

Las reelaboraciones hagiográficas de matriz popular y el estudio de la religiosidad indígena

FÉLIX BÁEZ-JORGE*

PRELIMINAR

EN EL MARCO DE LA NACIENTE CONTRAREFORMA, el Primer Concilio Mexicano celebrado en 1555 facilitó e impulsó el culto a los santos y a la Virgen María en las comunidades indígenas, acción articulada básicamente al calendario agrícola, a la congregación de pueblos y a las cofradías. Este cónclave anticipó los acuerdos del Concilio de Trento (celebrado entre 1545 y 1563) en lo relativo al empleo de las imágenes. Para comprender los alcances de esta política eclesial —a tono con el pretendido papel de España como nación “elegida de Dios”—, vale la pena acudir a la certera observación de Charles Gibson:

La imagen que cada comunidad veneraba era una encarnación del sentido interno del pueblo. La concepción española del santo patrón fue adoptada con entusiasmo por las comunidades indígenas y en los registros [...] puede encontrarse algunas veces una antigüedad falseada de la iglesia local, como si la reputación y el estatus dependieran de una fecha temprana en la Iglesia y en la cristianización [...] ¿Qué logró, en definitiva, la Iglesia? En la superficie logró una transición de la vida pagana [...] Bajo la superficie, en las vidas privadas y en las actitudes encubiertas y en las correcciones internas de los indígenas, tocó pero no transformó sus hábitos.¹

En sentido semejante se expresa Serge Gruzinski al señalar que la Iglesia barroca precipitó a la población indígena a la “misma idolatría que antes

* Dirigir correspondencia al Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Diego Leño 8, Centro, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, México, tel. y fax: (01)(228) 8-12-47-19, e-mail: baez_felix@yahoo.com.

¹ GIBSON, 1967, pp. 136-137.

había combatido”. Apunta que la recepción de las imágenes cristianas en la Nueva España no fue sinónimo de “adhesión apática”. Al contrario, los pueblos reaccionaron mediante “incesantes maniobras de apropiación”.² Un amplio itinerario cubre la relación con los iconos del catolicismo barroco: “desde la supresión brutal hasta la experimentación, desde la interpretación derivada —anota Gruzinski— hasta la producción autónoma e incluso la disidencia iconoclasta”.³ Este complejo proceso de comunicación remite a la dialéctica de la imagen y de la devoción, en cuya más acabada forma la imagen produce la devoción y ésta consagra la imagen, interacción simbólica que establece límites a lo sagrado.

Enfatiza Gruzinski que el culto indígena a los santos se fundamenta más en la imagen que en la palabra; advierte los efectos polisémicos que se produjeron al implantarlo y explica el papel de intermediación simbólica que las imágenes cumplieron en el proceso evangelizador, sea como “imagen-memoria”, “imagen-espejo” o “imagen-espectáculo” en el teatro misionero.⁴ Estimo que el planteamiento de Gruzinski es acertado para explicar los efectos generados por la imposición hegemónica de los iconos barrocos en las comunidades indígenas. Sin embargo, deja a un lado el análisis de los procesos de reelaboración simbólica que se desprenden de las prédicas doctrinales centradas en la vida de los santos. Como sabemos, las hagiografías tienen en la prédica eclesiástica una función trascendente, en tanto presentan a los creyentes ejemplos de virtudes cristianas.

Múltiples registros etnográficos evidencian que las hagiografías transmitidas en la catequesis han sido reelaboradas a través de los años en los marcos y dinámicas de la religiosidad indígena, estableciéndose profundas divergencias respecto a las historias de vida difundidas por la jerarquía eclesiástica.⁵ Estas hagiografías populares de proyección contrahegemó-

nica revisten particular riqueza heurística en tanto descubren las claves simbólicas de las transformaciones operadas en las dimensiones míticas y rituales, en última instancia referidas a las cosmovisiones, las cuales identifico como intersecciones cognoscitivas entre la razón y la religión.

