos arqueológicos en la denominada Plaza de las Esculturas en la década de 2000 junto a otras piezas (Valencia y Bocanegra, 2013).

Figura. 7. Chac mool (Museo Regional de Querétaro, INAH) (Fuente: Héctor Martínez Ruiz, 2025).



La diosa *Cachum*

En la segunda mitad del siglo XVI inició la evangelización de los Xi'oi (pames) en la Sierra Gorda de Querétaro pero, como en el caso de El Pueblito, no se logró la conversión religiosa en el plazo esperado, el culto a una divinidad denominada «Cachum» o «Catsum» (madre del sol) (Lastra, 2012), estaba muy arraigado. Pese a que «Cachum» se vincula con el sol, es decir, lo masculino, es una deidad de la fertilidad, la lluvia, la guerra, el matrimonio y el culto al agua (Garrido, 2016). Su conocimiento se remonta al siglo XVIII, cuando los franciscanos reanudaron la empresa evangelizadora en la región. Fray Francisco Palau (1983), biógrafo de Junípero Serra escribió que:

[Después de efectuada la conquista espiritual] y dejando a los indios con la instrucción que se ha dicho, [el padre Serra] se llevó consigo, como despojo del victorioso triunfo que había conseguido contra el infierno, al principal ídolo que adoraban como Dios aquellos infelices. Éste era una cara perfecta de mujer fabricada de *tecale*, que tenían en lo más alto de una encumbrada sierra, en una casa

como adoratorio o capilla, a la que se subía por una escalera de piedra labrada, por cuyos lados y en el plan de arriba, había algunos sepulcros de indios principales de aquella nación pame que antes de morir habían pedido los enterrasen en aquel sitio.

El nombre que daban al referido ídolo era el de *Cachum*, esto es, madre del Sol, que veneraban por su Dios [y los] mismos indios ya convertidos, le entregaron el citado ídolo *Cachum*, que llevó a nuestro Colegio de San Fernando, y entregándolo al reverendo padre guardián, mandó éste se pusiera en el cajón del archivo perteneciente a los documentos y papeles de dichas misiones, para memoria de la espiritual conquista. (Palau, 1983: 24)

Palau (1983) y Herrera (1943) sostienen que los Xi'oi le entregaron a Serra el ídolo de *Cachum*, pero es más factible que lo decomisara. El fraile lo llevó consigo en 1758 al convento de San Fernando de la Ciudad de México después de su misión en Jalpan. Palau describe la escultura como «una cara perfecta de mujer» fabricada en *tecali* o *tecali*; su lugar de culto estaba en un templo de piedra labrada, al que acudían los nativos para realizarle ofrenda y pedimentos. El biógrafo de Serra (1983) refiere que:

Cuidaba de él un indio que hacía el oficio de ministro del demonio, y a él acudían a que pidiese a la madre del sol remedio para las necesidades en que se hallaban, para sus siembras o de salud en

sus enfermedades, como también para salir bien en sus viajes, guerras que se les ofrecían y conseguir mujer para casarse, que para obtenerla se presentaban delante del dicho viejo con un pliego de papel blanco, por no saber leer ni escribir, el cual servía como de representación, y luego que lo recibía el fingido sacerdote se tenían ya por casados. De estos papeles se hallaron chiquihuites o canastos llenos, junto con muchísimos idolillos que se dieron al fuego, menos el citado ídolo principal. A este lo tenía el mencionado viejo (que cuidaba de él) con mucha veneración y aseo, y tan tapado y oculto que a muy pocos enseñaba o dejaba ver, y sólo lo hacía a los bárbaros que venían como en romería de largas distancias a tributarle sus votos y obsequios y pedirle remedio para sus necesidades (Palau, 1983: 23).

Por su parte, Cervera (1975), sobre el mismo acontecimiento, apunta que:

Quando el P. Serra se reincorpora a S. Fernando en septiembre de 1758, se lleva consigo a Cachum –el máspreciado tesoro de los *xi'o*– como exponente de su verdadera conversión. Se trataba de un bello busto femenino en tecale que los indios poseían como ídolo, madre del sol. Al sol lo veían y no era necesario representar, pero no a sí la madre, y por eso lo requerían en imagen. El tal ídolo se había salvado del fuego que los soldados habían

promovido en las chozas que se levantaban en lo escarpado de la sierra. Y un viejo indio lo había escondido en una cueva y se había dado a la hechicería. Cuando años después el hechicero se convirtió al cristianismo, entregó la figurilla a sus compatriotas, quienes la donaron al P. Serra, pues ya no les hacía falta como antes, para pedir la lluvia, o implorar la curación de las enfermedades, y pactar los matrimonios. (Estupenda victoria la del P. Serra depositando en el archivo de S. Francisco, a Cachum, a manera de pendón o de obelisco como final de la idolatría de un pueblo) (Cervera (1975: 2).