LAS HAGIOGRAFÍAS Y EL IMAGINARIO COLECTIVO

Las hagiografías populares son representaciones colectivas que recogen tradiciones y configuraciones simbólicas como resultado de procesos transculturales. Son expresiones que se construyen y consumen por parte de los integrantes de las mismas comunidades en las que se producen. En tanto relatos orales, operan con las características de los tropos, es decir, emplean las palabras con sentido diferente al que propiamente les corresponde, si bien mantiene con éste semejanza o analogía. Como en los tropos, en estas hagiografías se identifican sinécdoques, metonimias y metáforas, en tanto relevantes expresiones de la imaginación. Desde luego, este tipo de hagiografías no se proponen la demostración de los hechos narrados. Estos relatos orales son parte de la narrativa popular y sustento significativo de la tradición religiosa mesoamericana.

Aquí es pertinente recordar el planteamiento de Antonio Gramsci en el sentido de que toda concepción del mundo y hasta “toda corriente de pensamiento tiene un lenguaje y un vocabulario propios”.⁶ La metáfora cumple la función de generar el lenguaje que corresponde a cosmovisiones específicas. Leamos con atención la siguiente reflexión de Gramsci: “A menudo, cuando una nueva concepción del mundo sucede a la precedente, el lenguaje continúa siendo usado pero en forma metafórica. Todo lenguaje es un continuo proceso de metáforas y la historia de la semántica es un aspecto de la historia de la cultura, el lenguaje es al mismo tiempo una cosa viviente y un museo de fósiles de la vida y de la civilización [...]”⁷

Los planteamientos de Gramsci son de especial interés para comprender la generación y desarrollo de las hagiografías populares, de manera

² GRUZINSKI, 1994, pp. 15, 44.

³ GRUZINSKI, 1994, p. 172.

⁴ GRUZINSKI, 1994, pp. 99 y ss, 144.

⁵ Las hagiografías aceptadas por la Iglesia han sido escritas por los bolondistas, es decir, los jesuitas encargados de elaborar y publicar el *Acta Sanctorum*. Se tiene noticia que a la fecha se han escrito más de veinte mil hagiografías, siguiendo el proyecto originalmente concebido por Herbert Rosweyd a principios del siglo XVII. Al analizar la historia de la literatura hagiográfica, Santidrián y Astruga apuntan: “primero fueron las *Actas de los mártires, Pasiones, Disposiciones*, etc., que posteriormente dieron paso a las *Leyendas y Tradiciones*. Vinieron después las *Vidas y las sentencias de los Padres del Desierto*, para entrar en la Edad Media

con la *Leyenda Dorada*, los *Libros de revelaciones* [...] hasta nuestros días con el *Año cristiano, Flor Sanctorum*, enciclopedias y *Diccionario de los santos*”. SANTIDRIÁN y ASTRUGA, 1997, p. 8.

⁶ Gramsci, cit. en PAOLI, 2002, p. 53.

⁷ GRAMSCI, 1986, p. 150.

especial si consideramos su punto de vista respecto a que “el problema de las relaciones entre el lenguaje y las metáforas no es simple, muy por el contrario. El lenguaje entretanto es siempre metafórico”. El lenguaje se transforma al transformarse la cultura (o la civilización), “Con el aflorar de nuevas clases [...], por la hegemonía ejercida por una lengua nacional sobre otras, etc. Y precisamente asume metafóricamente las palabras de las civilizaciones y culturas precedentes”.⁸

Examinando los planteamientos gramscianos en torno al lenguaje y la metáfora, Antonio Paoli formula una reflexión que contribuye a explicar el sentido inherente a las hagiografías populares difundidas en las comunidades indígenas de nuestros días:

El lenguaje se construye en contraste con el mundo anterior. Las palabras se cristalizan y pierden su sentido original. Sin embargo, se continúa haciendo referencia a ese sentido anterior. Podíamos decir que el significado viejo se va, pero se queda. La palabra como doble referencia vincula el hoy y el ayer. Pero esas palabras del ayer se reinterpretan a la luz de las nuevas concepciones del mundo, de las nuevas corrientes de pensamiento.⁹

En los relatos hagiográficos el ejercicio de la imaginación trasciende la operación primaria para instalarse como “la facultad de *deformar* las imágenes suministradas por la percepción”, de acuerdo con el enfoque de Bachelard.¹⁰ Esta acción *deformativa* hace posible que nos separemos de las imágenes primigenias, que las transformemos a partir de nuestro entorno social y particular visión. La imaginación retórica acompaña nuestras percepciones y éstas la estimulan hasta el infinito. En efecto, debe destacarse el factor de la imaginación creativa en tanto fuente generadora de figuraciones y discursos.

Son antecedentes claves en la perspectiva analítica de este apunte preliminar (avance de un estudio en proceso), los planteamientos de Julio Caro Baroja centrados en la devoción a los santos en la España barroca,¹¹ así

⁸ GRAMSCI, 1986, pp. 150-151.

⁹ PAOLI, 2002.

¹⁰ BACHELARD, 1997, p. 10.

¹¹ CARO BAROJA, 1995.

como las incisivas reflexiones de Manuel Gutiérrez Estévez respecto a la alteridad en el mundo maya.¹² Reelabora también mis anotaciones relativas a los santos nagualizados,¹³ originalmente formulados en 1995; estas ópticas las amplíé con las reveladoras observaciones de Mario Humberto Ruz referidas al imaginario hagiográfico entre los mayas¹⁴ y con el enfoque histórico-antropológico que Luis Millones ha expuesto en diferentes pesquisas en torno a la religiosidad andina de matriz popular.¹⁵ En otro orden de ideas, una singular perspectiva analítica para valorar la impronta de las hagiografías escritas por los criollos novohispanos, ha sido señalada por Antonio Rubial García al indicar que estos relatos “No únicamente suplieron la casi total ausencia de la literatura novelada. Sino que fueron el antecedente de lo que en nuestros días se ha dado en llamar realismo mágico, que nacido del sustrato de una rica realidad colonial ha hecho tan novedoso para el mundo a los escritores latinoamericanos”.¹⁶

METAMORFOSIS, TRANSPOSICIONES Y POLISEMIAS

Santa Mónica —canonizada como madre de San Agustín—¹⁷ tiene en el imaginario de los zoques de Chiapas un lugar especial: piensan que vivió en Tapalapa y se convirtió en patrona del pueblo; “era de carne y hueso antes de ser Virgen. Dios la castigó enviándola al infierno por maltratar a las personas”. Como su hijo Agustín quedó desamparado, “Dios envió un venado para que lo criara”. El niño estudió después y se convirtió en obispo. Hizo misas todos los días hasta que “alcanzó salvar a su mamá de las llamas; salió como santa por el sacrificio de su hijo”. Desde luego, el relato zoque es diferente a la historia de Santa Mónica narrada en la *Leyenda dorada* del dominico Jacobo de la Vorágine, arzobispo de

¹² GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, 1993.

¹³ BÁEZ-JORGE, 1998.

¹⁴ RUZ, 1997.

¹⁵ Por ejemplo, MILLONES, 2010.

¹⁶ RUBIAL GARCÍA, 1993, p. 194.

¹⁷ Santa Mónica nació en Numidia (o en Tegahaste), Argel, en 322. Murió en Ostia en 387. Guarda sus restos la iglesia de San Agustín, en Roma. Se desposó con el pagano Patricius a quien llegó a convertir al cristianismo. “Agustín la hacía llorar mucho —dice la *Flor de los santos*—. Lloraba porque se había ligado a la secta de los maniqueos y porque tenía una concubina”.

Génova, y de la versión ofrecida en el *Flor Sanctorum*,¹⁸ textos en los que aparece como una mujer abnegada y afable, cercana siempre a su vástago. Los zoques tampoco hacen mención del éxtasis divino que ella experimentó al lado del santo —trance descrito en las *Confesiones*—. Como se sabe, San Agustín, quien fuera un joven libertino, se convirtió en uno de los cuatro doctores latinos de la Iglesia católica.