Palau (1983) y Cervera (1975) coinciden en que el ídolo era un rostro o busto esculpido de *tecali* o travertino, material que suele confundirse con alabastro (Jiménez, et al, 2000). Si es que era de ese material, se trataría de una pieza excepcional, ya que el material es poco común en la región; además, los Xi'oi no trabajaban la escultura en piedra, por lo que pudo tratarse de una pieza huasteca. En cuanto al oficiante del culto, éste resguardaba al ídolo a la llegada de los conquistadores, quienes destruyeron cuanto pudieron, salvo la pieza que fue requisada por Serra en 1755. De acuerdo con Peña (2024), la Biblioteca Nacional de México guardaba un documento que corroboraba esta información. Font (1990) añade que la escultura permaneció por años en el Colegio de San Fernando y después se perdió su rastro. Muñoz y Castañeda (2008) reiteran que el paradero actual del ídolo se desconoce; del colegio

franciscano de Propaganda Fide de San Fernando, hace años, solo quedaba el templo y el cementerio. Si existiera aún el archivo del convento, tal vez se podría dar con el ídolo, ya que debió resguardarse por orden real y quizá fue enterrada en alguno de los jardines del colegio franciscano, después se perdió el registro del lugar exacto.

No obstante, hay información que podría contradecir la versión de Herrera (1943), Cervera (1975) y Palau (1983). Un documento proporcionado por Rubén Páramo Quero, cronista de Pinal de Amoles, (Querétaro) permite suponer la existencia de dos esculturas ya que se trata del informe redactado por Ignacio Pedraza en 1899, secretario del Ayuntamiento de Jalpan, quien reunía datos sobre los Xi'oi y sus prácticas religiosas:

Eran adoradores de un ídolo a quien designaban con el nombre de la diosa *Cachum* que en castellano quiere decir *Madre del Sol*. Iban en peregrinaciones a su templo, en lo más alto del cerro grande de Tancamá, allí los recibía un indio viejo con carácter de sacerdote, y se encargaba de presentar las ofrendas a la diosa y hacer las imploraciones. (AHQ, *Fondo Poder Ejecutivo*, Exp. 11, sección 4, fomento, fol. 518 y 519)¹

Si es que ambos testimonios se refieren al mismo ídolo, la versión del funcionario local difiere de la Palau (1983). Para empezar, Pedraza menciona el sitio exacto de veneración: Tancamá,

en el actual municipio de Jalpan de Serra, Querétaro –antiguo asentamiento huasteco–, y que la imagen de la diosa fue trasladada a Barcelona, España. Agrega que la empresa evangelizadora culminó con el decomiso de Cachum y que corrió a cargo de fray Pedro Pérez de Mezquía, no de fray Junípero Serra; el primero arribó a la región junto con las tropas comandadas por José Escandón en 1744 y a éste es a quien le fue entregada una escultura femenina, no una cara o rostro de mujer. Junípero Serra llegó seis años después (1750) (Martínez, 2006).

El M.R.P Fray Pedro de Mezquía presidiendo a otros varios frailes; escoltados por una regular columna de milicianos al mando del Señor General Coronel Don José Escandón [...] formaron una enramada en esta plaza para que les sirviera de capilla provisional [...] enseguida se encaminaron a Tancamá [...] mandaron destruir el mencionado templo que consistía en una gran galería de palos, techada de zacate, apoderándose del ídolo *Cachum* que era una figura de piedra al estilo de las esculpidas por los egipcios, con cara de mujer. Ese ídolo y otros varios que fueron hallados en las expediciones, los remitieron a España para el museo de Barcelona (AHQ, *Fondo Poder Ejecutivo*, Exp. 11, sección 4, fomento, fol. 518 y 519)

Los datos proporcionados por Palau (1983) y Pedraza (1899) difieren, en caso de que se trate de

¹ AHQ, *Fondo Poder Ejecutivo*, Exp. 11, sección 4, fomento, fol. 518 y 519. El documento en cuestión fue

facilitado por Rubén Páramo Quero, cronista de Pinal de Amoles, Querétaro.

la misma acción militar/religiosa, es factible que Palau, con el afán de resaltar la empresa evangelizadora de Junípero Serra, le atribuyó méritos que no le corresponden. Hay evidencias documentales de la época en los que se confirma que la falsificación de toda clase de informes y crónicas era una práctica más común de lo que se pensaba (Morfi, 1967), situación que llevó, por ejemplo, a Vasco de Quiroga (1985) a escribir para refutar informaciones que «acá pasan y allá informan con noticias de engaño muy notorio y manifiesto».

Por otra parte, si ambos informes tienen algo de veracidad, se podría argumentar que en 1744, los Xi'oi le entregaron a Pérez de Mezquía un ídolo femenino de cuerpo completo de la diosa y simulaban su evangelización; al retirarse los españoles, lo sustituyeron por un rostro femenino y volvieron a sus propias creencias, lo que daría certeza al relato del Palau. Así, a la llegada de Serra a la Sierra Gorda, el templo estaba reconstruido y el sacerdote ya resguardaba un busto de *Cachum*, que podría tratarse de un fragmento de escultura también huasteca que incautó Serra en 1755. Si la pieza referida por Pérez de Mezquía era otra y fue enviada a un museo de Barcelona, se entendería por qué no empata la descripción del ídolo que consignan, tanto Pedraza (1899) como Palau (1983) y Cervera (1975) (Figs. 8 y 9). En cualquier caso, se desconoce su paradero.