En su ensayo sobre el imaginario hagiográfico en la cosmovisión maya contemporánea, Ruz analiza de manera magistral los complejos planos implicados en la reinterpretación de la vida de los santos, más allá de la ortodoxia católica. Escribe con razón que “si los santos lograron permanecer en el paisaje maya fue gracias a la capacidad de sus nuevos hijos para incorporarlos a su antiguo universo cultural”, y agrega cierto: “se trata de seres pertenecientes ya a la cultura local, no de importaciones occidentales”.¹⁹ Desfilan en su texto Santa Clara, patrona de Dzidzantún, paseando cada año en la playa para saludar a su hermana la Sirena, que no halló pueblo que la adoptara como imagen epónima. También describe el peregrinaje de San Juan Bautista por Mitontic, Chenalhó, Chalchihuitan, El Bosque, Simojovel, etc., “antes de decidirse por el asiento de Chamula”, donde instituyó barrios, autoridades civiles y religiosas.²⁰

De acuerdo con la tradición man —registrada por Wagley y referida por Ruz—, San José y la Virgen María fueron los primeros indígenas que vivieron sobre la tierra. José creó el Sol, la Luna y los hombres. Sin embargo, el mundo que formó era muy plano y “los astros aparecían cuando les venía en gana”. Su hijo Jesucristo tuvo que reestructurar el mundo,

ordenando al Sol y a la Luna salir a determinadas horas y brillar con “diferente intensidad”, enseñó a los hombres las horas de comer y dormir, además de crear montañas, valles y barrancas.²¹

Al examinar el papel que Jesucristo desempeña en la visión del mundo de los mames de Santiago Chimaltenango, Wagley indica que si bien se equipara a Dios, Cristo es presentado como un “héroe de la cultura”, y en otras versiones [...] es claramente un embabucador, y en todas las historias, es un indígena, no un ladino”.²²

En sentido diferente, un relato tzeltal explica que en sus orígenes Jesucristo “era muy malo, odiaba a los hombres porque destruían las cosas que había creado y además porque producían malos olores (orina y excremento)”. Por ello les envió un diluvio e hizo otros seres humanos que no tuvieran “agujeros”. Guardó estos “muñecos” en una cajita, pero Santo Tomás se enteró y destruyó a palos “las copias de los hombres”, pese a los regaños de Jesucristo: “Tomás no se limitó a que se destruyese a los hombres; también se preocupa de su sustento diario: protege las plantas y animales, castiga a quienes los maltratan [...] guarda el maíz, frijol, calabaza amarilla, legumbres y otros cultivos; es el dueño del Sol y también controla las lluvias”.

Con razón, Ruz advierte en esta narración una posible asociación con “las creaciones sucesivas de muñecos narradas en el *Popol Vuh*”.²³ Para ilustrar la enorme variedad de los registros hagiográficos de matriz popular, conviene referir otros ejemplos distantes del mundo maya. Los huaves de San Mateo del Mar conciben el papel de los santos a partir de su propio entorno cultural y geográfico. En un registro de Elisa Ramírez Castañeda, San Mateo, San Francisco y San Dionisio pelean por un cerro, después de que se habían enfrentado con los juchitecos por la posesión de unas campanas: “San Mateo mandó al rayo para que fuera a cortarle la cabeza a San Dionisio [...]”. La autora antes citada anota enseguida que “Cuando el rayo iba a cortarle la cabeza, le cortó sólo un pedazo y por eso hasta la fecha San Dionisio tiene las manos en la cabeza para agarrársela, para que no se le caiga”.²⁴

¹⁸ Caro Baroja explica que la *Leyenda Dorada* (escrita en 1264) ya estaba traducida al castellano en el siglo XV. Indica también que “Desde las épocas de la grandes persecuciones de la Edad Media avanzada, se fueron formando colecciones de vidas piadosas, enderezadas a robustecer la piedad de los fieles”. Entre los autores españoles que escribieron hagiografías en España, cita la *Flor Sanctorum* del clérigo Alonso de Villegas (publicada en 1565), así como la versión del sacerdote Pedro de Rivadeneyra, editada en Madrid en 1599, con múltiples reediciones. Estos libros ejercieron gran influencia en las familias cristianas y su contenido, sin duda, fue difundido en las prédicas de los misioneros en Nueva España. La literatura hagiográfica fue regulada en 1625 por el papa Urbano VII mediante un decreto “que prohibió imprimir libros que contuvieran sugerencias de santidad, milagros o revelaciones, sin que contaran con la aprobación explícita de la Iglesia [...]” Véase RUBIAL GARCÍA, 1993, p. 76.

¹⁹ RUZ, 1997, p. 382.

²⁰ RUZ, 1997, p. 383.

²¹ RUZ, 1997, p. 385.

²² WAGLEY, 1957, p. 179.

²³ RUZ, 1997, p. 386.

²⁴ RAMÍREZ CASTAÑEDA, 1987, p. 73.

Aquí es preciso citar la atinada observación de Saúl Millán: “San Mateo, San Francisco, San Dionisio son figuras que pertenecen más a sus espacios comunitarios que a la hagiografía judeo-cristiana. Su naturaleza ‘patronal’ no sólo deriva del hecho de servir como topónimos de los municipios huaves, sino de la protección que cada comunidad les reconoce”.²⁵

En la tradición de los popoloca de Puebla, el evangelista San Marcos —martirizado en Roma en el año octavo de Nerón— se concibe en términos muy diferentes a la versión que venera su memoria en el *Acta Sanctorum*. En un acucioso apunte etnográfico, Gámez Espinoza explica que en la cosmovisión local el santo “aún guarda muchas similitudes con el antiguo dios del agua, es considerado por la población como un ‘ser vivo’, una ‘persona’ que puede enojarse con el pueblo si no lo atienden debidamente”. Asociado al ciclo ritual agrícola, San Marcos proyecta tensión entre los popolocas dado que “puede irse y elegir otro lugar para quedarse”, razón por la cual precisa “mantenerlo contento” y “agradecerle”. En el cumpleaños del santo (25 de abril) colocan en su altar “refrescos de Coca-Cola, frutas y pan dulce de la marca Bimbo”.²⁶

Las hagiografías de raigambre popular llegan a expresar versiones contrarias a las leyendas europeas. Tal es el caso de los relatos en torno a Santiago difundidos en el poblado de Temoaya —considerado como un territorio otomí, en el Estado de México—. En palabras de Laura Collin:

De acuerdo con versiones de la historia oral que rodea la fiesta, en el transcurso de una batalla entre indios y españoles (o “moros”) se apareció el señor Santiago irradiando una luz muy poderosa que cegaba a los españoles sin afectar a los indios, al tiempo que las armas de los primeros disparaban contra sí mismos. De tal manera [...] Santiago fue el gestor de un triunfo indio. Esta versión constituye una inversión simétrica de la leyenda hispana de Santiago, quien aparecía en defensa de los españoles en su lucha contra los moros.²⁷

En el ciclo mítico cristiano de los huicholes se establece un sitio de primera importancia para la Virgen de Guadalupe, si bien es identifi-

cada con la Diosa del Mar y de la Lluvia, con la Abuela Crecimiento y su equivalente Otuanáka, deidad del inframundo, según lo indica Robert M. Zingg.²⁸ Un relato registrado por este autor explicita los planos polisémicos que la imagen guadalupana tiene en la cosmovisión huichol. La narración habla de la búsqueda que San José y la Virgen de Guadalupe emprendieron para hallar al Santo Cristo —quien le dio orden al “mundo de los mexicanos”—, llegando hasta las márgenes del mar. En esa región estaban situados los “ranchos de los gachupines”, de los judíos, los turcos y los monos. Muchos de ellos “deseaban tener relaciones sexuales con la Virgen de Guadalupe debido a su gran belleza”. Mientras San José estaba ausente “esas razas violaron a la Virgen, atacándola por la fuerza. San José creyó que había sido infiel a sus votos de castidad”, por lo cual la repudió. Sin embargo, “el Padre Sol conocía perfectamente lo ocurrido. Le dio a la Virgen ropas nuevas y bonitas y ordenó fuese elevada a su propia categoría”. Desconfiado y celoso, “San José perdió a la Virgen por haber sospechado que ella le fue infiel, cuando en realidad la habían forzado”. A pesar de todo lo acontecido, “San José le envió un ramillete de flores, que la Virgen halló mientras barría en el patio de la danza”. Ocultó las flores entre sus ropas y éstas “penetraron en su vientre, embarazándola”. Informado de lo sucedido, San José “regaló prendas de vestir a la madre y a su hijo, además de ciento cincuenta dólares”. El niño “era huichol pero enmascarado de mexicano”.²⁹ En los fragmentos del relato antes citado, advertimos, en primer lugar, la reelaboración del mito huichol que narra el episodio del Padre Sol cuando embaraza a la Niña-Maíz regalándole flores que se introducen en su vientre. La fecundación mágica de la Virgen de Guadalupe denota la misma idea explicitada en la narración mítica referida al nacimiento de Huitzilopochtli, concebido por Coatlicue cuando guardó “en el seno junto a la barriga” un ovillo de plumas mientras hacía penitencia (barriendo) en el cerro de Coatepec, de acuerdo con la información de Sahagún.³⁰

²⁵ MILLÁN, 1995, p. 156.