Por cuanto a la evangelización serrana, es comprensible que los misioneros no intentaran sustituir el culto de *Cachum* con una imagen

cristiana. Tal vez ya no resultaba tan eficaz recurrir a dicha práctica como lo fue en los primeros dos siglos de la empresa evangelizadora (XVI y XVII).

Figuras 8 y 9.

En la Huasteca es común la existencia y hallazgo de piezas escultóricas completas o fragmentadas. Quizá algunas, relacionadas con la diosa Ixcuina-Tlazoltéotl fueron adoradas por los Xi'oi como su diosa *Cachum* (Hernández, 2006; Muñoz y Castañeda, 2008).



Para dar una idea aproximada de su iconografía, Muñoz y Castañeda (2008) sostienen que podría ser similar a la figura de una divinidad que los totonacos denominan *Natsi'itni* (Madre del Sol) o bien, de la diosa huasteca *Teem*, numen de la fertilidad y de la lluvia ligada a la Luna y aún de la diosa teenek *Ixcuina-Tlazoltéotl* entre los nahuas. Los autores apuntan que el culto a la diosa *Cachum* pervive en la Sierra Gorda queretana, donde los actuales Xi'oi la identifican en unas figurillas de barro, como la pieza donada al Museo Histórico de la Sierra Gorda, procedente de Las Nuevas Flores, Tancoyol, municipio de Jalpan de Serra, Querétaro y otras localizadas en la región (figuras. 10 y 11).

Una estuatilla completa y modelada, con acabado burdo, engobada y de color naranja. Destaca el rostro de la figura, con los inconfundibles ojos de «grano de café» al pastillaje, muy característico del material cerámico de la sierra, como se ve en otros ejemplos del tipo Concá pastillaje ya estudiados en anteriores trabajos. [...] Además, se aprecia un tocado que semeja un resplandor de tipo solar, o bien el característico caracol cortado ligado con la iconografía de Ehecatl-Quetzalcóatl, el llamado *ehcailacacózcatl*, “la joya del viento de voluta en espiral”. [...] Pero, asimismo podría tratarse del típico gorro cónico de las divinidades huastecas, colocado en el centro del tocado. El resplandor o tocado cubre por completo la cabeza de la figurilla, y remata en dos orejeras de gancho al pastillaje; presenta nariz prominente, de forma

El resplandor o tocado cubre por completo la cabeza de la figurilla, y remata en dos orejeras de gancho al pastillaje; presenta nariz prominente, de forma marcada. El cuerpo es delgado, en el que destacan los senos y un círculo bien trazado que tal vez marca el ombligo, o bien pudo haber servido para la incrustación de una piedra fina.

Los brazos están flexionados y caen a lo largo del cuerpo, con las manos

unidas a la altura del vientre, las palmas hacia adentro y los dedos juntos. También se observa la representación del orificio genital femenino, muy bien marcado. Las extremidades inferiores casi no aparecen porque el personaje está hincado, pues al ver la parte trasera de la pieza se aprecian las piernas entrecruzadas, como si se unieran los glúteos con los pies del personaje (Muñoz y Castañeda, 2008, pp. 51-52).

Figuras. 10 y 11.

Figuritas que representan a la diosa Cachum, la de la izquierda, procede del sitio Las Nuevas Flores, Tancoyol, Jalpan, Querétaro. Museo Histórico de la Sierra Gorda; la de la derecha, también asociada con la diosa Cachum, se localiza en el Museo Arqueológico de la Casa de la Cultura de Ciudad Valles, SLP (Fuente: Internet; Muñoz y Castañeda, 2008).



En el caso de las figurillas localizadas en la Sierra Gorda, sus reducidas dimensiones podrían indicar que fueron elaboradas por los xi-ui prehispánicos como parte de las ofrendas para sus

pedimentos, muchas de las cuales se “dieron al fuego” durante la conquista religiosa, según el relato de Palau (1983), pero algunas lograron preservarse gracias a su tamaño y cantidad.