²⁶ GÁMEZ ESPINOSA, 2004, p. 433.

²⁷ COLLIN, 1994, p. 43.

²⁸ ZINGG, 1982, t. I, p. 171.

²⁹ ZINGG, 1982, t. II, pp. 264-266; *cf.* BÁEZ-JORGE, 2000, pp. 236-238.

³⁰ SAHAGÚN, 1969, cap. II, inciso 2.2.

ESPEJOS DE LA IDENTIDAD Y LA ALTERIDAD

A partir de los relatos presentados —muestra mínima de una amplísima variedad de narraciones— formulo a continuación algunas observaciones preliminares sobre las hagiografías populares de matriz indígena, cuya relevancia heurística en el estudio de la religiosidad popular no ha sido advertida en toda su amplitud en las pesquisas etnográficas.

Antonio Rubial García ha examinado los textos hagiográficos novohispanos como “productos derivados de la necesidad de los criollos de conseguir santos americanos”, subrayando cómo “sus frustrados intentos se contraponían a la actitud de dominio político y religioso de Madrid y de Roma”.³¹ Desde el siglo XVII los criollos alentaron “la esperanza de que la iglesia romana les canonizara santos que habían nacido o actuado en esta parte septentrional de la América”, evidenciando que el nacionalismo y la religiosidad fueron “dos factores que evolucionaron entrelazados”.³² Sus resultados fueron nulos. La reflexión de Rubial García evidencia la función política otorgada al quehacer religioso y el manejo de la santidad en los marcos del poder. La Virgen de Guadalupe, convertida en icono de la insurgencia del siglo XIX, salvaría, sin embargo, los controles de la jerarquía eclesiástica en tanto eje en el que gravita la mariología popular.³³ En este orden de ideas, suscribo el punto de vista de Julio Caro Baroja en el sentido de que “en términos históricos, el concepto de santidad es muy relativo”.³⁴

En una perspectiva diferente a la de los criollos, los pueblos indígenas no buscaron canonizar sus propios santos, sino incorporar las imágenes que les fueron impuestas por la evangelización colonial al entramado de sus cosmovisiones. Esta operación —de claro sentido contrahegemónico—, realizada al margen del control eclesiástico, debe entenderse como un complejo proceso signado por la dialéctica de la identidad y la alteridad: si en un principio los santos fueron representaciones asociadas al *otro*, terminaron confundándose en los imaginarios colectivos del *nosotros*. Las identidades comunitarias se configuraron, de tal manera, a través

de imágenes construidas a partir de la alteridad. Ha sido ésta una dilata dinámica identitaria en permanente reelaboración, flujo de imágenes y concepciones refractadas en el espejo del catolicismo hegemónico. Pero ¿cuáles fueron los pivotes de este proceso?

Como se ha visto en los relatos antes referidos, se asigna a los santos vínculos con las entidades sagradas autóctonas que rigen el orden cósmico y terrenal. Estas arcaicas configuraciones definen, en sentido general, los perfiles de las hagiografías locales, concebidas y dinamizadas a contrapelo del control eclesiástico, en el conflictivo contexto de la sujeción social y la explotación económica que confrontan los pueblos indígenas. Es precisamente ahondando en el sustrato cultural mesoamericano como se explica, en primera instancia, esa riquísima veta del imaginario colectivo en el que ancestros, deidades locales, héroes culturales y personajes del santoral interactúan simbólicamente en las narraciones.³⁵ En efecto, como lo ha indicado Galinier, el carácter antropomorfo de los santos facilitó su asimilación con los dioses autóctonos, así como la asignación de funciones y atributos análogos y su inserción en la organización social mediante la ritualidad.³⁶