Yugo de Ranas, San Joaquín

En el último tercio del siglo XIX, bajo los principios del positivismo, en México se crearon varias sociedades dedicadas a la investigación científica. En 1879, José María Reyes, corresponsal de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, recorrió la Sierra Gorda y visitó los antiguos asentamientos de Ranas (municipio de San Joaquín) y Toluquilla (municipio de Cadereyta) en el Estado de Querétaro. Mientras se encontraba en Ranas, le informaron que al realizar una obra hidráulica se localizó el fragmento de un yugo, tipo escultórico en forma de U o de herradura, relacionada con el juego de pelota y elemento cultural característico de las Culturas de Centro de Veracruz, en cuyo extremo se observaba la representación de un personaje ricamente ataviado. El ingeniero Reyes describió el objeto así:

En el cerro inmediato al NE de estas ruinas fue hallado, al hacer un acueducto, un retrato. [...] Es un relieve de basalto. La figura primitiva de toda la piedra debió ser un medio punto o una U, para verse recostada u horizontal. Mutilada como está, mide del medio de la rotura al ángulo de la derecha $39\frac{1}{2}$, por 11 de ancho y 9 de grueso. Pesa $24\frac{1}{2}$ libras. Los relieves de los tres lados no deben haber sido hechos por pura ornamentación, pero su

significado se escapa por falta de continuidad. El rostro, con sus atavíos, es de un dios o de un rey guerrero; el perfil sin ser una severidad perfecta, por lo apagado del ojo y lo corto de la nariz, disimulada con el pendiente que lleva, no tiene semejanza con el tipo griego o romano; carece de barba, y más parece un jefe de alta distinción en la casta guerrera de la India. [...] Lleva un blasón jerárquico de barras transversales y un rostro apenas delineado pero perceptible, descansando sobre una decoración que hace de visera: la cabellera simulada y con una barba recogida del medio en compartimientos; las orejeras, las carrileras enlazadas sirviendo de barboquejo, y la gargantilla, mucho dicen del saber a que en el arte del grabado y de tratar los metales había llegado el pueblo que habitó las soledades de la Sierra Gorda. [...] Pudieran ser de conchas las carrileras y la gargantilla, pero la simetría de los cuadros y de las esferas, nos inclinan a creerlos de bronce (Reyes, 1997, 256).

El erudito complementó su descripción con una lámina en la que se aprecia la parte frontal, superior, exterior e inferior del fragmento escultórico. Más adelante, Alfredo Chavero (1989), en *México a través de los siglos*, retomó la información proporcionada por Reyes, que intercaló con apreciaciones personales.

Los habitantes de esas ciudades fueron [...] sin duda alguna, pueblos de la

raza del sur. Y viene a confirmarlo un rostro de deidad esculpido en el yugo de que hemos hecho mención. Es un bajorrelieve en basalto: el tipo es severo y sin barba: figura tener un pendiente redondo en el taladro de la nariz; su tocado es de climas caídas y lleva una como cimera con un rostro ya poco perceptible; una banda de cuentas adorna su peinado y le baja por el rostro como barboquejo, y completan el ornato grandes y redondas orejeras y una gargantilla de gruesas cuentas. La escultura pues, indica la civilización del sur, como el yugo en que está hecha y las ruinas en que se ha encontrado (Chavero, 1989: 267).

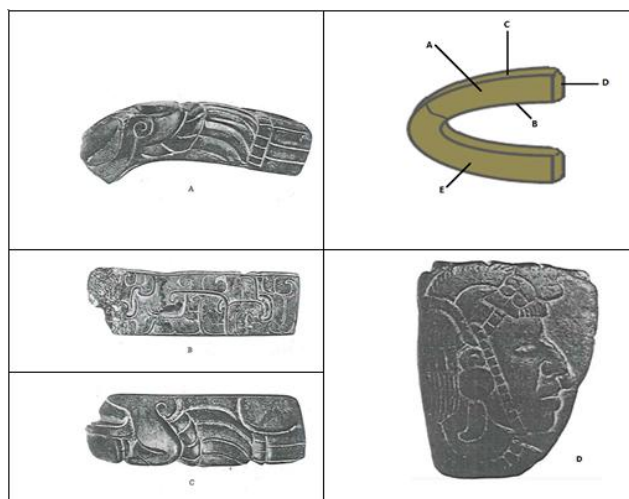
Ni Reyes (1997), ni Chavero (1989) proporcionan información sobre el destino del fragmento escultórico; tal vez los lugareños lo entregaron al primero y éste lo trasladó a la ciudad de México, a la sede de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, donde Chavero lo pudo observar. Esta suposición encuentra su fundamento en que era común la entrega/traslado de material arqueológico o documentación histórica a los eruditos en esa época.

Casi medio siglo después, en 1935, el etnólogo francés Jacques Soustelle (1993), visitó el país con el objeto de efectuar una investigación antropológica sobre los pueblos otomianos. Recorrió la Sierra Gorda y visitó los sitios de Ranas y Toluquilla; al examinar objetos culturales propios de la Costa del Golfo, escribió que tuvo oportunidad de fotografiar el fragmento del yugo procedente de

Ranas que, en esos años, se encontraba en la ciudad de México, en la sede de la Academia Nacional de Ciencias Alzate (Fig. 12); además, indicó que un coleccionista radicado en la capital del país tenía en su poder la otra sección de la escultura.

Que el objeto en cuestión se localizara en la sede de la Academia Alzate refuerza la tesis de que Reyes o algún otro miembro de la citada Academia o de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística la trasladó a la Ciudad de México. Fundada en 1884, la Sociedad Científica Antonio Alzate continuó con sus actividades durante varios años, hasta que en 1930 se transformó en la Academia Nacional de Ciencias Alzate con sede en la calle Justo Sierra 19. Posterior al reporte del antropólogo francés, no se volvió a saber de ella. Su localización se dificulta aún más, ya que la Academia Alzate desapareció en 1990.

Figura.12. Fragmento de yugo procedente de Ranas (San Joaquín, Querétaro). A. Cara superior, B. Cara interna, C. Vista lateral, D. Parte frontal, E. Sección restante, en posesión de un coleccionista de la Ciudad de México. (Fotografías de Soustelle de 1935). (Soustelle, 1993).



Sobre el coleccionista que poseía la sección restante, podría tratarse de un erudito relacionado con la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística o la Academia Alzate. Todo indica que el antropólogo francés no hizo el intento o no tuvo acceso al fragmento para revisarlo y completar en análisis de la pieza, por lo que se perdió la oportunidad de tener la descripción completa del yugo localizado en Ranas, San Joaquín, Querétaro, si es que la pieza estaba fragmentada en dos partes como lo refiere Soustelle (1993).

4. CONCLUSIONES

Este trabajo permitió reflexionar desde una perspectiva poco tomada en cuenta en el estudio de procesos históricos relacionados con la colonialidad que da por sentado el dominio humano-humano trasladado a las cosas. Una forma de someter al Otro, de acabar al Otro, es destruir y/o confiscar sus cosas, en especial sus objetos de culto. Aprender a interpretar el sentido de las cosas entre poblaciones no occidentalizadas, facilita la comprensión de que a estas no son inertes y sin vida.

El humano es un ser condicionado por las cosas –sean naturales y artificiales– porque mantiene una relación con éstas a lo largo de su existencia, sin ellas, su ser está incompleto. Los objetos no son ajenos a la existencia, sino parte de la misma, porque conectan lo comprensible e incomprensible de la condición humana, circunstancia negada por el materialismo que reduce lo humano, las cosas, la naturaleza y el mundo en general a lo utilitario y le sustrae su carácter divino.

«Cosificar» las «cosas» es lo mismo que «cosificar» lo «Otro», todo lo «Otro» y de condenarlo al aniquilamiento, reflejo de la «hybris» o desmesura de quienes imponen el canon asimétrico al asumirse portadores de la «verdad», de lo que se puede «creer y adorar». Cuando los objetos de culto son sustraídos de sus contextos se comete un «cosmocidio». A los vencidos se les despoja de su cosmoconciencia, como ocurrió en El Pueblito, Corregidora, Querétaro, donde resulta complicado identificar con exactitud cuál era la deidad prehispánica y saber qué pasó con el ídolo. El hallazgo de la Estela Guerrero Itz'papálotl no es evidencia contundente de que su culto fuera el que estaba vigente a la llegada de los españoles. Los frailes se cuidaron de no repetir los mismos errores y evitaron –por disposición real– consignar información sobre el ídolo venerado en la localidad. Las únicas pistas para identificar a la deidad prehispánica, aparte de lo expresado por Bocanegra (2005) y Valencia (2005, 2014) son dos, la primera se remite a los indicios que aporta la evangelización

con la advocación mariana de la Inmaculada Concepción, cuyo simbolismo debió ser similar al de la deidad prehispánica; la segunda tiene que ver con el lugar que el ídolo ocupaba en la comunalidad otomí, el cual se infiere a partir de que la imagen acabó por ser aceptada pero, cuando pretendían incorporarla de manera activa en sus festividades religiosas, como antaño lo hacían los ídolos, que andaban por «todos lados», los frailes lo impidieron. En cierto sentido, las dos imágenes marianas reflejan una conformidad, la de los frailes por «hacer evidente» la conversión religiosa, y la entrega de común acuerdo de otra escultura de la Inmaculada Concepción a los otomíes, la que «vive» entre ellos y preside sus rituales relacionados con la fertilidad, la gestación y el nacimiento, acción poco común en el proceso evangelizador. Al final, no se logró erradicar el culto a Zi Nänä-Itzpapálotl, porque el sentido y significado ritual se trasladó a la imagen mariana.

En el caso de las esculturas exentas que refieren Morfi y Duparquet, cabría decir que las creaciones humanas suelen pensarse como una extensión material en la espiritualidad prehispánica; además, forman parte del ciclo vida-muerte, su destino es el propio de sus creadores; que sean “reciclados” refleja del destino al que está sujeto todo cuanto existe. No hay indicios sobre su paradero si es que también fueron remitidas a la Ciudad de México, ni el de las demás piezas que el cura envió con anterioridad. Lo que refiere Cuéllar (1980), Crespo (1991) y Valencia (2014) sobre su traslado al Arzobispado carece de evidencias

documentales que lo confirmen. Se propone que el cura las enterró en los terrenos de su vivienda o de la parroquia, mientras que el Chac mool, debido a su peso, permanece oculto en alguna parte del cementerio.