El examen de las aproximaciones hagiográficas concebidas por las comunidades indígenas evidencia que, como lo observó Todorov, “la relación con el *otro* no se construye en una sola dimensión”.³⁷ Transponiendo su condición hierofánica en la alteridad de la religión hegemónica, los santos fueron transformados en vehículos identitarios. A un tiempo lejanos y cercanos, de epifanías impuestas por el catolicismo barroco, se convirtieron en seres

³⁵ Cfr. BÁEZ-JORGE, 1998. De acuerdo con la explicación de Maldonado, a principios de siglo XX el benedictino francés Dom F. Cabrel reunió en su libro *Les origines liturgiques* numerosas evidencias en apoyo de su tesis respecto a que el culto de los “ídolos es frecuentemente sustrato al culto de muchos santos y mártires, y que sigue latente bajo la capa del santoral”. Maldonado, basado en los estudios del bolondista P. H. Delebaye, indica también que “el culto a los santos ha ocupado frecuentemente el lugar de los cultos paganos (dioses, figuras demiúrgicas, mediadores divinizados [...])”. MALDONADO, 1985, pp. 61-62. Estos procesos son de particular interés para entender la configuración de la tradición religiosa mesoamericana, y ameritan estudios comparativos que deberán orientarse, necesariamente, desde la perspectiva interdisciplinaria con los enfoques de la antropología y la historia, como lo ha sugerido Johanna Broda. Véase, por ejemplo, BRODA, 1995 y 2002.

³⁶ GALINIER, 1990. Ramiro Gómez Arzapalo apunta con razón que “Los santos, al ser concebidos como parte de la comunidad, participan de los derechos y obligaciones que todo habitante tiene. El hecho de que se les imagine como habitantes del pueblo, crean ciertas responsabilidades para con [...] sus vecinos, de quienes reciben en abundancia a lo largo de todo el año”. GÓMEZ ARZAPALO, 2009, p. 207.

³⁷ TODOROV, 1987, p. 195.

³¹ RUBIAL GARCÍA, 1993, p. 104.

³² RUBIAL GARCÍA, 1993, p. 77.

³³ Cfr. BÁEZ-JORGE, 1999, p. 157 y ss

³⁴ CARO BAROJA, 1995, p.16.

“vivos”, en sujetos que operan en las tradiciones locales; que encarnan las pasiones humanas y los conflictos comunitarios en los imaginarios colectivos. A través de sus santos y de los relatos que describen sus perfiles entreverados entre el mito, la leyenda y la realidad, los pueblos indígenas establecieron una nueva relación con lo sagrado, plataforma ideacional extraviada cuando fueron silenciados sus antiguos dioses.

Según lo ha indicado Ruz,³⁸ los desafíos que enfrenta el culto de los santos frente ante la llamada Nueva Evangelización o los embates de las iglesias protestantes, propiciará seguramente el surgimiento de nuevas elaboraciones en el imaginario colectivo. Ésta es una temática que debe contemplarse, necesariamente, en futuros estudios.

En todo caso, debe atenderse la incisiva observación de Manuel Gutiérrez Estévez respecto a que la interrogante crucial “sobre la formación de las representaciones del ‘otro’ es, simultáneamente y de forma ineludible, una pregunta sobre el proceso de constitución de las representaciones del sí mismo”. De acuerdo con esta argumentación, “la alteridad es el espejo deformado, cóncavo o convexo, en el que se manifiesta la imagen de la identidad”. Se trata de representaciones de consistencia precaria, “nunca sustancial —anota Gutiérrez Estévez— aunque todos los implicados, ‘nosotros’ y ‘ellos’, han de pretender que tengan una apariencia de ‘realidad’, de ‘identidad’ propia y ajena”.³⁹ Y eso mismo constituyen las imágenes de los santos en las ciudades indígenas: entidades, a un tiempo, propias y ajenas cuyos perfiles y atributos son concebidos en términos dinámicos, oscilantes con los ritmos que marca la cotidianidad inmersa en la subalteridad social y política. Escenario imaginativo casi inasible, repelente a las clasificaciones taxonómicas, pero proclive al análisis de la retórica. Es decir, “el estudio de los tropos sobre otros mediante los cuales se construye discursivamente la propia identidad”.⁴⁰

Las hagiografías ideadas por las comunidades indígenas son representaciones que operan en el ámbito identitario. Expresan, en este sentido, los procesos de transformación cultural y las dinámicas sociales inherentes a

³⁸ RUZ, 1997, pp. 464-465.