Respecto al ídolo Cachum, hay dos versiones relacionadas con el proceso de evangelización del pueblo Xi'oi en la Sierra Gorda. De acuerdo con la información disponible, se trataría de dos ídolos, uno fue entregado a fray Mezquía, es el de una escultura femenina completa y es la que se envió a un museo de Barcelona según Pedraza (1899), el asunto sería indagar en cuál se localiza en la actualidad. Sobre la crónica de Palau (1983) y la pieza decomisada por Junípero Serra, esto es, el rostro femenino, pudo ser una escultura fragmentada. Tal como su biógrafo lo indica, Serra la llevó al convento de San Fernando y nunca más se supo de ésta. En ambos casos se trataría de esculturas huastecas.

Por cuanto a la escultura del yugo de Ranas, igual suerte corrió, el despojo ya no obedeció a la evangelización ni fue resultado de la erudición ilustrada, sino de la investigación científica. Los casos analizados en esta investigación ejemplifican el «extractivismo simbólico». Si es que todas las cosas forman parte de una totalidad sagrada, sustraerlas de sus contextos comunarios, representa un «cosmocidio» para sus guardianes y los mismos «objetos vivos».

5. REFERENCIAS

- Achim, M. et al (2023). "Introducción. Un gabinete mexicano de artefactos insólitos". *Objetos en tránsito, objetos en disputa. Las colecciones del Museo Nacional de México*, UAM-Cuajimalpa.
- Ahumada, A. (2013). "Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto". *Polis, Revista Latinoamericana* 12 (34) 1-34.
- Ajofrín, F. (1986). *Diario del viaje a la Nueva España*, SEP-Cultura.
- Alegre, F.J. (1841). *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, Imprenta de J.M. Lara.
- Arvizu, C. (1984). *Querétaro. Aspectos de su historia*. ITESM-UAQ.
- Arroyo, S.R. (2004). "Retrato de lo humano en el arte mesoamericano". *Arqueología Mexicana*, XI (65), 16-21.
- Austin, J. (1982). *Como hacer cosas con palabras*, Paidós.
- Baudot, G. (1997). "Los franciscanos etnógrafos". *Estudios de Cultura Náhuatl*, (27) 275-307.
- <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77952/68997>.
- Bauer, G. (1970). *Introducción al estudio de la Historia*, Bosch Casa Editorial.
- Benítez, F. (1994). *El libro de los desastres*, Editorial Era.
- Benítez, F. (1997). *Los primeros mexicanos. La vida criolla en el siglo XVI*, Editorial Era.
- Bernal, I. (1979). *Historia de la arqueología en México*, Porrúa.
- Beuchot, M. (1999). *Heurística y hermenéutica*. UNAM-CIICH.
- Bocanegra, A. y Valencia, D. (2005). "La estela Guerrero Itzpapálotl de El Cerrito". *El estudio y la conservación del patrimonio histórico de Querétaro*", CONACULTA-INAH.
- Bodei, R. (2013). *La vida de las cosas*, Amorrortu Editores.
- Bruno, G. (2015). *Aprender a pensar*, RBA.
- Bruno, G. (1981). *Sobre el infinito universo y los mundos*, Aguilar Argentina.
- Buen, F. (2025). "Extractivismo simbólico en la batalla cultural burguesa". <https://humanidadenred.org/extractivismo-simbolico-en-la-batalla-cultural-burguesa/>
- Carrasco, P. (1979), *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica*, UNAM-INAH:
- Confluencia Nuevo B'aqtun (2014). *El Ütz'ilaj Kaslemal- El Raxnaquil Kaslemal. "El Buen Vivir" de los Pueblos de Guatemala*, Confluencia Nuevo. B'aqtun.
- Cervera, D. (1975). "Historia y comentario de la vida del venerable P. Junípero Serra". *Apóstol*

y Civilizador. *Boletín de divulgación de Fray Junípero Serra* (177) 4.

Chavero, A. (1987). *Historia Antigua y de la Conquista* (Tomo I). *México a través de los Siglos*, Cumbre.

Crespo, A.M. (1991). “El recinto ceremonial de El Cerrito”. *Querétaro Prehispánico*, INAH.

Cruz, J.A., et al (1997). *Indios y franciscanos en la construcción de Santiago de Querétaro (siglos XVI y XVII)*, AHQ.

Cuellar, A. (1981). *El chac mool, el dios mesoamericano del vino*, Editorial Avangráfica.

Curtis, L.P. (1970). *El taller del historiador*, FCE.

De Carli, G. (2006). *Un museo sostenible: museo y comunidad en la preservación activa de su patrimonio*, Oficina de la UNESCO para América Central.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu.

Díaz, F. (2014). “El significado ancestral de la tierra entre nuestros pueblos”. *Floriberto Díaz Escritos. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, UNAM-Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial.

Esposito, R. (2006). *Las personas y las cosas*, Katz Editores.

Ficher R. (1985). “Desconstruyendo la realidad”. *Diógenes* (129), 49-64.

Florencia, F. (1755). *Zodiaco Mariano*, Imprenta del Real y Más Antiguo Colegio de San Ildefonso.

Font, B. (1990). “Fray Junípero Serra en su tierra y en sus misiones”. *Apóstol y Civilizador. Boletín de divulgación de Fray Junípero Serra* (177) 4.

Frías, V. (1999). “Patrona de Querétaro”. *Leyendas y tradiciones de Querétaro*, Municipio de Querétaro-

Patronato de la Universidad Autónoma de Querétaro.

García, V.H. (2022). “Coleccionistas de antigüedades en el México independiente. La configuración

de, y disputa por, el patrimonio material”. *Dimensión antropológica* (86), pp. 7-57.

García, A.G. (2020). *Itzpapálotl: Mitos y símbolos de la mariposa entre los nahuas del Posclásico*

[Tesis de maestría en Estudio Mesoamericanos], UNAM.

Garrido, A. (2106). *Sirenas queretanas*, Municipio de Querétaro.

Ginzburg, C. (1995). “Señales. Raíces de un paradigma indiciario”. Gilly, A, et al., *Discusión sobre la historia*, Taurus.

- González, A. (2010). "La vida social de los objetos etnográficos y su desalmada mercantilización". *Alteridades*, 20 (49) 65-76.
- González, Y. (2002). *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Referencias Larousse.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492 -2019)*, FCE.
- Hernández, E. (2006). "Las piedras no hacen daño sino las personas que las destruyen". Catálogo de piezas huastecas de Yahualica, Hidalgo [Trabajo de investigación para optar por el título de Licenciatura en Historia], UAM-Iztapalapa.
- Hernández, G. (2002). "Corregidora: corporación de Mayordomos y Tenanches", *El Heraldo de Navidad 2002*, Patronato de las fiestas de Querétaro.
- Hernández, G. (2003). "Milagro patente de la Santísima Virgen del Pueblito". *El Heraldo de Navidad 2003*, Patronato de las fiestas de Querétaro.
- Hernández, G. (2006). *Corporación de Mayordomos y Tenanches*, Ayuntamiento de Corregidora.
- Herrera, P. (1943). *Fr. Junípero Serra. Civilizador de las Californias*, Ediciones Xóchitl.
- Herrera, A. y Valencia, D. (1999). "Atlante tolteca en San Francisco". *Gaceta legislativa* (15) 29.
- Icazbalceta, J. (1896). *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, s/e.
- Jiménez, O., et al. (2000). "El tecali, un tipo de travertino: petrografía y uso arqueológico". *Arqueología* (24) 129-143.
- Katzer, L. (2024). "Antropologías de la vida y etnografías errabundas: desafíos poshumanistas y poscomunales para una ciencia móvil". *Fermentum* 34 (100) 136-161. <http://www.latam-studies.com/Lat-Am/Fermentum/2024/100/09.pdf>
- Kazuhiro, J.M. (2009). "La conquista educativa de los hijos de Asís", *La educación en la historia de México*, El Colegio de México.
- Lagunas, Z (2004). "El uso ritual del cuerpo en el México prehispánico". *Arqueología Mexicana*, XI (65), 42-47.
- Lastra, Y. (2012). *Tratado de arte y unión de los idiomas otomí y pame; vocabularios de los idiomas pame, otomí, mexicano y jonaz de Fray Juan Guadalupe Soriano*, UNAM-IIA.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI.
- León-Portilla, M. (1997). *Visión de los vencidos*, UNAM.
- León y Gama, A. (1994). "Descubrimiento de la Coatlicue y la Piedra del Sol", *Lecturas históricas mexicanas* Tomo 1, UNAM.