³⁹ GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, 1993, pp. 374-375.

⁴⁰ GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, 1993, p. 376.

las relaciones interétnicas. En esta perspectiva, la *otredad* y los planos referidos a la constitución de las imágenes que articulan la identidad étnica (el “nosotros”) son referentes simbólicos significativos en la cosmovisión y en el conflictivo ámbito de la realidad social.

BIBLIOGRAFÍA

- BÁEZ-JORGE, F.
 1998 *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
 1999 *La parentela de María*, 2a. ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.
 2000 *Los oficios de las diosas*, 2a. ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BACHELARD, G.
 1997 *El aire y los sueños*, col. Breviarios, núm. 139, FCE, México.
- BRODA, J.
 1995 “La historia y la etnografía. Cambio y continuidades culturales en las sociedades indígenas de México”, en *Reflexiones sobre el quehacer del historiador*, UNAM, México, pp. 11-36.
 2002 “La ritualidad mesoamericana: tradición y cambio cultural después de la conquista”, conferencia inaugural, Dona u Universität Krema, 6-VI, ms.
- CARO BAROJA, J.
 1995 *Las formas complejas de la vida religiosa*, vol. I, Galaxia Gutemberg, Barcelona.
- COLLIN, L.
 1994 *Ritual y conflicto. Estudios de caso en el centro de México*, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social, México.
- ENGLEBERT, O.
 1985 *La flor de los santos*, Librería Parroquial de Clavería, México.
- GALINIER, J.
 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM/ Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- GÁMEZ ESPINOSA, A.
 2004 “La fiesta de San Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla”, en J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, pp. 427-438.
- GIBSON, Ch.
 1967 *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI, México.

- GÓMEZ ARZAPALO, R.
2009 *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- GRAMSCI, A.
1986 *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Cuadernos de la Cárcel, núm. 3. Juan Pablos editor, México.
- GRUZINSKI, S.
1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner"*, FCE, México.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M.
1993 "Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscara. Morfología y retórica de la alteridad", en G. H. Gossen, J. Jorge Klor de Altor, M. Gutiérrez Estévez, M. León Portilla (eds.), *De palabra y obra en el nuevo mundo*, Siglo XXI/Junta de Extremadura, Madrid, pp. 323-376.
- MALDONADO, L.
1985 *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander, España.
- MILLONES, L.
2010 *Después de la muerte: voces del limbo y el infierno en territorio andino*, pról. de J. Broda, epílogo de F. Báez-Jorge, Editora de Gobierno del Estado, Xalapa.
- MILLÁN, S.
1995 "Huaves", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, región transistmica*, INI/Secretaría de Desarrollo Social, México.
- PAOLI, A.
2002 *La lingüística en Gramsci*, Ediciones Coyoacán, México.
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, E.
1987 *El fin de los Montiocos. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, INAH, México.
- RUBIAL GARCÍA, A.
1993 "Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España", en C. García Aylluardo y M. Ramos Medina (coords.), en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Espiritualidad barroca colonial: santos y devociones en América*, vol. 1, Universidad Iberoamericana/INAH/Condumex, México, pp. 71-107.
- RUZ, M. H.
1997 "La familia divina. Imaginario hagiográfico en el área maya", en *La Iglesia Católica en México. Evangelización, política y religiosidad*, ed. de Nelly Signaut, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación, Zamora, Michoacán, pp. 381-405.

- SAHAGÚN, B. de
1969 *Historia general de las cosas de Nueva España*, numeración, anotaciones y apéndices de A. M. Garibay K., Porrúa, México, 4 ts.
- SANTIDRIÁN, P. y M. del C. AUSTRUGA
1997 *Diccionario de los santos*, Editorial Verbo Divino, Navarra.
- TODOROV, T.
1987 *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XXI, México.
- VORÁGINE, J. de la
1989 *La leyenda dorada*, t. 1, Alianza, Madrid.
- WAGLEY, C.
1957 *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico social de una comunidad indígena de Huehuetenango*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala.
- ZINGG, R. M.
1982 *Los huicholes. Una tribu de artistas*, col. Clásicos de la antropología mexicana, Instituto Nacional Indigenista, México, 2 ts.