- López, E. (2000). *El Pueblito. Breve esbozo histórico*, Conaculta-Ayuntamiento de Corregidora.
- Luft, E. (1972). “Las imágenes de caña de maíz de Michoacán”. *Artes de México* (153) 15-26.
- Luna, O. y Sierra, M.L. (2017). “Presencia e importancia del culto a la Virgen de El Pueblito. En el LXXI Aniversario de su coronación pontificia”. *El Heraldo de Navidad 2017*, Patronato de las fiestas de Querétaro.
- Martínez, H. (2006), *Historia de la Arqueología en Querétaro*, UAQ-AHQ.
- Martínez, H. (2023). *El mito del chan y la resignificación del culto al agua en Colón, Qro.*, SUPAUAQ-CROMEQ A.C.
- Martínez, H. (2025). “El Cerrito en la obra de fray Juan Agustín Morfi: Precursores de la Investigación Antropológica en Querétaro”. *Ciencia y Reflexión*, 4(1), 1454–1487.
<https://doi.org/10.70747/cr.v4i1.134>
- Martínez-Ruiz, H. (2025). “Razón india y mito de alteridad timecida: El caso del etnónimo otomí”, *Revista Publicando*, 12.
<https://doi.org/10.51528/rp.vol12.id2470>
- Matos, E. (1995). “El retorno de los dioses”, *Arqueología Mexicana*, II (11) 66-68.
- Matos, E. (2020). “El Señor de las Limas”, *Arqueología Mexicana* (163) 86-87.
- Molina, P. (2016). Más allá de los objetos: entretejidos simbólicos de piezas únicas de la colección de arqueología del Banco Central de Costa Rica; fundación del Banco Central.
- Montes, J. (1994). *Retablos Queretanos*, Imagina Diseño.
- Morfi, J.A. (1967). *Diario y derrotero: 1777-1781*. Ed. de Eugenio del Hoyo y Malcolm D. McLean, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey.
- Morfi, J. A. (1980). *Viaje de indios y diario del Nuevo México*, Porrúa.
- Muñoz, M.T. y Castañeda, J.C. (2008). “La diosa Cachum, un numen de la Sierra Gorda queretana”, *Arqueología* (40) 51-64.
- Muñoz, M.T. y Castañeda, J.C. (2009). “Los Bailes”, un santuario para el culto a la fertilidad en la Sierra Gorda de Querétaro, *Arqueología* (40) 153-177.
- Obregón, G. (1994). “El Santuario de Chalma”. *Lecturas históricas mexicanas* Tomo 5, UNAM.
- Olivier, G. (2004) “Las alas de la Tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itz'papálotl “Mariposa de Obsidiana, diosa del México Antiguo”. Lesbre, P. et Vabre, M.J. (2002). *Le Mexique Prehispanique et colonial. Hommage a Jacqueline de Durand-Forest, Recherche Amériques latines- L'harmattan*.
- Palau, F. (1983). *Relación histórica de la vida del venerable padre fray Junípero Serra*, Porrúa.

- Peña, A. (2024). *Beato Fray Junípero Serra, Apóstol de California*, Imprimatur.
- Quiroga, V. de (1985). *Información en derecho*, SEP-Cultura.
- Ramos, F. (2013). *La relación geográfica de Querétaro de 1582* (Facsimil). Edición de J.R. Jiménez & D. Wright. Querétaro: Instituto de Estudios Constitucionales - Fondo Editorial de Querétaro.
- Reyes, J.M. (1997). “Breve reseña histórica de la emigración de los pueblos en el Continente Americano”. Velasco, M. (1997). *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, Tomo 2, INAH.
- Rivera, N. (2019). “En La vida de las cosas, Remo Bodei estudia la prolongación del individuo en el mundo material”. *Colofón. Revista literaria*. <https://tinyurl.com/m36m25vj>
- Rivera, S. (2020). “La Virgen del Pueblito. Acercamiento histórico e iconográfico”. *Expediente técnico para promover la declaratoria de las fiestas tradicionales de Febrero de El Pueblito como patrimonio cultural inmaterial del estado de Querétaro*.
- Sahagún, B. (1938). *Historia general de las cosas de Nueva España*, Pedro Robredo.
- Solares, B. (2007). *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo*, Anthropos.
- Solís, J.J. (2003). “Docete omnes gentes”. *El Heraldo de Navidad 2003*, Patronato de las fiestas de Querétaro.
- Soustelle, J. (1993). *La familia otomí-pame del México Central*, México, CEMC-FCE.
- Suárez, L.A. (2019). “La vida de las cosas y las formas del conocimiento: desafíos para hacer otras antropologías”. Suárez, L.A. (Ed.). *Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias*, Pontificia Universidad Javeriana.
- Troncoso, R. (2011). “Nepantla, una aproximación al término”. *Tierras prometidas. De la colonia a la independencia*, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles-UAB.
- Valencia, D. (2015). *El Cerrito, Querétaro, México. Patrimonio arqueológico como identidad cultural* [Tesis doctoral, Universidad Pablo Olavide] Repositorio Bibliográfico Cultural. <https://goo.su/HeoyWN>
- Valencia, D. y Bocanegra, A. (2013). *El Cerrito. Santuario prehispánico de Querétaro*, Gobierno del Estado de Querétaro-FEQ.
- Valencia, D. (2014). “Escultura en piedra de El Cerrito, Querétaro. Un acercamiento a sus formas e iconografía”. *Tiempo y región. Estudios históricos y Sociales* Vol. VII, Municipio de Querétaro-UAQ-INAH.
- Velasco, M. (1988). “La arqueología en Querétaro”. *La antropología en México. Panorama histórico*, (13), INAH.
- Vilaplana, H. (1765). *Histórico y sagrado novenario de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de El Pueblito, la Santa Provincia de religiosos observantes de San Pedro y San Pablo de Michoacán*.

Wright, D. (1989). *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, Ediciones del gobierno del Estado de Querétaro.

Wright, D. (2017). “Los dioses en las lenguas otomí y náhuatl”. (Ponencia presentada en *el IX Coloquio Internacional sobre Otopames*, Xalapa, el 13 de noviembre de 2007).